

TESIS DOCTORAL

*Rituales dramático-festivos en la Grecia Moderna.
Estudio terminológico de los ritos del Ciclo Festivo de
la Navidad (dodecamerón), del carnaval y de
primavera: origen, evolución y desarrollo.*

Pedro Jesús Molina Muñoz

Director: Moschos Morfakidis Filactós



**Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filología Griega**

2016

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Pedro Jesús Molina Muñoz
ISBN: 978-84-9163-164-4
URI: <http://hdl.handle.net/10481/45892>

Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ

Ἐὰν ἡ Ἑλλὰς ἐξεχριστιανίσθη, ἐὰν τὰ λεπτὰ χλανίδια καὶ τοὺς διαφανεῖς χιτωνίσκους τοὺς ἀνὰ τοὺς χοροὺς τῶν ἀρχαίων τελετῶν χαριέντως περὶ τὸ φυσικὸν τῶν σωμάτων κάλλος περυγίζοντας διεδέχθησαν οἱ τρίχινοι σάκκοι καὶ τὰ ποδήρη ράσα, ὑπάρχουσιν ὅμως καὶ καλόγεροι μὲ τὴν νευρίδα περὶ τοὺς ὄμους, ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ταῖς πλατείαις σικκινίζοντες τῷ Διονύσῳ, ἀναφανδὸν φαλλοφοροῦντες καὶ μετ' αὐλῶν καὶ τυμπάνων ἰῦζοντες καὶ ἰακχάζοντες, σκιρτῶντες καὶ ὀρχούμενοι.

Γιώργος Βιζυηνός

ÍNDICE

1. Prólogo	5
2. Introducción.....	7
2. 1. Extensión geográfica	8
2. 2. El carnaval agrario en Grecia: los <i>δρώμενα</i>	13
3. Descripción de los <i>δρώμενα</i>	15
4. Los <i>δρώμενα</i> en las fuentes antiguas. Testimonio de continuidad.....	20
4. 1. El testimonio de la tragedia y el culto.	21
4. 2. Dionisismo en la antigüedad tardía: testimonios tardíos.	31
5. Relación de los <i>δρώμενα</i> con las festividades antiguas.....	45
5. 1. Las Dionisias Rurales	46
5. 2. Las Leneas	47
5. 3. Las Antesterias.....	48
5. 4. Las Dionisias Urbanas o Grandes Dionisias.....	52
5. 5. Las Saturnales	53
5. 6. Otras festividades romanas: Lupercales y Mamurales	54
5. 6. 1. Las Lupercales.	55
5. 6. 2. Las Mamurales.....	56
5. 7. Las Calendas bizantinas.....	57
6. El espíritu de la tierra.	60
7. Fuentes de la investigación.....	64
7. 1. Transliteración de los nombres propios en lengua griega.	71
8. Metodología de la investigación.....	75
8. 1. Presentación de los términos	75
9. LEMAS	76
9. 1. Personajes principales masculinos.....	77
9. 1. A. ΚΑΛΙΚΑΝΤΖΑΠΟΙ.....	79
9. 1. 1. ΑΡΑΠΗΔΕΣ.....	85
a) Introducción	85

b) Fuentes:	87
c) Ανάλις de las fuentes	98
d) Conclusiones	101
9. 1. 2. ΓΙΑΝΙΤΣΑΡΟΣ.....	103
a) Introducci3n	103
b) Fuentes	105
c) Ανάλις de las fuentes	110
d) Conclusiones	112
9. 1. 3. ΕΜΠΟΥΣΑΡΙΟΙ.....	113
a) Introducci3n	113
b) Fuentes:	115
c) Ανάλις de las fuentes	129
d) Conclusiones	134
9. 1. 4. ΚΑΛΟΓΕΡΟΣ.....	136
b) Fuentes	139
c) Ανάλις de las fuentes	149
d) Conclusiones	151
9. 1. 6. ΚΑΠΙΤΑΝΑΡΑΙΟΙ.....	153
a) Introducci3n	153
b) Fuentes	155
c) Ανάλις de las fuentes	166
d) Conclusiones	169
9. 1. 7. ΚΟΥΚΕΡΟΣ	170
a) Introducci3n	170
b) Fuentes	172
c) Ανάλις de las fuentes	177
d) Conclusiones	179
9. 1. 8. ΜΠΑΜΠΟΓΕΡΟΣ.....	180
a) Introducci3n	180
b) Fuentes	182
c) Ανάλις de las fuentes	185
d) Conclusiones	186

9. 1. 9. ΜΠΑΜΠΟΥΣΑΡΑΙΟΙ	187
a) Introducción	187
b) Fuentes	190
c) Ανάλυση de las fuentes	195
d) Conclusiones	197
9. 1. 10. ΜΩΜΟΓΕΡΟΙ.....	199
b) Fuentes	203
c) Ανάλυση de las fuentes	210
d) Conclusiones	213
9. 1. 11. ΡΟΓΚΑΤΣΑΡΙΑ	214
a) Introducción	214
b) Fuentes:	219
c) Ανάλυση de las fuentes	227
d) Conclusiones	229
9. 2. Personajes principales femeninos	230
9. 2. 1. ΝΥΦΗ.....	234
a) Introducción	234
b) Fuentes	237
c) Ανάλυση de las fuentes	244
9. 2. 2. Otras nomenclaturas.....	246
c) Ανάλυση de las fuentes	253
d) Conclusiones	255
9. 3. Personajes secundarios	256
9. 3. 1. ΖΑΠΤΙΕΔΕΣ.....	257
a) Introducción	257
b) Fuentes	258
c) Ανάλυση de las fuentes	263
d) Conclusiones	265
9. 3. 2. ΚΑΤΣΙΒΕΛΛΟΙ.....	266
a) Introducción	266
b) Fuentes	267

c) Análisis de las fuentes	271
d) Conclusiones	273
9. 3. 3. ΜΠΑΜΠΩ	274
a) Introducción	274
b) Fuentes	277
c) Análisis de las fuentes	286
d) Conclusiones	290
9. 4. Elementos en escena	291
9. 4. 1. ΚΟΥΔΟΥΝΙ	292
a) Introducción	292
b) Fuentes	295
c) Análisis de las fuentes	319
d) Conclusiones	324
9. 4. 2. ΜΠΑΡΜΠΟΤΑ	325
a) Introducción	325
b) Fuentes	330
c) Análisis de las fuentes	332
d) Conclusiones	334
9. 4. 3. ΔΕΡΜΑ ή ΔΟΡΑ.	335
a) Introducción	335
a. 1. Vestimenta de Dioniso.....	341
a. 2. Vestimenta de sátiros y Silenos.	345
b) Vestimenta representativa en diferentes ritos de la Antigüedad.	349
b. 1) Fuentes del empleo de pieles en las Lupercales:.....	351
b. 2) Fuentes sobre el empleo de las pieles en la festividad de las Liberales:	353
b. 3) Fuentes sobre el empleo de pieles en la festividad de las Calendas:	354
c) Sobre los <i>δρόμενα</i> del periodo festivo de la Navidad:.....	355
d) Análisis de las fuentes y conclusiones.	363
10. Conclusiones generales	364
11. Referencias bibliográficas	372

1. Prólogo

El presente estudio es una continuación de la línea de investigación iniciada con la realización del trabajo para la obtención del DEA. Si bien anteriormente se realizó un diccionario griego-español de términos teatrales, que esperamos vea la luz en breve, en esta ocasión nos hemos decantado por la pervivencia de la teatralidad griega en diversos cultos que hunden sus raíces en la Antigüedad y que aún hoy permanecen vivos.

La elección del tema, además, responde a una inclinación personal hacia el teatro, como arte escénica por antonomasia, y la religión antigua, nutricia de los cultos modernos. De este modo, tanto la cultura griega como su lengua han sabido plasmar en su evolución las diferentes etapas que han ido marcando su desarrollo para mostrar una viveza y plasticidad únicas.

El rico panorama mitológico griego, así como su capacidad de adaptación lingüística, ha servido para crear y adaptar una gran cantidad de seres y términos en la evolución de unos ritos antiquísimos que pertenecen a los primeros cultos de las sociedades indoeuropeas. Tradiciones que la cultura y lengua griegas han sabido plasmar en muy diversos ámbitos, desde la religión al teatro, tan íntimamente unidos.

Muy diversos cultos tuvieron su origen en el seno de esta cultura y dentro de ella muchos otros tuvieron un amplio desarrollo, lo que ha contribuido gratamente a su pervivencia y expansión, añadiéndose multitud de términos a la lengua griega e imágenes a la cultura popular.

El tema de la presente tesis doctoral *Rituales dramático-festivos en la Grecia Moderna. Estudio terminológico de los ritos del Ciclo Festivo de la Navidad (dodecamerón), del carnaval y de primavera: origen, evolución y desarrollo* trata la evolución de algunos de los términos que pertenecen a las celebraciones de los denominados *δρόμενα*, festividades de carnaval

popular o tradicional que tienen lugar en diversos puntos de Grecia, y que enlazan con diversos cultos antiguos.

Antes de proceder al estudio de los mismos, quisiera agradecer al Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas la oportunidad de crecer como investigador, así como de poner a mi disposición los fondos de su biblioteca, donde pude encontrar una rica bibliografía que ha sido de gran ayuda y crucial en el presente estudio.

Así mismo, quisiera mostrar mi agradecimiento a mi director, el profesor Moschos Morfakidis, por su guía, ayuda y apoyo todos estos años y en la realización de este amplio trabajo; a los compañeros del Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas por su apoyo y ayuda en muchas de las partes de esta investigación que no siempre fueron gratas; a la profesora Panayota Papadopulu, quien me ha ofrecido consejo y guía con respecto al tratamiento de algunos de los lemas; y, por último, a la profesora Lucía P. Romero Mariscal, por su ánimo, su apoyo y determinación y las esperanzas que ha depositado siempre en mí.

2. Introducción

El estudio que se pretende llevar a cabo con el título propuesto nos exige una variedad de temas a tratar y a los que hacer referencia: teatro, carnaval, ritos de fertilidad de la tierra, festividades agrarias en la Antigüedad, fiestas religiosas, etc. Todo ello confecciona el tejido sobre el que se han ido gestando todo un conglomerado de festividades que, si bien se estudiarán desde la perspectiva griega, tienen un carácter paneuropeo. No resulta sencillo, por tanto, rastrear toda una serie de actividades humanas religioso-dramático-festivas sobre las que se han escrito muy diversos estudios en diferentes lenguas y sobre las que se han ido creando muy diversas teorías en cuanto a su origen y desarrollo e influencias; aún más cuando su extensión geográfica resulta de tamaño envergadura y requeriría de estudios separados para cada una de estas manifestaciones. No obstante, se pretende llevar a cabo la exposición de los diversos temas que se tratarán y estudiarla de una manera que permita su mejor comprensión para así poder alcanzar los objetivos planteados.

Se pretende, por tanto, un acercamiento y estudio, desde la perspectiva de la lexicografía, en muchos de los casos de manera comparativa, a las festividades que tienen lugar en diferentes puntos de la geografía griega durante los días del periodo festivo de la Navidad¹ (δωδεκάημερο) y del Carnaval previos a la Pascua cristiana ortodoxa.

Esta visión pretende ser un estudio diacrónico de la terminología que se emplea actualmente en estos ritos y que viene a mostrar cómo estas tradiciones hunden sus raíces en la Antigüedad², así como poner de

¹ Papadopulu (2007).

² A este respecto, el estudio de Kakuri (1963) resulta muy útil en cuanto a que establece un primer puente entre los ritos del ciclo festivo de la Navidad y la Antigüedad clásica. Kakuri, en su estudio, establece un punto de origen que serán los ritos dionisíacos como punto de partida de estas festividades, algo que ya había sido esbozado por uno de los

manifiesto las múltiples influencias que han recibido, tanto a nivel terminológico como cultural. No obstante, no se podría abarcar este tipo de estudio solo desde la perspectiva de la lexicografía diacrónica, pues existen muchos matices de estas festividades que se habrían de dejar fuera del presente trabajo. Éste es el caso, por ejemplo, de la vestimenta, pues a lo largo de la historia de la lengua griega no hay un léxico unificado para las diversas prendas de vestir. Por ello, en estos casos, se afrontará el estudio desde la importancia que han tenido, y tienen, diversos elementos esenciales y que se mencionan en las fuentes de una u otra forma.

2. 1. Extensión geográfica

Si se tiene en cuenta la complejidad de lugares y tradiciones que sigue presentando Grecia en la actualidad y que viene marcada por las influencias que los diferentes pueblos han ido ejerciendo a lo largo de la historia, la realidad, si bien resulta difícil de desfragmentar, guarda en esencia lo que Grecia siempre ha sido, un crisol donde batir un oro con muchos matices. Estos ritos de carácter festivo tienen lugar en diferentes regiones de Grecia: en Tracia, Macedonia y Tesalia principalmente; pero también en diversas islas del Egeo y del Jónico. No obstante, estas festividades de carácter rural³ están relacionadas, como decíamos previamente, con muchas otras festividades europeas que abarcan un amplio margen de desarrollo: desde Anatolia hasta la Península Ibérica y desde el norte al sur de Europa. Se podría afirmar que nos encontramos ante unos ritos de carácter paneuropeo que, aunque en distintas zonas del continente han sufrido muy diversas

primeros autores en hablar de estos ritos, en su forma actual, en la era moderna, Yiorgos Viziinós que, en su relato *Oí Kalóγεροι και ή λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888; ed. Panagiotopoulou, 1959), describe estas festividades en su localidad natal, Vize, actualmente en la Tracia turca, como tuvieron lugar durante su infancia.

³ El carácter rural viene marcado por tratarse de festividades muy relacionadas con los ritos de fertilidad de la tierra y su carácter telúrico, ctónico y apotropaico. Si bien se dan también en diferentes núcleos urbanos de pequeño o medio tamaño, su principal desarrollo se encuentra en zonas rurales.

transformaciones y evoluciones, guardan en esencia su carácter primigenio y muy apegado a la religión primitiva.

Se trata por tanto de las denominadas “mascaradas” o representaciones “rito-teatrales” que tienen lugar durante el ciclo festivo del invierno en las sociedades rurales europeas. En ellas los elementos de la máscara y el disfraz juegan un papel fundamental y definitorio, así como la vestimenta con apariencia zoomórfica. De este modo se observa en muy diversos lugares, algunos tan remotos entre sí como las cuevas de Altamira o del Castillo en Puentes Viegos⁴ (Cantabria) y la cueva de los Letreros en Vélez Blanco (Almería); donde se refleja esta vestimenta zoomórfica por parte de figuras que se han identificado como chamanes o hechiceros (figura 1).



Figura 1: El “Hechicero de los Letreros”. Cueva de los Letreros (Vélez Blanco). Reproducción en el Museo Arqueológico de Almería.

Se infiere de ello una necesidad por parte del ser humano de manipular los elementos y participar de unos fenómenos físicos que no responden a su voluntad. De este modo, los chamanes o hechiceros, al adoptar una apariencia zoomórfica, intentan invocar la fuerza del animal o de la naturaleza mediante la magia empática. Así, la adopción de la apariencia de ciertos seres proporciona al ser humano determinadas fuerzas y características, lo que, por otro lado, llevará a la creación de seres híbridos o monstruosos a los que también será necesario someter mediante una serie de

⁴ Cf. Alcalde del Río (1906); Alcalde del Río, Breuil y Sierra (1911); Martínez García (1988, 2002).

fuerzas naturales o sobrenaturales, adquiridas por medio de unos rituales determinados. Nos encontramos, portanto, en la antesala del mito o leyenda que fundamenta un ritual y la creación de los ritos de paso.

Si bien todo ritual viene a formar parte de una religión, en la cual se desarrolla y cobra sentido, en ocasiones este mismo ritual se desliga de dicha religión y la sobrevive. De acuerdo con Styan⁵, “ritual is an act of solemn ceremonial. It is usually an organized expression of prescribed customs of religious belief or social behavior”. De este modo, el suplicante se permite la manipulación, en cierto modo, de los elementos a su alcance, actuando o hablando fuera del mito establecido, alterando a su vez el estado natural del individuo y la comunidad. Es decir, mediante este tipo de actos el individuo puede intervenir en lo divino propiciando que se torne la voluntad de la divinidad en su favor.

“...in human life ritual seems to be something of a voluntary effort (hence de magical element in it) to recapture the lost rapport with natural cycle... It is the deliberate expression of a will to synchronize human and natural energies...” Frye (1992:23).

Mediante el uso de palabras mágicas, canciones, ropajes, sacrificios, etc. se manifiesta esa voluntad de imitación de lo sobrenatural y su fuerza, para así poder manipular los elementos y someterlos. Por otro lado, como afirma Nancy Munn⁶, se trataría también de un medio de interacción social que permite a los individuos de una comunidad la construcción de una serie de mensajes mediante símbolos o iconos, importantes para el desarrollo de la comunidad y su evolución:

“I define ritual as a generalized medium of social interaction in which the vehicle for constructing messages are iconic symbols (acts, words or things) that convert the load of significance or complex sociocultural meanings embedded in and generated by the ongoing processes of social existence into a communication currency. In other words, shared sociocultural meanings constitute the utilities that are symbolically transacted through the medium of ritual action”.

⁵ Styan (1981: 145).

⁶ Munn (1973: 580).

En este sentido es donde el ritual adquiere su aproximación máxima con el teatro y donde se desarrollan este tipo de festividades que parten de manifestaciones religiosas que pierden sus orígenes en el pasado, a la vez que hacen partícipes de ellas a toda la comunidad, sin la cual quedarían vacías de significado. En esta manipulación de los ritos, los participantes juegan con la tradición y con la religión presente, involucrando en el desarrollo del ritual los elementos que les permitan conseguir la atención de la divinidad para alcanzar unos fines determinados. En este marco de tradición, mito, rituales paganos y religiones, se encuadran las fiestas del carnaval agrario, como festividades que convocan la vuelta de la primavera y la fertilidad de la tierra.

No obstante, como mencionábamos anteriormente, el objetivo principal del presente estudio no es poner de manifiesto este carácter paneuropeo, pero sí que se pretende hacer notar la presencia de festividades similares a lo largo de toda Europa, al menos de forma testimonial o esquematizada; lo que permitirá también entender la posible influencia que hayan podido tener unas festividades sobre otras. Por tanto, se procede a continuación a un rastreo de algunas de las muchas festividades que tienen lugar en diferentes puntos de la geografía europea, excluyendo la actual Grecia, que presentará un estudio más desarrollado a lo largo del presente trabajo.

Festividades europeas:

- Bulgaria: Kukeri⁷, Karakondjul o Karakondjol, Surva o Survakari⁸.
- Croacia: Kurents y Zvončari⁹.

⁷ Cf. Sheffler (1984); Bakalova (2009).

⁸ Página de la Agencia Oficial de Turismo de Bulgaria:

http://bulgariatravel.org/en/object/129/Festival_na_maskaradnite_igri_Surva_Pernik [30/07/2015].

⁹ Página oficial de la UNESCO con información del evento y su inclusión como Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00243> [30/07/2015] / Página oficial del Patronato de Turismo de la ciudad de Rijeka en Croacia con información y descripción de la festividad: <http://www.rijecki-karneval.hr/> [30/07/2015].

- Eslovenia: Kurents o Kurentovanje¹⁰.
- España: Vijanera¹¹, Carantoñas¹², Peliqueiros, Zanpantzar, Botarga, Morrache, Guirrio, Sidro, Trangas¹³, Zamarrón o Zamarraco.
- Hungría: Busójárás¹⁴.
- Irlanda: Wren day.
- Italia: Badalisc¹⁵, Martino, Mamuthones, Issohadore.
- Lituania: Užgavėnės (Užgavėnės).
- Reino Unido: Beltane bash, Green Man, Straw Bear, Mummers play¹⁶.
- Rumania: Capra/Brezaia.
- Rusia: Malanka.
- Serbia: Karakondža o Karakandža o Karapandža, Koledars.
- Turquía: Karakoncolos.
- Zona alpina: Krampus¹⁷; Percht¹⁸, Pehta, Perchta, Berchta, Berchte, Fasnacht, Frau Berchta o Frau Faste¹⁹; Quatemberca, Fronfastenweiber,²⁰ Quantembermann²¹.

Como puede observarse, se trata de una serie de festividades que gozan de gran extensión geográfica. Guardan entre sí también una serie de características comunes. Los participantes son en su mayoría hombres con

¹⁰ Página oficial de la Oficina de Comunicación de Eslovenia con descripción del evento: <http://www.slovenia.si/culture/tradition/kurents/> [30/07/2015]

¹¹ Página de “La Asociación Cultural Amigos de la Vijanera”, con descripción del evento: <http://www.vijanera.com/> [26/09/2015].

¹² Descripción disponible en: <http://www.alexur.net/Senderos/numero9/carantonas/carantonas.htm> [15/02/2016].

¹³ Página oficial del Carnaval de Bielsa: http://carnavaldebielsa.com/tranga.php#xx/tranga/tranga_01.jpg [15/02/2016].

¹⁴ Página oficial de la UNESCO con información del evento y su inclusión como Patrimonio Cultural Intangible de la Humanidad: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00252> [30/07/2015].

¹⁵ Cf. Barozzi & Varini (2001).

¹⁶ Cf. Squillace (1986).

¹⁷ Cf. Bruce (1958), Honigmann (1977), Tongue (1958).

¹⁸ Cf. Natko (2014), Wagner (2007).

¹⁹ Cf. Natko, *op. cit.*

²⁰ Cf. Grimm (1888).

²¹ *Ibíd.*

roles diferenciados para los hombres casados y para los hombres solteros²²; los disfraces o vestiduras tienen un carácter terástico-animalesco o representan a personajes arquetípicos de la sociedad donde se desarrollan, aunque en algunas de ellas el carácter de la vegetación cuenta con un papel importante. En todas es posible encontrar el elemento del ruido mediante diferentes instrumentos (tambor, trompas, etc.), si bien el elemento del cencerro o campana compone un elemento básico predominante en muchas de ellas; los diferentes elementos del cortejo y de la vestidura tienen un marcado carácter y simbología; la máscara y el baile son predominantes y uno de los elementos representativos en todas ellas; están relacionadas con el mundo de ultratumba y la vuelta de los espíritus de los difuntos, u otros seres, al mundo de los vivos durante un periodo de tiempo; y, finalmente, todas están relacionadas con una mitología ligada al resurgimiento de la fertilidad de la naturaleza con la llegada de la primavera tras el invierno.

2. 2. El carnaval agrario en Grecia: los *δρόμενα*.

En el ámbito griego encontramos festividades similares desde la Antigüedad que se celebran durante unos días del año determinados y en unos lugares que, por su carácter de espacio de encuentro, propician todo este tipo de ritos; tierras que, bien por encontrarse aisladas geográficamente o por sufrir unos crudos inviernos, resultan propicias para mantener y alimentar este tipo de ritos de una manera menos alienada.

Son muchas las festividades que tienen lugar en muy diversos puntos de la geografía griega durante el periodo festivo de la Navidad²³ (Δωδεκαήμερο),

²² En este sentido, un claro relato sobre la distribución de estos roles entre los miembros de la comunidad lo encontramos, por primera vez, descrito por Yiorgos Viziinós en “Οι Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη”. cf. n. 2.

²³ Estas festividades antiguas hunden sus raíces en la Época Clásica, al menos de manera atestiguada, en las Antesterias y ritos dionisiacos, así como en las Saturnales romanas o en las Calendas bizantinas. No obstante, más adelante, en el presente trabajo se realiza una

del 24 de diciembre al 6 de enero, durante el triduo de la Teofanía, del 6 al 8 de enero, y desde esta fecha hasta finales de febrero o principios de marzo, comienzo del periodo de primavera, donde encontramos otra serie de festividades. Se trata de una etapa de preparación en el mundo cristiano para la vigilia y el ayuno que vendrán después; una preparación para los grandes misterios de la cristiandad, la Pascua. No obstante, el calendario festivo griego actual, refiriéndonos a las festividades de carácter no puramente cristiano, se extiende durante todo el año. Estas festividades tienen su comienzo durante el anteriormente citado periodo festivo de la Navidad que, a su vez, tiene su origen en varias celebraciones antiguas.

Las fiestas del periodo festivo de Navidad forman parte tanto del calendario cristiano como del grecorromano y resultan ser una crisis de prácticas religiosas y tradiciones antiguas y la fe cristiana. Compilar el grueso de estas celebraciones, resulta una labor ardua ya que, por un lado, reciben diversos nombres a lo largo de su extensión, tanto geográfica como temporal; y, por otro, difieren en diversos matices en cuanto a la “puesta en escena” o realización. No obstante, guardan unos rasgos comunes entre sí, que son los que las definen de una manera más clara. Podríamos destacar, en Grecia, los *μωμόγεροι*, *μπαμπούγεροι*, *γενίτσαροι*, *αραπήδες*... que se desarrollarán de una manera u otra dependiendo de la combinación de los distintos elementos y festividades. Pero limitarnos a ofrecer unos cuantos nombres resultaría bastante pobre en la labor que nos ocupa; por ello, procederemos a un análisis de los elementos comunes que los integran y destacaremos las diferencias más significativas que se producen entre ellos. Partiremos de un ámbito más genérico para, poco a poco, ir entrando en detalle. De este modo, pretendemos ofrecer una visión global de estas festividades sin que se pierda nada de su riqueza tanto cultural como léxica.

revisión de estas festividades y su relación con los ritos del periodo festivo de la Navidad y del carnaval tradicional.

3. Descripción de los *δρώμενα*.

El término *δρώμενα* aglutina una serie de festividades que tienen lugar durante el citado periodo (entre Año Nuevo y marzo), que tienen como característica común el tratarse de una serie de representaciones pseudoteatrales que guardan en sí aspectos relacionados con rituales antiguos. Se trata, por tanto, de festividades que tienen lugar principalmente en el ámbito rural o de pequeñas ciudades, en comunidades agrarias, en las que un grupo de hombres disfrazados recorren la localidad a la vez que realizan un desfile o pasacalles. Durante la celebración de este desfile tienen lugar, en los patios de las casas o en las calles y plazas públicas, una serie de escenas arquetípicas que los participantes representan de manera repetitiva. En estas representaciones hay unos papeles o roles genéricos o arquetípicos que suelen repetirse en la mayoría de las festividades²⁴, como son: el novio (ο γαμπρός), la novia (η νύφη) y el “viejo” (ο γέρος)²⁵.

Como podrá observarse a través de las muchas descripciones que se hacen de ellas en varios autores, en casi todas ellas juega un papel muy importante el elemento de la vestimenta, el intercambio de roles, el tránsito de la vida a la muerte, la idea de renacimiento, así como la idea de la participación de toda la comunidad. Se trata, en muchas ocasiones, también de un elemento apotropaico y ctónico y no solo folclórico. Así, a modo de paréntesis, se hace necesario hacer mención a algunos de los elementos que tienen un

²⁴ Cf. Megas (1939).

²⁵ La separación de estos personajes responde más a su función que a su establecimiento como roles siempre presentes. Es decir, se trata de roles que se repiten aunque los personajes puedan variar de alguna forma. En ocasiones, las figuras del novio y el viejo se unifican bajo un mismo personaje, el “arapis” (aunque recibe otros muchos nombres); otras veces son antagonistas y luchan entre sí por el favor y el amor de la muchacha o novia, siendo a veces uno, a veces otro, el beneficiario de los mismos; y otras veces incluso, ambos papeles se desdoblan en sendos personajes. Cf. Galanis (2013). No se trata, por tanto, de unos personajes con una presencia y funciones constantes y varían mucho de unos ritos a otros, teniendo en cuenta la variedad de ritos existentes actualmente en Grecia, su extensión geográfica y las muchas influencias ejercidas por pueblos muy diferentes.

papel destacado en la escena: el cencerro, las pieles de animales y la máscara de piel.

Además de la vestimenta propia de estas festividades, un elemento imprescindible es el cencerro (κουδούνι), un símbolo fálico que en muchos de los *δρώμενα* viene a sustituir al falo²⁶. Resulta también ser un elemento apotropaico que sirve para ahuyentar a los malos espíritus, a los *καλικάντζαροι*, que durante este periodo del año vuelven al mundo de los vivos. Así, a modo de ejemplo de esta costumbre, se encuentra en una de las homilías de Juan Crisóstomo (s. IV d. C.), donde critica la costumbre de colgar campanas o cencerros a los niños pequeños para protegerlos de todo mal:

Εἶτα μετὰ τὸν γάμον εἶ ποτε γένοιτο παιδίον, καὶ ἐνταῦθα πάλιν τὴν αὐτὴν ἄνοιαν ὀψόμεθα, καὶ πολλὰ σύμβολα γέλωτος γέμοντα. Καὶ γὰρ ἤνικα ἂν καλεῖσθαι τὸ παιδίον δέη, ἀφέντες ἀπὸ τῶν ἀγίων αὐτὸ καλεῖν, ὡς οἱ παλαιοὶ τὸ πρῶτον ἐποίουν, λύχνους ἄψαντες καὶ ὀνόματα αὐτοῖς ἐπιτιθέντες, τῷ διαρκέσαντι μέχρι πολλοῦ τὸ παιδίον ποιοῦσιν ὁμώνυμον, ἐντεῦθεν πολὺν αὐτὸ στοχαζόμενοι βιώσεσθαι χρόνον. Εἶτα ἐπειδὴν συμβῆ πολλάκις αὐτὸ ἄωρον ὑποστῆναι θάνατον (συμβαίνει δὲ πολλάκις), πολὺς ἔψεται παρὰ τοῦ διαβόλου γέλως, ὅτι ὡσεὶ παῖδας ἀνοήτους διέπαιξε. Τί ἂν τις εἴποι τὰ περιήπτα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρητημένους καὶ τὸν κόκκινον στήμονα, καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἀνοίας γέμοντα, δέον μηδὲν ἕτερον τῷ παιδί περιτιθέναι, ἀλλ' ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακὴν; (Joannes Chrysostomus, *In epistulam i ad Corinthios*, 61.105²⁷).

Otro de los elementos más llamativos de estas festividades, aunque no en todas ellas, es el de la vestimenta con pieles de animales. En este aspecto se enlaza con los ritos y cultos antiguos, relacionándose con varias festividades que tenían como uno de sus elementos característicos y rituales el vestirse con pieles de animales, de cabra, oveja y zorro en su mayoría. Se enmarcan de este modo dentro de las festividades en honor a Dioniso, como dios de la naturaleza y de la vegetación, muy relacionado con los cultos de Deméter y la Madre Tierra.

²⁶ Kakuri (1963: 37).

²⁷ Ed. Migne 61 (1857-1866).

Finalmente, otro de los elementos reconocibles e imprescindibles es el elemento de la vara o garrote, que en muchas ocasiones se sustituye por una espada, arco o cuchillo. Este elemento, que también tiene una simbología fálica, sirve para, por un lado, poner de manifiesto el elemento de la lucha entre las diferentes fuerzas (ya sea de manera simbólica o como lucha real entre bandos) y, por otro, como elemento que provoca la fertilidad de la tierra. En este último caso, se suele acompañar con ceniza, como elemento que también ahuyenta a los malos espíritus y se emplea para golpear la tierra y así despertarla de su letargo invernal.

Si bien todas estas festividades se aglutinan dentro de la nomenclatura genérica de *δρώμενα*, este nombre resulta demasiado genérico. Existe en el territorio griego una gran cantidad de nombres para estas festividades que aunque en muchos casos guardan una conexión entre ellos, en otras la nomenclatura difiere por completo.

Otro de los aspectos característicos es el hecho de que en su desfile por el pueblo o la localidad, la compañía va recolectando dinero, comida o bebida que ofrecen los asistentes. Muchas de las descripciones hablan también de grupos de hombres disfrazados que durante el periodo festivo de la Navidad “cobran impuestos” de manera “forzosa” a los asistentes o viandantes y “roban”, normalmente comida, en las casas que visitan²⁸. Todo esto ha de entenderse en clave cómica y a modo de lucha contra los espíritus de los difuntos o pequeños demonios que durante este periodo del año visitan el mundo de los vivos. El elemento de la lucha viene a marcar de manera esencial estos ritos. La lucha puede ser entre varios grupos de disfrazados o entre miembros de un mismo grupo o compañía (θίασος).

²⁸ Este robo se entiende como un acto travieso que en muchas de las festividades adquiere un significado de donativo. De este modo, las amas de casa ofrecen a los enmascarados una serie de productos o dinero que será empleado para algún bien común. El acto del robo es solo una artimaña para animar a los espectadores a participar con un donativo.

Los eventos teatrales del periodo festivo de la Navidad suponen otro elemento de conexión de la cultura popular griega moderna con el pasado pagano. Los disfraces demoníacos y zoomórficos expresan la espera por parte de la gente de las zonas rurales de la llegada del final del invierno y están directamente relacionados con el culto a los espíritus que controlan las buenas cosechas y el florecimiento de la vida vegetal. Además del contenido mágico-religioso, parece que funcionan también de manera educativa como el resto de costumbres populares. Pero hay, no obstante, algunos factores que los diferencian, como se verá a continuación.

Estas celebraciones comienzan con el solsticio de invierno y terminan después de éste. Desde tiempos prehistóricos, las culturas agrícolas del hemisferio norte creían que durante estos días los seres demoníacos volvían a la tierra de los vivos. Las celebraciones del periodo festivo de la Navidad, como se fueron gestando en los primeros años de la Época Bizantina, datan del periodo cristiano y del calendario grecorromano, vinculando eventos religiosos y seculares: el nacimiento de Cristo, la fiesta de San Basilio, la Teofanía, el Solsticio de Invierno y el Año Nuevo. La fe religiosa se mezcla con las tradiciones, supersticiones, magia y actos proféticos y crea un conglomerado sólido de varias ceremonias como punto de partida en diferentes períodos históricos²⁹.

Patrones comunes de estos acontecimientos y del carnaval son: el matrimonio satírico (σατυρικός γάμος), la parodia de funeral que se completa con la resurrección del individuo en cuestión (παρωδία της κηδίας), el reconocimiento médico (εξέταση του γιατρού), el comportamiento salvaje del *Arapi*/novio/viejo (personaje principal que en muchas ocasiones tiene una pariencia teráctico-animalesca, que captura a los transeúntes y pide un rescate, etc.). Todos estos elementos tienen un doble significado. El rostro negro, los harapos y las pieles enfatizan el elemento

²⁹ Puchner (1989: 28-29).

demoníaco de los disfrazados y las campanas disuaden a los malos espíritus y despiertan la vegetación³⁰.

Wace y Thompson³¹ describen las festividades que se realizaban a comienzos del siglo XX d. C. entre los valacos nómadas. De acuerdo con la descripción, un grupo podía alcanzar el número de veinte miembros, pero los personajes importantes eran siete: la novia, el novio, la anciana que sostiene una muñeca en sus manos y finge que es su hijo, el viejo, el doctor y dos hombres vestidos con pieles que representaban a osos o lobos u ovejas o demonios. Estos últimos personajes llevaban máscaras de piel y sombreros de cartón con colas de zorro o lobo o cabra. Iban siempre cargados con ristras de cencerros para provocar una mayor impresión cuando bailaban. El *Αράπης* o personaje principal normalmente va vestido con un traje similar. Si el equipo tiene más de siete miembros, las personas adicionales reproducen personajes como la novia y el novio, ya que puede haber hasta seis de ellos, o diablos u osos. Pero pueden también introducirse nuevos personajes como la esposa del médico o un sacerdote.

La trama que se representa es muy simple. El *Αράπης* acosa a la novia y el novio, evidentemente, interviene. A ello sigue un altercado animado que finalmente termina con la muerte de uno de ellos. El muerto es llorado adecuadamente por la novia o la vieja y se llama al médico. Con la habilidad del médico el muerto vuelve a la vida y el espectáculo termina con un baile general de todos los personajes. En otras épocas parece ser que el espectáculo incluía una pantomima obscena, rastros de la cual todavía sobreviven algunos rasgos. La representación varía mucho de un lugar a otro; por ejemplo, a veces el *Αράπης* trata de robar el bebé de la vieja y esto provoca la intervención del novio.

³⁰ Puchner (1980: 230).

³¹ Wace & Thompson (1914: 138-140).

4. Los *δρώμενα* en las fuentes antiguas. Testimonio de continuidad.

En las festividades de los *δρώμενα* confluyen teatro, ritual y religiosidad, todo ello alterado en muy diversas formas. Es por ello que diversos autores han querido ver en ellas un primer estadio de los orígenes del teatro³² o un reducto de los antiguos rituales dionisiacos³³, relacionado también con los ritos a la Madre Tierra y los cultos místéricos asociados a diversas deidades. Además de ello, se trata también de unas festividades que cuentan con una amplitud geográfica muy extensa, como se ha visto anteriormente, pues se encuentran celebraciones similares por casi toda Europa; y con una amplitud histórica muy grande, pues aúnan en sí elementos de muy diversas festividades y culturas a lo largo de su devenir histórico.

Es por ello que consideramos indispensable realizar un recorrido por las fuentes antiguas que atestiguan la celebración de estas prácticas para, posteriormente, llevar a cabo un análisis de los elementos más importantes de las diversas festividades que han participado en la transformación de tales prácticas.

Algunos de los elementos más característicos de la religión dionisiaca y también de las festividades de los *δρώμενα*, por tomar un punto de partida y de llegada, son la vestimenta, el uso de máscaras, la liberación del individuo y la invasión de los espacios públicos (todos ellos elementos característicos de los ritos de Dioniso). En ocasiones, el empleo de una vestimenta característica o un cambio de naturaleza se traduce en un travestismo o cambio de vestimenta como elemento de “cambio de sexo” entre los adeptos a la religión dionisiaca, pero también el uso de una vestimenta característica como es el empleo de pieles de animales, adoptando una naturaleza animal o monstruosa. Ello viene acompañado de los otros elementos citados, lo que nos permitirá un seguimiento de este fenómeno en las diversas fuentes

³² Cf. Puchner (2002).

³³ Cf. Kakuri (1963) y Ridgeway (1966).

literarias, desde época clásica hasta la actualidad, que no solo marcan la continuidad de estos ritos, sino que además ponen de manifiesto la importancia de estos elementos en las celebraciones culturales de Dioniso y la Madre Tierra.

4. 1. El testimonio de la tragedia y el culto.

En el prólogo de *Ranas* de Aristófanes, nada más empezar la obra, aparece en escena Dioniso acompañado de su esclavo Jantias. El dios aparece vestido con una túnica azafranada al modo femenino, sobre la que lleva una piel de león como Heracles, plenamente masculino. Se manifiesta de este modo la androginia propia del dios que, según Delcourt³⁴, lejos de marcar el carácter afeminado del dios viene a señalar la plenitud o totalidad sexual del mismo, que aparece barbudo y vigoroso en otras muchas representaciones.

Ἡρακλῆς: ἀλλ' οὐχ οἷός τ' εἶμ' ἀποσοβῆσαι τὸν γέλωτ'
ὄρων λεοντῆν ἐπὶ κροκωτῶ κειμένην.
τίς ὁ νοῦς; τί κόθορνός καὶ ῥόπαλον ζυνηλθέτην; (Ar. Ra. 45-47)³⁵

Heracles: *Mas no puedo espantar la risa
cuando veo la piel de león sobre una túnica azafranada.
¡Qué idea! ¿Por qué unidos el coturno y la maza?* (Ar. Ra. 45-47)³⁶

Esta androginia propia del dios es un reflejo de su carácter como dios de la naturaleza. Dioniso, dios hijo de un dios, doblemente nacido de dioses, criado por la propia Rea-Cibeles, quien lo curó de su locura inducida por Hera y lo instruyó en los misterios de su culto, es símbolo de esta naturaleza híbrida y complicada. En palabras de Eliade³⁷, esta característica de la androginia expresa una totalidad, una plenitud sexual, propia de un estado primordial de la divinidad:

“La androginia significa mucho más que la coexistencia, o, mejor dicho, la coalescencia de los sexos en el ser divino. La androginia es una fórmula

³⁴ Delcourt (1970: 96).

³⁵ La edición empleada para el texto griego de *Ranas* es la de Dover (1993).

³⁶ Las traducciones de los textos de *Ranas* están tomadas de Ingberg (2008).

³⁷ Eliade (1961: 210).

arcaica y universal para expresar ‘totalidad’, la coincidencia de los contrarios, la *coincidentia oppositorum*. Tanto como situación de plenitud y autarquía sexual, la androginia personifica la perfección de un estado primordial, no condicionado”.

Si bien Dioniso se encuentra dentro de la religión establecida de la ciudad, como parte del panteón olímpico, por otro lado, nos encontramos con que los ritos de su culto proceden del mundo de lo salvaje y fuera de los límites de la ciudad y son vistos como ajenos y extranjeros³⁸. En sus múltiples festividades³⁹, el dios llega a la ciudad desde fuera de ella, desde diversos lugares, como ocurre durante la festividad de las Antesterias⁴⁰; en unas ocasiones lo hace como dios propio de la tierra y en otras como dios extranjero⁴¹. Pero Dioniso es, ante todo, un dios regenerador y liberador. Libera a las mujeres de sus vínculos familiares, sociales y cívicos; invierte su naturaleza. Esta liberación viene de la mano de diferentes manifestaciones que están presentes, sobre todo, en la obra euripídea, como son: la huida al monte (*oreibasia*), el cambio de naturaleza y vestimenta⁴²,

³⁸ A este respecto autores como Holzhausen (2008) han visto en *Bacantes* la intención del poeta de marcar la aceptación de este nuevo acto religioso frente a los ya establecidos dentro del culto dionisiaco.

³⁹ Las diversas fiestas en su honor ocupan el periodo que va desde los meses de noviembre a marzo del actual calendario, cuando la naturaleza se agosta y tienen lugar la realización de los ritos místicos; pero también, cuando la primavera vuelve y trae consigo a unos dioses ricos en dones. Este ciclo festivo comienza con la festividad de las Dionisias Rurales (mes Poseidón); las Leneas (mes Gamelion); las Antesterias (mes Antesterion); y las Dionisias Urbanas o Grandes Dionisias (mes Elafebolion). Si bien, a este respecto, se hace referencia al calendario festivo ático, resulta de interés subrayar la importancia que el mismo supone, tanto en el tratamiento que se hará del personaje de Dioniso en las obras dramáticas, como en cuanto a los ritos y festividades que se realizan en su honor. Como señala Henrichs (1990: 259) dichas festividades representan el culto al dios en los diferentes puntos del Ática, tanto en la ciudad como en los demos.

⁴⁰ En cuanto a la introducción o invasión de la ciudad por parte de un Dioniso que llega de fuera, de dos lugares a la vez, seguimos las propuestas de Daraki (2005).

⁴¹ Nos referimos al hecho, como apunta Henrichs (1990), de la diferencia en los ritos establecidos en la polis y los ritos de los demos. Así, Dioniso, entendido como Yaco, dentro de los misterios de Eleusis es visto como un dios propio de la región; como ocurre durante la festividad de las Dionisias Urbanas o las Antesterias, como dios dador de vino y protector de la ciudad. En cambio, el dios del cortejo dionisiaco, el de la posesión mística, es visto como un dios extranjero que trae consigo un nuevo culto que rompe con las normas de la ciudad y las cuestiona y somete. Es el dios de las Leneas y las Dionisias Urbanas.

⁴² Seaford (1998: 131-133) apunta al hecho de que el travestismo funciona como un elemento primordial para el acceso al culto de Dioniso. En su culto “females may be like

el ruido y el baile, la desinhibición, la presencia del cortejo dionisiaco y de la naturaleza salvaje y la invasión de los espacios cívicos. La posesión dionisiaca implica, por tanto, un cambio en los roles y límites socialmente establecidos y aceptados.

Al mismo tiempo somete a la ciudad, como conjunto de ciudadanos, proyectando sobre ella no solo su papel como dador de bienes, sino como iniciador de nuevos ritos que van más allá de su propia divinidad y abarcan un espectro divino mucho más amplio:

ὦ Σεμέλας τροφοὶ Θῆ-/βαι, στεφανοῦσθε κισσῶ-/ βρύετε βρύετε χλοήρει/
μίλακι καλλικάρπω/ καὶ καταβακχιοῦσθε δρυὸς/ ἢ ἐλάτας κλάδοισι
(*Bacchae*, vv. 105 -110)⁴³.

¡Oh Tebas, nodriza de Sémele, corónate con yedra! ¡Florece, haz florecer a porfía la verde brionia de frutos brillantes, y conságrate a Baco entre ramos de encina o de abeto!
(*Bacchae*, vv. 105 -110)⁴⁴.

La posesión dionisiaca implica, por tanto, un cambio en los roles y límites socialmente establecidos y aceptados. Como afirma Fialho⁴⁵, Dioniso es un dios que subvierte límites y sobre el que se proyectaron diversas visiones, como dios de la tierra y dios extranjero, que en sí acumula múltiples espectros y funciones:

“Dioniso, por su pluralidad de manifestaciones, su fuerza y naturaleza de dios subversor de límites, por el poder imprevisible que exhibe al provocar y liberar emociones en el hombre que lo enfrenta a lados desconocidos de su interior, es sentido, en la Hélade, como dios «diferente» y diferenciador y sobre él se proyectó una alteridad original, como el dios que vino de lejanas tierras, de Lidia o Tracia, y que fue acogido en un contexto que no habría sido, originalmente, el suyo”.

Si bien Dioniso se encuentra dentro de la religión establecida de la ciudad, como parte del panteón olímpico, por otro lado nos encontramos con que los ritos de su culto proceden del mundo de lo salvaje y fuera de los límites de

males and males like females” puesto que “liminal inversion of identity [is] required for mystic initiation”, como forma de confusión del individuo.

⁴³ La edición empleada para el texto griego de *Bacantes* es la de Seaford (1996).

⁴⁴ Toda traducción de los textos de *Bacantes* del presente artículo están tomadas de Calvo, García Gual & Cuenca (2006).

⁴⁵ Fialho (2014: 152-153).

la ciudad; son vistos como ajenos y extranjeros. A este respecto, autores como Holzhausen⁴⁶ han visto en *Bacantes* la intención del poeta de marcar la aceptación de este nuevo acto religioso, frente a los ya establecidos dentro del culto dionisiaco. En sus múltiples festividades, el dios llega a la ciudad desde fuera de ella, desde diversos lugares, como ocurre durante la festividad de las Antesterias⁴⁷; si bien en unas ocasiones lo hace como dios propio de la tierra, y en otras como dios extranjero⁴⁸.

Bajo esta última manifestación, como dios liberador, las mujeres adoptarán el papel de los hombres, abandonarán la casa y el telar, irán de caza por los montes, vestirán pieles y conducirán el cortejo báquico:

...αὐτίκα γὰρ πᾶσα χορεύσει./ Βρόμιος εὐτ' ἄν ἄγη θιάσους/ εἰς ὄρος εἰς ὄρος,
ἔνθα μένει/ θηλυγενῆς ὄχλος/ ἀφ' ἰστών παρὰ κερκίδων τ' / οἰστηθεὶς
Διονύσῳ (E. Ba. 114-119)

*Pronto la comarca entera danzará,/ cuando Bromio conduzca sus cortejos/
al monte, al monte, donde aguarda/ el femenino tropel,/ lejos de telares y
ruedas,/ agujijoneado por Dioniso*⁴⁹. (E. Ba. 114-119)

Los hombres, por su parte, para participar de estos ritos, habrán de hacer lo propio: mudar su naturaleza y abandonar su masculina apariencia para asistir a los ritos, vestidos como mujeres. En el caso de *Bacantes*, serán Tiresias, Cadmo y Penteo quienes se presenten vestidos a la manera de las bacantes para participar de los ritos sin ser vistos.

Τειρεσίας: ... θύρσους ἀνάπτειν καὶ νεβρῶν δορὰς ἔχειν

⁴⁶ Holzhausen (2008).

⁴⁷ A este respecto, la introducción o invasión de la ciudad por parte de un Dionisos que llega de fuera, de dos lugares a la vez, seguimos las propuestas de Daraki (2005).

⁴⁸ A este respecto, nos referimos al hecho, como apunta Henrichs (1990), de la diferencia en los ritos establecidos en la polis y los ritos de los demos. Así, Dioniso, entendido como Yaco, dentro de los misterios de Eleusis, es visto como un dios propio de la región; como ocurre durante la festividad de las Dionisias Urbanas o las Antesterias, como dios dador de vino y protector de la ciudad. En cambio, el dios del cortejo dionisiaco, el de la posesión mística, es visto como un dios extranjero que trae consigo un nuevo culto que rompe con las normas de la ciudad y las cuestiona y somete. Es el dios de las Leneas y las Dionisias Urbanas.

⁴⁹ Según González Merino (2003: 161), quien se ponga al frente de la cofradía de bacantes asume el papel de Dioniso, lo cual implica que la cofradía se organizaba como un grupo de mujeres con un hombre al frente. Cf. Dodds (1960: 82 ss.) refiere el mismo hecho en los ritos de Sabacio, similares a los de Dioniso.

στεφανοῦν τε κρᾶτα κισσίνοις βλαστήμασιν (E. Ba. 176-177)

*Tiresias: ... que tomaríamos los tirsos, vestiríamos las pieles de corzo
y coronaríamos nuestras cabezas con brotes de yedra (E. Ba. 176-177)*

Si bien en el caso de Tiresias y Cadmo el cambio de roles se realiza de manera voluntaria⁵⁰, no es igual en el caso de Penteo y por ello habrá de sufrir el castigo, por no someterse a la voluntad divina. Es más, incluso se burla de la indumentaria adoptada por el adivino Tiresias y su abuelo Cadmo, por no considerarla apropiada a personas de su rango y por ser un símbolo de su aceptación al nuevo dios.

Πενθεύς: ἀτὰρ τόδ' ἄλλο θαῦμα, τὸν τερασκόπον
ἐν ποικίλαισι νεβρίσι Τειρεσίαν ὀρῶ
πατέρα τε μητρὸς τῆς ἐμῆς -πολὺν γέλων-
νάρθηκι βακχεύοντ' (E. Ba. 248-251)

*Penteo: ¡Pero esto es otro milagro! Veo al augur
Tiresias con las moteadas pieles de corzo
y al padre de mi madre -¡Qué gran ridículo!-
que van de bacantes con su tirso⁵¹ (E. Ba. 248-251)*

Esta aceptación del cambio de naturaleza queda expuesta y explicada en Fialho⁵², donde se establecen los roles adoptados por los tres personajes masculinos. Cadmo y Tiresias, no poseídos por la *manía* del dios, aceptan la divinidad de éste; mientras en el caso de Penteo la aceptación del cambio de naturaleza le vendrá de manera involuntaria, por la posesión divina ejercida por Dioniso, que castiga de este modo su negativa a reconocerlo como un dios y a rendirle culto:

Διόνυσος: πρῶτα δ' ἔκστησον φρενῶν,
ἐνεῖς ἐλαφρὰν λύσσαν· ὡς φρονῶν μὲν εὖ
οὐ μὴ θελήσῃ θῆλυν ἐνδύναϊ στολήν. (E. Ba. 850-852)

*Dioniso: Primero sácale de sus cabales
insuflándole una ligera locura. Porque, si piensa con sensatez,*

⁵⁰ Dodds (1960: 90) lo interpreta como un ejemplo de piedad dionisiaca; no obstante, otros autores como Seaford (1996a: 167) o González Merino (2003: 167) se adhieren a la lectura cómica de este pasaje.

⁵¹ El altanero Penteo se ríe y burla de lo que no comparte. Cf. Seidensticker (1978: 314 ss), González Merino (2003: 177).

⁵² Fialho (2014: 158).

*me temo que no quiera revestir el atuendo femenino*⁵³. (E. Ba. 850-852)

Διώνυσος: χρήζω δ' νιν γέλωτα Θηβαίοις ὀφλεῖν
γυναικόμορφον ἀγόμενον δι' ἄστεως (E. Ba. 854-855)

Dioniso: *Quiero que él sirva de escarmiento y risa a los tebanos
conducido con hábito de mujer a través de la ciudad*⁵⁴ (E. Ba. 854-855)

Penteo, bajo el delirio báquico, no solo aceptará la nueva naturaleza con tal de observar los ritos femeninos en el Citerón, sino que será copartícipe de la misma y será expuesto al castigo y al ridículo, reconociendo sin querer la naturaleza divina de Dioniso. La escena de la transformación de Penteo, en su conjunto, con los diferentes elementos de la indumentaria que se van añadiendo, recuerda a los preparativos de una novia. Serán funestas bodas para Penteo, que se preocupa de su propia indumentaria y apariencia, queriendo asemejarse lo máximo posible a una bacante. Es más, a una bacante digna de la casa de Cadmo⁵⁵:

Διώνυσος: στεῖλαι νυν ἀμφὶ χρωτὶ βυσσίνους πέπλους.
Πενθεύς: τί δὴ τόδ' ; ἐς γυναικας ἐξ ἀνδρὸς τελῶ; (E. Ba. 821-822)

Dioniso: *Ponte entonces encima de tu cuerpo un vestido de lino*
Penteo: *¿A qué viene esto? ¿Voy a pasar de hombre a mujer al fin?*⁵⁶
(E. Ba. 821-822)

Διώνυσος: ἐγὼ στελῶ σε δωμάτων ἔσω μολῶν./ **Πενθεύς:** τίνα στολήν; ἢ θῆλυν; ἀλλ' αἰδῶς μ' ἔχει./ **Δ:** οὐκέτι θεατῆς μαινάδων πρόθυμος εἶ./ **Π:** στολήν δὲ τίνα φῆς ἀμφὶ χρωτ' ἐμὸν βαλεῖν./ **Δ:** κόμην μὲν ἐπὶ σῶ κρατὶ ταναὸν ἐκτενῶ./ **Π:** τὸ δεύτερον δὲ σχῆμα τοῦ κόσμου τί μοι;/ **Δ:** πέπλοι ποδήρεις· ἐπὶ κάρρα δ' ἔσται μίτρα./ **Π:** ἦ καὶ τι πρὸς τοῖσδ' ἄλλο προσθήσεις ἐμοί;/ **Δ:** θύρσον γε χειρὶ καὶ νεβροῦ στικτὸν δέρας./ **Π:** οὐκ ἂν δυναίμην θῆλυν ἐνδῦναι στολήν. (E. Ba. 827-836)

Dioniso: *Yo te vestiré entrando contigo en palacio./ Penteo:* *¿Con qué vestido? ¿Femenino? La vergüenza me domina./ D:* *¿Ya no estás dispuesto a ser espectador de las ménades?/ P:* *¿Qué vestido dices que me ponga sobre el cuerpo?/ D:* *Yo extenderé sobre tu cabeza tu cabellera amplia./ P:* *Y el siguiente adorno de mi tocado ¿cuál va a ser?/ D:* *Un peplu hasta los pies.*

⁵³ González Merino (2003: 230) refiere la sumisión de Penteo bajo una embriaguez mansa, a diferencia de la locura destructora que puede provocar el vino.

⁵⁴ González Merino (2003: 229) apunta a una nueva inversión del papel de Penteo: el que antes se reía de todos ahora es objeto de risa.

⁵⁵ E. Ba. 925-926: “**Penteo:** ¿Qué parezco así? ¿Tengo el porte de Ino o de Ágave, mi madre?”. Cf. n. 53.

⁵⁶ Cf. n. 53.

Sobre tu cabeza se pondrá una diadema asiática./ P: ¿Alguna otra cosa más, después de éstas, me añadirás?/ D: Desde luego un tirso en la mano y la moteada piel de corzo./ P: No voy a resistir ponerme un vestido de mujer.
(E. Ba. 827–836)⁵⁷

Διώνυσος: ...ἀλλ' ἐξ ἔδρας σοι πλόκαμος ἐξέστηχ' ὄδε./ οὐχ ὡς ἐγὼ νιν ὑπὸ μίτρα καθήρμισσα./ **Πενθεύς:** ἔνδον προσείων αὐτὸν ἀνασειών τ' ἐγὼ/ καὶ βακχιάζων ἐξ ἔδρας μεθώρμισσα./ **Δ:** ἀλλ' αὐτὸν ἡμεῖς, οἷς σε θεραπεύειν μέλει./ πάλιν καταστελοῦμεν· ἀλλ' ὄρθου κάρα./ **Π:** ἰδοῦ, σὺ κόσμει· σοὶ γὰρ ἀνακείμεσθα δῆ./ **Δ:** ζῶναί τέ σοι χαλῶσι κούχ ἐξῆς πέπλων/ στολίδες ὑπὸ σφυροῖσι τείνουσιν σέθεν./ **Π:** κάμοι δοκοῦσι παρά γε δεξιὸν πόδα./ τάνθενδε δ' ὀρθῶς παρά τένοντι· ἔχει πέπλος.
(E. Ba. 928–938)

Dioniso: ...Pero este rizo se ha salido de su sitio, de cómo yo te lo compuse bajo la diadema femenina./ **Penteo:** Yo lo he alterado de posición cuando dentro agité mi cabellera hacia arriba y abajo haciendo de bacante./ **D:** Vaya, te lo compondré yo, que he de cuidarme de ti. Así que levanta la cabeza./ **P:** Venga, arréglalo tú. Que estoy a tus órdenes ya./ **D:** Tu cinturón anda flojo y los pliegues del peplo no caen con regularidad por debajo de tus tobillos./ **P:** Sí, me lo parece a mí también, por lo menos en el pie derecho. En cambio por este lado el peplo me sienta bien junto al talón⁵⁸.
(E. Ba. 928–938)

Esta visión de unos roles intercambiados, con el elemento cómico consiguiente, es uno de los elementos más llamativos de las festividades en honor de Dioniso. Este cambio afecta tanto a la propia apariencia, como a la naturaleza del individuo. El propio Dioniso manifiesta al comienzo de *Bacantes* este cambio, a la vez que prelude la serie de transformaciones a las que someterá a la ciudad de Tebas.

μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν
πάρειμι Δίρκης νάματ' Ἰσμηνοῦ θ' ὕδωρ. (Bacchae, vv. 4-5)⁵⁹.

Es la propia naturaleza del dios, como decíamos anteriormente, la que presenta esta dualidad o totalidad sexual, que pone de manifiesto las representaciones del dios como un individuo afeminado. El propio Dioniso participa de ese cambio de naturaleza y aún en sí mismo esos elementos de sus ritos. Este cambio afecta tanto a la propia apariencia como a la naturaleza del individuo, tal y como puede apreciarse en *Bacantes*. No

⁵⁷ Cf. n. 54.

⁵⁸ Cf. n. 54.

⁵⁹ *Bacchae*, vv. 4-5: “He trocado la figura de dios por la humana, y aquí estoy, ante los manantiales de Dirce y las aguas del Ismeno”.

obstante, si bien, como afirman Seaford⁶⁰ y Holzhausen⁶¹, la obra euripídea es uno de los testimonios completos más antiguos y directos que se poseen, cierto es que refleja solo una parte de la realidad descrita. Es decir, centra su atención en la introducción del nuevo culto en la ciudad de Tebas, por medio de un mito existente anteriormente. Por otro lado, en este tipo de estudios, se ha de tener también en cuenta que la obra de Eurípides ocupa un lugar indeterminado entre testimonio de un culto vigente y texto fundacional del mismo.

Aun teniendo estas cuestiones en consideración, se observa cómo el elemento del intercambio de roles y naturaleza permanece vigente en otras manifestaciones literarias. De este modo, se observa esta misma imagen de Dioniso en fragmentos atribuidos a la *Licurgia* de Esquilo, en *Edonos*. En este caso, la trama transcurre en Tracia y recoge el episodio de la desgracia de Licurgo, enloquecido por Baco por haberle perseguido a él y a sus nodrizas (episodio que aparece recogido en la *Ilíada*⁶²). Esta tetralogía recoge también la imagen de un Dioniso afeminado y con características andróginas. Así, en *Edonos*, el dios se presenta ante el rey Licurgo vestido de mujer, al modo cultural de los misterios de la diosa tracia Cotito.

ὄστις χιτῶνας βασσάρας τε Λυδίας
ἔχει ποδήρεις. (A. Fr. 59)

*El que lleva túnicas de mujer y vestidos de piel de zorra a la manera lidia,
que llegan a los pies*⁶³. (A. Fr. 59)

ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἢ στολή; (A. Fr. 61)

¿De dónde es ese afeminado? ¿Cuál su patria? ¿Cuál su vestido? (A. Fr. 61)

μακροσκελῆς μὲν· ἄρα μὴ χλοῦνης τις ἦν; (A. Fr. 62)

De largas piernas es. ¿Acaso es un eunuco? (A. Fr. 62)

⁶⁰ Seaford (1981: 253, 262, 268; 1996b).

⁶¹ Holzhausen (2008: 44-45).

⁶² *Il.* VI.132-135. Recoge el momento en que Licurgo carga contra las Bacantes.

⁶³ Todas las traducciones de los fragmentos de Esquilo que se presentan en el presente trabajo son propias.

El elemento del cambio de roles y vestimenta pretende también el elemento jocoso o distendido en la celebración de los ritos, ya sea a modo de sumisión al dios o como liberación del espíritu que trae consigo la *manía*. Así se ha visto en el caso de *Bacantes*, donde Tiresias y Cadmo, de manera voluntaria, abandonan su rol de adivino y rey, respectivamente, para adoptar el rol de bacantes; o en el caso de Penteo que, de manera involuntaria, abandona su rol de instigador del dios, para convertirse en un nuevo adepto.

Puede verse también un ejemplo de ello en *Ranas*, de Aristófanes, donde el coro de iniciados en los misterios⁶⁴ de Deméter en el inframundo, invocando a la diosa y a Yaco, revela una de las características de estas fiestas, una vestimenta específica o ridícula, el tratamiento de lo ridículo y lo serio⁶⁵. Resulta llamativo el hecho de que los iniciados en los misterios lleven una ropa andrajosa, en opinión de algunos investigadores⁶⁶ a causa de su propia condición de iniciados.

καί μ' ἀσφαλῶς πανήμερον/ παῖσαι τε καὶ χορεῦσαι· καὶ πολλὰ μὲν γέλοιά
μ' εἰ-/ πείν, πολλὰ δὲ σπουδαῖα, καὶ/ τῆς σῆς ἑορτῆς ἀξίως/ παῖσαντα καὶ
σκώψαντα νικήσαντα/ ταινιοῦσθαι. (Ar. Ra. 389-395)

Y que yo sin desliz todo el día haga burlas y coros. Y mil cosas risibles yo diga, y mil cosas bien serias, y de tu fiesta digno, tras haber hecho bromas y burlas, vencedor me coronen. (Ar. Ra. 389-395)

σὺ γὰρ κατεσχίσω μὲν ἐπὶ γέλωτι/ κάπ' εὐτελείᾳ τόδε τὸ σανδαλίσκον/ καὶ τὸ
ράκος./ κάξηῖρες ὅστ' ἀζημίους/ παίζειν τε καὶ χορεύειν (Ar. Ra. 405-409)

Porque tú has destrozado para que demos risa y por economía la sandalica ésta y esta ropa andrajosa, y has inventado cómo sin más gasto bailemos y dancemos. (Ar. Ra. 405-409)

⁶⁴ Relacionado con el tema de las danzas, la música y el ruido, encontramos los vv. 318-320, donde se pone de manifiesto que los iniciados no solo hacen fiesta (παίζουσιν), sino que también cantan a través del ágora (Ἄιδουσιν...δι' ἀγορᾶς). Aquí se refleja el coro en el inframundo que, a su vez, es un coro cómico, lo que demuestra el doble aspecto de la fiesta. (Dover 1991; 1993: 58; Rivas 2012: 359).

⁶⁵ Siguiendo las indicaciones del texto, Aristófanes refleja aquí el ambiente relajado y festivo de estos actos culturales, en donde era normal la mezcla de elementos serios y de broma, el σπουδογέλοιο, con los que el autor juega a lo largo de su obra (García López, 1993: 111).

⁶⁶ P. Ingberg (2008: 95).

Desde otra perspectiva, se observa este cambio también en el caso de Dioniso en *Ranas*, que se presenta vestido a la manera de Heracles, pero con la túnica azafranada⁶⁷; o en el episodio entre Dioniso y su esclavo Jantias, que intercambian el rol de Heracles entre ellos.

Διόνυσος: ἴθι νυν ἐπειδὴ ληματίας κἀνδρεῖος εἶ, / σὺ μὲν γενοῦ ἰγὼ τὸ
ρόπαλον τουτὶ λαβὼν/ καὶ τὴν λεοντῆν, εἶπερ ἀφοβόσπλαγχνος εἶ:/ ἐγὼ δ'
ἔσομαί σοι σκευοφόρος ἐν τῷ μέρει. (Ar. Ra. 494-497)

*Dioniso: Bien, ya que bravoneas y eres viril, entonces tú conviértete en mí
agarrando esta maza y la piel de león, si eres tripasinmiedo; y en vez de ti yo
voy a ser portaequipaje.* (Ar. Ra. 494-497)

No obstante, son varias las festividades en las que el cambio de vestimenta, o el uso de una vestimenta específica, y el elemento de lo serio y lo jocoso cumplen una función determinada y particular. Tienen como elemento común el cambio de naturaleza o de transición o transgresión de límites. Por regla general, se dan en un periodo donde el cambio de año o de estación juega un papel muy relevante y donde vienen a confluír diferentes elementos de transición y cambio⁶⁸. En este mismo sentido de cambio y liberación se encontrarían las fiestas de Dioniso y, por ende, el cambio o transición también reflejados en la vestimenta y jocosidad de las celebraciones, a lo que se suman los elementos del ruido, el baile⁶⁹ y la liberación que experimentan sus participantes. Estos elementos, por tanto, entrarían en confluencia como elementos clave de las festividades en honor del dios que rompe con lo establecido y socialmente aceptado en la ciudad,

⁶⁷ El tema del travestismo o cambio de naturaleza o apariencia por medio de la vestimenta es algo recurrente en comedia (Aristófanes lo utiliza en *Ach.* 435; *V.* 144, 896ss.; *Th.* 92, 253, 871, 1009, 1177; *Ec.* 24-25). Cf. Cavallero (1996: 42).

⁶⁸ Véase la celebración de los *Thargelia*, donde dos individuos, que reciben el nombre de *farmakós*, se disfrazan con ropas viejas y son expulsados de la ciudad de manera simbólica, a modo de catarsis para la sociedad ateniense.

⁶⁹ Demóstenes, en *Contra Meidias* 21.51-52, menciona dos oráculos, de Delfos y Dodona, que recuerdan al pueblo la importancia de las danzas en las fiestas en honor de Baco y de llenar las calles con el olor de los sacrificios, vino y guirnalda, en agradecimiento por los dones de la estación.

invade sus espacios públicos e invita a sus ciudadanos a seguirle en su cortejo⁷⁰.

4. 2. Dionisismo en la antigüedad tardía: testimonios tardíos.

Un nuevo acercamiento a tales acontecimientos, puede realizarse desde la visión que de estos ritos han hecho autores posteriores, teniendo en cuenta la influencia de estas festividades en otras más tardías o, incluso, en la pervivencia de las mismas. Es decir, un acercamiento a las festividades dionisiacas desde la perspectiva de su evolución y su influencia en festividades posteriores. Autores como Estrabón (s. I a. C. – s. I d. C.) en su *Geografía*, menciona la costumbre de los griegos de celebrar con coros y danzas a Dioniso, ya sea Bromio o Yaco, también dentro de los cultos místicos⁷¹. En la misma época, Lucio Anneo Cornuto, en su *De natura deorum*⁷², habla del origen del dios, sus múltiples nombres⁷³, acompañantes y ritos; y llama la atención también sobre el ruido de tambores que acompañaba al culto del dios⁷⁴:

...τῷ δὲ θορυβῶδει τῶν μεθυσκομένων οἰκειόν τι ἔδοξεν ἔχειν καὶ ὁ τῶν
ρόπτρων ψόφος καὶ τυμπάνων, ἃ παραλαμβάνουσιν εἰς τὰ ὄργια αὐτῶν.
(*De natura deorum*⁷⁵, 30.178.7 y ss)

⁷⁰ De este modo, podrían observarse dos perspectivas diferentes del dios: por un lado, está el Dioniso de *Ranas*, dios ya instituido en la ciudad y sus espacios, dador del vino, señor de unos misterios institucionalizados y aceptados en la polis y con una relación con el mundo del más allá regulada en los mitos de la ciudad y sus festividades públicas (Antesterias, Dionisias, etc.); por otro lado, el Dioniso de *Bacantes*, dios extranjero y foráneo, que trae consigo el resurgir de una naturaleza y religión salvajes, invasor de los espacios públicos y liberador de las mentes de los ciudadanos. Su relación con el mundo del más allá no se encuentra regulada por la ciudad, sino que queda relegada al ámbito privado, al igual que sus celebraciones y cultos.

⁷¹ En Strab. 10.3.13. Estrabón menciona las costumbres de los griegos en los ritos en honor de Dioniso, con similitudes claras con los ritos frigios de Rea Cibeles, comparándolo con el uso que hace Eurípides en *Bacantes* al mezclar ambas tradiciones, debido a su cercanía y similitud. En 10.3.16 de nuevo compara los ritos de Dioniso con los de la diosa Cotito.

⁷² Corn. *ND*. 57.

⁷³ Corn. *ND*. 59.18.

⁷⁴ Corn. *ND*. 59.21.

⁷⁵ Ed. Lang (1881).

Algo familiar pareció tener también con el tumulto de los embriagados el ruido de tambores y tímpanos, que invitaban a sus ritos.
(*De natura deorum*, 30.178.7 y ss.)⁷⁶

No obstante, será ya en época de autores cristianos donde se encuentre una mención más prolífica en este sentido sobre el intercambio de roles, naturaleza y vestimenta en los ritos y cortejos dionisiacos, sobre todo a partir del s. IV d. C. Estas celebraciones eran llevadas a cabo, sobre todo, en el periodo del año entre las llamadas *Calendas*⁷⁷ por los bizantinos (entre los meses de diciembre y enero, como resultado de la celebración de las romanas Saturnales en sincretismo con otras festividades griegas de similar corte⁷⁸) y las fiestas de la Pascua Cristiana, coincidiendo con el periodo en el que tenían lugar las antiguas festividades en honor de Dioniso. A este respecto, Libanio afirma que “πολλὸς (ὁ Διόνυσος) παρ’ ἡμῶν βακχεύει”⁷⁹; y es que junto a las festividades cristianas los bizantinos mantenían muchas otras festividades paganas, romanas en su mayoría.

De este modo, una de las festividades más populares eran las Calendas de enero que se celebraban durante cuatro o seis días al comienzo del mes⁸⁰, en el cambio de año. En ellas tenían lugar desfiles y procesiones donde los celebrantes, borrachos, cantaban canciones jocosas y se burlaban del público asistente (montados en carrozas decoradas como ocurriera en las antiguas Dionisias), se disfrazaban de animales (machos cabríos, ciervos, etc.), llamaban a las puertas a medianoche, jugaban a los dados, se hacían regalos, coronaban las puertas con laurel y daban a sus esclavos libertad para hacer lo mismo. Incluso en el Sagrado Palacio se realizaban grandes ágapes y

⁷⁶ Traducción propia.

⁷⁷ Sobre las celebraciones romanas de las Calendas, cf. Meslin (1970). En cuanto a la descripción de la fiesta bizantina y sus celebraciones, cf. Kukulés (1949: t. 2.I, 13-19).

⁷⁸ Cf. Libanio, “A las Calendas” y “Descripción de las Calendas”, en Foerster-Richtsteig (1903-13: t. I, 257-260; t. IV, 1053-1054).

⁷⁹ Lib. *Or.* XI.20.

⁸⁰ Acerca de las festividades que tenían lugar durante la celebración de las Calendas, los bailes y los cultos relacionados directamente con la naturaleza, la fertilidad y el vino, cf. Morfakidis (1994: 151-154).

cenar, amenizadas con representaciones de mimo, mientras en el hipódromo tenían lugar carreras y cazas de fieras⁸¹.

Entre otras festividades, como *Bότα*, *Ρουσάλια* o la celebración del primero de marzo, dos de las festividades más populares entre los bizantinos eran el *Μαΐουμάς*⁸² y los *Brumalia*. El *Μαΐουμάς* tenía lugar en mayo y estaba dedicado a Dioniso y a Afrodita. Se celebraba con representaciones de mimo y cenas, bailes y juegos y se adornaban con flores las tumbas de los difuntos. Los *Brumalia*, por su parte, estaban dedicados a Dioniso y a Deméter y se celebraban desde el 24 de noviembre al 17 de diciembre, con sacrificios de cerdos y machos cabríos⁸³ y con representaciones de mimo y bailes y cenas en el palacio imperial⁸⁴.

Durante el convulso siglo IV, donde convivieron en extrema tensión el cristianismo con las religiones existentes hasta entonces, son varios los autores que hacen mención a los ritos que tienen lugar durante estas festividades. En las fuentes se destaca la invasión de los espacios públicos, como plazas y ágoras, la participación de mujeres en estas fiestas, muchas de ellas nocturnas, en las que se entregan al baile y a juegos indecentes, al libertinaje y a la bebida. Se refieren a estas celebraciones autores como Epifanio, en el *Panarion*, acerca de la realización de estas fiestas paganas coincidiendo con la celebración del nacimiento de Cristo:

... ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσιν Ἕλληνες, φημὶ δὲ οἱ εἰδωλολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτώ καλανδῶν Ἰανουαρίων, τῇ παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένη Σατουρνάλια, παρ' Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια. [...] πληροὶ δὲ δεκατριῶν ἡμερῶν ἀριθμὸν εἰς τὴν πρὸ ὀκτώ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ἕως ἡμέρας τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως προστιθεμένου τριακοστοῦ ὥρας ἐκάστη ἡμέρα. (Eriph.Const. *Haer.* II.284)⁸⁵

⁸¹ Ploritis (1999: 55-57).

⁸² Juan Malalas (*Chronographia* 12.3) la llama “ἑορτῆς νυκτερινῆς ἐπιτελουμένης κατὰ ἔτη γ', τῶν λεγομένων Ὀργίων, ὅπερ ἐστὶ μυστηρίων Διονύσου καὶ Ἀφροδίτης”.

⁸³ Juan de Lidia (*De mensibus* IV.158): Βρουμάλια δὲ οἶονεὶ χειμεριναὶ ἑορταί... ἔσφαζον δὲ οἱ ἀμπελοουργοὶ τράγους εἰς τιμὴν τοῦ Διονύσου·

⁸⁴ Ploritis, *op. cit.*, pp. 57-60.

⁸⁵ Ed. Holl (1922) para el texto griego. Traducción propia.

...ese día lo celebraban los griegos, es decir los idólatras, el día en torno al ocho de las calendas de enero, el llamado para los romanos de las Saturnales, para los egipcios Cronias, para los alejandrinos Cicelia. [...] completa el número de trece días el día en torno al ocho de los idus de enero, hasta el día del nacimiento de Cristo añadiendo veintitrés horas a cada día.

(Ephiph.Const. Haer. II.284)

También Gregorio de Nacianzo, en su discurso *In theophania*⁸⁶, coincidiendo la festividad cristiana de la Teofanía con las mencionadas Calendas, habla de las costumbres de los helenos que se coronan (στεφανοῦσιν) y realizan fiestas callejeras (κῶμοι/πανηγύρεις) con ruidos (κόμποις) y borracheras (μέθαις).

Juan Crisóstomo, por su parte, en su homilía *In Calendas* destaca, entre sus fuertes críticas al teatro y los actores⁸⁷, la fuerza de las procesiones y actos que tienen lugar durante estas festividades. En estas celebraciones grupos de personas, tanto hombres como mujeres, realizaban procesiones por el ágora con bailes y juegos que, de modo jocoso y festivo, celebraban la libertad báquica del dios del vino que invade los espacios públicos⁸⁸:

Καὶ γὰρ καὶ ἡμῖν πόλεμος συνέστηκε νῦν, οὐκ Ἀμαληκιτῶν ἐπελθόντων, καθάπερ τότε, οὐδ' ἐτέρων τινῶν βαρβάρων καταδραμόντων, ἀλλὰ δαιμόνων πομπευσάντων ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς. Αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον, καὶ τὰ σκώμματα, καὶ αἱ λοιδορίαι, καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναὶ, καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμῳδία, παντὸς πολέμιου χαλεπώτερον τὴν πόλιν ἡμῶν ἐξηχμαλώτισαν...

(Chrys. Calen. M48.954)⁸⁹

Pues la guerra comenzó ya para nosotros, no con la llegada de los amalecitas, como entonces, ni con algunos otros bárbaros que invaden, sino con demonios procesionando por el ágora. Pues las diversiones diabólicas que duran toda la noche que tienen lugar hoy día, y las provocaciones y las burlas, y los bailes nocturnos, y esa comedia burlona, cautivaron a nuestra ciudad de peor manera que cualquier enemigo...

(Chrys. Calen. M48.954)

⁸⁶ Gr.Naz. *orat.* 38, M36.316.

⁸⁷ Baste recordar sus discursos *Contra theatra* o *Contra ludos et theatra*, en los que carga con toda la fuerza de su oratoria tanto contra aquellos que practican las artes de la escena y la *thymele*, como contra aquellos que asisten a tales espectáculos.

⁸⁸ Del mismo modo se describen estas festividades en el coro de los iniciados en *Ranas* de Aristófanes y en otros autores posteriores.

⁸⁹ Edición de Migne, 48 (1857-1866). Todas las traducciones de Juan Crisóstomo son propias.

...ἀσωτίας δὲ, ὅτι ὑπὸ τὴν ἕω γυναῖκες καὶ ἄνδρες φιάλας καὶ ποτήρια πληρώσαντες μετὰ πολλῆς τῆς ἀσωτίας τὸν ἄκρατον πίνουσι.
(Chrys. Calen. M48.954)

...del despilfarro, pues bajo el cual mujeres y hombres tienen copas y tazas llenas beben vino sin mezclar tras mucho desenfreno.
(Chrys. Calen. M48.954)

Ὄταν ἀκούσης θορύβους, ἀταξίας καὶ πομπὰς διαβολικὰς, πονηρῶν ἀνθρώπων καὶ ἀκολάστων τὴν ἀγορὰν πεπληρωμένην, οἴκοι μένε.
(Chrys. Calen. M48.957)

Cada vez que oigas disturbios, procesiones desordenadas y diabólicas, el foro lleno de hombres malvados e indisciplinados, permanece en casa.
(Chrys. Calen. M48.957)

Mientras Juan Crisóstomo dirige sus ataques hacia aquellos que participan en estas festividades, Asterio de Amasea, por su parte, centrará sus duras críticas en el hecho de la libertad que aportan las festividades de las Calendas. En estas festividades, de las que también beberá el moderno carnaval tal como se conoce hoy, al igual que en las Saturnales, se producía un intercambio de roles y de naturaleza, fruto de la libertad en honor de Saturno y Baco. Para Asterio de Amasea, lo más vergonzoso era el hecho de que los hombres, soldados y guerreros valerosos, vistieran ropas femeninas durante la celebración de tales fiestas (algo prohibido expresamente en la Biblia⁹⁰), pero que es uno de los elementos más característicos de los ritos dionisiacos:

Μὴ καὶ ἐκκαλυψάμενος γυναικίζεται ὁ ἀριστεύς, [...] καὶ τὸν χιτῶνα μέχρι τῶν σφυρῶν ἀφήσει, καὶ τοῖς στέρνοις περιελίττει τὴν ζώνην, καὶ ὑποδήματι κέχρηται γυναικεῖῳ, καὶ τὸν κρώβυλον ἐπιτίθεται τῇ κεφαλῇ, ἧ γυναιξὶ νόμος. [...] ταῦτα τῆς πανδήμου ἑορτῆς τὰ συμφέροντα σήμερον...
(Ast.Am. Hom. IV.7)⁹¹

Y no que tras desenmascararse el distinguido guerrero se torna afeminado, [...] Y lleva un vestido hasta los pies, y se pone un cinturón en el pecho, y usa calzado femenino, y se coloca una peluca en la cabeza, al modo femenino. Estas son las cosas que ocurren hoy día en todas partes...
(Ast.Am. Hom. IV.7)

⁹⁰ Deut. 22.5: “La mujer no llevará vestidos de hombre y el hombre no llevará vestidos de mujer, pues son cosas aborrecibles a los ojos del Señor, tu Dios”.

⁹¹ Edición de Datema (1970) para el texto griego. Traducción propia.

Otro ejemplo de ello puede verse en el relato del martirio de San Dacio, obra fechada en el s. IV en la que se aprecia también el cambio de naturaleza, vistiendo a la manera del diablo, mientras se realizan procesiones libertinas en honor de Dioniso⁹²:

ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν καλανδῶν Ἰανουαρίων μάταιοι ἄνθρωποι τῷ ἔθει τῶν Ἑλλήνων ἐξακολουθοῦντες Χριστιανοὶ ὀνομαζόμενοι μετὰ παμμεγέθους πομπῆς προέρχονται ἐναλλάττοντες τὴν ἑαυτῶν φύσιν καὶ τὸν τρόπον καὶ τὴν μορφήν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται. αἰγείοις δέρμασι περιβεβλημένοι...
(*Mart.Das.* 3.2)⁹³

Pues en el día de las calendas de enero hombres impíos que siguen la costumbre de los griegos, llamados cristianos después, salen en enormes procesiones cambiando su propia naturaleza y a la manera y forma del diablo se visten. Envueltos en pieles de cabra...
(*Mart.Das.* 3.2)

Se trata, por tanto, de uno de los elementos que el cristianismo, en su oposición al paganismo, sus ritos y sus creencias, no pudo eliminar o erradicar por completo. Es más, se encuentran testimonios de la existencia de tales ritos en los siglos siguientes donde se observa cómo los cultos dionisiacos, su posesión báquica y los cultos místéricos poseen gran vitalidad y muchos seguidores, lo que inflama las críticas de la Iglesia. A este respecto, autores como Basilio de Seleucia, en uno de sus *Sermones*, y Teodoreto de Ciro, en su *Historia Ecclesiastica*, mencionan la pervivencia en su tiempo (s. V) de estos ritos (ὄργια), donde los participantes, poseídos por el furor báquico (βακχεύοντες), corren invadiendo los espacios públicos (διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς ἔτρεχον), realizando libaciones y sacrificios:

Δαιμονικὸν ἄρα καὶ τοῦτο τέχνημα. Τὴν νόσον τῷ λόγῳ σεμνύνοντες δαίμονες, καὶ ἄχρις ἑαυτῶν τὸ πάθος ἀνάγουσι, τὴν ἀκόλαστον φλόγα τοῖς ἀνθρώποις ἀνάπτοντες, καὶ τῆς ἑαυτῶν καταψηφίζονται φύσεως, ἵνα τοὺς ἀθλίους τῶν ἀνθρώπων τοῖς πάθεσιν ἐκβακχεύσωσιν.
(*Bas.Sel. Sermo XLI.88*)⁹⁴

⁹² Por las fechas en las que tienen lugar dichas procesiones, la vestimenta con pieles de animales a la manera del diablo, nos indican que se tratan de festividades de regeneración de la tierra en honor de Dioniso, tal y como ocurriera durante las Antesterias y otras festividades clásicas, y tal y como en la actualidad siguen teniendo lugar en muchos puntos de Europa.

⁹³ Edición de Mursillo (1972) para el texto griego. Traducción propia.

⁹⁴ Edición de Migne, 85 (1857-1866) para el texto griego. Traducción propia.

Así pues inspirado por un dios es también este artificio. Genios que honran la enfermedad de la razón, y profundamente elevan el propio sufrimiento, inflaman la turbulenta llama en los hombres, y condenan su propia naturaleza, para que conduzcan en delirio báquico a los miserables de entre los hombres a sufrimientos. (Bas.Sel. Sermo XLI.88)

...καὶ τὰ Διάσια καὶ τὰ Διονύσια καὶ τὰ τῆς Δήμητρος ὄργια οὐκ ἐν παραβύστῳ ἐπλήρουν ὡς ἐν εὐσεβεῖ βασιλείᾳ, ἀλλὰ διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς βακχεύοντες ἔτρεχον. (Thdt. H.Rel. 262)⁹⁵

...y las Diasias y las Dionisias y los ritos de Deméter ahora ya no se llevaban a cabo en una esquina, como lo serían en un reinado piadoso, sino que los agitados por el furor báquico corrían a través del ágora. (Thdt. H.Rel. 262)

...καὶ τὸ ἐπιβόμιον ἦπτετο πῦρ, καὶ σπονδὰς καὶ θυσίας τοῖς εἰδώλοις προσέφερον, καὶ τὰς δημοθουσίας κατὰ τὴν ἀγορὰν ἐπετέλουν· καὶ οἱ τοῦ Διονύσου τὰ ὄργια τετελεσμένοι μετὰ τῶν αἰγίδων ἔτρεχον, τοὺς κύνας διασπῶντες καὶ μεμηνότες καὶ βακχεύοντες καὶ τὰ ἄλλα δρῶντες ἅ τὴν τοῦ διδασκάλου πονηρίαν δηλοῖ (Thdt. H.Rel. 317)

...y encendía el fuego sobre el altar, ofrecía a los ídolos libaciones y sacrificios, y realizaban banquetes públicos por el ágora; y tras llevar a cabo los ritos de Dioniso corrían con las pieles de cabra, dispersando a los perros y enloquecidos y en delirio báquico y realizando las otras cosas que revelan el castigo del maestro. (Thdt. H.Rel. 317)

Por otro lado, el cambio de naturaleza y de vestimenta, el travestismo dionisiaco, fue uno de los elementos que los Padres de la Iglesia se apresuraron a eliminar de tales festividades, pues no se trataba solo de un elemento propio de las celebraciones religiosas paganas, sino que, además, había sido asimilado por la festividad de las Calendas de enero como uno de los elementos característicos de estas fiestas, relacionadas con Dioniso y la fertilidad de la tierra. Como medida para erradicar esta costumbre pagana, se llegó a la promulgación de la norma sexagésimo segunda del Concilio Quinisexto o Trullano (692 d. C.), en la que se prohibía que durante dichas festividades los hombres vistieran ropas de mujer o viceversa, se hicieran bailes o celebraciones públicas en honor de los falsamente llamados dioses,

⁹⁵ Edición de Parmentier & Scheidweiler (1954) para el texto griego. Traducción propia.

se nombrase al execrable Dioniso o se hiciesen bromas mientras se pisaba o escanciaba el vino⁹⁶:

Τὰς οὕτω λεγομένας Καλάνδας, [...] Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναιῶν δημοσίας ὀρχήσεις, ὡς ἀσέμνους, καὶ πολλὴν λύμην καὶ βλάβην ἐμποιεῖν δυναμένας, ἔτι μὴν καὶ τὰς ὀνόματι τῶν παρ' Ἑλλησι ψευδῶς ὀνομασθέντων θεῶν ἢ ἐξ ἀνδρῶν, ἢ γυναικῶν γινομένας ὀρχήσεις, καὶ τελετάς, κατὰ τι ἔθος παλαιόν, καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν Χριστιανῶν βίου, ἀποπεμπόμεθα, ὀρίζοντες, μηδένα ἄνδρα γυναικείαν στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι, ἢ γυναικὰ τὴν ἀνδράσιν ἀρμόδιον. [...] μήτε τὸ τοῦ βδελυκτοῦ Διονύσου ὄνομα, τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντας ἐν ταῖς ληνοῖς, ἐπιβοᾶν· μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν, ἀγνοίας τρόπῳ ἢ ματαιότητος, τὰ τῆς δαιμονιώδους πλάνης ἐνεργοῦντας...

(*Concilium Trullanum* (692), canon LXII)⁹⁷

En las así llamadas Calendas, [...] Y como de los bailes públicos de las mujeres, por impúdicos, que pueden hacer mucho daño y perjuicio, así también alejamos de la vida de los cristianos los bailes hechos en honor de los falsamente llamados dioses por los griegos paganos, ya sea de hombres o mujeres, y que se llevan a cabo siguiendo una antigua tradición; decretando que ningún hombre desde ahora se vista como mujer, ni mujer con el atuendo adecuado para los hombres. [...] ni invoquen los hombres el nombre del execrable Dioniso, cuando pisan el vino en las prensas; ni hagan gestos cuando vierten vino en jarras para causar la risa, practicando en la ignorancia y la vanidad de las cosas que proceden de la falacia de la locura...

(*Concilium Trullanum* (692), canon LXII)

A tenor de testimonios posteriores, esta medida pareció no surtir el efecto deseado, pues es repetida en diversas ocasiones en los siglos siguientes. No obstante, es a partir de su promulgación cuando se encuentra una mayor cantidad de testimonios acerca del travestismo que tenía lugar durante las celebraciones dionisiacas. En el siglo VIII se encuentra el testimonio de Teodoro Estudita que, en *Catequesis*, refiere las prácticas celebradas durante la Cuaresma⁹⁸. Durante ese periodo tenían de nuevo lugar los “juegos demoníacos” (παγνίδια σατανικά) donde se realizaban bailes nocturnos, borracheras, juegos desenfrenados, cantos y gritos; todo ello, una vez más,

⁹⁶ Ello pone de manifiesto la relación de las fiestas en honor de Dioniso y los ritos de fertilidad de la tierra con la celebración de las Calendas. Lo que indica que la festividad asimiló, dentro de sí, los cultos a Dioniso y a la fertilidad de la tierra que tenían lugar al comienzo del año y con la llegada de la primavera.

⁹⁷ Edición de Potles & Rhalls (1859) para el texto griego. Traducción propia.

⁹⁸ Celebraciones similares han pervivido hasta la actualidad en diferentes poblaciones griegas del Mar Negro en Asia Menor, Macedonia, Tesalia y Tracia. Cf. Kukulés (1949: t. 2.I, 17), Romeos (1980: 33-41) y Megas (1988: 60-76).

características de la liberación del espíritu y la jocosidad y licenciosidad de las fiestas báquicas.

...ἐπειδὴ καὶ τὴν σήμερον ἐξεύρετε τὶ σύγχυσεσ καὶ ταραχαῖς, καὶ τὶ φωναῖς ἄτακταις, καὶ βρονταῖς καὶ παιγνίδια σατανικὰ, μέθαι καὶ χοροὶ, καὶ ἄλλα τοιαῦτα, ὡσὰν αὐτὰ, γίνονται εἰς τὸν Κόσμον, τὰ ὅποια ὅλα εἶναι καμώματα καὶ ἔργα τοῦ Διαβόλου. (Theod.Stud. Cat., Sermo XLV)⁹⁹

...pues incluso hoy día encontráis a alguno en perturbaciones y desórdenes, en gritos sin orden, en desórdenes y juegos satánicos, borracheras y bailes, y otras cosas tales, cuantas ocurren en el mundo, las cuales todas son acciones y obras del Diablo. (Theod.Stud. Cat., Sermo XLV)

Dentro de la celebración de estos “juegos demoníacos”, serán Juan Zonaras y Teodoro Balsamón, en el s. XII, en comentarios realizados a la ya mencionada norma sexagésimo segunda del Concilio Quinisexto, quienes den un testimonio más amplio y detallado de la realización, en su tiempo, de estas prácticas por campesinos, lo que podría indicar que fueron erradicadas de la ciudad pero se mantuvieron en el ámbito rural. La realización de las mismas en estos ámbitos está claramente justificada por su relación con los ritos de regeneración y fertilidad de la tierra y el culto a la diosa madre; pero también, y en otro sentido, con Dioniso, en su relación con los cultos místicos de Rea-Cibeles y como dador de vino y liberador del espíritu.

Ambos autores mencionan, como elementos característicos de estas fiestas, los bailes en público de mujeres y hombres en honor de Dioniso y el intercambio de vestimenta entre ambos sexos bajo un delirio báquico. Ello pone de manifiesto cómo uno de los elementos característicos de la religión dionisiaca y sus festividades es el travestismo que confunde a hombres con mujeres. A este respecto, siguiendo los testimonios de Zonaras y Balsamón, se observa claramente que las festividades¹⁰⁰ se realizan en el ámbito rural en honor de Dioniso, como dios del vino y de la posesión báquica:

⁹⁹ Edición de Glykys (1676) para el texto griego. Traducción propia.

¹⁰⁰ Teodoro Balsamón, además de su comentario a la ley del Concilio Quinisexto, hace mención también a la relación de estas fiestas en el ámbito rural con los hechos indecorosos (γινόμενα ἀπρεπῆ) que tuvieran lugar durante las fiestas de los Santos Escribas, San Marciano y San Martirio, que llevaría a la prohibición de tales hechos por el Patriarca

ΖΩΝΑΡΑΣ: Καλάνδαι εἰσὶν αἱ πρῶται ἐκάστου μηνὸς ἡμέραι, ἐν αἷς εἶθιστο τοῖς Ἑλλησι ποιεῖν τινὰς τελετάς. [...] Εἵργουσι δὲ καὶ τὰς τῶν γυναικῶν δημοσίας ὀρχήσεις, ὡς εἰς ἀκολασίας ἐρεθισμὸν τοῖς θεωμένοις αὐτάς, καὶ ὅσα τοῖς Ἑλλησιν ἐπράττοντο ἐξ ἀνδρῶν, ἢ γυναιῶν, ὀνόματι τῶν ψευδονύμων θεῶν αὐτῶν· καὶ μὴ κεχρηῆσθαι κελεύουσι τοὺς ἄνδρας γυναικείας στολαῖς, ἢ τὰς γυναῖκας ἀνδρώαις, οἷα ἐποίουν οἱ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες. [...] ἅ καὶ νῦν γίνονται παρὰ τοῖς ἀγρόταις, μὴ εἰδόσιν ἅ ποιοῦσιν. (Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων, π. 448)¹⁰¹

Zonaras: Calendas son los primeros días de cada mes, en los cuales se acostumbraba realizar unas celebraciones entre los griegos paganos. [...] Rechazan también los bailes públicos de mujeres, porque son una provocación para el libertinaje para los espectadores, y cuantas cosas entre los griegos paganos eran hechas por hombres, o por mujeres, en nombre de sus falsos dioses; y ordenaban a los hombres no vestirse con ropas femeninas, o las mujeres con ropas masculinas, cosas que hacen los poseídos en delirio báquico en honor de Dioniso; [...] estas cosas ahora también tienen lugar entre los campesinos, no sabiendo lo que hacen.

(Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων, π. 448)

ΒΑΣΣΑΜΩΝ. Εἶθιστο γοῦν παρὰ Ῥωμαίοις, [...] καὶ τινὰ ἄσεμνα διαπράττεσθαι, ὅπερ καὶ μέχρι τοῦ νῦν παρὰ τινῶν ἀγροτῶν γίνεται κατὰ τὰς πρῶτας ἡμέρας τοῦ Ἰανουαρίου μηνός, [...] Ἡ δὲ χάριν τοῦ Διονύσου, τοῦ σωτῆρος, ὡς ἐκεῖνοι ἐβλασφήμουν, τοῦ οἴνου· [...] ὅτε καὶ ὀρχήσεις ἀπρεπεῖς ἐγίνοντο παρὰ τινῶν γυναιῶν καὶ ἀνδρῶν· ἅ πάντα, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια, οἱ ἅγιοι Πατέρες ἀποτρεπόμενοι, ἐπήγαγον μηδένα ἄνδρα ὅτεδήποτε κεχρηῆσθαι γυναικείᾳ στολῇ, ἢ τὸ ἀνάπαλιν· [...] μήτε μὴν τὸ τοῦ Διονύσου ὄνομα ἐν ταῖς ληνοῖς ὀνομάζειν, μηδὲ τοῖς πίθοις ἐγγεομένου τοῦ οἴνου γελᾶν καὶ ἐπικαγχάζειν. (Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων, π. 449)¹⁰²

Balsamón: Se acostumbra pues entre los romanos, [...] y se realizaban algunas cosas irrespetuosas, las cuales hasta ahora tienen lugar entre algunos campesinos los primeros días del mes de enero, [...] Tal (fiesta) en honor de Dioniso, el liberador, como aquellos blasfemaban, del vino; [...] puesto que bailes indecentes tenían lugar entre aquellos hombres y mujeres; tales cosas, y las semejantes a estas, los santos Padres avergonzados, suscitaron que ningún hombre usara en modo alguno vestimenta femenina, o lo contrario; [...] y tampoco nombrar el nombre de Dioniso en los lagares, ni reírse ni hacer bromas tras verter el vino en las copas.

(Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων, π. 449)

Lucas Crisoberges de Constantinopla (s. XII). / *De festo notariorum*: “Los sucesos indecentes ocurridos alguna vez entre los maestros de los escribas durante la fiesta de los Santos Escribas (San Marciano y San Martirio), tras atravesar el ágora actores con máscaras, en aquellos años fueron abolidos, por orden de aquel santísimo patriarca el señor Lucas”. Cf. Migne 119.780.

¹⁰¹ Edición de Potles & Rhalles (1859) para el texto griego. Traducción propia.

¹⁰² Edición de Potles & Rhalles (1859) para el texto griego. Traducción propia.

En esta misma línea, Mateo Blastares, en el siglo XIV, llama la atención sobre la realización de fiestas rurales en honor de Dioniso, como hicieran los griegos paganos¹⁰³:

...τὰ μέντοι βρουμάλια, ἢ ρουσάλια, καὶ τὸ τήμερον εἶναι μετὰ τὸ ἅγιον Πάσχα ἐν τοῖς ἀγρόταις γενόμενα ἴδιοι τις ἂν, ἅπερ ἐτελοῦντο ποτὲ τῷ Διονύσῳ παρὰ τοῖς Ἑλλησι· βροῦμος γὰρ παρ' αὐτοῖς τούτῳ ἐπίθετον.

(Matthaeus Blastares, *Collectio alphabetica*, E.3)¹⁰⁴

...las Brumalias o Rosalias y lo que ocurre hoy día después de la Santa Pascua entre los campesinos, si alguno lo observa, es cuanto tenía lugar tiempo ha en honor de Dioniso entre los griegos paganos; pues brumos para ellos era su epíteto.

(Matthaeus Blastares, *Collectio alphabetica*, E.3)

Si bien éste es el último testimonio directo sobre la pervivencia de estas festividades antes de la Caída de Constantinopla y la desaparición, por tanto, del Imperio bizantino, existen otros posteriores que enlazan con esta tradición y que vienen a demostrar la pervivencia de los ritos en honor de Dioniso/Baco y los rituales de fertilidad de la tierra. Éste es el caso del *Santo Pidalion*, obra compuesta a finales del s. XVIII por Nicodemo Agiorites y Agapio Leonardo. En esta obra se recogen las leyes del derecho canónico, acompañadas de una interpretación de las mismas y notas explicativas. Y es en esta última parte, la de las notas explicativas, donde destaca la importancia de esta obra con relación al presente estudio.

En referencia, de nuevo, a la norma sexagésimo segunda del Concilio Quinisexto, tras la explicación de las llamadas Calendas, con respecto al hecho de que ningún hombre ha de vestir ropas femeninas, ni viceversa, el *Santo Pidalion* refiere, en una nota explicativa, que tales festividades tenían lugar (en el s. XVIII) durante la segunda y tercera semana de carnaval en muy diversos lugares, incluso en las islas. Destaca también, el comentario en cuestión, el hecho del travestismo realizado durante estas festividades. En este caso, si bien se menciona que los hombres visten ropas femeninas y

¹⁰³ El comentario va en consonancia de los anteriores de Zonaras y Balsamón, sobre la misma ley del concilio y pone de manifiesto la pervivencia de las fiestas dionisíacas.

¹⁰⁴ Edición de Potles & Rhalles (1859) para el texto griego. Traducción propia.

las mujeres, en ocasiones, hacen lo propio, llama la atención el hecho de que también clérigos y sacerdotes participan de estas prácticas:

Ερμηνεία: Ὅριζει δὲ πρὸς τούτοις, ὅτι μήτε ἄνδρας νὰ φορῆ ῥοῦχα γυναικεῖα, οὔτε γυναῖκα ῥοῦχα ἀνδρῖκια (1)· καὶ ὅτι τινὰς νὰ μὴν ἐπικαλῆται τὸ ὄνομα τοῦ συγχαμεροῦ Διονύσου (ὅς τις ἐνομίζετο πῶς ἦτον δοτὴρ τοῦ οἴνου, καὶ ἔφορος), ὅταν πατῶνται τὰ σταφύλια εἰς τὸ ἐξῆς, ἄρ' οὐ ἔμαθε περὶ τούτων.
(1) Ταῦτα τὰ ἴδια κάμνουν καὶ τὴν σήμερον οἱ Χριστιανοὶ, καὶ πολλάκις καὶ Ἱερωμένοι, καὶ Κληρικοὶ, κατὰ τὰς ἐβδομάδας τῆς Ἀποκρέω, καὶ τῆς Τυρινῆς, καὶ εἰς ἄλλους πολλοὺς τόπους, μάλιστα δὲ εἰς τὰ νησία, ὅπου κατικοῦσι Λατῖνοι· λέγω δὴ προσωπίδας, καὶ μπαρπούτας διαφόρους φοροῦντες, καὶ γυναικεῖα φορέματα φοροῦντες οἱ ἄνδρες, μερικαῖς φοραῖς δὲ καὶ γυναῖκες ἀνδρῖκια φοροῦσαι, καὶ δημοσίως χορευόντες.
(Πηδάλιον, 157)¹⁰⁵

Interpretación: Pone límites a éstos, que ningún hombre lleve ropa femenina, ni ninguna mujer ropa masculina (1); y que nadie pronuncie el nombre del odioso Dioniso (el cual se creía que era el dador del vino, y éforo) cuando pisan las uvas de tal forma, quizá no sabía sobre estas cosas.

(1) Estas mismas cosas hacen hoy día los cristianos, y muchas veces también sacerdotes, y clérigos, durante las segunda y tercera semana de carnaval, y en muchos otros lugares, incluso en las islas, donde habitaron los latinos; me refiero a los muchos que llevan máscaras y el rostro cubierto con pieles¹⁰⁶, a los hombres que llevan vestidos femeninos, y algunas veces las mujeres visten los masculinos, y bailan en público.
(Pedalion, 157)

Posteriormente, en el s. XIX, a modo de puente entre las fuentes tardías y la edad contemporánea, encontramos dos nuevos testimonios acerca de la pervivencia de los rituales de corte dionisiaco donde, de nuevo, se destaca el fenómeno del travestismo como elemento característico de estas celebraciones: *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεῖα τοῦ Διονύσου ἐν Θρᾷκη* de Yiorgos Viziinós y *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν Ἐθίμων καὶ Προλήψεων* de Anastasios Jurmuziadis¹⁰⁷. En su evolución a lo largo de los siglos, estas festividades han sufrido un intenso cambio en muchos aspectos, si bien los elementos del cambio de vestimenta, la liberación del individuo y la invasión de los espacios públicos permanecen como características

¹⁰⁵ Edición de Garpola (1841) para el texto griego. Traducción propia.

¹⁰⁶ El término *μπαρπούτα* refiere a un tipo de máscara hecha de piel que cubre el rostro, con agujeros para los ojos y la boca, y tiene forma puntiaguda a modo de capirote por arriba y por abajo asemeja ser una barba.

¹⁰⁷ Además de la importancia de las obras de Jurmuziadis (1873) y Viziinós (1888; ed. Panagiotopoulou, 1959) en cuanto a la descripción de tales festividades en el mundo heleno del s. XIX, conviene, también, consultar la obra de Kamburoglu (1896).

definitorias con algunos cambios. Tal y como se observa en la actualidad, en muchas de las celebraciones que tienen lugar en diferentes puntos de la geografía griega (en especial en Tracia, Tesalia y Macedonia), las mujeres han quedado apartadas de dichas celebraciones, al menos en el aspecto más activo. Son los hombres quienes seguirán vistiendo ropas femeninas¹⁰⁸ y zoomórficas en su representación de diversos episodios propios de estos ritos, quedando las mujeres relegadas, en la mayoría de los casos, a un papel más pasivo o de meras espectadoras de las celebraciones¹⁰⁹.

Para entender la cantidad de elementos que entran a jugar un papel señalado dentro de los ritos de Dioniso se ha atender al sincretismo de las diversas deidades y cultos durante la Época Clásica griega, el Periodo Helenístico y el Imperio romano. Todo ello llevaría también a la aceptación y asimilación de muchas festividades. Éste es el caso de las Saturnales romanas, asimiladas a las Cronias griegas, aunque en origen se realizaran en épocas diferentes del año pero con elementos comunes. Este sincretismo nos conduce a las Calendas bizantinas, donde se aglutinan diversas fiestas romanas y griegas y cristianas, lo que producirá que entren en confluencia tanto manifestaciones religiosas como festividades y cultos. Ello queda reflejado en diversos escritos de autores cristianos que condenan, en muchos casos, el libertinaje que tenía lugar durante esta época del año y durante la celebración de estas fiestas, donde los hombres se vestían con ropas de mujeres, y al contrario; el vino corría con libertad entre los comensales; se

¹⁰⁸ Viziinós en *Oí Kalóγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (Ed. Panagiotopoulou, 1958: 312) refiere acerca de la festividad de los *καλόγεροι*: «Protagonista y deuteragonista son elegidos entre los hombres casados. Inseparables de los *kalóyeri* son las llamadas *koritsia* o *nifes* [...] Éstas solo entre los jóvenes no casados pueden ser elegidas. Una vez eliges a un joven como *koritsi*, si bien puede prometerse durante el periodo de cuatro años que dura este “sacerdocio”, no puede casarse. [...] Estas *koritsia* del *kalóyeri* visten las más elegantes ropas femeninas del lugar, las más valiosas joyas. Hermanas y novias de los elegidos compiten en adornarlos mejor y de la manera más decorosa, pintando y maquillando al hermano y novio en medio de este costoso mundo, sobre todo por medio de sus mejores habilidades».

¹⁰⁹ Para el estudio de tales celebraciones y su relación con el mundo antiguo, cf. Kakuri (1963) y Puchner (2002).

realizaban regalos los unos a los otros a la manera antigua, además de otras costumbres paganas; y, sobre todo, se mantenía aún el culto a Dioniso y a los cultos báquicos y paganos.

Con todo ello se pone de manifiesto, además de la pervivencia de estos ritos, el papel liberador de Dioniso que invierte la naturaleza y hace a sus adeptos asumir nuevos roles y nuevas funciones. Los introduce en un eterno resurgir, en su delirio báquico; supera los límites e invade los espacios que considera deben ser ocupados por su culto. Para ello se sirve de mujeres que adoptan roles masculinos y de hombres que se visten con ropas femeninas para asistir a sus ritos; los hace libres y los redime de pudores y falsas concepciones. El travestismo dionisiaco se impone a los adeptos al dios que quieren participar de sus ritos, a la vez que los libera de inhibiciones y diferencias sociales. Dioniso impone las bases del dios de las dos caras, el dios extranjero y el dios de la ciudad; el dios dador y el dios que exige; el dios civilizado y el dios salvaje. Impone una realidad incomprensible, poderosa, metamórfica y determinante, que tomó únicamente esencia bajo el furor báquico.

5. Relación de los *δρώμενα* con las festividades antiguas.

En su obra “Διονυσιακά”, Katerina Kakuri¹¹⁰, además de hacer un estudio de las diferentes partes de estas festividades¹¹¹, las relaciona directamente con los ritos dionisiacos de la Antigüedad. Dichas festividades son una clara muestra de la importancia que ha tenido el teatro en la cultura griega¹¹², al menos en un estadio primigenio, a la vez que pueden ayudar a entender el origen y desarrollo de algunos géneros que se creían perdidos o de cuyo origen no se está seguro actualmente. A falta de testimonios más sólidos que puedan establecer una base para una teoría, los estudios de continuidad pueden ayudar a aclarar el camino, aunque sea de una manera esquemática.

Resulta conocida la relación que el carnaval tiene con otras festividades de la Antigüedad, tales como los *Saturnalia*, los *Lupercalia* o los ritos dionisiacos; pudiendo, incluso, tener un origen más antiguo. En cualquier caso, su relación más importante se establece con los antiguos ritos de fertilidad de la naturaleza, las festividades de invierno y los misterios de la Antigüedad. Evidencias de la realización de este tipo de ritos existen desde antiguo. Durante las fechas a las que se hace referencia, desde el periodo festivo de la Navidad hasta el comienzo de la primavera, en el mundo antiguo tenían lugar una serie de festividades: Dionisias Rurales, Cronias, *Brumalia*, Adonias, etc... en el mundo helénico; Saturnales, Lupercales, Strenas, Calendas de enero, Liberales, etc... en el mundo romano; y Calendas, Navidad, Epifanía... en el mundo bizantino. Por tanto, en todo este devenir histórico y cultural se ha de tener en cuenta el sincretismo de

¹¹⁰ Cf. Kakuri (1963).

¹¹¹ Kakuri (*op. cit.*) se centra en especial en las festividades de los *Αναστενάρια* y del *Καλόγερος* que tienen lugar en *Αγία Ελένη Σερρών* por parte de refugiados procedentes de Tracia oriental, en la actualidad una parte de Turquía.

¹¹² Cf. Puchner (1989).

todas ellas, así como las múltiples influencias recibidas por los muchos pueblos que pasaron por el territorio griego¹¹³.

Se procede a continuación a realizar un acercamiento a las diferentes festividades, tanto griegas como romanas que están vinculadas con el origen y desarrollo de las festividades modernas y su carácter teatral.

5. 1. Las Dionisias Rurales

Una de las primeras festividades a las que se ha de hacer referencia son las Dionisias Rurales, que tenían lugar durante el mes Poseidón, equivalente a nuestro mes de diciembre. Durante la celebración se realizaba una procesión en la que se exhibía un gran falo, se cantaban canciones y se realizaban sacrificios en honor de Dioniso¹¹⁴. Durante estas fiestas los miembros del cortejo recorrían los alrededores de la localidad, tal y como hacen en la actualidad los participantes en las festividades del periodo festivo de Navidad.

Estas festividades podían haber sido en origen una serie de rituales para despertar la fertilidad de la tierra y de los hogares, y posteriormente se habrían asimilado a Dioniso, dado que el falo no es originariamente dionisiaco¹¹⁵. Según Nilsson¹¹⁶, está relacionado con la función primitiva de

¹¹³ A este respecto, se ha de tener muy en consideración las influencias recibidas por los pueblos eslavos de la Península Balcánica, la dominación otomana y las influencias de francos y venecianos en sus distintas ocupaciones. Influyeron notablemente tanto en la lengua como en la cultura griega introduciendo términos y parte de su mitología.

¹¹⁴ Ar. *Ach.* vv. 241- 261: «Diceópolis: ¡Silencio, silencio religioso! Tú, la canéforo, adelántate un poco. Que Jantias ponga derecho el falo. Deja en el suelo el cestillo para que ofrendemos las primicias. / Hija: Madre, dame el cucharón, voy a echar puré de lentejas sobre esta torta. / D.: Está bien así. Señor Dioniso, te pido, tras hacer en tu honor y en forma grata a ti esta procesión y este sacrificio, festejar con mi falimia las Dionisias del campo libre del ejército; y que la paz por treinta años me sea propicia. [...] Jantias, vosotros dos debéis llevar derecho el falo, detrás de la canéforo. Yo os seguiré y cantaré el himno fálico» (Trad. Rodríguez Adrados 1991).

¹¹⁵ Jeanmaire (1951: 40 ss.); González Merino (2009: 110).

¹¹⁶ Nilsson (1967: 591).

Dioniso como dios de la naturaleza; mientras que para Henrichs¹¹⁷ está relacionado con la excitación erótica que produce el vino y no con el acto erótico. Por su parte, Deubner¹¹⁸ opina que el falo sería una divinidad independiente que sería posteriormente absorbida por Dioniso. No obstante, si bien en origen la celebración de las Dionisias Rurales estaría centrada en los cultos relacionados con la fertilidad de la tierra, con el tiempo, los demos más ricos celebrarían también certámenes teatrales con comedias y tragedias.

5. 2. Las Leneas

Las Leneas eran también una festividad en honor de Dioniso que tenía lugar durante el mes Gamelión (entre enero y febrero del actual calendario). Hesiquio¹¹⁹ refiere que se trataba de unas celebraciones en el Leneo, donde había un templo del dios¹²⁰, antes de que se construyese el teatro. Según González Merino¹²¹ y otros autores¹²², se trataría de unas festividades que serían el equivalente urbano a las Dionisias Rurales, reservadas a los atenienses y a las que no podían asistir los forasteros¹²³.

Durante las celebraciones tenía lugar una procesión de carros donde se cantaban canciones jocosas y de burla¹²⁴. Según Aristóteles¹²⁵, constaban de

¹¹⁷ Henrichs (1987: 97).

¹¹⁸ Deubner (1932: 135).

¹¹⁹ Hsch. *Lexicon (A—O)*: «ἐπὶ Ληναίῳ ἀγῶν· ἔστιν ἐν τῷ ἄστει Λήναιον περίβολον ἔχον μέγαν καὶ ἐν αὐτῷ Ληναίου Διονύσου ἱερόν, ἐν ᾧ ἔπετε λοῦντο οἱ ἀγῶνες <τῶν> Ληναίων, πρὶν τὸ θέατρον οἰκοδομηθῆναι». Ed. Latte (1953-1966).

¹²⁰ Según otra tradición, el templo de Dioniso Leneo se encontraba en el campo (Ar. *Ach.* v. 504; St.Byz. *Ethnica*, 413, 13, s. v. λήναιος).

¹²¹ González Merino (2009: 111).

¹²² Farnell (1909: 213 ss.); Jeanmaire (1951: 44); Parke (1977: 104).

¹²³ Henrichs *op. cit.*

¹²⁴ Sud. *Lexicon*: «Ἐξ ἀμάξης: ἡ λεγομένη ἐορτὴ παρ' Ἀθηναίοις Λήνια, ἐν ἣ ἡγωνίζοντο οἱ ποιηταὶ συγγράφοντες τινὰ ἄσματα τοῦ γελασθῆναι χάριν· ὅπερ Δημοσθένης ἐξ ἀμάξης εἶπεν. ἐφ' ἀμαξῶν γὰρ οἱ ἄδοντες καθήμενοι ἔλεγόν τε καὶ ἤδον τὰ ποιήματα. λέγεται καὶ Ληναίτης χορός, ὁ τῶν Ληναίων». Ed. Adler (1928-1935).

¹²⁵ Arist. *Ath.* 57, 1: «Καὶ ὁ [μὲν ἄρχων ἐπιμελεῖτ]αι τούτ[ων]. ὁ] δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖ[ται μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν ὧ]ν ὁ δῆμ[ος χ]ειροτονεῖ, δύο μὲν ἐξ

certamen dramático y procesión y estaban organizadas por los mismos supervisores, junto con el arconte basileo, que los misterios de Eleusis. Por esta razón, las Leneas fueron absorbidas por los misterios¹²⁶. A este respecto, en un comentario a *Ranas* de Aristófanes¹²⁷, puede observarse el sincretismo entre ambas festividades.

5. 3. Las Antesterias

Las Antesterias tenían lugar en Atenas durante el 11, 12 y 13 del mes Antesterion¹²⁸, lo que correspondería con el actual febrero o marzo. En estas fiestas en honor de Dioniso se celebraba el regreso del dios desde los infiernos y, con él, el despertar de la naturaleza. Según Nilsson¹²⁹ y Farnell¹³⁰, se tratarían de una epifanía de Dioniso como dios de la vegetación y la naturaleza¹³¹. Durante las Antesterias, las almas de los difuntos volvían también a la tierra de los vivos para atormentarlos, de ahí que hubiera que ofrecerles numerosos sacrificios para aplacarlos. Otros autores han postulado que el nombre de la festividad hace referencia a la tradición de coronar de flores a los niños de tres años durante las fiestas¹³². No obstante, actualmente, autores como Noel o González Merino¹³³

Ἀθηναίων ἀπάντων, ἓνα δ' [ἐξ Εὐμόλπιδων, ἓνα] δ' ἐκ Κηρ[ύκω]ν. ἔπειτα Διονυσίων τῶν ἐπὶ Ληναίῳ· ταῦτα δὲ ἐστὶ [πομπή τε καὶ ἀγών. τ]ῆν μὲν οὖν πομπὴν κοινῇ πέμπουσιν ὁ τε βασιλεὺς καὶ οἱ ἐπιμεληταί, τὸν δὲ ἀγῶνα διατίθησιν ὁ βασιλεύς. τίθησι δὲ καὶ τοὺς τῶν λαμπάδων ἀγῶνας ἅπαντας· ὡς δ' ἔπος εἰπεῖν καὶ τὰς πατρίους θυσίας διοικεῖ οὗτος πάσας». Ed. Wilson (2007).

¹²⁶ González Merino (2009: 112).

¹²⁷ *Scholia in ranas* (v. 479): «ἐν τοῖς Ληναϊκοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδοῦχος κατέχων λαμπάδα, λέγει, καλεῖτε θεόν. καὶ οἱ ὑπακούοντες βοᾶσι, «Σεμελήϊ Ἰακχε πλουτοδότα». Ed. Dübner (1877).

¹²⁸ Th. *Hist.* II, 4; Plu. *Questiones convivales*, 655e.

¹²⁹ Nilsson (1906: 267 ss.).

¹³⁰ Farnell (1909: 224).

¹³¹ Según Harpocracón (*Lexicon in decem oratores Atticos*, 306), se llama Antesterias a toda la festividad en honor de Dioniso, que se divide en tres partes: Πιθοίγια, Χόες, Χύτροι. Recibe este nombre porque con la llegada del dios empieza todo a florecer de nuevo (Harp. 38; *Et.Gen.* 888).

¹³² Filóstr. *Her.* 720, 7; Parke (1977: 107).

¹³³ Noel (1999: 125 ss.); González Merino (2009: 112).

consideran esta festividad como las fiestas del florecer de la vid y del vino nuevo. Burkert¹³⁴, por su parte, destaca la importancia de estas fiestas como elemento de unión para la comunidad, pues en las festividades y ritos participaban tanto ciudadanos como esclavos y asalariados¹³⁵.

Las Antesterias se celebraban durante tres días que recibían su nombre a partir de los ritos que se realizaban en cada uno de ellos y que marcan una serie de episodios que se mantienen aún vivos en la realización de las festividades actuales:

a) Primer día: la apertura de las tinajas (Πιθοτυγία). Los atenienses visitaban el santuario de Dioniso “en los pantanos” para abrir las tinajas que contenían el vino nuevo¹³⁶. Esta “preparación” a los ritos de mayor peso o importancia durante la celebración de estas festividades se mantiene viva aún en las celebraciones modernas. En algunas de las localidades griegas, los niños pasean por las calles del pueblo con unos cencerros con los que ahuyentan a perros, serpientes y espíritus malignos, a modo de preparación para los ritos de carnaval o desfiles que tendrán lugar en los días posteriores.

b) Segundo día: la fiesta de las jarras (Χόες). Se servían jarras de vino nuevo y se organizaba un concurso de bebida¹³⁷. El santuario de Dioniso Limnas (de los pantanos) en las marismas estaba entonces abierto, siendo la única vez al año¹³⁸. A él acudía la gente tras los banquetes y el concurso de bebida para ofrendar sus coronas y jarras¹³⁹. Siguiendo a María Daraki¹⁴⁰, durante la festividad de las *Coes* se producía un cortejo dionisiaco que entraba en la ciudad por dos puertas a la vez. El dios llegaba del mar en un

¹³⁴ Burkert (1987: 241).

¹³⁵ González Merino (2009: 117).

¹³⁶ Plu. *Quaestiones convivales*, 655e.

¹³⁷ González Merino (2009: 116 s.).

¹³⁸ D. *Contra Neaera*, 59. 76; Paus. 8. 41. 5.

¹³⁹ Pahnod. *Fragmenta* 13.

¹⁴⁰ Cf. Daraki (2005).

barco con ruedas¹⁴¹ y, al mismo tiempo, surgía de la orilla del pantano. No viene solo, sino que conduce al pueblo innumerable de los muertos, que invaden la ciudad. Daraki habla de un “desfile de carnaval” o de una “bacanal de Hades”; un cortejo de sátiros enmascarados, mitad terrestre, mitad acuático. Se trataba de un barco con ruedas cuyo espolón era un hocico de perro y cuya popa se elevaba en un cuello de cisne. Sentado en el centro, un “Dioniso” sostenía el mástil que resultaba ser una vid. Dos sátiros desnudos tocaban la flauta (figuras 2 y 3).

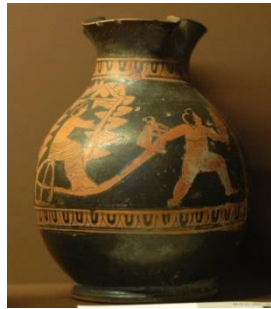


Figura 2: Enocoe ático de figuras rojas, usado en el festival ateniense de las Antesterias, en honor de Dioniso. Representa a un joven tirando del carro de otro joven. Terracota, ca. 430–390 a. C.



Figura 3: Dioniso en su carro naval, también conocido como el carro de Tespis. Pintura sobre Skypos en vaso ático, ca. 500 a. C.

¹⁴¹ Acerca de Dioniso en el carro naval existen diversas interpretaciones. Algunos autores, como Daraki (2005), Deubner (1927), Jeanmaire (1951), Nilsson (1967) Parke (1977) o Casadio (1996), lo interpretan como parte de la procesión que tenía lugar el segundo día de las Antesterias. A este respecto, Filóstrato (*Vita Soph.* I, 531) o Arístides (*Ret.* I, 373; XXII, 440) refieren una procesión semejante en Esmirna durante el mes Antesterion. Esta procesión marca la relación del dios con el mar, así como su relación con los lugares en los que se produce el encuentro con las almas de los infiernos (lagos y pantanos). De este modo lo interpretan también Segal (1961: 220) y Moorton (1989: 315), que ven en el viaje en barca que realiza Dioniso en *Ranas* por la laguna Estigia (vv. 180-208), una parodia de esta procesión.

La comitiva se concentraba entonces en el templo de Dioniso en los pantanos o marismas, donde se creía que se unían el mundo de los vivos con el de los muertos, o que ambos mundos estaban más cercanos. Este acto estaría, por tanto, directamente relacionado con los actos que tienen lugar actualmente en las celebraciones de los *δρώμενα*. En ellas, hombres disfrazados con pieles de animales o representando seres o personajes de otro tiempo recorren la localidad en un desfile donde se dan elementos que invitan a la fiesta y tienen un carácter ctónico y apotropaico.

Tenía lugar allí también una hierogamia (unión sagrada) entre la mujer del Arconte Basileo y Dioniso (posiblemente representado por el mismo arconte o por una estatua del propio dios)¹⁴². De este modo, la ciudad, entendida siempre como un ente masculino, se transformaba en un ente femenino que recibía al dios y se unía a él¹⁴³. Burkert y Jameson¹⁴⁴ relacionan esta ceremonia con el mito de Dioniso y Ariadna. De este modo el dios arrebataría la mujer al arconte basileo, como en su día hiciera con Teseo, a quien el arconte representa. Así el *hierós gamos* se transforma en un ritual de provocación de la fertilidad de la naturaleza¹⁴⁵. Con este episodio se relaciona directamente uno de los episodios de las festividades del carnaval del periodo festivo de la Navidad. El novio (γαμπρός) y el personaje zoomórfico-monstruoso (αράπη, καλόγερος, etc.) se enfrentan por llevarse a la novia (νύφη), lo que produce una pelea y la muerte de uno de los dos.

¹⁴² D. *Contra Neaera*, 76: «καὶ τοῦτον τὸν νόμον γράψαντες ἐν στήλῃ λιθίνῃ ἔστησαν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διονύσου παρὰ τὸν βωμὸν ἐν Λίμναις (καὶ αὕτη ἡ στήλη ἔτι καὶ νῦν ἔστηκεν, ἀμυδροῖς γράμμασιν Ἀττικοῖς δηλοῦσα τὰ γεγραμμένα), μαρτυρίαν ποιούμενος ὁ δῆμος ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ εὐσεβείας πρὸς τὸν θεὸν καὶ παρακαταθήκην καταλείπων τοῖς ἐπιγιγνομένοις, ὅτι τὴν γε θεῶν γυναῖκα δοθησομένην καὶ ποιήσουσαν τὰ ἱερὰ τοιαύτην ἀξιούμεν εἶναι. καὶ διὰ ταῦτα ἐν τῷ ἀρχαιοτάτῳ ἱερῷ τοῦ Διονύσου καὶ ἀγιωτάτῳ ἐν Λίμναις ἔστησαν, ἵνα μὴ πολλοὶ εἰδῶσιν τὰ γεγραμμένα· ἅπαξ γὰρ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκάστου ἀνοίγεται, τῇ δωδεκάτῃ τοῦ ἀνθεστηριῶνος μηνός». Ed. Rennie (1931).

¹⁴³ Farnell (1909: 218) asocia este rito con ceremonias de fecundidad de la tierra.

¹⁴⁴ Cf. Burkert (1987); Jameson (1959).

¹⁴⁵ Cf. Deubner (1927: 179); Simon (1963: 11 ss.); González Merino (2009: 120).

Tras este episodio tiene lugar una parodia del rito nupcial entre la novia y el novio o entre la novia y el ser monstruoso (αράπης).

c) Tercer día: fiesta de las marmitas o pucheros (Χύτροι). Estaba consagrada al culto de los muertos. Hermes Ctonio recibía ofrendas de grano¹⁴⁶. Como punto final a las festividades, se expulsaba a las almas de los difuntos que habían estado presentes en el mundo de los vivos durante las fiestas con la fórmula “θύραζε κῆρες, οὐκ ἔνι Ἀνθεστήρια”¹⁴⁷. Este episodio se encuentra directamente relacionado con los *kalikántzari* (καλικάντσαροι), los espíritus traviesos que aparecen en el invierno. Si bien en la mitología popular griega moderna no tienen un carácter maléfico, sí que lo poseen en otras de las culturas donde aparecen seres con características similares. En la cultura griega, como apunta González Serrano¹⁴⁸, incluso llegaron a representar a las almas de los malhechores que volvían a la tierra.

5. 4. Las Dionisias Urbanas o Grandes Dionisias

Las Dionisias Urbanas o Grandes Dionisias tenían lugar en Atenas durante el mes Elafebolio (marzo), por lo que se trata de unas fiestas para dar la bienvenida a la primavera y están asociadas a Dioniso por este motivo, como dios de la naturaleza que permite y trae consigo el renacer de la tierra tras el letargo invernal. Se trata de unas festividades que honran a Dioniso como dios institucionalizado en la ciudad, con una normativa y representación establecidas y que incluye también al Dioniso de los misterios eleusinos, Yaco¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Theopomp.Hist. *Fragmenta*, 347, 347b.

¹⁴⁷ Paus.Gr. Θ, 20; Sud. *Lexicon*, Θ. 598. No obstante, según otras versiones (Diogenian. *Paroemiae*, 5.23; Zen. 4. 33; Paus.Gr. Θ, 20; Hsch. A, 5126; Phot. *Lexicon*, Θ, 276; *Et.Gen.* A, 888; Sud. *Lexicon*, Θ, 598) a quien se expulsaba era a los carios, a los esclavos, puesto que durante las Antesterias se habían suprimido las diferencias entre señor y amo.

¹⁴⁸ González Serrano (1987: 30 ss.).

¹⁴⁹ Cf. Henrichs (1990).

La festividad duraba seis días y en los tres últimos tenían lugar los espectáculos dramáticos. Comprendía también una procesión solemne en la que participaba toda la ciudad y concursos de ditirambos, donde también se atisban lazos de unión con las festividades actuales, en cuanto al carácter disoluto y la trama sencilla de las representaciones que tienen lugar.

5. 5. Las Saturnales

Las Saturnales eran unas importantes fiestas romanas que tenían lugar entre el 17 y el 23 de diciembre, si bien hay múltiples versiones en cuanto a su origen, duración y localización temporal. Este último problema se explica por la variabilidad en el calendario y los múltiples ajustes que se necesitaban para hacer coincidir meses y estaciones. En cuanto a la duración y el origen de estas festividades son varias las versiones de las que disponemos.

Uno de los testimonios que poseemos sobre el origen de estas fiestas es el de Macrobio, escritor y gramático romano del último cuarto del s. IV d. C, en su obra *Saturnalia*. Así, según el autor pone en boca de Pretextato, el origen de las Saturnales es anterior a la propia Roma, durante el reinado de Jano, que había acogido a Saturno llegado con una flota a sus dominios¹⁵⁰. Este Saturno mejoró la agricultura y la alimentación de sus anfitriones, por lo que el propio Jano le recompensó con su asociación al gobierno. Cuando Saturno desapareció repentinamente, Jano estimó que debía concederle honores y “en primer lugar denominó Saturnia a toda la tierra bajo su gobierno; luego, como si se tratara de un dios, le dedicó un altar para sacrificios, que denominó Saturnales”¹⁵¹. Puesto que había mejorado el cultivo y las técnicas agrarias, a este dios atribuían los romanos todas las técnicas agrícolas para la obtención de toda clase de productos. Por eso también, en sus festividades, los participantes intercambiaban mutuamente

¹⁵⁰ Macr. *Sat.* I.7.18.

¹⁵¹ Macr. *Sat.* I.7.24.

pasteles. También, según el autor, en aquella época nadie era discriminado por la esclavitud y es por eso que durante las fiestas se permitía toda licencia a los esclavos o, incluso, se establecía un intercambio de posiciones¹⁵².

Dejando a un lado las posibles explicaciones de sus orígenes, lo que sí es seguro es que durante el desarrollo de estas fiestas, que duraban tres días, los romanos intercambiaban regalos, velas (*cerei*) y muñecas (*sigilla*)¹⁵³ principalmente, pero también muchos otros como pasteles dulces¹⁵⁴, salchichas, etc... También eran unas festividades donde a los esclavos se les permitía una mayor libertad y con un carácter más libertino y disoluto¹⁵⁵. Asimismo, estaban relacionadas con el cierre del ciclo agrario y con la llegada del invierno y el descanso de los campos y de la fertilidad de la tierra. En cierta forma, estarían relacionadas con las Cronias griegas, aunque de estas festividades no poseemos gran información¹⁵⁶. Esta fiesta, las Saturnales, derivaría posteriormente en las llamadas Calendas bizantinas, pues las Saturnales tenían lugar durante las calendas de enero.

5. 6. Otras festividades romanas: Lupercales y Mamurales

Si bien existe todo un espectro de festividades que han influido en el devenir de los actuales *δρώμενα*, existen también influencias menores de otras tantas festividades que han podido ejercer su influencia tanto en la forma como en

¹⁵² De este modo lo refieren autores como D.C. en *Historiae Romanae* LX.19.3 (Ed. Boissevain, 1901): «ἰὼ Σατουρνάλια», ἐπειδήπερ ἐν τοῖς Κρονίοις οἱ δοῦλοι τὸ τῶν δεσποτῶν σχῆμα μεταλαμβάνοντες ἐορτάζουσι»; Macr. *Sat.* XXIV.23 (Ed. von Jan, 1852): «Hoc enim festo religiosae domus prius famulos instructis tamquam ad usum domini dapibus honorant: et ita demum patribus familias mensae apparatus novatur. Insinuat igitur praesul famulitii coenae tempus et dominos iam vocare»; Hor. *Sat.* II.7; Séneca, *Ep.* 47.14.

¹⁵³ Macr. *Sat.* I.7.33; I.1.49.

¹⁵⁴ Dolansky (2010: 494).

¹⁵⁵ Séneca. *Ep.* 18.1-4; Luc. *Sat.* 5.

¹⁵⁶ Cf. Bourboulis (1964).

la nomenclatura, expansión y desarrollo de las mismas. Este es el caso de festividades como las Lupercales, las Liberales y las Mamurales.

5. 6. 1. Las Lupercales.

Se trataba de unas fiestas romanas de carácter agrario celebradas en Roma el 15 de febrero en honor del dios Luperco¹⁵⁷. Durante estas festividades, jóvenes desnudos (o casi desnudos)¹⁵⁸, corrían por las calles golpeando a quienes encontraban a su paso con unas tiras de cuero¹⁵⁹, hechas con la piel de una cabra¹⁶⁰ sacrificada en el Lupercal. El objetivo de este acto es la purificación de aquellos que son golpeados y otorgar una mayor fertilidad a las mujeres. La divinidad a la que se dedicaba el sacrificio todavía es tema de controversia para muchos estudiosos¹⁶¹. De acuerdo con Wiseman¹⁶², en el trasfondo de la celebración subyace una divinidad de la fertilidad y del deseo sexual, ya sea Pan, Fauno, Silvano o *Inuus*, aunque no se deben olvidar figuras como el Íncubo y *Ephialtes*¹⁶³ (la pesadilla), personajes a menudo asociados o identificados con los anteriores. Estos, a su vez, son asimilados con los *pilosi*¹⁶⁴, los peludos; o con lamías, gorgonas o

¹⁵⁷ Varro, *LL*, VI.3: «Lupercalia dicta, quod in Lupercali Luperci sacra faciunt. Rex cum ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat; februm Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum non ignotum: nam pellem capri, cuius de loro caeduntur puellae Lupercalibus, veteres februm vocabant, et Lupercalia Februatio, ut in Antiquitatum libris demonstravi».

¹⁵⁸ Plu. *Aetia Romana et Graeca*, p. 280, sección B (Ed. Titchener, 1935): «Διὰ τί κῶνα θύουσιν οἱ Λούπερκοι (Λούπερκοι δ' εἰσὶν οἱ τοῖς Λουπερκαλίους γυμνοὶ διαθέοντες ἐν περιζώμασι καὶ καθικνούμενοι σκύτει τῶν ἀπαντώντων);' πότερον ὅτι καθαρμὸς ἐστὶ τῆς πόλεως τὰ δρώμενα;».

¹⁵⁹ Dion. Hal., *AR* I.80.1; Ovid. *Fasti* II.445ss; Plut. *Rom.* 21.4ss.

¹⁶⁰ Ovid. *Fasti* II.361; Plut., *Rom.* 21.4.

¹⁶¹ Wiseman (1995: 2).

¹⁶² Wiseman, *op. cit.*

¹⁶³ Serv. *ad Aen.* VI.775.

¹⁶⁴ Greg. Magn. *Moralia* VII.36 (*PL* LXXXV.786): «Erit cubile draconum, el pascua struthionum, el ocurrent daemonia onocentauris, el pilosus clamabit alter al alterum (Isai. xxxiv, 13). Quid namque per dracones nisi malitia, quid vero struthionum nomine nisi hypocrisis designatur? Struthio quippe speciem volandi habet, sed usum volandi non habet, quia el hypocrisis cunctis intuentibus imaginem de se sanctitatis insinuat, sed tenere vitam sanctitatis ignorat. In perversa igitur mente draco cubat, el struthio pascitur, quia el latens malitia callide tegitur, et intuentium oculis simulatio bonitatis anteferutr. Quid vero

mormolykia, que asustan a los niños, según Estrabón¹⁶⁵. En cualquiera de los casos se trata de seres con características monstruosas y animalescas que se caracterizan por su lubricidad o su relación con la sexualidad. Es aquí donde se ve una relación directa con las festividades de los *δρώμενα*, pues los participantes visten pieles de cabra y golpean con varas, espadas u otros utensilios al público asistente, con la intención bien de eliminar a los malos espíritus y a la mala suerte, bien por la fertilidad que se atribuye a diversos elementos. También comparten unas características monstruosas o demónicas, relacionadas con lo oscuro y los miedos del hombre.

5. 6. 2. Las Mamurales.

En la antigua religión romana, los *Mamuralia* o *Sacrum Mamurio* fueron un festival que se celebraba el 14 o 15 de marzo, mencionado solo en las fuentes de la Antigüedad tardía¹⁶⁶. Según Juan de Lidia, un hombre vestido con pieles de cabra y que recibía el nombre de Mamurio era golpeado ritualmente con varas:

“ἤγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι Μαμούριον αὐτὸν καλοῦντες. οὗτος δὲ τεχνίτης ἐν ὄπλοποιῆα γενόμενος, διὰ τὸ μὴ τὰ διοπετῆ ἀγκίλια συνεχῶς κινούμενα φθείρεσθαι, ὅμοια ἐκείνων κατασκεύασε τῶν ἀρχετύπων· ὅθεν παρομιάζοντες οἱ πολλοὶ ἐπὶ τοῖς τυπτομένοις διαγελῶντές φασιν, ὡς τὸν Μαμούριον αὐτῶ παίζοιεν οἱ τύπτοντες· λόγος γάρ, καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον Μαμούριον δυσχερῶν τινων προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκιλίῳ ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις παιόμενον ῥάβδοις ἐκβληθῆναι τῆς πόλεως. ταύτην τὴν ἡμέραν ὁ Μητρόδωρος κακὴν παραδίδωσιν”.

(Juan de Lidia. *De mensibus* IV.49)¹⁶⁷

El nombre estaría conectado con Mamurio Veturio que, según la tradición, fue el artesano que hizo los escudos rituales (*ancilia*) que colgaban en el

onocentaurorum nomine, nisi et lubrici figurantur el elati? Graeco quippe eloquio ὄνος asinus dicitur, et appellatione asini luxuria designatur, propheta attestante, qui ait: *Ut carnes asinorum, carnes eorum* (Ezech. xxiii, 20)» (Ed. Migne 75, 1841-1855).

¹⁶⁵ Str. I.2.8 (Ed. Meineke, 1887): «ἢ τε γὰρ Λάμια μῦθος ἐστὶ καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη».

¹⁶⁶ Juan de Lidia. *De mensibus* IV.49; Focio. *Epistulae et Amphiloquia* 323.30-32.

¹⁶⁷ Ed. Wunsch (1898).

templo de Marte¹⁶⁸. Debido a que el calendario romano originalmente comenzaba en marzo, los *Mamuralia* suelen ser considerados como un ritual que marca la transición del año viejo al nuevo¹⁶⁹. Es por ello que se relaciona con los ritos de carnaval tradicional del periodo festivo de la Navidad, al encontrarse similitudes, tanto en la forma como en el contenido, las fechas y la simbología, entre ambas festividades.

5. 7. Las Calendas bizantinas

Los primeros días de enero se celebraban en Bizancio las llamadas Calendas (que reciben este nombre de las antiguas calendas romanas). Durante estos días tenían lugar procesiones licenciosas, donde los borrachos participantes cantaban canciones y molestaban a los espectadores, se disfrazaban de animales y llamaban a las puertas a media noche¹⁷⁰.

Se mantenían, también, las antiguas tradiciones de las romanas Saturnales¹⁷¹: colgar coronas de laurel en las puertas de las casas, se jugaba a los dados, se hacían regalos los unos a los otros e incluso, en el Gran Palacio, tenían lugar grandes cenas y ágapes, acompañadas de representaciones de mimo y juegos en el hipódromo¹⁷².

Uno de los elementos acaso más llamativos durante la celebración de estas fiestas eran las procesiones en honor de los antiguos dioses, “Πομπή δαιμόνων” como las llamaba Juan Crisóstomo (s. IV d. C.), pero también “διαβολικαὶ παννυχίδες”.

¹⁶⁸ Plutarco. *Numa* 13.3; 13.7.

¹⁶⁹ Versnel (1990: 301-304).

¹⁷⁰ Ploritis (1999: 55).

¹⁷¹ Libanio. *In Kalendas. Orationes* 9.4 (Ed. Foerster, 1903-1908): “Ταύτην τὴν ἑορτὴν εὖροιτ’ ἄν, ὃ νέοι, τεταμένην ἐφ’ ἅπαν ὅσον ἡ Ῥωμαίων ἀρχὴ τέταται, καὶ κινεῖται τε ἕκαστος καὶ χαίρει καὶ γέγηθε”.

¹⁷² Kukulés (1948-1955: tVI, 155-158), Ploritis (*op. cit.* 55-57), Satas (1878: 66-80).

Αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον, καὶ τὰ σκώμματα, καὶ αἱ
λοιδορίαι, καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναὶ, καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμωδία,
παντὸς πολεμίου χαλεπότερον τὴν πόλιν ἡμῶν ἐξηχμαλώτισαν
(Chrys. *Calen.* M48.954)¹⁷³

Pues las diversiones diabólicas que duran toda la noche que tienen lugar hoy
día, y las provocaciones y las burlas, y los bailes nocturnos, y esa comedia
burlona, cautivaron a nuestra ciudad de peor manera que cualquier enemigo.
(Chrys. *Calen.* M48.954)¹⁷⁴

Estas procesiones en honor de los antiguos dioses, son un reflejo de la evolución experimentada por las muchas festividades romanas (Saturnales, Lupercales, Mamurales, *Vota*, etc.) para desembocar en las Calendas bizantinas. Estas son una amalgama de una gran cantidad de tradiciones y ritos (dionisiacos, de Año Nuevo, fertilidad de la tierra...) que se aglutinan bajo una misma apariencia y ritual. Estas *πομπὰὶ δαιμόνων* aparecen en el relato del martirio de San Dacio (s. IV d. C.), donde los participantes envueltos en pieles de cabra (αἰγείοις δέρμασι περιβεβλημένοι) se visten a la manera del diablo y recorren las calles¹⁷⁵; en la *Historia Ecclesiastica* de Teodoreto de Ciro (s. IV-V d. C.), donde se relacionan estos ritos directamente con Dioniso y sus adeptos que, envueltos en pieles de cabra (τῶν αἰγίδων) y dispersando a los perros (τοὺς κύνας διασπῶντες), recorren las calles e invaden plazas públicas¹⁷⁶; en las *Catequesis* de Teodoro Estudita (s. VIII d. C.), que las denomina “παιγνίδια σατανικὰ” y “καμώματα καὶ ἔργα τοῦ Διαβόλου”¹⁷⁷.

La festividad permanece viva durante todo el periodo bizantino, de acuerdo con los testimonios de contemporáneos a los hechos que relatan como Juan Zonaras o Teodoro Balsamón¹⁷⁸, en el s. XII d. C., o Mateo Blastares¹⁷⁹, en el s. XV d. C. Pero incluso, ya en periodo de la dominación otomana, se encuentran menciones como las de Nicodemo Agiorites y Agapio Leonardo

¹⁷³ Ed. Migne (1957-1866).

¹⁷⁴ Trad. propia.

¹⁷⁵ *Mart.Das.* 3.2 (Ed. Mursillo, 1972).

¹⁷⁶ *Thdt. H.Rel.* 317 (Ed. Parmentier & Scheidweiler, 1954).

¹⁷⁷ *Theod.Stud. Cat., Sermos XLV* (Ed. Glykys, 1676).

¹⁷⁸ *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων*, pp. 448-449 (Ed. Potles & Rhalles, 1859).

¹⁷⁹ *Matthaeus Blastares, Collectio alphabetica*, E.3 (Ed. Potles & Rhalles, 1859).

que, en su *Pidalion*, remarcan la existencia de estos rituales paganos y la lucha de la Iglesia Ortodoxa por acabar con ellos¹⁸⁰, poniendo de manifiesto, por un lado, la poca eficiencia que tuvo la ley sexagésimo segunda del Concilio Quinisexto en Trullo y, por otro, la asimilación de diversas costumbres y tradiciones que suponían los ritos que se celebraban “durante las así llamadas Calendas” (Τὰς οὕτω λεγομένας Καλάνδας)¹⁸¹.

¹⁸⁰ *Πηδάλιον*, p. 157 (Ed. Garpola, 1841).

¹⁸¹ *Concilium Trullanum (692)*, canon LXII (Ed. Potles & Rhalles, 1859).

6. El espíritu de la tierra.

El *καλόγερος* o *αράπης* o *μωμόγερος*, etc. representa el espíritu bondadoso de la fertilidad y productividad de la tierra. Va disfrazado con ropa vieja o pieles¹⁸², y va cargado de cencerros, de los cuales uno de ellos tiene un significado fálico. Estos cencerros, además de tener gran importancia dentro de la indumentaria y de ser buscados en lugares lejanos por su sonoridad, sirven también para despertar a la tierra de su letargo. El hecho de que estos personajes vayan vestidos con pieles y su apariencia animal o zoomórfica puede deberse a: 1) que, en sí, representan el espíritu fecundador y fértil de la naturaleza y de la primavera que está por llegar; 2) a la evolución de diferentes personajes de la mitología griega que tomaban parte en el culto de Dioniso y que, como sabemos, ya participaban de igual modo en los festivales antiguos, como lo eran los silenos y los sátiros; 3) a la influencia de algunas festividades romanas como eran las lupercales, donde los jóvenes iban vestidos con la piel de un macho cabrío; 4) por la influencia o evolución de las diferentes tradiciones europeas que se han mencionado anteriormente; y 5) por influencia de algunos ritos religiosos anteriores relacionados con la Madre Tierra y el solsticio de invierno.

En otras localidades, entre otros actos, tiene también lugar la representación de una boda tradicional (*εικονικός γάμος*). En esta boda solo participan hombres. Posiblemente se deba al carácter jocoso y desenfadado y a la libertad a la hora de hablar y actuar de estos ritos (muy relacionados, por tanto, con la liberación del espíritu que traía consigo el culto dionisiaco). En el caso de la boda por tratarse de algo burlesco y obsceno; y, también, por el intercambio de roles. Esta boda recuerda al rito, antes citado, de la unión del dios con la mujer del Arconte Basileo. Restos, a nuestro juicio, también de los ritos de las bodas de Dioniso con Ariadna, con la separación de Teseo y

¹⁸² Las pieles han de ser de diferentes animales, ya que cada una de ellas jugará un papel en la indumentaria del *καλόγερος*. Así, llevan piel de liebre salvaje a modo de máscara, con agujeros para la boca y los ojos; piel de cabra sobre los hombros y el cuerpo; piel de oveja en la espalda y brazos, etc.

el abandono de la hija de Minos, y que ya tenían su origen, con este significado, en la Antigüedad clásica.

Estos ritos vienen acompañados de una representación de siembra, y también, de una muerte ficticia y una resurrección del ser monstruoso, en ocasiones con un bautizo o inmersión en el agua, fases todas ellas con un claro objetivo. Sigue, a continuación, un baile en corro sobre la “siembra” que se ha ido realizando en la plaza mayor del pueblo.

Se observa, por tanto, un fuerte sincretismo en todas estas festividades. Así, podemos establecer tres ámbitos, con sus elementos diferenciados y que juegan su papel en la celebración:

- a) El ámbito de Rea-Deméter: fertilidad de la tierra, siembra, ceniza e inmersión en el agua.
- b) El ámbito de Dioniso: liberación y catarsis, bebida ritual (vino), muerte y resurrección, baile y música, elementos teatrales y las pieles de cabra.
- c) El ámbito de los *daimones* o espíritus: elemento animalístico, de carácter travieso, sátiros, duendes, *kalikántzari*.

Así mismo, se observa una fuerte relación de estos ritos con el teatro, en su relación con el mimo y la pantomima, que forman parte inherente de tales representaciones. A este respecto, se encuentran estos ritos en la primera fase del acto teatral. Es decir, un ritual que se va desarrollando en una trama manipulada de modo que constituye un argumento mágico-dramático de carácter telúrico y apotropaico. Es decir, mediante este tipo de actos, el individuo puede intervenir en lo divino propiciando que se torne la voluntad de la divinidad en su favor. Así lo afirma Northrop Frye:

“In human life ritual seems to be something of a voluntary effort (hence de magical element in it) to recapture the lost rapport with natural cycle... It is

the deliberate expression of a will to synchronise human and natural energies”¹⁸³.

De este modo, mediante el uso de palabras mágicas, canciones, ropajes, sacrificios, etc. se manifiesta esa voluntad de imitación de lo sobrenatural y su fuerza, para así poder manipular los elementos y someterlos.

Es en este sentido donde el ritual adquiere su aproximación máxima con el teatro. Aristóteles, en su *Poética* (IV, 1448-9) establece el parentesco entre la tragedia y el drama satírico. Según él, la tragedia procede de los solistas del ditirambo. De este modo, el drama satírico se caracterizaba por la puesta en escena de pequeños mitos de temática dionisiaca. Dodds¹⁸⁴, por ejemplo, ve en *Bacantes* elementos de la religión dionisiaca¹⁸⁵. Seaford¹⁸⁶, por su parte, postula la existencia de hermandades dionisiacas que representaban periódicamente un drama ritual que incorporaba a los antepasados, a menudo de manera totémica.

Diferentes testimonios escritos, junto con algunas fuentes pictográficas, apuntan hacia la existencia de una serie de ritos en la Antigüedad, directamente relacionados con el origen del teatro. En diferentes piezas de cerámica encontramos imágenes que evocan procesiones o coros rituales relacionados con Dioniso y festividades agrarias o de fertilidad de la naturaleza. Éste es el caso del “Vaso Pronomos” (crátera ática de finales del s. V a. C. en el Museo de Nápoles), donde se observa a un grupo de actores preparándose para la representación de un drama satírico. En el centro del vaso se observa a Dioniso y a Ariadna, pues ambos personajes están íntimamente relacionados con el origen del teatro. Si bien, en ocasiones, sería demasiado aventurar la existencia de ciertos ritos solo a través de la

¹⁸³ Frye (1992:23).

¹⁸⁴ Cf. Dodds (1960).

¹⁸⁵ No obstante, si bien está claro la relación de *Bacantes* con los ritos dionisiacos, la discusión sobre el lugar que ocupa la obra euripídea permanece todavía sin respuesta, pues los estudiosos se devaten entre si juega un papel como elemento mito fundacional de la religión o como explicación de mitos anteriores.

¹⁸⁶ Cf. Seaford (1981).

interpretación que se pudiera hacer a partir de las fuentes pictográficas, sí es cierto que éstas vienen a apoyar la existencia de otros tantos cuya existencia en ocasiones se postula o se considera dudosa. En otros casos, estas fuentes pictográficas también ayudan a identificar procesos o elementos de otras festividades de las que no se tiene más que el nombre o una breve descripción de las mismas.

Este no es el caso de las festividades que atañen a nuestro estudio, pues la existencia tanto de material gráfico, que vendrá a apoyar las diferentes hipótesis que se van a plantear, como también de fuentes escritas, supondrá una buena y sólida base sobre la que probar la existencia de las mismas y permitir un bosquejo de lo que pudieron ser.

7. Fuentes de la investigación

Los autores cuyas obras sirvieron de fuentes para el estudio de estos términos se clasifican según los distintos periodos de la lengua griega, tal y como se expone a continuación:

Periodo homérico (1100 – 800 a. C.)

- Homero (s. VIII a. C.)
- Himnos Homéricos (s. VIII – IV a. C.)

Periodo arcaico (800 – 500 a. C.)

- Hesiodo (760/740 - ? a. C.)

Periodo clásico (500 – 323 a. C.)

- Esquilo (525 – 456 a. C.)
- Sófocles (496 – 406 a. C.)
- Empédocles (495/490 – 435/430 a. C.)
- Heródoto (485/484 – 425/422 a. C.)
- Eurípides (480 – 406 a. C.)
- Lisias (458 – 380 a. C.)
- Tucídides (455 – 400 a. C.)
- Aristófanes (450 – 385 a. C.)
- Platón (427 – 347 a. C.)
- Aristóteles (384 – 322 a. C.)
- Demóstenes (383 – 322 a. C.)
- Asclepiades de Tragilo (s. IV a. C.)
- Paléfato (s. IV a. C.)
- Eneas (s. IV a. C.)
- Fenias (s. IV a. C.)
- Teofrasto (ca. 371 – ca. 287 d. C.)

Periodo helenístico (323 – 31 a. C.)

- Dinarco (ca. 361 – ca. 291 a. C.)
- Idomeneo de Lámpsaco (ca. 352 – ca. 270 a. C.)
- Megástenes (ca. 350 – 290 a. C.)
- Apolonio de Rodas (s. III a. C.)
- Dosíadas (s. IV - III a. C.)
- Calístrato (s. III d. C.)
- Sileno (s. III a. C.)
- *Aristeae Epistula* (s. III a. C. – s. I d. C.)
- *Septuaginta* (s. III – II a. C.)
- Agatárquides (s. II d. C.)
- Longo (s. II d. C.)
- Polieno (s. II d. C.)
- Cornelio Alejandro (s. II – I a. C.)

Periodo romano (31 a. C. – 330 d. C.)

- Filón de Alejandría (s. I a. C. – s. I d. C.)
- Diodoro Sículo (s. I a. C.)
- Partenio (s. I a. C.)
- Dioniso de Halicarnaso (s. I a. C.)
- Herón (10 – 70 d. C.)
- Flavio Josefo (37 – 94 d. C.)
- Estrabón (64/63 a. C. 23/24 d. C.)
- Lucio Anneo Cornuto (s. I d. C.)
- Longino (s. I d. C.)
- Dión Crisóstomo (40 – 120 d. C.)
- Plutarco (45 – 120 d. C.)
- *Aetii de placitis reliquiae* (s. I – II d. C.)
- Luciano de Samosata (125 – 181 d. C.)
- Elio Arístides (129 – 189 d. C.)

- Julio Pólux (134 – 192 d. C.)
- Clemente de Alejandría (150 – 211/216 d. C.)
- Dión Casio (155 – post. 235 d. C.)
- Flavio Filóstrato (ca. 160/170 – ca. 249 d. C.)
- Hipólito (180 – 217 d. C.)
- Harpocración (s. II d. C.)
- Elio Dionisio (s. II d. C.)
- Pausanias (s. II d. C.)
- Dionisio Periegeta (s. II d. C.)
- Numenio de Apamea (s. II d. C.)
- Alcifrón (s. II d. C.)
- Porfirio (ca. 232 – 304 d. C.)
- Eusebio de Cesarea (260/263 – 340 d. C.)
- *Testamentum Salomonis* (s. III? d. C.)

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

- Libanio (314 – 392/393 d. C.)
- Gregorio Nacianzeno (329 – 390 d. C.)
- Gregorio de Nisa (330/335 – 394 d. C.)
- Teodoreto de Ciro (ca. 393 – ca. 458/466 d. C.)
- Sópatro de Apamea (s. IV d. C.)
- Epifanio (s. IV d. C.)
- Ciranides (s. IV? d. C.)
- Asterio de Amasea (s. IV d. C.)
- Juan Crisóstomo (349/354 – 407 d. C.)
- Cirilo de Alejandría (370/373 – 444 d. C.)
- Nono de Panópolis (s. V d. C.)
- Basilio Seleuco (s. V d. C.)
- Hesiquio de Alejandría (s. V d. C.)
- Juan Malalas (491 – 578 d. C.)

- Procopio (500 – 565 d. C.)
- Evagrio Escolástico (ca. 536 – 594 d. C.)
- Jorikios (s. VI d. C.)
- Juan de Lidia (s. VI d. C.)
- *Vitae Sanctae Marinae* (s. VI d. C.)
- *Lexicon Artis Grammaticae* (s. VI d. C.)
- Eustracio Presbítero (s. VI – VII d. C.)
- Teodoro Estudita (759 – 826 d. C.)
- Ignacio Diácono (ca. 770 – 850 d. C.)
- Focio (820 – 891 d. C.)
- Aretas de Cesarea (860 – 935 d. C.)
- Lexicógrafo anónimo (s. IX d. C.)
- Constantino VII Porfirogeneta (905 – 959 d. C.)
- Suda (s. X d. C.)
- Pseudo-Gregentio Hagiógrafo (s. X d. C.)
- *Digenes Acritas* (s. X d. C.)
- Etimológico Gudiano (s. XI d. C.)
- Miguel Psello (s. XI d. C.)
- *Anonymi Historia Imperatorum* (post. s. XI d. C.)
- Gregorio Pardo (s. XI – XII d. C.)
- Nicolás Calicles (s. XI – XII d. C.)
- Etimológico Magno (s. XII d. C.)
- Etimológico de Simeón (s. XII d. C.)
- Pseudo-Zonaras (s. XII d. C.)
- Teodoro Pródromo (1115 – 1160 d. C.)
- Eustacio de Tesalónica (1115/1120 – 1194/1197 d. C.)
- Nicetas Joniates (ca. 1155 – 1215/1216 d. C.)
- Manuel Gabalas (1271/1272 – 1359/1360 d. C.)
- Manuel Files (s. XIII d. C.)
- Gregorio Palamás (s. XIII – XIV d. C.)

- Nicéforo Calisto Xantópulos (s. XIV d. C.)
- Constantino Harmenópulos (s. XIV d. C.)
- *Achilleis Byzantina* (s. XIV d. C.)
- Ducas (ca. 1400 – post. 1462 d. C.)
- Silvestre Sirópulos (ca. 1400 – ca. 1453 d. C.)
- *Pulologo* (s. XIV d. C.)
- Miguel Panareto (s. XIV d. C.)
- *Crónica de Morea* (s. XIV d. C.)
- *Historia de Belisario* (s. XIV d. C.)
- Josefo Brienio (s. XIV – XV d. C.)
- *Spanos* (s. XIV/XV d. C.)
- Genadio Escolario (s. XV d. C.)
- Jorge Esfrantzes (s. XV d. C.)
- Jorge Jumnos (s. XV d. C.)
- *Chronicon Toccorum* (s. XV d. C.)
- *Documenta Concilii Florentini* (s. XV d. C.)
- *Historia Alexandri Magni* (s. III – XVII d. C.)
- *Chronographiae Anonymae* (s. V – XVI d. C.)
- *Acta Monasterii Patmi* (s. XI – XIV d. C.)
- *Acta Monasterii Lavrae* (s. IX – XV d. C.)
- *Acta Montis Athonis* (s. IX – XIX d. C.)
- *Acta Monasterii Xeroportami* (s. X – XVI d. C.)
- *Acta Monasterii Iviron* (s. X – XIX d. C.)
- *Vita et Miracula Niconis* (s. XI – XVII d. C.)
- *Acta Monasterii Cutlumisii* (s. XI – XIX d. C.)
- *Acta Monasterii Areiae* (s. XII – XX d. C.)
- *Bellum Troianum* (s. XIII – XIV d. C.)

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

- *Lamentationes de Captivacione Constantinopolis* (s. XV/XVII d. C.)
- *Anonyma Cretica* (s. XV – XVII d. C.)
- *Eratopaegnia* (s. XV/XIX d. C.)
- Damasceno Estudita (s. XVI d. C.)
- Jorge Jortatzis (s. XVI – XVII d. C.)
- Manuel Barujas (s. XVI – XVII d. C.)
- Papa Sinadino (s. XVII d. C.)
- Nicodemo Agiorita (1749 – 1809 d. C.)
- Jarisios Megdanis (1768 – 1823 d. C.)

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

- Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)
- Yeoryios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)
- Archivo Dimitrios Kókuras (s. XIX d. C.)
- Kamburoglu (1852 – 1942 d. C.)
- Nikolaos Politis (1852-1921 d. C.)
- Yeoryios Drosinis (1859 – 1951 d. C.)
- Filipos Ziguris (1865 – 1951 d. C.)
- Yeoryios A. Megas (1893 - 1976 d. C.)
- Dimitrios Petrópulos (1906 – 1979 d. C.)
- Kostas Trakiotis (1909 - 1984 d. C.)
- Kaliopi Papatnasi-Musiopulu (1924 - 1993 d. C.)
- Yeoryios T. Kandilaptis (s. XX d. C.)
- Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)
- Asterios D. Gusios (s. XX d. C.)
- Dimitrios Papadópulos (s. XX d. C.)
- Stasis Atanasiadis (s. XX d. C.)
- I. P. Melanofridi (s. XX d. C.)
- Yanis Avramandis (s. XX d. C.)

- Dimitrios Manakas (s. XX d. C.)
- Elpiniki Stamuli-Sarandí (s. XX d. C.)
- Odiseas Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)
- Manolis Varvunis (s. XX – XXI d. C.)
- Dimitrios Lukatos (s. XX – XXI d. C.)
- Ekaterina Tsokaku-Karveli (s. XX – XXI d. C.)
- María Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)
- Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)
- Alexandra Parafendidu (s. XX – XXI d. C.)
- Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)
- Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)
- Yeoryios Kemalaki (s. XX – XXI d. C.)
- Ilias Tsitselis (s. XX – XXI d. C.)
- Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)
- Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)
- Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)
- Lefkis Samarás (s. XX – XXI d. C.)
- Anastasios Reklos (s. XX – XXI d. C.)
- Tzu Kulendianú (s. XX – XXI d. C.)
- Afendra G. Mutzali (s. XX – XXI d. C.)
- Archivo Panayiotis Papadimitris (s. XXI d. C.)
- María Elefthería G. Yiatraku (s. XX – XXI d. C.)
- Teodoros I. Riyiniotis (s. XX – XXI d. C.)
- Cristos Kipurós (s. XX – XXI d. C.)

7. 1. Transliteración de los nombres propios en lengua griega.

Con respecto a la transliteración de los nombres propios de los autores griegos, así como de algunos términos de la lengua griega al español, se han adoptado las siguientes normas¹⁸⁷:

a) Para los nombres correspondientes a la Antigüedad griega se han seguido las normas propuestas por Fernández Galiano¹⁸⁸, cuya base es la pronunciación erasmiana. Del mismo modo se ha procedido para los nombres y términos de la época helenística, romana, bizantina y de la dominación otomana, donde muchos de los nombres ya han sido fijados en la lengua española por diversos estudiosos.

Para los nombres correspondientes al periodo de la Grecia moderna se ha procedido de igual modo con aquellos nombres de autores ya consignados con anterioridad por la investigación en lengua española.

b) Para los nombres aún no consignados en la lengua española, se ha seguido la propuesta del Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, optando por su transliteración y no por su traducción. Del mismo modo se ha procedido con aquellos nombres que aún teniendo su origen en la Antigüedad corresponden a autores del periodo de la Grecia moderna. Además de ello, siguiendo la norma vigente en Grecia para los apellidos, los masculinos se transcriben a partir de su forma en nominativo, mientras que los femeninos lo hacen a partir de su forma en genitivo.

¹⁸⁷ Metodología propuesta en Papadopulu (2007), en cuanto a la transliteración de nombres propios del griego al español.

¹⁸⁸ Fernández Galiano (1969).

Φωνητική μεταγραφή – Transcripción fonética

Αλφάβητο – Alfabeto.

LETRAS ΓΡΑΜΜΑΤΑ	SONIDOS ΦΘΟΙΓΤΟΙ	PALABRA ESPAÑOLA ΙΣΠΑΝΙΚΗ ΛΕΞΗ	EJEMPLOS ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ
A α	[a]	(actancial)	αγωνία [αγονία]
B β	[v]	(viejo)	βάση [βάσι]
Γ γ	+ a, o, u [γ] + i, e [j]	(agua) (guía)	γαλάκτωμα [γαλάκτομα] γέφυρα [jέφira]
Δ δ	[ð]	(dedal)	διάλογος [διάλογος]
E ε	[e]	(era)	ενότητα [ενότητα]
Z ζ	[z]	-	ζώνη [ζόνι]
Η η	[i]	(invento)	ηθοποιός [ιθοποιός]
Θ θ	[θ]	(zanco)	θέαμα [θέαμα]
I ι	[i], [j]	(idea)	ιδεολογία [ιδεολογία] ηθοποιός [ιθοποιός]
K κ	[k]	(casa)	κάθισμα [κάθισμα]
Λ λ	[l]	(lento)	λάλημα [λάλιμα]
pero λ + ια, ιε, ιο, ιου → [λ] ελιά [ελιά]			
M μ	[m]	(madre)	μίμιση [μίμισι]
N ν	[n]	(nada)	νέμεση [νέμεσι]
Ξ ξ	[ks]	(éxito)	ξυλοπόδαρα [ksilopódara]
O ο	[o]	(ópera)	όψη [όψι]
Π π	[p]	(pasillo)	πανόραμα [panórama]
P ρ	[r]	(rampa)	ρυθμός [ριθμός]

Σ σ, ς	[s]	(sábana)	σημείωση [simíosi] pero [z] cuando le sigue una de las consonantes: β, γ, δ, μ, ν, ρ, σβήνω [zvíno]
Τ τ	[t]	(tabla)	τετραλογία [tetralojía]
Υ υ	[i]	(ley)	υλικό [ilikó]
Φ φ	[f]	(farsa)	φτοχός [ftoxós]
Χ χ	[x]	(jirafa)	χαλάρωση [xalárosi]
Ψ ψ	[ps]	(lapso)	ψυχόδραμα [psixódrama]
Ω ω	[o]	(ola)	ωδείο [odío]

Συνδυασμοί - Combinaciones.

Αι, αι	[e]	(feliz)	αίθουσα [éthusa]
Ει, ει	[i]	(idea)	είσοδος [ísodos]
Οι, οι	[i]	(iglesia)	άνοιγμα [ániγma]
Υι, υι	[i]	(ninfa)	υιός [iós]
Ου, ου	[u]	(musa)	ουρά [urá]
Αυ, αυ	[af]	(afecto)	αυτοσχεδιάζω [aftosxedιάzo]
Ευ, ευ	[ef]	(efecto)	ευπρέπεια [efpréπia]
cuando les sigue una de las consonantes: κ, π, τ, θ, σ, φ, χ, ξ.			
Αυ, αυ	[av]	(ave)	αυλητής [avlitís]
Ευ, ευ	[ev]	(evento)	ευρετήριο [evretírio]
cuando les siguen una vocal o una de las consonantes: β, γ, δ, ζ, λ, μ, ν, ρ.			
Γγ, γγ – Γκ, γκ	[g], [ŋ]	(agrupar)	αγγείο [aŋgío], γκισέ [gisé]

Γχ, γχ	[ɲx]	(angustia)	οξύρυγχος [oksíriŋxos]
Μπ, μπ	[b], [mb]	(bajel, ambiente)	μπαίνο [béno]
Ντ, ντ	[d], [nd]	(don, andén)	ντροπή [dropí]
Τσ, τς	[ts]	(chico)	έτσι [atsi]
Τζ, τζ	[dz]	-	τζάκι [dzáki]

* Se utilizó el alfabeto internacional, adaptado a las particularidades de la lengua española.

* Χρησιμοποιήθηκε το διεθνές αλφάβητο, προσαρμοσμένο στις ιδιαιτερότητες της ισπανικής γλώσσας.

8. Metodología de la investigación

8. 1. Presentación de los términos

A continuación se exponen los términos que son objeto de estudio del presente trabajo. Para el estudio de los mismos se presentará el término, su procedencia y significado, así como las funciones que desempeña dentro de los ritos del periodo festivo de la Navidad y del carnaval. A continuación se analizará su recorrido y evolución a lo largo de la historia de la lengua griega, ofreciendo las distintas fuentes en las que aparece por orden cronológico. Una vez realizado este recorrido, se procederá a un análisis del término en las fuentes citadas, así como a la elaboración de unas conclusiones para cada uno de los lemas.

Para una mejor comprensión de los diferentes términos y su función dentro de estas representaciones pseudoteatrales o dramático-festivas, se dividirán los términos en cuatro unidades temáticas: a) Personajes principales masculinos; b) personajes principales femeninos; c) personajes secundarios; y d) objetos en escena.

Cada una de las secciones presentadas irá precedida de una introducción que justifique su división y ayude a unificar los diferentes lemas. Se ofrece a continuación un esquema de los diferentes términos objeto de estudio, dentro de su categoría correspondiente:

- a) Personajes principales masculinos: *Καλικάντζροι, Αραπάδες, Γενίτσαροι, Εμπουσαράιοι, Καλόγεροι, Καπεταναράιοι, Κούκερος, Λυγκουτσάρια, Μπαμπόγερος, Μπαμπουσιάρια, Μωμόγεροι, Ρογκατσάρια.*
- b) Personajes principales femeninos: *Νύφη, Κουκερίνα, Καντίδα, Μπούλες, Κορέλλα.*
- c) Personajes secundarios: *Μπάμπω, Κασιβέλοι, Ζαπτιέδες.*
- d) Objetos en escena: *Κουδούνι, μπαρμπούτα ο μπαρμπούτα, δέρμα ο προβιά.*

9. LEMAS

9. 1. Personajes principales masculinos

Dentro del grupo de personajes principales o protagonistas que son encarnados durante las festividades del periodo festivo de Navidad pueden establecerse, en principio, dos grandes grupos: a) por un lado están los personajes con apariencia zoomórfico-monstruosa; b) por otro, los personajes con apariencia antropomórfica. Se ha considerado más acertada esta división por resultar más cómoda en cuanto a la categorización de los diversos elementos que las conforman. No obstante, podrían establecerse otras divisiones igualmente válidas: por el origen etimológico de los términos, por su antigüedad, por el número de personajes participantes, etc.

Si bien el espectro de actuación, en las diferentes manifestaciones festivas, es muy amplio y no se podrían establecer unas líneas rígidas, sí que hay unos elementos definitorios que permiten establecer ciertas diferencias. De este modo, el disfraz con apariencia antropomórfica supone uno de los elementos más notables de la realización de la práctica dramática dentro de estas representaciones. En el caso del norte de Grecia, los grupos participantes adoptan roles estereotipados como: *αράπης*, *νύφη* o *γαμπρός*, que se repiten en la mayoría de los *δρώμενα*, así como las escenas que se representan (boda satírica, muerte y resurrección del novio/*αράπης*, bautismo, siembra, bendición, etc.). Si dentro de una misma “compañía” (*θίασος*) existen numerosos participantes, el número de roles se dobla o bien se amplía con nuevos personajes que complementan a los anteriores, pero sin un papel determinante en la representación. Es decir, o bien los participantes adoptan el papel de diablos o seres monstruosos (como en el caso de los *μπαμπούγεροι* o *ρογκατσάρια*) que acompañan en sus travesuras a los protagonistas o al guía de la compañía, danzando y realizando pequeñas pantomimas sin importancia; o bien complementan a otros personajes secundarios: mujer del doctor, compañeras de la novia, vieja que acompaña al viejo, notario, etc...

En todos los casos estos personajes principales o protagonistas participan de la trama principal y su actuación, así como de las escenas representadas; y tienen un fuerte carácter apotropaico y telúrico, lo que marcará, por un lado, su apariencia monstruosa y, por otro lado, su denominación. Por tanto, pueden establecerse, como decíamos, en base a su apariencia y vestimenta varios subgrupos, participando en ocasiones sus integrantes en varios de ellos.

a) Personajes que hacen referencia a su pasado clásico: *εμπουσαραίοι, μωμόγεροι* o *μωμόγεροι*.

b) Personajes que hacen referencia al enemigo, en este caso los musulmanes y los turcos: *γιανίτσαροι* o *αραπήδες*.

c) Personajes que hacen referencia a un lemento bueno o protector: *καπιταναραίοι* o *καλόγεροι*.

d) Personajes que hacen referencia a seres monstruosos: *ρογκατσαρια, καλόγερος, μπαμπούγεροι, μπαμπουσαραίοι, κούκεροι, μωμόγεροι, εμπουσαραίοι*.

e) Personajes con apariencia antropomórfica: *γιανίτσαροι, ρογκατσάρια* (en algunos lugares, aunque en la mayoría poseen una apariencia monstruosa) o *καπιταναραίοι*.

Toda esta variedad de personajes está relacionada con la imagen de los *καλικάντζαροι*, personajes de la mitología popular griega que aparecen en el mundo de los vivos durante el periodo festivo de la Navidad y se dedican a realizar travesuras a los seres humanos hasta el día que desaparecen, el día del bautismo de Cristo.

Es por ello, debido a esta similitud, que se ha considerado que merecen una mención especial y aparte, pues son, en esencia, el elemento que subyace en todas estas representaciones de carnaval.

9. 1. A. ΚΑΛΙΚΑΝΤΖΑΡΟΙ

El término *καλικάντζαρος* hace referencia a una serie de espíritus o genios traviesos que hacen su aparición durante el periodo festivo de la Navidad y desaparecen el día del bautizo de Cristo. Como explica González Serrano¹⁸⁹ la “creencia popular es que estos genios juguetones, de oscuro y discutido origen, aparecen, en tales días, sobre la faz de la Tierra y se dedican a aburrir a la buena gente con toda clase de travesuras y malas pasadas”.

A pesar de ello, son bien aceptados entre la comunidad pues se los relaciona con el poder fecundador de la tierra y el letargo invernal. Según algunas creencias, se trata de seres que viven en el más allá e intentan destruir las raíces del árbol de la vida y durante el periodo festivo de la Navidad acuden a la superficie para realizar sus fechorías y travesuras. De este modo, con la bendición de las aguas el día de la Epifanía, son ahuyentados y vuelven a su mundo. Otras tradiciones los relacionan con el mundo de los muertos y del más allá, siendo las almas de los difuntos, y, como ocurriera durante la festividad de las Antesterias, vuelven al mundo de los vivos a recibir dones y regalos y compartir tiempo con los seres de este mundo.

En cuanto al sustantivo *καλικάντζαρος*, son muchas las etimologías propuestas para este término:

1. Babiniotis¹⁹⁰:

a) *καλικάντζαρος* < *καλκάντζαρος* (con pérdida de la -ι) < *καρκάντζαρος* < *καρκά(ν)τζι* «quemado, seco». Por la relación de los *καλικάντζαροι* con el fuego.

b) *καλικάντζαρος* < *καλίκι* (< *καλίγιον* «calzado») + *άντζα* «pantorrilla», por el tipo de calzado que, según la tradición, llevaban los *καλικάντζαροι*.

¹⁸⁹ González Serrano (1987: 30).

¹⁹⁰ Babiniotis (2005).

c) καλικάντζαρος < καλικοτσάγγαρος < καλίκι + -τσάγγαρος < τζάγγη «tipo de calzado».

d) καλικάντζαρος < καλλικάντζαρος < καλλι- (καλός) + κάντζαρος < κάνθαρος «escarabajo», con un uso eufemístico del adjetivo *καλός*.

2. Triandafilidis¹⁹¹:

a) καλικάντζαρος < καλικάντζ(α) aumentativo + -αρος < καλίκ(ι) (diminutivo de *καλίγγα*) + αντζα.

3. Dimitrakos¹⁹² no aporta una etimología pero aporta nuevos términos que pueden ayudar en este campo, tales como: *καλλιτζάγγαρος*, *καρκάντζαρος*, *καρτσάγγαρος*, *καρκαντσέλι*, *καλλιοντζής*. En este aspecto ayuda en el rastreo de otras fuentes o etimologías.

4. Fedonas Kukulés¹⁹³ apoya la etimología que hace derivar el término *καλικάντζαρος* de *καλός* + *κάνθαρος* (escarabajo). Haría por tanto referencia a la creencia popular de que durante los días del periodo festivo de la Navidad las almas de los difuntos vuelven al mundo de los vivos con la apariencia de estos seres, los escarabajos.

5. Según Kamburoglu¹⁹⁴, los *kalikántzari* también reciben el nombre de *παγανά* y *κολοβελόνηδες* (en referencia a su cola pinchuda o de aguja). Coincide también en el hecho de que visitan las casas de los vivos durante el periodo festivo de la Navidad. Según el autor, *κάνταρος* y *γάντζαρο* hacen referencia a *γάντζος* (gancho) y a *γαντζόνω* (enganchar). Por otra parte, menciona también el hecho de que *κάντζαρος* así mismo refiere a un árbol cuyas hojas son en forma de aguja, también conocido como *κέντρος* o *κέδρος* (cedro).

¹⁹¹ Triandafilidis (2005).

¹⁹² Dimitrakos (1955).

¹⁹³ Kukulés (1949).

¹⁹⁴ Kamburoglu (1896: 66-67).

6. Autores como Ginzburg¹⁹⁵ apoyan la conjetura etimológica, con multitud de objeciones en contra, de que el término *καλικάντζαρος* proviene de *καλός* + *κένταυρος*.

Si se atiende al nombre que estos seres reciben en otras lenguas encontramos otra serie de etimologías que, en mayor o menor medida, lo relacionan también con la lengua griega. De este modo, en lengua búlgara y lengua turca estos seres reciben el nombre de *karakoncolos*, relacionándolos con el color negro y algunas raíces griegas del Mar Negro, tales como *Koncoloz* (κοντζολόζ) o *Koncolozi* (κοντζολόζοι). En el folclore serbio reciben el nombre de *karakondžula* (Καρακοντζουλα), pero también *karakondža*, *karakandža* o *karapandža*.

A falta de poder establecer una etimología que aúne posturas en cuanto al origen del término y teniendo en cuenta la multitud de imágenes que sirven para recrear la apariencia de estos seres dentro de la rica tradición y mitología popular balcánica, consideramos oportuno, no obstante, aportar unas cuantas referencias al respecto. Tales referencias apuntan al hecho de varias aproximaciones que dentro de las creencias populares se encuentran entre los diversos seres y teorías. Si bien como afirma González Serrano¹⁹⁶, dentro de la imaginería popular del *καλικάντζαρος* se encuentra una gran cantidad de referencias y tradiciones icónicas que pertenecen a la mitología griega clásica antigua, también es cierto que este personaje popular ha ido aunando en sí muchos elementos de otras tradiciones en su evolución y devenir histórico.

Con relación a la etimología aportada por Kukulés (*καλός* + *κάνθαρος*), resulta muy ilustrativa la imagen del escarabajo como animal sagrado en muchas culturas, entre ellas la egipcia donde el escarabeo simbolizaba el alma del difunto. De este modo, la presencia del escarabajo en la cultura y

¹⁹⁵ Ginzburg (1991).

¹⁹⁶ González Serrano, *op. cit.*

tradición balcánica vendría de la mano de muchas de las religiones mistericas y tradiciones que surcaron el Mediterráneo.

Desde otra perspectiva, la etimología propuesta por Kamburoglu encuentra respuesta en las fuentes antiguas. Como afirma el autor, *κάντζαρος* es también el nombre que recibe el cedro (*κέδρος*). Así se observa en Pseudo-Galeno (post. s. II d. C.), en *Λέξεις βοτανῶν*, p. 385¹⁹⁷: “*Λέξεις βοτανῶν ἐρμηνεῖται κατὰ ἀλφάβητον τοῦ σοφωτάτου Γαληνοῦ. (t2) Ἄρκευθος ἢ καντζάρου ἢ κέδρος. ἀνεμώνη ἦτοι ποτηροκλάστρια καὶ μήκων. ἄμπελος λευκή ἦτοι ἡ βρυωνία καὶ ὄφιοστάφυλος. ἄσαρον ἦτοι τὸ πελέκιον λεγόμενον. ἀνδρόσαιμον ὁ καὶ ἄγριος κνήκος ἢ καὶ ἀτρακτυλῖς. ἀκτέα ἦτοι ἡ κοφοξυλαία καὶ ἀκτῆ καὶ χαμαιιάκτη λεγομένη. ἀλθαία ἦτοι ὁ δενδρομέλοχας ἄγριος*”.

El cedro es un árbol relacionado con el mundo de los difuntos ya que su madera se emplea para preservar los cadáveres. De este modo se observa en Dioscórides Pedanio (s. I d. C.), en *De materia medica*, I.77.1¹⁹⁸: “*κέδρος δένδρον ἐστὶ μέγα, ἐξ οὗ ἡ λεγομένη κεδρία συνάγεται. καρπὸν δὲ ἔχει ὡσπερ κυπάρισσος, μικρότερον μέντοι παρὰ πολὺ. γεννᾶται δὲ καὶ ἄλλη κέδρος μικρά, ἀκανθώδης, καρπὸν δὲ ὡσπερ ἄρκευθος φέρουσα, μέγεθος μύρτου, περιφερῆ. τῆς δὲ κεδρίας ἀρίστη ἡ παχεῖα καὶ διαυγής, εὐτονος, βαρεῖα τῆ ὀσμῆ, ἀποχεομένη τε κατὰ σταλαγμοὺς ἐπιδιαμένουσα καὶ μὴ διαχεομένη. δύναμιν δὲ ἔχει **σηπτικὴν μὲν τῶν ἐμψύχων, φυλακτικὴν δὲ τῶν νεκρῶν σωμάτων**, ὅθεν καὶ **νεκροῦ ζωὴν τινες ἐκάλεσαν αὐτήν**, καὶ ἱμάτια δὲ καὶ δέρματα φθείρει διὰ τὸ θερμαίνειν ἐπιτεταμένως καὶ ξηραίνειν*”.

No obstante, son muchos los nombres que reciben estos seres dentro de la mitología popular griega. Como afirma Kamburoglu, además de *καλικάντζαροι*, reciben también los nombres de *παγανά* y *κολοβελόνηδες*¹⁹⁹. Pero no solo estos nombres. Diversos autores aportan múltiples nombres

¹⁹⁷ Ed. Delatte (1939).

¹⁹⁸ Ed. Wellmann (1907-1914).

¹⁹⁹ Kamburoglu (1896.I: 66).

para estos seres que responden bien a su apariencia, que puede ser antropomórfica o zoomórfica, bien a otras características de su fisionomía o poderes.

Politis, en su obra *Παραδόσεις*²⁰⁰, aporta otros nombres que reciben estos seres en diversos puntos de Grecia de acuerdo a diversas leyendas o historias. De este modo, reciben el nombre de: *λυκοκαντζαραῖοι* (en Vúrvura Kinurías), *σκαλικαντζέρια* (en Arácova Levadías), *καρκαντσέλια* (en Portariátis Tesalikís Magnisías), *καλλικάντσαροι* (en Milos), *σκαλικάντζαροι* (en Zakintos), *κωλοβελόνηδες* (en Atenas), *πλανητάροι* (en Chipre), *μαντρακοῦκος* (en Constantinopla), *καλσαγγάρ* (en Tinos), *καρκαντζόλοι* (en Creta), *κάηδες* (en Simi), *βερβελοῦδαις* (en Constantinopla), *παγανά* (en Náfraktos), *βουρβούλακας* (en Hermúpolis y Tinos), *σκαλκαντζαραῖοι* (en Levadía), *λυκοκάντζαροι* (en Kalamai), *καρκάντσαλοι* (en Karditsa), *καλλισπούδηδες* (en Samos).

Según la tradición, los *καλικάντζαροι* o *καλλικάντζαροι* son unos genios o demonios especiales que aparecen únicamente durante el periodo festivo de la Navidad²⁰¹.

Έρχονται από της γης αποκάτω. Όλον τον χρόνο πελεκούν με τα τσεκούρια να κόψουν το δέντρο που βαστάει τη γης, αλλά όταν κοντεύουν να το κόψουν έρχεται ο Χριστός και μονομιάς ξαναγίνεται το δέντρο και τότε τα δαιμόνια χιμούν στην γης επάνω και πειράζουν τους ανθρώπους²⁰².

La creencia popular imagina a estos seres con unas características diferentes. En ocasiones tienen apariencia humana con una tez negra, de aspecto horrible, muy altos y calzando zapatos de hierro; otras, en cambio, son de piel oscura y ojos encendidos, con patas de cabra y manos de simio y el cuerpo cubierto de pelo por completo; o cojos, bizcos, de un solo ojo, de una sola pata o muy bajitos... El elemento común que comparten es su procedencia, el inframundo, su apariencia monstruosa y su afición por

²⁰⁰ Politis (1904).

²⁰¹ Megas (1975: 40-41).

²⁰² Politis, *op. cit.* pp. 621-623.

realizar travesuras y tropelías a quienes encuentran a su paso²⁰³. Son asimilados, por todo ello, con los *αραπήδες*²⁰⁴, por su apariencia oscura y peluda.

A este respecto se pronuncian autores como Juan Crisóstomo (s. IV d. C.) en su discurso *In Calendas*²⁰⁵, acerca de quienes participan en estos ritos disfrazados como demonios e invaden calles y plazas; o Teodoreto (s. V d. C.) que, en su *Historia Eclesiástica*, afirma que “tras llevar a cabo los ritos de Dioniso corrían con las pieles de cabra, dispersando a los perros y enloquecidos y en delirio báquico y realizando las otras cosas que revelan el castigo del maestro”²⁰⁶.

Megas, por su parte, los relaciona directamente con las *keres* (Κῆρες), es decir, las almas de los difuntos que viven en el Hades y que, según la creencia de los antiguos atenienses, volvían a la tierra de los vivos durante la celebración de las Antesterias²⁰⁷. Y es, en este aspecto, donde entran a jugar su papel los disfrazados (μεταμφιεσμένοι) durante el periodo festivo de la Navidad, pues su función es expulsar a estos espíritus una vez concluido el ciclo. De este modo, disfrazados con pieles de animales y armados con espadas, varas u otros utensilios, expulsan a los malos espíritus de vuelta al inframundo a la vez que renuevan el ciclo de la naturaleza y traen una buena cosecha y fertilidad a la comunidad.

²⁰³ Politis, *op. cit.*

²⁰⁴ v. *Αραπήδες* (§ 9. 1. 1).

²⁰⁵ Chrys. *Calen.* M48.954. Ed. Migne (1957-1866).

²⁰⁶ Thdt. *H.Rel.* 317. Ed. Parmentier & Scheidweiler (1954).

²⁰⁷ Megas (1975: 42).

9. 1. 1. ΑΡΑΠΗΛΕΣ

a) Introducción

El término *αράπης*, en plural *αραπάδες* o *αραπήδες*, es un sustantivo procedente de la palabra *Αραβία*, Arabia, y del gentilicio *Άραβας*. En su primera acepción hace referencia al procedente de Arabia y al africano. De manera más genérica refiere al que es muy moreno de piel. En un uso metafórico se utiliza como personaje que causa miedo a los niños pequeños²⁰⁸ o como personaje bueno, juguetón y ctónico de algunos lugares y guardianes de tesoros²⁰⁹.

En referencia a las festividades del periodo festivo de la Navidad, encontramos variantes del término tales como: *αραπ'δης* o *αράμπδης*. Este personaje, si bien recibe muchos otros nombres, se caracteriza por ser bien un personaje de apariencia zoomórfica-monstruosa, vestido con pieles negras y cargado con otras pieles y cencerros; o bien un personaje con la cara pintada de negro o ensuciada con ceniza o tizne.

Dentro de la mitología popular, ya sea a causa del exotismo de los árabes entre la sociedad griega, o por diversas leyendas que circulasen entre los habitantes del lugar, el personaje adquiere un carácter mítico y fantástico, viniendo a convertirse en una especie de espíritu o genio, a veces bondadoso y a veces malvado. Por esta razón se asemeja a muchos de los espíritus o genios que poblaban la rica mitología popular griega durante el periodo festivo de la Navidad. Así mismo, debido a su apariencia fantástica, se asemeja a personajes tales como *kalikántzaros*, sátiros, panes, etc.

²⁰⁸ Así se refleja en los principales diccionarios de la lengua griega: Dimitrakos (1955), Triandafilidis (1998), Babiniotis (2008), Kriarás (1995).

²⁰⁹ También se hace referencia a este personaje como un *daimon* que protege y vigila el hogar, como un ser protector y apotropaico. Cf. Babiniotis (2008).

Nikolaos Politis²¹⁰, refiere diversas historias populares en las que este personaje juega su papel como espíritu o ser que guarda grandes tesoros y muestra su localización a las personas.

Según Parafendidu²¹¹, al describir la celebración en Nikísiani Pangeu, estos personajes se caracterizan por su apariencia monstruosa al vestirse con pieles, llevar una máscara-capucha puntiaguda de piel (μπαρμπότα o μπαρμούτα) e ir cargados con grandes cencerros de diferente tamaño. Realizan luchas entre ellos con espadas o garrotes de madera. Según Siettos²¹², en Esciros, durante la celebración de los *Νεφάδες*, como se llama al grupo de enmascarados, el *αράπης* es el comandante o líder del grupo, a la vez que protector²¹³.

²¹⁰ Politis (1904).

²¹¹ Parafendidu (1975).

²¹² Siettos (1975:403).

²¹³ En Esciros y en Nausa (Siettos, 1975:419).

b) Fuentes:

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Testamentum Salomonis (s. III? d. C.)

Narratio de propheta et sapientissimo rege Salomone, p. 105, lín. 20-27²¹⁴:

“ἐκεῖ ὁποῦ κοιμοῦμαι εἰς τὴν κλίνην μου ἔρχεται ἕνας ἄνθρωπος μαῦρος κατὰ πολλὰ ὡσὸν Ἀράπης καὶ με πλάκώνει εἰς τὴν καρδίαν καὶ πιάνει τὴν ἄκρην τοῦ δακτύλου μου τοῦ μικροῦ καὶ βυζάνει καὶ πίνει τὸ αἷμα μου καὶ πάλιν μοῦ φαίνεται τὴν ἡμέραν καὶ ἔρχεται ὡς ἄγγελος καὶ μοῦ λέγει ὅτι νὰ μὴν τὸ εἰπῶ τῆς βασιλείας σου...”.

Significado y uso: árabe. Con el mismo significado y uso aparece en *Narratio de propheta et sapientissimo rege Salomone*, p. 106, lín. 6²¹⁵.

Pulologo (s. XIV d. C.)

Ὁ Πουλολόγος 2.9²¹⁶: “Κι ἡ περιστέρα γύρισε καὶ λέγει πρὸς ἐκεῖνον: «Ἀράπη καὶ Σαρακηνέ, μαυρέα, κακομύτη, ἐμὲν τὰ λέγεις, ἄτυχε, σκοτείδι μαυρισμένον, καὶ δὲν θεωρεῖς, κακότυχε, τί θεωρίαν ἔχεις;”.

Significado y uso: árabe.

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Lamentationes de Captivacione Constantinopolis (s. XV/XVII d. C.)

Anonymi Threni 1.99²¹⁷: “οὐδ’ ἀστραπή τοὺς ἔκαψεν, οὐδὲ βροντὴ τοὺς ἠῦρεν, ὅποταν ἐγεβέντιζαν σταυρὸν ἔς τὸν κόσμον ὅλον, οἱ † ἄβυχοι † Ἀράπιδες, οἱ καστροτροπητάδες”.

²¹⁴ Ed. McCown (1922).

²¹⁵ *Ibíd.* p. 106.

²¹⁶ Ed. Tsavare (1987).

²¹⁷ Ed. Pertusi (1976).

Significado y uso: árabe.

Erotopaegnia (S. XV/XIX d. C.)

Carmina popularia recentiora 5.23²¹⁸: “Μπροστά της ήγονάτισε κι αυτό τὸ λόγο λέει· «Κερά, δὲ θέλεις δουλευτή, κερά, δὲ θέλεις δοῦλο, νὰ σὲ δουλεύη μπιστικά, νὰ τρῶ κι ἀφ’ τὸ πουγγί του; —Ἐσὸ μικρὸ κι ἀνήξερο, ποῦ ξέρεις τὴν ἀγάπη; ἀπὸ τὰ ροῦχα ποῦ φορεῖς ποῦναι σὰν τὸν **Ἀράπη**;”.

Significado y uso: árabe.

Damasceno Estudita (s. XVI)

1. *Thesaurus, Oration* 22.688-691²¹⁹: “Κατὰ δὲ τὴν ὥραν ἐκείνην, ὁ ἀρχιατρὸς τοῦ ξενοδοχείου ἐκείνου κοιμώμενος εἰς τὸ σπῆτι του, ὡς εὐσεβῆς καὶ καθαρὸς ὁποῦ ἦτον εἶδεν εἰς τὸν ὕπνον του ὡσὰν νὰ ἦλθον πολλοὶ κατάμαυροι **ἀράπηδες** μὲ ἄπειρα χαρτία καὶ ἐτριγύριζαν τὸ κρεββάτι τοῦ ἀρχιληστοῦ ἐκείνου”.

Significado y uso: espíritu o genio de tez oscura. Con el mismo significado y uso aparece en *Thesaurus* 9.21, 21.536, 24.459, 24.499, 25.365, 25.370

2. *Thesaurus, Oration* 24.445-447²²⁰: “κατὰ δὲ τὴν ὥραν ὁποῦ ἐψυχομάχα, εἶδεν ὅτι ὡσὰν νὰ ἦλθον πολλοὶ κατάμαυροι **ἀράπιδες** μὲ ἄπειρα χαρτία, καὶ ἐτριγύρισαν τὸ κρεββάτι του”.

Significado y uso: espíritu o genio de tez oscura. Con el mismo significado y uso aparece en *Thesaurus* 24.459, 25.1121.

Papa Sinadino (s. XVII)

Χρονικὸ τῶν Σερρῶν 1.36.40²²¹: “Καὶ τότες ἦταν, ὧ ἀδελφέ, νὰ ἰδῆς παντοῦ εἰς ὅλον τὸν κόσμον τὸ πῶς ἐκλαιγαν οἱ ἄνθρωποι, ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, γέροντες καὶ παιδιά, πατέρες καὶ μητέρες, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφές, μάνες καὶ

²¹⁸ Ed. Hesselning & Pernot (1913).

²¹⁹ Ed. Deledemou (1943).

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ Ed. Odorico (1996).

τὰ μικρὰ παιδιά, Τοῦρκοι καὶ Χριστιανοί, Ἑβραῖοι καὶ Ὀγύφτοι, Κοϊνάροι καὶ χωριάτες, Ἀρμένηδες καὶ Καραμανλήδες, **Ἀράπηδες** καὶ Ὀτεακαλήδες, Φράγγοι καὶ Θαλασσίτες, Σέρβοι τε καὶ Βουλγάροι, Βλάχοι τε καὶ Ἀλβανίτες”.

Significado y uso: árabe.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Dimitrios Gr. Kamburoglu (1852 – 1942 d. C.)

1. *Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων*, p. 93²²²: “Οἱ **Ἀραπάδες** μεθ’ ὅλην τὴν κακοτυχίαν των ἦσαν φαιδρότατοι συνήθως· ἐγέλων εὐκόλως, σχεδὸν διαρκῶς, καὶ ἐχόρευον ὁσάκις προσεκαλοῦντο πρὸς τοῦτο, ἄνευ ἐνστάσεως ἢ ἐνδοιασμοῦ τινος, πρὸς διασκέδασιν τῶν νωχελῶς ροφούντων τὸν καφὲν αὐτῶν καὶ εἰσπνεόντων τῶν ναργηλέν των ἀγάδων, κροτοῦντες τὰς χεῖρας ῥυθμικῶς καὶ ἀνεβοκατεβάζοντες τοὺς πόδας αὐτῶν κατ’ ἀρχὰς βραδέως καὶ ἐν τέλει μετὰ δαιμονιώσους ταχύτητος”.

Significado y uso: árabe.

2. *Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων*, p. 93²²³: “-Χόρευ’ **Ἀράπη**. / - Δὲν ἔμπορῶ ἀφέντη. / - Θέλεις πιλάφι; / - Ἔνα γαβάθι. / - Θέλεις κρασάκι; / - Ἔνα φλασκάκι. / - Θέλεις γυναῖκα / - Μακάρι δέκα! (τρὶς καὶ ταχέως). λέγει χορευτικὸν ᾄσμα παιδικόν, ὅπερ ᾄδουσι καὶ χορεύουσιν οἱ μικροὶ Ἑλληνόπαιδες, μιμούμενοι τὸν χορὸν καὶ τὸ ᾄσμα τῶν **Ἀραπάδων**”.

Significado y uso: 1. Personaje que imita el modo de baile y canto de los árabes, dentro de un grupo de gente. 2. Άραβε.

²²² Kamburoglu (1896).

²²³ *Ibíd.*

Nikos Politis (1852 – 1921 d. C.)

1. *Παραδόσεις Α'*. 421, p. 238²²⁴: “Σ ἓνα σπίτι ‘ς τοῖς Δυὸ Μύλοι ἔβγαине ἓνας **Ἀράπης**, κ’ ἠπήγαινε κ’ ἤλεγε κάθε βράδυ τῆς σπιτονοικοκυρᾶς νὰ πάη νὰ σκάπη ‘ς ἓνα μέρος τοῦ σπιτιοῦ ποῦ τῆς ἤδειχνε, καὶ τῆς ἤλεε πῶς θὰ βρῆ ἓνα πιθάρι φλουριά”.

Significado y uso: el término se utiliza para designar al genio que indica dónde se encuentra un tesoro escondido.

2. *Παραδόσεις Α'*. 422, p. 238²²⁵: “Σ τὸ Ἀγρίδι ‘ς τὸ κάστρο κρατεῖ ἓνας **Ἀράπης**, ποῦ ἔχει πολλὰ χρήματα”.

Significado y uso: genio que guarda un tesoro. Con el mismo significado aparece en *Παραδόσεις Α'*. 432, p. 243; 435, p. 245; 437, p. 245.

3. *Παραδόσεις Α'*. 426, p. 241²²⁶: “Ἐπήγε τὸ βράδυ νὰ τὸ πάρη νὰ τὸ κουβαλήση ‘ς τὸ καλύβι του, ἀλλὰ ξαφνοῦ φανερώθηκε ἓνας **Ἀράπης** ποῦ φύλαγε αὐτὸ τὸ κασσέλλι καὶ μ’ ἓνα βουκέντρι ἐτύπαγε καὶ ἔδερνε τὸ χωριανό μου καὶ τοῦ σκουζε νὰ μὴ τ’ ἀρπάξη τὸ πρᾶμα του”.

Significado y uso: genio que aparece y vigila su tesoro.

4. *Παραδόσεις Α'*. 425, p. 240²²⁷: “Ὁ Τοῦρκος ἔκαμε καθὼς τοῦ εἶπε ὁ **Ἀράπης** καὶ ἐγύρισε ‘ς τὸ σπίτι του μισοπεθαμένος ἀπὸ τὸ φόβο”.

Significado y uso: genio que se aparece, tiene cualidades mágicas. Con el mismo significado aparece en *Παραδόσεις Α'*. 443, p. 248.

5. *Παραδόσεις Α'*. 428, p. 242²²⁸: “Εἰς τὴ θέση Πουρνάρι λὲν πῶς βγαίνει ἀπὸ καιρὸ εἰς καιρὸ ἓνας **Ἀράπης** καὶ βόσκει τὰ λεφτά του (ποῦ λὲν πῶς τὰ χει σὰν πρόβατα)”.

Significado y uso: genio que se aparece y apacienta su rebaño de dinero.

6. *Παραδόσεις Α'*. 492, p. 242²²⁹: “Εἰς τὴ θέση Καρδαμίτσα, ἔζω ἀπὸ τὰ ΒρέσθENA, βγαίνει ἓνας **Ἀράπης** καὶ βόσκει φλωριά”.

²²⁴ Politis (1904).

²²⁵ Ibíd.

²²⁶ Ibíd.

²²⁷ Ibíd.

²²⁸ Ibíd.

Significado y uso: genio-pastor que se aparece y cría verderones. Con el mismo significado y uso aparece en *Παραδόσεις Α'*. 436, p. 245.

7. *Παραδόσεις Α'*. 433, p. 244²³⁰: “Σ τὸ μεσανὸ μαχαλᾶ ‘ς τὰ Τρίκαλα εἶναι μιὰ βρύση, τὸ Βρυσάρη· ἐκεῖ κρατεῖ ἕνας **Ἀράπης**, καθὼς καὶ ‘ς τὴν ἄλλη βρύση ποῦ εἶναι κοντά, ‘ς τὸν Κωλορώδη κρατοῦν Νεράιδες”.

Significado y uso: Espíritu que guarda una fuente. Con el mismo uso y significado aparece en *Παραδόσεις Α'*. 440, p. 247.

8. *Παραδόσεις Α'*. 438, p. 246²³¹: “Στὸ πηγάδι τοῦ ἅη Συμεῶν εἶναι ἕνας **Ἀράπης** ψηλὸς καὶ φοβερὸς ποῦ τρώει τοὺς ἀνθρώπους”.

Significado y uso: Genio que vive en un pozo y come humanos.

9. *Παραδόσεις Α'*. 441. p. 247²³²: “Πάει ἐκεῖ καὶ βλέπει ἕναν **ἀράπη** ξαπλωμένον ‘ς τὸν καναπέ, κ’ ἔπινε τσιγάρο”.

Significado y uso: Genio que se aparece y fuma un cigarrillo.

10. *Παραδόσεις Α'*. 445, p. 248²³³: “Σ τὸ νησιδάκι Λανάδο ἀντίκρυ ‘ς τὴ Σύρα φαίνεται ἕνας **Ἀράπης**, καὶ πετροβολάει ὅσα καράβια περνοῦν ἀπὸ κεῖ κοντὰ τὰ μεσάνυχτα”.

Significado y uso: Genio que lanza piedras a los barcos que pasa cerca de su territorio por la noche.

11. *Παραδόσεις Α'*. 446, p. 249²³⁴: “Ἦταν **Ἀράπης** μικρὸς τόσος δά, μιὰ πιθαμὴ, καὶ κρατοῦσε ἕνα τσιμπουκάκι ‘ς τὸ χέρι ποῦ μόλις ἐφανότανε”.

Significado y uso: Genio de muy pequeño tamaño.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και ἔθιμα της λαϊκῆς λατρείας*, pp. 41-42²³⁵: “Διάφορα ὁμῶς στοιχεῖα που ἀνάγονται στην προέλευση, τη μορφή και την δράση

²²⁹ Ibíd.

²³⁰ Ibíd.

²³¹ Ibíd.

²³² Ibíd.

²³³ Ibíd.

²³⁴ Ibíd.

²³⁵ Megas (1988).

αυτών των δαιμονίων [των καλλικαντζάρων], το ότι δηλαδή έρχονται από το κάτω κόσμο όπου κατοικούν όλο τον υπόλοιπο χρόνο, το ότι εμφανίζονται με διάφορες μορφές, πολλές φορές σαν όντα μαλλιαρά, σαν **Αράπηδες** ή σαν ζούζουλα, το ότι θορυβούν, τριγυρίζουν εδώ και εκεί, πηδούν, χορεύουν και απλώς ενοχλούν και δεν κακοποιούν τους ανθρώπους...”.

Significado y uso: genios traviesos. Con el mismo significado aparece en *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, pp. 83, 99 y 125.

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 42²³⁶: “Πιστεύουν οι Φαρασιώτες ότι οι νεκροί γυρίζουν τις νύχτες του Δωδεκαημέρου στους δρόμους και μπαίνουν στα σπίτια από τις καμινάδες· γι’ αυτό και καίνε λιβάνι στη φωτιά, για να φύγουν· τους φαντάζονται σαν **Αράπηδες** που φορούν κουρέλια και φεύγουν ζανά στις 8 Ιανουαρίου”.

Significado y uso: almas de los difuntos que regresan con apariencia de genios traviesos.

3. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 72²³⁷: “Στη Β. Ελλάδα, τον Πόντο κ. α. γίνονται την Πρωτοχρονιά, όπως και τα Χριστούγεννα και την ημέρα των Φωτών, και αγυρμοί ενηλίκων, οι οποίοι μεταμφιέζονται είτε σε ζώα (καμήλα, αρκούδα, λύκο, τράγο κ.λπ.) είτε σε διάφορα πρόσωπα: γαμπρό και νύφη, μπάμπω, **αράπη**, χαχάμη, γιατρό, καπετάνιο, αρκουδιάρη κ.λπ.”.

Significado y uso: personaje con apariencia monstruosa.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη, p. 109²³⁸: “Εδώ έχουμε έξω από το γαμπρό και τη νύφη κι ένα άλλο πολυθόρυβο και πολυποίκιλο μασκοφορεμένο πλήθος σε τσιγγάνους, οβριούς, Αρβανίτες, **Αράπηδες**, φουστανελοφόρους,

²³⁶ *Ibíd.*

²³⁷ *Ibíd.*

²³⁸ Trakiotis (1991).

λιμοκοντόρους και τους περίφημους «καβάσηδες», τους σωματοφύλακες του ζευγαριού, που με τα χατζάρια τους το υπεράσπιζαν”.

Significado y uso: árabe, personaje propio de los ritos del periodo festivo de la Navidad.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

1. *Λαογραφικά Θράκης Α΄*, p. 134²³⁹: “Όλοι περίμεναν τήν πομπή, στήν όποία συμμετείχαν ή γυναίκα του Μπέη – περιστοιχισμένη από τούς «**Άράπιδις**», τήν «Καντίνα», πού μετέφερε τήν «κουνουριά» τής Μπέηνας – συγγενείς και φίλοι”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa. Con el mismo uso y significado aparece en pp. 134 y 135.

2. *Λαογραφικά Θράκης Α΄*, p. 134²⁴⁰: “Σάν τελευταῖο ζευγάρι πάλευαν ἕνας **ἀράπης** και ή Καντίνα, πού στό τέλος ἔπεφτε κάτω”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa que participa en la lucha.

3. *Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαού μας*, p. 64²⁴¹: “Στους Γριντάδες τῶν Χασίων (Αἰμιανός Γρεβενῶν) τήν Πρωτοχρονιά ἐμφανίζονται τά Λουκατσάρια: δύο καπετάνιοι, μιά νύφη, μιά μπάμπου κι ἕνας **ἀράπης**”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

4. *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας*, p. 214²⁴²: “Ὁ **ἀράπης** (Σύρος). Στό νησάκι Λανάδο, ἀντίκρυ ἀπό τή Σύρο, κατοικεῖ ἕνας ἀράπης πού πετροβολεῖ ὅσα καράβια περνοῦν ἀπό ἐκεῖ κατά τά μεσάνυχτα”.

Significado y uso: Personaje mítico, una especie de demonio o genio.

²³⁹ Papatanasi-Musiopulu (1979).

²⁴⁰ *Ibíd.*

²⁴¹ Papatanasi-Musiopulu (1992).

²⁴² *Ibíd.*

G. T. Kandilaptis (s. XX d. C.)

Οί Μωμο(γ)έρ' ἢ τὰ Μωμοέρια, p. 1789²⁴³: “*Ὁ Ἄραψ*, πατήρ τῆς ἀπαχθείσης, ἀνήμελαψὸς φορῶν εἶδος φουστανέλλας, ὡς τοὺς βυζαντινοὺς ἐφίππους ἀξιωματικοὺς καὶ ἔχων περὶ τὴν ὄσφον πολεμικὴν ζώνην κοινῶς «σιλαχλοῦκ» καλουμένην...”.

Significado y uso: Personaje exótico vestido con ropas del lugar.

Ekaterini Tsotaku-Karveli (s. XX – XXI d. C.)

Λαογραφικὸ ἡμερολόγιο, p. 41²⁴⁴: “*Γύρο τους ο γιατρός, η γιάτρισσα, ο γέρος, η γριά, οι Ατσίγγανοι, ο Εβραῖος, ο Αρβανίτης κι ο Ἀράπης. Δε λείπει κι ο διάβολος!*”.

Significado y uso: genio travieso y jugueteón, personaje propio del carnaval.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

Γιορτές, Ἔθιμα καὶ τὰ τραγούδια τους, p. 37²⁴⁵: “*Καλόγερος, Κούκεροι, Μπέης, Γάμος, Ἀράπηδες* κ.τ.λ. (μερικά γίνονται τὸ Δωδεκαήμερο ἀντί τίς Ἀπόκριες μὰ τὸ νόημα εἶναι τὸ ἴδιο)”.

Significado y uso: Término usado para dar nombre a la festividad.

Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 355²⁴⁶: “*Τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς στὴ Νικησιανὴ τοῦ Παγγαίου γίνεται καρναβάλι ποὺ εἶναι γνωστὸ σὰν «Λουγκατσάρια». Ἐνας ντύνεται Ἀράπης καὶ τὸν φωνάζουν Ἄλῃ, δεύτερος νύφη, ἓνα τρίτος γριά κι ἄλλοι καπεταναῖοι. Τρίβονται μὲ καρβουνόσκονη οἱ πιὸ πολλοί, φοροῦν μάσκες καὶ πηγαίνουν ἀπὸ σπίτι σὲ σπίτι μαζεύοντας χρήματα καὶ τροφίμα γιὰ νὰ γλεντοκοπήσουν τὸ βράδυ*”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

²⁴³ Kandilaptis (1953).

²⁴⁴ Tsotaku-Karveli (1995).

²⁴⁵ Mijail-Dede (1987).

²⁴⁶ Siettos (1975).

2. *Ἔθιμα στίς γιορτές*, p. 381²⁴⁷: “Στὰ Φάρσαλα, ἀνήμερα τὰ Φῶτα, οἱ μεταμφιεζόμενοι παίζουν ἓνα μιμικὸ δρᾶμα· ἓνας παριστάνει τὸ γαμπρό, ἄλλος τὴ νύφη, κι ἄλλος τὸν **Ἀράπη**· ὁ τελευταῖος ὀρμᾶ ν’ ἀρπάξῃ τὴ νύφη ἀλλ’ ὁ γαμπρὸς τὴν προστατεύει”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa. Con el mismo significado y uso aparece en p. 415, 421.

3. *Ἔθιμα στίς γιορτές*, p. 421²⁴⁸: “Στὴ Σύρο... πίσω ἀπ’ τὸν ὄμιλο τῶν Ζεῖμπέκηδων ἀκολουθοῦν δυὸ λόρδοι, φράγκικα ντυμένοι κι ἓνας **Ἀράπης** ξυπόλυτος, μέ σκουλαρίκια στ’ αὐτιά καὶ χάλκινο κρίκο στὴ μύτη, ποὺ βαστᾷ μιὰ σπάθια. Οἱ Ζεῖμπέκηδες ἔχουν γι’ ἀρχηγό τους τὸν Καπετάνιο, ὁ ὁποῖος προτοῦ ξεκινήσουν βγάζει τούτη τὴ διαταγή: ...”.

Significado y uso: Árabe, vestido de manera exótica con aretes y espada.

Alexandra Parafendidu (s. XX – XXI d. C.)

1. *Οἱ «Ἀράπ’δεις» τῆς Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου*, pp. 383-384²⁴⁹: “Γιαυτὸ καὶ ἡ πρώτη προαγγελία τῆς τελέσεως τοῦ ἐθίμου ἐξακολουθεῖ νὰ γίνεται τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς καὶ ἡ δευτέρα τῶν Φώτων, ἀπὸ ὀμάδες παιδιῶν ποὺ περιφέρονται στοὺς δρόμους τοῦ χωριοῦ, κρατώντας τεράστια κουδούνια, τὰ λεγόμενα «τσάνια», αὐτὰ ποὺ χρησιμοποιοῦν καὶ οἱ **«Ἀράπ’δεις»**, τὰ ὁποῖα καὶ συνεχῶς κτυποῦν”.

Significado y uso: Nombre utilizado para un conjunto de personajes-actores que recorren la localidad, con apariencia monstruosa.

2. *Οἱ «Ἀράπ’δεις» τῆς Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου*, pp. 386²⁵⁰: “Καὶ ἡ «μπαρμπότα», δένεται μέ τὸ ἴδιο σχοινί, «φόρτωμα», μέ τὸ ὁποῖο συγκρατοῦνται στὴ μέση τοῦ **«Ἀράπη»** τὰ κουδούνια καὶ στὴ ράχη του ἡ καμπούρα”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ Parafendidu (1975).

²⁵⁰ *Ibíd.*

Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)

Σύμμεικτα λαογραφικά τῆς Μακεδονίας, pp. 134-135²⁵¹: “Ἀφοῦ λοιπὸν καὶ οἱ δύο ομάδες ἐπέμενον, ἔβαζαν τοὺς Ἀλῆδες (**ἀράπηδες**) νὰ παλαίψουν καὶ ἤρχιζεν ἡ μάχη”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 136²⁵²: “Εἰς τὸ Ὀρτάκκοϊ, τὴν ὥραν τῆς τελέσεως τῆς ἀροτριάσεως παραστέκουν τὸν Ἄρχοντα δύο **Ἀράπηδες** μὲ γυμνὰ σπαθιά”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

Χορευτικά δρώμενα στο Νόμο Δράμας, p. 486²⁵³: “Ὅταν π.χ. ὁ μεταμφιεσμένος Μπαμπόγερος τῆς Καλῆς Βρύσης ἢ ὁ **Ἀράπης** τοῦ Βόλακα συνταιριάζει, ὅπως κάνει ὁ τσομπάνος γιὰ τὸ κοπάδι τοῦ, τοὺς ἤχους τῶν κουδουνιῶν ποὺ θα φορέσει, τότε ενδιαφέρεται γιὰ τὸ μουσικὸ ἀποτέλεσμα τῶν ἤχων τῶν κουδουνιῶν τοῦ”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

Μεταμφιέσεις Δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον, pp. 14-15²⁵⁴: “Τὴν ἄλλην ἡμέραν (7ην Ἰανουαρίου), τοῦ ἀγίου Ἰωάννου, παρουσιάζονται καὶ ἄλλοι μεταμφιεσμένοι μὲ μορφὴν γριᾶς, γέρου, **ἀράπη**, ζητιάνου κλπ.”.

Significado y uso: Personaje monstruoso con la cara pintada de negro. Con el mismo significado lo refiere el autor en referencia a la festividad de los *Τζαμαλῆδες*.

²⁵¹ Lukópulos (1917).

²⁵² Kakuri (1963).

²⁵³ Drandakis (1994).

²⁵⁴ Ekaterinidis (1975).

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια*, p. 54²⁵⁵: “Τα Ρουγκάτσια αναφέρονται και ως Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, Μπαμπουσιαραίοι, Καπιταναραίοι, **Αράπηδες**”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

2. *Προσωπίδες και προσωπιδοφορία*, p. 18²⁵⁶: “Η κύρια φορεσιά των **Αράπηδων** είναι οι μαύρες φλοκωτές κάπες. Γύρω από τη μέση τους περνούν τρία μεγάλα κουδούνια, ο ήχος των οποίων διώχνει το κακό. Στο κεφάλι φορούν μαύρες προσωπίδες από γιδοπροβιές. Στα χέρια κρατούν ένα ξύλινο σπαθί και ένα σακουλάκι με στάχτη.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)

Αράπηδες και Αρκούδες στον Βόλακα Δράμας, p. 3²⁵⁷: “Οι **Αράπηδες** είναι βαμμένοι με φούμο (κάπνα από σπιτικό φούρνο), φορούν κάπα από δέρμα, καμπούρα στην πλάτη, κουδούνια δύο τύπων (μπατάλια και τσάνουβε) και κρατούν στο χέρι ξύλινο σπαθί. Στη μέση έχουν κρεμασμένο ένα ξύλινο φαλλόμορφο ρόπαλο, όμοιο με αυτό των αρχαίων αθηναϊκών Ανθεστηρίων. Η αμφίεση και η κίνησή τους μας παραπέμπουν σε διονυσιακά δρώμενα”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

²⁵⁵ Zalios (2013a).

²⁵⁶ Zalios (2013b).

²⁵⁷ Armen (2012).

c) Análisis de las fuentes

Periodo bizantino

La primera aparición del término *αράπης* se remonta a los siglos III y IV d. C y aparece en el *Testamento de Salomón*²⁵⁸, obra anónima de difícil datación. En la obra el término se emplea para designar a un ser de tez y apariencia oscura, que aparece en sueños y atormenta a los hombres.

El término convive con términos como *ἄραβας* que, si bien hace referencia al procedente de Arabia, no marca el carácter sobrenatural que confiere el término *αράπης*.

Como tal, su presencia en los textos del periodo bizantino es muy escasa. Se encuentra únicamente en la citada fuente y en *Pulologo*²⁵⁹, obra del s. XIV d. C. En este caso se relaciona al árabe con el sarraceno y se destaca, de nuevo, su tez morena y su apariencia oscura (*σκοτειδί μαυρισμένον*).

Periodo de la dominación otomana

Durante el periodo de la dominación otomana el término aparece con mayor afluencia. Se emplea en todos los casos para designar al enemigo, ya sea como árabe o como ser monstruoso o sobrenatural. Se destaca su poder destructor y maligno. De este modo se observa en los textos anónimos recogidos en las *Lamentaciones por la Caída de Constantinopla*²⁶⁰, donde se menciona a los árabes (*ἀραπήδες*) como destructores de fortalezas. Damasceno Estudita²⁶¹, por su parte, destaca de nuevo su tez morena y los nombra como seres oscuros que acuden en sueños a atormentar al

²⁵⁸ *Testamentum Salomonis*, 105.20-27. Ed. McCown (1922).

²⁵⁹ *Ο Πουλολόγος*, 2.9. Ed. Tsavare (1987).

²⁶⁰ *Lamentationes de Captivitate Constantinopolis. Anonymi Threni*, 1.99. Ed. Pertusi (1976).

²⁶¹ *Thesaurus, Oratio* 22.690. Ed. Deledemou (1943).

durmiente, como si de demonios se tratase. Emplea los términos *Ἀράπηδες* y *Ἀράπιδες*. En los *Eratopaegnia*²⁶², sin embargo, se resalta la vestimenta exótica de este pueblo, y el término se emplea para nombrarlos como tales, árabes. Del mismo modo el Papa Sinadino en su *Crónica de Serres*²⁶³ emplea el término para nombrar al pueblo de los árabes entre otros muchos, como cristianos, hebreos, armenios, etc.

Periodo de la Grecia moderna

Teniendo en cuenta las connotaciones que se han otorgado al término durante los siglos anteriores, se observa cómo en la Grecia moderna el término *αράπης* se emplea para designar a un ser perteneciente al mundo del más allá o al mundo de los genios o demonios, a un mundo sobrenatural y mágico, donde siempre destaca su apariencia oscura y fantástica. De este modo, Dimitrios Kamburoglu, en su obra *Historia de los atenienses*²⁶⁴, emplea el término para nombrar a los árabes que pueblan la ciudad y que guardan unas costumbres propias, así como una vestimenta característica. Destaca, entre otros elementos, su tez morena, a la vez que entra a formar parte del acerbo popular como un elemento cómico y divertido.

No obstante, es Nikos Politis quien ofrece una visión más amplia de la figura del *αράπης*. En su obra *Tradiciones (Παραδόσεις)*²⁶⁵ ofrece las distintas manifestaciones de *αράπηδες* existentes en la mitología popular griega. En ellas se observa cómo el término se emplea para designar a un ser mitológico y mágico, semejante a un duende o demonio, que esconde grandes riquezas (o sabe dónde se encuentran) y que atormenta a quienes pasan por su territorio o cerca de él.

²⁶² *Carmina popularia recentiora* 5.23. Ed. Hesselting & Pernot (1913).

²⁶³ *Χρονικό τῶν Σερρῶν* 1.36.40. Ed. Odorico (1996).

²⁶⁴ Kamburoglu (1896: 93).

²⁶⁵ Politis (1904).

Esta visión de un ser travieso y de apariencia monstruosa (aunque no siempre se mencione esta apariencia) está muy relacionada con la imagen que se tiene de los *καλικάντζαροι*²⁶⁶, espíritus o genios traviesos que aparecen durante el periodo festivo de la Navidad y que, en esencia, comparten las mismas características definitorias con los *αράπηδες*. De este modo lo recoge Yiorgos Megas en su obra *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*²⁶⁷, donde destaca su apariencia peluda y que desaparecen el día 8 de enero, una vez terminado el periodo festivo de la Navidad y con la bendición de las aguas. Por tanto, este personaje entra a formar parte como miembro de propio derecho dentro de las festividades de los *δρώμενα*, acompañado por otros personajes que completan la compañía y con los que realiza pequeñas pantomimas, como recogen Trakiotis²⁶⁸, Papatnasi-Musiopulu²⁶⁹, Tsokaku-Karveli²⁷⁰, Siettos²⁷¹ o Ekaterinidis²⁷².

En la actualidad el término se emplea para nombrar a estos personajes dentro de los cortejos de los *δρώμενα*, si bien reciben otros nombres como: *Αράπιδις*²⁷³, *Άραψ*²⁷⁴ o *Αράπ'δις*²⁷⁵. El término enfatiza varios aspectos definitorios, como son: la visión de un “enemigo” que proviene de fuera; su carácter mágico a modo de genio o demonio (por su apariencia exótica o monstruosa); su apariencia oscura (ya sea por vestir pieles negras de animales o por llevar la cara teñida de negro); y la danza y el ruido que realizan.

²⁶⁶ v. Καλικάντζαροι (§9. 1. A).

²⁶⁷ Megas (1988: 41-42).

²⁶⁸ Trakiotis (1991: 109).

²⁶⁹ Papatnasi-Musiopulu (1979: 134; 1992: 64).

²⁷⁰ Tsokaku-Karveli (1995: 41).

²⁷¹ Siettos (1975: 381).

²⁷² Ekaterinidis (1975: 14-15).

²⁷³ Papatnasi-Musiopulu (1979: 134).

²⁷⁴ Kandilaptis (1953: 1789).

²⁷⁵ Parafendidu (1975: 384).

d) Conclusiones

En referencia al término, si bien no se pueden establecer, como decíamos anteriormente, unas líneas rígidas en cuanto a la vestimenta y apariencia del personaje, sí que hay constancia de que se trata de un personaje mítico popular. Con el término, en sus múltiples variedades, se denomina a un ser que por lo general se caracteriza por una tez oscura, ya sea representada por medio de máscaras de piel o por llevar el rostro teñido de negro con tizne o ceniza²⁷⁶.

Cuando el término se emplea en singular sirve para designar a un espíritu o genio que guarda tesoros o secretos²⁷⁷; un espíritu relacionado con las almas que aparecen durante el periodo festivo de la Navidad y con la vida de ultratumba²⁷⁸. Es, también en singular, un personaje recurrente en las pantomimas que tienen lugar durante las celebraciones y representa a una especie de sátiro o enemigo que interactúa con los otros dos personajes principales, el novio y la novia²⁷⁹.

El término empleado en plural se emplea para designar al grupo de espíritus o genios que aparecen durante el mencionado periodo y que representa tanto a los espíritus de los difuntos como a los seres relacionados con la fertilidad de la tierra que recorren las localidades, llamando a la participación en las festividades.

En ambos casos, representan a espíritus muy relacionados con los *kalikantzari*²⁸⁰, directamente relacionados con los ritos de regeneración de la vegetación y la siembra. Son genios o demonios²⁸¹ que, a pesar de su carácter travieso, bendicen y traen suerte a los hogares por los que pasan, a

²⁷⁶ Siettos (1975: 355).

²⁷⁷ Politis (1904: 238-249).

²⁷⁸ Megas (1988: 41-42).

²⁷⁹ Trakiotis (1991: 109), Siettos (1975: 381).

²⁸⁰ v. Καλικάντζαροι (§9. 1. A).

²⁸¹ Tsokaku-Karveli (1995: 41).

la vez que con sus cencerros, sus golpes en la tierra y sus representaciones llaman a la fertilidad de campos, animales y personas de la localidad.

La relación del término *αράπης* con este tipo de genios viene dada por designar a un ser de tez oscura, así como por el exotismo en cuanto a vestimenta y costumbres que tuvieran antaño entre la sociedad griega bajo la ocupación otomana. Es decir, este término, con el significado que adquiere durante estas celebraciones, se generó durante el periodo de la ocupación otomana en la Península Balcánica, lo que explica que no solo se emplee para designar al árabe o al africano de religión musulmana.

9. 1. 2. ΓΙΑΝΙΤΣΑΡΟΣ

a) Introducción

El término *γιανίτσαρος* o *γιανίτζαρος* o *γενίτσαρος*, en plural *γιανίτσαροι* o *γιανίτζαροι*, es un sustantivo procedente de la lengua turca, del término *yeniçer(i)*, o más antiguo aún *yaniçar(i)*. De manera genérica, hace referencia al soldado joven de infantería que pertenece a un ejército turco²⁸². Se trataba, por lo general, de jóvenes cristianos que habían sido islamizados²⁸³. No obstante, diversos autores como Baitsis²⁸⁴ o Gavriilidis²⁸⁵ apoyan otras etimologías más atrevidas, relacionando directamente el término *γιανίτσαρος* con *Διόνυσος*²⁸⁶.

En referencia a las festividades del periodo festivo de la Navidad, encontramos variantes del término, tales como: *γενίτσαρος* o *γιανίτζαρος*. Este personaje, si bien recibe muchos otros nombres, se caracteriza por ser un personaje vestido a la manera tradicional del lugar, con una máscara blanca y cargado de monedas y metales en su vestimenta. Si bien hay autores que lo relacionan con los personajes de apariencia zoomórfica-monstruosa, vestido con pieles negras y cargado de pieles y cencerros; o bien, un personaje con la cara pintada de negro o ensuciada con ceniza, lo cierto es que pertenecen al grupo de personajes con apariencia antropomórfica.

Posiblemente, la localidad donde mayor importancia, relevancia o fama ha adquirido este personaje durante las celebraciones del carnaval es Nausa, donde la celebración tiene el nombre de *Γιανίτσαροι και Μπούλες*. En esta

²⁸² De este modo lo refieren: Dimitrakos (1955), Babiniotis (2008), Triandafilidis (2005), Kriarás (1995) y Lucatos (1985: 144).

²⁸³ Kriarás (1975).

²⁸⁴ Baitsis (2001).

²⁸⁵ Gavriilidis (1995).

²⁸⁶ Ambos autores sustentan la idea de que la palabra *Διόνυσος* evolucionó a *Γιάνυσος*. Posteriormente, ésta evolucionó a *Γιανίτσαρος*.

localidad, grupos de hombres vestidos con fustanela, chaleco, máscaras blancas con coloretos y bigotes y grandes cinturones y alhajas varias (monedas, cinturones y cadenas de plata), recorren la localidad danzando junto a las llamadas “Bules” (Μπούλες), personaje femenino análogo, aunque también interpretado por hombres. En este caso, la representación recuerda más al carnaval de corte veneciano, aunque aún se aprecian en él sus orígenes populares griegos, al igual que en otras representaciones. Están vigentes los elementos de lo masculino y lo femenino, la vara o espada con su simbología fálica y el elemento del ruido y el baile, así como el elemento de la máscara, posiblemente de los más importantes.

Zalios²⁸⁷, por su parte, apoya la idea de que el personaje de los *γανίτσαροι* fue un añadido posterior al evento de las “Bules”, en Nausa. Según autores como Babali²⁸⁸ y el propio Zalios²⁸⁹, el origen de la transformación de esta festividad se encuentra en época de la ocupación otomana. Durante la celebración del carnaval popular, jóvenes disfrazados tanto de soldados turcos como de muchachas, todos portando máscaras para no ser reconocidos, podían hacer entrada en la ciudad armados y hacer frente a los ocupantes otomanos.

²⁸⁷ Zalios (2012: 53-54).

²⁸⁸ Babali (2012: 230).

²⁸⁹ *Op. cit. Ibíd.*

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Ducas (ca. 1400 – post. 1462 d. C.)

Historia Turcobyzantina 39.15²⁹⁰: “Οἱ δὲ τῆς ἀύλης τοῦ τυράννου ἀζάπηδες, οἱ καὶ **γενίτζαροι** κέκλινται, οἱ μὲν ἐν τῷ παλατίῳ κατέδραμον, οἱ δὲ πρὸς τὴν Μεγάλου Προδρόμου μονὴν τὴν ἐπικεκλημένην Πέτραν καὶ ἐν τῇ μονῇ τῆς Χώρας, ἐν ἧ καὶ ἡ εἰκὼν τῆς πανάγου μου Θεομήτορος ἦν εὕρισκομένη τότε”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

Silvestre Siropulos (ca. 1400 – ca. 1453 d. C.)

Historiae 8.16.404²⁹¹: “ἤδη παρωχηκότων τριῶν μηνῶν καὶ ἐπέκεινα, πάντες μὲν οὖν ἔπασχον ὑπὸ τῆς ἐνδείας, οἱ δὲ τοῦ βασιλέως **γιανίτζαροι** καὶ πλεον τῶν ἄλλων ὡς ἐνδεέστεροι καὶ πένητες”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

Chronographiae Anonymae (s. V – XVI d. C.)

1. *Ecthesis chronica* 23²⁹²: “Βουλευθεῖς γὰρ ὁ σουλτὰν Μουράτης φυγεῖν, οὐκ εἶσασαν αὐτὸν οἱ **γενίτζαροι** αὐτοῦ, εἰπόντες ὅτι χρεῖα ἐστὶν ἵνα ἀποθάνῃς μεθ’ ἡμῶν”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

2. *Chronica Byzantina breviora* 63A.9²⁹³: “καὶ εἰς τὰς γ’ τοῦ ὀκτωβρίου ἦλθε εἰς τὴν Παλαιὰν Πάτραν, ἡμέρα τετράδι, μετὰ τὴν ἀρμάδα, καὶ ἐκούρσευσε

²⁹⁰ Ed. Grecu (1958).

²⁹¹ Ed. Laurent (1971).

²⁹² Ed. Philippides (1990).

²⁹³ Ed. Schreiner (1975).

τὸ ἔξω τῆς χώρας, μικροὺς καὶ μεγάλους. καὶ τὸ κάστρο ἐπροσκύνησε, ἤγουν οἱ **Γεννίτζαροι**, εἰς τὰς 17 τοῦ Σεπτεβρίου μηνός, ἡμέρα δευτέρα”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Lamentationes de Captivacione Constantinopolis (s. XV – XVII d. C.)

Anonymi Threni 1²⁹⁴: “Ἐσκότωσαν τὸν βασιλὲ οἱ σκύλλοι **γιανιτζάροι**, ἀνεκατόθη τὸ αἷμά του μετὰ τῶν πολλῶν τὸ αἷμα”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

Papa Sinadino (s. XVII d. C.)

Χρονικὸ τῶν Σερραῶν 4.5²⁹⁵: “Καὶ ἐσὺ στανέο νὰ τοὺς γυρεύης καὶ νὰ βάνης τὸν **γιανιτζαρη** νὰ παίρνη σημάδι ἢ καὶ νὰ τὸν ἐβγάζης ἀπὸ τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἄλλα πολλὰ τὰ τοιαῦτα ὅμοια καὶ χειρότερα νὰ κάμης”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Dimitrios Kamburoglu (s. XIX - XX d. C.)

Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων. Τουρκοκρατία, t. III, p. 121²⁹⁶: “Ἡ φρουρὰ τῆς Ἀκροπόλεως. - Ὁ Guillet σημειοῖ (*M. B*, 151), ὅτι ὀλόκληρος ἡ Τουρκικὴ φρουρὰ τῆς Ἀκροπόλεως ἀπετελεῖτο ἐκ 300 περίπου ἀνδρῶν. Ἔχουσι τὴν ἀξίωσιν, λέγει, νὰ ὀνομάζωνται **Γενίτσαροι**, ἀλλ’ εἶναι ἀπλῶς ἀργόμισθοι, γεννηθέντες καὶ λαμβάνοντες συζύγους ἐν τῷ τόπῳ καὶ πολὺ διαφέροντες τῆς μαχίμου ἐκείνης στρατιᾶς”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

²⁹⁴ Ed. Pertusi (1976).

²⁹⁵ Ed. Odorico (1996).

²⁹⁶ Kamburoglu (1896).

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας, p. 99²⁹⁷: “Το όνομα των μεταμφιεσμένων διαφέρει από τόπο σε τόπο: κουδουνάτοι, **Γιανίτσαροι**, κουκούγεροι, καμουζέλες, μούσκαροι, προσώπεια· αλλά το κοινότερο είναι *μασκαράδες και καρνάβαλοι* (από το ιταλ. *maschera* και *carnevale*)”.

Significado y uso: Grupo de enmascarados que participan en las celebraciones de carnaval. Con la misma forma aparece en *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*²⁹⁸, p. 4.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

Γιορτές, Έθιμα και τά τραγούδια τους, p. 27²⁹⁹: “Ο ΓΕΝΙΤΣΑΡΗΣ. ... Κάνας κάνας δέν αντικρίθηκε για νά τήν παζαρέψει / μόν’ ένας **γιανίτσαρος**, **Γιανίτσαρο** τόν λένε... / ...- *‘Η μάνα μ’ άπ’ τά Γιάννινα κι ό κύρης μ’ άπ’ τήν Άρτα / κι είχα άδερφόν τρανήτερον τόν λέγουν Γιανίτσαρη*”.

Significado y uso: jenízaro.

Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Έθιμα στις γιορτές*, p. 355³⁰⁰: “Στή Σκύρο... είναι οι άρχηγοί ομάδας *μασκαρεμένων, πού λέγεται «Νεφάδες»*. *Πρωτοπαλλήκαρο και προστάτη τους έχουν τò «Γενίτσαρη»*”.

Significado y uso: jenízaro, personaje del carnaval que protege a las novias. Con el mismo significado y uso aparece en p. 419.

Dimitrios s. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα και τῆς Άνοιξης*, p. 144-145³⁰¹: “Έχω *καταγράψει πληροφορίες από τά Δαμουλάκια τῆς Παλικῆς για τίς*

²⁹⁷ Megas (1975).

²⁹⁸ Megas (1939).

²⁹⁹ Michail-Dede (1987).

³⁰⁰ Siettos (1975).

³⁰¹ Lukatos (1985).

μασκαρίες που όργάνωναν εκεί γύρω στα 1900, τις Κυριακές της Αποκριάς. [...]Οί πλούσιοι έδιναν κι αυτοί ρολόγια και καδίνες για τους **Γιανίτσαρους ή Γιανιτσαραίους**. Άντρες λεβεντόκορμοι φοροῦσαν φουστανέλλα έλληνική (σημαντικό αυτό για τὰ Έπτάνησα), έβαζαν γελέκι χρυσοκέντητο στό στήθος, σκάρτσες μεγάλες άσπρες, και παπούτσια έλαφρά, για νά χορεύουν”.

Significado y uso: personajes del carnaval vestidos según la tradición.

Reciben el nombre de jenízaros.

2. Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα και τῆς Άνοιξης, p. 145³⁰²: “Ο κάθε **Γιαννίτσαρης** είχε τῆ ντάμα του (άντρα λεπτοκαμωμένο) κι έκαναν ζευγάρι”.

Significado y uso: Jenízaro, personaje del carnaval acompañado de su “Dama”.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Οι Μπούλες της Νάουσας, p. 54³⁰³: “Η κυρίαρχη ονομασία που χαρακτηρίζει το μπουλούκι των νέων ανδρών που συμμετέχουν στο έθιμο είναι Μπούλες, ενώ αυτή που χαρακτηρίζει το άτομο που συμμετέχει στο μπουλούκι κατ’ άλλους είναι Μπούλα και κατ’ άλλους **Γενίτσαρος**”.

Significado y uso: personajes del carnaval vestidos según la tradición.

Reciben el nombre de jenízaros.

Lefkis Samarás (s. XX – XXI d. C.)

Γιανίτσαροι και Μπούλες, p. 19³⁰⁴: “Το ντύσιμο του **Γιανίτσαρου** είναι ολόκληρη ιεροτελεστία, που την παρακολουθούν συγγενείς, φίλοι και πολλοί καλεσμένοι της οικογένειας. Είναι πολύ μεγάλη τιμή να σε

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ Zalios (2012).

³⁰⁴ Samarás (1998).

*καλέσουν στο σπίτι που θα ντυθεί Γιανίτσαρος να παρακολουθήσεις την
όλη διαδικασία. Πρέπει να είσαι εκεί από τα χαράματα αλλά είναι καμάρι
και χαρά να παραβρεθείς σ' αυτήν τη γιορτή”.*

Significado y uso: jenízaro, personaje del carnaval.

c) Análisis de las fuentes

Periodo bizantino

Las primeras menciones al término *γιανιτζαρος* corresponden al periodo bizantino y se emplean para designar a los soldados jenízaros del ejército otomano. Estas menciones a los jenízaros se encuentran en las obras de Ducas, *Historia turcobizantina*³⁰⁵, y de Silvestre Sirópulo, *Historias*³⁰⁶. En ellas, el término se emplea para designar a los jóvenes griegos cristianos que, alejados de sus familias y criados en la religión y cultura islámica, servían en el ejército y guardia otomanos. Con el mismo uso se encuentra en las cronografías anónimas, en *Ecthesis chronica*³⁰⁷, donde se menciona a los jenízaros del sultan Murat, o en la *Breve crónica bizantina*³⁰⁸, acerca de la captura de Patras por el ejército otomano.

Periodo de la dominación otomana

Durante el periodo de la dominación otomana se destaca en las fuentes la crudeza y violencia ejercida por los jenízaros. En los *Trenos anónimos* dentro de las *Lamentaciones por la Caída de Constantinopla*³⁰⁹ se pone de manifiesto el temor y el odio que suscitaban estos individuos. Se les menciona con el calificativo de “perros jenízaros”, a causa del asesinato del emperador. En su obra *Crónica de Serres*³¹⁰, el Papa Sinadino menciona también a los jenízaros como seres deleznable a los que se ha de evitar y expulsar de las iglesias e, incluso, cosas peores habría de hacerseles en caso de encontrarse con ellos.

³⁰⁵ *Historia Turcobyzantina* 39.15. Ed. Grecu (1958).

³⁰⁶ *Historiae* 8.16.404. Ed. Laurent (1971).

³⁰⁷ *Ecthesis chronica* 23. Ed. Philippides (1990).

³⁰⁸ *Chronica Byzantina breviora* 63A.9. Ed. Schreiner (1975).

³⁰⁹ *Lamentationes de Captivacione Constantinopolis. Anonymi Threni* 1. Ed. Pertusi (1976).

³¹⁰ *Χρονικό τῶν Σερρῶν* 4.5. Ed. Odorico (1996).

Periodo de la Grecia moderna

Es durante el periodo de la Grecia moderna hasta la actualidad, donde se observa una evolución y tratamientos diferentes para el término *γιανίτζαρος*. La primera referencia al término la encontramos en la obra de Dimitrios Kamburoglu, *Historia de los Atenienses*³¹¹, en referencia al asentamiento de unos trescientos hombres en el cuartel de la Acrópolis ateniense. El autor menciona que reciben el nombre de *jenízaros*, pero que se trata únicamente de un mito tardío pues en realidad se trata de hombres nacidos en el lugar y que toman esposas de la localidad, muy diferente de aquel combatiente ejército.

En las obras de los laógrafos o estudiosos del folclore posteriores, se observa la inclusión del jenízaro como un personaje dentro de los ritos festivos de la Navidad y en la mitología popular, dentro de leyendas y canciones (como menciona Mijail-Dede³¹²). Yiorgos Megas los incluye de lleno en los ritos, al mismo nivel que los portadores de cencerros, los *momoyeri* y los enmascarados, ya que comparten la característica de portar máscara y participar, todos ellos, en las celebraciones de carnaval³¹³.

Yiorgos Siettos³¹⁴, Dimitrios Lukatos³¹⁵, Cristos Zalios³¹⁶ y Lefkis Samarás³¹⁷ los menciona como personajes propios del carnaval que se caracterizan por su vestimenta, fustanela y vestimenta griegas y el pecho decorado con cadenas y monedas doradas. Se caracterizan también por ir acompañados de otro personaje femenino que recibe el nombre de novias (*νύφες*), cadinas (*καδίνες*) o *bules* (*μπούλες*); de las cuales son acompañantes y protectores.

³¹¹ Megas (1896: III.121).

³¹² Mijail-Dede (1987: 27).

³¹³ Megas (1988: 99).

³¹⁴ Siettos (1975: 355).

³¹⁵ Lukatos (1985: 144-145).

³¹⁶ Zalios (2012: 54).

³¹⁷ Samarás (1998: 19).

d) Conclusiones

El término *γανίσαρος* si bien en origen se empleó y sigue empleándose para designar a un miembro característico de la guardia otomana, muchachos de origen griego que eran educados desde niños para servir al ejército otomano y ser fieles al islam, dentro de las festividades del periodo festivo de la Navidad y del carnaval adquiere un significado nuevo. Designa a un personaje que sirve de parodia y divertimento para la sociedad griega. Van vestidos a la manera griega tradicional con fustanela, calzas blancas y chaleco, y portan un tocado característico y máscara. En el pecho, sobre la camisa y el chaleco, portan cadenas decoradas con monedas de plata u oro. Su principal acción dentro de los ritos del carnaval es bailar, en grupo o acompañados de un personaje femenino, análogo al papel del jenízaro, las *bules* (aunque reciben también otros nombres).

Dentro de este papel, simboliza al enemigo al que se ha de expulsar de la comunidad, como si de una expiación se tratase. Representa al turco invasor y sus acciones contra la sociedad griega, robos y castigos, y por ello recibe el nombre de estos crueles soldados del ejército otomano, los jenízaros.

9. 1. 3. ΕΜΠΟΥΣΑΡΙΟΙ

a) Introducción

El adjetivo sustantivado *εμπουσάριος* o *εμπουσάριοι* proviene del término *Έμπουσα*, fantasma o espectro del séquito de Hécate perteneciente al mundo de los infiernos y que es causante de terrores nocturnos y puede presentar toda clase de formas³¹⁸.

Son varias las tradiciones populares que relacionan el personaje de Empusa con otras tradiciones del periodo festivo de la Navidad y del carnaval tales como *Μπαμπουσάρια* o *Μπουμπουσάρια*. En nuestra opinión, no consideramos esta afirmación del todo acertada, pues deja de lado otras que se ajustan mejor a la etimología de los términos y resultan, por tanto, más cercanas, que se estudiarán en el apartado correspondiente. No obstante, se observa cómo el personaje monstruoso de Empusa se relaciona, en cierto modo, con el de Baba Yaga, personaje de la tradición eslava y de similares características.

El término *εμπουσάριοι* lo encontramos en referencia al carnaval que tenía lugar en Kozani, en Grecia, en los siglos XVIII y XIX en el texto de Jarisios Megdanis “Ελληνικόν Πάνθεον”. En la actualidad no se hace referencia al carnaval de Kozani con este término sino que se emplea el término *καρναβάλι* de uso más genérico. Así mismo, las fuentes modernas no refieren esta tradición dentro de los ritos del periodo festivo de la Navidad y del carnaval en dicha localidad, sino que tienen lugar otra serie de celebraciones que también poseen una larga tradición e historia. Por tanto, es de suponer que esta tradición haya caído en el olvido y solo permanezca de manera testimonial en los textos o en la memoria de algunos estudiosos de tales ritos.

³¹⁸ Liddle & Scott (1940), Grimal (1966:155), Μαρτίνογ (1963).

No obstante, consideramos que es importante un estudio terminológico del lema “Empusa” y de su figura a lo largo de la historia de la lengua griega por varias razones. Por un lado, para poder atestiguar la similitud de la figura de Empusa y la de Baba Yaga como seres monstruosos que provocan miedo y observar los elementos que poseen en común; y, por otro lado, para poder demostrar que el origen de términos como *μπουμπουσάρια*, *μπαμπουσαράιοι*, etc. no tienen su origen en el de *εμπούσα* sino en otro, de manera análoga. Es decir, por similitud de las dos figuras citadas, Empusa y Baba Yaga, en cuanto a apariencia y funcionalidad.

b) Fuentes:

Periodo clásico (500 – 323 a. C.)

Aristófanes (444 – 385 a. C.)

1. *Ranae* 292-298³¹⁹: “{Ξα.} ἀλλ’ οὐκέτ’ αὖ γυνή ’στιν, ἀλλ’ ἤδη κύων. / {Δι.} Ἔμπουσα τοίνυν ἐστί. / {Ξα.} πυρὶ γούν λάμπεται / ἅπαν τὸ πρόσωπον. / {Δι.} καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει; / {Ξα.} νῆ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θᾶτερον, / σάφ’ ἴσθι”.

Significado y uso: Empusa, monstruo con un pie de bronce.

2. *Ecclesiazusae* 1052-1055³²⁰: “{Γρ.} ἀλλ’ οὐκ ἐγώ, / ἀλλ’ ὁ νόμος ἔλκει σ’. / {Επ.} οὐκ ἐμέ γ’, ἀλλ’ Ἔμπουσά τις, / ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη”.

Significado y uso: Empusa, monstruo. Con el mismo significado aparece en *Fragmenta* 14,15³²¹ y 500,501³²².

Demóstenes (384 – 322 a. C.)

- De corona* 130.6³²³: “χθὲς μὲν οὖν καὶ πρόην ἄμ’ Ἀθηναῖος καὶ ῥήτωρ γέγονεν, καὶ δύο συλλαβὰς προσθεῖς τὸν μὲν πατέρ’ ἀντὶ Τρόμητος ἐποίησεν Ἀτρόμητον, τὴν δὲ μητέρα σεμνῶς πάνυ Γλαυκοθέαν, ἣν Ἔμπουσαν ἅπαντες ἴσασι καλουμένην, ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν δηλονότι ταύτης τῆς ἐπωνυμίας τυχοῦσαν”.

Significado y uso: Empusa. Nombre de mujer por su carácter cambiante.

³¹⁹ Ed. Wilson (2007).

³²⁰ *Ibíd.*

³²¹ Ed. Meineke (1840).

³²² Ed. Kock (1880).

³²³ Ed. Butcher (1903).

Periodo helenístico (323 – 31 a. C.)

Idomeneo de Lámpsaco (ca. 352 – ca. 270 a. C.)

Fragmenta 17³²⁴: “**Ἐμπούσα**: **Ἐμπούσα** φάσμα ἐστὶ τῶν ὑπὸ τῆς Ἐκάτης πεμπομένων, εἰς πολλὰς ἀλλασσόμενον μορφάς. Ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ὀνοκόλη τοῦτο τὸ φάντασμα. **Ἐμπούσα** δὲ ὑπὸ τοῦ ἐμποδίζειν τοὺς ἀνθρώπους, ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν, τὸν δὲ ἕτερον βολίτινον. Ἐκλήθη οὖν ἢ μήτηρ Αἰσχίνου **Ἐμπούσα**, ὡς μὲν λέγει Δημοσθένης, ἀπὸ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (καὶ γὰρ τὸ φάσμα παντόμορφον)”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo que cambia de forma asimilado a Hécate y con un pie de bronce. Nombre otorgado a la madre de Esquines por su carácter cambiante.

Dosíadas (s. III a. C.)

Epigramma 15.23-31³²⁵: “*Βωμός / Εἰμάρσενός με σήτας / πόσις, μέροψ
δίσαβος, / τεῦξ’, οὐ σποδεύνας ἴνις Ἐμπούσας, μόρος / Τεύκροιο βούτα
καὶ κυνὸς τεκνώματος, / Χρύσας δ’ αἶτας, ἄμος ἐψάνδρα / τὸν γυιόχαλκον
οὐρον ἔρραισεν, / ὄν ἀπάτωρ δίσεννος / μόγησε ματρώριπτος”.*

Significado y uso: Empusa, monstruo.

Periodo romano (31 a. C. – 330 d. C.)

Plutarco (ca. 46/50 – 120 d. C.)

Non posse suaviter vivi secundum Epicurum [Stephanus] 1101.C.8³²⁶: “*αὕτη
δ’ ἐστὶν οὐ φοβερὰ τις οὐδὲ σκυθρωπή, καθάπερ οὗτοι πλάττουσι,
διαβάλλοντες τὴν πρόνοιαν ὥσπερ παισὶν Ἐμπούσαν ἢ Ποιήν*

³²⁴ Ed. Müller (1841-1870).

³²⁵ Ed. Beckby (1965-1968).

³²⁶ Ed. Westman (1959).

ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην”.

Significado y uso: Empusa, monstruo de apariencia cambiante.

Harpocración (s. II d. C.)

Lexicon in decem oratores Atticos 112.7³²⁷: “**Ἐμπούσα**: Δημοσθένης ὑπὲρ Κτησιφῶντος. φάσμα τί φασιν εἶναι τῆς Ἑκάτης, ὅπερ στοιχοῦσιν ἐφαίνεται. πλήρης δὲ τοῦ ὀνόματος ἢ κωμωδία”.

Significado y uso: Empusa, monstruo asociado a Hécate.

Luciano de Samosata (125 – 181 d. C.)

De saltatione 19.17³²⁸: “εἰκάζειν δὲ χρὴ καὶ τὴν **Ἐμπούσαν** τὴν ἐς μυρίας μορφὰς μεταβαλλομένην τοιαύτην τινὰ ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ μύθου παραδεδοσθαι”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de apariencia cambiante.

Dionisio Periegeta (s. II d. C.)

Orbis descriptio 725³²⁹: “ἡ δὲ πολλὰ μὲν ἄλλα μετ’ ἀνδράσι θαύματ’ ἀέξει, φύει δὲ κρύσταλλον ἰδ’ ἠερόεσσαν ἴασπιν, ἐχθρὴν **Ἐμπούσησι** καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Numenio de Apamea (s. II d. C.)

Fragmenta 3.25.41³³⁰: “Ὡσπερ γὰρ αἱ **Ἐμπούσαι** ἐν τοῖς φάσμασι τοῖς τῶν λόγων ὑπὸ παρασκευῆς τε καὶ ὑπὸ μελέτης ἐφάρματτεν, ἐγοήτευσεν, οὐδὲν εἶχεν εἰδέναι οὔτ’ αὐτὸς οὔτε τοὺς ἄλλους εἶαν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de apariencia cambiante.

³²⁷ Ed. Dindorf (1853).

³²⁸ Ed. Harmon (1936).

³²⁹ Ed. Brodersen (1994).

³³⁰ Ed. des Places (1974).

Alcifrón (s. II d. C.)

Epistulae 3.26.3.2³³¹: “αἱ δὲ ἀλάστορες αὐταὶ θεραπαινίδες συνί<σ>ασι καὶ ἡ ἐπιτύμβιος γραῦς, ἦν Ἔμπουσαν ἅπαντες οἱ κατὰ τὴν οἰκίαν καλεῖν εἰώθασιν ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ βιάζεσθαι. ἐγὼ δὲ οὐκ ἔσθ’ ὅπως σιγήσομαι· βούλομαι γὰρ ἐμαυτὸν οὐ παράσιτον ἀλλὰ φίλον ἐπιδειῖξαι, καὶ ἄλλως διψῶ τῆς κατ’ αὐτῶν τιμωρίας”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo que entra en las casas y las atormenta.

Flavio Filóstrato (ca. 160/170 – ca. 249 d. C.)

1. *Vita Apollonii* 2.4.6³³²: “ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελήνῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ τὸ δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι, ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ζυνηκεν, ὃ τι εἶη, καὶ αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῆ ἐμπούση, τοῖς τε ἀμφ’ αὐτὸν προσέταξε ταῦτ’ ἄττειν, ταυτὶ γὰρ ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης”.

Significado y uso: Empusa. Espíritu de la noche y la luna.

2. *Vita Apollonii* 4.25.50³³³: “ὡς δὲ γιγνώσκοιτε, ὃ λέγω, ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν, ἧς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. ἐρῶσι δ’ αὐταὶ καὶ ἀφροδισίων μὲν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὐδ’ ἂν ἐθέλωσι δαίσασθαι”.

Significado y uso: Empusa, monstruo. Se emplea en plural y se compara con lamías y *mormolikia*. Con el mismo significado aparece también en *Vita Apollonii* 4.38.3

Porfirio (ca. 232 – 304 d. C.)

Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae 10.323.6³³⁴: “φαμὲν ὅτι τοὺς πολλὸν χρόνον ζῶντας δαίμονας θανάτῳ δὲ ὅμως καθυποβαλλομένους θεοὺς εἴωθεν ὀνομάζειν ὁ ποιητής. ἢ φυσικῶς

³³¹ Ed. Schepers (1905).

³³² Ed. Kayser (1870).

³³³ *Ibíd.*

³³⁴ Ed. Schrader (1890).

φοβεῖται τὸ ζίφος ἢ Κίρκη, ὡς καὶ ἄλλας τινὰς ὕλας τινὲς τῶν δαιμόνων, ὡς καὶ Διονύσιος ἐν Λιθικοῖς· φύσει δὲ κρύσταλλον ἰδ' ἱερὴν ἰάσπιν, ἐχθρὴν Ἐμπούσησι καὶ ἄλλοις εἰδώλοισιν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Eusebio de Cesarea (ca. 275 – 339 d. C.)

1. *Praeparatio evangelica* 14.6.2.1³³⁵: “ὡςπερ γὰρ αἱ Ἐμπούσαι ἐν τοῖς φάσμασι τοῖς τῶν λόγων ὑπὸ παρασκευῆς τε καὶ ὑπὸ μελέτης ἐφάρματτεν, ἐγοήτευεν, οὐδὲν εἶχεν εἰδέναι οὔτε αὐτὸς οὔτε τοὺς ἄλλους ἔαν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo cambiante.

2. *Contra Hieroclem* 382.11³³⁶: “τὴν ἀπὸ Περσίδος ἐπ’ Ἰνδοὺς πορείαν ἄγει παραλαβὼν αὐτὸν ὁ λόγος. εἶτά τι πεπονθῶς ἀπειρόκαλον, [ὡςπερ τι παράδοξον,] δαιμόνιον τι, ὃ καὶ ἔμπουσαν ὀνομάζει, κατὰ τὴν ὁδὸν ἰδόντα λοιδορίαις ἅμα τοῖς ἀμφ’ αὐτὸν ἀπελάσαι φησί, καὶ ζώων δὲ εἰς τροφήν αὐτοῖς προσαχθέντων εἰρηκέναι αὐτὸν τῷ Δάμιδι, ὡς ἄρα συγχωροίη αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἐταίροις σιτεῖσθαι τῶν κρεῶν, τὸ γὰρ ἀπέχεσθαι αὐτῶν αὐτοῖς μὲν εἰς οὐδὲν ὀρᾶν προβαῖνον, ἑαυτῷ δὲ εἰς ἃ ὁμολόγηται πρὸς φιλοσοφίαν ἐκ παιδός”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo. Con el mismo significado aparece en *Contra Hieroclem* 393.28 y 399.21.

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Gregorio Nazianzeno (329 – 389 d. C.)

Carmina de se ipso 1381.10³³⁷: “Ἐμπούσα, μαινὰς, ᾧ τάλαινα καρδία, Ἐμπούσα, μαινὰς, ποῖ φέρη ταῖς ἡδοναῖς, Περιβλέπουσα πανταχοῦ τὰ πλησίον;”.

³³⁵ Ed. Mras (1954-1956).

³³⁶ Kayser, *op. cit.*

³³⁷ Ed. Migne, 37 (1857-1866).

Significado y uso: Empusa. Comparada con una ménade, que trae los placeres.

Sópatro de Aramea (s. IV d. C.)

Scholia ad Hermogenis status seu artem rhetoricam 5.130.23³³⁸: “καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ **Ἐμπουσα** ἐκαλεῖτο καὶ τυμπανίστρια ἦν, καὶ ἕκαστον τῶν ἐγκωμιαστικῶν”.

Significado y uso: Empusa. Nombre dado a una mujer.

Teodoreto de Ciro (ca. 393 – ca. 458/466 d. C.)

Commentaria in Isaiam 5.187³³⁹: “Ἀπὸ τοίνυν τῆς κατεχούσης παρὰ τοῖς ἀνθρώποις δόξης τέθεικε τὰ (ὀνόματα) καὶ καλεῖ ὀνοκενταύρους μὲν ὡς οἱ παλαιοὶ μὲν **ἐμπούσας** οἱ δὲ νῦν ὀνοσκ(ελίδας) προσαγορεύουσι, σειρήνας δὲ τοὺς ταῖς παντοδαπαῖς καταθέλγοντας ἐξαπάταις. (Οἱ μέντοι Λοιποὶ) Ἐρμηνευταὶ ἀντὶ τῶν σειρήνων «στρουθοκαμήλους» τεθείκασιν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo relacionado con Onoscelis (que significa “la que tiene patas de asno”), demonio de hermosa apariencia mencionado en el Testamento de Salomón.

Hesiquio de Alejandría (s. V d. C.)

1. *Lexicon* (A—O) E.2507³⁴⁰: “**Ἐμπουσα**· φάσμα δαιμονιώδες ὑπὸ Ἐκάτης ἐπιπεμπόμενον καί, ὡς τινες, ἐνὶ ποδὶ χρώμενον *Ar. Ran.* 293 Ἀριστοφάνης (*fr.* 501) δὲ τὴν Ἐκάτην ἔφη **Ἐμπούσαν**”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo asociado a Hécate con un pie de color.

³³⁸ Ed. Walz (1833).

³³⁹ Ed. Guinot (1980-1984).

³⁴⁰ Ed. Latte (1953-1966).

2. *Lexicon* (A—O) Γ.307³⁴¹: “Γελλώ· εἶδωλον Ἐμπούσης τὸ τῶν ἀώρων, τῶν παρθένων”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Lexicon Artis Grammaticae (s. VI d. C.)

Lexicon artis grammaticae 445³⁴²: “Ἐμπουσα: Ὄνοσκελῖς, ἢ φάσμα Ἐκατήσιον”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo asimilado a Onoscelis y relacionado con Hécate.

Evagrio Escolástico (ca. 536 – 594 d. C.)

Historia ecclesiastica 216³⁴³: “Ἡ δὲ γε μήτηρ παρ’ αὐτὴν ἔφρασκε τὴν ἀπότεξιν εὐωδίαν ξένην τε καὶ παρηλλαγμένην τὴν γῆν ἀναθυμιᾶσαι· πολλάκις δὲ καὶ τὴν λεγομένην Ἐμπουσαν μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώζουσαν, μὴ οἶαν δὲ γενέσθαι τοῦτο λυμήνασθαι”.

Significado y uso: Empusa. Nombre otorgado a una mujer por su carácter monstruoso.

Ignacio Díacono (ca. 770 – 850 d. C.)

1. *Epistulae* 37.28³⁴⁴: “οὐδὲ γὰρ κατὰ τὴν εἰδέχθειαν μόνον Ἐμπούσης δίκην τοὺς ὀρῶντας δεδεῖται ἄν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς κύμασιν ὑπαγομένη καὶ συγκλυζομένη καὶ πῆξιν οὐκ ἔχουσα, τοῖς ἐν αὐτῇ νύκτωρ καὶ μεθ’ ἡμέραν ἀπροόπτους σεισμοὺς ἀνατείνεται, δεινὸν θανάτου εἶδος καὶ χαλεπώτατον”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

2. *Vita Nicephori* 166.10³⁴⁵: “εἰ δὲ τις τῶ τῆς ἀληθείας κέντρῳ νυττόμενος

³⁴¹ *Ibíd.*

³⁴² Ed. Bachmann (1828).

³⁴³ Ed. Bidez & Parmentier (1898).

³⁴⁴ Ed. de Boor (1880).

³⁴⁵ *Ibíd.*

πρὸς τὴν ἀσέβειαν ποσῶς ἀπεμάχετο, εἰρκταῖς καὶ λιμοῖς καὶ χθονίοις
κατεκρίνετο δείμασιν, οὐδὲν τῶν τῆς Ἐμπούσης ἀνεκτότερον
φαντασμάτων ὑπάρχοντα”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Lexicógrafo anónimo (s. IX d. C.)

Συναγωγή λέξεων χρησίμων (*Versio antiqua*) E.355³⁴⁶: “Ἐμπούσα·
ὄνοσκελοῦς φάσμα Ἐκαταῖον. Ἐμπούσα μαινάς, ᾧ τάλαινα καρδία, ὁ
Θεολόγος”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate asimilado a Onoscelis.
También relacionado con una ménade.

Focio (ca. 820 – 893 d. C.)

1. *Lexicon (E—M)* E.767³⁴⁷: “Ἐμπούσα· φάσμα τι τῆς Ἐκάτης, ὃ τοῖς
δυστυχοῦσιν ἐφαίνεται”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate que se aparece a los
desafortunados.

2. *Lexicon (E—M)* E.768³⁴⁸: “Ἐμπούσα· ὄνοσκελοῦς φάσμα Ἐκαταῖον”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate asimilado a Onoscelis.

3. *Lexicon (E—M)* E.769³⁴⁹: “Ἐμπούσα· φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς
Ἐκάτης ἐπιπεμπόμενον, ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Ἀριστοφάνης
Βατράχοις (*Ar.009.293*). Ἐμπούσα δὲ παρὰ τὸ ἐμποδίζειν· ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν
ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνεται τοῖς
μουμένοις· ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Ὀνοτόφλη”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate, de forma cambiante y con
un pie de bronce.

³⁴⁶ Ed. Cunningham (2003).

³⁴⁷ Ed. Theodoridis (1998).

³⁴⁸ *Ibíd.*

³⁴⁹ *Ibíd.*

4. *Bibliotheca*, Codex 44 [Bekker] 10a.6-11³⁵⁰: “Καὶ λέοντα δὲ ἰδεῖν, καὶ εἰπεῖν ὡς ἢ τοῦ Ἀμάσιδος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως ψυχὴ ἐν τῷ θηρίῳ εἴη, ὑπέχουσα δίκην τῶν βεβιωμένων· καὶ **Ἔμπουσαν** ἐλέγξει ἐν ὑποκρίσει ἑταίρας ἐρᾶν Μενίππου προσποιουμένην· καὶ κόρην ἐν Ρώμῃ ἄρτι τεθάναι δοκοῦσαν ἐπαναστρέψαι τῷ βίῳ”.

Significado y uso: Empusa. Nombre dado a una mujer.

Aretas de Cesarea (860 – 935 d. C.)

Scripta minora (praecipue e cod. Mosq. Hist. Mus. gr. 315) 47.316.21³⁵¹:
“Σὺ δὲ τῶν μὲν ἄλλων μικρὸν πεφρόντικας ἢ καὶ οὐδέν, τὴν δ’ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἡμῖν προῦβάλου καταισχύνην καὶ τὸν γέλωτα εἰς εὐλάβειαν καὶ οἰονεῖ τι παιδίον **ἐμπούσαις** καὶ μορμώναις ταῖς τῶν πολλῶν ὑπολήψει κατεδεισιδαιμόνησας, μηδὲ τὸν σοφὸν σου Ἀριστοτέλη καταιδεσθείς, ταῖς τοιαύταις ἀνδρίαῖς οὐ τῷ τυχόντι προσκόπτοντα”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Suda (s. X d. C.)

Lexicon E.1049³⁵²: “**Ἔμπουσα**: φάντασμα δαιμονιώδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον καὶ φαινόμενον τοῖς δυστυχοῦσιν. ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Ἀριστοφάνης Βατράχοις. **Ἔμπουσα** δὲ παρὰ τὸ ἐνὶ ποδίξειν, ἡγοῦν τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μουμένοις. ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Οἰνοπόλη. οἱ δέ, ὅτι ἐξηλλάττετο τὴν μορφήν. δοκεῖ δὲ καὶ ταῖς μεσημβρίαῖς φαντάζεσθαι, ὅταν τοῖς κατοικομένοις ἐναγίζωσιν. ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ Ἑκάτῃ. Ὀνοκόλη δέ, ὅτι ὄνου πόδα ἔχει· ὃ λέγουσι βολίτινον, τουτέστιν ὄνειον. βόλιτος γὰρ κυρίως τῶν ὄνων τὸ ἀποπάτημα. Ἀριστοφάνης Βατράχοις· καὶ μὴν ὁρῶ νῆ τὸν Δία θηρίον μέγα. ποῖόν τι; δεινόν· παντοδαπὸν γοῦν γίνεται· τοτὲ μὲν

³⁵⁰ Ed. Henry (1959-1977).

³⁵¹ Ed. Westerink (1968-1972).

³⁵² Ed. Adler (1931-1935).

γε βοῦς, νυνὶ δ' ὀρέυς, τοτὲ δ' αὖ γυνὴ ὠραιοτάτη τις. ποῦ 'στίν; ἐπ' αὐτὴν ἴω. ἀλλ' οὐκέτ' αὖ γυνὴ ἐστίν, ἀλλ' ἤδη κύων. **Ἐμπουσα** τοίνυν ἐστὶ. πυρὶ γοῦν λάμπεται ἅπαν τὸ πρόσωπον καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate, de apariencia cambiante y con un pie de bronce y el otro de asno.

Etymologicum Gudianum (s. XI d. C.)

Additamenta in Etymologicum Gudianum E.465.22³⁵³: “**Ἐμπουσα**. φ[άσμα] Ἐκατήσιον· ἐκ [τοῦ ἕνα] πόδα ἔχειν, ἢ παρὰ [τὸ ἐμ]ποδίζειν ὄν[ου] σκέλος τὸ ἔτ[ερον ἔχου]σαν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate con un pie de asno.

Gregorio Pardo (s. XI – XII d. C.)

Commentarium in Hermogenis librum περὶ μεθόδου δεινότητος 7,2.1337-1338³⁵⁴: “ὄψὲ γάρ ποτε, ὄψὲ λέγω, χθὲς μὲν οὖν καὶ πρόην ἄμ' Ἀθηναῖος καὶ ῥήτωρ γέγονε, καὶ δύο συλλαβὰς προσθεῖς τὸν μὲν πατέρα ἀντὶ Τρόμητος ἐποίησεν Ἀτρόμητον, τὴν δὲ μητέρα σεμνῶς πάνυ Γλαυκοθέαν ὠνόμασεν, ἣν **Ἐμπουσαν** πάντες ἴσασι καλουμένην”.

Significado y uso: Empusa. Nombre dado a una mujer.

Eustacio de Tesalónica (ca. 1110 – 1198 d. C.)

Commentarii ad Homeri Odysseam 1.174³⁵⁵: “Ὅρα δὲ καινοτροπίας μυθικὰς δι' ὧν οὐ μόνον κεφαλαῖς καὶ ὄμμασι καὶ χερσὶ πληθύνονται τυφῶνές τινες καὶ ὕδραι καὶ Ἄργοι καὶ Ἐκατόγχειρες ἤδη δὲ πού καὶ αὐτὸς Ἑρμῆς, ἀλλὰ καὶ μεταπτώσεσι ταῖς ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα σώματα. ὅποια παρὰ μὲν τοῖς ὕστερον ἢ πολύμορφος **Ἐμπουσα** ἤς μέμνηται καὶ ὁ κομικός. παρὰ δὲ τοῖς παλαιωτέροις, ὁ τεράστιος Πρωτεύς”.

³⁵³ Ed. de Stefani (1909-1920).

³⁵⁴ Ed. Walz (1834).

³⁵⁵ Ed. Stallbaum (1825-1826).

Significado y uso: Empusa. Monstruo. Con el mismo significado aparece en *Commentarii ad Homeri Odysseam* 1.176, 1.382, 1.414, 1.442; en *Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem* 723.4-6; y en *De capta Thessalonica* 16.1.

Etymologicum Magnum (s. XII d. C.)

Etymologicum magnum 336.39³⁵⁶: “**Ἐμψουσα**: Φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἐκάτης πεμπόμενον· ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. **Ἐμψουσα** δὲ, παρὰ τὸ ἐμποδίζειν· ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μουμένοις. Ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Ὀνοπόλη. Ἄλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἐκάτης τοῖς δυστυχοῦσι φαινόμενον. ὅτι **ἔμψουσα** ψιλοῦται· εἰ καὶ δοκεῖ παρὰ τὸ ἕνα συγκεῖσθαι”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate con un pie de bronce que se aparece en los lugares oscuros a los desafortunados.

Etymologicum Symeonis (s. XII d. C.)

Etymologicum Symeonis (Γ—Ε) E.380³⁵⁷: “**Ἐμψουσα**· φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἐκάτης πεμπόμενον· ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Παρὰ τὸ ἐμποδίζειν· ἢ ἀπὸ τοῦ ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν· ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μουμένοις. Ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Ὀνοπόλη. Οἱ δὲ ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἐκάτης τοῖς δυστυχοῦσι φαινόμενον. Οἱ δὲ αὐτὴν τὴν Ἐκάτην οἴονται εἶναι, καὶ μεσημβρίαῖς πολλάκις ἐμφαίνεσθαι, ὅτε τοῖς τεθνηκόσιν ἐνήγιζον. Καὶ οἱ μὲν φασιν εἶναι αὐτὴν μονόποδα, καὶ δασύνουσιν αὐτὴν, ἐτυμολογοῦντες ἀπὸ τοῦ ἕνα πόδα ἔχειν. Ἐτεροὶ δὲ ψιλοῦσι, λέγοντες ὅτι τὰ συγκοπέντα ψιλοῦσιν οἱ Αἰολεῖς. Οἱ δὲ φασιν ὄνου σκέλος ἔχειν αὐτὴν· ὅθεν ἐκεῖνοι ὀνοσκελίδα ὀνοκώλην ὀνοκῶλον καὶ ὀνοκῶλέαν καλοῦσι”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate con un pie de bronce que se

³⁵⁶ Ed. Gaisford (1848).

³⁵⁷ Ed. Baldi (2013).

aparece en los lugares oscuros a los desafortunados. También, se asimila a un monstruo de un solo pie.

Nicetas Joniates (ca. 1155 – 1215/1216 d. C.)

Orationes (1–18) 8.85.11³⁵⁸: “ὅτε καὶ τὸ τῶν ὀνοσκελῶν **Ἐμπουσῶν** ἄντικρυς πείσῃ· φασὶ γὰρ ὡς αὐταὶ θωπευόμεναι καὶ μειλιχίῳ δεξιούμεναι ῥήμασι κακῶς τοῖς ἐνοδίῳις δρῶσι τοὺς παροδεύοντας φάσμασιν, ὕβρεσι δὲ πλυνόμεναι καὶ γυμνοῖς διαπειλούμεναι ζίφεσιν οἴχονται φεύγουσαι”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Pseudo-Zonaras (s. XII d. C.)

Lexicon E.701³⁵⁹: “**Ἐμπουσα**. φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ Ἑκάτης πεμπόμενον, ἀλλάσσει μορφὰς πολλάς. παρὰ τὸ ἐμποδίζειν, ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μουμένοις. ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ ὀνοπόλη. ἄλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἑκάτης τοῖς δυστυχοῦσι φαινόμενον”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate con un pie de broce que se aparece en los lugares oscuros a los desafortunados.

Manuel Files (s. XIII d. C.)

Rerum Nat., Carmina inedita 8.3³⁶⁰: “Ἐπὶ τῆς κοσμοτρόφου σου τραπέζης, αὐτοκράτορ, τέρας ἰδὼν τι κυνικόν ποθεν ἐπιφοιτῆσαν, **Ἐμπουσαν**, φάσμα χαλεπόν, Στύγα, δεινὸν Τελχῖνα, τεθαύμακα τὴν ἔφοδον, ἐξέστην, κατεπλάγην”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo terrible.

³⁵⁸ Ed. van Dieten (1972).

³⁵⁹ Ed. Tittmann (1808).

³⁶⁰ Ed. Martini (1900).

Manuel Gabalas (1271/1272 – 1359/1360 d. C.)

Epistulae A18.486³⁶¹: “καὶ γὰρ καὶ ποιητῶν πολλάκις ἀκούομεν Σατύρους τινὰς ὑμνούντων καὶ Ἴπποκενταύρους καὶ ἄς φασιν αὐτοῖ γε **Ἐμπούσας** τε καὶ Σειρήνας καὶ Ὀνοσκελίδας, σύνθετόν τινα φύσιν καὶ καθάπαξ ἀλλόκοτον”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Nicéforo Calisto Xantópulos (s. XIV d. C.)

Historia ecclesiastica 18.9.26-31³⁶²: “Καὶ τὸ γραῶδες δὴ τοῦτο καὶ ἐμοὶ τέως ἄπιστον προσετίθει, πολλάκις λέγουσα καὶ τὴν ἦν φασιν **Ἐμπουσαν**, Γιλῶ δ’ ἂν ἄλλος εἶποι, τῆς κοίτης μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώζουσαν, μηδαμῶς δὲ δυνηθεῖσαν τοῦτο λυμήνασθαι”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo relacionado con los recién nacidos.

Genadio Escolario (s. XV d. C.)

Grammatica 2.439.7³⁶³: “καὶ **Ἐμπουσα**, ὃ ἐστὶ φάντασμα δαιμονιῶδες”.

Significado y uso: Empusa. Fantasma demoníaco.

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Jarisios Megdanis (1768 – 1823 d. C.)

Ἑλληνικὸν Πάνθεον, p. 475³⁶⁴: “Ὁμοίως τῆς παλαιότητος εἶναι λείψανον, καὶ τὴν τῶν **Ἐμπουσῶν** ὑπολαμβανομένην ἐξουσίαν κατὰ τὸν ῥηθέντα καιρὸν δηλοῖ καὶ εἰσέτι καὶ ἤδη ἐπικρατοῦσα συνήθεια εἰς πολλοὺς τόπους τῆς Ἑλλάδος, ὅτι οἱ παῖδες κατ’ αὐτὰς τὰς ἡμέρας νὰ περιπατῶσι τοὺς οἴκους, καὶ νὰ τραγουδῶσιν, ἔχοντες ἕνα, ἢ πλείους τῆς συνοδείας των, τραγικῶς μεμορφωμένους μὲ προσωπίδας, καὶ κώδωνας, καὶ οὐράς ἀλωπέκων, καὶ

³⁶¹ Ed. Reinsch (1974).

³⁶² Ed. Migne, 145-147 (1857-1866).

³⁶³ Ed. Jugie, Petit & Siderides (1936).

³⁶⁴ Megdanis (1812).

ἄλλα παρόμοια εἰς εἶδος ἀλλόκοτον, καὶ τερατῶδες, καθὼς ἐκεῖνο τῶν Ἐμπουσῶν· τοὺς ὁποίους εἰς τὴν πατρίδαμου Κοζάνην καὶ Ἐμπουσαρίους ὀνομάζουσι, διασωθείσης καὶ ἔως ἤδη τῆς προσηγορίας κατὰ τὸ σημαϊνόμενόν των”.

Significado y uso: Empusa, monstruo. Los niños se disfrazan de él (Ἐμπουσαρίοι).

c) Análisis de las fuentes

Periodo arcaico y clásico

El término *εμπουσαράιοι*, derivado de *Εμπούσα*, es un término de creación tardía o, cuanto menos, de consignación tardía en las fuentes. En cambio, las primeras menciones a Empusa aparecen en época temprana, en el s. V a. C., en dos obras de Aristófanes, en *Ranas*³⁶⁵ y en *Asambleistas*³⁶⁶. En ellas se presenta a Empusa como un ser del inframundo relacionado con Hécate y de apariencia cambiante, cuya característica más llamativa es que posee un pie de bronce. Esta apariencia cambiante es la que destaca Demóstenes en su discurso *Sobre la corona*³⁶⁷, cuando aplica el nombre de Empusa a Glaucoetea, madre de Esquines, a causa de su carácter mutable.

Periodo helenístico

Durante el periodo helenístico permanece aún viva la imagen de Empusa como monstruo hecateo cambiante y con un pie de bronce. Idomeneo de Lámpsaco³⁶⁸ refiere las dos acepciones antes mencionadas, como monstruo cambiante y como apelativo dado a la madre de Esquines por su carácter mutable. Dosíadas, por su parte, recoge en sus *Epigramas*³⁶⁹ la visión de Empusa como ser propio de la mitología con una apariencia monstruosa.

³⁶⁵ *Ranae*, 293. Ed. Wilson (2007).

³⁶⁶ *Ecclesiazusae*, 1056bis. *Ibíd.*

³⁶⁷ *De corona*, 130.6. Ed. Butcher (1903).

³⁶⁸ *Fragmenta*, 17. Ed. Müller (1841-1870).

³⁶⁹ *Epigramma* 15.26. Ed. Beckby (1965-1968).

Periodo romano

La imagen de Empusa durante el periodo romano se caracteriza por mantener el aspecto de un monstruo de apariencia cambiante que aparece y desaparece a su antojo. Plutarco³⁷⁰ en el s. I d. C. destaca su capacidad de asustar a los niños, mientras Harpocración, en el s. II d. C., en su *Léxico sobre los diez oradores áticos*³⁷¹, lo menciona como un ser asociado a la oscura Hécate. Luciano de Samosata, en *De saltatione*³⁷², menciona su capacidad de aparecerse a los hombres para asustarlos; mientras que Alcifrón³⁷³ lo menciona como un ser que entra en las casas y las atormenta, como tantos otros seres divinos, como asegura Dioniso Periegeta³⁷⁴.

Esta visión monstruosa y cambiante es la que destaca en este monstruo asociado a Hécate. Se trata de seres fantasmales, como afirma Numenio de Apamena³⁷⁵, relacionado con lo oscuro, la noche y la luna, como afirma Flavio Filóstrato en su *Vita Apolonii*³⁷⁶, pero también asociado a otros monstruos de la mitología popular³⁷⁷ como son las *lamias* o los *mormolikia*.

Periodo bizantino

La imagen de Empusa, así como su tradición, experimenta una notable evolución en el periodo bizantino. Si bien mantiene sus características esenciales como monstruo de apariencia cambiante y asociado a la noche, a los sueños y a lo oscuro, se le otorgan nuevos poderes y características; fruto de su comparación con otros seres mitológicos. Gregorio de Nazianzo

³⁷⁰ *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1101.C.8. Ed. Westman (1959).

³⁷¹ *Lexicon in decem oratores Atticos*, 112.7. Ed. Dindorf (1853).

³⁷² *De saltatione* 19.17. Ed. Harmon (1936).

³⁷³ *Epistulae* 3.62.3.2. Ed. Schepers (1905).

³⁷⁴ *Orbis descriptio* 725. Ed. Brdersen (1994).

³⁷⁵ *Fragmenta* 3.25.41. Ed. des Places (1974).

³⁷⁶ *Vita Apollonii* 2.4.6. Ed. Kayser (1870).

³⁷⁷ Eusebio de Cesarea. *Praeparatio evangelica*, 14.6.21. Ed. Mras (1954-1956).

compara a Empusa con una ménade que trae los placeres³⁷⁸, mientras que Teodoreto de Ciro³⁷⁹ la relaciona con Onoscelis, un demonio de hermosa apariencia que aparece en el *Testamento de Salomón* que poseía patas de asno.

Esta relación con Onoscelis, de la mitología hebrea, aparecerá de nuevo en *Lexicon artis grammaticae*³⁸⁰, en el s. VI d. C., donde también se relaciona con Hécate, y en *Συναγωγή λέξεων χρησίμων*³⁸¹, donde además de relacionar a Empusa con Onoscelis y Hécate, se recoge la visión de Empusa como ménade. Autores como Hesiquio de Alejandría (s. V d. C.), en su *Lexicon*³⁸², o Ignacio Diácono (s. VIII – IX d. C.) en sus *Epistulae*³⁸³ y en su *Vita Nicephori*³⁸⁴, o Focio (s. IX d. C.), en su *Lexicon*³⁸⁵, recogen la imagen de Empusa como un ser cambiante que se aparece a los hombres para atormentarlos. Este último autor, además, retoma la visión de monstruo asociado a Hécate y a la noche.

Se observa, por tanto, en los principales diccionarios de época bizantina (además de los mencionados, habría que incluir el *Etymologicum Magnum*³⁸⁶ y el *Etymologicum Symeonis*³⁸⁷, ambos del s. XII d. C.) que el término Empusa recoge la visión de un ser cambiante y monstruoso que atormenta a los niños y hombres cuando se les aparece, en la noche o en sueños, y está relacionado con lo oscuro y con Hécate. Así mismo, varios autores recogen la visión ridícula o irrisoria que de este ser se tenía (Aretas

³⁷⁸ *Carmina de se ipso* 1381.10. Ed. Migne 37 (1857-1866).

³⁷⁹ *Commentaria in Isaiam* 5.187. Ed. Guinot (1980-1984).

³⁸⁰ *Lexicon artis grammaticae* 445. Ed. Bachmann (1828).

³⁸¹ *Συναγωγή λέξεων χρησίμων* E.355. Ed. Cunningham (2003).

³⁸² *Lexicon* E.2507. Ed. Latte (1953-1966).

³⁸³ *Epistulae* 38.28. Ed. de Boor (1880).

³⁸⁴ *Vita Nicephori* 166.10. *Ibid.*

³⁸⁵ *Lexicon* E.767; E.168; E.169. Ed. Theodoridis (1998).

³⁸⁶ *Etymologicum Magnum* 336. Ed. Gaisford (1848).

³⁸⁷ *Etymologicum Symeonis* E.380. Ed. Baldi (2013).

de Cesarea³⁸⁸, el Suda³⁸⁹, el *Etymologicum Gudianum*³⁹⁰, Gregorio Pardo³⁹¹ o Eustacio de Tesalónica³⁹²).

De nuevo, en el s. XII d. C., Nicetas Joniatis³⁹³ y Pseudo-Zonaras³⁹⁴ ponen de manifiesto el carácter fantasmal de Empusa, a la que se refieren como *φάσμα* o *φάντασμα*, tal como hará también Manuel Files³⁹⁵ en el s. XIII d. C. Esta visión de fantasma oscuro e infernal, asociado a Hécate y a Onoscelis, es la que se mantendrá hasta finales del periodo bizantino (también en autores como Manuel Gabalas³⁹⁶, Nicéforo Calisto Xantópulos³⁹⁷ o Genadio Escolario³⁹⁸).

A partir de las fuentes consultadas para el periodo bizantino, puede observarse que la imagen de Empusa recoge en sí diferentes aspectos, destacando su capacidad de cambiar de apariencia monstruosa, su relación con Hécate y el mundo de la noche y del más allá y su capacidad para atormentar a los humanos. La fuerza mitológica de este ser le lleva a asimilarse a otros seres de semejante apariencia procedente de otras culturas y mitologías, como Onoscelis, y a pervivir dentro de la imaginería popular bizantina como un demonio de la noche.

Periodo de la dominación otomana

La última referencia directa encontrada pertenece al periodo de la dominación otomana. En este caso, Jarisios Megdanis en su *Panteón*

³⁸⁸ *Scripta minora* 47.316. Ed. Westerink (1968-1972).

³⁸⁹ *Lexicon* E.1049. Ed. Adler (1931-1935).

³⁹⁰ *Addimenta in Etymologicum Gudianum* E.465.22. Ed. de Stefani (1909-1920).

³⁹¹ *Commentarium in Hermogenis librum* 7.2.1337-1338. Ed. Walz (1834).

³⁹² *Commentarii ad Homeri Odysseam* 1.174. Ed. Stallbaum (1825-1826).

³⁹³ *Orationes* 8.85.11. Ed. van Dieten (1972).

³⁹⁴ *Lexicon* E.701. Ed. Tittman (1808).

³⁹⁵ *Rerum Natura, Carmina inedita* 8.3. Ed. Martini (1900).

³⁹⁶ *Epistulae* A18.486. Ed. Reinsch (1974).

³⁹⁷ *Historia ecclesiastica* 18.9.26.31. Ed. Migne 145. (1857-1866).

³⁹⁸ *Grammatica* 2.439.7. Ed. Jugie, Petit & Siderides (1936).

*griego*³⁹⁹ recoge, de nuevo, la imagen de Empusa, viviente aún en muchos puntos de la geografía griega. No se trata de un ser en singular sino que expone que se trata de muchos monstruos que reciben el nombre de *Empusas*. De este modo, según Megdanis, existía la tradición en Kozani de disfrazar a los niños a modo de *Empusas*, con pieles de animales, con cencerros y máscaras, dándoles una apariencia monstruosa y por ello recibían el nombre de *Εμπουσαράιοι*. Con esta vestimenta recorrían las calles de la ciudad, tal como ocurre en la actualidad en los ritos del carnaval tradicional del periodo festivo de la Navidad.

³⁹⁹ Megdanis (1812:475).

d) Conclusiones

Si bien puede atestigüarse la existencia tanto del término *Εμπούσα* desde la Antigüedad, como de la imagen que de este ser mitológico se tenía, puede apreciarse también, a través de los diversos testimonios que aportan las fuentes, un fuerte sincretismo con la imaginería mitológica de otras culturas y religiones. De este modo, se observa cómo la imagen de Empusa sigue manteniendo su carácter de monstruo mitológico relacionado con la diosa Hécate y el mundo del más allá, un ser de apariencia cambiante y que en sus piernas presenta unas características propias: o bien tiene patas de asno o un pie de bronce.

Posteriormente se relaciona con otros seres de la mitología, como es el caso de su asimilación con Onocelis, mujer-demonio que aparece en el *Testamento de Salomón*⁴⁰⁰. Es descrita como una mujer bellísima pero con patas de asno o mula. Reside en lugares oscuros y deshabitados desde donde acecha a los hombres que encuentra en su camino⁴⁰¹. También aparece en Luciano⁴⁰², donde forma parte de un grupo de mujeres que acecha a los navegantes con la intención de darles muerte, hasta que estos descubren que tienen patas de asno.

De igual manera, la imagen de Empusa se verá muy relacionada con la de Baba Yaga, anciana bruja de la mitología eslava, que también presenta

⁴⁰⁰ *Testamentum Salomonis* 4.2: “καὶ ἀπελθὼν ὁ Βεελζεβοὺλ ἔδειξέ μοι τὴν Ὀνοσκελίδα μορφήν ἔχουσαν περικαλλῆ, καὶ δέμας γυναικὸς εὐχρότου, κνήμας δὲ ἡμίονου”. Ed. McCown (1922: 18).

⁴⁰¹ *Testamentum Salomonis* 4.4-7: “ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον φωλεῶν ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν σπηλαίοις μὲν ἔχω τὴν κατοίκησιν, ἔχω δὲ πολυπόικilon τρόπον. ποτὲ μὲν ἄνθρωπον πνίγω, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς. τὰ δὲ πλεῖστά ἐστὶ μοι οἰκητήρια κρημνοὶ σπήλαια φάραγγες. πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναί με νομίζοντες, πρὸ πάντων δὲ τοῖς μελιχρόοις ὅτι οὗτοι συναστροὶ μού εἰσιν, καὶ γὰρ τὸ ἄστρον μου οὗτοι λάθρα καὶ φανερώς προσκυνοῦσι καὶ οὐκ οἶδασιν ὅτι ἐαυτοὺς βλάπτουσι καὶ πλεῖόν με κακοῦργον εἶναι ἐρεθίζουσιν· θέλουσι γὰρ διὰ τῆς μνήμης χρυσίον πορίζειν. ἐγὼ δὲ παρέχω ὀλίγον τοῖς καλῶς με προσκυνοῦσιν”. Ed. McCown (1922:18-19).

⁴⁰² *Verae historiae* 2.46. Ed. Macleod (1972).

anomalías en su fisionomía; tiene la nariz azul, los dientes de acero y una pierna de hueso. También se trata de un ser que anda entre el mundo de los vivos y el de los muertos⁴⁰³.

En cualquiera de los casos se trata de seres mitológicos relacionados con lo oscuro y el mundo del más allá. Seres que circulan, mayoritariamente, de noche y andan al acecho de viandantes y hombres que pasan por sus cercanías. Así mismo, su naturaleza es cambiante, por lo que resulta natural, además del sincretismo que se produce entre ellos, su asimilación con demonios o diablos, así como elementos predominantes en la elaboración de la imaginería demoníaca generada durante la Edad Media tanto en la cultura griega como en otras (eslava, musulmana, etc.).

En cuanto a los términos *Εμπούσα* y *Εμπουσαράιοι*, su desarrollo se encuentra muy disperso en las fuentes. Si bien el término Empusa lo encontramos ya en Aristófanes y puede apreciarse su continuidad y desarrollo en los siglos posteriores; en cuanto al término *εμπουσαράιοι* se encuentra solo de manera testimonial y no aparece en las fuentes antiguas, por lo que es de suponer que su creación es tardía en la lengua griega, posiblemente durante la llamada “época oscura” de la ocupación otomana; y que la celebración de los ritos relacionados con el término, en Kozani, cayera en el olvido en pro de otras tradiciones de mayor extensión o tradición en el pueblo griego o, posiblemente, asimiladas a otra terminología.

⁴⁰³ Johns (2004).

9. 1. 4. ΚΑΛΟΓΕΡΟΣ

a) Introducción

El sustantivo *καλόγερος*, formado por el adjetivo *καλός* –ή –ον y el sustantivo *γέρος*, procede del término *καλόγηρος*. El femenino *καλογριά*, responde a la misma etimología: *καλός* + *γριά*.

Si bien este término se emplea para designar al monje dedicado a Dios o al asceta, dentro de las festividades del periodo festivo de la Navidad no designa a monje alguno, sino a uno de los personajes más característicos de estas fiestas. Recibe otros nombres y se trata de un personaje vestido con pieles de animales, con capirote sobre la cabeza y cargado de cencerros. Si bien el nombre más genérico adoptado para estas festividades que tienen lugar en diferentes puntos de Tracia es el nombre de *κούκερος*, el término *καλόγερος* goza de mayor extensión o preferencia. No obstante, en Bulgaria y parte de la Tracia turca se prefiere la denominación de *kuker* o *kukeri*⁴⁰⁴, posiblemente por influencia de la lengua griega.

En este sentido, la denominación de *kukeri* posiblemente responda a la repetición que se encuentra en muchos de los personajes que la imaginaria popular crea como elemento para asustar a los niños. De este modo, se encuentran términos como “coco” en español, “baba” (lenguas eslavas), *μωμος*, *μόρμολύκια*...

Posiblemente el cambio de nombre entre *kukeros* y *kaloyeros* responda a varios factores como son:

a) el carácter místico de la celebración (como cortejo místico-religioso) y su relación con los poderes telúricos que se le atribuyen. De este modo, el *kukeros* es más que un simple actor de pantomima o monstruo que participa en un drama mudo y pasa a ser agente activo del ritual. Se trata de un

⁴⁰⁴ v. *Κούκερος* (§ 9. 1. 7.).

adjetivo que significa “correcto”, “honrado” y que no se emplea únicamente en Tracia, sino también en otros puntos de la geografía griega⁴⁰⁵.

b) como afirma Puchner⁴⁰⁶, el nombre le ha sido otorgado para contrarrestar su apariencia zoomórfica-monstruosa.

c) una mezcla de ambas, ya que se trata de un elemento activo en la celebración del ritual para que traiga de nuevo la fertilidad del campo y la vuelta de la primavera. Por lo tanto, se trata de una especie de sacerdote o monje místico; y esta nomenclatura es mejor aceptada debido a su apariencia.

Los principales puntos donde tienen lugar los *καλόγεροι* son Didimótijo⁴⁰⁷, Kosti⁴⁰⁸, Ayía Eleni Serrón⁴⁰⁹ y Meliki Imatías⁴¹⁰. Una de las primeras descripciones completas que poseemos en lengua griega es la que realiza Viziinós en su relato *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη*, donde describe los acontecimientos que tuvieron lugar en su Vize natal cuando él era aún un muchacho. Este relato atrajo la atención de multitud de estudiosos que, al igual que Viziinós, vieron en estas festividades pervivencias de la antigua religión dionisiaca y de antiguas prácticas místicas⁴¹¹. Posteriormente, la obra de Katerina Kakuri⁴¹², obra que impone un punto de inflexión y reflexión sobre tales cuestiones, vino a establecer la relación de esta festividad que tenía también lugar en Ayía Eleni Serrón, por refugiados tracios que la habían llevado consigo, con la festividad de los *Αναστένάρια* (los *fire dancers*, o bailarines sobre ascuas). Son muchos los

⁴⁰⁵ Mijail-Dede (1979: 104).

⁴⁰⁶ Puchner (2002: 84).

⁴⁰⁷ Siettos (1975: 419).

⁴⁰⁸ Mijail-Dede (1987: 41).

⁴⁰⁹ Mijail-Dede (1987: 41).

⁴¹⁰ Mijail-Dede (1987: 41).

⁴¹¹ Este es el caso de Dawkins, que en “The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos” (1906), ofrece también una detallada descripción de los ritos y un análisis de los personajes y escenas que durante las festividades tienen lugar.

⁴¹² Kakuri (1963).

estudiosos que mantienen la importancia de los refugiados en la expansión de esta festividad, que sería, en un primer momento, originaria de algunas zonas de Tracia, en especial de las partes turca y búlgara, pero también estarían muy relacionadas con los refugiados del Ponto y sus celebraciones de los *Μωμόγεροι*⁴¹³.

Mijail-Dede⁴¹⁴, refiere a este personaje como el principal de la trama que se representa durante las festividades y también como símbolo del espíritu de la vegetación, como un genio bueno que con la ayuda de las fuerzas humanas y el agua despierta de su profundo y mortal letargo, encerrado dentro de una semilla, alimentada con la fuerza de la tierra. Así mismo, distingue el papel que tienen los dos *καλόγεροι* que participan en la trama. No obstante, la aparición de uno o dos *καλόγεροι* depende en gran medida tanto del lugar donde tiene lugar la representación como de la evolución de la festividad. De este modo, mientras Viziinós nos refiere la existencia de dos *Καλόγεροι* en las festividades de Vize, en Ayía Eleni Serrón solo participa uno, acompañado de otros personajes que no aparecen en Vize (*Βασιλιάς, βασιλόπουλο...*). Volviendo a la simbología otorgada a este personaje, el *καλόγερος* es “*ὁ Δαίμον τῆς βλαστήσεως ποὺ ζαναγεννιέται μέ τό νερό κάθε Άνοιξη*”⁴¹⁵. Por ello, los diferentes episodios que se representan durante la pantomima están relacionados con la fertilidad, la vida y la muerte y elementos de la vida religiosa popular de la región; con el único fin de expulsar a las fuerzas oscuras y traer de nuevo la fertilidad de la primavera.

⁴¹³ v. *Μωμόγεροι* (§ 9.1. 10).

⁴¹⁴ *Mijail-Dede* (1979:104; 1987: 42).

⁴¹⁵ *Mijail-Dede* (1987: 42).

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Chronographiae Anonymae (s. V – XVI d. C.)

Chronica Byzantina breviora 28,1.8⁴¹⁶: “ὁμοίως ἐτζακίσασιν τὰς ἐκκλησίας καὶ * καὶ ἐκουρσεύσασιν καὶ πῆρασιν **καλογέρους** καὶ * γυναῖκες καὶ ἀνθρώπους”.

Significado y uso: Monje. Con el mismo significado aparece en *Chronica Byzantina breviora* 34,1.35; *Ecthesis chronica* 98⁴¹⁷.

Vita Sanctae Marinae (s. VI d. C.)

Vita s. Marinae sive Marini 3.114⁴¹⁸: “Τότε ἄρχησαν οἱ **καλόγεροι** καὶ ἔλεγον ὅτι ἂν δὲν δεχθῆς τὸν Μαρίνον εἰς τὸ μοναστήριον, ἡμεῖς ὅλοι ὑπάγωμεν”.

Significado y uso: Monje.

Nicetas Amniano (s. IX d. C.)

Vita Philareti Misericordis 431⁴¹⁹: “Εἶπον δὲ πρὸς τὸν ἐλεήμονα γέροντα· “Ἔστι σοι, **καλόγερε**, σύμβιος;” Ὁ δὲ ἔφη· “Ναί, κύριοί μου, ἔστι μοι, καὶ ταῦτα τὰ παιδάρια τέκνα μου εἰσι καὶ ἐγγόνια”.

Significado y uso: Monje.

Acta Monasterii Xeropotami (s. X – XVI d. C.)

Testamentum Theodosii sive Theodouli Scarani monachi (a. 1270–1274) 2.93⁴²⁰: “Καὶ ἀφίημι μετὰ ἐντολῆς [ἐάν] με [λάβη θάνα]τ[ος νά] με

⁴¹⁶ Ed. Schreiner (1975).

⁴¹⁷ Ed. Philippides (1990).

⁴¹⁸ Ed. Clugnet (905).

⁴¹⁹ Ed. Rydén (2002).

λα[ζαρ]ώσουσιν [ὄσπε]ρ τοὺς ὄλους **καλογέρους**, καὶ νά με δήσουν ἀπὸ τὰ ποδ(ά)ρ(ια) καὶ νά με σύρουν καὶ νά με ἀναβάσουν ἐπάνω εἰς τὴν τοῦμπαν ὁποῦ ἐσπέρν(εν) ὁ Κουκουναρᾶς τ[ὴν] φακῆν, καὶ νά με ἀφήσουν ἐκεῖ νά ποιήσω ἡμέρας μ”.

Significado y uso: Monje.

Acta Monasterii Ivron (s. X – XIX d. C.)

Practicum Joannis Comneni (a. 1104) 237.10⁴²¹: “Παρεδόθη(σαν) τοῖς αὐτοῖς μον)αχ(οῖς) καὶ ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τοῦ Γλύκωνος πλη(σί)ον τοῦ Κουτζίλη <χωράφιον> μοδ(ίων) τεσσάρων, ἕτερον χ(ωρά)φ(ι)ον πλη(σί)ον τοῦ Μουδρίκη μοδ(ίων) τεσσάρων, ἕτερον χ(ωρά)φ(ι)ον πλη(σί)ον τοῦ [Ἄρουλῆ] τοῦ **Καλογέρου** σύνεγγυς τοῦ φρέατος εἰς τὸ ἀναρρύακον μοδ(ίων) ἕξ, ἕτερον χ(ωρά)φ(ι)ον πλη(σί)ον τοῦ Λεόνταρη μοδ(ίων) ἕξ”.

Significado y uso: Monje.

Teodoro Pródromo (1115 – 1160 d. C.)

Ptochoprodromica, Carmina politica 4.225⁴²²: “καὶ τότε νά εἶδες, δέσποτα, πηδήματα νεωτέρου / καὶ **καλογέρου** ταπεινοῦ γυρίσματα καὶ ψόφους”.

Significado y uso: Monje.

Vita et Miracula Niconis (s. XI – XVII d. C.)

Quinque miracula 3⁴²³: “Μία λοιπὸν ἀπὸ ταῖς νύκταις ἔστοντας, καὶ νά φέγγη τὸ φεγγάριον, τῆς ἐφαίνετο νά κατεβένη ἀπὸ ταῖς σκάλες τοῦ θείου ναοῦ ἓνας **Καλόγερος** ὁ ὁποῖος ἔρχοτον πρὸς τοῦ λόγου της κρατῶντας εἰς τὸ χέριον του μίαν ῥᾶβδον μὲ τὴν ὁποῖαν ἔγγισεν τὴν γυναῖκα, καὶ ἐβάρισεν, λέγωντάς της ὦ γυναῖκα συκώσου ἀπάνου, καὶ στάσου εἰς τὰ πόδια σου”.

⁴²⁰ Ed. Bompaire (1964).

⁴²¹ Ed. Kravari, Lefort, Métréveli, Oikonomidès & Papachryssanthou (1990).

⁴²² Ed. Eideneier (1991).

⁴²³ Ed. Lampsides (1982).

Significado y uso: Monje.

Acta Monasterii Cutlumusii (s. XI – XIX d. C)

Firman Selim II (a. 1568–1569), línea 3⁴²⁴: “Όταν ἔλθει ὁ ὀρισμός μου αὐτοῦ πρὸς ὑμᾶς, νὰ ἠξεύρεται πῶς ἦλθασιν ἐδῶ οἱ **καλογέροι** ὅπου εὐρίσκονται εἰς τὸ ἅγιον ὄρος, καὶ ἔδωσαν γράμμα τῆ ἐμῆ βασιλεία διὰ τὰ μούλκια ἃ ἔχουσιν αὐτοῦ εἰς τὰ κατιλίκια ἃ πρωειρήκαμεν...”.

Significado y uso: Monje.

Anonymi Historia Imperatorum (post. s. XI d. C.)

Historia imperatorum liber ii (Anastasio–Irene), líneas 300⁴²⁵: “μίαν δὲ νύκτα ἐπροδώθη ἀπὸ τὸν πύργον ἓνα τὸν ἐφύλαγαν **καλόγεροι** καὶ ἐσέβησαν οἱ Πέρσαι ἔσω τῆς πόλεως καὶ ἐκούρσευσαν ὅλην καὶ κατέλυσαν καὶ ἐπέιρασιν πλοῦτον ἄμετρον καὶ αἰχμαλωσίαν πολλήν”.

Significado y uso: Monje.

Eustacio de Tesalónica (ca. 1110 – 1198 d. C.)

De emendanda vita monachica 47.7⁴²⁶: “οὔσης δὴ καὶ παρρησίας τῆς ἀπειρημένης παρὰ τῷ τοιούτῳ **καλογέρῳ**, καθ’ ἣν πρὸς ἀναίδειαν τολμῶν θρασύνεται, τίς ἂν ἀποφήσῃ τοῦ τοιούτου καὶ τὸν γογγυσμὸν καὶ τὸ ψίθυρον, τὰ ἐλάττω κακά, καὶ προάγοντα τοὺς ὡς οἶον προαγῶνας τῆς τε ἔριδος καὶ τοῦ θυμοῦ, τῶν προεκτεθειμένων ἐναγωνίων κακῶν, ὧν καὶ φόνοι πολλαχοῦ ἀποτελέσμα;”.

Significado y uso: Monje.

⁴²⁴ Ed. Lemerle (1988).

⁴²⁵ Ed. Iadevaia (2006).

⁴²⁶ Ed. Metzler (2006).

Acta Monasterii Areiae (s. XII – XX d. C.)

Diplomata et epistulae 3.20⁴²⁷: “...ὁ κυρίος νὰ καμιν καὶ φιτήαν ἀμπέλη κυβερνόντας καὶ τοὺς εβρίσκομένους **καλογέρους** οποὺ πρὸς αὐτὸν ἵποτασόντες, ταση δὲ πρὸς Θε(εὸ)ν κ(αὶ) κυρίαν Θε(εοτόκο)ν στη τὰ πάντα νὰ κυβερνήση μετὰ φόβου Θε(εο)ῦ...”.

Significado y uso: Monje.

Josefo Brienio (s. XIV – XV d. C.)

Epistulae xxx, 31.22⁴²⁸: “Καὶ θαρρῶ ἕως τότε ἢ ὁ **καλόγερός** μας νὰ ἔλθῃ μετὰ τῶν κατέργων ἢ νὰ μάθωμεν ἀκριβέστερον περὶ αὐτοῦ καὶ τότε, Θεοῦ θέλοντος, μέλλω ἐπιδημήσειν καὶ αὐτός”.

Significado y uso: Monje.

Jorge Esfrantzes (s. XV d. C.)

Chronicon sive Minus [Sp.] 16.3.3⁴²⁹: “Διὰ δὲ τὸ νὰ ἐπάρουν, ἂν ἠμπορέσουν, τὴν Πάτραν, ἀναγκαῖον καὶ χρήσιμον τόπον, καὶ διὰ τὸ νὰ μηδὲν εὐρίσκωνται εἰς τὸν Μυζηθρᾶν οἱ ἀδελφοὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῶν βουλομένου γενέσθαι **καλόγερον**, ἐξελθόντες τῆ α–ἡ Ἰουλίου τοῦ αὐτοῦ ἔτους, ἦλθον κατὰ τῆς Πάτρας οἱ τρεῖς τῶν ἀδελφῶν”.

Significado y uso: Monje.

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Anonyma Cretica (s. XV – XVII d. C.)

Zήνων Prolog., Act.1.1.96⁴³⁰: “μὰ ἡ ζήλειά τοῦ Ζήνου τὸν ἐβγάνει ἀπ’ τὸ θρονὶ καὶ μοναχὰς **καλόγερο** τὸν κάνει”.

Significado y uso: Monje.

⁴²⁷ Ed. Choras (1975).

⁴²⁸ Ed. Tomadakes (1983-1986).

⁴²⁹ Ed. Grecu (1966).

⁴³⁰ Ed. Alexiou & Aposkiti (1991).

Papa Sinadino (s. XVII d. C.)

*Χρονικὸ τῶν Σερρῶν 2.9.77⁴³¹: “Καὶ ἐὰν σὲ ξεπορτίσουν καὶ σὲ κανονίσουν ἢ δικαίως ἢ ἀδίκως, ἐσύ, ἀδελφέ, μὴν λυπηθῆς, μὴν ἀδημονᾷς, μὴν βαρηθῆς, διότι ὁ διάβολος πολλὰ πολεμᾷ τὸν **καλόγερον**”.*

Significado y uso: Monje. Se destaca la figura del monje que lucha contra el diablo.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Yiorgos Viziinós (1849 – 1896 d. C)

1. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ, p. 310.1⁴³²: “Ἐὰν ἡ Ἑλλὰς ἐξεχριστιανίσθῃ, ἐὰν τὰ λεπτὰ χλανίδια καὶ τοὺς διαφανεῖς χιτωνίσκους τοὺς ἀνὰ τοὺς χοροὺς τῶν ἀρχαίων τελετῶν χαριέντως περὶ τὸ φυσικὸν τῶν σωμάτων κάλλος περυφίζοντας διεδέχθησαν οἱ τρίχινοι σάκκοι καὶ τὰ ποδήρη ράσα, ὑπάρχουσιν ὅμως καὶ **καλόγεροι** μὲ τὴν νευρίδα περὶ τοὺς ὄμους, ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ταῖς πλατείαις σικιννίζοντες τῷ Διονύσῳ...”.*

Significado y uso: Kalóyeros. Personaje de los ritos festivos de la Navidad en Vize, de apariencia monstruosa, vestido con pieles y cargado de cencerros.

2. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ, p. 310.8⁴³³: “Οἱ **Καλόγεροι** ἐπιχωριάζουσιν κατὰ τὴν ἀνατολικωτέραν Θράκην, ἰδίως ἐν τῇ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων Ἀστικῆ καλουμένη χώρᾳ”.*

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad en Vize, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

⁴³¹ Ed. Odorico (1996).

⁴³² Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁴³³ Ibíd.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 102⁴³⁴:
“Πρωταγωνιστές είναι οι **Καλόγεροι**, που εκλέγονται κάθε τέσσερα χρόνια από τους προύχοντες του χωριού και είναι οπωσδήποτε παντρεμένοι”.

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 102⁴³⁵: “...οι **καλόγεροι** ντύνονται ολότελα παράδοξα: φορούν περικεφαλεία από **δέρμα** λύκου ή αλεπούς... [...] Τη στολή αυτή συμπληρώνουν: 1) το **προσωπείο**, που αποτελείται από δέρμα ζαρκαδιού ή τράγου και έχει τρύπες στο ύψος των ματιών και στο στόμα και 2) θορυβώδη κουδούνια κρεμασμένα σε **δερμάτινη ζώνη**”.

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestido con pieles y cargado de cencerros.

3. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 109⁴³⁶: “Το έθιμο των **Καλογέρων**, με αυτό ή άλλα ονόματα (ο Κούκερος ή Χούχουτος, ο Σταχτάς, ο Μπέης ή Κιοπέκμπέης, οι Πιτεράδες κ.λπ.), συναντάμε και σε άλλα χωριά της ανατολικής και βόρειας Θράκης...”.

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad en Tracia, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

- Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 107⁴³⁷: “Η ονομασία **Καλόγεροι** ή ο **Καλόγερος**, όπως τον έλεγαν στο Κωστί, δεν έχει καμιά σχέση με τους μοναχούς, τους καλογέρους. Το αρχικό στοιχείο είναι ο γέρος, επειδή οι μετεμφιεσμένοι με την τραγίσια μάσκα τους, με τ’ ακούρευτα γένια και με

⁴³⁴ Megas (1975).

⁴³⁵ *Ibíd.*

⁴³⁶ *Ibíd.*

⁴³⁷ Trakiotis (1991).

τα τομάρια που φορούσαν, έμοιαζαν με γέροντες κι ήταν το φόβητρο των παιδιών”.

Significado y uso: Kalóyeros y su plural, kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad en Vize, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)

Έθιμα στις γιορτές, p. 419⁴³⁸: “Στὸ Διδυμότειχο ἐπιχωριάζει τὸ ἔθιμο τῶν «**Καλόγερων**», ποὺ εἶναι αἰσχρὲς μιμικὲς πράξεις. Οἱ μασκαρεμένοι φοροῦν δέρματα ζώων, ἔχουν κρεμασμένα κουδούνια στὸ σῶμα τους και κρατοῦν φαλλόμορφο ραβδί στὸ χέρι”.

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

Kaliopi Papatnasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

Λαογραφικά Θράκης Α΄, p. 135⁴³⁹: “Στὴ Βιζύη εἶχαν τοὺς «**καλόγερους**». Τὰ πρόσωπα τῆς «παραστάσεως», ποὺ περιέγραψε ὁ Γ. Βιζυηνός, ἦταν δύο **καλόγεροι**, ἡ μπάμπου μέ τὸ ἑφταμηνίτικο παιδί της, δύο νύφες, δύο κατσίβελοι καὶ δύο ζαπτιέδες (χωροφύλακες)”.

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

Τὰ Καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης, p. 22⁴⁴⁰: “Καὶ δὲν εἶναι βέβαια συμπτωματικὸ ὅτι οἱ σπουδεότερες ἀπὸ τὶς γνωστὲς ἑλλαδικὲς εὐετηρικὲς τελετὲς –**Καλόγερος**, μεταμφιέσεις Δωδεκάμερου κτλ.- ἐπιχωριάζουν στὴ

⁴³⁸ Siettos (1975).

⁴³⁹ Papatnasi-Musiopulu (1979).

⁴⁴⁰ Ekaterinidis (1979).

Μακεδονία καὶ τὴ Θράκη, στὴν κοιτίδα δηλαδὴ τῆς Διονυσιακῆς λατρείας, ἀπ' ὅπου αὐτὴ ζαπλώθηκε καὶ στὴ λοιπὴ Ἑλλάδα”.

Significado y uso: Kalóyeros. Nombre que recibe la festividad.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. Ὁ «Καλόγερος» στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρών, p. 93⁴⁴¹: “*Στὴν Ἁγία Ἐλένη οἱ πρόσφυγες αὐτοὶ Θρακιῶτες συνεχίζουν δύο σημαντικώτατα ἔθιμα: τὸ Ἀναστενάρι καὶ τὸ **Καλόγερο**”.*

Significado y uso: Kalóyeros. Nombre que recibe la festividad.

2. Ὁ «Καλόγερος» στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρών, p. 94⁴⁴²: “*Ἡ στολὴ τοῦ **Καλόγερου** εἶναι ἀπλὴ ἀλλὰ πάρα πολὺ χαρακτηριστικὴ”.*

Significado y uso: Kalóyeros. Personaje de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestido con pieles y cargado de cencerros.

3. Γιορτές, Ἔθιμα καὶ τὰ τραγούδια τους, p. 39⁴⁴³: “***Καλόγερος**, Κούκεροι, Μπέης, Γάμος, Ἀράπηδες κ.λ.π. (μερικὰ γίνονται τὸ Δωδεκαήμερο ἀντὶ τῆς Ἀπόκριες μὰ τὸ νόημα εἶναι τὸ ἴδιο)”.*

Significado y uso: Kalóyeros. Nombre que recibe la festividad.

Dimitrios Petrópulos (1906-1979 d. C.)

*Λαογραφικὰ Σομοκοβίου Ανατολικῆς Θράκης, Στ’ . p. 282⁴⁴⁴: “Τὸ πουρνὸ τῆς Δευτέρας πηγαίναμε στὸ τσορμπατζῆ -γείγαμε τσορμπατζῆδες κείνα τὰ χρόνια- καὶ γηλέγαμε dona: Τσορμπατζῆ, ἀ κάνουμε τὸ **Γαλόερο** σήμερα; Α, done κάντε, παιδιά, εἶναι συνήθειο τῆ χωριοῦ μας”.*

Significado y uso: Kalóyeros. Nombre que recibe la festividad.

⁴⁴¹ Mijail-Dede (1979).

⁴⁴² Ibíd.

⁴⁴³ Mijail-Dede (1987).

⁴⁴⁴ Petrópulos (1940-1941).

Manolis Varvunis (s. XX – XXI d. C.)

Η Ελληνική Λαϊκή Λατρεία μεταξύ Ανατολής και Δύσης: Ζητήματα Πολιτισμικού Διαλόγου στη Θρησκευτική Λαογραφία, p. 425⁴⁴⁵: “Στη Ανατολική Θράκη κυριαρχούσε το λαϊκό δρώμενο του «**Καλόγερου**», κατά το οποίο δυο άνδρες συγκρούονται για μια γυναίκα, σκοτώνονται και κατόπιν ανασταίνονται θαυματουργικά, προοιωνίζοντας την ανοιξιάτικη ανάσταση της φύσης, η οποία και αποτελεί το κέντρο του ετήσιου εορτολογικού και παραγωγικού κύκλου στις καραρά γεωργικές περιοχές, όπως η Ανατολική Θράκη και η Ανατολική Ρωμυλία”.

Significado y uso: Καλόγερος. Nombre que recibe la festividad.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας*, p. 235⁴⁴⁶: “Προσωπικά, πληροφορίες για τὴν ἐξακολούθηση τῆς τέλεσης τοῦ **Καλόγερου** εἶχα ἀπὸ τὶς ἀποκριὲς τοῦς 1973 ποὺ παρακολούθησα τὶς ἐκεῖ γιορτὲς τοῦ Καρναβαλιοῦ, ἀλλὰ μόνο φέτος (1η Μαρτίου 1976) μπόρεσα νὰ παρακολουθήσω καὶ νὰ κινηματογραφήσω τὶς περισσότερες φάσεις τοῦ ἐθίμου”.

Significado y uso: Καλόγερος. Nombre que recibe la festividad.

2. *Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας*, p. 236⁴⁴⁷: “Ὁ **Καλόγερος**: εἶναι τὸ κυριότερο πρόσωπο τοῦ θιάσου, ὁ πρωταγωνιστὴς καὶ πρέπει νὰ εἶναι ἄνδρας παντρεμένος”.

Significado y uso: Καλόγερος. Personaje principal de la festividad y que da nombre a la misma.

Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας, p. 249⁴⁴⁸: “Ἡ μορφή τῆς Μπάμπως μὲ τὸ ἐφταμηνίτικο διατηρεῖται ἀτὴ παραλλαγή τοῦ **Καλόγερου** τῆς Μαυρολεύκης Δράμας. Στὴ Καλογερόμερα τῆς 14.2.77, τὴ

⁴⁴⁵ Varvunis (2011).

⁴⁴⁶ Drandakis (1979).

⁴⁴⁷ Ibíd.

⁴⁴⁸ Ibíd.

Μπάμπω παρέστηκε ό Πολυζώης Μπιαζάκης, τόν Καλόγερο ό Μιχαήλ Νικολούδης και τόν Βασιλιά ό Γεώργιος Λιλόπουλος”.

Significado y uso: Kalógeros. Nombre de la festividad en Mavrolefkis Dramas.

Anastasios Reulos (s. XX – XXI d. C.)

Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 6⁴⁴⁹: “Ο Καλόγερος είναι ντυμένος ολόσωμα με προβιές ή στο πάνω μέρος του σώματός του φορά ένα σάκο από λινάτσα και οι κνήμες του είναι τυλιγμένες με προβιές. Στο κεφάλι του για καπέλο φορά μια νεροκολοκύθα που στην κορυφή της έχει κρεμασμένες αποξηραμένες κόκκινες πιπεριές και το πρόσωπό του το καλύπτει με ζωόμορφη μάσκα φτιαγμένη συνήθως από νεροκολοκύθα. Στην μέση του είναι ζωσμένος με κουδούνια, εκ των οποίων το μπροστινό είναι το μεγαλύτερο και το πλέον εύηχο. Αυτό το κουδούνι πλαισιωμένο από δυο κρεμμύδια υποδηλώνει το ανδρικό γεννητικό όργανο. Αναπόσπαστο μέρος της αμφίεσης του Καλόγερου είναι η «σφούγγια», δηλ. η πάνα καθαρισμού του ξυλόφουρνου”.

Significado y uso: Kalógeros. Personaje de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestido con pieles y cargado de cencerros.

⁴⁴⁹ Reulos (2012).

c) **Análisis de las fuentes**

Periodo bizantino y periodo de la dominación otomana

Las primeras menciones al término *καλόγερος* pertenecen al periodo bizantino, donde se emplea para designar al monje u hombre religioso dedicado a la vida monástica y religiosa. El término mantiene su significado durante todo el periodo bizantino y de la dominación otomana y aparece en obras de muy diversa índole, desde crónicas, hasta vidas de santos, actas de monasterios, poemas, historiografía, cartas u obras varias.

Es de destacar la visión del monje como un hombre santo y como tal se enfrenta al mal. Así se aprecia en *Χρονικὸ τῶν Σερραῶν*⁴⁵⁰ del Papa Sinadino, donde un monje se enfrenta al diablo: “ὁ διάβολος πολλὰ πολεμᾷ τὸν καλόγερον”.

Periodo de la Grecia moderna

Si bien el término *καλόγερος* en la actualidad significa “monje”, también se emplea para designar tanto a la festividad de los *καλόγεροι* como a los protagonistas de dicha festividad, que reciben ese mismo nombre. La primera mención de esta festividad, designada como *οἱ Καλόγεροι*, se encuentra en la obra de Yiorgos Viziinós *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη*. Los protagonistas de estos ritos reciben el nombre de *kalóyeri*, sin que el término empleado tenga relación alguna con las funciones o apariencia de los monjes cristianos. Esta festividad propia de Tracia, tiene lugar en diferentes localidades como Vize⁴⁵¹, Ayía Eleni

⁴⁵⁰ *Χρονικὸ τῶν Σερραῶν* 2.9.77. Ed. Odorico (1996).

⁴⁵¹ Viziinós. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959).

Serrón⁴⁵², Kosti⁴⁵³, Didimótijo⁴⁵⁴ o Meliki Imatías⁴⁵⁵. En ella, los protagonistas van vestidos con pieles de cabra y zorro⁴⁵⁶, llevan máscara confeccionada con pieles oscuras o con una calabaza, a veces solo llevan la cara oscurecida con tizne, y van cargados de cencerros de bronce⁴⁵⁷.

La festividad de los *kalóyeri* está directamente relacionada con las representaciones de *kukeri* que tienen lugar en Bulgaria. Así lo recogen autores como Yiorgos Megas en *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας* o María Mijail-Dede en *Γιορτές - Έθιμα και τά τραγούδια τους*, que exponen que esta festividad recibe varios nombres diferentes en diversos puntos de la geografía griega, tales como: κούκερος, χούχουτος, Μπέης...

El elemento más característico de estos ritos es, además de la vestimenta de los protagonistas, la cantidad de personajes que los acompañan. El séquito se compone de una serie de papeles secundarios y complementarios que participan en la representación de diversas pantomimas a lo largo de la localidad donde tiene lugar la festividad. Así lo describen autores como Viziinós⁴⁵⁸, Papatanasi-Musiopulu⁴⁵⁹ o Drandakis⁴⁶⁰.

⁴⁵² Mijail-Dede (1979).

⁴⁵³ Kakuri (1963).

⁴⁵⁴ Siettos (1975: 419).

⁴⁵⁵ Reklos (2012).

⁴⁵⁶ Megas (1975: 102).

⁴⁵⁷ Reklos (2012: 6).

⁴⁵⁸ Viziinós. *Οί Καλόγεροι και ή λατρεία του Διονύσου έν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁴⁵⁹ Papatanasi-Musiopulu (1979: 135).

⁴⁶⁰ Drandakis (1979: 236, 249).

d) Conclusiones

El término *καλόγερος* actualmente se emplea para designar al monje cristiano. No obstante, se emplea también en Tracia para designar a los protagonistas de los ritos del periodo festivo de la Navidad en algunas localidades, los *kalóyeri*. El empleo del término en estas festividades no responde a su carácter religioso sino a la analogía con el término *κούκερος*, empleado en otras localidades de Tracia, en Bulgaria y en algunos puntos de Turquía. Puchner⁴⁶¹ mantiene que la asignación de este nombre se debe al hecho de suavizar la apariencia monstruosa de estos personajes; pero, atendiendo a la nomenclatura que reciben estos ritos en otros lugares de la geografía balcánica, nos hace inclinarnos a favor de la analogía léxica. En esta línea, el término *κούκερος* procedente de *κούκουρος* + *γέρος*⁴⁶², hace referencia a estos mismos personajes por su apariencia de viejo encapuchado. Una posible evolución intermedia análoga se encuentra en el nombre que esta misma festividad recibe en las Cícladas, donde se denomina *κουκόγεροι*. De este modo, una posterior evolución llevaría a una diferenciación del término, asimilándose a *καλόγεροι*.

En cualquier caso, actualmente, dentro de las festividades del carnaval tradicional, se emplea para designar al personaje o personajes principales de la trama. Representan a seres de apariencia zoomórfica-monstruosa, vestidos con pieles de diversos animales, enmascarados igualmente con pieles y cargados con grandes cencerros, que hacen sonar por las calles de la localidad.

⁴⁶¹ Puchner (2002:84).

⁴⁶² v. Κούκερος (§ 9. 1. 7).

9. 1. 6. ΚΑΠΙΤΑΝΑΡΑΪΟΙ

a) Introducción

El término *καπιταναραίοι* proviene de la palabra *καπετάνιος*, comandante de un barco o capitán, término procedente del italiano veneciano *capetanio*⁴⁶³. Babiniotis⁴⁶⁴ añade que durante la turcocracia se trataba también del comandante de un grupo de hombres armados. La etimología que propone es: *καπετάνιος* < ven. *capetanio* < lat. tardío. *capitaneus* < *caput*.

Los *καπεταναραίοι* o *καπιταναραίοι* son una antigua tradición de carnaval que tiene su máximo exponente en Veria (Βέροια). Se trata de una representación que aúna danza y teatro y que hunde sus raíces en la Antigüedad clásica. No obstante, la tradición de los *Καπεταναραίοι* toma su forma actual en los años de la dominación otomana y tras la guerra de 1940 poco a poco fue perdiéndose⁴⁶⁵, aunque ha revivido con cierta fuerza en diferentes puntos de la región.

Aunque el baile ocupa un papel predominante durante la celebración, contiene también elementos dramáticos que la relacionan con el resto de las representaciones dramático-festivas o *δρώμενα* del periodo festivo de la Navidad. La nomenclatura que recibe la festividad proviene, al igual que en otros casos, del nombre de los protagonistas o roles más destacados: los *Καπετάνιοι* (capitanes), que participan junto a los ladrones (κλέφτες) y pecadores (αρματολές).

Según Siettos⁴⁶⁶, la vestimenta propia de los *καπιταναραίοι* es la ropa tradicional del lugar, que se caracteriza por el uso de la fustanela o el pantalón tradicional (βράκα). Portan espadas o varas y, en ocasiones,

⁴⁶³ Así lo refiere Kriarás (1995), Triantafilidis (2005), Babiniotis (2008), Dimitrakos (1955).

⁴⁶⁴ *Ibíd.*

⁴⁶⁵ Zalios (2014).

⁴⁶⁶ Siettos (1975: 406).

también cadenas u otras armas. Su papel principal es el de bailar por las calles de la localidad y representar pequeñas pantomimas de lucha con otros miembros del cortejo o, también, con otros cortejos que recorren la localidad. Elige entre las muchachas del lugar allí reunidas, vestidas con ropas tradicionales, a la que será la “καπετάνισσα” que lo acompañará en su cortejo por las calles de la localidad.

El elemento de la lucha se hace patente durante las celebraciones y tiene una simbología importante pues simboliza la lucha con las fuerzas oscuras, hecho por el cual el capitán del cortejo adquiere un papel determinante en las representaciones como cabecilla del batallón que se enfrenta a esas fuerzas. Por esta razón se los relaciona de manera directa con otros personajes como los *αράπηδες, καλόγεροι, κούκεροι...*

Este personaje recibe diversos nombres, tales como: *καπετάνιος, καπετᾶνος* o *καπιστράς*, en singular; y *καπιταναραῖ, καπετανεῖοι, καπιστράδες* o *καπιταναραίοι*, en plural⁴⁶⁷. La nomenclatura responde al hecho de que el personaje actúe en solitario, como personaje independiente dentro del cortejo o cabecilla de un grupo de iguales, o en referencia al grupo en su conjunto que desempeña el papel de armados frente a las fuerzas hostiles.

⁴⁶⁷ En Eyialis Amorgó (Siettos, *op. cit.*, p. 406).

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Historia Alexandri Magni (s. III – XVII d. C.)

Recensio φ, 79⁴⁶⁸: “Βυζάντιος δέ, ὁ μέγας **καπετάνιος**, ἦλθεν εἰς τὸ στένωμα τῆς θαλάσσης κάτωθεν εἰς τὸν λαιμὸν τοῦ Σκουταριοῦ καὶ ἔκτισε καὶ αὐτὸς κάστρον καὶ ἐπονόμασάν το εἰς τὸ ὄνομά του Βυζάντιον”.

Significado y uso: Capitán.

Recensio E (cod. Eton College 163), 48.1⁴⁶⁹: “Καὶ ἀρχίνισεν ἄνεμος μέγας καὶ ὄρθωσαν πρὸς τὴν Ἀνατολήν· καὶ εἰς τρεῖς χιλιάδες καράβια ἔβαλαν τὸν Ἀντίοχον καὶ εἰς ἄλλες τρεῖς χιλιάδες τὸν πρωτοκαβαλλάρην <Σελευκούσην> ἐποίησεν **καπετάνον** πρῶτον καὶ εἰς ἄλλες τρεῖς τὸν Βυζάντιον καὶ ἀτός του εἰς ἄλλες τρεῖς <χιλιάδες> καράβια ἦτον <ὁ> Ἀλέξανδρος”.

Significado y uso: Capitán.

Chronographiae Anonymae (s. V – XVI d. C.)

Chronica Byzantina breviora, 32.31⁴⁷⁰: “τῷ ,ςθιδ’ ἔτει, εἰς τὰ ,αυς’, ὁ μεγαλιώτατος κύριος ποδεστάς καὶ **καπετάνιος** Ἄργου καὶ Ναυπλίου Ὀκταβιάνος Μπόνος ἐποίησε πρῶτον πρωτοπαπᾶν Ναυπλίου παπᾶν Ἰωάννην τὸν Κατελόν”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁶⁸ Ed. Veloudis (1977).

⁴⁶⁹ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

⁴⁷⁰ Ed. Schreiner (1975).

Acta Monasterii Lavrae (s. IX – XV d. C.)

Epistula monachorum monasterii sancti Georgii in Scyro (a. 1415)

[Appendix XVII], línea 1⁴⁷¹: “Ἐνδοξότατοι ἐκλαμπρότατοι καὶ περίβλεπτοι αὐθένται σινιὸρ **καπετάνιοι** τῆς σταυροφόρου παντιέρας τοῦ κυρίου μας Ἰησοῦ Χριστοῦ, οἱ ἐν τῷ δεινῷ καὶ μεγάλῳ πελάγει τῆς θαλάσσης περιερχόμενοι, ὅπου μὲ δύναμιν τοῦ Χριστοῦ καὶ μὲ πρεσβείαν τοῦ ἀγίου Ἰωάννου καὶ πάντων τῶν ἀγίων ὁμοῦ καὶ μὲ τὴν βοήθειαν τοῦ σταυροῦ ἀντιπολεμᾶτε τοὺς ἀντιμάχους ἐχθροὺς τῆς πίστεώς μας, εὐχόμεθά σας ἡμεῖς οἱ πτωχοὶ καλόγηροι τοῦ ἀγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου τοῦ τροπαιοφόρου καὶ θαυματουργοῦ τοῦ ἐν τῇ Σκύρῳ εὕρισκομένου, ἐπιδεόμενοι τοῦ ἀγίου παντοτεινὰ ἵνα ἔχητε ὑγίαν καὶ εὐτυχίαν μὲ ὅλην τὴν κουμπανίαν, ντενέτιδες, σιγούντες καὶ τῶν λοιπῶν ἀρμαδούρων”.

Significado y uso: Comandante.

Acta Monasterii Patmi Acta (s. XI – XIV d. C.)

Chrysobullum falsum Alexii I Comneni (a. 1086) [Appendix A], línea 10⁴⁷²:

“μιτ(ά)τ(ου) καὶ ἐτέρων πάντ(ων) ὧν ἐστὶν χρεία τῶν ἄνωθ(εν) μετωχί(ων)· διορίζεται ταῦτα πάντα ἢ βασιλεία μου ἵνα ἐστὶν ἐλεύθερα ἀπὸ πάντ(ων) δουκ(ῶν), κριτ(ῶν), ἀρχόντ(ων), **καπετάν(ων)** ἢ στρατιωτ(ῶν) καὶ εἴ τι ἄλλος ἐστίν, μὴ ἔχει ἄδειαν ἐπιβῆναι ἄχρι βῆμ(α)τος ἔτι δὲ παρεγγνώμεθα διὰ τοῦ πλοίου τ(ῆς) μο(νῆς) τοῦ ἀγίου μου Ἰω(άν)νου καὶ εὐαγγελιστοῦ ἔσται ἀεὶ κατευμεγεθοῦν τὸ τοιοῦτον πλοῖον καὶ οἱ τούτω ἐμπλέοντες παντὸς τοῦ ἐπηρεαστικ(ῶς) ἐπιμβαίνοντο(ς) καὶ οὔτε ἀγγαρεία καθυποβληθήσεται οὔτε πρὸς μετακομιδ(ήν) τιν(ων) χρειωδ(ῶν) καὶ αὐτῇ τῇ βασιλεία μου ἀναγκαιοτάτ(ων) ἀποσταλήσεται ἢ ἐμβλήσ(ει) κόκκου ἢ συνων(ῆς)...”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁷¹ Ed. Guillou, Lemerle, Papachryssanthou & Svoronos (1979).

⁴⁷² Ed. Vranouse (1980).

Acta Monasterii Areiae (s. XII – XX d. C.)

Epistulae et diplomata varia, 10.15⁴⁷³: “ἐν μιᾷ δὲ τῶν ἡμερῶν ἐξελθοῦσα ἡ κυρία Πουπουλίνα εἰς περιδιάβασιν εἶδε καὶ τὸ μονήδριον αὐτό. καὶ ἐνοστιμεύθη τὸ ὀλίγον νερὸν καὶ τὰ ὀλίγα δένδρα ὅπου τὸ περιβολάκι του ἔχει· καὶ τούτου ἔνεκα τὸ ἠγόρασεν ἐφέτος ἰλιζάμι· μαθὼν αὐτὸ τοῦτο ἐπαρρησιάσθη πρὸς τὸν γενναιότατον **καπ(ετὰν)** πάνον· τὸν ἐπαρεκάλεσα· πλὴν ὅμως ἡ ἀπόκρισις του ἦτον ὅτι μὲ τὸ νὰ ἠγοράσθη παρὰ τῆς πενθερᾶς του ἀδυνατεῖ νὰ ὀμιλήσῃ”.

Significado y uso: Capitán.

Bellum Troianum (s. XIII – XIV d. C.)

Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος, 3520-3523⁴⁷⁴: “«Οὐαί», λέγει, «κακότυχοι, ἐντροπιασμένοι ἀνθρώποι, / ὁ Τρώϊλος ὁ ἔμνοστος, ὁ ἀδελφὸς Ἐκτόρου, / ὅπου ἦτον **καπετάνος** μας, ἐπιάσαν τον, κρατοῦν τον· / ἀφήγομέν τον εἰς αὐτούς· ἔδε ἁμαρτία μεγάλη»”.

Significado y uso: Comandante.

Miguel Panareto (s. XIV d. C.)

Chronica de imperatoribus Comnenis, p. 74⁴⁷⁵: “εἶδαμεν καὶ τὸν βασιλέα κῦρ Ἰωάννην τὸν Παλαιολόγον καὶ τὸν βασιλέα κῦρ Ἰωάσαφ μοναχὸν τὸν Καντακουζηνόν, τὸν πατριάρχην κῦρ Κάλλιστον καὶ τὰς δεσποίνας καὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ βασιλέως καὶ αὐτὸν δὴ τὸν **καπετᾶνον** καὶ ποτεστάτην τῶν ἐν τῷ Γαλατῶ Γενοῦτῶν Λεονάρδο Τεμουντάτο ὅτε ἐποιήσαμεν τὴν συμφωνίαν τῆς συμπενθερείας...”.

Significado y uso: Comandante.

⁴⁷³ Ed. Choras (1975).

⁴⁷⁴ Ed. Jeffreys & Papathomopoulos (1996).

⁴⁷⁵ Ed. Lampsides (1958).

Crónica de Morea (s. XIV d. C.)

1. *Chronicon Moreae (recensio Π)*, 233-237⁴⁷⁶: “Πάντες παρακαλοῦ σε, / ὁ κόντος Φλάντρας πρότερον, δεύτερον τῆς Τουλούζας, / κι ἀπέκει οἱ εὐγενικοί, οἱ πρῶτοι τοῦ πασσάντζου, / ὅπως νὰ καταδέξασαι νὰ γένης **καπετάνιος**, / ὁμοίως καὶ διορθωτῆς εἰς ὅλα τὰ φουσσᾶτα”.

Significado y uso: Comandante.

2. *Chronicon Moreae (recensio Π)*, 264-267⁴⁷⁷: “τὸ πῶς τὸν ἐξεζήτησαν οἱ εὐγενικοὶ κοντᾶδες, / ὅπου ὠμόσαν στὸν Χριστὸν εἰς τὴν Συρίαν νὰ ἀέλθουν, / «ὅπως ν’ ἀέλθω μετ’ αὐτοὺς εἰς τοῦ Κυρίου τὸν τάφον / **καπετάνος** καὶ ὁδηγὸς ἀπάνω εἰς τὰ φουσσᾶτα»”.

Significado y uso: Capitán.

Historia de Belisario (s. XIV d. C.)

1. *Recensio Α (e cod. Paris. gr. 2909) (sub auctore Emmanuel Limenita)*, 227-230⁴⁷⁸: “Καὶ λέγει τον: «Ἀπὸ τοῦ νῦν δίδω σου τὴν ἀξίαν / τοῦ νὰ ᾿σαι **καπετάνιος** ἐφ’ ὅλην τὴν ἀρμάδα, / καὶ ὡς κελεύσης ποιήσον, ἔχεις τὴν ἐξουσίαν, / αὐθέντην σ’ ἐκατέστησα καὶ πράττε ὅσπερ θέλεις.»”.

Significado y uso: Capitán.

2. *Recensio Α (e cod. Paris. gr. 2909) (sub auctore Emmanuel Limenita)*, 450-453⁴⁷⁹: “«Βλέπεις τὸν ἄνδρα», λέγουσιν, «δέσποτα γῆς Ρωμαίων, / θεωρεῖς τὸν Βελισάριον, ὃν ἔχεις **καπετάνον**; / Αὐτὸς τὴν βασιλείαν σου ταχέως θέλει πάρει, / νὰ μὴ περάσῃ τρίμερον καὶ νὰ σὲ τὴν σηκώσῃ.”.

Significado y uso: Capitán.

3. *Recensio Α (e cod. Paris. gr. 2909) (sub auctore Emmanuel Limenita)*, 143-145⁴⁸⁰: “Ἴδου γὰρ ἐκατόρθωσα ἐτούτην τὴν ἀρμάδα / ἐξωπλισμένην

⁴⁷⁶ Ed. Schmitt (1904).

⁴⁷⁷ *Ibíd.*

⁴⁷⁸ Ed. Bakker & van Gemert (2007).

⁴⁷⁹ *Ibíd.*

⁴⁸⁰ *Ibíd.*

εὔμορφα, καθὼς καὶ θεωρεῖτε, / καὶ κύριον οὐκ ἔποικα **καπιτάνον** εἰς αὐτήν”.

Significado y uso: Capitán.

Ducas (s. XV d. C.)

1. *Historia Turcobyzantina*, 43.4⁴⁸¹: “Ἐαρος δ’ ἐπελθόντος στόλον ἀπαρτίζει μέγαν, τριήρεις κε’, διήρεις να καὶ μονήρεις ἑκατὸν καὶ πλέον, ὡς εἶναι τὰς πάσας ἀριθμουμένας μέχρι τῶν ρπα. Καὶ τῷ Ἰουνίῳ μηνὶ ἐξελθόντες ἀπὸ τῆς Καλλιουπόλεως, ἦλθασιν ἐν Μιτυλήνῃ, ἔχοντες ἀμιραλὴν Χαμιζᾶν, πικέρνην τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὃν αὐτὸς ἔπαρχον πάσης Χερρόνησου κατέστησε καὶ **καπιτάνεον** στόλου”.

Significado y uso: Capitán.

2. *Historia Turcobyzantina*, 43.7⁴⁸²: “Πλήθος οὖν τῶν Τούρκων ἐν ταῖς ἀμπέλοις καὶ κήποις εὐρεθὲν ἐκόλυσαν τὴν δίοδον ἔξω πηδήσαντες καὶ λαβόντες αὐτούς, μηδὲν κωλυθέντες παρὰ τῶν ἐπακολουθούντων Φράγκων, ἀλλὰ καὶ βέλεσι βάλλοντες αὐτοὺς ἀπεδίωξαν, τοὺς δὲ δύο ἄρχοντας τῷ **καπιτάνῳ** παρέστησαν”.

Significado y uso: Capitán.

Jorge Sfrantzes (s. XV d. C.)

1. *Chronicon sive Minus*, 46.8⁴⁸³: “Τὸν δὲ ῥηθέντα **καπετάνιον** Νικολὸ ντὲ Καναλία, στείλαντες ἕτερον **καπετάνιον** τὸν Θωμᾶν Μουτζενίγον, ἐπίασαν αὐτὸν καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὸν γραμματικὸν καὶ σιδήροις δεσμεύσαντες ἔστειλαν εἰς τὸν ἀθέντην αὐτῶν, εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ φθινοπώρου τοῦ οθου ἔτους”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁸¹ Ed. Grecu (1958).

⁴⁸² *Ibíd.*

⁴⁸³ *Ibíd.*

2. *Chronicon sive Minus*, 42.6⁴⁸⁴: “Ὅπερ μαθὼν ὁ τῶν Βενετικῶν κατέργων **καπετάνος** καὶ πρὸς βοήθειαν δραμῶν, εἰς τὴν ἀντίπερα πόλιν τοῦ ἀμηρᾶ Βοστίτζαν περάσας ἔκαυσε καὶ αἰχμαλώτευσεν πᾶσαν ἄνευ μόνον τοῦ κουλᾶ.”.

Significado y uso: Capitán.

Chronicon Toccozum (s. XV d. C.)

1. *Chronicon Toccozum Cephalleniensium*, 5.4.1340-1344⁴⁸⁵: “Καὶ αὐτὸς ἐσπούδαζεν γουργὰ ἴς τὰ Ἰωάννινα νὰ σέβῃ. / <Πῶς ὁ **καπετάνιος** προσκαλεῖ εἰς τὴν σύναξιν τὸν φαμιλίτην (1341t) / τοῦ δουκός.> (1342t) / Ὡς τὸν **καπετάνιο** ἀπόσωσεν -ἐκεῖ εἶχεν πλέον θάρρος- (1341) / καὶ ἤρξατο νὰ τοῦ λαλῆ πολλὰ καὶ νὰ τὸν λέγῃ / ὅσα τὸν ἐπαρήγγειλεν ὁ δούκας ὁ ἀφέντης”.

Significado y uso: Capitán.

2. *Chronicon Toccozum Cephalleniensium*, 2.4.563-567⁴⁸⁶: “Ἀλήθειαν ἐμολόγησεν, καθὼς ἐφάνη ὑστέρου· / εἶπεν ὅτι «ὁ πρίγκιπος ἴς τὸν Ἄγιον Ἡλία ἔνα· / αὐτοῦ οὐδ’ ἔν’ εὐρίσκετε· μόνον ὁ **καπετᾶνος** / ἔχει, καὶ ἐκ τὰ ἐξέχωρα, ὀλίγους διὰ βίγλα· / ἀμὴ φουσαῖτο διὰ ὄχλησιν οὐδὲν εὐρίσκεῖς ἴδ’ ἔνα»”.

Significado y uso: Capitán.

Silvestre Syropulo (s. XV d. C.)

1. *Historiae*, XI.11.532⁴⁸⁷: “Κατ’ ἐκείνην δὲ τὴν νύκτα ἐγένετο κλύδων μέγας καὶ βιαίως ἐτάραξε τὴν θάλασσαν καὶ ἐξέκοψε τὰς ἀγκύρας καὶ ἐντὸς τοῦ λιμένος κατέαξε κάτεργα τέσσαρα, ὧν ἦν καὶ τὸ **καπετανίκιν**, οὗ ἡμεῖς εἰσήχθημεν· κατεάγη γὰρ ἐξ ἐκείνου τὸ ἡμισυ τῆς βάντας τοῦ ἐνὸς μέρους, καὶ ἐτέκταινον αὐτὸ ἡμέρας τρεῖς”.

Significado y uso: Capitancito.

⁴⁸⁴ Ed. Grecu (1966).

⁴⁸⁵ Ed. Schirò (1975).

⁴⁸⁶ *Ibíd.*

⁴⁸⁷ Ed. Laurent (1971).

2. *Historiae*, XI.17.538⁴⁸⁸: “Οἱ δ’ ἐν ταῖς ναυσὶν ἔμποροι ἐκκακήσαντες, ἐπεὶ οὐκ ἠδύναντο καταπεῖσαι τὸν **καπιτάνον** διανύειν τὸν πλοῦν, εἶχον δὲ πολλὰς ἐξόδους εἰς τὰ κάτεργα βραδύνοντες καὶ πρὸς τούτοις ἐκινδύνεον, ἐποίησαν προτέστον τῷ **καπιτάνῳ**, ἵνα τηρήσῃ αὐτοὺς ἀζημίους· ὁ δὲ ἔδειξεν αὐτοῖς τὸ κουμουσίον ὃ ἔδωκαν αὐτῷ ἐκ τῆς Βενετίας, προστάσσον αὐτὸν μηδόλως διῖστασθαι τοῦ βασιλέως, καὶ οὕτως ἔσκωψε καὶ ἀπέπεμψε αὐτούς”.

Significado y uso: Capitán.

Documenta Concilii Florentini (s. XV d. C.)

Acta Graecorum concilii Florentini Pars II, 10.449⁴⁸⁹: “Περὶ τούτου ἐφρόντισα καὶ μέλλω φροντίσαι· ἔστειλα γὰρ κατὰ τὸν καιρὸν **καπετάνιον** ἐν τῇ Βενετία ἐτοιμάσαι τὰ κάτεργα”.

Significado y uso: Capitán.

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Manuel Barujas (s. XVI – XVII d. C.)

Liber notarii Manuelli Baruchae e Monasteracio Amarii, documento 364⁴⁹⁰:
“...καμομένῳ εἰς τὰς δ’ τοῦ Μαγίου ,αχε’ καὶ ὅσάν εἰς ἐκίνο, καὶ ἔστοντας ὁ τόπος τοῦ Γιαλοῦ, τοῦ Αμιρά <α>ραζόν τοῦ ἀνοθεν αφέντι Μανολέσο να των ἔδοκεν των ἀνοθεν αφεντῶν Βαρουχων με ὄπλιγο να βαρνίρουσι καράτα ἔξι, ἐλεντζέρασιν τῶν εὐγενι τῆς Κρίτης μισερ Τζουάνε Γιαλινά **Καπετάνιο** ποταί αφέντι Μάρκο καὶ τῶν αφέντι το Μανολιτζι Σκορδα ποταί μισερ–Νικολ(ό) καὶ ἐπίγασιν με τιν αουτοριτάν ὅπου τον ἐδόκασι...”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁸⁸ *Ibíd.*

⁴⁸⁹ Ed. Gill (1953).

⁴⁹⁰ Ed. Bakker & van Gemert (1987).

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας, p. 72⁴⁹¹: “Στη Β. Ελλάδα, τον Πόντο κ. α. γίνονται την Πρωτοχρονιά, όπως και τα Χριστούγεννα και την ημέρα των Φωτών, και αγυρμοί ενηλίκων, οι οποίοι μεταμφιέζονται είτε σε ζώα (καμήλα, αρκούδα, λύκο, τράγο κ.λπ.) είτε σε διάφορα πρόσωπα: γαμπρό και νύφη, μπάμπω, αράπη, χαχάμη, γιατρό, **καπετάνιο**, αρκουδιάρη κ.λπ.”.

Significado y uso: Comandante o cabecilla.

Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)

1. *Σύμμεικτα λαογραφικά της Μακεδονίας*, pp. 134-135⁴⁹²: “Διότι ἄμα τοὺς ἔβλεπαν ἀπὸ πέρα νὰ ἔρχονται οἱ **καπιταναραῖ** ἐπχιάνοντο ἀπὸ τὰ χέργια ἀριστερὸν μὲ δεξιὸν καὶ ἔλεγον εἰς τοὺς ἄλλους λουκατσαραίους νὰ περάσουν ὑποκάτωθεν...”.

Significado y uso: Capitaneados.

2. *Τα ρογκατσάρια*⁴⁹³: “Σὲ μερικὰ χωριά τὸ Λογκατσάρη τὸν λένε **Καπετᾶνο**-κι ἄλλοῦ Ἄη Βασίλη”.

Significado y uso: Cabecilla. Capitán de un grupo.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 32⁴⁹⁴: “Ἐν τῷ μεταξύ, εἰς τὰς διαφόρους οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμαζονται οἱ μῖμοι, οἱ ὅποιοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιᾶς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ **Καπιστρᾶς**, ἡ Νύφη, ἡ Βάβω μὲ τὸ Ἑφταμηνίτικο, τὰ τέσσαρα Δαμαλάκια, τὰ ὅποια θὰ ζευθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καὶ ὁ Ἰδιοκτήτης των, ὁ ὅποιος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ Γύφτοι μὲ τὴν Ἀρκούδα,

⁴⁹¹ Megas (1975).

⁴⁹² Lukópulos (1917)

⁴⁹³ Lukopulos (1935).

⁴⁹⁴ Kakuri (1963).

τέλος οί Ζαπτιέδες ἢ Κουρουτζήδες, δηλαδή οί φύλακες οί έντεταλμένοι τήν τήρησιν τῆς τάξεως”.

Significado y uso: Capitán o cabecilla.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη, pp. 109⁴⁹⁵: “Ο **Καπιστράς** είναι ζωσμένος με μια αρμαθιά από σκόρδα και φοράει θερινή ενδυμασία. Στα χέρια του κρατάει πελώριο σπαθί. Παίρνει μέρος στον αγεργμό και στο αγώνισμα της διεγκυστίνδας με τη δυνατροφιά των νέων”.

Significado y uso: Cabecilla o comandante.

Yiorgos Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Έθιμα στις γιορτές*, p. 355⁴⁹⁶: “Τήν παραμονή τῆς Πρωτοχρονιάς στη Νικησιανή τοῦ Παγγαίου γίνεται καρναβάλι ποῦ εἶναι γνωστό σάν «Λουγκατσάρια». Ένας ντύνεται ἀράπης καὶ τὸν φωνάζουν Ἀλῆ, δεύτερος νύφη, ἕνα τρίτος γριά κι ἄλλοι **καπεταναῖοι**. Τρίβονται μὲ καρβουνόσκονη οί πιὸ πολλοί, φοροῦν μάσκες καὶ πηγαίνουν ἀπὸ σπίτι σὲ σπίτι μαζεύοντας χρήματα καὶ τρόφιμα γιὰ νὰ γλεντοκοπήσουν τὸ βράδυ”.

Significado y uso: Capitaneados.

2. *Έθιμα στις γιορτές*, p. 406⁴⁹⁷: “Στὴ Ἀμοργὸ ἰδιαίτερη γραφικὴ νότα ἀποτελεῖ ἡ κατὰ τὴν τελευταία Κυριακὴ μὲ πομπὴ περιφορὰ στοὺς δρόμους τῆς Αἰγιάλης τοῦ φουστανελλοφόρου **Καπετάνιου**, νέου ἐφίππου, ποῦ συνοδεύεται ἀπὸ τέσσερις πεζοποροῦντες συνοδοὺς, οί ὅποιοι φέρουν τὴ νησιώτικη βράκα ἢ φουστανέλλα”.

Significado y uso: Cabecilla o comandante. Con el mismo significado y uso aparece en p. 422

⁴⁹⁵ Trakiotis (1991).

⁴⁹⁶ Siettos (1975)

⁴⁹⁷ Ibíd.

3. *Ἔθιμα στίς γιορτές*, p. 421⁴⁹⁸: “*Στή Σύρο... πίσω ἀπ’ τὸν ὄμιλο τῶν Ζεϊμπέκηδων ἀκολουθοῦν δυὸ λόρδοι, φράγκικα ντυμένοι κι ἕνας Ἀράπης ξυπόλυτος, μέ σκουλαρίκια στ’ αὐτιά καὶ χάλκινο κρικό στή μύτη, ποὺ βαστᾶ μιὰ σπάθια. Οἱ Ζεϊμπέκηδες ἔχουν γι’ ἀρχηγό τους τὸν **Καπετάνιο**, ὁ ὁποῖος προτοῦ ξεκινήσουν βγάζει τούτη τὴ διαταγή: ...”.*

Significado y uso: Cabecilla o comandante.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στή Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας, p. 235⁴⁹⁹: “*Οἱ σιδεράδες ἢ **καπιστράδες**: Δύο νέοι, χωρὶς ἰδιαίτερη ἀμφίεση, ποὺ κρατοῦν στὰ χέρια τους ἀλυσίδες, τὶς περνοῦν στὸ λαιμὸ τῶν συγγωριανῶν τους, εἴτε σὲ ἄνδρες εἴτε σὲ γυναῖκες, παριστάνοντας ὅτι τοὺς συνέλαβαν καὶ μ’ αὐτὸ τὸν τρόπο τοὺς παίρνουν χαράσι”.*

Significado y uso: Comandantes, fuerzas del orden.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

Ὁ Καλόγερος στήν Ἁγία Ἐλένη Σερρών, p. 100⁵⁰⁰: “*Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ πρόσωπα τὰ ὁποῖα ἀναφέραμε, ὑπῆρχαν ἀκόμη ὁ **Καπιστράς** καὶ οἱ Γύφτοι, τρεῖς τὸν ἀριθμὸν, ἀπὸ τοὺς ὁποῖους ὁ ἕνας παρίστανε καὶ τὸν «κουλὸ καὶ κουτσό», ὁ ἄλλος τὸν ἀρκουδιάρη σέρνοντας ἕναν ἄντρα μεταμφιεσμένο σε ἀρκούδα, καὶ ὁ τρίτος «φαλλοφορῶν» παρίστατο στήν ἱερὴ σπορὰ καὶ ἀπέθετε τὸν φαλλὸ στὸ «νεόργωτο χωράφι»”.*

Significado y uso: Comandante, fuerza del orden.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*

⁴⁹⁹ Drandakis (1979).

⁵⁰⁰ Mijail-Dede (1979).

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54⁵⁰¹: “*Τα Ρουγκάτσια αναφέρονται και ως Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, Μπαμπουσιαραίοι, Καπιταναραίοι, Αράπηδες*”.

Significado y uso: Capitaneados, grupo organizado encabezado por un capitán o cabecilla.

⁵⁰¹ Zalios (2013a).

c) Análisis de las fuentes

Periodo bizantino

Si bien el término *καπετάνιος* o *καπιστράς* tiene su origen en la lengua italiana, procedente del término *capetan* del dialecto veneciano, la primera mención en la lengua griega se encuentra en obras del periodo bizantino. En la *Historia de Alejandro Magno*⁵⁰² y en la *Breve crónica bizantina*⁵⁰³, ambas obras de difícil datación, se emplean los términos *καπετάνιος* o *καπετάνος* para nombrar al comandante de un barco o de una armada. Con esta misma forma se encuentra el término en las actas de los monasterios de Laura⁵⁰⁴, Patmos⁵⁰⁵ y Arías⁵⁰⁶, donde se observa con claridad su origen italiano.

Durante todo el periodo bizantino, al menos en cuanto a las fuentes se refiere, se observa cómo se emplean con asiduidad ambas formas de manera indistinta, tanto *καπετάνος* como *καπετάνιος*. De este modo se aprecia en el *Bellum Troianum*⁵⁰⁷ (s. XIII – XIV d. C.); en la *Chronica de imperatoribus Comnenis*⁵⁰⁸ de Miguel Panareto, en la *Crónica de Morea*⁵⁰⁹ o en la *Historia de Belisario*⁵¹⁰ (s. XIV d. C.); en *Chronicon sive Minus* de Jorge Sfrantzes⁵¹¹, en el *Chronicon Toccoorum*⁵¹² o los *Documenta Concilii Florentini*⁵¹³ (s. XV d. C.). No obstante, en ocasiones, como se observa en la obra de Ducas, *Historia Turcobyzantina*⁵¹⁴, o en la de Silvestre Sirópulos,

⁵⁰² *Historia Alexandri Magni. Recensio φ*, 79. Ed. Veloudis (1977).

⁵⁰³ *Chronica Byzantina breviora*, 32.31. Ed. Konstantinopoulos & Lolos (1983).

⁵⁰⁴ *Epistula monachorum monasterii sancti Georgii in Scyro*. Ed. Guillou, Lemerle, Papachryssanthou & Svoronos (1979).

⁵⁰⁵ *Chrysobullum falsum Alexii I Comneni*. Ed. Vranouse (1980).

⁵⁰⁶ *Epistulae et diplomata varia*. Ed. Choras (1975).

⁵⁰⁷ Ed. Jeffreys & Papatomopoulos (1996).

⁵⁰⁸ Ed. Lampsides (1958).

⁵⁰⁹ Ed. Schmitt (1904).

⁵¹⁰ Ed. Bakker & van Gemert (2007).

⁵¹¹ Ed. Grecu (1966).

⁵¹² Ed. Schiró (1975).

⁵¹³ Ed. Gill (1953).

⁵¹⁴ Ed. Grecu (1958).

*Historiae*⁵¹⁵, ambas del siglo XV d. C. se emplea el término *καπιτάνος*, en convivencia con los otros dos, anteriormente citados.

Periodo de la dominación otomana y la Grecia moderna

En la actualidad, el término *καπετάνιος* se emplea igualmente para designar al comandante de una nave, pero también al cabecilla o capitán de una cuadrilla, como se observa durante el periodo de la dominación otomana, según el testimonio de Manuel Barujas⁵¹⁶. En cuanto a los ritos del periodo festivo de la Navidad se refiere, como se observa en la obra de Yiorgos Megas, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*⁵¹⁷, el personaje del capitán (*καπετάνιος*) es uno de los personajes del cortejo de estos ritos en la zona del norte de Grecia y del Ponto. Otro término empleado para designar a este personaje es *καπιστράς*⁵¹⁸, empleado principalmente en las festividades que tienen lugar en Tracia. Con ambos términos se designa al capitán o comandante de un grupo de armados, bien con espadas (como afirma Kostas Trakiotis en *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*⁵¹⁹) bien con cadenas (como afirma Lefteris Drandakis en *Τò έθιμο τοῦ Καλόγερου στη Μελίκη τοῦ Ν. Ημαθίας*⁵²⁰); y también como personaje que establece el orden⁵²¹. La vestimenta propia de este tipo de personaje es la ropa tradicional del lugar y el uso de la fustanela griega. Los acompañantes de este personaje, a los cuales dirige, reciben el nombre de *καπιταναραῖ*, *καπιταναραῖοι*, *καπεταναῖοι* o *καπιστράδες*. No obstante, en ocasiones designa solo al cabecilla del grupo y con el término *καπετάνιος* o *καπετάνος*

⁵¹⁵ Ed. Laurent (1971).

⁵¹⁶ *Liber notarii Manuelli Baruchae e Monasteracio Amarii*, documento 364. Ed. Bakker & van Gemert (1987).

⁵¹⁷ Megas (1975: 72).

⁵¹⁸ Kakuri (1963: 32), Trakiotis (1991: 109), Drandakis (1979: 235), Mijail-Dede (1979:100).

⁵¹⁹ Trakiotis. *Ibíd.*

⁵²⁰ Drandakis. *Ibíd.*

⁵²¹ Siettos (1975: 421).

se designa también al comandante de los *λογκατσάρηδες*, como se observa en la obra de Lukópulos *Τα ρογκατσάρια*⁵²²; o al comandante de los *Ζειμπέκηδες*, como afirma Yiorgos Siettos en *Έθιμα στις γιορτές*⁵²³. Se trata, por tanto, de personajes armados que normalmente se enfrentan a otros, bien de su misma índole o a otro grupo de personajes como pueden ser los *γύφτοι*, que representan a los gitanos o ladrones.

⁵²² Lukópulos (1935).

⁵²³ *Ibíd.*

d) Conclusiones

Desde la perspectiva de la terminología empleada en los ritos del periodo festivo de la Navidad, el término *καπετάνιος* se emplea para designar a una fuerza del orden o al comandante de un grupo de personajes armados. Al contrario de la nomenclatura empleada para designar a los personajes principales que dan nombre a las diferentes festividades, el término *καπετάνιος* o *καπιταναραίοι* no designa a enemigo alguno o a monstruo que haya de ser expulsado de la localidad o que participe de dicha expulsión. Si bien se trata de personajes armados que representan a un guerrero, al contrario de lo que ocurre con otros personajes como los *γιανίτζαροι* o los *αραπήδες*, no se emplea el término tanto para ridiculizar o relajar la visión de este personaje. Es decir, se trata de un personaje que establece el orden dentro de la comunidad del cortejo y que representa a las fuerzas del orden establecidas y aceptadas por la comunidad, no siendo apreciado como una fuerza del orden impuesto por fuerzas maléficas o extranjeras, como pasa con otros demonios o monstruos representados en otros cortejos o la figura del jenízaro.

En este sentido, se explica por qué este personaje viste ropa tradicional de la región, no porta máscara ni cencerros, pero sí va armado con espadas u otro tipo de armamento. Representa a las fuerzas liberadoras frente al enemigo y los miedos de la comunidad y a causa de este papel apotropaico y liberador es por lo que se incluye dentro de los ritos del carnaval, a pesar de no portar ninguno de los tres elementos más característicos (máscara, pieles o cencerros).

9. 1. 7. ΚΟΥΚΕΡΟΣ

a) Introducción

El término *κούκερος* es una abreviación del término *κούκουρος γέρος*, a su vez derivado o bien del término latino *cuculla* (caperuza o capucha) o bien del término *cucurum* (aljaba), en referencia a las “armas” que portan estos personajes⁵²⁴. En el primero de los casos, la derivación léxica sería *κούκερος* < *κούκουλ(λ)α* < *cuculla*. Los principales diccionarios de la lengua griega moderna⁵²⁵ defienden esta etimología. Triandafilidis, por su parte, defiende que el término proviene del latín tardío *cucculla*, que proviene a su vez de *cucullum*⁵²⁶.

Con este nombre es más conocido este personaje en Bulgaria y, en especial, en la Tracia búlgara⁵²⁷, mientras el nombre de *καλόγερος* es más usual entre los grecoparlantes. También, en ocasiones, recibe el nombre de *χούχουτος*.

Kostas Trakiotis⁵²⁸ defiende el origen griego del término a partir de las siguientes propuestas:

- 1) En el Ponto: a partir del término *κούκουρος* o *γέρος κούκουρος* (anciano muy viejo y feo).
- 2) En el Ponto: a partir del término *κούκουρα*, sinónimo del adv. *κύβδα* (de cabeza)
- 3) En Tracia: a partir del término *κούκουρο*, sinónimo de *κρανίο* (casco).

De este modo y apoyándose en la denominación dada a esta festividad en las Cícladas, donde recibe el nombre de *Κουκόγεροι*, Trakiotis defiende la siguiente evolución léxica: *Κούκερος* < *Κουκούερος* < *Κουκούγερος* <

⁵²⁴ Puchner (2009:180).

⁵²⁵ Babiniotis (2008), Dimitrakos (1955).

⁵²⁶ Triandafilidis (2005).

⁵²⁷ Mijail-Dede (1987:109).

⁵²⁸ Trakiotis (1991:108).

κούκουρος γέρος. Por tanto, a partir de la lengua griega, este término fue adoptado por los búlgaros para la definición de tales festividades que reciben el nombre de *kuker* y *kukerica*.

Esta etimología y evolución es semejante a la propuesta por algunos estudiosos para el término *μωμόγεροι* o *μωμόερια*, a partir de los términos *μώμος* y *γέρος* (*γήρος*)⁵²⁹.

No obstante, la primera referencia existente sobre estas festividades, del *Καλόγερος* o *Κούκερος*, pertenece a la obra de Jurmuziadis “Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων” de 1873. En ella, se refiere a estas festividades con el nombre de *Κούκηρος* o *Χούχουτος*⁵³⁰, y no con el término *Καλόγερος*; término que en 1888 empleará Viziinós para su descripción de esta festividad en la localidad de Vize⁵³¹. La única diferencia entre ambas festividades se encuentra únicamente en el nombre, pues todos los demás elementos (vestimenta del protagonista, acompañantes, escenas representadas y simbología) son semejantes en muy gran medida.

⁵²⁹ v. Μωμόγεροι (§ 9. 1. 10).

⁵³⁰ Jurmuziadis (1878: 22).

⁵³¹ v. Καλόγερος (§ 9. 1. 5).

b) Fuentes

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)

1. *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 22⁵³²: “Τῆ δευτέρα τῆς Τυρινῆς ἐν Κωστὶ καὶ τισὶ τῶν πέριξ χωρίων λαμπρὰ τελεῖται πανήγυρις, ἐν ἧ̃ ποιοῦσι **Χούχουτον ἢ Κούκηρον**. Οὗτος δ’ ἔστιν ἀνὴρ ἐνδεδυμένος αἰγῶν ἢ προβάτων δέρματα, φέρων προσωπίδα καὶ περὶ τὸν τράζηλον κώδωνας· καὶ σάρωθρον (σφούγγιαν ἢ πάναν) τοῦ κλιβάνου (φούρνου) ἐν ταῖς χερσὶ κρατῶν, καὶ τῆς μουσικῆς παιανίζουσης, χορεύων, εἰς τὰς οἰκίας περιφέρεται· ὁ δὲ οἰκοδεσπότης σίτω αὐτὸν περιχέει, ἀφθονίαν τῶν δημητριακῶν καρπῶν ἐπευχόμενος”.

Significado y uso: Kúkeros, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

2. *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 22⁵³³: “(α) Ἡ ὀρθογραφία τοῦ **Κούκηρος** διὰ τοῦ η, διότι προφέρεται καὶ **Κούκερος**”.

Significado y uso: Kúkero, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικὲς γιορτὲς καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας*, p. 99⁵³⁴: “Το ὄνομα τῶν μεταμφιεσμένων διαφέρει ἀπὸ τόπο σε τόπο: κουδουνάτοι, Γιανίτσαροι, **κουκούγεροι**, καμουζέλες, μούσκαροι, προσώπεια· ἀλλὰ το κοινότερο εἶναι **μασκαράδες** καὶ **καρνάβαλοι** (ἀπὸ το ἰταλ. *maschera* καὶ *carnevale*)”.

Significado y uso: Kukúyero. Personaje enmascarado propio del carnaval.

⁵³² Jurmuzidis (1978).

⁵³³ *Ibíd.*

⁵³⁴ Megas (1975).

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 109⁵³⁵: “Και εκεί ο **Κούκερος** (ή ο Μπέης ή ο Βασιλιάς), εκλεγμένος από τους προύχοντες, γυρίζει σ’ όλο το χωριό με συνοδεία μεταμφιεσμένων, ντυμένος με δέρματα ζώων, με κουδούνια κρεμασμένα στο σώμα του και με φαλλόμορφο ραβδί στο χέρι”.

Significado y uso: Kúkeros, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

3. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 109⁵³⁶: “Το έθιμο των Καλογέρων, με αυτό ή άλλα ονόματα (ο **Κούκερος** ή **Χούχουτος**, ο Σταχτάς, ο Μπέης ή Κιοπέκμπέης, οι Πιτεράδες κ.λπ.), συναντάμε και σε άλλα χωριά της ανατολικής και βόρειας Θράκης...”.

Significado y uso: Kúkeros, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

1. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 107⁵³⁷: “Τους μασκαρεμένους στη Σκύρο τους λένε γέρους. Στον Πόντο Μωμόγερους, Μπαμπόγερους στη Λακοβίκα της Μακεδονίας, **Κουκόγερους** στις Κυκλάδες και στην Κέρκυρα”.

Significado y uso: Kúkeros, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

2. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 108⁵³⁸: “Στη Γέννα, κατά το σημείωμα, όπου έδωσε ο Κ. Κουκίδης στον Π. Παπαχριστοδούλου και Κ. Ρωμαίο, τους έλεγαν Μπουρμπούτσελους, Γκλανγκλάδες ή **Κούκερους**”.

Significado y uso: Kúkeros, personaje propio del carnaval.

⁵³⁵ *Ibíd.*

⁵³⁶ *Ibíd.*

⁵³⁷ Trakiotis (1991).

⁵³⁸ *Ibíd.*

Odiseas Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Δρώμενα και έθιμα του Κερκυραϊκού λαού*, pp. 81-82⁵³⁹: “Την Κυριακή της Τυροφάγου ντύνονται σε διαφορετικά σπίτια του Πετριτή α) νύφη, β) Δύο βλάχοι με κουδούνια, γ) παπάς-γαμπρός, δ) γιατρός-νοσοκόμα, ε) **κουκούγερος**-συμπεθέροι δηλαδή μασκαρία ή τζαμφαρία και πεθερικά δηλαδή συμπεθέροι, στ) Επίσης Εισαγγελέας, δικαστές και χωροφύλακες”.

Significado y uso: Kukúyeros, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

2. *Δρώμενα και έθιμα του Κερκυραϊκού λαού*, p. 82⁵⁴⁰: “Με ένα βλάχο επικεφαλής και τον δεύτερο κλείνοντα την πομπή ολοι οι υπόλοιποι δηλαδή γαμπρός-παπάς-γιατρός-νοσοκόμος-συμπεθέροι και **κουκούγερος** πάνε στο σπίτι της νύφης (κ. Θανάσης Λέσσης το 1987) και αφού παραλάβουμε την νύφη η οποία κάνει τα νάζια της κάνουνε το γύρω του χωριού δηλαδή περνάνε απόλους τους δρόμους ενώ τα όργανα της μασκαρίας παίζουνε και καταλήγουνε στην πλατεία όπου το σκολιό και το κοινοτικό γραφείο”.

Significado y uso: Kukúyero, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

Λαογραφικά Θράκης Α΄, p. 135⁵⁴¹: “Στό Κωστί τής Β. Θράκης τή Δευτέρα τής Τυρινής τό πρόσωπο τής ήμέρας ήταν ό «**Κούκερος**» ή «**Χούχουτος**», πού, πρίν γευθει τά φαγητά τοῦ τραπεζιοῦ, τόν ἔριχναν στόν ποταμό”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval.

⁵³⁹ Klimis (1987).

⁵⁴⁰ *Ibíd.*

⁵⁴¹ Papatanasi-Musiopulu (1979).

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ο «Καλόγερος» στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 104⁵⁴²: “Στην περίπτωση όμως του **Κούκερου**, τὸ σκηνικὸ παραμένει βασικὰ ἴδιο ἀλλὰ οἱ **Κούκεροι** εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ σέρνουν τὸν Βασιλιᾶ καὶ τὸν κυλοῦν στὴ γῆ ἐνῶ αὐτὸς σηκώνεται καὶ ζαναπέφτει τρεῖς φορές σπέρνοντας συγχρόνως. Ἔχει δηλαδὴ ἕναν διπλὸ ρόλο τοῦ σπορέα καὶ κεῖνον τοῦ Καλόγερου”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval similar al kalógeros.

2. *Ο «Καλόγερος» στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 104⁵⁴³: “Ὅπωςδήποτε, τόσο ὁ συμβολισμὸς τοῦ Βασιλιᾶ ὅσο καὶ τοῦ Καλόγερου γίνεται περισσότερο κατανοητὸς σὲ μιὰ συγκριτικὴ θεώρηση μὲ τὰ ἀνάλογα πρόσωπα στὰ παρόμοια ἔθιμα τοῦ Κούκουτου στὸ Μπροντίβο, τῶν **Κούκερων** στὰ Βουλγαρικὰ χωριὰ τῆς Ρωμυλίας κλπ...”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval similar al kalógeros.

3. *Ο «Καλόγερος» στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 108⁵⁴⁴: “Πρόσωπο ἀσύνδετο καὶ παρείσακτο τώρα στὸν Καλόγερο τῆς Ἀγίας Ἐλένης, δὲν εἶναι πλέον ἡ Κουκερίνα, ἡ γυναίκα τοῦ **Κούκερο** κι’ ἔχει χάσει καὶ τὰ πιθανὰ της σύμβολα ποὺ κρατᾶ τὸ ὄνομα «Κορίτσα» ὅπως ὅλοι οἱ ἄντρες ποὺ μεταμφιέζονται στὰ γυναικεῖα πρόσωπα τοῦ θιάσου μιὰ καὶ πραγματικὴ γυναίκα δὲν ἔπαιρνε ποτὲ μέρος σὲ αὐτὸν ἀλλὰ ἀκόμη καὶ τὴν ὅλη τέλεση τοῦ ἐθίμου τὴν παρακολουθοῦσε ἀπὸ μακρὰ στὶς πιὸ τολμηρὲς φάσεις”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval.

4. *Γιορτές - Ἔθιμα καὶ τὰ τραγούδια τους*, p. 39⁵⁴⁵: “Καλόγερος, **Κούκεροι**, Μπέης, Γάμος, Ἀράπηδες κ.λ.π. (μερικὰ γίνονται τὸ Δωδεκαήμερο ἀντὶ τὶς Ἀπόκριες μὰ τὸ νόημα εἶναι τὸ ἴδιο)”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval similar al kalógeros.

⁵⁴² Mijail-Dede (1979).

⁵⁴³ Ibíd.

⁵⁴⁴ Ibíd.

⁵⁴⁵ Mijail-Dede (1976).

Manolis Varvunis (s. XX – XXI d. C.)

Η Ελληνική Λαϊκή Λατρεία μεταξύ Ανατολής και Δύσης: Ζητήματα Πολιτισμικού Διαλόγου στη Θρησκευτική Λαογραφία, p. 427⁵⁴⁶: “Εδώ ο βασικός ήρωας ήταν ο «Κούκερος» ή «Χούχουτος», ο οποίος πριν γευτεί τα φαγητά του τραπέζιού ρίχνονταν τελετουργικά στο ποτάμι, που γονιμοποιούνταν επίσης με την δαιμονική παρουσία του”.

Significado y uso: Kúkeros, personaje principal del carnaval.

⁵⁴⁶ Varvunis (2011).

c) Análisis de las fuentes

Periodo de la Grecia moderna

El primer testimonio existente en la lengua griega acerca del empleo del término *κούκερος* se encuentra en la obra de Anastasio Jurmuziadis *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων*⁵⁴⁷. El autor hace una descripción pormenorizada de la tradición de los *Αναστενάρια* o danzadores sobre el fuego en la población de Kostí. En dicha localidad, la mencionada celebración se relaciona con la festividad de los *καλόγεροι* (nombre que recibe en la actualidad), pero que el autor refiere como *κούκηρος* o *κούκερος*. En el empleo de ambas formas se aprecia el origen del término, a partir de *κούκουρος* + *γέρος/γήρος*.

Yiorgos Megas, en su obra *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*⁵⁴⁸, refiere tanto la forma *κούκερος* como *κουκούγερος* (o *κουκόγερος*, como indica Kostas Trakiotis⁵⁴⁹), que vendría a suponer un estadio intermedio en la evolución del término. Por su parte, Odiseas Karolos Klimis refiere únicamente el término *κουκούγερος* para los *δρώμενα* que tienen lugar en Corfú⁵⁵⁰.

No obstante, en la mayoría de festividades se emplea el término *κούκερος* para designar a los personajes de estos ritos. En esta línea, el empleo de este término concuerda con la nomenclatura que se da a estos ritos en Bulgaria o en Turquía, donde reciben el nombre de *kuker* o *kukeri*. Por otra parte, junto con la forma *κούκερος*, se emplea también el término *χούχουτος*, como refieren Yiorgos Megas⁵⁵¹, Kaliopi Papanastasi-Musiopulu⁵⁵² o Manolis

⁵⁴⁷ Jurmuziadis (1978: 22).

⁵⁴⁸ Megas (1975: 99,109).

⁵⁴⁹ Trakiotis (1991: 107).

⁵⁵⁰ Klimis (1987: 81-82).

⁵⁵¹ Megas (1975: 109).

⁵⁵² Papanastasi-Musiopulu (1979: 135).

Varvunis⁵⁵³, en referencia al mismo personaje. No obstante, el empleo de esta nomenclatura permanece relegado a meros ejemplos o formas dialectales en lugares muy escasos y concretos, prevaleciendo los términos *κούκερος* o *καλόγερος*.

⁵⁵³ Varvunis (2011: 427).

d) Conclusiones

El término *κούκερος* hace referencia a los personajes principales de ciertos ritos dentro del periodo festivo de la Navidad que tienen lugar en ciertas localidades del norte de Grecia, Tracia y algunas islas. Se trata de una evolución del término *κουκούγερος* o *κουκόγερος*, derivados a su vez de *κούκουρος γέρος* (γήρος). El término hace referencia a su apariencia monstruosa y de viejo muy anciano que provoca miedo, a causa de su indumentaria, pues viste una capucha sobre el rostro y la cabeza. El término *κούκουρος*, entre varias etimologías propuestas, hace referencia a la capucha que portan, posiblemente derivado del término latino *cuculla*.

Se trata de personajes de apariencia monstruosa ataviados con pieles de animales, máscaras y cencerros. Al igual que ocurre con los *καλόγεροι* se trata de personajes que representan el poder de la naturaleza y la fertilidad de la tierra y que se encuentran relacionados con seres de la mitología popular griega como los *καλικάντζαροι*, pero también con Sileno o con el dios Pan. Esta nomenclatura coincide con la que se da en Bulgaria y en algunas zonas de Turquía a los participantes en los ritos análogos en estos lugares, posiblemente por influencia de la lengua griega. No obstante, el término convive con otras formas como son *χούχουτος* o *καλόγερος*⁵⁵⁴, forma preferida en algunas localidades de la Tracia griega.

Se hace destacar, de nuevo, la figura del viejo como elemento empleado para designar al personaje por su fealdad, relacionando la vejez con el miedo. Por otra parte, también entra a jugar un papel importante, este elemento de la vejez, como elemento simbólico entre la muerte y la resurrección, el viejo año que muere y el nuevo que nace, la estación que pasa y la que florece.

⁵⁵⁴ v. Καλόγερος (§ 9. 1. 5).

9. 1. 8. ΜΠΑΜΠΟΓΕΡΟΣ

a) Introducción

El término *μπαμπόγερος* proviene de la unión de los términos *μπάμπω*⁵⁵⁵ y *γέρος*⁵⁵⁶. Su femenino sería *μπαμπόγρια*. Se refiere al viejo muy feo, muy mayor y desdentado. Se encuentran variantes del término tales como: *μπαμπούγεροι*⁵⁵⁷, *παμπόγεροι*⁵⁵⁸, *μπαμπέρηδες*...

El término se relaciona con el de *μπάμπω*, empleado para referirse a las ancianas y mujeres mayores. Este término procede de la raíz protoeslava **baba*, que designa a la mujer anciana⁵⁵⁹ y se relaciona con el personaje de Baba Yaga de la mitología eslava. En lengua búlgara, el término también se emplea para designar a la suegra. En este sentido el término refiere a los viejos de Baba, lo que en sí supone una reduplicación del término viejo/a. Por otro lado, se relaciona directamente con otros términos como *μπαμουσάρια* o *μπαμπουσαραίои*, y también con el término *βαβουτζικάριος*, espectro de la noche asimilado a las pesadillas y relacionado con *Βαβώ*, un demonio de la noche, según Miguel Pselo⁵⁶⁰.

Según Papatanasi-Musiopulu⁵⁶¹ y Ekaterinidis⁵⁶², los *μπαμπούγεροι* en Kalí Vrisi Dramas visten pantalón y pieles (βλάχικη γούνα), se cubren la cara con una tela de lana con forma de cuernos, con piel sin tratar crean bigotes y barbas y con judías hacen los dientes de la boca. Representan varias escenas arquetípicas: raptó de la novia, defensa de la misma, lucha, parodia de la

⁵⁵⁵ v. Μπάμπω (§ 9. 3. 3).

⁵⁵⁶ Así lo refiere Kriarás (1990). Refiere además dos variantes al término: *μπαμπόγερος* y *μπαμπόγερος*.

⁵⁵⁷ Papatanasi-Musiopulu (1992: 63); Ekaterinidis (1975: 14).

⁵⁵⁸ En Pangeo (Gusios, 1998: 40)

⁵⁵⁹ v. Μπάμπω (§ 9. 3. 3).

⁵⁶⁰ *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, p. 163. Ed. O'Meara (1989).

⁵⁶¹ *Ibíd.*

⁵⁶² Ekaterinidis (1975: 13).

boda, etc. Según Drandakis⁵⁶³, no forman un grupo homogéneo que actúa de manera coordinada como ocurre con otras representaciones de carnaval donde los miembros bailan siguiendo unos pasos o estadios, sino que el hecho de participar todos en el mismo lugar, en el mismo momento, de manera simultánea, pero cada uno interpretando su papel, da la sensación de unidad. En el caso de los *μπαμπόγεροι* en Kalí Vrisi Dramas, el público es quien se convierte en víctima de los “actores”. El público asistente será golpeado con el saquito de ceniza a modo de intercambio de deseos y bendiciones.

Se relaciona de nuevo con los otros personajes de los ritos del carnaval como los *αράπηδες, κούκεροι, καλόγεροι...* por su carácter apotropaico, por su vestimenta zoomórfico-monstruosa y su poder telúrico y su relación con el mundo del más allá y de la noche.

⁵⁶³ Drandakis (1994).

b) Fuentes

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

1. *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας*, p. 62⁵⁶⁴: “Στή Β. Ελλάδα κατά τό Δωδεκαήμερο γίνονται πολλές μεταμφιέσεις. Οί μεταμφιεζόμενοι φοροῦν δέρματα ζώων (Ρογάτσια, Ρογατσάρια, Λουκατσάρια) ἢ ἀνδρικά ροῦχα «περασμένου καιροῦ» (Ντιλίγαροι, Ἀλήδες, Καλινοράδες, Καλικάντζαροι, **Μπαμπέρηδες**, **Μπαμπούγεροι**, Σουρβατζήδες κλπ.) καί κρύβουν τό πρόσωπό τους μέ προβιά λαγοῦ, στήν ὁποία ἀνίγουν τρύπες γιά τά μάτια καί τό στόμα”.

Significado y uso: Babúyeri, demonios del carnaval.

2. *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας*, p. 63⁵⁶⁵: “Στήν Καλή Βρύση Δράμας οί **μπαμπούγεροι** φοροῦν πανταλόνι, βλάχικη γούνα, σκεπάζουν τό πρόσωπό τους μέ προσωπίδα ἀπό μάλλινο ὕφασμα, πού ψηλά σχηματίζει κέρατα, μέ ἀκατέργαστο δέρμα σχεδιάζουν μουστάκια καί γενειάδα καί μέ φασόλια φτιάχνουν δόντια”.

Significado y uso: Babúyeri, demonios del carnaval.

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τόν Βορειοελλαδικό χῶρον*, p. 14⁵⁶⁶: “Τήν ἐμφάνισίν των ἐδῶ οί μεταμφιεσμένοι – οί **Μπαμπούγεροι** – κάνουν τό πρωί τῆς 6ης Ἰανουαρίου, μετὰ τήν τελετήν τοῦ ἀγιασμοῦ”.

Significado y uso: Babúyeri, personajes del carnaval.

⁵⁶⁴ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁵⁶⁵ *Ibíd.*

⁵⁶⁶ Ekaterinidis (1975).

2. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εις τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, pp. 14-15⁵⁶⁷:
“*Θορυβωδέστατα οἱ Μπαμπούγεροι γυρίζουν τοὺς δρόμους, μπαίνουν εἰς τὰ σπίτια, καταδιώκουν ὄσους συναυτοῦν, ρίχνουν εἰς ὄλους στάχτην ἀπὸ ἕνα σακκίδιον ποῦ κρατοῦν. Τὴν ἄλλην ἡμέραν (7ην Ἰανουαρίου), τοῦ ἀγίου Ἰωάννου, παρουσιάζονται καὶ ἄλλοι μεταμφιεσμένοι μὲ μορφήν γριᾶς, γέρου, ἀράπη, ζητιάνου κλπ.*”.

Significado y uso: Babúyeri, demonios o espíritus del carnaval.

Asterios D. Gusios (s. XX d. C.)

Ἡ Κατὰ το Παγγαίον Χώρα: Λιψία 1894. Τα τραγούδια της Πατρίδας μου, p. 40⁵⁶⁸: “... οἱ λεγόμενοι **Παμπόγεροι**, ενδύεται παλιόρουχα, κρεμιά κώδωνας καὶ παν ἄλλο δυνάμενον νὰ ἐμποιήσῃ τρόμον εἰς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους καὶ περιέρχεται ἀνά τας οδοὺς καὶ οικίας, σπύθεν λαμβάνει χρήματα”.

Significado y uso: Babóyeri, demonio del carnaval con ropa raída y cencerros que recorre las calles de la localidad.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

Χορευτικά δρώμενα στο Νομό Δράμας, p. 485⁵⁶⁹: “*Δηλαδή οἱ Μπαμπόγεροι δὲν ἀποτελοῦν οργανωμένο θίασο. Δρουν «κατὰ μόνας» καὶ ἡ μεταξὺ τους σύνδεση εἶναι πολὺ χαλαρή. Ὅμως, ὅλοι, σχεδόν, «υπάρχουν» ταυτόχρονα στον ἴδιο κοινοτικὸ χῶρο καὶ συχνὰ «επιτίθενται» ἐναντίον των ἰδίων ἀτόμων, ἔτσι ὥστε διαρκῶς ὑπάρχει ἡ αἴσθησις τῆς ὑπαρξῆς ἐνὸς σώματος ποὺ δρᾷ συλλογικά*”.

Significado y uso: Babóyeri, demonio del carnaval que recorre las calles de la localidad.

⁵⁶⁷ *Ibíd.*

⁵⁶⁸ Gusios (1998).

⁵⁶⁹ Drandakis (1994).

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54⁵⁷⁰: “Τα Ρουγκάτσια αναφέρονται και ως Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, Μπαμπουσιαραίοι, Καπιταναραίοι, Αράπηδες”.

Significado y uso: Babérides. Babóyeri, demonios del carnaval.

⁵⁷⁰ Zalios (2013).

c) Análisis de las fuentes

Periodo de la Grecia moderna

El término *μπαμπούγεροι* es un término de reciente creación en la lengua griega, a la luz de los testimonios escritos existentes, pues no se encuentra referente alguno antes del periodo de la Grecia moderna, a no ser su relación con los *μπαμπουσάρια*, los *βαβουτζικάριοι* o *Βαβώ*. Como en casi todos los ritos del periodo festivo de la Navidad, el término se emplea para designar a los personajes principales de estos cortejos. En este caso, el término se encuentra muy relacionado con el término *Μπάμπω*, figura femenina de gran relevancia en algunas de las representaciones, a su vez relacionado con el personaje de Baba Yaga de la mitología eslava⁵⁷¹.

Kaliopi Papanastasi-Musiopulu⁵⁷² establece a estos personajes al mismo nivel que los *καλικάντζαροι*, es decir, personajes de la mitología popular que aparecen durante el periodo festivo de la Navidad para atormentar a los seres humanos. Se trata, por tanto, de personajes que llevan una máscara confeccionada con pieles y cuernos y portan cencerros con los que recorren las calles de la localidad.

Lefteris Drandakis, en su obra *Χορευτικά δρώμενα στο Νομό Δράμας*, afirma que los *μπαμπόγεροι* no forman un cortejo organizado y con papeles diferenciados, sino que el hecho de actuar todos a la misma vez, pero cada individuo por su parte, da la sensación que existe un solo cuerpo que actúa de manera coordinada⁵⁷³.

El término convive con variantes como: *Μπαμποέρηδες*, *Μπαμπόγεροι* o *Μπαμπέρηδες*.

⁵⁷¹ v. Μπάμπω (§ 9. 3. 3).

⁵⁷² Papanastasi-Musiopulu (1979: 62).

⁵⁷³ Drandakis (1994: 485).

d) Conclusiones

A partir de las fuentes consultadas, todas ellas pertenecientes al periodo de la Grecia moderna, puede inferirse que el término *μπαμπούγερος* es de reciente creación en la lengua griega. En este sentido, la falta de estudios sobre las costumbres y creencias populares en Grecia de épocas anteriores hace difícil el rastreo del término en periodos más antiguos. No obstante, atendiendo a la etimología del término, en comparación con términos similares como *μπαμπουσαράιοι*, *βαβουζικάριος* o *Μπάμπω*, es posible establecer tanto su origen como evolución. De este modo, el término *μπαμπούγερος* se encuentra directamente relacionado con el término *Μπάμπω*⁵⁷⁴, nombre que en el norte de Grecia se da a las ancianas y mujeres mayores de manera cariñosa y respetuosa. Se trata, por tanto, de un compuesto de *Μπάμπω* y *γέρος*, anciano o viejo. Esta segunda parte del término hace referencia no tanto a la edad avanzada del personaje, sino a su apariencia monstruosa; entendiéndose el aspecto del viejo o anciano como un elemento que causa miedo o rechazo. El término, en este sentido, viene a referir a los seguidores o monstruos de Babo, relacionado con Baba Yaga, vieja monstruosa de la mitología eslava y también con *Βαβώ*, un demonio de la noche, como lo refiere Miguel Pselo (no obstante, ambos personajes parecen compartir el mismo origen).

El término se construye de manera análoga a *κούκερος* (a partir de *κούκουρος* y *γέρος*), *καλόγερος* (a partir de *καλός* y *γέρος*) o *μωμόγερος* (a partir de *μώμος* y *γέρος*). En todos ellos, como referíamos anteriormente, el término *γέρος* no hace referencia a la edad avanzada del personaje, sino a su aspecto monstruoso o de viejo muy feo.

⁵⁷⁴ v. *Μπάμπω* (§ 9. 3. 3).

9. 1. 9. ΜΠΑΜΠΟΥΣΑΡΑΙΟΙ

a) Introducción

El término *Μπαμπουσαράιοι* proviene del término *Μπάμπω*, término que se emplea para nombrar de manera cariñosa a una mujer anciana o de edad avanzada. A su vez, proviene de la raíz protoeslava **baba*, anciana, mujer mayor o suegra; o **babuša*, de uso más coloquial para nombrar a la vieja o anciana. Con este término se relacionan otros que provienen de la misma raíz, tales como: *Μπαμπουσιαράιοι*⁵⁷⁵, *Μπαμπουσιάρια*⁵⁷⁶, o el anteriormente estudiado *Μπαμπούγεροι*; y otras formas con una derivación diferente, pero de la misma raíz: *Μπουμπουσιάρια*⁵⁷⁷, *Μπουμπουσάρια*⁵⁷⁸, *Μπουμπούσαροι*, *Μπουμπουσαράιοι*, *Μπουρμπουσάρια*⁵⁷⁹.

Ekaterinidis⁵⁸⁰ refiere otros términos tales como: *μπαμπουσαρῖοι*, *μπιμπουσάρια* y *μπουμπουσιάργια*.

De manera análoga a lo que ocurre con el término *εμπουσαράιοι*, derivado de *Εμπούσα*, ocurre con el término *μπαμπουσαράιοι* al derivarse de **babusa*. Si bien el anterior estaba relacionado con el monstruo mitológico Empusa, que aparece desde Aristófanes como un monstruo cambiante asociado a los infiernos y a la diosa Hécate; el término *Μπάμπω* o Babo/Baba estaría relacionado con la figura de Baba Yaga, bruja terrible de la mitología popular eslava, con dientes de hierro y una pierna o las dos de hueso, que es una interpretación de la Madre Tierra o de la Madre Naturaleza. Vive en el bosque y se aparece tras pronunciar una letanía o fórmula mágica. De este

⁵⁷⁵ En Petrades tu Evru (Papazanasi-Musiopulu, 1992: 62).

⁵⁷⁶ En Siátista y Tesalia occidental (Papazanasi-Musiopulu, 1992).

⁵⁷⁷ En Siátista y en Galatini Kozanis (Siettos, 1975: 356).

⁵⁷⁸ En Kozani y en Siátista (Lukatos, 1985: 88).

⁵⁷⁹ En el oeste de Tesalia (Siettos, 1975: 357).

⁵⁸⁰ Ekaterinidis (1975).

modo nos lo relatan algunos autores antiguos que, además, relacionan a este personaje con *Βαβώ* y sus sicarios, los *Βαβουτζικάριοι*⁵⁸¹.

Según Papatanasi-Musiopulu⁵⁸², los *μπαμπουσιαραίοι* en Petrades Evru tienen lugar el segundo día de Navidad. Uno de los participantes se disfraza de hombre y el otro de mujer. Llevan una calabaza en el rostro y pieles de oveja como vestimenta. Llevan cencerros tanto en el cuello como en la cintura. Portan espadas o garrotes con los que van molestando a los viandantes y a las mujeres. En cambio, Lukatos⁵⁸³ refiere que llevan ropas tradicionales e históricas del lugar.

Según Siettos⁵⁸⁴, los *μπουρμπουσιάρια*, en el oeste de Tesalia, están compuestos por hombres que llevan una vestimenta monstruosa que persigue provocar el miedo de los asistentes. De este modo visten cencerros sobre pieles de animales (*τομάρια ζώων*). Tras ellos, el resto del séquito está compuesto por enmascarados con vestimentas fantásticas y largas varas que simbolizan la fertilidad.

Estas vestimentas también están relacionadas con el mundo del más allá y con la creencia popular en diablos y otros seres mitológicos. Ziguris⁵⁸⁵ describe la tradición de los *μπουμπουσιάρια* como una compañía de diablos que surge de las calles de Siatista guiados por un *Archibelcebú* (*Αρχιβελζεβούλ*), que impresionó sobremanera al propio metropolitano de Siatista, Agatángelos Stefanakis:

“Είδαν να αναπαριστάνεται το τάγμα των διαβόλων με τον Αρχιβελζεβούλ τους, που, όταν σφύριζε στην πλατεία των Τριών Πηγαδιών, συγκέντρωνεν εκεί τους οπαδούς του, που έβγαιναν από διάφορους δρόμους. Και η αναπαράσταση έγινε με τέτοιο τρόπο, ώστε ο τότε αρχιερέυς Αγαθάγγελος, με μόρφωση ευρωπαϊκή, εξεδήλωσε τον θαυμασμόν του λέγοντας ότι, αν η

⁵⁸¹ Miguel Pselo. *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, p. 163. Ed. O'Meara (1989).

⁵⁸² Papatanasi-Musiopulu (1992: 62).

⁵⁸³ Lukatos (1985: 88).

⁵⁸⁴ Siettos (1975: 357).

⁵⁸⁵ Zografu-Voru (ed.) (2010: 123).

αναπαράσταση εκείνη γίνονταν στους Παρισίους, θα έπαιρνε το πρώτο βραβείο”.

Según Ziguris⁵⁸⁶, visten fustanela y corren por los bosques y las montañas y relaciona la festividad con las tradiciones de los antiguos griegos. Según el autor, estos seres con apariencia monstruosa y cargados de cencerros estarían relacionados con los Coribantes o con los seguidores del dios pan:

“Κάθε οικογένεια θεωρεί χαϊρλίθικο να δεχτεί τους κουδουνάδες, που αναπαριστούν τους Κορύβαντες των Αρχαίων ή τους οπαδούς του θεού των ποιμένων Πανός”.

Por otro lado, estos personajes se encuentran relacionados con la figura de los *Βαβουτζικάριοι*, relacionados a su vez con Babo, de la que son esbirros o servidores. Esta Babo sería un demonio de la noche relacionada con los órficos, según Miguel Pselo, y por tanto estos *Βαβουτζικάριοι* serían la personificación de la pesadilla, según el Suda.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Ciranides (s. IV? d. C.)

Cyranides II.23⁵⁸⁷: “ή δὲ καρδία αὐτοῦ ὀπτῆ ἐσθιομένη νῆστις λυκανθρώπους (τοὺς καὶ **βαβουτζικαρίους**) λεγομένους θεραπεύει, νηστεύσαντας μέχρις ἡμερῶν τριῶν. τὸ δὲ δέρμα αὐτοῦ ἐάν τις ἐργάσῃται καὶ ποιήσῃ ὑποδήματα καὶ φορῆ, οὐκέτι πονέσει πόδας ποτέ”.

Significado y uso: Sicarios de Babo, parecidos a los licántropos.

Suda (s. X d. C.)

Lexicon, E.3909⁵⁸⁸: “Ἐφιάλης: ὁ λεγόμενος παρὰ πολλοῖς **βαβουτζικάριος**. ἢ εἰς τὴν κεφαλὴν ἀνατρέχουσα ἀναθυμίασις ἐξ ἀδηφαγίας καὶ ἀπεψίας παρὰ ἰατροῖς ἐφιάλης λέγεται”.

Significado y uso: Sicario de Babo. Pesadilla.

Michael Psellus (s. XI d. C.)

Opuscula psychologica, theologica, daemonologica, p. 163⁵⁸⁹: “Ὁ μὲν τοι **Βαβουτζικάριος** ἐξ Ἑλληνικῆς φλυαρίας παρεισεφθάρη τῷ βίῳ· ἔνεστι γάρ που τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεισι Βαβῶ τις ὀνομαζομένη δαίμων νυκτερινή, ἐπιμήκης τὸ σχῆμα καὶ σκιώδης τὴν ὕπαρξιν. ἱστορεῖ δὲ καὶ Πορφύριος ὁ φιλόσοφος περὶ τῶν Τούσκων (ἔθνος δὲ οὗτοι βόρειόν τε καὶ βάρβαρον) πολλοῖς τοιούτοις ἐντετυχηκέναι νυκτερινοῖς φάσμασιν, ἃ δὴ φασι νυκτὸς μὲν ἐπικαίειν, ἡμέρας δὲ ἐντυγχάνειν τοῖς ἐπικαυθεῖσι λεπτοῖς τισι καὶ ἀμαυροῖς σώμασι, νήμασιν ἀραχνίους προσεοικόσιν.

⁵⁸⁷ Ed. Kaimakes (1976).

⁵⁸⁸ Ed. Adler (1928-1935).

⁵⁸⁹ Ed. O'Meara (1989).

Ἀπὸ γοῦν τῆς Βαβοῦς ὁ **Βαβουτζικάριος** παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀνεπλάσθη. καὶ ἔστι μὲν οὐδαμοῦ ἐπιχωριάζων τῷ βίῳ, ἀλλ' οἱ δειλότεροι τῶν ἀνθρώπων εἶναι δὴ τοῦτον τὸν δαίμονα πλάττουσιν. ἦν γάρ τις κάμοι ἀνθρωπίσκος, ἀγενῆς μὲν τὴν ψυχὴν, λογοποιὸς δὲ οὐχ ἥκιστα· τούτῳ γοῦν οὐ νυκτὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡμέρας τὰ τοιαῦτα παρυφίστατο φάσματα· ἐώρα γοῦν τὸ μὴ ὄν, ὥσπερ ὁ Ὀρέστης τὰς Εὐμενίδας, καὶ ἔπλαττε τὸ ἀνύπαρκτον· νυκτὸς δὲ βραχὺ τι προβαίνων, εἶτα δειλιάσας, ἀνέστρεφε καὶ τοῖς πολλοῖς ἀνετύπου τὸν μὴ ὄντα **Βαβουτζικάριον**. γίνεται δὲ τοῦτο ἐκ κοινοῦ πάθους, σώματός φημι καὶ ψυχῆς· ἡ μὲν γὰρ τῇ ἐμφύτῳ νόσῳ ταραττεται, οἱ δὲ γε ὀφθαλμοὶ ἀσθενῶς τηνικαῦτα τῆς ὀρατικῆς δυνάμεως ἔχοντες καὶ μὴ καθαρὸν τὸ φῶς ἀκοντίζοντες, ὃ πάσχουσιν ἔσωθεν, ἔξωθεν δοκοῦσιν ὄρᾶν, καὶ τὸ πάθος τοῦτο δαίμων ἐκείνοις ἐνομίσθη καὶ ὠνομάσθη. Εἰ δὲ μὴ πάντα τὸν χρόνον, ἀλλ' ἐν αἷς ἡμέραις τὴν τοῦ Χριστοῦ γένναν πανηγυρίζομεν καὶ τὸ θεῖον ἐορτάζομεν βάπτισμα, τοῦτο δὴ τὸ πάθος εἰς δαίμονα ἀναπέπλασται, θαυμάζειν οὐ χρή· τηνικαῦτα γὰρ διὰ τὰς ἀναγκαίας πανηγύρεις νυκτὸς παρ' ἀλλήλους οἱ ἄνθρωποι ἀφικνούμενοι τό τε πάθος ὑφίστανται καὶ ἡ τοῦ δαίμονος χώραν ἔσχεν ὑπόληψις”.

Significado y uso: Sicarios de Babo, demonio nocturno.

Pseudo-Zonaras (s. XIII d. C.)

Lexicon, E.927⁵⁹⁰: “Ἐφιάλτης. κύριον. καὶ ὁ παρὰ πολλοῖς λεγόμενος **Βαβουτζικάρης**. παρὰ τὸ ἰάλλω, τὸ ἐμβάλλω”.

Significado y uso: Sicario de Babo. Pesadilla.

⁵⁹⁰ Ed. Tittmann (1808).

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Filipos Ziguris (1865 – 1951 d. C.)

Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής, p. 22⁵⁹¹: “Τι άλλο δείχνει η αναφορά στο γιορτασμό της Αποκριάς με τις μπόμπες και τα αστεία του Κώστα Μπαλαμπάνη, η αναλυτική αναφορά στα **Μπουμπουσιάρια** στα χρόνια του μητροπολίτη Αγαθάγγελου, η αναφορά σε κατάστιχα οικογενειακών εξόδων, το γλέντι που στήθηκε για τον Χασάν πασά στη Μητρόπολη, η αναφορά στις απογευματινές συναντήσεις των μορφωμένων και των εισοδηματιών στην πλαγιά του προφήτη Ηλία και οι συζητήσεις τους για τα νέα που έγραφαν εφημερίδες, οι οποίες έφταναν κρυφά μέσα στα εμπορεύματα των αδελφών Σπύρου και άλλων εμπόρων;”.

Significado y uso: Bubishiaria. Personaje de apariencia demoníaca.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

1. *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας*, p. 62⁵⁹²: “Τό πανάρχαιο έθιμο τών **Μπαμπουσιαράϊων** συνεχίζεται στους Πετράδες τοῦ Έβρου. Δύο παλικάρια μεταμφιέζονται τή δεύτερη μέρα τών Χριστουγέννων”.

Significado y uso: Babusiarei. Personajes de apariencia demoníaco-monstruosa.

2. *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας*, p. 63⁵⁹³: “Στή Σιάτιστα γίνονται τα «**Μπαμπουσιάρια**», έκδήωση εϋετηρική”.

Significado y uso: Babusiaria, personajes del carnaval en Siatista. Con el mismo significado y uso (y forma) aparece en la p. 65.

⁵⁹¹ Zografu-Voru (ed.) (2010: 123).

⁵⁹² Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁵⁹³ Ibíd.

Dimitrios S. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα καί τῆς Άνοιξης, p. 88⁵⁹⁴: “Χαιρόμουν, ἀπό τ’ ἀπόγευμα τῆς Πρωτοχρονιάς, τά «Μπουμπουσάρια» (τούς μασκαρεμένους), πού ντύνονται ἀξιόπρεπα μέ κάθε ἱστορικο-τοπική μεταμφίεση (ἀνώνυμοι πρόδρομοι τῶν σημερινῶν «πολιτιστικῶν» ἀναζητήσεων) καί χόρευαν παραδοσιακοῦς χορούς, στούς δρόμους καί στίς γειτονιές, μέ τήν ψυχική συμμετοχή κι ὄχι μέ τήν ψυχρή «θέαση» τοῦ πλήθους”.

Significado y uso: Bubusaria. Personajes enmascarados con apariencia monstruosa.

Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ἔθιμα στίς γιορτές, p. 356⁵⁹⁵: “Τήν Πρωτοχρονιά καί τῶν Θεοφανίων γίνονται στή Σιάτιστα τά «Μπουμπουσάρια» (καρναβάλια), ἡ πόλη κατακλύζεται ἀπό πολὺ κόσμο πού θέλει νά θαυμάσῃ τά ὠραῖα ἔθιμα καί τοὺς πρωτότυπους χορούς πού χορεύονται μέ τή συνοδεία λαϊκῶν ὀργάνων”.*

Significado y uso: Bubusaria, personajes del carnaval en Siatista.

2. *Ἔθιμα στίς γιορτές, p. 357⁵⁹⁶: “Στή Δυτική Θεσσαλία καλωσορίζουν τὸ νέο χρόνο μέ τά «Μπουμπουσάρια», ὅπως λένε το Γεναριάτικο καρναβάλι τους”.*

Significado y uso: Burbusaria, personajes del carnaval en Tesalia occidental.

Alexandra Parafendidu (s. XX – XXI d. C.)

1. *Οἱ «Αράπ’δεις» τῆς Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, p. 389⁵⁹⁷: “...ἐνῶ τά ἄλλα ἀντίστοιχα ἔθιμα ἀπαντοῦν μέ τὸ ὄνομα «Ρογκάτσια», «Ρογκατσάρια», «Μπουμπουσάρια» καί διάφορες ἄλλες ὀνομασίες”.*

Significado y uso: Bubusaria, personajes del carnaval tradicional, similares a los ρογκάτσια ο ρογκατσάρια.

⁵⁹⁴ Lukatos (1985).

⁵⁹⁵ Siettos (1975).

⁵⁹⁶ *Ibíd.*

⁵⁹⁷ Parafendidu (1975).

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

*Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54⁵⁹⁸: “Τα Ρουγκάτσια αναφέρονται και ως Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, **Μπαμπουσιαράιοι**, Καπιταναράιοι, Αράπηδες”.*

Significado y uso: Babusiarei, personajes del carnaval tradicional.

⁵⁹⁸ Zalios (2013a).

c) Análisis de las fuentes

Periodo bizantino

Las primeras referencias que se encuentran en la lengua griega sobre el término *μπαμπουσαράιοι* se encuentran en el periodo bizantino. En este sentido el término aparece como *βαβουτζικάριοι*, referidos como licántropos en Ciranides⁵⁹⁹. Según el Suda, *βαβουτζικάριος* es el nombre que muchos otorgaban a la pesadilla y era representada como un ser que se introduce en la cabeza de los hombres⁶⁰⁰, y en este mismo sentido, Pseudo-Zonaras recoge el término como *Βαβουτζικάρης*⁶⁰¹. Miguel Pselo, en el s. XI d. C., por su parte, relaciona a este personaje con Babo (Βαβώ), un demonio de la noche que atormenta el cuerpo y el alma de los hombres⁶⁰².

Periodo de la Grecia moderna

La primera referencia que encontramos en el periodo de la Grecia moderna sobre la existencia de estos seres es en la obra de Filipos Ziguris *Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής*⁶⁰³. En esta obra, publicada recientemente, el autor refiere la participación de estos personajes en los ritos del carnaval en los años del metropolitano Agatángelos, a principios del siglo XX. Emplea el término *μπουμπουσιάρια*, con el cambio de “β” por “μπ”, en vez de *Μπαμπουσιάρια*. Tanto Ziguris como Papanastasi-Musiopulu recogen la existencia de esta tradición en Siatista, entre otras localidades.

⁵⁹⁹ *Cyranides* II.23. Ed. Kaimakes (1976).

⁶⁰⁰ *Lexicon*, E.3909. Ed. Adler (1928-1935).

⁶⁰¹ *Lexicon*, E.927. Ed. Tittmann (1808).

⁶⁰² *Opuscula Psychologica, theologica, daemonologica*, p. 163. Ed. O'Meara (1989).

⁶⁰³ Ed. Zografu-Voru (2010: 123).

Autores como Lukatos⁶⁰⁴ y Siettos⁶⁰⁵ refieren como elementos característicos de estos personajes el baile y las máscaras, así como las vestimentas que portan. Esta vestimenta varía según los lugares en los que tiene lugar el rito, usándose tanto pieles de animales como ropas tradicionales de la región.

El término *μπαμπουσαράιοι*, no obstante, pervive con variantes como *Μπουμπουσάρια*, *Μπουρμπουσάρια*, *Μπουμπουσιάρια* *Μπαμπουσιάρια* o *Μπουμπουσιάρια*.

⁶⁰⁴ Lukatos (1985: 88).

⁶⁰⁵ Siettos (1975: 356-357).

d) Conclusiones

La inclusión del término *μαμπουσαράιοι* en la lengua griega ocurre de manera análoga a la creación del término *εμπουσαράιοι*⁶⁰⁶. Si bien este término se origina a partir del sustantivo *Εμπούσα*, monstruo de la mitología griega asociado a Hécate y que poseía la posibilidad de cambiar de forma, el término *μαμπουσαράιοι* proviene de *Μπάμπω*, término empleado en el norte de Grecia para referirse de manera cariñosa y respetuosa a una anciana o mujer mayor. En este último caso, el término se originaría a partir de las raíces protoeslavas **baba* y **babuša*. Como referíamos anteriormente, el término *Babo/Baba o Μπάμπω* estaría relacionado con la figura mitológica de Baba Yaga, bruja de la mitología eslava de apariencia monstruosa y muy relacionada con la magia telúrica.

Otro elemento a tener en cuenta en la formación de este término es la concepción que del “viejo” se tiene en la cultura griega desde antiguo. Como se observa en otros términos, tales como *μαμπούγερος*, *μωμόγερος*, *καλόγερος* o *κούκερος* (formado a partir de *κούκερος γέρος*), la imagen del viejo se asocia a lo feo y de apariencia monstruosa. Un ejemplo de ello serían las máscaras empleadas en la comedia antigua para caracterizar al viejo. En estas máscaras se exageraban los rasgos faciales y se les daba una apariencia monstruosa, a fin de mostrar la fealdad del viejo.

Se observa también en la formación del término, tal y como se emplea en la actualidad, una influencia del término *βαβουτζικάριος*, que en época bizantina era empleado para designar a la personificación de la pesadilla y estaba asociado con Babo, un demonio nocturno (volviendo, de nuevo, a la influencia eslava).

⁶⁰⁶ v. *Εμπουσαράιοι* (§ 9. 1. 3).

En la actualidad, el término se emplea para designar a unos personajes de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y máscaras de piel y cargados de cencerros. Esta festividad, según autores como Papanastasi-Musiopulu⁶⁰⁷, Filipos Ziguris⁶⁰⁸ o Yiorgos Siettos⁶⁰⁹, tiene lugar en localidades del norte de Grecia, concretamente en Petrades Evru, Siatista y el oeste de Tesalia. En ella, estos personajes participan de un cortejo que incluye a otros personajes que participan en la representación de diversas pantomimas.

De nuevo, representan un elemento apotropaico relacionado con los cultos de fertilidad de la tierra y el mundo de ultratumba. Se trata de espíritus o demonios que con su apariencia, sus bailes y las pantomimas representadas propician el cambio de año y de estación, traen de nuevo la fertilidad de la naturaleza y alejan de la localidad todo mal.

⁶⁰⁷ Papanastasi-Musiopulu (1992: 62-63).

⁶⁰⁸ *Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής*. Ed. Zografu-Voru (2010:22).

⁶⁰⁹ Siettos (1975: 356-357).

9. 1. 10. ΜΩΜΟΓΕΡΟΙ

a) Introducción

El término *Μωμόγεροι* proviene del dialecto póntico, del término *Μωμόεροι*. Designa una costumbre griega de Asia Menor donde los disfrazados realizan movimientos, bailes, bromas y chanzas en silencio⁶¹⁰. Para este término tradicionalmente se han propuesto diferentes etimologías:

1. *Μωμόγερος* <*Μώμος* + *γέρος* (*γήρος*). *Μώμος* es la representación de la divinidad de la burla y la crítica.
2. *Μωμόγερος* <*Μίμος* + *γέρος* (*γήρος*). *Μίμος* designa al género teatral del mimo, así como al actor de mimo.

No obstante, teniendo en cuenta las etimologías anteriormente propuestas, pero también el carácter de la fiestas así como su desarrollo y el hecho de que se encuentran festividades similares por casi toda Europa, cuyo nombre deriva de una raíz común, nos decantamos por una tercera etimología que, a nuestro juicio, se ajusta de manera más exacta a la realidad del término:

Μωμόγεροι <*Μωμόεροι* <*μαμούερος*. El término *Μαμούερος*, a su vez, derivaría del término latino *Mammurium* (*Μαμούριον*, en griego). Se refiere a unas festividades que, de acuerdo con Juan de Lidia⁶¹¹, tenían lugar en el mundo romano, en las cuales un hombre vestido con pieles de animal era golpeado, de manera ritual, con varas. Dos posibles etimologías para este término: *Veturi Mammurium*⁶¹² o *Momus* (*Μώμος*). Este último a su vez procedería del término griego *Μώμος* (representación de la burla y la crítica). Esta figura de *Veturio Mamurio* ha sido interpretada como una personificación del año que termina, por lo que el rito se asemeja a una

⁶¹⁰ Así lo refiere Dimitrakos (1955).

⁶¹¹ *De mensibus*, IV.49. Ed. Wünsch (1898).

⁶¹² Plutarco. *Numa*, 13.7. Ed. Perrin (1914).

expulsión⁶¹³. Se expulsa al viejo marzo, cuando comenzaba el año en el calendario romano, para recibir al nuevo. Un ejemplo de ello puede observarse en un mosaico de El Djem en Túnez del s. III d. C. donde se aprecia una representación de este ritual en el panel correspondiente al mes de marzo⁶¹⁴ (ver figura 4).

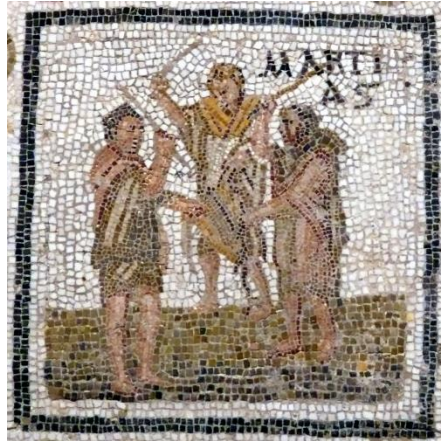


Figura 4: Panel del mes de marzo procedente de un mosaico de El Djem, Túnez, primera mitad del s. III d. C. Posiblemente una representación de los ritos de las Mamurales.

Encontramos etimologías semejantes en otras festividades similares en Europa: *Mummenschat*, *Mummers dance* o *Mummers play*, o los términos *Mummen*, *Mummer*, *Mum* que significan máscara.

Según Siettos⁶¹⁵, estos enmascarados se caracterizan por la presencia de los cencerros y su carácter dramático, como en otros tantos ritos del periodo festivo de la Navidad. Según Megas⁶¹⁶ lo más llamativo es su carácter dramático. El protagonista, que recibe el nombre de Huseín-Alí⁶¹⁷, borracho, rapta a una muchacha y la lleva a una de las casas del pueblo. El padre de la joven, furioso y cargado de cencerros, da muerte al protagonista que revive

⁶¹³ Dumézil (1956: 30).

⁶¹⁴ Stern (1974: 70-74).

⁶¹⁵ Siettos (1975: 357).

⁶¹⁶ Megas (1975: 72).

⁶¹⁷ Kandilaptis (1953: 1790). Ekaterinidis (1975: 15) refiere solo el nombre de Alí para el protagonista.

con la ayuda del médico, de la manera más cómica, tras los llantos de la joven novia, embarazada, que estaba enamorada de él. Finalmente tiene lugar la boda entre el protagonista y la novia, con el beneplácito del padre de ella⁶¹⁸.

Papadópuλος⁶¹⁹, hace una descripción de los diferentes personajes que tienen un papel importante en el cortejo y que poseen características propias y diferenciadoras. De este modo, participan: 1) el *άλoγάς*, que viste una túnica larga hasta los pies y un pañuelo dorado sobre la cabeza y monta sobre un caballo artificial; 2) el *Κιζίρ*, el *μωμόερος* principal, que viste pieles de cabra hasta los pies, joroba y una capucha cónica de piel sobre la cabeza (*κιουλάχ*) de la que cuelgan unos pequeños cencerros y una máscara de piel; 3) el *Κορ Σεϊτάν*, el diablo, que viste ropa negra, máscara, cuernos, cola y dos garrotes; 4) el *μικρόν ό δάβολον* o *μικρός διάβολος*, el pequeño diablo, que viste igual que el anterior; 5) el *Καδής* o *Γατής*, el juez, que viste una túnica larga blanca, una máscara de viejo ilustre y una barriga prominente; 6) el *Δίκωλον* o *Δίκολον*, hermano del *Κιζίρ*, vestido de manera pobre y transportará a su hermano asesinado; 7) el *Ζαπτιάς*, el carcelero, con vestimenta y arma propia; 8) la *Νύμφη*, la novia del *Κιζίρ*, un joven con bigote y con ropas femeninas; 9) el *γιατρός* o *Δάτρών*, el médico, que viste un alto sombrero y una bolsa con medicinas; y 10) el *όργανοπαίκτης* o *κεμεντζετζής*, el organizador, que normalmente toca la lira.

No obstante, esta clasificación, si bien coincide en algunos autores, no parece responder a la totalidad de las localidades donde estas representaciones tienen lugar, puesto que se encuentran otros muchos personajes que no aparecen nombrados por otros autores, tales como: el *βασιλιάς* (rey), el *γέρος* (viejo), la *γριά* (vieja)... En este sentido,

⁶¹⁸ Ekaterinidis, op. cit. pp. 16-17.

⁶¹⁹ Papadópuλος (1937: 320-332; 1953: 38-39).

Atanasiadis⁶²⁰ menciona solo seis personajes (*μωμόερος, νύφε, ζαπτιάς, γιατρός, διάβολος, λυριτσής*) y algunos bailarines disfrazados. Si bien se organizan en grupos y puede haber varios grupos dentro de la misma localidad, llevando el líder de cada grupo, con fustanela y espada, el color distintivo sobre la cabeza.

⁶²⁰ Atanasiadis (1953: 5561-5564).

b) Fuentes

Periodo romano (31 a. C. – 330 d. C.)

Plutarco (s. I – II d. C.)

Numa, 13.7⁶²¹: *Τῷ δὲ Μᾶμουρίῳ λέγουσι μισθὸν γενέσθαι τῆς τέχνης ἐκείνης μνήμην τινὰ δι' ᾧδῆς ὑπὸ τῶν Σαλίων ἅμα τῷ πυρρίχῃ διαπεραινομένης. οἱ δὲ οὐ Οὐετούριον Μᾶμούριον εἶναί φασι τὸν ἀδόμενον, ἀλλὰ οὐετέρου μεμορίαμ, ὅπερ ἐστὶ, παλαιὰν μνήμην”.*

Significado y uso: Mamurio, festividad en Roma en la que un hombre disfrazado con pieles de animal era azotado, de manera ritual, con varas. Plutarco propone la etimología a partir del personaje mitológico de Veturio Mamurio.

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Juan de Lidia (s. VI d. C.)

De mensibus, IV.49⁶²²: *“Εἰδοῖς Μαρτιάις ἑορτὴ Διὸς διὰ τὴν μεσομηνίαν καὶ εὐχαὶ δημόσιαι ὑπὲρ τοῦ ὑγεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν. ἱεράτεον δὲ καὶ ταῦρον ἐξέτη ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν, ἡγουμένου τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν κανηφόρων τῆς Μητροῦς. ἤγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι Μᾶμούριον αὐτὸν καλοῦντες. οὗτος δὲ τεχνίτης ἐν ὀπλοποιΐᾳ γενόμενος, διὰ τὸ μὴ τὰ διοπετῆ ἀγκίλια συνεχῶς κινούμενα φθείρεσθαι, ὅμοια ἐκείνων κατεσκεύασε τῶν ἀρχετύπων· ὅθεν παροιμιάζοντες οἱ πολλοὶ ἐπὶ τοῖς τυπτομένοις διαγελῶντές φασιν, ὡς τὸν Μᾶμούριον αὐτῷ παίζοιεν οἱ τύπτοντες· λόγος γὰρ, καὶ αὐτὸν ἐκείνον Μᾶμούριον δυσχερῶν τινῶν*

⁶²¹ Ed. Perrin (1914).

⁶²² Ed. Wünsch (1898).

προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκιλίων ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις παιόμενον ῥάβδοις ἐκβληθῆναι τῆς πόλεως. ταύτην τὴν ἡμέραν ὁ Μητροδωρος κακὴν παραδίδωσιν”.

Significado y uso: Mamurio, festividad en Roma en la que un hombre disfrazado con pieles de animal era azotado, de manera ritual, con varas.

Focio (s. IX d. C.)

Epistulae et Amphiloquia, 323.30⁶²³: “Μάμουρον δὲ ἐκάλουν τὸν τεχνίτην τῆς ὀπλοποιίας, ἠγεῖτο δὲ οὗτος ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Διὸς τῆς τελετῆς δορὰς αἰγείας περιβεβλημένος. Λιβεράλια δὲ τὰ Διονυσιακὰ θέατρα ἐκάλουν· Λίβερ γὰρ παρ’ αὐτοῖς ὁ Διόνυσος. Καὶ σκοῦτον δὲ καὶ κλιπαῖον καὶ ἀσπίς καὶ θυρεὸς καὶ πάλμα καὶ πέλτη καὶ ἀγκίλια τρόπον τινὰ τὰ αὐτὰ ἐστίν”.

Significado y uso: Mámuro, festividad en Roma en la que un hombre disfrazado con pieles de animal era azotado, de manera ritual, con varas.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

*Ελληνικές γιορτές και ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας, p. 72⁶²⁴: “Αναφέρω ὅσα τελούν, ἀπὸ τὴν Πρώτη του χρόνου μέχρι τα Θεοφάνια, στον Πόντο οἱ λεγόμενοι **μωμόεροι**. Ὁ πρωταγωνιστής, που ἀκούει στο ὄνομα Ουζεῖν-Αλῆς, ἀπάγει μια νέα και τὴ μεταφέρει στο σπίτι ενός χωρικοῦ”.*

Significado y uso: Momóeri (en dialecto del Ponto) o Momóyeri, festividad del carnaval tradicional.

⁶²³ Ed. Laourdas & Westerink (1983-1988).

⁶²⁴ Megas (1975).

Dimitrios Papadópulos (s. XX d. C.)

1. *Τὰ Μωμογέρια. Ἡ ἀπαγωγή τῆς νύμφης*⁶²⁵: “**Μωμο(γ)έρια** λεγόνταν ἡ μοναδική θεατρική κωμωδία, ποὺ παιζόταν στὸν Πόντο κάθε χρόνο κατὰ τὰ -Καλαντόφωτα-, δηλ. ἀπὸ τῆς πρώτης μέχρι τῆς ἕκτης τοῦ Γενάρη”.

Significado y uso: Momoeria (en dialecto del Ponto) o Momoyeria, festividad del carnaval tradicional en el Ponto.

2. *Τὰ Μωμογέρια. Ἡ ἀπαγωγή τῆς νύμφης*⁶²⁶: “Στὴν ἐνορία Μονοβάντων γινόταν πανηγύρη γιατί γιόρταζε ἡ ἐκκλησιά τοῦ Ἀγ. Βασιλείου καὶ ἤρχονταν πολλοὶ προσκνητὲς ἀπὸ τὶς ἄλλες ἐνορίες καὶ ἀπὸ τὰ γύρο σιμοχώρια. Πιὸ πολὺ ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὰ «**Μωμοέρια**» καὶ ἐπιθυμοῦσαν νὰ παρακολουθήσουν τὶς παραστάσεις τους”.

Significado y uso: Momoeria (en dialecto del Ponto) o Momoyeria, festividad del carnaval tradicional en el Ponto. Con la misma forma aparece en *Τὰ Μωμοέρια*, p. 320.

3. *Τὰ Μωμοέρια*, p. 321⁶²⁷: “Ὁ θίασος τῶν «**Μωμοέρων**» συνεκροτεῖτο ἀπὸ τῆς ἐπομένης τῶν Χριστουγέννων καὶ κατεγίνετο εἰς δοκιμὰς τῆς παραστάσεως μέχρι τῆς πρώτης τοῦ ἔτους, ὅποτε ἀπὸ τὰς πρωϊνὰς ὥρας ἐνεφανίζετο εἰς τὸ κοινὸν δίδων παραστάσεις, ἐπαναλαμβανομένας πρὸ ἐκάτης οἰκίας τοῦ χωρίου ἢ πλειόνων χωρίων μέχρι τῆς ἑορτῆς τῶν Φώτων”.

Significado y uso: Momóeri (en dialecto del Ponto) o Momóyeri, personajes principales en la festividad del carnaval tradicional en el Ponto.

4. *Τὰ Μωμο(γ)έρια. Ποντιακὸς Καρναβάλος*, p.1921⁶²⁸: “Δὲν ἀποκλείεται λοιπὸν νὰ θεωρηθοῦν καὶ τὰ «**Μωμοέρᾶ**» δηλ. τὰ «Ποντιακὰ Καρναβάλια» ὡς λείψανον τῶν Ρωμαϊκῶν Καλάντων, διότι ἐορτάζονται κατὰ τὸ Δωδεκαήμερον καὶ δὲν ἀκολουθοῦν τὸν χρόνον τοῦ ἑορτασμοῦ τῶν Καρναβαλίων”.

Significado y uso: Momoeria (en dialecto del Ponto) o Momoyeria, festividad del carnaval tradicional en el Ponto.

⁶²⁵ Papadópulos (1953a).

⁶²⁶ *Ibíd.*

⁶²⁷ Papadópulos (1937)

⁶²⁸ Papadópulos (1953b).

G. T. Kandilaptis (s. XX d. C.)

1. *Οί Μωμο(γ)έρ' ἢ τὰ Μωμοέρια*, p. 1789⁶²⁹: “Λείψανον ἐθίμου ἀρχαίου, ἀναγομένου εἰς προχριστιανικοὺς χρόνους, ἀπετέλουν ν τῷ Πόντῳ οἱ κατὰ τὴν ἐγγὼριον διάλεκτον **μωμοέρ'** ἢ **μωμοέρια**, κόσια καὶ πορδαλάντ' καλούμενοι”.

Significado y uso: Momoer o Momoeria (en dialecto del Ponto), festividad del carnaval tradicional en el Ponto.

2. *Οί Μωμο(γ)έρ' ἢ τὰ Μωμοέρια*, p. 1789⁶³⁰: “Οἱ **μωμόεροι** ἄλλοτε οὔτε ἐζήτουν φιλοδώρημα χρηματικόν, οὔτε ἐδέχοντο τοιοῦτον, ἐπλήρουν ὅμως τὰ μανδήλια αὐτῶν ὀπωρικῶν προσφερομένων εἰς αὐτούς, ἢ σακκίδιον, ὅπερ πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον ἔφερε μεθ' ἑαυτοῦ εἰς ἐξ αὐτῶν, ἀλλ' ἀπὸ τριακονταετίας καὶ πλέον οἱ νεώτεροι πρόεβαινον εἰς τὰς τοιαύτας παραστάσεις, χάριν χρηματολογίας καὶ τοῦτο πρὸς διασκεδάσεις μετὰ θυσίας εἰς τὸν Διόνυσον”.

Significado y uso: Momóeri (en dialecto del Ponto) o Momóyeri, personajes principales del carnaval tradicional del Ponto, que recorren las calles de la localidad con diversas pantomimas.

Statis Atanasiadis (s. XX d. c.)

1. *Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα*, p. 5563⁶³¹: “Τὰ **Μωμοέρια** ἢ οἱ **Μωμοέρ'** ἦσαν τὰ καρναβάλια τοῦ Πόντου· ἀρχίζαν τὴν Πρωτοχρονιὰ καὶ τελείωναν τὴν Ἀπόκρεω. Καθένας ἀπὸ τοὺς ἠθοποιοὺς φοροῦσε ροῦχα ἀνάλογα μὲ τὸ ρόλο του, εἶχαν προσωπίδες καὶ παράσταση κωμική”.

Significado y uso: Momoeria o Momoer (en dialecto del Ponto), nombre que recibe la festividad del carnaval tradicional del Ponto.

⁶²⁹ Kandilaptis (1953).

⁶³⁰ *Ibíd.*

⁶³¹ Atanasiadis (1953).

2. *Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα*, p. 5563⁶³²: “Τὰ πρόσωπα τῆς κωμωδίας ἦσαν: Ὁ **Μωμόερον** (γαμπρός), φορεμένος πόστια (προβιές) μὲ ζυμυτὸν καλπάκι στὸ κεφάλι, καὶ μὲ οὐρὰ ἀπὸ τὴν ὁποία κρεμόταν κουδούνι καὶ ἄλλα πιχλιμπίδια”.

Significado y uso: Momóeron (en dialecto del Ponto), personaje principal de la trama del carnaval tradicional en el Ponto, asimilado al novio (γαμπρός).

3. *Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα*, p. 5563⁶³³: “Ἐπειδὴ στὸ χορὸ πειράζουν τὴ νύφη, ὁ **Μωμόερος** βγάζει τὸ σπαθί· τὸν πληγώνουν καὶ πέφτει ἢ πεθαίνει”.

Significado y uso: Momóeros (en dialecto del Ponto), personaje principal de la trama del carnaval tradicional en el Ponto.

4. *Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα*, p. 5563⁶³⁴: “Οἱ θεατὲς φιλοδωροῦσαν τοὶ **Μωμοέρτς** μὲ χρήματα καὶ καρπούς. Πήγαιναν καὶ ἀπὸ χωριὸ σὲ χωριό”.

Significado y uso: Momoerts (en dialecto del Ponto), personajes participantes en los ritos de carnaval tradicional del Ponto.

Yianis Avramandis (s. XX d. C.)

Ἀπὸ τὰ ἤθη καὶ τὰ ἔθιμα τῶν Ποντίων. Ἀποκρηά – Σαρακοστή – Πάσχα, 4802⁶³⁵: “Τὴν ἔλλειπει τοῦ καρναβαλιοῦ ἀνεπλήρωναν κατὰ ἓνα τρόπο ἀπὸ τὴν Πρωτοχρονιὰ μέχρι τῶν Φώτων τὰ «**Μωμοέρᾶ**», ποὺ κι αὐτὰ δὲν εἶχαν γενικὸ χαρακτῆρα, ὅπως ζέρομε”.

Significado y uso: Momoera (Dialecto del Ponto), nombre de la festividad del carnaval tradicional en el Ponto.

⁶³² *Ibíd.*

⁶³³ *Ibíd.*

⁶³⁴ *Ibíd.*

⁶³⁵ Avramandis (1953).

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 123⁶³⁶: “Ζητῶν ἀναλογίας μὲ ὁμοίας μορφᾶς εὐετηριακῶν δρωμένων, ὑπενθυμίζει τὴν ἐγκυμονοῦσαν «Τροφὸν» τοῦ δρωμένου τῶν «**Μωμόερον**» Πόντου καὶ γράφει: «Τὴν καλὴ τεκνογονία φέρνει ἢ παράσταση τῆς γκαστρωμένης στοὺς **Μωμόερους**»”.

Significado y uso: Momóeri, nombre del carnaval tradicional del Ponto y de los personajes principales.

Dimitrios S. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμῶνα καὶ τῆς Ἀνοιξης, p. 89⁶³⁷: “Στόν Πόντο, οἱ μεταμφιέσεις τοῦ Δωδεκαημέρου λέγονταν **Μωμοέρια** (Μωμό-γεροι) κι εἶχαν κι αὐτά περιοδεῖες καὶ ἐπίδειξη ἐορταστική (μὲ ἐρανισμούς). ἀλλά καὶ πάλι ποντιακὴ ἀνάμεσα στίς ὁμάδες, μὲ σκοπὸ πάντα τὴ μαγικὴ συμπαράσταση στὴν αἰώνια πάλι τῶν φυσικῶν στοιχείων, ὥσπου νὰ δώσουν στόν ἄνθρωπο τὴ σχετικὴ εὐημερία τῆς χρονιᾶς”.

Significado y uso: Momoeria, derivado de *Μωμό-γεροι*, nombre de la festividad del carnaval tradicional en el Ponto.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαοῦ μας, p. 65⁶³⁸: “Οἱ **Μωμόεροι** τῶν Ποντίων ξεφάντωναν ἀπὸ τὴν Πρωτοχρονιά ὡς τὰ Φῶτα”.

Significado y uso: Momóeri, nombre del carnaval tradicional del Ponto.

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, pp. 13-14⁶³⁹: “Ὡνομάζοντο **Μωμό(γ)εροι** καὶ **Μωμοέρια**, ἀπαντοῦν ὅμως καὶ ἄλλαι δευτερεύουσαι ὀνομασίαι, π.χ. Κόσια καὶ Πορδαλάντοι, ἀπὸ τοὺς

⁶³⁶ Kakuri (1963).

⁶³⁷ Lukatos (1984).

⁶³⁸ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁶³⁹ Ekaterinidis (1975).

διαφόρους τύπους, τοὺς ὁποίους παρίστανον οἱ μεταμφιεσμένοι”.

Significado y uso: Momó(y)eri y Momoeria (en dialecto del Ponto, nombres que recibe el carnaval tradicional del Ponto.

2.*Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον, p. 15⁶⁴⁰: “Εἰς τὴν Χαλδίαν καὶ ἄλλα μέρη τοῦ Ἑλληνικοῦ Πόντου οἱ **Μωμόεροι** ἀπὸ τὴν παραμονὴν τῶν Χριστουγέννων καὶ κυρίως τοῦ Νέου ἔτους ἐγύριζαν τὰ σπίτια καὶ ἐπροξένουν πολλὴν χαρὰν καὶ ἄφθονον γέλωτα μὲ διαφόρους κωμικὰς παραστάσεις”.*

Significado y uso: Momóeri, nombre del carnaval tradicional del Ponto.

Yiorgos Siettos (s. XX – XXI d. C.)

*Ἔθιμα στὶς γιορτές, p. 357⁶⁴¹: “Παλιότερα, στὸν Πόντο, ἀπ’ τὴν Πρωτοχρονιά ὡς τὰ Θεφάνεια, ὄμιλοι μασκαρεμένων οἱ «**μωμόεροι**», ἔδιναν στὴν ὑπαιθρο διάφορες παραστάσεις, οἱ ὁποῖες συχνὰ εἶχαν δραματικὸ χαρακτήρα”.*

Significado y uso: Momóeri, nombre del carnaval tradicional del Ponto y de sus participantes.

⁶⁴⁰ *Ibíd.*

⁶⁴¹ Siettos (1975).

c) Análisis de las fuentes

Periodo romano

La mención más antigua en lengua griega a la festividad del *mamurium* o *μαμούριον* se encuentra en el periodo romano, en la obra de Plutarco *Numa*⁶⁴². En ella se describe el origen de la festividad de las mamurales, asociada, según el autor, con Veturio Mamurio, que de acuerdo con la tradición fue el artesano que realizó los escudos rituales (*ancilia*) que colgaban en el templo de Marte.

Esta festividad gozó de gran popularidad tanto en Roma como en otras partes del Imperio. Ello lo demuestran, no solo las fuentes escritas de este periodo (que se refieren únicamente a Roma), sino también las fuentes pictóricas que recogen representaciones de esta festividad en otros puntos del Mediterráneo, como el panel correspondiente al mes de marzo en el mosaico de los meses de El Djem, en Túnez (ver figura 4). Este tipo de elementos explica la gran popularidad de la que pudieron gozar estas festividades o, incluso, que se celebraban en otros puntos del Imperio, además de en Roma.

Periodo bizantino

En la misma línea que Plutarco, Juan de Lidia describe la celebración de las Mamurales durante los idus de marzo, periodo considerado como comienzo del Año Nuevo. Juan de Lidia⁶⁴³ emplea el término *μαμούριον* para referirse al personaje central de las mamurales, que durante dicha celebración vestía pieles de cabra (*περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις*) y era golpeado con varas (*ῥάβδοι*) hasta ser expulsado de la ciudad. Se trataba por tanto de un acto de

⁶⁴² *Numa*, 13.7. Ed. Perrin (1914).

⁶⁴³ *De mensibus* IV.49. Ed. Wünsch (1898).

purificación de la ciudad que tenía lugar al comienzo del nuevo año, como ocurriera en Atenas con las festividades de los *Thargelia*.

En esta misma línea, Focio menciona esta festividad en honor de Zeus en sus *Epistulae et Amphiloquia*⁶⁴⁴, donde refiere que se trata de un hombre envuelto en pieles de cabra y recibe el nombre de *Μάμουρον*. A este respecto, se aprecia la evolución del término que entroncará posteriormente con otros repartidos por la geografía europea como *Mummer* (en inglés) o *Mummen* (en alemán).

Periodo de la Grecia Moderna

El término empleado en la actualidad para algunas de las celebraciones del periodo festivo de la Navidad, principalmente en el Ponto, es *μωμόεροι*, en dialecto póntico. De este modo lo recogen Yiorgos Megas en *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*⁶⁴⁵ y Katerina Kakuri en *Διονυσιακά*⁶⁴⁶, y otros autores como Papatnasi-Musiopulu⁶⁴⁷, Ekaterinidis⁶⁴⁸ o Siettos⁶⁴⁹. No obstante, el término convive con otras formas como *Μωμο(γ)έρια* o *Μωμοέρια* (Papadópuolos⁶⁵⁰), *Μωμοέρä* (Papadópuolos⁶⁵¹ y Avramandis⁶⁵²), *μωμοέρ' ο μωμοέρια ο μωμόεροι* (Kandilaptis⁶⁵³), *Μωμοέρια, Μωμοέρ, Μωμόερον, Μωμόερος ο Μωμοέρτζ* (Atanasiadis⁶⁵⁴).

⁶⁴⁴ *Epistulae et Amphiloquia* 323.30. Ed. Laourdas & Westerink (1983-1988).

⁶⁴⁵ Megas (1975: 72).

⁶⁴⁶ Kakuri (1963: 123).

⁶⁴⁷ Papatnasi-Musiopulu (1992: 65).

⁶⁴⁸ Ekaterinidis (1975: 13-14).

⁶⁴⁹ Siettos (1975: 357).

⁶⁵⁰ Papadópuolos (1953a).

⁶⁵¹ Papadópuolos (1937: 321; 1953b: 1921).

⁶⁵² Avramandis (1953: 4802).

⁶⁵³ Kandilaptis (1953: 1789).

⁶⁵⁴ Atanasiadis (1953: 5563).

A este respecto, el término *μωμόερον* empleado por Atanasiadis en *Τὸ Δωδεκάμημερον στὴ Σάντα*⁶⁵⁵, refleja un paso intermedio en la evolución del término: *Μωμόγερος* < *Μωμόερος* < *Μωμόερον* < *Μάμουρον* < *Μαμούριον*.

De este modo, se observa la influencia de la festividad latina que goza de gran extensión en varios puntos de Europa, completándose el ciclo desde la lengua griega, a partir de los términos *Μώμος* y *γήρος*.

⁶⁵⁵ Atanasiadis (1953: 5563).

d) Conclusiones

La evolución experimentada por el término *Μωμό(γ)ερος/οι* es un claro ejemplo de la evolución experimentada por estas festividades, así como de su recorrido histórico y geográfico. Atendiendo a las etimologías propuestas, tanto la festividad del *Μωμόγερος* griego como la del *Mamurium* latino, tienen su origen común en el término *Μώμος*, personificación de la burla y la chanza. Se observa, por tanto, cómo esta festividad tiene su origen, al menos etimológicamente, en Grecia y, desde aquí, llega a Roma. Con la gran extensión del Imperio romano y del Imperio bizantino, esta festividad se expande por muy diversos lugares del Mediterráneo y Europa, lo que permite una mayor difusión e influencias en la terminología empleada para designarla. De este modo, como decíamos anteriormente, encontramos festividades similares por muy diversos puntos de Europa que comparten nombres similares como *Mummenschat*, *Mummers dance*, o los términos *Mummen*, *Mummer* o *Mum*.

De hecho, a nuestro juicio, el término *Μωμόγερος* se trataría de una regularización del término *μωμόερος* o *μωμόερον*, con sus múltiples variantes, a la lengua griega, a partir del dialecto póntico, y esta, a su vez, a partir del término latino *mamurium*, que tendría su origen en el término griego *Μώμος*. Este devenir explica la relación de estas festividades con los ritos de Año Nuevo y del periodo festivo de la Navidad y de primavera, por un lado, y también con el teatro y la pantomima, por otro.

9. 1. 11. ΡΟΓΚΑΤΣΑΡΙΑ

a) Introducción

El término *ρογκατσάρια* refiere a los hombres que se disfrazan durante la celebración del carnaval o festividades del periodo festivo de la Navidad en diferentes lugares de la geografía griega, localizándose en mayor medida en la zona de Tracia y Macedonia.

En cuanto a la etimología del término, se proponen varias:

- 1) procede del término *ρογκάτσι*, que según Triandafilidis⁶⁵⁶, se emplea para nombrar de manera oculta o secreta al turco.
- 2) procede del término medieval *ρόγα* (plaza o calle estrecha) del italiano *ruga* (arruga) y ésta a su vez del latín *ruga* (arruga)⁶⁵⁷.
- 3) procede del término *ρόγκια* (terreno que ha sido roturado o arado, es decir, preparado para la siembra)⁶⁵⁸.
- 4) Cristos Zalios⁶⁵⁹ recoge la etimología propuesta por Politis⁶⁶⁰, que hace derivar el término de *rogatio* o *rogator*, ya que recorren las casas de la localidad pidiendo y recogiendo dinero para algún fin común.
- 5) Moscópulos⁶⁶¹, por su parte, opina que el origen de la tradición se encuentra en los primeros años del periodo bizantino (y que continuaría hasta los últimos años de la ocupación otomana), cuando ciertos mercenarios una vez al año recorrían la localidad que protegían y recolectaban la *roga* (ρόγα), un sueldo anual acordado.

⁶⁵⁶ Triandafilidis (1963: 302-310).

⁶⁵⁷ Fotiadis (1976), a través de Puchner (2009: 142).

⁶⁵⁸ Sarandakos (2011: 203).

⁶⁵⁹ Zalios (2013a: 54).

⁶⁶⁰ Politis (1904: 1242).

⁶⁶¹ Mosjópulos (1989: 15).

6) Puchner⁶⁶², por su parte, propone que el término procede de la voz protoeslava *rogъ⁶⁶³ (cuerno).

Consideramos que la etimología más acertada o más coherente con la nomenclatura que reciben los participantes de esta índole, tanto en Grecia como en otras partes de Europa, debe de partir de la voz protoeslava *rogъ (cuerno), como afirma Puchner. De este modo, se obtienen términos como *rogači* (ciervo en esloveno)⁶⁶⁴, *rogači* (algarroba en bosnio, por analogía con respecto a la forma), носорог (rinoceronte en bosnio, búlgaro, serbio, croata...), козирог (Capricornio, en búlgaro), порач (alce, en búlgaro), etc. De este modo, la palabra *ρογκάτσια* deriva de esta raíz. Es decir, sería incorporada a la lengua griega en época medieval o durante el periodo de la ocupación otomana, adaptándola a la declinación griega, debido a las muchas influencias culturales con los pueblos eslavos del norte de la Península Balcánica. Del mismo modo, *ρογκατσάρια* o *ρουγκατσάρια* proviene de esta raíz a la que se añade la terminación -αρι, -αρια.

Se encuentran variantes al término tales como: *ρογκάτσια*, *ρογκατσάρια*⁶⁶⁵, *ρογκατσαραίοι*, *ρουγκατσάρια*⁶⁶⁶, *αρουγκουτσάρια*, *ρογκατσάδες*, *ρουγκατσιαραϊοί*⁶⁶⁷ o *ρουγκουτσιάρια*, *ρογκάτσια*, *ρογκατζιάργια*, *ρουγκατζάρια*, *ρουγκατσιάργια*, *ρουγκανάδες*, *ρογκατσιάρια*, *ρογκατσιάρια*, *ρουγκατσιάρροι*, *ρουγκουτσάρια* o *ραγκουτσιάρια*⁶⁶⁸.

⁶⁶² Puchner (2002: 35).

⁶⁶³ *rogъ: “Por” (rog) en bielorruso, búlgaro, checheno, ruso, serbio; “Roh” en checo; “Rog” en bosnio, croata; “ragas” en lituano; “ragi” en letón; “róg” en polaco; “rohy” en eslovaco; “Pir” en ucraniano.

⁶⁶⁴ Además de “ciervo”, en Eslovenia, en la población de Vir, durante el carnaval que tiene lugar en la localidad, uno de los personajes que sale es el llamado *rogači*. Se trata de un ser monstruoso o demoníaco con cuernos y vestido con pieles negras.

⁶⁶⁵ En Kastoriá y en Kornofoliás Evru (Papazanasi-Musiopulu, 1992: 62); en Ai Yioryi Kozanis (Siettos, 1975: 356).

⁶⁶⁶ En Lavara y Madras Evru (Kemalaki, 1986); en Velventó (Ekaterinidu, 1975: 25); en Damaskinea (Ekaterinidu, *Ibíd.*).

⁶⁶⁷ Ekaterinidis (1975: 17).

⁶⁶⁸ Ekaterinidis (1975: 13-27).

Del mismo modo encontramos términos parecidos con disimilación de la líquida ρ/λ, tales como: *λουκατσάρια*⁶⁶⁹, *λουκατσάρηδες*, *λουγκατσάρια*⁶⁷⁰, *λιουγκατζιάρια*, *λογκατσάρια*, *λιουγκατζάρια*, *λογκατσιάρια*, *λαγκατζιάρια*, *λαγκατσιαραῖοι*, *λουγκατσάρ'*. Estos últimos términos si bien podría asociarse con alguna raíz protoeslava como: 1) la raíz protoeslava **λοκαčь*, que refiere al que bebe mucho o al borracho. De este modo se obtienen términos como *λοκαχ* (*lokači*, borracho en macedonio, con un uso local y peyorativo); o 2) términos como *λυγα* (*luga*, ceniza) del macedonio; o *λυγα* (agua con ceniza, en búlgaro).

No obstante no se han encontrado evidencias de tales asimilaciones en la lengua griega con relación a las lenguas eslavas en este sentido, ni tampoco en referencia a estas festividades. Es decir, los términos que pudieran derivar de ambas raíces (*λοκαχ* o *λυγα*) no tienen paralelo en las festividades del carnaval en alguna de las lenguas eslavas. Por otro lado, tanto los términos que comienzan por ρ como los que empiezan por λ vienen a definir el mismo elemento y festividad. Por esta razón, consideramos que estas diferencias con respecto al término de *ρογκατσάρια* responden, con mayor probabilidad, a una lateralización de la vibrante.

Según Papazani-Musiopulu⁶⁷¹, en Macedonia occidental, los *ρογκατσάρια* o *λουγκατσάρια* visten ropajes de buena calidad, desde los antiguos macedonios tradicionales hasta los más recientes y, por regla general, se pintan el rostro con tizne. Cuando bailan llevan delante al Alí (una especie de líder) que lleva un garrote (*ματσούκα*), un cuchillo y un saco lleno de ceniza que va lanzando a los espectadores, que enlaza a estos ritos con otros como los *αράπηδες* o *μωμόγεροι*. Del mismo modo los describe Siettos⁶⁷², llevando ropas tradicionales, a veces ropas sucias, cargados de cencerros

⁶⁶⁹ En Emilianós Grevenon (Papatanasi-Musiopulu, 1992: 64).

⁶⁷⁰ En Nikisianí tu Panguou (Siettos, 1975: 355).

⁶⁷¹ Papazanasi-Musiopulu (1992: 62-63).

⁶⁷² Siettos (1975).

con los que bailan por toda la localidad. No obstante, una de sus características fundamentales, además de los bailes y cantos, es el tema de la lucha con garrotes (ρόπαλα) o varas (κοντάρια). Kemalaki⁶⁷³, por su parte, describe la festividad en las localidades de Lavara y Mandras Evru donde destaca el elemento de los cencerros que portan y que se dividen en grupos (τσίτες) de doce integrantes. Cada grupo tiene un líder (τσόπρατζης).

Lukópulos⁶⁷⁴, en su descripción de los *ρογκατσάρια*, describe cómo la compañía está integrada por cuantos quieren participar. Uno de ellos se viste con pieles y cuelga de un cinturón grandes y pequeños cencerros, adquiriendo una apariencia monstruosa o demoníaca. El cortejo va, además, integrado por otros miembros, uno de ellos vestido con ropas femeninas que hace el papel de novia (νύφη) y recibe el nombre de *Μπούλα* o *Ντάμα*. El resto de acompañantes, también enmascarados, se divide en dos grupos: a) quienes llevan un garrote en la mano y cumplen el papel de ladrones (κλέφτες), y b) quienes llevan ropa femenina y máscaras demoníacas y cumplen el papel de viejas (γριές).

Ekaterinidis⁶⁷⁵, por su parte, relata los acontecimientos durante la celebración de los *ρογκάτσια* en Kornofolea Suflíu, donde participan todos los habitantes de la localidad. Los participantes se dividen en tres grupos, de acuerdo con las partes del pueblo. En cada grupo hay: a) una novia (νύφη) que recibe el nombre de *ρογκατσιαρίνα*, b) un novio (γαμπρός) que recibe el nombre de *ρογκάτσιαρος* y otra serie de personajes y acompañantes. En su paseo por la localidad, los representantes de cada grupo pasan por los establos o cuadras y los pastores les entregan bien un cordero bien un cabrito, que recibe el nombre de *ρογκάτσι*.

⁶⁷³ Kemalaki (1986: 131).

⁶⁷⁴ Lukópulos (1935).

⁶⁷⁵ Ekaterinidis (1975: 13-27).

Cristos Zalios⁶⁷⁶ refiere la tradición de los *ρουγκάτσια* en Lefkadia (Nausa), donde los participantes no se visten con pieles sino con ropas tradicionales de la región y del norte de Grecia y portan espadas (elemento que se mantiene con respecto a las otras descripciones).

⁶⁷⁶ Zalios (2013a: 54-55).

b) Fuentes:

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, pp. 47⁶⁷⁷: “Οι ομάδες των μεταμφιεσμένων –που σε κάθε τόπο έχουν και διαφορετική ονομασία (**Ρογκάτσια** ή **Ρογκατσάρια** στην Μακεδονία και την Θεσσαλία, Μωμόεροι στον Πόντο)- περιφέρονται στους δρόμους του χωριού ή και γειτονικών χωριών, επισκέπτονται τα σπίτια, τραγουδούν και μαζεύουν δώρα”.

Significado y uso: *Rogatsia* o *Rogatsaria*, nombre que recibe el carnaval en diferentes puntos de Macedonia y Tesalia.

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, pp. 47⁶⁷⁸: “Όταν δηλαδή δύο όμιλοι **Ρογκατσαραιών** συναντηθούν στον δρόμο, παλεύουν μεταξύ τους ώσπου η μια ομάδα να υποτάξει την άλλη”.

Significado y uso: *Rogatsarei*, nombre que reciben los componentes del cortejo de la festividad de los *Rogatsia*.

Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)

1. *Τα ρογκατσάρια*⁶⁷⁹: “Οί μασκαρεμένοι λέγονται **Ρογκατσάρηδες** και τό έθιμο «τα **Ρογκατσάρια**». Κυρίως μασκαρεύονται την Πρωτοχρονιά, δέν αποκλείεται όμως και τις άλλες μέρες. ώς την Παραμονή τών Φώτων· και μασκαρεύονται νέοι 20-25 έτών, τα καλύτερα παλικάρια τοῦ χωριοῦ νά ποῦμε. 10, 15... ὅσα κι άν μαζετοῦν”.

Significado y uso: *Rogatsárides* y *Rogatsaria*, nombre que reciben los participantes enmascarados y la tradición de carnaval respectivamente.

⁶⁷⁷ Megas (1975)

⁶⁷⁸ Ibíd.

⁶⁷⁹ Lukópulos (1935).

2. Τα ρογκατσάρια⁶⁸⁰: “Σὰν συνοδοὶ στὸ ζεῦγος 5 – 6 ἄλλοι νέοι μασκαρεμένοι κι αὐτοὶ ἀκολουθοῦν κρατῶντας ἀπὸ ἓνα ρόπαλο στὸ χέρι καὶ ζίφος. Λέγονται **Ρογκατσαρέοι**. Σὲ μερικὰ χωριὰ τοὺς λένε καὶ *Κλέφτες*”.

Significado y uso: *Rogatsarei*, nombre que reciben los participantes enmascarados.

3. Τα ρογκατσάρια⁶⁸¹: “Σὲ μερικὰ χωριὰ τὸ **Λογκατσάρη** τὸν λένε *Καπετᾶνο-κι ἄλλοῦ Ἄη Βασίλη*”.

Significado y uso: *Logatsaris*, variante del término.

4. Σύμμεικτα λαογραφικὰ τῆς Μακεδονίας, pp. 134-135⁶⁸²: “Τὸν καιρὸ ἐκεῖνο μετέβαιναν καὶ εἰς ἄλλα χωριὰ καὶ ἐσύναζαν τροφήματα, ἀλλὰ, ὅταν ἀνταμώνονταν μὲ **λουκατσαραι** ἀπὸ ἄλλο χωριγιό, ἐγίνετο μάχη φοβερά”.

Significado y uso: *Lukatsari*, variante del término *rogatsarei* que reciben los participantes enmascarados.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

1. Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαοῦ μας, p. 62⁶⁸³: “Στὴ Β. Ἑλλάδα κατὰ τὸ Δωδεκαήμερο γίνονται πολλές μεταμφιέσεις. Οἱ μεταμφιεζόμενοι φοροῦν δέρματα ζώων (**Ρογάτσια, Ρογατσάρια, Λουκατσάρια**) ἢ ἀνδρικά ροῦχα «περασμένου καιροῦ» (*Ντιλίγαροι, Ἀλῆδες, Καλινοράδες, Καλικάντζαροι, Μπαμπέρηδες, Μπαμπούγεροι, Σουρβατζῆδες κλπ.*) καὶ κρύβουν τὸ πρόσωπό τους μὲ προβιά λαγοῦ, στήν ὁποία ἀνίγουν τρύπες γιὰ τὰ μάτια καὶ τὸ στόμα”.

Significado y uso: *Rogatsia, Rogatsaria* o *Lukatsaria*, nombre de las festividades y los participantes en sus cortejos.

⁶⁸⁰ *Ibíd.*

⁶⁸¹ *Ibíd.*

⁶⁸² Lukópulos (1917).

⁶⁸³ Papatanasi-Musiopulu (1992).

2. Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας, p. 63⁶⁸⁴: “Τό πιό συνηθισμένο βάψιμο τῶν **λουκατσάρηδων** εἶναι μέ κάρβουνο”.

Significado y uso: *Lukatsárides*, variante del término que reciben los participantes en el cortejo.

3. Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας, p. 64⁶⁸⁵: “**Βαθιές** ρίζες ἔχουν τά **Ρογκατσάρια** τῆς Κορνοφωλιᾶς “Ἐβρου”.

Significado y uso: *Rogatsaria*, nombre que recibe la festividad en Kornofoliá Evru. Con el mismo significado y uso (y forma) aparece en p. 65.

4. Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας, p. 64⁶⁸⁶: “Στούς Γριντάδες τῶν Χασίων (Αἰμιλιανός Γρεβενῶν) τήν Πρωτοχρονιά ἐμφανίζονται τά **Λουκατσάρια**: δύο καπετάνιοι, μιά νύφη, μιά μπάμπου κι ἕνας ἀράπης. Βάφονται μέ κάρβουνο καί πηγαίνουν στά σπίτια χορεύοντας”.

Significado y uso: *Lukatsaria*, variante del nombre de la festividad y sus participantes.

5. Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαού μας, p. 65⁶⁸⁷: “Ἀπό κάθε ομάδα μεταμφιέζονται δύο νέοι: ὁ ἕνας εἶναι γαμπρός (**ρογκατσάριος**), πού βάφει μέ φούμο μαῦρο τό πρόσωπό του καί κρατεῖ τσοπούζα (ρόπαλο), ὁ ἄλλος εἶναι ἡ νύφη (ρογκατσαρίνα)”.

Significado y uso: *Rogatsarios*, personaje principal que se asimila con el novio (γαμπρός).

6. Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας, p. 65⁶⁸⁸: “Οἱ **ρογκατσάρηδες** ἐπισκέπτονται τά σπίτια τραγουδώντας”.

Significado y uso: *Rogatsárides*, miembros integrantes del cortejo que visita las casas de la localidad.

⁶⁸⁴ Ibíd.

⁶⁸⁵ Ibíd.

⁶⁸⁶ Ibíd.

⁶⁸⁷ Ibíd.

⁶⁸⁸ Ibíd.

Dimitrios S. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης, p. 88⁶⁸⁹: “Βασικό έθιμο του Δωδεκαμερήτικου Καρναβαλιού είναι τα **Ρογκατσάρια** (κάποια παραφθορά του **Λυκοκατζάρια** – Καλλικαντζάρια) που παρουσιάζονται και με τό όνομα **Λουγκατσάρια** ή άλλα”.

Significado y uso: *Rogatsaria*, nombre de la festividad, con variantes como *Likokantzaria*, en referencia a su aspecto salvaje (λύκος – lobo) y relacionado con los *kalikántzari*, y *Lugatsaria*, posiblemente en referencia al anterior o como término del cual procede.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

Χορευτικά δρώμενα στο Νομό Δράμας, p. 484⁶⁹⁰: “Έτσι, στα «**Ρογκάτσα**» της Κεντρικής Μακεδονίας οι χορευτές-τελεστές, για την επίτευξη του κοινοτικού σκοπού, ταξίδευαν για αρκετές μέρες πολύ μακριά από την κοινότητά τους”.

Significado y uso: *Rogatsa*, nombre que recibe la festividad y sus participantes en Macedonia central.

Yeoryios Kemalaki (s. XX – XXI d. C.)

1. *Τα ρογκάτσια των χωριών Λαβάρια και Μάνδρας Έβρου*, pp. 130-131⁶⁹¹: “...στην εκκλησιά ακούγεται η γκάιντα, το παραδοσιακό αυτό θρακιώτικο όργανο της Θράκης, και θόρυβος από κουδούνια. Είναι οι «**Ρογκατσάδες**». Από μέρες τώρα ετοιμάζονται. Έχουν κάνει πολλές δοκιμές στα τραγούδια που θα τραγουδήσουν, και τα τραγούδια είναι πολλά...”.

Significado y uso: *Rugatsades*, nombre que reciben tanto la festividad como sus participantes en Lavaras y en Mandra Evru.

⁶⁸⁹ Lukatos (1985).

⁶⁹⁰ Drandakis (1994).

⁶⁹¹ Kemalaki (1986).

2. Τα ρουγκάτσια των χωριών Λαβάρα και Μάνδρας Έβρου, p. 131⁶⁹²:
“Φτάνοντας στην εκκλησιά ο Τσόπρατζης αρχίζει το τραγούδι και όλοι μαζί, **ρουγκάτσια** και γαϊντατζής τους ακούμε να τραγουδούν το τραγούδι του Χριστού Αφέντη”.

Significado y uso: *Rugatsia*, nombre de los participantes en el cortejo de carnaval.

Alexandra Parafendidu (s. XX – XXI d. C.)

1. Οι «Αράπ’δης» της Νικησιανής στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, p. 387⁶⁹³: “Από τὰ στίτια τοῦ περνοῦν, δὲν στέκονται γιὰ νὰ τοὺς φιλοδωρήσουν, οὔτε τραγουδοῦν ταιριαστὰ τραγούδια, ὅπως συμβαίνει μὲ ἄλλα ἀνάλογα ἔθιμα αὐτῶν τῶν ἡμερῶν (**Ρογκάτσια**, **Ρουγκατσάρια** κτλ.)”.

Significado y uso: *Rogatsia* y *Rugatsaria*, nombres que recibe la festividad en diferentes localidades.

2. Οι «Αράπ’δης» της Νικησιανής στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, pp. 389⁶⁹⁴: “...ἐνῶ τὰ ἄλλα ἀντίστοιχα ἔθιμα ἀπαντοῦν μὲ τὸ ὄνομα «**Ρογκάτσια**», «**Ρουγκατσάρια**», «**Μπουμπουσάρια**» καὶ διάφορες ἄλλες ὀνομασίες”.

Significado y uso: *Rogatsia* y *Rogatsaria*, nombres que recibe la festividad en diferentes localidades.

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

1. Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον, p. 13⁶⁹⁵:
“Συνήθεις ὀνομασίαι τῶν μεταμφιεσμένων τοῦ Δωδεκαημέρου εἰς τὴν Βόρειον Ἑλλάδα εἶναι **Ρογκάτσια** καὶ **Ρουγκατσάρια**, με διαφόρους κατὰ τόπους παραλλαγὰς, π.χ. **Ἄρουγκουτσάρια**, **Λιουγκατζάρια**,

⁶⁹² *Ibíd.*

⁶⁹³ Parafendidu (1975).

⁶⁹⁴ *Ibíd.*

⁶⁹⁵ Ekaterinidis (1975).

Λογκατσάρια, Λουκατσάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκατσιαραῖοι, Ρουγκουτσιάρια κ.ά.”.

Significado y uso: *Rogatsia, Rogatsaria, Arugutsaria, Liugataria, Logatsaria, Lukatsaria, Rogatsades, Rugatiarei, Rugutsaria*. Nombres que reciben tanto la festividad como sus participantes en diferentes localidades del norte de Grecia.

2. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 17⁶⁹⁶: “Ἐνας ἀπὸ κάθε ομάδα μετεμφιέζετο εἰς νύμφην καὶ ἐλέγετο *Ρουγκατσιαρίνα*, ἄλλος δὲ εἰς γαμβρὸν μὲ προβειὲς καὶ φούμο εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτὸς ἦταν ὁ **Ρουγκάτσιαρος**. Καὶ οἱ δύο μαζί ἐλέγοντο **Ρουγκατσιαραῖοι ἢ Ρουγκατσιάρηδες**”.

Significado y uso: *Rugátsiaros*, nombre del cabecilla de los miembros del cortejo que reciben el nombre de *Rugatsarei* o *Rugatsiárides*.

3. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 17⁶⁹⁷: “...ἀντιπρόσωποι ἀπὸ κάθε ομάδα ἐπηγαῖναν εἰς τὰ γειτονικὰ ποιμνιοστάσια καὶ οἱ βοσκοὶ τοὺς ἔδιδαν ἀπὸ ἓνα ἀρνὶ ἢ κασίκι πὺ καὶ αὐτὸ ἐλέγετο **Ρουγκάτσι**”.

Significado y uso: *Rugatsi*, nombre que se da al cordero o cabrito que se entrega a los miembros del cortejo.

4. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 17⁶⁹⁸: “Εἰς τὸν Ἅγιον Γεώργιον Γρεβενῶν τὴν Πρωτοχρογιάν γίνονται **Ρουγκατσιάρια**. Τὴν ομάδα ἀποτελοῦν φουστανελλάδες καὶ ἄλλοι μεταμφιεσμένοι, ἀκόμη δὲ καὶ ὁ κουδουνᾶς”.

Significado y uso: *Rugatsiaria*, nombre de la festividad y de sus participantes.

⁶⁹⁶ *Ibíd.*

⁶⁹⁷ *Ibíd.*

⁶⁹⁸ *Ibíd.*

Yiorgos Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 355⁶⁹⁹: “Τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς στὴ Νικησιανὴ τοῦ Παγγαίου γίνεται καρναβάλι ποὺ εἶναι γνωστὸ ὡς «**Λουγκατσάρια**». Ἐνας ντύνεται ἀράπης καὶ τὸν φωνάζουν Ἀλῆ, δεῦτερος νύφη, ἓνα τρίτος γριά κι ἄλλοι καπεταναῖοι. Τρίβονται μὲ καρβουνόσκονη οἱ πιὸ πολλοί, φοροῦν μάσκες καὶ πηγαίνουν ἀπὸ σπίτι σὲ σπίτι μαζεύοντας χρήματα καὶ τρόφιμα γιὰ νὰ γλεντοκοπήσουν τὸ βράδυ”.

Significado y uso: *Lugatsaria*, nombre de la festividad en Nikisianí tu Pangeu.

2. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 356⁷⁰⁰: “Στὴ Γαλατινὴ Κοζάνης γίνονται τὰ μπουμπουσιάρια ἢ **ρογκατσάρια**: φοροῦν φουστανέλλες πάνω στὶς ὀπίες ράβουν κουδούνια καὶ τραγουδοῦν «*Αἱ Βασιλιάτικα τραγούδια*» μὲ τὰ «ὅποια ἐξυμνοῦν τὰ ἥρωϊκὰ κατορθώματα τοπικῶν κι ἐθνικῶν ἀγωνιστῶν”.

Significado y uso: *Rogatsaria*, nombre de la festividad y de sus participantes en Galatiní Kozanis.

3. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 381⁷⁰¹: “Στὴν Καστοριά, τὴν ἡμέρα τῶν Φώτων, μὲ τὸ πέσιμο τοῦ σταυροῦ στὴ λίμνη, οἱ Καστοριανοί, μικροὶ καὶ μεγάλοι, τρέχουν βιαστικοὶ στὰ σπίτια τους, βγάζουν τὰ γιορτινά τους καὶ μασκαρεύονται γιὰ νὰ πάρουν μέρος σ’ ἓνα τρελλὸ καὶ πρωτότυπο καρναβάλι, τὰ «**Ραγκουτσάρια**» ἢ «**Ρογκουτσάρια**» ποῦ εἶναι ἀπομεινάρια μιᾶς ἀρχαίας γιορτῆς”.

Significado y uso: *Ragutsaria* y *Rogutsaria*, nombre que recibe la localidad en Kastoriá.

⁶⁹⁹ Siettos (1975).

⁷⁰⁰ *Ibíd.*

⁷⁰¹ *Ibíd.*

4. Ἔθιμα στὶς γιορτές, p. 356⁷⁰²: “Στὸν Ἄη Γιώργη τῶν Γρεβενῶν τὰ παιδιὰ ντύνονται «**Ρογκατσάρια**»· φοροῦν παλιὲς λερωμένες φορεσιὲς καὶ κυρίως φουστανέλλες”.

Significado y uso: *Rogatsaria*, personaje del cortejo de carnaval tradicional en Ai Yioryi ton Grevenón del cual se disfrazan los niños.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Ρογκάτσια: η συγκλονιστικὴ ἱστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54⁷⁰³: “Τα **Ρογκάτσια** αναφέρονται και ως Ρουσάλια, **Αρουγκουτσιάρια**, **Λουγκατσιάρια**, **Ρουγκουτσιάρια**, **Ρογκατσάδες**, **Ρουγκανάδες**, **Σουρβατζήδες**, **Μπαμποέρηδες**, **Μπαμπουσιαραίοι**, **Καπιταναραίοι**, **Αράπηδες**”.

Significado y uso: *Arugtsiaria*, *Lugatsiaria*, *Rugutsiaria*, *Rogatsades*, *Ruganades*. Variantes del término *Rugatsia*, empleados para designar tanto a la festividad como a sus participantes.

Ρογκάτσια: η συγκλονιστικὴ ἱστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 55⁷⁰⁴: “Ένας ἀπὸ τους παλιούς **ρογκατσιάρηδες** ἀναλάμβανε να διδάξει τους τοπικούς χορούς στα νέα παιδιά”.

Significado y uso: *Rugatsiárides*, nombre que reciben los participantes del cortejo.

⁷⁰² *Ibíd.*

⁷⁰³ Zalios (2013a)

⁷⁰⁴ *Ibíd.*

c) Análisis de las fuentes

Periodo de la Grecia moderna

La gran cantidad de variantes que se encuentran con respecto al término *ρογκατσάρια* pone de manifiesto, por un lado, la gran difusión de la que gozan tanto el término como la festividad, así como su origen extranjero y su compleja adaptación a la lengua griega. De hecho, se trata de un término de reciente creación e inclusión en la lengua griega, pues no se encuentran ni el término *ρογκατσάρια* ni términos similares en fuentes escritas anteriores a 1821.

La primera mención a estas festividades se encuentra en la obra de Yiorgos Megas *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*⁷⁰⁵, donde el autor propone tres variantes para las festividades que tienen lugar en distintos puntos de Macedonia y Tesalia, *Ρογάτσια*, *Ρογκατσάρια* y *Ρογκατσαραιόι*. Por su parte, Dimitrios Lukópulos, en su artículo *Τα ρογκατσάρια*⁷⁰⁶, ofrece las variantes de *ρογκατσάρια* y *ρογκατσάρηδες*, pero también *Λογκατσάρη* y *λουκατσαραϊ*.

Kaliopi Papatnasi-Musiopulu, en *Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας*⁷⁰⁷, habla de *Ρογάτσια*, *Ρογατσάρια*, *Λουκατσάρια* para los disfrazados con pieles de animales, pero también de *λουκατσάρηδες*, *Ρογκατσάρια*, *Λουκατσάρια* o *ρογκατσάρηδες*. Según la autora, el personaje del novio (*γαμπρός*), dentro de estas festividades, recibe el nombre de *ρογκατσάριος*.

Yiorgos Ekaterinidis, en *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου είς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*⁷⁰⁸, refiere que los representantes de cada grupo de disfrazados acuden a recoger un cordero o cabrito que los pastores del lugar

⁷⁰⁵ Megas (1975: 47).

⁷⁰⁶ Lukópulos (1935).

⁷⁰⁷ Papatnasi-Musiopulu (1992: 62).

⁷⁰⁸ Ekaterinidis (1975: 13-17).

les entregan a modo de prenda o tributo. Este animal recibe el nombre de *Ρουγκάτσι*, en clara referencia a que se trata de un animal con cuernos.

Otros autores proponen otras variantes al término, tales como: *Ρουγκάτσα* (Lukatos⁷⁰⁹ y Drandakis⁷¹⁰); *Ρουγκατσάδες* ο *ρουγκάτσια* (Kemalaki⁷¹¹); *Άρουγκουτσάρια*, *Λιονγκατζάρια*, *Λογκατσάρια*, *Λουκατσάρια*, *Ρουγκατσάδες*, *Ρουγκατσιαραῖοι*, *Ρουγκουτσιάρια* ο *Ρουγκατσιάρηδες* (Ekaterinidis⁷¹²); *Λουγκατσάρια*, *Ραγκουτσάρια* ο *Ρογκουτσάρια* (Siettos⁷¹³); y *Ρουγκουτσιάρια* ο *Ρουγκανάδες* (Zalios⁷¹⁴).

⁷⁰⁹ Lukatos (1985: 88).

⁷¹⁰ Drandakis (1994: 484).

⁷¹¹ Kemalaki (1986: 130-131).

⁷¹² Ekaterinidis (1975: 13-17).

⁷¹³ Siettos (1975: 355-356, 381).

⁷¹⁴ Zalios (2013a: 54-55).

d) Conclusiones

La influencia eslava en la lengua griega queda patente en la inclusión de diversos términos dentro de la cultura y tradición popular. Un ejemplo de ello es la inclusión del término *ρογκατσάρια*, con sus múltiples variantes léxicas. El término, por tanto, procedería de la raíz eslava **rogъ* (cuerno). Ello se pone de manifiesto a través de la existencia de términos semejantes en muchas de las lenguas eslavas, como *rogači* (ciervo en esloveno), *rogači* (algarroba en bosnio, por analogía con respecto a la forma), *носорог* (rinoceronte en bosnio, búlgaro, serbio, croata...).

Por otro lado encontramos la variante *λουκατσάρια*, que de manera análoga, procedería o bien de la raíz eslava **lokačъ* (el que bebe mucho, borracho), de la que se obtienen términos como *lokač* (*lokači*, borracho en macedonio), o bien a partir de *λυγα* (luga, ceniza) del macedonio, que estaría relacionado con la costumbre durante estas fiestas de pintarse la cara con tizne y arrojar ceniza sobre los asistentes. No obstante, esta segunda variante, ha sido interpretada simplemente como una variante del término más genérico por todos los estudiosos.

En cualquiera de los casos, la terminología se emplea para nombrar a unos personajes de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y máscaras y cargados de cencerros, o bien para unos personajes que, sin esa apariencia monstruosa, recorren las calles de la localidad con danzas y chanzas a los asistentes. En cualquier caso, el tono de los rituales es festivo y desenfadado.

Por otro lado, el hecho que se trate de un término de origen eslavo, pone de manifiesto el que no exista una homogeneidad entre el nombre y los personajes que se representan, ya que pueden estos tener o no una apariencia monstruosa. El elemento que se mantiene en todos ellos, como decíamos anteriormente, es el elemento del carácter festivo, pero también de la lucha y la pantomima.

9. 2. Personajes principales femeninos

En cuanto a los personajes femeninos que vienen a jugar un papel determinante en el desarrollo de las festividades, si bien reciben diversos nombres, en esencia vienen a representar el papel de la novia (νύφη) o acompañante del personaje principal masculino, ya sea el *αράπης* o el novio (γαμπρός).

Se trata de jóvenes vestidos con ropas femeninas, usualmente con el traje tradicional femenino de la región o con un vestido de novia. Según Viziinós, se trata de jóvenes solteros que no pueden casarse durante el periodo en el que son elegidos para representar el papel de novias:

Ἀχώριστα ἀπὸ τοὺς Καλογέρους εἶναι τὰ λεγομένα Κορίτσια ἢ Νύφες ὡς λέγονται ἐν ἄλλοις χωρίοις. Αὗται μόνον ἐκ τῶν ἀγάμων νεανιῶν δύνανται νὰ ἐκλεγῶσιν· ἅπαξ δ' ἐκλεγείς νεανίας τις ὡς κορίτσι δύνανται μὲν ν' ἀρραβωνισθῆ κατὰ τὸ διάστημα τῆς τετραετοῦς αὐτοῦ ταύτης ἱερατείας, ὄχι ὅμως καὶ νὰ ἔλθῃ εἰς κοινωνίαν γάμου⁷¹⁵.

El papel principal de estas novias se reduce a su participación como meras acompañantes y como desencadenantes de la disputa cómica. Es decir, en las distintas representaciones que tienen lugar durante la celebración, o bien el público o bien el *αράπης* intenta molestar o raptar a la novia. Esto desencadena la reacción del novio (o *γαμπρός*) o del padre de la novia (al cual en muchas ocasiones se le representa también cargado de cencerros); lo que conduce a una pelea entre los personajes. A causa de esta disputa el *αράπης*/novio cae herido de muerte y es llorado por la novia o por la vieja. Ante los lamentos de estos personajes se llama al médico que, con la ayuda de algún brevaie mágico o ritual, devuelve al muerto a la vida. A continuación se produce la boda entre la novia y el *αράπης*/novio.

El personaje de la novia recibe muchos nombres, tal como se verá a continuación en las diversas fuentes, lo que demuestra no una evolución del término, sino el empleo de varios que marcan la función de su papel como

⁷¹⁵ Ed. Panagiotopoulou (1958: 312).

acompañante. De este modo se subraya su papel como elemento que viene a celebrar la fertilidad de la tierra y los campos, así como un elemento apotropaico desencadenado por la lucha entre los personajes masculinos.

Se ha querido ver, por parte de diversos estudiosos en la materia, una asimilación del papel de la novia con diversos personajes de la mitología griega, tales como Ariadna (esposa de Dioniso) o Perséfone (esposa de Hades en el inframundo y relacionada con la figura de Dioniso en los misterios)⁷¹⁶. Además de esta posible asimilación, la cual consideramos que es totalmente factible en cuanto a los argumentos sostenidos por los autores, consideramos también de vital importancia el hecho del rapto, que juega un papel elemental en la tradición del matrimonio en la cultura griega.

Stewart⁷¹⁷ ofrece una tabla en la que se recogen las escenas de rapto protagonizadas por dioses, héroes y mortales en un marco cronológico entre el 625 y el 400 a. C. en diferentes piezas. En ella, las escenas están protagonizadas por dioses y héroes portando espada, rayo, tridente o tirso que apunta directamente a su presa. Autores como Keuls⁷¹⁸ ven en estas armas un símbolo fálico. Como apunta Díez del Corral Corredoira⁷¹⁹, las connotaciones sexuales de estas escenas son muy sutiles, sin signos de lubricidad entre la pareja. Este aspecto se deja para el mundo de lo salvaje y no civilizado (escenas entre sátiros y ninfas, por ejemplo), mientras que para el ámbito de la divinidad, si bien las escenas están cargadas de connotaciones sexuales como corresponde al rapto de una doncella, el rapto queda institucionalizado como mantenimiento del orden social, basado en su poder y autoridad. La escena del rapto tiene relación con las escenas de caza, lo que también supone, en la mentalidad antigua, un paso en la

⁷¹⁶ De este modo lo relaciona Viziinós en su relato *Oi Kalóγεροι και η λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 318-319).

⁷¹⁷ Stewart (1995: 87).

⁷¹⁸ Keuls (1985: 55).

⁷¹⁹ Díez del Corral Corredoira (2005: 5-6).

participación del mundo adulto y un paso entre la niñez y el estatus de ciudadano adulto.

En este sentido, estas escenas se encuentran plenamente desarrolladas en los *δρώμενα* del periodo festivo de la Navidad. En ellas, el *αράπης* o ser que proviene del mundo de lo salvaje o del inframundo, relacionado con Dioniso y, quizá, con el propio Hades, representa a la divinidad que rapta a la doncella en un acto institucionalizado que da paso a un matrimonio celebrado por toda la comunidad. En el caso de los *καλόγεροι* de Vize, Viziinós recoge esta escena:

Εἶναι ἡ πρώτη τοῦ δράματος συμπαγῆς σκηνῆ -εἶναι ὁ Αρχικαλόγερος κυνηγῶν τὰ Κορίτσια, ὁ ἀνδρωθεὶς Διόνυσος ἀπάγων τὴν ἐρωμένην του. Αἱ ἀπωτέρω ἰστάμεναι γυναῖκες τοῦ χωρίου ἔκρυψαν ἤδη τὴν Νύμφη ὀπισθῆν των, ὁ ἀκροτήτως καὶ σφριγηλῶς φερόμενος ἐραστής ἐδέχθη πλείστα ἤδη ἐπὶ τῆς χορτοπληθοῦς ράχης κτυπήματα πρὸς ἀποτροπὴν, ἀλλὰ τὸ μένος αὐτοῦ εἶναι ἀκάθεκτον, ὁ φυσικὸς αὐτοῦ πόθος ἀχαλίνωτος! Ἦδη τὸ Κορίτσι μ' ὄλην τὴν ἀρσενικότητά του πτήσσει δειλῶς καὶ αἰδημόνως πρὸ τῶν ποδῶν τοῦ ἀγρίου καὶ ἀτασθάλου ἐραστοῦ. καὶ ἐὰν δὲν συγκατανεύῃ νὰ τὸν δεχθῆ ὡς σύζυγον- τὴν ἐπῆρεν ἐπὶ τοῦ ὤμου του καὶ φεύγει πρὸς τὰ ὄρη καὶ τοὺς δρυμούς! Ἀλλ' ὄχι, ὁ Διόνυσος δὲν θὰ φανῆ ὅσον εἶναι ὑβριστὴς διότι καὶ ἡ Ἀριάδνη ἀγαπᾷ αὐτὸν καὶ ἐπεταὶ τώρα αὐτῷ ὅπου καὶ ἂν ὑπάγῃ προηγουμένη τῶν αὐλῶν καὶ τῶν τυμπάνων⁷²⁰.

Es la primera escena del drama en su plenitud – es el archikalóyeros cazando a las koritsia, el viril Dioniso llevándose a su amada. Las mujeres del pueblo en pie, más lejos, ocultaron, detrás de ellas, a la novia; el desenfrenado y vivaz amante airado es recibido al punto con un gran número de golpes en el lomo para alejarlo ¡pero su ardor es incontenible, su deseo natural sin freno! Ya la koritsi con toda su masculinidad cayó cobarde y tímidamente a los pies del salvaje y presuntuoso amante, y si no consiente en aceptarlo como cónyuge ¡la tomaría sobre su hombro y se escaparía hacia las colinas y los robledales! Pero no, Dioniso no mostrará cuanto tiene de soberbio porque también Ariadna lo ama y enseguida ahora a él [seguirá] adónde quiera que vaya, precedida de flautas y tambores.

En el relato del autor de Vize la escena se recoge, en cierto modo, solemne. La *κορίτσι*/Ariadna es llevada al altar de Himeneo y la ceremonia se realiza bajo el rito cristiano. No obstante, en muchas otras representaciones de boda que tienen lugar en muchos otros lugares durante el periodo festivo de la

⁷²⁰ Viziinós. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 318-319). Traducción propia.

Navidad, el rito de la boda, si bien se realiza bajo el rito cristiano ortodoxo, se hace de manera satírica y con abundantes burlas por parte de los participantes.

Además de los personaje nombrados, el empleo de una serie de nomenclaturas para hacer referencia al personaje femenino de la novia, si bien no elimina del todo sus raíces originarias y mitológicas, en cuanto a elemento femenino primigenio que busca la fertilidad de la naturaleza y propicia la regeneración y vuelta de la primavera, sí que, en su desarrollo a lo largo de los siglos, ha suscitado la creación de otros personajes femeninos, que encarnan al mismo de la novia, pero con algunas características diferentes y definitorias. Este es el caso de las *Bules* (Μπούλες), personajes femeninos representados por hombres que salen en desfile por las calles de Nausa. El papel de estos personajes es el de bailar y acompañar a sus homólogos masculinos, los jenízaros (γενίτσαροι), pero su esencia se encuentra un poco más oculta y encierra en sí un origen diferente.

9. 2. 1. ΝΥΦΗ

a) Introducción

El término *νύφη* se emplea para designar a) a la novia en su relación al misterio y la celebración del matrimonio; b) a una muchacha en edad de contraer matrimonio⁷²¹.

El término *νύφη* se genera en época medieval y deriva del término *νύμφη*, que se emplea para nombrar tanto a la novia como a la ninfa. El personaje de la novia (*νύφη*) se encuentra en muchos de los *δρώμενα* que tienen lugar actualmente en Grecia. Se trata de uno de los personajes principales o más importantes de la trama pues actúa como detonante de muchas de las acciones que tienen lugar durante la celebración o como sujeto paciente de las acciones de los otros personajes. Se trata, por tanto, de uno de los personajes principales en los episodios de la boda, del duelo por la muerte del “arapis”/novio y el episodio del rapto. En otros muchos casos es un personaje al que otros miembros del cortejo o el público molestan con la intención de despertar la ira del “arapis”/novio, del padre de la muchacha o del resto de la compañía. No obstante, en algunos lugares este personaje ha sido sustituido o ha ido perdiendo protagonismo en favor de otros personajes con características similares, como es el caso de *Babo*, en la localidad de Ayía Eleni Serrón, que ha sustituido al personaje de la *Κορίτσα*.

Este personaje recibe también el nombre de *Κορίτσα*, *Καντίνα* o *Κουκερίνα* y suele ir vestido o bien de novia joven, con el traje propio para la ceremonia, o bien con la ropa típica tradicional de la región. Por otro lado, encontramos el caso de Caldía (*Χαλδία*) y otros lugares del Ponto griego donde la novia aparece embarazada. No obstante, en la mayoría de los casos recibe los nombres genéricos de *νύφη* o *κόρη*.

⁷²¹ De este modo lo refieren Babiniotis (2008) y Triandafilidis (2005).

Mención destacada merece el término *μπούλα*, que hace referencia a los personajes que participan en el carnaval de Nausa y en otras regiones del norte de Grecia, por ser el único personaje femenino que da nombre al rito de carnaval al completo. Si bien el término actual hace referencia al personaje masculino (el personaje femenino es definido como *νύφη-μπούλα*), en origen se encontraba una diferenciación entre el personaje masculino (*γενίτσαρος*) y el femenino (*μπούλα*)⁷²².

Para la procedencia del término *μπούλα*, Ziotas⁷²³ propone dos posibles etimologías:

1) De la palabra latina “*bullā*”, distintivo, a manera de medalla, que en la antigua Roma llevaban al cuello los hijos de familias nobles hasta que vestían la toga. Se relaciona con la festividad en cuanto a que los participantes, en su vestimenta, llevan gran cantidad de adornos metálicos a modo de monedas de plata.

2) En Epiro, en especial en Tesprotía (Θεσπρωτία), se emplea el verbo *μπουλώνω* con el significado de esconder u ocultar. Por tanto el término *μπούλωμα* significa lo que oculta o esconde algo, en referencia evidente a la máscara que esconde parte del rostro, elemento característico de la festividad de Nausa.

No obstante, Babiniotis⁷²⁴ ofrece otra etimología para el término *μπούλης* o *μπούλα*, que viene a definir 1) al joven sin preocupaciones ni intereses, y 2) al joven inmaduro: *μπέμπ(ης)-ούλης* > *μπεμπ-ούλης* > *μπε-μπούλης*, > *μπούλ(ης) -α*.

Otra etimología posible se encuentra relacionada con la segunda propuesta por Zalios, mencionada anteriormente. De este modo, el término *bula* en lengua turca significa buscar o encontrar. De la lengua turca pasaría a los

⁷²² Gavriilidis (1995).

⁷²³ Ziotas (2003).

⁷²⁴ Babiniotis (2008).

dialectos del norte de Grecia con este significado. A partir de este término se originaría el verbo *μπουλώνω*, quedando el término original a modo de sustantivo en la lengua griega.

No obstante, aún teniendo en cuenta las etimologías propuestas y anteriormente citadas, consideramos que la etimología más acertada corresponde a que se trata de un término, también en este caso, procedente de las lenguas eslavas. Así, a modo de ejemplo, *Булка* (bulka) es el término empleado en lengua búlgara para designar a la novia.

Como puede observarse tanto por las denominaciones que recibe el personaje como por el papel que desempeña durante los ritos, ha quedado relegado al rol de acompañante del personaje principal, bien como copartícipe de los papeles más representativos en las diferentes pantomimas que se representan, bien como acompañante de los bailes que tienen lugar por las calles de las diferentes localidades.

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Historia Alexandri Magni (s. III – XVII d. C.)

1. *Recensio F* (cod. Flor. Laurentianus Ashburn 1444) 121.4⁷²⁵: “Καὶ εἰρηνεύοντας βασιλεύει εἰς τὴν Μακεδονίαν καὶ ὁ νοῦς τῆς καθημέραν προσδιαβαίνοντας πότες μὲ τὴν θλίψιν καὶ λέγει· Ἄρα μου, θεέ μου μεγαλοδύναμε, ἰδεῖν θέλω τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ μου τοῦ μονογενῆ καὶ τῆς κύρας μου καὶ **νόφης** μου τῆς Ρωζάνδρας τῆς βασίλισσας, νὰ τὴν ἐγκαλιάσω ἐκ τὸν σφόνδυλον καὶ γλυκέα νὰ τῆ χαρῆ ἢ καρδία μου καὶ νόστιμα νὰ τὴν καταφιλήσω καὶ νὰ σταθῆ ἢ καρδία μου εἰς τὸν τόπον τῆς ἐκ τὴν χαράν μου;”.

Significado y uso: Novia.

2. *Recensio poetica* (recensio R), línea 2380⁷²⁶: “Εἶπε τῆς θυγατέρας τῆς Ἀρπίσης νὰ ποιήσῃ, αὐτεῖνον τὸν Ἀντίγονον καλὰ νὰ κανισκίση· «Διότις ὁ Ἀλέξανδρος μᾶς ἔκαμε φιλία, κ’ ἐγλύτωσε τὴ **νόφῃ** μας ’ξ ἐκεῖνα τὰ σκυλία.»”.

Significado y uso: Novia.

Eustracio Presbítero (s. VI – VII d. C.)

- De statu animarum post mortem*, línea 2387⁷²⁷: “Λέγει γ’ οὖν ἡ Νοεμμίν— πενθερὰ δὲ τῆς Ρουθ αὕτη ἦν—περὶ τοῦ συγγενοῦς αὐτῆς Βοὸς εἰποῦσα τοιαῦτα· εἶπεν δὲ Νοεμμὶν τῇ **νόφῃ** αὐτῆς· «Εὐλόγητός ἐστι τῶ κυρίῳ ὅτι οὐκ ἐγκατέλιπεν τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετὰ τῶν ζώντων καὶ μετὰ τῶν τεθνηκότων»”.

Significado y uso: Novia.

⁷²⁵ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

⁷²⁶ Ed. Holton (1974).

⁷²⁷ Ed. van Deun (2006).

Acta Montis Athonis (s. XI – XIX d. C.)

Epistula Dionysii hieromonachi ad Athonitas, p.221⁷²⁸: “Καὶ παίρνετε ἄσπρα μὲ τὸν τόκον, ἔπειτα δὲν κλαίετε καὶ δὲν ταπεινόνεσθε, ὅτι ἐδουλώθητε τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ἐχθροὺς τοῦ θεοῦ, καὶ νὰ στοχάζεσθε, τί τρόπον νὰ εὐρῆτε καὶ νὰ ἐλευθερωθῆτε, μόνον τρῶτε καὶ πίνετε, ἐνδύνεσθε εὐμορφα, ὡσὰν **νομφάδες** ἐστολισμέναις, καβαλικεύετε (222.) ἄλογα εὐγενικὰ μὲ σέλαις καλαῖς παμφιλένιαις, μὲ μουκατέρινα ζωνάρια. Καὶ ὁ τόκος ἀναιβαίνει καὶ γεννᾷ”.

Significado y uso: Novias.

Crónica de Morea (s. XIV d. C.)

Chronicon Moreae (recensio II), línea 7427⁷²⁹: “Ἀφέντη τοῦ Μορέως, ἀλήθεια ἔνι, ὡς ἠξέυρουσιν πάντες τοῦ πριγκιπάτου, ἡ **νόφη** μου, ποῦ ἔνι ἐδῶ ἐνώπιον τῶν πάντων, ἀνεψιὰ εὐρίσκεται τοῦ ἀφέντου τῆς Ἀκόβου”.

Significado y uso: Novia.

Spanos (s. XIV/XV d. C.)

Spanos, línea 479⁷³⁰: “Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ γαμπρὸς φοβηθεὶς, ὅτι πετατὸν ἐστὶν ἡ **νόφη**, μήπως πνίξῃ αὐτόν, ἔπεσεν καὶ ἠσθένησεν”.

Significado y uso: Novia.

Jorge Jumnos (s. XV d. C.)

De orificio mundi, línea 461⁷³¹: “Καὶ ἀπεῖν ἐδιάβησα ἑκατὸν καὶ ἄλλοι εἴκοσι χρόνοι, / ἡ ἀνομιὰ οὐκ ἔπαυε μάλιστα νὰ φυτρώνῃ. / Καὶ ὥρισεν ὁ Κύριος τοῦ Νῶε νὰ βρῆ βρῶσιν / διὰ ’κεῖνον καὶ τὴν φαμελιάν, στὰ ζῶα διὰ νὰ δώσῃ. / Νὰ ’ρδινιαστῆ ἡ γυναῖκα του κ’ οἱ υἱοὶ του κ’ οἱ **νομφάδες**, / νὰ μποῦσιν εἰς τὴν κιβωτὸν καὶ νὰ βαστοῦν λαμπάδες. / Ἀρχίζουν τὰ

⁷²⁸ Ed. Meyer (1965).

⁷²⁹ Ed. Schmitt (1904).

⁷³⁰ Ed. Eideneier (1977).

⁷³¹ Ed. Megas (1975).

τετράποδα καὶ τὰ ῥπετὰ κινουῖσι, / πετούμενα, συρνάμενα, στήν κιβωτὸν
νὰ μποῦσι”.

Significado y uso: Novias.

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Anonyma Cretica (s. XV – XVII d. C.)

Anonymi versus creticus de vetere et novo testamento, línea 1434⁷³²: “Καὶ
ἀπείτι ἐδιάβηκα ἑκατὸ καὶ ἄλλοι εἴκοσι χρόνοι, / καὶ ἡ ἀνομιὰ δὲν ἔπεφτε,
μάλλιοςτας πλιὰ φυτρώνει, / τότες ὄρισε ὁ Κύριος τοῦ Νῶε νὰ βρῆ βρώση
/ γιὰ κείνον καὶ τὴ φαμελιὰ καὶ τὰ ζῶα νὰ τρῶσι, / νὰ ῥδινιαστῆ ἡ γυναῖκα
του, οἱ γιοί του καὶ **νοφάδες**, / νὰ μποῦσι εἰς τὸν κιβωτὸ καὶ νὰ βαστοῦ
λαμπάδες”.

Significado y uso: Novias.

Jorge Jortatzes (s. XVI – XVII d. C.)

Erofile, 11.486⁷³³: “Ὁφου, πρικύ μου ριζικὸ κι ἀντίδική μου μοίρα, πόσα
γοργὸ μ’ ἐκάμετε **νόφη** γιαμιὰ καὶ χήρα!”.

Significado y uso: Novia.

Manuel Baruchas (s. XVI – XVII d. C.)

Liber notarii Manueli Baruchae e Monasteracio Amarii, documento 13⁷³⁴:
“Τοῦ ὀπίου προμετάρι ἢ προῦπομένι κερα–Μαρια, ἡ **νίμφι**, ὀγιά προυκίων
καὶ χαρίσματα ὄλα υπερπυρα τρίς χιλιάδες καὶ πεντακόσα, ἀπου τα ὀπία
να γρικουνται ὀγιά χαρίσματα τοῦ προῦπομένου γαπροῦ ὑπέρπιρα χίλια
διάκόσια καὶ το ρέστος προυκίων τζι **νίμφις**”.

Significado y uso: Novia.

⁷³² Ed. Panagiotakes (2004).

⁷³³ Ed. Alexiou & Aposkiti (1988).

⁷³⁴ Ed. Bakker & van Gemert (1987).

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)

1. *Πεωρι τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 24⁷³⁵: “ὁ δὲ γαμβρὸς καὶ ἡ **νύμφη** εἰς κύκλον ἄρτου (κουλίκι) τὰς χεῖρας περάσαντες”.

Significado y uso: Muchacha y novia.

Yeorgios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη, p. 312⁷³⁶: “Ἀχώριστα ἀπὸ τοὺς Καλογέρους εἶναι τὰ λεγόμενα Κορίτσια ἢ **Νύμφες** ὡς λέγονται ἐν ἄλλοις χωρίοις”.

Significado y uso: Muchachas y novias, personajes femeninos.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

Ελληνικὲς γιορτές καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας, p. 72⁷³⁷: “Στη Β. Ελλάδα, τον Πόντο κ. α. γίνονται την Πρωτοχρονιά, ὅπως καὶ τα Χριστούγεννα καὶ την ἡμέρα των Φωτῶν, καὶ αγυρμοὶ ἐνηλίκων, οἱ οἱ οἱ μεταμφιέζονται εἴτε σε ζῶα (καμήλα, ἀρκούδα, λύκο, τράγο κ.λπ.) εἴτε σε διάφορα πρόσωπα: γαμπρό καὶ **νύμφη**, μπάμπω, ἀράπη, χαχάμη, γαιτρό, καπετάνιο, ἀρκουδιάρη κ.λπ.”.

Significado y uso: Novia, muchacha, personaje femenino.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκὴ πίστη καὶ λατεία στη Θράκη, pp. 109⁷³⁸: “Ἄλλα πρόσωπα του κωμικοτραγικοῦ δράματος που θα δοῦμε, γιατί πρόκειται για μια ἀληθινὴ ἰλαροτραγωδία, εἶναι τα Κορίτσια ἢ οἱ **Νύμφες**. Αυτὲς διαλέγονται ἀνάμεσα ἀπὸ τ’ ἀνύπαντρα παλικάρια του χωριοῦ”.

Significado y uso: Novias, muchachas, personajes femeninos.

⁷³⁵ Jurmuziadis (1873).

⁷³⁶ Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁷³⁷ *Ibíd.*

⁷³⁸ Trakiotis (1991).

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

1. *Λαογραφικά Θράκης Α'*, p. 135⁷³⁹: “*Στή Βιζύη είχαν τούς «καλόγερους». Τά πρόσωπα τῆς «παραστάσεως», πού περιέγραψε ὁ Γ. Βιζυηνός, ἦταν δύο καλόγεροι, ἡ μπάμπου μέ τό ἑφταμηνίτικο παιδί της, δύο νύφες, δύο κατσιβέλοι καί δύο ζαπτιέδες (χωροφύλακες)».*”

Significado y uso: Novias, muchachas, personajes femeninos.

2. *Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαού μας*, p. 65⁷⁴⁰: “*Ἀπό κάθε ομάδα μεταμφιέζονται δύο νέοι: ὁ ἕνας εἶναι γαμπρός (ρογκατσάριος), πού βάφει μέ φούμο μαῦρο τό πρόσωπό του καί κρατεῖ τσοπούζα (ρόπαλο), ὁ ἄλλος εἶναι ἡ νύφη (ρογκατσαρίνα)».*”

Significado y uso: Novia, personaje femenino acompañante del protagonista.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 32⁷⁴¹: “*Ἐν τῷ μεταξύ, εἰς τὰς διαφόρους οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμαζονται οἱ μῖμοι, οἱ ὅποιοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιάς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ Καπιστρᾶς, ἡ Νύφη, ἡ Βάβω μέ τὸ Ἐφταμηνίτικο, τὰ τέσσαρα Δαμαλάκια, τὰ ὅποια θὰ ζευθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καί ὁ Ἰδιοκτήτης των, ὁ ὅποιος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ Γύφτοι μέ τὴν Ἀρκούδα, τέλος οἱ Ζαπτιέδες ἢ Κουρουτζῆδες, δηλαδή οἱ φύλακες οἱ ἐντεταλμένοι τὴν τήρησιν τῆς τάξεως”.*”

Significado y uso: Muchacha, novia.

Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ἔθιμα στίς γιορτές*, p. 355⁷⁴²: “*Τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς στὴ Νικησιανὴ τοῦ Παγγαίου γίνεται καρναβάλι πὸ εἶναι γνωστὸ σὰν «Λουγκατσάρια». Ἐνας ντύνεται ἀράπης καί τὸν φωνάζουν Ἀλῆ, δεῦτερος*”

⁷³⁹ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁷⁴⁰ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁷⁴¹ Kakuri (1963).

⁷⁴² Siettos (1975).

νύφη, ένα τρίτος γριά κι άλλοι καπεταναῖοι. Τρίβονται με καρβουνόσκονη οί πιό πολλοί, φοροῦν μάσκες και πηγαίνουν ἀπό σπίτι σέ σπίτι μαζεύοντας χρήματα και τρόφιμα γιά νά γλεντοκοπήσουν τὸ βράδυ”.

Significado y uso: muchacha, novia, personaje femenino.

2. Ἔθιμα στίς γιορτές, p. 381⁷⁴³: “Στὰ Φάρσαλα, ἀνήμερα τὰ Φῶτα, οἱ μεταμφιεζόμενοι παίζουν ἓνα μιμικὸ δρᾶμα· ἓνας παριστάνει τὸ γαμπρό, ἄλλος τὴ *νύφη*, κι ἄλλος τὸν ἀράπη· ὁ τελευταῖος ὀρμᾶ ν’ ἀρπάξει τὴ *νύφη* ἀλλ’ ὁ γαμπρὸς τὴν προστατεύει”.

Significado y uso: muchacha, novia, personaje femenino.

Odiseas Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)

1. Δρώμενα και ἔθιμα του Κερκυραϊκοῦ λαοῦ, pp. 81-82⁷⁴⁴: “Τὴν Κυριακὴ τῆς Τυροφάγου ντύνονται σε διαφορετικὰ σπίτια του Πετριτῆ α) *νύφη*, β) Δύο βλάχοι με κουδούνια, γ) παπάς-γαμπρός, δ) γιατρός-νοσοκόμα, ε) κουκούγερος-συμπεθέροι δηλαδή μασκαρία ἢ τζαμφαρία και πεθερικά δηλαδή συμπεθέροι, στ) Επίσης Εἰσαγγελέας, δικαστές και χωροφύλακες”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

2. Δρώμενα και ἔθιμα του Κερκυραϊκοῦ λαοῦ, p. 82⁷⁴⁵: “Με ἓνα βλάχο επικεφαλῆς και τὸν δεύτερο κλείνοντα τὴν πομπή οἱ οὐκ ὑπόλοιποι δηλαδή γαμπρός-παπάς-γιατρός-νοσοκόμος-συμπεθέροι και κουκούγερος πάνε στο σπίτι τῆς *νύφης* (κ. Θανάσης Λέσσης το 1987) και ἀφού παραλάβουμε τὴν *νύφη* ἡ οποία κάνει τὰ νάζια τῆς κάνουνε το γύρω του χωριού δηλαδή περνάνε ἀπόλους τοὺς δρόμους ενώ τὰ ὄργανα τῆς μασκαρίας παίζουνε και καταλήγουνε στὴν πλατεία ὅπου τὸ σκολιό και τὸ κοινοτικό γραφεῖο”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

⁷⁴³ *Ibíd.*

⁷⁴⁴ Klimis (1987).

⁷⁴⁵ *Ibíd.*

Statis Atanasiadis (s. XX d. C.)

Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα, p. 5563⁷⁴⁶: “Ἐπειδὴ στὸ χορὸ πειράζουσι τὴ **νύφη**, ὁ Μωμόερος βγάζει τὸ σπαθί· τὸν πληγώνουσι καὶ πέφτει ἢ πεθαίνει”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

Yeorgios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

Μεταμφιέσεις Δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον, p. 17⁷⁴⁷: “Ἐνας ἀπὸ κάθε ομάδα μετεμφιέζετο εἰς **νύμφην** καὶ ἐλέγετο Ρουγκατσαρίνα, ἄλλος δὲ εἰς γαμβρὸν μὲ προβειὲς καὶ φούμο εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτὸς ἦταν ὁ Ρουγκάτσαρος. Καὶ οἱ δύο μαζὶ ἐλέγοντο Ρουγκατσαραῖοι ἢ Ρουγκατσιάρηδες”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)

Ἀράπηδες καὶ Ἀρκούδες στὸν Βόλακα Δράμας, p. 3⁷⁴⁸: “Ἐκείνη τὴ μέρα, σὺν 7 Ἰανουαρίου, ἐμφανίζονται -κατὰ ομάδες- καὶ τὰ καρναβάλια (Ἀράπηδες). Ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὸν Τσαούση (ἄντρας ντυμένος παραδοσιακά), τὴ **Νύφη** (ἄντρας ντυμένος μετὰ τὴ γυναικεῖα παραδοσιακὴ φορεσιά) καὶ τοὺς Ἀράπηδες”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Χορευτικὰ δρώμενα στὸ Νομὸ Δράμας*, p. 492⁷⁴⁹: “Ἡ ἄλλη ομάδα στὸ θίασο τοῦ Βόλακα εἶναι οἱ μεταμφιεσμένοι ἄνδρες, εἴτε σὲ «**νοφάδες**», εἴτε σὲ «τσαούσηδες», δηλαδὴ «προστάτες» τῶν **νοφάδων**”.

Significado y uso: Novias o muchachas.

⁷⁴⁶ Atanasiadis (1953).

⁷⁴⁷ Ekaterinidis (1975).

⁷⁴⁸ Armen (2012).

⁷⁴⁹ Drandakis (1994).

c) Análisis de las fuentes

Periodo bizantino

El término *νόφη* se encuentra por primera vez consignado, sin la $-\mu$ que precede a la $-\varphi$, en la obra anónima *Historia Alexandri Magni*⁷⁵⁰. Si bien esta obra resulta de difícil datación y se ha encuadrado dentro del periodo medieval griego, se encuentran otras fuentes similares, como Eustracio Presbítero que, en su obra *De statu animarum post mortem*⁷⁵¹, consigna el término con su forma actual. Con esta misma forma se encuentra también en la *Crónica de Morea*⁷⁵² o en *Spanos*⁷⁵³. Para el plural se emplea la forma *νοφάδες*, en la obra de Jorge Jumnos *De opificio mundi*⁷⁵⁴, que convive con la forma arcaica *νομφάδες* que puede encontrarse en las *Actas del Monte Atos*⁷⁵⁵; lo que indica la convivencia de ambas formas, al menos, durante algunos siglos.

Periodo de la dominación otomana

En cuanto a las fuentes posteriores, concernientes al periodo de la dominación otomana, se observa cómo conviven también ambas formas. No obstante, mientras en *Anonymi versus creticus de vetere et novo testamento*⁷⁵⁶ y en la obra de Jorge Jortatzes, *Erofili*⁷⁵⁷, se encuentran las formas *νόφη/νοφάδες*; en *Liber notarii Manuelli Baruchae e Monasteracio*

⁷⁵⁰ *Historia Alexandri Magni. Recensio* φ 121.4. Ed. Konstantinopoulos & Lolos (1983).

⁷⁵¹ *De statu animarum post mortem*, línea 2387. Ed. Holton (1974).

⁷⁵² Ed. Schmitt (1904).

⁷⁵³ Ed. Eideneier (1977).

⁷⁵⁴ Ed. Megas (1975).

⁷⁵⁵ Ed. Meyer (1975).

⁷⁵⁶ Ed. Panagiotakes (2004).

⁷⁵⁷ Ed. Alexiou & Aposkiti (1988).

Amarii de Manuel Barujas⁷⁵⁸ aparece una forma arcaizante en la pronunciación, *νίμφι*, pero con simplificación en la grafía.

Periodo de la Grecia moderna

En la actualidad, el término empleado para referirse a la novia, tanto en el misterio del matrimonio como a una muchacha en edad de contraer nupcias, es *νύφη*, con su plural *νύφες*. De este modo se observa en la mayoría de las fuentes relacionadas con los ritos festivos de la Navidad, aunque conviven, en algunos casos, con la forma arcaizante de la lengua depurada (*καθαρεύουσα*), como en Jurmuziadis⁷⁵⁹ o Ekaterinidis⁷⁶⁰. Mención aparte merece el texto de Viziinós que, en su obra *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888)⁷⁶¹, emplea el término *νύφη* para referirse a estos personajes femeninos del cortejo del *καλόγερος*, a pesar de que en su obra emplea una lengua arcaizante. En este sentido, se debe al gusto del autor de introducir elementos de la lengua popular en sus textos a fin de otorgar al relato etnográfico de una mayor viveza. Jurmuziadis, en cambio, emplearía unos pocos años antes, en su obra *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων* (1878), el término *νύμφη* para referirse a estos mismos personajes, como referíamos anteriormente.

⁷⁵⁸ Ed. Bakker & van Gemert (1987).

⁷⁵⁹ Jurmuziadis (1878: 24).

⁷⁶⁰ Ekaterinidis (1975: 17).

⁷⁶¹ Ed. Panagiotopoulou (1959: 312).

9. 2. 2. OTRAS NOMENCLATURAS

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Papa Sinadino (s. XVII d. C.)

Χρονικὸ τῶν Σερρῶν, 1.31.186⁷⁶²: “Καὶ πηγαινάμενοι εἰς τὴν ἐξουρίαν μαζί καὶ οἱ τρεῖς ἀρχιερεῖς, ἐπέρασαν ἀπὸ τὰ Μύρα καὶ ἐδεήθησαν τὸν ἅγιον Νικόλαον καί, ὃ τοῦ θαύματος, πάραυτα πάλιν ἐγύρισαν εἰς τὰ ὀπίσου· μὲ πολλὰ κατασκευὲς καὶ τέχνες ἦλθαν εἰς τὴν Πόλη. Τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἐπίασαν οἱ Τοῦρκοι εἰς τὰς Σέρρας μία **μπούλα** πόρνα, μεθύστρια, ζουμποζίδαينا, μπεζιβέγκισσα καὶ τὴν ἔβαλαν ταχτὰ κιλὲ καὶ τὴν ἐπόμπεψαν”.

Significado y uso: mujer, muchacha, bailarina.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Yeoryios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ, p. 312⁷⁶³: “Ἀχώριστα ἀπὸ τοῦς Καλογέρους εἶναι τὰ λεγόμενα **Κορίτσια** ἢ **Νύφες** ὡς λέγονται ἐν ἄλλοις χωρίοις”.

Significado y uso: muchachas, personajes femeninos.

Kaliopi Papatnasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

1. *Λαογραφικὰ Θράκης Α΄*, p. 134⁷⁶⁴: “Ὅλοι περίμεναν τὴν πομπή, στήν ὁποία συμμετεῖχαν ἡ γυναικα τοῦ Μπέη – περιστοιχισμένη ἀπὸ τοὺς «Ἀράπιδις», τὴν «**Καντίνα**», πού μετέφερε τὴν «κουνουμιά» τῆς **Μπέηννας** – συγγενεῖς καὶ φίλοι”.

Significado y uso: Cadina y Beína, personajes femeninos análogos a las figuras del *αράπης* y del *Μπέης*, ambos protagonistas de los ritos de carnaval tradicional.

⁷⁶² Ed. Odorico (1996).

⁷⁶³ Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁷⁶⁴ Papatnasi-Musiopulu (1979).

2. *Λαογραφικά Θράκης Α'*, p. 134⁷⁶⁵: “Σάν τελευταῖο ζευγάρι πάλευαν ἕνας ἀράπης καί ἡ **Καντίνα**, πού στό τέλος ἔπεφτε κάτω”.

Significado y uso: Cadina, personaje femenino análogo a la figura del ἀράπης.

3. *Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαού μας*, p. 65⁷⁶⁶: “Ἀπό κάθε ομάδα μεταμφιέζονται δύο νέοι: ὁ ἕνας εἶναι γαμπρός (ρογκατσάριος), πού βάφει μέ φούμο μαῦρο τό πρόσωπό του καί κρατεῖ τσοπούζα (ρόπαλο), ὁ ἄλλος εἶναι ἡ νύφη (**ρογκατσαρίνα**)”.

Significado y uso: Rogatsarina, personaje femenino análogo al personaje masculino del rogatsarios.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

1. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 109⁷⁶⁷: “Ἄλλα πρόσωπα του κωμικοτραγικού δράματος που θα δούμε, γιατί πρόκειται για μια αληθινή ἱλαροτραγωδία, εἶναι τα **Κορίτσια** ἢ οἱ Νύφες. Αυτές διαλέγονται ανάμεσα ἀπό τ' ἀνύπαντρα παλικάρια του χωριού”.

Significado y uso: Muchachas, personajes femeninos.

2. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 109⁷⁶⁸: “Στο Αφκάρι, πάνω στο ὄργωμα γινόταν η συνέντευξη του Κούκερου με την **Κουκερίνα**, ὅπως και στο Ορτάκοῖ της **Καντίνας** με τον Ἀράπη”.

Significado y uso: Kukerina y Cadina, personajes femeninos análogos a las figuras del Kuker y el Ἀράπης.

Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)

1. *Τα ρογκατσάρια*⁷⁶⁹: “Ἡ συνοδεία του εἶναι πρῶτα-πρῶτα ἕνας ἄλλος νέος μασκαρεμένος με γυναίκεια· νύφη τάχα αὐτή, ἢ γυναῖκα του, κι

⁷⁶⁵ Ibíd.

⁷⁶⁶ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁷⁶⁷ Trakiotis (1991).

⁷⁶⁸ Ibíd.

⁷⁶⁹ Lukopulos (1935).

ἔχει κρεμασμένα στό λαιμό της φλωριά. Τὴ λένε **Μπούλα**, κι ἄλλοῦ **Ντάμα**, ἢ Νύφη· ἀχώριστη ἀπὸ τὸ Ρογκατσάρη”.

Significado y uso: *Bula y Dama*, personajes femeninos inseparables del *Rogatsaris*.

2. *Ταρογκατσάρια*⁷⁷⁰: “Πολλὲς φορές τοὺς Ρογκατσαρέους τοὺς ἀκολουθοῦν καὶ νέοι ποὺ μασκαρεύονται, γίνονται γυναῖκες μὲ δαιμονικὰ πρόσωπα ποὺ μοιάζουν **γριές**· καὶ λέγονται **Γριές**”.

Significado y uso: *Viejas*, personajes femeninos con apariencia demoníaca.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

1. *Διονυσιακά*, p. 32⁷⁷¹: “Παλαιότερον εἰς τὴν Βιζύην. εἶπομεν ὅτι ἐξεύγνουσιν «τις **Νυφάδες**» τοῦ δρωμένου, πλαισιουμένας ὑπὸ τῶν ραβδοφόρων Κατσίβελων, ἢ δὲ ραβδοφορία, καθὼς καὶ ἡ παρουσία γυναικῶν, εἶναι γνώριμα στοιχεῖα τῆς ἀγροτικῆς μαγείας”.

Significado y uso: *Novias*, *muchachas*, personajes femeninos.

2. *Διονυσιακά*, p. 121⁷⁷²: “Γονιμικὴ καὶ ἡ δρᾶσις τῆς **Κουκερίνας** τοῦ ἐλληνικοῦ χωρίου Ἀφκαριοῦ, τῆς ἐνουμένης ἐρωτικῶς μετὰ τοῦ Κούκερου εἰς ἀγρὸν ἀροτριωθέντα εἰκονικῶς, ὡς θὰ ἴδωμεν κατωτέρω. Ἐπίσης καὶ τῆς λικνοφορούσης «**Καδίνας**» (γυναικός)”.

Significado y uso: *Kukerina* y *Cadina*, personajes femeninos análogos a las figuras del *Kuker* y el *Αράπης*.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας*, p. 235⁷⁷³: “Ἡ **Κορίτσα**: Εἶναι τὸ τρίτο βασικὸ μέλος τοῦ θιάσου. Τὸ ρόλο αὐτὸ

⁷⁷⁰ *Ibíd.*

⁷⁷¹ Kakuri (1963).

⁷⁷² *Ibíd.*

⁷⁷³ Drandakis (1979).

ἀναλαμβάνει πάντα νέος, ἀνύπαντρος, ποὺ μεταμφιέζεται σὲ γυναῖκα καὶ ἐκλέγεται γιὰ τὸ ρόλο αὐτὸ γιὰ 1, 3 ἢ 5 χρόνια”.

Significado y uso: Muchacha, personaje femenino del cortejo.

Dimitrios. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα καὶ τῆς Ἀνοιξῆς, p. 145⁷⁷⁴: “Ὁ κάθε Γιαννίτσαρης εἶχε τὴ **ντάμα** του (ἄντρα λεπτοκαμωμένο) κι ἔκαναν ζευγάρι”.

Significado y uso: Dama, personaje femenino que acompaña al jenízaro en los ritos de carnaval.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρών*, p. 96⁷⁷⁵: “Στὸ μεταξύ ἔχει κάνει τὴν ἐμφάνισή της καὶ ἡ **«Κορίτσα»** μετὸ μωρὸ της. Πρόκειται γιὰ ἕνα κωμικὸ πρόσωπο. Εἶναι ἕνας ἄντρας ποὺ εἶχε ντυθῆ γυναῖκα καὶ κρατᾶ στὴν ἀγκαλιὰ μιὰ κούκλα-μωρό”.

Significado y uso: Muchacha, personaje femenino.

2. *Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρών*, p. 108⁷⁷⁶: “Πρόσωπο ἀσύνδετο καὶ παρείσακτο τώρα στὸν Καλόγερο τῆς Ἁγίας Ἐλένης, δὲν εἶναι πλέον ἡ **Κουκερίνα**, ἡ γυναῖκα τοῦ Κούκερο κι ἔχει χάσει καὶ τὰ πιθανά της σύμβολα ποὺ κρατᾶ τὸ ὄνομα **«Κορίτσα»** ὅπως ὅλοι οἱ ἄντρες ποὺ μεταμφιέζονται στὰ γυναικεῖα πρόσωπα τοῦ θιάσου μιὰ καὶ πραγματικὴ γυναῖκα δὲν ἔπαιρνε ποτὲ μέρος σὲ αὐτὸν ἀλλὰ ἀκόμη καὶ τὴν ὅλη τέλεση τοῦ ἐθίμου τὴν παρακολουθοῦσε ἀπὸ μακρὰ στὶς πιὸ τολμηρὲς φάσεις”.

Significado y uso: *Kukerina*, personaje que acompaña al *Kuker*. Muchacha, personaje femenino de los ritos de carnaval tradicional.

⁷⁷⁴ Lukatos (1985).

⁷⁷⁵ Mijail-Dede (1979).

⁷⁷⁶ *Ibíd.*

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C)

1. *Μεταμφιέσεις δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸν χρόνον*, p. 15⁷⁷⁷:
“Πολλὰς φορὰς ἔδιδαν καὶ κωμικὴν παράστασιν μὲ τὴν ἐπομένην ὑπόθεσιν: Ὁ πρωταγωνιστὴς -ὁ Ἀλῆς- ἀρπάζει μίαν **κόρη**ν, τὴν ὁποίαν πηγαίνει εἰς τὸ σπίτι ἑνὸς χωρικοῦ”.

Significado y uso: Chica, muchacha, personaje femenino.

2. *Μεταμφιέσεις δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸν χρόνον*, p. 16⁷⁷⁸:
“Τὴν ὁμάδα ἀποτελοῦν ἕξ πρόσωπα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα τρία μεταμφιεσμένα εἰς **κορίτσια** καὶ ἓνα εἰς ἀράπην μὲ πολλὰ κουδούνια”.

Significado y uso: Muchachas, personajes femeninos.

3. *Μεταμφιέσεις δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸν χρόνον*, p. 17⁷⁷⁹:
“Ἐσχηματίζοντο τρεῖς ὁμάδες. ὅσαι καὶ αἱ συνοικίαι τοῦ χωρίου. Ἐνας ἀπὸ κάθε ὁμάδα μετεμφιέζετο εἰς νύμφην καὶ ἐλέγετο **Ρουγκατσιαρίνα**, ἄλλος δὲ εἰς γαμβρὸν μὲ προβιὲς καὶ φοῦμο εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτὸς ἦταν ὁ **Ρουγκάτσιαρος**”.

Significado y uso: *Rugatsiarina*, personaje femenino análogo a la figura del *Rugátsiaros*.

Anastasios Reulos (s. XX – XXI d. C.)

- Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ελένη Σερρών*, p. 6⁷⁸⁰: “Ἡ **Κορίτσα** εἶναι ἄνδρας ἀνύπαντρος, μεταμφιεσμένος σε κοπέλα. Εἶναι στὴ συνοδεία τῆς συντροφιάς τοῦ Καλόγερου, ὑπὸ τὴν προστασία τῶν Ζαπτιέδων, καὶ τα παλικάρια προσπαθοῦν νὰ τὴν κλέψουν”.

Significado y uso: Muchacha, personaje femenino.

⁷⁷⁷ Ekaterinidis (1975).

⁷⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁷⁹ *Ibíd.*

⁷⁸⁰ Reulos (2012).

Tzu Kulendianú (s. XX – XXI d. C.)

*Ο χορός των τράγων στη Σκύρο, p. 26*⁷⁸¹: “Άλλο σπουδαίο στοιχείο του χορού των τράγων είναι η «**Κορέλλα**»: Ένας νέος μεταμφιέζεται σε κόρη, φορώντας ωραίο σκυριανό νυφικό”.

Significado y uso: *Korela*, chica, muchacha, personaje femenino.

Afendra G. Mutzali (s. XX – XXI d. C.)

*Καρναβάλι και λαϊκό γέλιο, 24*⁷⁸²: “Πολλά νεοελληνικά δράματα έχουν ως κεντρικό άξονα το δίδυμο γάμος-θάνατος, όπως στον θρακικό Χούχουτο, ο οποίος συνουσιάζεται συμβολικά πάνω στην οργωμένη και σπαρμένη γη με την **Κουκερίνα**”.

Significado y uso: *Kukerina*, personaje femenino análogo a la figura del *Kuker*.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

*Οι Μπούλες της Νάουσας, p. 8*⁷⁸³: “Η κυρίαρχη ονομασία που χαρακτηρίζει το μπουλούκι των νέων ανδρών που συμμετέχουν στο έθιμο είναι **Μπούλες**, ενώ αυτή που χαρακτηρίζει το άτομο που συμμετέχει στο μπουλούκι κατ’ άλλους είναι **Μπούλα** και κατ’ άλλους **Γενίτσαρος**”.

Significado y uso: *Bula* y su plural *Bules*, en principio designaba a los personajes femeninos, en la actualidad se emplea para denominar a los masculinos, los jenízaros.

Lefkis Samarás (s. XX – XXI d. C.)

*Γιανίτσαροι και Μπούλες, p. 19*⁷⁸⁴: “Κάθε μπουλούκι έχει μια ή δύο **Μπούλες**, που είναι άνδρες ντυμένοι με γυναικεία ρούχα. Η μάσκα που φοράει η **Μπούλα** στο πρόσωπο είναι βαμμένη πολύ έντονα, με μάγουλα

⁷⁸¹ Kulendianú (1977).

⁷⁸² Mutzali (2012).

⁷⁸³ Zalios (2012).

⁷⁸⁴ Samarás (1998).

και χείλια κατακόκκινα και όλο το κεφάλι το έχει στολισμένο με κορδέλες,
ψεύτικα λουλούδια και τούλια σαν νύφη”.

Significado y uso: *Bula*, y su plural *Bules*, personajes femeninos del
carnaval de Nausa.

c) Ανάλυση de las fuentes

Periodo de la dominación otomana

En cuanto a las otras formas en las que se nombra a los personajes femeninos del cortejo, además de *νύμφη* o *νύφη*, la que goza de una mayor antigüedad en las fuentes es el término *μπούλα*, que aparece en la obra del Papa Sinadino *Χρονικὸ τῶν Σερρῶν*⁷⁸⁵, donde hace mención a una joven prostituta. En este sentido, el término *μπούλα*, de origen turco, refiere a una mujer que, en base al texto, parece ser de edad madura, aunque no existe en el texto otra información que permita discernir el significado exacto.

Periodo de la Grecia Moderna

Los otros términos empleados para los personajes femeninos participantes en los *δρώμενα*, en la actualidad, varían según la localidad donde estos tengan lugar, pero también según el autor que los consigna. De este modo, se encuentran términos más genéricos como *κορίτσα* o *κορίτσια*, diminutivo de *κόρη*, en las obras de Viziniós *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)⁷⁸⁶, para referirse a estos personajes en la localidad de Vize; en la obra de Trakiotis *Λαϊκὴ πίστη καὶ λατρεία στὴ Θράκη*⁷⁸⁷, en la misma localidad; en la obra de Mijail-Dede *Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρῶν*⁷⁸⁸, para las “novias” de la localidad de Αγία Eleni Serrón, donde afirma que se ha perdido el nombre de *κουκερίνα*; en la obra de Drandakis *Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας*⁷⁸⁹, para los personajes femeninos del cortejo del *καλόγερος* en Meliki Imatías; o en las obras de Ekaterinidis⁷⁹⁰ o Rekos⁷⁹¹,

⁷⁸⁵ *Χρονικὸ τῶν Σερρῶν*, I.31.186. Ed. Odorico (1996).

⁷⁸⁶ Ed. Panagiotopoulou (1959: 312).

⁷⁸⁷ Trakiotis (1991: 109).

⁷⁸⁸ Mijail-Dede (1979: 96, 108).

⁷⁸⁹ Drandakis (1979: 235).

⁷⁹⁰ Ekaterinidis (1975: 15-16).

donde se otorga esta nomenclatura a los jóvenes que representan el papel femenino en el cortejo.

Mención aparte merece el término de *μπούλα* que se emplea para nombrar tanto a la festividad en su conjunto como a los participantes del carnaval tradicional de Nausa. Si bien, como mencionábamos anteriormente, en origen hubo una diferenciación entre los personajes masculinos y los femeninos, recibiendo la festividad el nombre de *γιανίτζαροι και μπούλες*, en la actualidad el término *μπούλα* se emplea para los personajes masculinos que danzan por las calles de la localidad en compañía de las *νύφη-μπούλες*, personajes femeninos. Se hace, por tanto, una diferenciación entre ambos, quedando relegado el término *γιανίτζαρος*⁷⁹².

No obstante, existen otras denominaciones para los roles femeninos, como son: *Καντίνα* (Papatanasi-Musiopulu⁷⁹³ y Trakiotis⁷⁹⁴) o *Καδίνα* (Kakuri⁷⁹⁵), a partir del término turco *cadina*; *Μπέηνας* (Papatanasi-Musiopulu⁷⁹⁶), a partir del término turco *bey* (que se emplea en algunas localidades para nombrar a estas festividades, como *Κιοπέκ-Μπέης*); *ρογκατσαρίνα* (Papatanasi-Musiopulu⁷⁹⁷) o *Ρουγκατσαρίνα* (Ekaterinidis⁷⁹⁸), a partir del masculino *ρογκατσάριος*; *Κουκερίνα* (Trakiotis⁷⁹⁹, Kakuri⁸⁰⁰, Mijail-Dede⁸⁰¹ y Mutzali⁸⁰²); *ντάμα* (Lukatos⁸⁰³), a partir del término *dama*; o *κορέλλα* (Kulendianú⁸⁰⁴), diminutivo italianizante de *κόρη*.

⁷⁹¹ Reulos (2012: 6).

⁷⁹² Zalios (2012).

⁷⁹³ Papatanasi-Musiopulu (1979: 134).

⁷⁹⁴ Trakiotis (1991: 109).

⁷⁹⁵ Kakuri (1963: 121).

⁷⁹⁶ *Ibíd.*

⁷⁹⁷ Papatanasi-Musiopulu (1992: 65).

⁷⁹⁸ Ekaterinidis (1975: 17).

⁷⁹⁹ *Ibíd.*

⁸⁰⁰ *Ibíd.*

⁸⁰¹ Mijail-Dede (1979: 108).

⁸⁰² Mutzali (2012: 24).

⁸⁰³ Lukatos (1985: 145).

⁸⁰⁴ Kulendianú (1977: 26).

d) Conclusiones

El término *νύφη* o *νύφες* hace referencia, dentro de los ritos del periodo festivo de la Navidad, al principal personaje femenino en la trama de la pantomima que tiene lugar por las calles de la localidad en la que se celebran. Actúa como desencadenante de la acción y de la pelea entre varios de los miembros del cortejo. Esta disputa ocasionará la muerte del novio/"arapis", su duelo y resurrección, representando con ello los periodos en los que la naturaleza se agosta y vuelve a resurgir. Por tanto, la figura de la novia no tiene una autonomía propia o independiente, si no participa en consonancia con los miembros principales masculinos del cortejo. Es un personaje prescindible en muchos de los ritos, pero de gran importancia en aquellos en los que aparece.

Por esta razón se le otorga un nombre genérico de acuerdo a su papel femenino dentro del cortejo, *κόρη* o *κορίτσα* (este segundo suele ser el más empleado para referirse a este personaje), o a su papel como compañera del novio/"arapis", *νύφη*. En esta línea se mueven también otras nomenclaturas dadas a este personaje que marcan su dependencia del personaje principal masculino, como complemento del mismo, *κουκερίνα*, *ρογκατσαρίνα*, *καντίνα*, *μπέησα*... lo que pone de manifiesto su paralelismo con el nombre y función de los personajes masculinos.

Esta dicotomía, masculino-femenino, marca uno de los elementos principales de los ritos festivos del periodo de la Navidad. El juego de ambas fuerzas o entes participa en la llamada a la fertilidad de la tierra que se regenera en la primavera tras el largo invierno. No podría ser concebido de otro modo. No existiría esa fertilidad y regeneración sin ambos elementos.

9. 3. Personajes secundarios

En cuanto a los personajes secundarios que desempeñan un papel relevante en la trama de las pantomimas representadas pueden destacarse tres personajes principales: *Μπάμπω*, *Ζαπτιέδες* o *Κουρουτζήδες* y *Κατσιβέλλοι*.

Se trata de personajes tomados de la vida cotidiana, al igual que ocurre con otros tantos que aparecen en ocasiones en las diversas pantomimas, como el rey, el sacerdote, el médico, la esposa del médico, etc. En el caso de los tres personajes mencionados, poseen un papel predominante frente a los otros secundarios por su comicidad o su disposición a presentar un carácter cómico.

Babo (*Μπάμπω*) representa a una anciana, de aspecto pobretón y sucio, madre de un recién nacido de siete meses, al que lleva en una cesta, acurruca y acuna. Participa en diversos episodios con otros personajes del cortejo y es objeto de burlas y chanzas, tanto del público como de otros personajes.

Los *Zaptiedes* o *Kurutzides* representan a las fuerzas del orden del lugar. Por ello, normalmente, son representados por jóvenes fornidos y se encargan de apresar a los “alborotadores” y a personas de entre el público. El que cae en sus manos, para verse libre de las cadenas, ha de pagar una prenda, que se reproduce en una cantidad de vino u otro producto, que ha sido acordada entre el cautivo y los captores.

Por su parte, los *Katsibeli* representan a la comunidad gitana del lugar (comunidad muy presente en los Balcanes) y recorren las calles de la localidad recolectando metales u otros objetos que los ciudadanos hayan dejado olvidados o a la vista de ellos. Representan también escenas arquetípicas, como son: el encendido del fuego (con escenas cómicas en las que el *katsibelos* ahuma a la *katsibela*), la fundición de metales para crear una punta de arado, escenas de tipo sexual, peleas y disputas y caídas.

9.3.1. ΖΑΠΤΙΕΔΕΣ

a) Introducción

El término ζαπτιές, término procedente del término turco *zaptiye* o *zabtieh/zaptieh*, hace referencia al carcelero o policía⁸⁰⁵. El término en lengua turca se emplea para nombrar a los personajes que rigen el orden público en la localidad. En el caso de las festividades del periodo festivo de la Navidad y del carnaval, son los miembros del grupo que se dedican a pedir el “rescate”, que se da en muchas de las representaciones a modo de propina o aguinaldo para el Año Nuevo, para la diversión común o para algún otro objetivo que decida la comunidad tras la celebración de la festividad. No obstante, esta figura recibe también el nombre de *κουρουτζήδες*.

Su inclusión en la trama, dentro de las festividades del *Καλόγερος*, en la que juegan un papel de carceleros, no parece atender a simbología alguna. Según Mijail-Dede⁸⁰⁶, su inclusión en el drama puede deberse a dos razones principales: a) al hecho de que las cadenas que emplean para “atrapar” a los espectadores simbolizan la unión de las fuerzas que reaccionan con el poder de la vegetación y que, de este modo, obligan a cierta participación de todos con la aportación de dinero; y b) lo más probable, que no exista esta relación y que sea un elemento tomado simplemente de la vida cotidiana.

Representan a las fuerzas turcas de seguridad, por lo que se presenta una buena ocasión para parodiar a este personaje, así como la violencia y fuerza de la que hacían uso y que se remarca de manera habitual en las fuentes.

⁸⁰⁵ Puchner (2002: 247).

⁸⁰⁶ Mijail-Dede (1979:107-108).

b) Fuentes

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Archivo Panayiotis Papadimitris (s. XXI d. C.)

1.12.4.1879: Έκθεση του βοηθού Διοικητή Λευκωσίας Μ. Σίγερ⁸⁰⁷: “«Οι Τούρκοι **ζαπτιέδες** διενεργούν περισσότερη βία απ' ό τι προηγουμένως»: Μια περίπτωση σκληρής επίθεσης από έναν **ζαπτιέ** ήλθε ενώπιον του δικαστηρίου Ντααβί στη Λευκωσία, μια επαρχία που διαθέτει 187 **ζαπτιέδες**. Η κατηγορία ήταν ότι είχε κτυπήσει τον παραπονούμενο στο πρόσωπο. Ο **ζαπτιές** καταδικάστηκε σε φυλάκιση τριών μηνών”.

Significado y uso: *Zaptié* y su plural *zaptiédés*, fuerzas del orden durante el Imperio otomano.

2. 6.9.1878: Εντυπώσεις του απεσταλμένου του *IllustratedLondonNews* από το τρίκωμο, Κάνταρα, Άγιο Θεόδωρο Καρπασίας, Επτακώμη και Κώμη Κεπήρ⁸⁰⁸: “Μαζί μας ήταν οι μούλες που μετέφεραν τις αποσκευές μας και οι μουλάρηδες και προχωρήσαμε με συνοδεία δύο Τούρκους **ζαπτιέδες** αστυνομικούς με τις γραφικές στολές τους”.

Significado y uso: *Zaptiédés*, fuerzas del orden durante el Imperio otomano.

⁸⁰⁷ Έκθεση του βοηθού Διοικητή Λευκωσίας Μ. Σίγερ. Archivo Panayiotis Papadimitris. Documento S-151. Disponible en: http://www.papademetris.net/index.php?option=com_content&view=article&id=74&Itemid=15 [28/08/2015]

⁸⁰⁸ Εντυπώσεις του απεσταλμένου του *IllustratedLondonNews* από το τρίκωμο, Κάνταρα, Άγιο Θεόδωρο Καρπασίας, Επτακώμη και Κώμη Κεπήρ. Archivo Panayiotis Papadimitris. Documento S-120. Disponible en: http://www.papademetris.net/index.php?option=com_content&view=article&id=74&Itemid=15 [28/08/2015]

Archivo Dimitrios Kókuras (s. XIX d. C.)

*Έκλογες για Μουχταροδημογέροντα στο Μπλάτσι της Κοζάνης (1888)*⁸⁰⁹:

“καθὼς φαίνεται καὶ εἰς τὸ βουκουάτ-τεφτέρι, ὁ μὲν ἐβέλ μουχτάρης Δ. Κ. Μούρας ἔχει μόνον 24 γρ. βεργί, ὁ ἀζῆς Λεωνίδας 12, ὁ ἀζῆς Ν. Γ. Τσάγκας 20, ὁ ἀζῆς Θ. Γονναρης 37, καὶ ὁ ἀζῆς Δ. Τσέτσης 31,20, καὶ διότι ἄλλα ὀνόματα μᾶς παρουσίασαν ὡς Μουχταροδημογέροντας, καὶ ἄλλα ἠκούσαμεν, ὅτι διωρίσθησαν, προσέτι δὲ διότι ὁ Μουδὶρ ἐφέντης μας διὰ τῆς βίας μὲ τοὺς **ζαπτιέδες** εἰς τὰς θύρας ἠνάγκασε πολλοὺς ἀπὸ ἡμᾶς νὰ ὑπογράψωμεν τὸ ἰντιχάπιον τὸ ὁποῖον Σᾶς ἔστειλε”.

Significado y uso: *Zaptiédés*, fuerzas del orden durante el Imperio otomano.

Yeoryios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη, p. 312⁸¹⁰: “Τελευταῖοι ἐκλέγονται οἱ σήμερον φέροντες τ’ ὄνομα **ζαπτιέδες** ἢ **Κουρουτζῆδες** ἤτοι φύλακες. Εἶναι δὲ οὗτοι δύο τῶν ρωμαλεωτέρων καὶ εὐπρεπεστέρων τοῦ χωρίου παλληκαράδων οἱ ὁποῖοι κοσμοῦσι τὴν ζώνην αὐτῶν διὰ τῶν λαμπροτέρων, τῶν ἐπιδεικτικωτέρων ὄπλων”.

Significado y uso: *Zaptiédés*, personajes que representan a los carceleros o “fuerzas del orden” durante las festividades del *kalógeros*. Reciben también el nombre de *Kurutzides*.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 32⁸¹¹: “Ἐν τῷ μεταξύ, εἰς τὰς διαφόρους οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμαζονται οἱ μῖμοι, οἱ ὁποῖοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιᾶς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ Καπιστρᾶς, ἡ Νύφη, ἡ Βάβω μὲ τὸ Ἑφταμηνίτικο, τὰ τέσσαρα Δαμαλάκια, τὰ ὁποῖα θὰ ζευχθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καὶ ὁ Ἰδιοκτήτης των, ὁ ὁποῖος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ Γύφτοι μὲ τὴν Ἀρκούδα,

⁸⁰⁹ Tsaras (1974).

⁸¹⁰ Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁸¹¹ Kakuri (1963).

τέλος οι **Ζαπτιέδες** ή **Κουρουτζήδες**, δηλαδή οι φύλακες οι έντεταλμένοι την τήρησιν τῆς τάξεως”.

Significado y uso: *Zaptiédēs*, personajes que representan a los carceleros o “fuerzas del orden” durante las festividades del *kalóyeros*. Reciben también el nombre de *Kurutzides*.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη, pp. 109⁸¹²: “Τελευταίοι έρχονται οι **Ζαπτιέδες** ή **Κουρουτζήδες**, που στην επαρχιακή διοίκηση της Αδριανούπολης τους έλεγαν καβασήδες. Ήταν οι υπασπιστές, οι άνθρωποι του νόμου, που επέβαλαν την τάξη, παλικάρια αρματομένα που με καμάρι έδειχναν τον οπλισμό τους”.

Significado y uso: *Zaptiédēs*, personajes que representan a los carceleros o “fuerzas del orden” durante las festividades del *kalóyeros*. Reciben también el nombre de *Kurutzides*.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

Ό Καλόγερος στην Αγία Έλένη Σερρών, p. 100⁸¹³: “Υπήρχαν ακόμη οι **Ζαπτιέδες** ή **Κουρουτζήδες** οι όποιοι κρατούν άλυσίδες για να αίχμαλωτίζουν τους πανηγυριώτες και να ζητούν λύτρα για να τους έλευθερώσουν”.

Significado y uso: *Zaptiédēs*, personajes que representan a los carceleros o “fuerzas del orden” durante las festividades del *kalóyeros*. Reciben también el nombre de *Kurutzides*.

⁸¹² Trakiotis (1991).

⁸¹³ Mijail-Dede (1979).

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

Λαογραφικά Θράκης Α', p. 135⁸¹⁴: “Στή Βιζύη είχαν τούς «καλόγερους». Τά πρόσωπα τῆς «παραστάσεως», πού περιέγραψε ό Γ. Βιζυηνός, ἦταν δύο καλόγεροι, ἡ μπάμπου μέ τό ἑφταμηνίτικο παιδί της, δύο νύφες, δύο κατσιβέλοι καί δύο **ζαπτιέδες (χωροφύλακες)**”.

Significado y uso: *Zaptiédés*, personajes que representan a los carceleros durante las festividades del *kalóyeros*.

Odiseas-Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Δρώμενα και ἔθιμα του Κερκυραϊκού λαού*, pp. 81-82⁸¹⁵: “Την Κυριακή της Τυροφάγου ντύνονται σε διαφορετικά σπίτια του Πετριτή α) νύφη, β) Δύο βλάχοι με κουδούνια, γ) παπάς-γαμπρός, δ) γιατρός-νοσοκόμα, ε) κουκούγερος-συμπεθέροι δηλαδή μασκαρία ἡ τζαμφαρία και πεθερικά δηλαδή συμπεθέροι, στ) Επίσης Εισαγγελέας, δικαστές και **χωροφύλακες**”.

Significado y uso: Carceleros.

Anastasios Reklos (s. XX – XXI d. C.)

Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 6⁸¹⁶: “Ο Μπερμπέρης κρατά στο χέρι του ευμεγέθη ξύλινη σπάθα, την οποία χρησιμοποιεί για ζυράφι, ενώ οι **Ζαπτιέδες**, που υποδύονται τα όργανα της τάξης, κρατούν ξύλινες σπάθες και αλυσίδες, με τις οποίες δένουν όποιον θεωρούν παραβάτη του νόμου”.

Significado y uso: *Zaptiédés*, personajes que representan a los carceleros o “fuerzas del orden” durante las festividades del *kalóyeros*.

⁸¹⁴ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁸¹⁵ Klimis (1987).

⁸¹⁶ Reklos (2012).

María-Eleftería G. Yiátráku (s. XX – XXI d. C.)

100 χρόνια από τα ελευθέρια της Χίου (1912-2012). Ιστορικές στιγμές ανδρείας των Καρδαμυλίων, p. 13⁸¹⁷: “Ένα απόγευμα περνά μια ομάδα από Τούρκους με τον «Σαμπρί» και τα πράγματά τους φορτωμένα σε μουλάρια. Στο Μάρμαρο έμεινε ο Μαντάρης και καμιά 15αριά ζαπτιέδες (χωροφύλακες). Είχαν 2-3 φυλάκια. Λίγο πριν νυχτώσει αποβιβάστηκε στη Χίο ο ελληνικός Στρατός, πέρασαν από το Βαμβακά καμιά δεκαριά καράβια”.

Significado y uso: *zaptiédés*, fuerzas del orden público durante el Imperio otomano.

Teódoros I. Riyiniotis (s. XX – XXI d. C)

Σημειώσεις για το Ισλάμ, p. 173⁸¹⁸: “Οι Τούρκοι αμέσως κατάλαβαν το σφάλμα τους και έστειλαν δύο ζαπτιέδες (αγγελιοφόρους καβαλλάρηδες), για να τον προλάβουν. Και όταν τον έφθασαν, έπεσαν στα πόδια του Χατζεφεντή και ζητούσαν συγχώρεση εκ μέρους όλου του χωριού. Τότε ο Πατήρ Αρσένιος τους συγχώρεσε και ξαναγύρισε στην Σινασό. Σταύρωσε το χωριό στα τέσσερα σημεία του ορίζοντος και αμέσως σταμάτησαν όλα και καλωσύνεψε”.

Significado y uso: *zaptiédés*, fuerzas del orden público durante el Imperio otomano.

⁸¹⁷ Yiátraku (2012).

⁸¹⁸ Riyiniotis (2015).

c) Análisis de las fuentes

Periodo de la Grecia moderna

El término *ζαπτιές* o *ζαπτιέδες* hace referencia a las fuerzas locales del orden durante el periodo del Imperio otomano. Se trata, como decíamos, de un término de origen turco, incluido en la lengua griega durante el periodo de la dominación otomana. De este modo se encuentra consignado en diversos documentos oficiales, como la misiva enviada por los habitantes de Vlatsi para las elecciones a *mujtar*⁸¹⁹ (en el archivo Dimitrios Kókuras⁸²⁰), fechada en 1888, en la que se refiere la violencia ejercida por estas fuerzas del orden; o los documentos del archivo Panayiotis Papadimitris, fechados en 1878 y 1879, donde se menciona la llegada de estas fuerzas turcas del orden a Chipre, así como la violencia que los caracterizaba.

En cuanto a los ritos del periodo festivo de la Navidad, encontramos por primera vez mencionados y descritos a estos personajes en la obra de Viziinós *Oí Kalóγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)⁸²¹. El autor refiere que cumplen el papel de carceleros o captores dentro del cortejo y que se trata de los muchachos más fornidos y altos de la localidad. Si bien su vestimenta no tiene nada de especial, se caracterizan por llevar un llamativo cinturón y cadenas con las que atrapar a personas del público.

Aunque algunos autores como Yiatraku, Klimis, Papatnasi-Musiopulu o el propio Viziinós, reconocen su papel de carceleros, incluso emplean términos como *φύλακες* o *χωροφύλακες*, el término preferido es *ζαπτιέδες*, pues hace referencia a las fuerzas turcas del orden público. Así mismo, otro término

⁸¹⁹ **Mukhtar* o **muhtar* es el jefe elegido en las aldeas o pueblos de Turquía (Dimitrakos, 1955).

⁸²⁰ Tsaras (1974).

⁸²¹ Ed. Panagiotopoulou (1959: 312).

empleado para nombrarlos es el de *Κουρουτζήδες*⁸²², aunque con menos asiduidad que el anterior.

Estudiosos de estos ritos, como Kakuri⁸²³, Trakiotis⁸²⁴, Mijail-Dede⁸²⁵, Papatanasi-Musiopulu⁸²⁶ o Reklos⁸²⁷, coinciden en asimilar a estos personajes con las celebraciones del *Kalóyeros* de diferentes localidades de Tracia como Ayía Eleni Serrón, Meliki Imatías, Kostí o Vize, lo que hace suponer que no se encuentran con esta nomenclatura en estos ritos. Por otro lado, Klimis⁸²⁸ atestigua la presencia de estos personajes en los ritos de carnaval que tienen lugar en Corfú, si bien él los define con el nombre más genérico de *χωροφύλακες*.

⁸²² Palabra derivada del turco «korucu», pasa a la lengua griega como «κουρούζης» o «κουρουτζής» o «κουρουτσής». Refería al jenízaro veterano, guardián del pueblo.

⁸²³ Kakuri (1963: 32).

⁸²⁴ Trakiotis (1991: 109).

⁸²⁵ Mijail-Dede (1979: 100).

⁸²⁶ Papatanasi-Musiopulu (1979: 135).

⁸²⁷ Reklos (2012: 6).

⁸²⁸ Klimis (1987: 81-82).

d) Conclusiones

La inclusión del término *ζαπιέες/ζαπιέδες* en la lengua griega se produce durante la época oscura de la dominación otomana. Estas fuerzas del orden local, llamadas en turco *zaptieh* eran las encargadas de mantener el orden, a veces empleando una gran violencia, a tenor de lo descrito en las fuentes.

Su inclusión como personajes secundarios de la trama responde, a nuestro juicio, al intento de incluirlos en la chanza y la burla propias del carnaval, a la vez que son un reflejo de la sociedad de la época. Por ello, en la actualidad, estos personajes han quedado solo como un remanente de aquella época y como personajes arquetípicos de algunas tramas de ciertos ritos del periodo festivo de la Navidad. Aparecen siempre asociados a los ritos del *Καλόγερος/Κούκερος* de Tracia, en las localidades de Vize, Ayía Eleni Serrón y Meliki Imatías, mientras que en otros cortejos de carnaval reciben el nombre más genérico de “carceleros”. Ello puede deberse a la mayor presencia otomana en la zona de Tracia, frente a las islas u otras regiones de Grecia, bajo influencia de otras potencias.

Se observa, por tanto, cómo estos personajes se incluyen en la trama del carnaval del mismo modo que lo hacen los *jenízaros*, a modo de burla y como elemento que persigue eliminar el miedo que provocarían en la sociedad de la época.

9. 3. 2. ΚΑΤΣΙΒΕΛΛΟΙ

a) Introducción

El término *κατσίβελλος* tiene su origen más remoto en la palabra latina *captivus* (esclavo), a través del diminutivo *captivellus*. Muy posiblemente esta palabra, a partir del italiano *cattivello* (diminutivo de *cattivo*) llegó a la lengua griega a través de las lenguas de los pueblos nómadas de los Balcanes, como los valacos aromunes, población romanizada que se estableció en el noreste de Grecia, Albania y Macedonia, en cuya lengua, un proto-rumano derivado del latín, *cacivel* significa esclavo o cautivo⁸²⁹.

Dentro de las festividades del periodo festivo de la Navidad y del carnaval, estos personajes encarnan a los gitanos o personajes de tez morena. Durante la puesta en escena o celebración, se dedican a recorrer las calles de la localidad acompañados del resto del cortejo, buscando y sustrayendo cualquier objeto de latón o hierro que encuentran, con el fin de fabricar una punta de arado. De este modo nos lo refiere Viziinós en su relato *Οι Καλόγεροι και ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)⁸³⁰. No obstante, dentro de otros cortejos o celebraciones son simplemente unos personajes más del cortejo, que se dedican a realizar travesuras y burlas a otros miembros dentro de la misma compañía o al público que asiste a contemplar tales celebraciones. Por esta razón, autores como Mijail-Dede⁸³¹, sostienen que se trata simplemente de un añadido cómico sin simbología alguna, aunque en algunos de los ritos (*Kalóyeros* en Kostí o en Vize) se les atribuya un papel importante y simbólico por su relación con la adquisición de metales y la fabricación de la punta del arado con el que posteriormente se realizará la siembra simbólica.

⁸²⁹ Cf. Volk (2009: 1-2), Kougea (1912-12: 249), Kipurós (2006).

⁸³⁰ Ed. Panagiotopoulou (1959: 313-314).

⁸³¹ Mijail-Dede (1979: 100-101).

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Spanos (s. XIV – XV d. C.)

*Spanos (recensio A e cod. Vind. theol. gr. 244), 481-491⁸³²: “Καὶ τὸ πρῶτον ἤφεραν οἱ μελλοπεθερὲς αὐτοῦ ἰατρὸν **κατσιβελλον** καὶ τὸν γέρον τὸν Βαλησουράν. Καὶ ἐπίασεν τὸν σφυμὸν αὐτοῦ ἀπὸ τὴν ἄτζαν καὶ ὄρισεν, ὅτι ἐπάρετέ τον λεπτήν φλεμοτομίαν μὲ τὸ πελέκιν ἀπὸ τὸ κωλόντερον καὶ ἀντὶ φλεμοτόμιον πανὶν ἅς ἀγοράσουν κοιλίαν βοϊνήν σύσχατον, καὶ ἅς καταπλάσουσιν καὶ αὐτὸν καὶ ἅς τὸ ποιήσουσιν ἔμπλαστρον ὅσοι κάθονται καὶ ὅσοι στέκονται συγκαθισμὸν εἰς τὸν κῶλον του συνεχῶς· γραΐας βιλλήθραν ὀδιὰ ἔπιθετὸν καὶ μνούχου ὀρχίδια <διὰ> πυρίαν”.*

Significado y uso: Gitano de la etnia de los *katsiveli*.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Yeoryios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

1. *Ποῖος ἦτον ὁ φονεὺς του ἀδελφοῦ μου⁸³³: Πλησίον του υψηλοῦ κισσοσκεπούς τοίχου, κατὰ το ἥμισυ εἰς τὴν σκιάν, ἐκάθητο ἡ μήτηρ μου, ἡ Οθωμανὶς καὶ ἄλλη τις ρακένδυτος καὶ ασκεπὴς τὴν κεφαλὴν γραΐα, κατὰ τὸ φαινόμενον πιναρὰ «**ρωμιοκατσιβέλα**», ἦτοι Ἀθιγγανίσελληνόφωνος”.*

Significado y uso: Gitana de la etnia de los *katsiveli*.

2. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη, p. 313⁸³⁴: “Ὁμοία πρὸς τὴν Βάβω, κατὰ τὸ πενιχρὸν καὶ πιναρὸν τῆς ἐμφανίσεως αὐτῶν. εἶναι ἄλλα τρία τέσσαρα πρόσωπα, οἱ λεγόμενοι **κατσιβέλοι**. Καὶ οὗτοι*

⁸³² Ed. Eideneier (1977).

⁸³³ Viziinós (2006).

⁸³⁴ Ed. Panagiotopoulou (1959).

χρεωστοῦσι νὰ εἶναι ἀστεῖοι καὶ πειρακτικοὶ πρὸς ἐπίμετρον δὲ καὶ μουνζουρωμένοι οἱ μόνοι ἐξ ὄλου τοῦ θιάσου”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos de la etnia de los *katsiveli*.

Yeorgios Drosinis (1859 – 1951 d. C.)

1. *Το βοτάνι της αγάπης*, pp. 57-58⁸³⁵: “Τοῦ διαβόλου τὴν **Κατσιβέλλα**, εἶπεν ὁ ἀνθυπομοίραρχος κλίνων δεξιᾷ καὶ ἀριστερᾷ τὴν κεφαλὴν, διὰ νὰ διακρίνη πέραν μεταξὺ τοῦ πλήθους, πάλι μοῦ κουβαλήθηκε σήμερα μὲ τὰ κόσκινά της”.

Significado y uso: Gitana de la etnia de los *katsiveli*.

2. *Το βοτάνι της αγάπης*, p. 21⁸³⁶: “Στρίγγλα, φιδοδογκωμένη, **βρωμοκατσιβέλα**, χαραμοφαγού, μαγαρισμένη. Αρή, μπας και θάρρευες πως θα πάρω το ψωμί απ’ των παιδιών μου το στόμα να σ’ το δώσω; κάλλια στη σκρόφα μου πέρι σ’ εσένα και το σακάτη το σκυλοπατέρα σου”.

Significado y uso: Gitana de la etnia de los *katsiveli*.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

1. *Διονυσιακά*, p. 32⁸³⁷: “Παλαιότερον εἰς τὴν Βιζύην. εἶπομεν ὅτι ἐξεύγνουσιν «τις Νυφάδες» τοῦ δρωμένου, πλαισιουμένας ὑπὸ τῶν ραβδοφόρων **Κατσιβελων**, ἢ δὲ ραβδοφορία, καθὼς καὶ ἡ παρουσία γυναικῶν, εἶναι γνώριμα στοιχεῖα τῆς ἀγροτικῆς μαγείας”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos de la etnia de los *katsiveli*.

2. *Διονυσιακά*, p. 32⁸³⁸: “Ἐν τῷ μεταξύ, εἰς τὰς διαφοροὺς οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμαζονται οἱ μῆμοι, οἱ ὅποιοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιᾶς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ Καπιστρᾶς, ἡ Νύφη, ἡ Βάβω μὲ τὸ Ἑφταμηνίτικο, τὰ

⁸³⁵ Drosinis (1901).

⁸³⁶ *Ibíd.*

⁸³⁷ Kakuri (1963).

⁸³⁸ *Ibíd.*

τέσσαρα Δαμαλάκια, τὰ ὁποῖα θὰ ζευθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καὶ ὁ Ἰδιοκτήτης των, ὁ ὁποῖος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ **Γύφτοι** μὲ τὴν Ἀρκούδα, τέλος οἱ Ζαπτιέδες ἢ Κουρουτζήδες, δηλαδή οἱ φύλακες οἱ ἐντεταλμένοι τὴν τήρησιν τῆς τάξεως”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκὴ πίστις καὶ λατρεία στὴ Θράκη, pp. 109⁸³⁹: “Ὁμοιοὶ μετὰ τὴν Μπάμπω ἦταν καὶ οἱ **Κατσιβελοὶ**, κουρελιάρηδες, παμπόνηροὶ, σκανδαλιάρηδες καὶ πειραχτικοί. Ἦταν οἱ μόνοι ποὺ ἀπὸ τὸν παράξενο τοῦτο θίασο ἦταν μουτζουρωμένοι”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos de la etnia de los *katsiveli*.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρών, p. 100⁸⁴⁰: “Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ πρόσωπα τὰ ὁποῖα ἀναφέραμε, ὑπῆρχαν ἀκόμη ὁ Καπιστράς καὶ οἱ **Γύφτοι**, τρεῖς τὸν ἀριθμὸν, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὁ ἕνας παρίστανε καὶ τὸν «κουλὸ καὶ κουτσό», ὁ ἄλλος τὸν ἀρκουδιάρη σέρνοντας ἕναν ἄντρα μεταμφιεσμένο σὲ ἀρκούδα, καὶ ὁ τρίτος «φαλλοφορῶν» παρίστατο στὴν ἱερὴ σπορὰ καὶ ἀπέθετε τὸν φαλλὸ στὸ «νεόργωτο χωράφι”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

Λαογραφικὰ Θράκης Α΄, p. 135⁸⁴¹: “Στὴ Βιζύη εἶχαν τοὺς «καλόγερους». Τὰ πρόσωπα τῆς «παραστάσεως», ποὺ περιέγραψε ὁ Γ. Βιζυηνός, ἦταν δύο

⁸³⁹ Trakiotis (1991).

⁸⁴⁰ Mijail-Dede (1979).

⁸⁴¹ Papatanasi-Musiopulu (1979).

καλόγεροι, ή μπάμπου μέ τό έφταμηνίτικο παιδί της, δυό νύφες, δυό **κατσιβελου** καί δυό ζαπτιέδες (χωροφύλακες)”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos de la etnia de los *katsiveli*.

Anastasios Reklos (s. XX – XXI d. C.)

Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 6⁸⁴²: “Οι **Κατσιβελου** περιφέρονται μαζί με την υπόλοιπη ομάδα και με το πρόσχημα ότι η αυλή κάθε σπιτιού που επισκέπτονται δεν είναι τακτοποιημένη «καλοθέτουν» τα διάφορα εργαλεία και αντικείμενα που βρίσκουν, δηλ. τα αλλάζουν θέση, έτσι που δύσκολα να μπορεί να τα εντοπίσει ο νοικοκύρης με την αποχώρησή τους”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos de la etnia de los *katsiveli*.

Cristos Kipurós (s. XX – XXI d. C.)

*Ρωμά, Τσιγγάνου, Γύφτου, Κατσιβέλου*⁸⁴³: “Δεν ξέρω σε ποιο μεταναστευτικό κύμα ανήκουν οι **Κατσιβελου** της Θράκης. Εκείνο που ξέρω είναι ότι δεν είναι Τούρκοι ή κάποιο έστω τουρκογενές φύλο. Κάτι άλλωστε που δεν διατείνεται ούτε καν η Τουρκία. Δική της επιπλέον φράση αποτελεί το «τσεγγενέ μαλεσί», τουτέστιν, ο τσιγγάνικος μαχαλάς”.

Significado y uso: Gitanos de la etnia de los *katsiveli*.

⁸⁴² Reklos (2012).

⁸⁴³ Kipurós (2006).

c) Análisis de las fuentes

Periodo bizantino

La primera referencia al término *κατσιβελλος* se encuentra en el periodo bizantino, en *Spanos*⁸⁴⁴, entre los siglos XIV y XV. En la obra se hace referencia a un *ίατρὸς κατσιβελλος*, lo que indica que se trata de un adjetivo que indica procedencia, bien de un lugar o de un grupo étnico. Se trata, en la obra, de un médico que conoce la medicina popular o que tiene ciertos poderes curativos. El empleo de la doble *-λ-* pone de manifiesto el origen latino del término, a partir del término *captivellus*.

Periodo de la Grecia moderna

El término *κατσιβελος*, sin geminación de la *-λ-*, en la actualidad se emplea para nombrar, por una parte, a un grupo de personas pertenecientes a esta etnia gitana de los balcanes. Cristos Kipurós, en *Ρωμά, Τσιγγάνοι, Γύφτοι, Κατσιβέλοι*⁸⁴⁵, emplea el término para referirse a una etnia gitana, tanto en Grecia como en los Balcanes, cuyo origen se desconoce con certeza, así como su origen migratorio, pero que se asocia con otras etnias de similar origen como los romaníes y otras etnias búlgaras o rumanas. Viziinós en *Ποίος ἦτον ο φονεύς του αδελφού μου*⁸⁴⁶, o Drosinis⁸⁴⁷ emplean el término en esta misma línea.

Como personajes propios del cortejo de los ritos festivos del periodo de la Navidad representan a una comunidad itinerante que recorría las localidades con espectáculos varios, acompañados en ocasiones por animales. De este modo se encuentra entre ellos también el *αρκουδιάρης*. Reciben también el

⁸⁴⁴ *Spanos*, 481-491. Ed. Eideneier (1977).

⁸⁴⁵ Kipurós (2006).

⁸⁴⁶ Viziinos (2006).

⁸⁴⁷ Drosinis (1901:21).

nombre más genérico de *γύφτοι* (gitanos)⁸⁴⁸. No obstante, es el término *κασιβέλοι* el que ha permanecido con mayor fuerza en los ritos del *Καλόγερος*, constituyendo un grupo de tres o cuatro personajes, en donde destaca el personaje femenino de la *κασιβέλα*, interpretado por un joven vestido de mujer y que, en conjunto representa escenas cómicas de manera independiente a los demás miembros del cortejo.

⁸⁴⁸ Kakuri (1963:32).

d) Conclusiones

El grupo de los *κατσιβελοι*, constituido por tres o cuatro personajes masculinos y el personaje femenino de la *κατσιβέλα*, constituye un conjunto de personajes secundarios cuya función es la de recrear pequeñas pantomimas dentro del conjunto de representaciones que tienen lugar durante los ritos del periodo festivo de la Navidad. Representan a los gitanos nómadas que recorren las localidades del norte de Grecia con diversos espectáculos.

Su inclusión en los ritos es tardía y pertenecería a un desarrollo posterior de las representaciones, como ocurre con otros conjuntos de personajes que también representan a grupos o personas de la sociedad balcánica. Su función principal, según algunos autores y estudiosos⁸⁴⁹, es la de recolectar metales y objetos de latón con el objetivo de fabricar una punta de arado con la que se realizará la siembra simbólica al concluir los ritos. Posiblemente esta función les haya sido otorgada por su carácter nómada. Se trata de una visión estereotipada y ridícula, propia de las representaciones del carnaval, que pretende dar cabida a los diferentes personajes de la sociedad.

⁸⁴⁹ Viziinós. *Οί Καλόγεροι και ή λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959); Kakuri (1963).

9. 3. 3. ΜΠΑΜΠΩ

a) Introducción

El término *Μπάμπω*, se emplea para designar a una mujer mayor, anciana⁸⁵⁰. Posibles sinónimos son *μάμμη*, *γιαγιά*, *γραιά*. Se emplea para nombrar a uno de los personajes que forman parte de las representaciones de los ritos de carnaval del periodo festivo de la Navidad.

El personaje de Babo (*Μπάμπω*), según Viziinós se relaciona con el de Baubo (*Βαυβώ*), esposa de Disaules, cuyo origen etimológico se encuentra en *βαυβώ* (vientre)⁸⁵¹. Esta Baubo, junto a su esposo, acogió a Deméter que, acompañada del pequeño Yaco, andaba en su marcha por todo el mundo en busca de su hija Perséfone. Baubo para reconfortar a la diosa le ofreció una bebida (o una sopa), que ésta no quiso aceptar. Por esta razón, para alegrar a la diosa, la mujer se levantó las faldas y le enseñó el trasero. Yaco, al verlo, comenzó a reír y la diosa, divertida, se tomó la bebida⁸⁵². También se relaciona a este personaje con el de Yambe (*Ίάμβη*)⁸⁵³, hija de Pan y de la ninfa Eco. Era criada en el Palacio de Celeo y Metanira en Eleusis. Cuando pasó por allí Deméter en busca de Perséfone, la acogió y la hizo reír con sus bromas.

Otra posible etimología para el término es: *Μπάμπω* < *Μάμη* < *Μάμμη*⁸⁵⁴. Se relaciona, de este modo, con la festividad de *ή ημέρα τής μάμμης* y con el adjetivo *μαμμῶος*, *α*, *ον*, = *μαμμικός* (s. II d. C.).

⁸⁵⁰ Así lo refiere Dimitrakos (1955).

⁸⁵¹ Así lo refiere Liddell-Scott-Jones (1996). Con referencia a este significado, en figurillas del s. V a. C. procedentes de Asia Menor, se representa como una mujer que tiene el rostro en el vientre.

⁸⁵² Grimal (1996).

⁸⁵³ Por la similitud en el pasaje de encuentro con la diosa Deméter, se ve asimilada al personaje de la enana obscena Baubo, casada con Disaules.

⁸⁵⁴ Liddell-Scott-Jones (1996).

No obstante, consideramos más acertada una tercera vía en la que el término se relaciona también con la palabra eslava “baba/babo”, que se emplea para designar a las mujeres mayores o ancianas⁸⁵⁵. En el norte de Grecia, Macedonia y Tracia principalmente, se emplea de igual modo para referirse, de forma cariñosa, a las ancianas o mujeres mayores, así como al personaje de los ritos. No obstante, según Mijail-Dede⁸⁵⁶, su inclusión así como su nombre responden a un estadio más tardío en los ritos, ya que no se encuentra en otros *δρώμενα* del mundo griego (solo en las festividades del *Καλόγερος*), pero sí en las festividades búlgaras. Este personaje ha sustituido en las festividades del *Καλόγερος* de Αγία Eleni al personaje de la *Κορίτσα* (la novia/νύφη). Por ello, Mijail-Dede advierte acerca del hecho de asimilar al personaje de Babo con el de Dioniso Liknites, por el hecho de que porte en su cesta al bebé sietemesino.

Es por ello que otra etimología del nombre resulte quizá más acertada, si se tiene en cuenta esta relación con el mundo búlgaro y los pueblos eslavos. De este modo, el término se relaciona con la raíz protoeslava **baba*, que significa anciana o mujer mayor, y de la que provienen términos tales como: *Баба* (anciana en ruso), *бабушка* (abuela en ruso) o *баба* (abuela en búlgaro). Esta etimología respondería al hecho de que se relaciona con el personaje de Baba Yaga (**baba oga*), personaje de la mitología popular eslava, que recibe los nombres de: *Баба-Яга* (Baba Yaga, en bielorruso, búlgaro, ruso y ucraniano), *Baba Jaga* (en bosnio, croata, letón, polaco), *Baba Iaga* (en rumano), *vasfogú bába* (en húngaro), *Jága bába* (en esloveno), *Баба Јага* (en serbio), *Ježibaba* (en checo y en eslovaco) o *Баба Пога* (en macedonio⁸⁵⁷). Se trata de una anciana, huesuda y arrugada, con la

⁸⁵⁵ De este modo lo refiere también Viziinós en *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 312).

⁸⁵⁶ Mijail-Dede (1979: 108).

⁸⁵⁷ Obsérvese cómo en macedonio el nombre de Baba Yaga contiene la palabra cuerno, relacionándose por tanto con otros ritos del carnaval tradicional o rural, y el aspecto terástico-zoomórfico de las criaturas que se representan durante estas festividades.

nariz azul, dientes de acero y una pierna de hueso; se alimenta de niños y está muy relacionada tanto con las brujas de los cuentos populares que viven en los bosques como con el mundo de los vivos y los muertos.

Con este término se relacionan otros tantos que hacen referencia a la festividad en su conjunto, así como a los personajes principales de estos cortejos, ya vayan vestidos con pieles y cargados de cencerros con una apariencia monstruosa, ya sea con ropas viejas y la cara teñida de negro. De este modo se encuentran términos como: *μπαμπουτζικάριος, μπαμπούγεροι, παμπόγεροι ομπαμπόγεροι, μπαμπούιρος, μπουμπουσαρίοι, μπουμπουσιάρια ο μπαμπουσιάρκα*⁸⁵⁸.

El personaje de Babo, por tanto, se trata de un hombre vestido de mujer anciana. En algunas representaciones porta un recipiente con “agua bendita”⁸⁵⁹, mientras en otras se trata de una cesta en la que lleva un bebé de siete meses⁸⁶⁰. Según Megas⁸⁶¹, se trata de un personaje, dentro de las festividades de los *καλόγεροι*, como los refiere Viziinós⁸⁶², que resulta feo y pobretón en apariencia.

⁸⁵⁸ Haland (2012: 117).

⁸⁵⁹ Haland (2012: 116): “This is a man dressed up as an old woman. Babo holds a cup with “holy water”, i.e. women’s spittle and a sprig of basil in “her” hands and “she” sprinkles the holy content on the male participants [...] In ancient and popular Greek, Babo or Baubō is a wet-nurse, and symbolizes nourishment”.

⁸⁶⁰ No se trata de un bebé real, sino de un trozo de madera o leño que este personaje cuida y envuelve en pañales como si de un bebé se tratase.

⁸⁶¹ Megas (1975: 103).

⁸⁶² Viziinós. *Οί Καλόγεροι και ή λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 313).

b) Fuentes

Periodo clásico (500 – 323 a. C.)

Empédocles (495/490 – 435/430 a. C.)

Fragmenta, 153⁸⁶³: “HESYCH. **βαυβώ**: τιθήνη Δήμητρος. σημαίνει δὲ καὶ κοιλίαν ὡς παρ’ Ἐμπεδοκλεῖ”.

Significado y uso: **1.** Nombre propio “Baubo”. **2.** Vientre.

Asclepiades (s. IV a. C.)

Fragmenta, 7⁸⁶⁴: “Harporatio: Δυσάυλης... Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδουμένων τὸν Δυσάυλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ **Βαυβοῖ** σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νίσαν (Μίσαν?)”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio.

Periodo helenístico (323 – 30 a. C.)

Paléfato (s. IV a. C.)

Fragmenta, 3⁸⁶⁵: “Harporation: Δυσάυλης· Δείναρχος ἐν τῇ Περὶ τῆς ἰερείας διαδικασίᾳ, εἰ γνήσιος· Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδουμένων τὸν Δυσάυλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ **Βαυβοῖ** σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νίσαν. Παλαίφατος δ’ ἐν θ’ Τρωικῶν σὺν τῇ γυναικί φησιν αὐτὸν ὑποδέξασθαι τὴν Δήμητραν”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio.

⁸⁶³ Ed. Diels & Kranz (1951).

⁸⁶⁴ Ed. Müller (1841-1870).

⁸⁶⁵ *Ibíd.*

Dinarco (ca. 361 – ca. 291 a. C.)

Fragmenta, Oración 35. 2⁸⁶⁶: “Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδουμένων τὸν Δυσάλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ **Βαυβοῖ** σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νῖσαν”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio.

Periodo romano (30 a. C. – 330 d. C.)

Harpocración (ca. s. I/II d. C.)

Lexicon in decem oratores Atticos, 100. 14⁸⁶⁷: “Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδουμένων τὸν Δυσάλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ **Βαυβοῖ** σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νῖσαν. Παλαίφατος δ’ ἐν θ’ Τρωϊκῶν σὺν τῇ γυναικί φησιν αὐτὸν ὑποδέξασθαι τὴν Δήμητρα”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio. Del mismo modo lo refiere Harpocración en *Lexicon in decem oratores Atticos*, 72, 6⁸⁶⁸.

Clemente de Alejandría (s. II – s. III d. C.)

Protrepticus, 2. 20. 3⁸⁶⁹: “Καὶ δὴ (οὐ γὰρ ἀνήσω μὴ οὐχὶ εἰπεῖν) ξενίσασα ἡ **Βαυβῶ** τὴν Δηῶ ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῇ· τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν καὶ πιεῖν οὐκ ἐθελούσης (πενθήρης γὰρ ἦν) περιαλγῆς ἡ **Βαυβῶ** γενομένη, ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῶ· ἡ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει ἡ Δηῶ καὶ μόλις ποτὲ δέχεται τὸ ποτόν, ἡσθεῖσα τῶ θεάματι”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio. El mismo uso hace el autor en *Protrepticus* 2.21.1; 2. 21. 3.

⁸⁶⁶ Ed. Conomis (1975).

⁸⁶⁷ Ed. Dindorf (1853).

⁸⁶⁸ *Ibíd.*

⁸⁶⁹ Ed. Mondésert (1949).

Eusebio de Cesarea (ca. 275 – 339 d. C.)

Praeparatio evangelica 2.3.32⁸⁷⁰: “ὄκουν δὲ τηνικάδε τὴν Ἐλευσίνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα αὐτοῖς **Βαυβῶ** καὶ Δυσάλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὐμόλπος τε καὶ Εὐβουλεύς· βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος ἦν, ποιμὴν δὲ ὁ Εὐμόλπος, συβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς· ἀφ’ ὧν τὸ Εὐμόλπιδῶν καὶ τὸ Κηρύκων τὸ ἱεροφαντικὸν δὴ τοῦτο Ἀθήνησι γένος ἦνθησε”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio. Del mismo modo lo emplea el autor en *Praeparatio evangelica* 2.3.34.

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Hesiquio de Alejandría (s. V d. C.)

Lexicon, B, 356⁸⁷¹: “**Βαυβῶ**· τιθῆνη Δήμητρος. *ps* σημαίνει δὲ καὶ κοιλίαν, ὡς παρ’ Ἐμπεδοκλεῖ”.

Significado y uso: 1. Baubo, nombre propio. Nodriza de Deméter. 2. Vientre.

Focio (ca. 820 – 893 d. C.)

1. *Lexicon*, Δ, 798⁸⁷²: “Δυσάλης· οὗτος ἀτόχθων μὲν ἦν, συνώκησε δὲ **Βαυβοῖ** καὶ ἔσχε παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νῆσαν”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio.

2. *Lexicon*, E, 948⁸⁷³: “ἔνθρυπτα· τὰ ἐν τῇ τελετῇ διδόμενα **Βαυβοῦς** Μύστιδος, ἣ ἐστὶ δαίμων παρὰ τὴν Δήμητραν”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio. Numen que acompaña a Deméter.

⁸⁷⁰ Ed. Mras (1954-1956).

⁸⁷¹ Ed. Latte (1953-1966).

⁸⁷² Ed. Theodoridis (1982).

⁸⁷³ *Ibíd.*

Miguel Pselo (c. 1018 – 1078 d. C.)

Opuscula psychologica, theologica, daemonologica 163⁸⁷⁴: “Ὁ μὲν τοι Βαβουτζικάριος ἐξ Ἑλληνικῆς φλυαρίας παρεισεφθάρη τῷ βίῳ· ἔνεστι γάρ που τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεισι **Βαβώ** τις ὀνομαζομένη δαίμων νυκτερινή, ἐπιμήκης τὸ σχῆμα καὶ σκιώδης τὴν ὕπαρξιν”.

Significado y uso: Babó, nombre propio para nombrar a un espíritu de la noche.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Yeoryios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

1. *Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ*, p. 312⁸⁷⁵: “Ἐκτὸς τῶν Κοριτσιῶν, στενὴν κατ’ οὐσίαν σχέσιν ἔχει πρὸς τὸν Ἀρχικαλόγερον, ὡς θὰ ἴδωμεν, τρίτον γυναικεῖον πρόσωπον, ἡ λεγομένη **Βάβω** (πρφ. *Babo*). Διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου καλοῦσιν ἐν Θράκῃ τὰς γραίας οἱ προστατευτικώτερον πρὸς αὐτὰς διακείμενοι καὶ φιλανθρωπότερον”.

Significado y uso: 1. Babo, nombre propio del personaje. 2. Apelativo cariñoso para una mujer mayor, anciana. Del mismo modo aparece en *Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ*, pp. 313,

2. *Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ*, p. 317⁸⁷⁶: “Πρώτη πάντων ἐλκύει τὴν προσοχὴν ἡμῶν ἡ γραῖα τιήνη τοῦ θεοῦ, ἡ Βάβω, ἡ καὶ ἡ Ὀρφικὸς τὴν ὀνόμαζον ἡ **Βαυβώ**, καθημένη ἐπιμετῶς ἐπὶ τῆς χλόης...”.

Significado y uso: 1. Bavbó, nombre del personaje mítico con el cual se identifica (Baubo). Así también aparece nombrada en *Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ*, pp. 318 y 321.

⁸⁷⁴ Ed. O’Meara (1989).

⁸⁷⁵ Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁸⁷⁶ *Ibíd.*

Filipos Anastasíu Ziguris (1865 – 1951 d. C.)

Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής, p. 49⁸⁷⁷:

“Τοπωνυμίεςκαιλέξεις βλαχικές και σλαβικές που έμειναν από την παραμονή τους είναι οι εξής: Γκραντίστ (χωριουδάκι), Τσιζιάγκινα <Τσιάγκινα>(βουνό), Μπερνίτσα (μέρος με χωράφια), Πτσιότικο πηγάδι, Βίγλα (σκοπιά), Τσιποτούρα (βρύσες), Τσερβένα (βουνό), Βεργάτ (βουνό γραμμωτό). Λέξεις γεωργικές και κτηνοτροφικές: γκαμπανίτσα, γκουστιαρίτσα (σαύρα), ζιάμπα (βάτραχος), μπλιόρα (προβατίνα 2 ετών), σακάρα (προβατίνα με μαύρο γύρο στα μάτια), βαρβάτο, ποκρόβι (κλινοσκέπασμα), φούρκα, ραγκαβανιά, μπιρέτες, ζιουμπίλια, νταμπουρλέκας, **μπάμπου** κ.λπ.”.

Significado y uso: Babo, apelativo cariñoso para una mujer mayor, anciana.

Con el mismo significado aparece también en *Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής*, pp. 130 y 131.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 72⁸⁷⁸: “Στη Β. Ελλάδα, τον Πόντο κ. α. γίνονται την Πρωτοχρονιά, όπως και τα Χριστούγεννα και την ημέρα των Φωτών, και αγυρμοί ενηλίκων, οι οποίοι μεταμφιέζονται είτε σε ζώα (καμήλα, αρκούδα, λύκο, τράγο κ.λπ.) είτε σε διάφορα πρόσωπα: γαμπρό και νύφη, **μπάμπω**, αράπη, χαχάμη, γιατρό, καπετάνιο, αρκουδιάρη κ.λπ.”.

Significado y uso: Babo, personaje de los ritos que representa a una mujer anciana. Con el mismo significado aparece en p. 103, con respecto a su aparición en las festividades de los *καλόγεροι*.

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 90⁸⁷⁹: “Το κοινό όνομα της γιορτής είναι η μέρα της μαμής ή της **μπάμπως** η μέρα. Είναι

⁸⁷⁷ Ed. Zografu-Voru (2010).

⁸⁷⁸ Megas (1975).

⁸⁷⁹ *Ibíd.*

γιορτή και συμπόσιο γυναικών, αλλά σε αυτήν συμμετέχουν μόνο γυναίκες που «τεκνώνουν», που βρίσκονται, δηλαδή, σε ηλικία, η οποία επιτρέπει την απόκτηση παιδιού”.

Significado y uso: Babo, mujer mayor. Nombre dado a la fiesta de las mujeres.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

1. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 170-171⁸⁸⁰: “Εδώ παραστεκάμενη δεν είναι παρά μια γριά, **Μπάμπω**, κουρελιάρα, καμπούρα, κουτσοδόνα και θεόκουφη, αυτό όμως δεν την εμποδίζει να παρασταίνει την «καυομάνα» του παιδιού, που είναι, λέει, «κι εφταμηνίτικο»”.

Significado y uso: Nombre del personaje, Babo, que representa a una mujer anciana.

2. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, p. 187⁸⁸¹: “*Η γιορτή της Μπάμπως. Σ’ όλα τα χωριά της Ανατολικής Ρωμυλίας, στις 8 του Γενάρη, γιορτή της Αγίας Δομνίκης ή Δομνής, γινόταν η μέρα της μπάμπω Γκιονού ή της μαμής*”.

Significado y uso: Apelativo cariñoso para una mujer mayor, anciana. Con el mismo significado aparece en *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 188, 189, 190.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

1. *Λαογραφικά Θράκης Α΄*, p. 32⁸⁸²: “*Στό Διδυμότειχο τά παραδοσιακά Χριστουγεννιάτικα φαγητά είναι ή «Μπάμπω» πού γίνεται από τίς νοικοκυρές τήν παραμονή*”.

Significado y uso: Nombre de un plato típico navideño (Babo).

⁸⁸⁰ Trakiotis (1991).

⁸⁸¹ *Ibíd.*

⁸⁸² Papatanasi-Musiopulu (1979).

2. Λαογραφικά Θράκης Α', p. 135⁸⁸³: “Τά πρόσωπα τῆς «παραστάσεως», ποῦ περιέγραψε ὁ Γ. Βιζυηνός. ἦταν δύο καλόγεροι, ἡ **μπάμπο** μέ τό ἑφταμηνίτικο παιδί της, δύο νύφες, δύο κατσίβελοι καί δύο ζαπτιέδες (χωροφύλακες)”.

Significado y uso: Babo, personaje del cortejo del carnaval del *kalóyeros*.

3. Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαοῦ μας, p. 64⁸⁸⁴: “Στους Γριντάδες τῶν Χασίων (Αἰμιανός Γρεβενῶν) τήν Πρωτοχρονιά ἐμφανίζονται τά Λουκατσάρια: δύο καπετάνιοι, μιά νύφη, μιά **μπάμπο** κι ἕνας ἀράπης”.

Significado y uso: mujer mayor o anciana.

4. Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαοῦ μας, p. 302⁸⁸⁵: “Οἱ πρόσφυγες ἀπό τήν περιοχή τῆς Ἀγγιάλου τῆς Ἀνατ. Ρωμυλίας, κυρίως, μετέφεραν στά χωριά ὅπου ἐγκαταστάθηκαν τό ἔθιμο τῆς ἡμέρας τῆς **μπάμπως** ἢ μαμῆς”.

Significado y uso: Apelativo cariñoso a una mujer mayor, anciana.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 3⁸⁸⁶: “Παραλλήλως ἐνεφανίζετο εἰς τόν σκηνικόν χῶρον ἡ **Βάβω**, φέρουσα ἐντός καλαθοπλέκτου λίκνου βρέφος «Ἐφταμηνίτικο», τὸ ὁποῖον ἐξαίφνης ἐνηλικιοῦτο, καί προέβαλλεν εἰς τόν σκηνικόν χῶρον ὁ πρωταγωνιστής Ἀρχικαλόγερος”.

Significado y uso: Nombre del personaje, Babo. Con el mismo significado aparece en Διονυσιακά, pp. 32, 34, 36, 39, 40, 88, 95, 119-124, 144, 155.

Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)

Ἔθιμα στίς γιορτές, p. 412⁸⁸⁷: “Καθὼς γυρίζουν, φωνάζουν: «Νόμ’ **μπάμπο** ζύλα, / μὴ σ’ τσακίσου τ’ θύρα / καί τὴν παραθύρα!»”.

Significado y uso: Apelativo cariñoso a una mujer mayor, anciana.

⁸⁸³ Ibíd.

⁸⁸⁴ Papatanasi-Musiopulu (1992)

⁸⁸⁵ Ibíd.

⁸⁸⁶ Kakuri (1963).

⁸⁸⁷ Siettos (1975).

Dimitrios S. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα καί τῆς Άνοιξης, p. 85⁸⁸⁸: “*Βάζουμε τή Μπάμπω πρό(β)οδο. Κείνη εἶχαμε μποστινή. Εἶχαμε καί γκάντα (ὁ μουσικός μόνος ἄντρας στήν ἐστίαση) κι ἔπαιζε*”.

Significado y uso: Mujer anciana, apelativo cariñoso. Con el mismo significado aparece en *Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα καί τῆς Άνοιξης*, pp. 85 y 86.

Yeoryios Kemalaki (s. XX – XXI d. C.)

Τα ρουγκάτσια των χωριών Λαβάρα και Μάνδρας Ἐβρου, p. 130⁸⁸⁹: “*Τώρα θα κάνουν τη «Μπάμπω» για να φάνε, που δεν είναι τίποτε άλλο από τα έντερα του γουρουνιού γεμισμένα με το συκώτι, τα πνευμόνια και λίγο κρέας ψιλοκομένα, λίγο ρύζι και διάφορα μυρωδικά*”.

Significado y uso: Nombre de un plato típico de Tracia.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ὁ Καλόγερος στήν Αγία Ἐλένη Σερρών*, p. 100⁸⁹⁰: “*Διαφορὰ ἀκόμη ὑπῆρξε καί στό χροῶμα τοῦ κεφαλόδεσμου τῆς Μπάμπως πού σέ μία ἀκόμη σημαντικώτατη διαφορὰ ἐμεῖς τήν ἀκούσαμε σάν «Κορίτσα» ακριβῶς σηλαδή τὸ ἀντίθετο σέ χαρακτηρισμὸ ἡλικίας*”.

Significado y uso: Personaje de los ritos con apariencia monstruosa y por ello asociado a una mujer anciana.

2. *Ὁ Καλόγερος στήν Αγία Ἐλένη Σερρών*, p. 107⁸⁹¹: “*Παράδειγμα τὸ «θέατρο» πού κάνουν οἱ γυναῖκες στό Κίτρος Πιερίας γιορτάζοντας τήν Μέρα τῆς Μαιῆς ἢ Μπάμπως, ὅπως ἀναπτύξαμε στή σχετική μας ἔρευνα (Ἀρχεῖο Θράκης τ. 39)*”.

Significado y uso: Apelativo cariñoso a una mujer anciana. Da nombre a la festividad.

⁸⁸⁸ Lukatos (1985).

⁸⁸⁹ Kemalaki (1986)

⁸⁹⁰ Mijail-Dede (1979).

⁸⁹¹ Ibíd.

3. Ο «Καλόγερος» στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 108⁸⁹²: “Καὶ πρῶτα ἀπὸ ὅλα θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε πὼς ἡ προσωνομία **Βάβω ἢ Μπάμπω** εἶναι πιθανώτατα ἐκ τῶν ὑστέρων δοτῆ”.

Significado y uso: Babo, personaje del cortejo del *kalógeros* que representa a una mujer anciana.

4. Γιορτές - Ἔθιμα καὶ τὰ τραγούδια τους, p. 33⁸⁹³: “Ἡ μέρα τῆς **μπάμπως** ἢ **μαμῆς** στο Κιτρος”.

Significado y uso: Apelativo cariñoso a una mujer anciana.

Lefteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας, p. 249⁸⁹⁴: “Ἡ μορφή τῆς **Μπάμπως** μὲ τὸ ἑφταμηνίτικο διατηρεῖται ἀτὴ παραλλαγή τοῦ Καλόγερου τῆς Μαυρολεύκης Δράμας. Στὴ Καλογερόμερα τῆς 14.2.77, τὴ **Μπάμπω** παρέστηκε ὁ Πολυζῶης Μπιαζάκης, τὸν Καλόγερο ὁ Μιχαὴλ Νικολοῦδης καὶ τὸν Βασιλιὰ ὁ Γεώργιος Λιλόπουλος”.

Significado y uso: Babo, personaje del cortejo del *kalógeros* que representa a una mujer anciana.

Anastasios Reklos (s. XX – XXI d. C.)

Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 6⁸⁹⁵: “Ἡ **Μπάμπω** εἶναι ἄνδρας μεταμφιεσμένος σε γριά. Εἶναι τὸ πρῶτο μεταμφιεσμένο πρόσωπο που εμφανίζεται στην ἀρχὴ τοῦ δρώμενου καὶ παραμένει στο προσκήνιο ὅσο διαρκεῖ τὸ ντύσιμο τοῦ Καλόγερου. Ἡ γριά περιφέρεται ἀνάμεσα στα ἄλλα άτομα, γκρινιάζει καὶ δημιουργεῖ διάφορα προβλήματα”.

Significado y uso: Babo, personaje del cortejo del *kalógeros* que representa a una mujer anciana.

⁸⁹² Ibíd.

⁸⁹³ Mijail-Dede (1987).

⁸⁹⁴ Drandakis (1979).

⁸⁹⁵ Reklos (2012).

c) Análisis de las fuentes

Periodo clásico

Durante el periodo clásico el término *Bauβó* se emplea para nombrar a un personaje relacionado con Deméter y su mitología. Baubo era la mujer de Disaules, que vivía en Eleusis. Deméter, en su marcha por todo el mundo griego en busca de su hija, llegó a Eleusis, acompañada del pequeño Yaco, y fue acogida amablemente por Disaules y Baubo. Ésta, para reconfortarla, le ofreció una sopa, que la diosa dolorida no quiso aceptar. Entonces la mujer, para mostrar su descontento o tal vez para alegrar a la diosa, se levantó las faldas y le mostró el trasero. Yaco, al verlo, se pudo a aplaudir, y la diosa, divertida, se tomó el potaje⁸⁹⁶. No obstante, en ocasiones, este papel no se atribuye a Baubo, sino a Yambé, hija de Pan y de la ninfa Eco, que era criada, en Eleusis, de la casa de Céleo y Metanira, cuando pasó por allí Deméter en busca de Perséfone. Yambé la acogió y la hizo reír con sus bromas⁸⁹⁷.

Empédocles⁸⁹⁸, además, afirma que el término significa también vientre, por lo que en ocasiones se le representa como un ser con el rostro en la barriga.

Periodo helenístico y romano.

Durante el periodo helenístico se destaca el papel de Baubo como esposa de Disaules y madre de Protonoe y Nisa (Paléfato⁸⁹⁹ y Dinarco⁹⁰⁰), y relacionada con el mito de Deméter (Paléfato⁹⁰¹), a la que recibe en su casa cuando ésta se encuentra en su periplo por la tierra en busca de su hija

⁸⁹⁶ Grimal (1966: 69)

⁸⁹⁷ Grimal (1966: 539).

⁸⁹⁸ *Fragmenta* 153. Ed. Diels & Kranz (1951).

⁸⁹⁹ *Fragmenta*, 3. Ed. Müller (1841-1870).

⁹⁰⁰ *Fragmenta*, 35.2. Ed. Conomis (1975).

⁹⁰¹ *Ibíd.*

(Harpocración⁹⁰²). Clemente de Alejandría⁹⁰³ menciona que es Baubo quien ofrece la bebida del *kikeon* a Deméter y le enseña sus partes pudendas para hacerle reír, tras lo cual, la Diosa acepta la bebida. Eusebio de Cesarea⁹⁰⁴, por su parte, emplea el término como un nombre propio, entre otros relacionados con los Misterios de Eleusis.

Periodo bizantino

Hesiquio de Alejandría, en su *Lexicon*⁹⁰⁵, describe a Baubo como la que recibe a Deméter y añade, además, que significa también vientre, según Empédocles. Focio, por su parte, en dos entradas de su *Lexicon*⁹⁰⁶, la menciona como esposa de Disaules y madre de Protonoe y Nisa y, también, como un personaje relacionado con los misterios, siendo una especie de numen o *δαίμων* que acompaña a Deméter.

Miguel Pselo, en *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*⁹⁰⁷, menciona al personaje de *Babo* (Βαβώ) como un espíritu o genio de la noche, relacionado con los *Babutzikarios* (Βαβουτζικάριοι) y los órficos. Posiblemente se trate de la crisis de dos figuras mitológicas de diferente procedencia pero con rasgos en común, como son Baubo y Baba Yaga, seres pertenecientes al mundo de la noche y lo salvaje y oscuro.

Periodo de la Grecia moderna

La primera mención al personaje de *Μπάμπω* se encuentra en la obra de Viziinós, *Οί καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη*⁹⁰⁸. El propio

⁹⁰² *Lexicon in decem oratores Atticos*, 100.14. Ed. Dindorf (1853).

⁹⁰³ *Protrepticus*, 2.20.3. Ed. Mondésert (1949).

⁹⁰⁴ *Praeparatio evangelica* 2.3.32. Ed. Mras (1954-1956).

⁹⁰⁵ *Lexicon*, B.356. Ed. Latte (19536-1966).

⁹⁰⁶ *Lexicon*, Δ.798; E.948. Ed. Theodoridis (1982).

⁹⁰⁷ *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, 163. Ed. O'Meara (1989).

⁹⁰⁸ Ed. Panagiotopoulou (1959: 321).

autor es quien relaciona a este personaje de los ritos con la Baubo de los misterios eleusinos, a la vez que afirma que el término *Βάβω*, que él transmite con -β- y no con -μπ-, es un apelativo cariñoso dado a las ancianas en Tracia.

Como apelativo otorgado a las mujeres ancianas y respetables en Tracia se encuentra en las obras de Yiorgos Megas, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*⁹⁰⁹; de Kostas Trakiotis, *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*⁹¹⁰; de Kaliopi Papatanasi Musiopulu, *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας*⁹¹¹; o de María Mijail-Dede, *Ό«Καλόγερος» στην Αγία Έλένη Σερρών*⁹¹² y *Γιορτές - Έθιμα και τά τραγούδια τους*⁹¹³, donde se emplea el término de este modo para referirse a *ημέρα της μάμμης ή της μπάμπως*. Se trata de un día en el que, en diversas localidades del norte de Grecia, se honra a la mujer de mayor edad de la localidad, a la que se otorga este apelativo.

Μπάμπω es también un plato típico de la gastronomía tracia que se prepara durante los días del periodo festivo de la Navidad y el triduo de la Teofanía (Kemalaki⁹¹⁴ y Papatanasi-Musiopulu⁹¹⁵).

Como personaje propio de los ritos del periodo festivo de la Navidad, *Μπάμπω* se caracteriza por ser una mujer anciana, con aspecto desaliñado y joroba, madre de un recién nacido de siete meses (εφταμηνίτικο παιδί), al que porta normalmente en una cesta o en brazos. De este modo la describen autores como Viziinós⁹¹⁶, Trakiotis⁹¹⁷, Papatanasi-Musiopulu⁹¹⁸, Kakuri⁹¹⁹ o

⁹⁰⁹ Megas (1975: 103).

⁹¹⁰ Trakiotis (1991: 187).

⁹¹¹ Papatanasi-Musiopulu (1992: 64,302).

⁹¹² Mijail-Dede (1985: 107).

⁹¹³ Mijail-Dede (1987: 33).

⁹¹⁴ Kemalaki (1986: 130).

⁹¹⁵ Papatanasi-Musiopulu (1979: 32).

⁹¹⁶ Viziinós. *Οί καλόγεροι και ή λατρεία του Διονύσου εν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 312-313).

⁹¹⁷ Trakiotis (1991: 170-171).

⁹¹⁸ Papatanasi-Musiopulu (1992: 64).

Drandakis⁹²⁰. No obstante, todos los autores y estudiosos coinciden en que se trata de un personaje secundario que acompaña al *καλόγερος* en su cortejo y que participa de diversas escenas cómicas.

⁹¹⁹ Kakuri (1963: 3).

⁹²⁰ Drandakis (1979: 249).

d) Conclusiones

El término *μπάμπω* se emplea en la actualidad para referirse de manera cariñosa y respetuosa a una mujer de avanzada edad, en algunas partes del norte de Grecia y Tracia. El término tiene su origen en la raíz protoeslava **baba*, que significa anciana y abuela.

Con respecto a este significado, se relaciona con el personaje de la mitología eslava Baba Yaga (**baba oga*), una anciana, huesuda y arrugada, con la nariz azul, dientes de acero y una pierna de hueso; se alimenta de niños y está muy relacionada tanto con las brujas de los cuentos populares que viven en los bosques como con el mundo de los vivos y los muertos. Es por ello que se justifica su presencia en los ritos de carnaval del periodo festivo de la Navidad, al estar relacionado con otro personaje femenino propio del cortejo dionisiaco, en relación a Dioniso-Yaco y Deméter, en los Misterios de Eleusis y los ritos de fertilidad de la tierra, como es Baubo.

Esta fusión se origina en la visión de la antigua Baubo, personaje que recibe a Deméter en su casa y le ofrece la bebida del *kikeon* y la hace reír con gestos obscenos. Este personaje de la mitología, en su evolución, se percibe en época bizantina como un *daimon* oscuro (*Βαβώ*), propio del cortejo de la diosa; lo que lleva a su asimilación como un espíritu de la noche. Por otro lado, la evolución léxica llevará al término *Βαβώ* (pronunciado como “baubó”) a ser pronunciado como *bavbó*, en época más tardía. Ambos fenómenos favorecerán su fusión con la Baba Yaga eslava. Se trataría, por tanto, de un espíritu oscuro al igual que Empusa, también asimilada como un demonio de la noche. La cercanía de ambos términos, *Βαβώ* y Baba, permite esta fusión tanto a nivel léxico como mitológico, lo que deriva en la asimilación de las características de una y otra y su inclusión como personaje del cortejo de los ritos del periodo festivo de la Navidad como miembro de pleno derecho.

9. 4. Elementos en escena

Durante las representaciones de los ritos del periodo festivo de la Navidad, hay tres elementos que juegan un papel esencial y que caracterizan tanto la vestimenta como la simbología de los mismos. Se trata de elementos como la máscara de piel (*μπαρμπούτα*), los cencerros (*κουδούνια*) y la vestimenta con pieles.

Se trata de tres elementos que caracterizan la apariencia y vestimenta del *αράπη*s o personaje principal del cortejo, con apariencia zoomórfica-monstruosa. No obstante, estos elementos han sido sustituidos en algunos de los ritos por elementos análogos que cumplen la misma función, bien por adecuarse mejor al resto de la indumentaria o por tratarse de elementos de menor coste y más fáciles de conseguir. De este modo, en algunos de los ritos, la máscara de piel ha sido sustituida por caras manchadas con ceniza o tizne, con la misma función de ofrecer una visión oscura y monstruosa del protagonista; los garrotes o varas se sustituyen por espadas, para adaptarse mejor a la indumentaria bélica que portan algunos de los participantes que visten ropas tradicionales y representan la lucha contra el dominador otomano; y los cencerros han sido sustituidos por adornos de metal, plata o bronce, como en el caso de las *Μπούλες* de Nausa, cuya función sigue siendo la de hacer gran ruido durante el baile a fin de despertar a la tierra de su letargo invernal.

No obstante, a pesar de estos cambios, su función primigenia y original permanece latente e inalterable en muchos de los ritos, que mantienen la vestimenta original.

9. 4. 1. ΚΟΥΔΟΥΝΙ

a) Introducción

El término *κουδούνι* refiere a la campana o al cencerro, instrumento de bronce con forma de cono redondeado. En su interior tiene una lengua o badajo que al golpear los laterales produce un sonido metálico⁹²¹. Para Babiniotis, el término *κουδούνι* refiere al cencerro o campana, proveniente del término *κώδων*, que estaría casi en desuso. Triandafilidis lo refiere como *κώδωνας*.

El Liddell Scott Jones (LSJ) refiere la palabra *κώδων*, pero también *κουδούνι*. Según LSJ, en época clásica existía la tradición de colgar cencerros o campanas de los escudos y también en los flancos de los caballos para asustar al enemigo. De este modo lo encontramos en autores como Esquilo⁹²² o Eurípides⁹²³.

Su uso dentro de las festividades del periodo festivo de la Navidad y del carnaval responde a este mismo hecho, como elemento apotropaico: “Στα έθιμα: αποτελούν μέρος της μουσικής σε αποτροπαϊκά έθιμα (δωδεκαήμερο Χριστουγέννων, απόκριες), στα κάλαντα και στα χελιδονίσματα της 1^{ης} Μαρτίου”⁹²⁴.

Durante el periodo bizantino, existía la tradición de colgar cencerros o pequeñas campanillas a los niños pequeños para protegerlos de todo mal.

Así lo atestigua Juan Crisóstomo en su *Primera carta a los corintios*:

Εἶτα μετὰ τὸν γάμον εἴ ποτε γένοιτο παιδίον, καὶ ἐνταῦθα πάλιν τὴν αὐτὴν ἄνοιαν ὀψόμεθα, καὶ πολλὰ σύμβολα γέλωτος γέμοντα. Καὶ γὰρ ἦνίκα ἂν καλεῖσθαι τὸ παιδίον δέη, ἀφέντες ἀπὸ τῶν ἁγίων αὐτὸ καλεῖν, ὡς οἱ παλαιοὶ τὸ πρῶτον ἐποίουν, λύχνους ἄψαντες καὶ ὀνόματα αὐτοῖς ἐπιτιθέντες, τῶ

⁹²¹ De este modo lo refieren los principales diccionarios de la lengua griega: Dimitrakos (1955), Triandafilidis (2005) y Babiniotis (2008).

⁹²² *Septem contra Thebas*, vv. 384-386. Ed. Page (1972).

⁹²³ *Rhesus*, vv. 306-308. Ed. Diggle (1994).

⁹²⁴ Papayeoryíu & Karapidaki (2009).

διαρκέσαντι μέχρι πολλοῦ τὸ παιδίον ποιούσιν ὁμώνυμον, ἐντεῦθεν πολὺν αὐτὸ στοχαζόμενοι βιώσεσθαι χρόνον. Εἶτα ἐπειδὴν συμβῆ πολλάκις αὐτὸ ἄωρον ὑποστήναι θάνατον (συμβαίνει δὲ πολλάκις), πολὺς ἔψεται παρὰ τοῦ διαβόλου γέλως, ὅτι ὡσεὶ παῖδας ἀνοήτους διέπαιξε. Τί ἂν τις εἴποι τὰ περίαπτα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρητημένους καὶ τὸν κόκκινον στήμονα, καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἀνοίας γέμοντα, δέον μηδὲν ἕτερον τῷ παιδί περιτιθέναι, ἀλλ' ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακὴν; (Joannes Chrysostomus, *In epistulam i ad Corinthios (homiliae 1–44)*, 61.105)⁹²⁵.

Posiblemente, su relación con los ritos festivos del periodo de la Navidad se encuentre en este mismo elemento, la expulsión de los malos espíritus y demonios. También en las fuentes pictográficas se pueden encontrar testimonios que permitan su relación con el mundo antiguo. Así se observa en un dinos del s. V a. C. (v. figuras 5 y 6) de Atenas, donde puede verse un cortejo dionisiaco. Uno de los miembros del cortejo, un sátiro, vestido con pieles y portando un tirso, porta en el extremo inferior del tirso un cencerro, similar a los que portan en la actualidad los participantes en los *δρώμενα*.



Figura 5: Dinos. *Dioniso y su cortejo*, por el pintor del Dinos de Atenas. Atenas, 420 – 410 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas, Grecia.

⁹²⁵ Ed. Migne 61 (1857-1866).



Figura 6: Sátiro en el cortejo dionisiaco, vestido con pieles y portando un tirso con un cencerro. Dinos. *Dioniso y su cortejo*, por el pintor del Dinos de Atenas. Atenas, 420 – 410 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas, Grecia.

El cencerro o campana, con su sonido metálico tiene un poder apotropaico que ahuyenta al enemigo y a las fieras, por lo que su empleo en los ritos responde principalmente a este uso. Con ellos se asusta a los *kalikántzari* y otros demonios de la noche como empusas o diablos.

Según Ekaterinidis⁹²⁶, los diferentes cencerros se unen en una tira o cinturón de piel (ντουζίνα) y su elección no es azarosa, pues responde al hecho de que tienen que aportar el sonido requerido, además de que su forma y volumen resultan muy importantes en cuanto a la simbología. Muchos autores los relacionan, en cuanto a su forma, con símbolos fálicos, estableciéndose un paralelismo con los *φαλλοφόροι*:

Φαλλοφόροι: ἰθύφαλλοι, αὐτοκάβδαλοι. ἰδέαι μουσικῶν. καὶ οἱ μὲν κιττοῦ στέφανον ἐφόρουσαν, οἱ δὲ Ἰθύφαλλοι προσωπεῖα μεθυόντων εἶχον καὶ χειρῖδας ἀνθινάς, καὶ χιτῶνα μέχρι τῶν σφυρῶν. οἱ δὲ Φαλλοφόροι ἐκ βύβλου δέρματος ἔσκεπον τὰς ὄψεις, κιττῶ καὶ ἴοις στεφανούμενοι⁹²⁷.

De este modo, por medio de los *φαλλοφόροι* y los *ἰθύφαλλοι*, los cencerros adquieren esta simbología sexual que los integra como elementos de fertilidad destinados a despertar a la tierra de su letargo invernal. Su sonido y sus portadores adquieren esta misión, a la vez que ahuyentan a las fieras y malos espíritus.

⁹²⁶ Ekaterinidis (1975: 15).

⁹²⁷ Suda. *Lexicon*, Φ.58. Ed. Adler (1928-1935).

b) Fuentes

Periodo clásico (500 – 323 a. C.)

Esquilo (s. VI – V a. C.)

Septem contra Thebas, vv. 384-386⁹²⁸: “τοιαῦτ’ ἀυτῶν τρεῖς κατασκίους
λόφους σείει, κράνους χαίτωμ’, ὑπ’ ἀσπίδος δὲ τῶι χαλκήλατοι κλάζουσι
κώδωνες φόβον”.

Significado y uso: Campanas. Con el mismo uso aparece en *Septem contra Thebas*, v. 399; *Fragmenta* 22.A.1, 647a, 647c, 647d.

Tucídides (s. V a. C.)

Historiae IV.135.1⁹²⁹: “τοῦ γὰρ κώδωνος παρενεχθέντος οὕτως ἐς τὸ
διάκενον, πρὶν ἐπανελθεῖν τὸν παραδιδόντα αὐτόν, ἢ πρόσθεσις ἐγένετο”.

Significado y uso: Campana.

Eurípides (s. V a. C.)

Rhesus, vv. 306-308⁹³⁰: “Γοργῶν δ’ ὡς ἐπ’ αἰγίδος θεᾶς / χαλκῆ μετώποις
ἵπτικοῖσι πρόσδετος / πολλοῖσι σὺν κώδωσιν ἐκτύπει φόβον”.

Significado y uso: Campanas.

Sófocles (s. V a. C.)

Ajax, vv. 14-17⁹³¹: “ΟΔΥΣΣΕΥΣ: ὦ φθέγμ’ Ἀθάνας, φιλτάτης ἐμοὶ θεῶν, / ὡς
εὐμαθές σου, κἄν ἄποπτος ἦς ὅμως, / φώνημ’ ἀκούω καὶ ζυναρπάζω φρενὶ
/ χαλκοστόμου κώδωνος ὡς Τυρσηνικῆς”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹²⁸ Ed. Page (1972).

⁹²⁹ Ed. Jones & Powell (1942).

⁹³⁰ Ed. Diggle (1994).

⁹³¹ Ed. Lloyd-Jones & Wilson (1990).

Empédocles (s. V a. C.)

Testimonia, fragmento 86.9⁹³²: “τὴν δ’ ἀκοὴν ἀπὸ τῶν ἔσωθεν γίνεσθαι ψόφων· ὅταν γὰρ <ὁ ἀήρ> ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθῆι, ἤχεϊν ἐντός. ὅσπερ γὰρ εἶναι κώδωνα τῶν ἴσων [?] ἤχων τὴν ἀκοήν, ἣν προσαγορεύει σάρκινον ὄζον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Aristófanes (s. V – IV a. C.)

Pax, vv 1077-1079⁹³³: “*Ιε.*: ἕως ἢ σφονδύλη φεύγουσα πονηρότατον βδεῖ, / χὴ κώδων Ἀκαλανθὶς ἐπειγομένη τυφλὰ τίκτει, / τουτάκις οὔπω χρῆν τὴν εἰρήνην πεποιῆσθαι”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Lisias (s. V – IV a. C.)

Verba singula sub Lysiae nomine sine ulla mentione loci tradita, fragmento 485⁹³⁴: “εἰώθασι γὰρ οὔτω δοκιμάζειν τοὺς γενναίους ἵππους, εἰ μὴ καταπλήσσονται τὸν ἐν τῷ πολέμῳ θόρυβον, τοὺς κώδωνας ψοφοῦντες”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Demóstenes (s. IV a. C.)

In Aristogitonem I.90⁹³⁵: “ταῦτα τοίνυν Ἀριστογείτων τὰ καλῶς οὔτω πεπηγότα τῇ φύσει καὶ τοῖς ἤθεσι τοῖς ὑμετέροις κινεῖ καὶ ἀναιρεῖ καὶ μεταρρίπτει, καὶ ἅ τῶν ἄλλων τῶν ἠτυχηκότων ἕκαστος ἀποφθεῖ ποιεῖ, ταῦθ’ οὔτος μόνον οὐ κώδωνας ἐξαψάμενος διαπράττεται. οὐπρυτάνεις, οὐκῆρυξ, οὐκέπιστάτης, οὐχῆπροεδρεύουσαφυλήτούτουκρατεῖν δύναται”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹³² Ed. Diels & Kranz (1951).

⁹³³ Ed. Wilson (2007).

⁹³⁴ Ed. Carey (2007).

⁹³⁵ Ed. Butcher (1907).

Eneas (s. IV a. C.)

Polioretica 27.14⁹³⁶: “Αὐτὸν δὲ θορυβεῖν νυκτὸς τὸ τῶν ἐναντίων στρατεύμα
δαμάλεις τὰς ἀγελαίας μετὰ **κωδῶνων** ἀφιέντα εἰς τὸ στρατόπεδον καὶ
ἄλλα ὑποζύγια, οἶνον ποτίσαντα”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Fenias (s. IV a. C.)

Fragmenta 16⁹³⁷: “Ἀντιλέων δὲ κρύφα τὸ φρούριον ὑπελθὼν καὶ λοχήσας τὸν
φύλακα τοῦ **κώδωνος** κατακαίνει, καὶ ἐπειδὴ ἀφίκετο πρὸς τὸ μειράκιον
ἐπιτελέσας τὴν ὑπόσχεσιν ἐν πολλῇ αὐτῷ εὐνοίᾳ ἐγένετο, καὶ ἐκ τοῦδε
μάλιστα ἀλλήλους ἐφίλουν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Periodo helenístico (323 – 31 a. C.)

Teofrasto (s. IV – III a. C.)

De sensu et sensibilibus 9⁹³⁸: “ὅταν γὰρ ὑπὸ τῆς φωνῆς κινήθῃ, ἡχεῖν ἐντός· ὥσπερ
γὰρ εἶναι **κώδωνα** † τῶν ἴσων ἡχων τὴν ἀκοὴν ἣν προσαγορεύει σάρκινον †
ᾧζον· κινουμένην δὲ παίειν τὸν ἀέρα πρὸς τὰ στερεὰ καὶ ποιεῖν ἡχον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Megástenes (s. IV – III a. C.)

Fragmenta 36a⁹³⁹: “Οἷτοι δὲ καὶ τοὺς διακόνους παρέχουσι τυμπανιστὰς καὶ
(τοὺς) **κωδωνοφόρους**, ἔτι δὲ καὶ ἵπποκόμους καὶ μηχανοποιούς καὶ τοὺς
τούτων ὑπηρέτας· ἐκπέμπουσί τε πρὸς **κώδωνα**ς τοὺς χορτολόγους, τιμῇ
καὶ κολάσει τὸ τάχος κατασκευαζόμενοι καὶ τὴν ἀσφάλειαν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹³⁶ Ed. Bon & Dain (1967).

⁹³⁷ Ed. Wehrli (1969).

⁹³⁸ Ed. Dielsn (1879).

⁹³⁹ Ed. Müller (1841-1870).

Aristeae Epistula (s. III a. C. – I d. C.)

Aristeae epistula ad Philocratem, 96⁹⁴⁰: “Μεγάλην δὲ ἔκπληξιν ἡμῖν παρέσχεν ὡς ἔθεασάμεθα τὸν Ἐλεάζαρον ἐν τῇ λειτουργίᾳ, τὰ τε τοῦ στολισμοῦ καὶ τῆς δόξης, ἣ συνίσταται διὰ τὴν ἔνδυσιν οὗ φορεῖ χιτῶνος καὶ τῶν περὶ αὐτὸν λίθων· χρυσοῖ γὰρ **κώδωνες** περὶ τὸν ποδήρη εἰσὶν αὐτοῦ, μέλους ἦχον ἀνιέντες ἰδιάζοντα· παρ’ ἐκάτερον δὲ τούτων ἄνθεσι πεποικιλμένοι ῥοῖσκοι, τῇ χρῶα θαυμασίως ἔχοντες”.

Significado y uso: Campanas o cascabeles.

Septuaginta (s. III a. C. – s. III d. C.)

Exodus 36.32⁹⁴¹: “καὶ ἐποίησαν κώδωνας χρυσοῦς καὶ ἐπέθηκαν τοὺς **κώδωνας** ἐπὶ τὸ λῶμα τοῦ ὑποδύτου κύκλῳ ἀνὰ μέσον τῶν ῥοίσκων”.

Significado y uso: Campanas o cencerros.

Agatarquides (s. II a. C.)

De mari Erythraeo (excerpta) 63⁹⁴²: “Ὑπνωδὲ, φησὶν, οὐ κατὰ τοὺς ἄλλους τῶν ἀνθρώπων χρῶνται, ἀλλὰ θρεμμάτων μὲν πλῆθος ἑαυτοῖς ἔχουσι συν ἐπόμενον, **κώδωνας** δὲ ἐξέδησαν ἐκ τῶν κεράτων τῶν ἀρρένων πάντων, ὅπως ὁ ἀπ’ αὐτῶν ψόφος διώκη τὰ θηρία· ἐπὶ δὲ νύξ ἐπῆ, εἰς μάνδρας μὲν συναγοῦσι τὴν λείαν, ἄνωθεν δὲ ἐπὶ βάλλουσι ῥιποὺς ἐκ φοινίκων”.

Significado y uso: Campanas o cencerros.

Cornelio Alejandro (s. II – I a. C.)

Fragmenta 18⁹⁴³: “Ποιῆσαι δὲ καὶ δακτυλίους δύο χαλκοῦς ἀλυσιδωτοῦς, καὶ στήσαι αὐτοὺς ἐπὶ μηχανημάτων ὑπερεχόντων τῷ ὕψει τὸν ναὸν πῆχεις κ’, καὶ σκιάζειν ἐπάνω παντὸς τοῦ ἱεροῦ· καὶ προσκρεμάσαι ἐκάστη δικτύϊ **κώδωνας** χαλκοῦς ταλαντιαίους τετρακοσίους· καὶ ποιῆσαι ὅλας τὰς

⁹⁴⁰ Ed. Pelletier (1962).

⁹⁴¹ Ed. Rahlfs (1935).

⁹⁴² Ed. Müller (1855).

⁹⁴³ Ed. Müller (1841-1870).

δικτύας πρὸς τὸ ψοφεῖν τοὺς κώδωνας, καὶ ἀποσοβεῖν τὰ ὄρνεα, ὅπως μὴ καθίζῃ ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ, μήτε νοσσεύῃ ἐπὶ τοῖς φατνώμασι τῶν πυλῶν καὶ στοῶν, καὶ μολύνῃ τοῖς ἀποπατήμασι τὸ ἱερόν”.

Significado y uso: Campanas o cencerros.

Diodoro Sículo (s. I a. C.)

1. *Bibliotheca historica* XVIII.26.6⁹⁴⁴: “ἐπὶ δὲ τῶν ἄκρων ὑπῆρχε θύσανος δικτυωτός, ἔχων εὐμεγέθεις κώδωνας, ὥστ’ ἐκ πολλοῦ διαστήματος προσπίπτειν τὸν ψόφον τοῖς ἐγγίζουσι”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

2. *Bibliotheca historica* XVIII.27.5⁹⁴⁵: “ἕκαστος δὲ τούτων ἐστεφάνωτο κεχρυσωμένῳ στεφάνῳ καὶ παρ’ ἑκατέραν τῶν σιαγόνων εἶχεν ἐξηρητημένον κώδωνα χρυσοῦν, περὶ δὲ τοὺς τραχήλους χλιδῶνας λιθοκολλήτους”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Partenio (s. I a. C.)

Narrationes amatoriae 7.2⁹⁴⁶: “Ἀντιλέων δὲ κρύφα τὸ φρούριον ὑπελθὼν καὶ λογήσας τὸν φύλακα τοῦ κώδωνος κατακαίνει”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Periodo romano (31 a. C. – 330 d. C.)

Filón Judío (s. I a. C. – s. I d. C.)

De specialibus legibus (lib. i–iv) I.93⁹⁴⁷: “τὰ δ’ ἐστὶ σύμβολα γῆς καὶ ὕδατος, γῆς μὲν τὰ ἄνθινα, παρόσον βλαστάνει καὶ ἀνθεῖ πάντα ἐκ ταύτης, ὕδατος δὲ οἱ ῥοῖσκοι λεχθέντες ἐτύμως παρὰ τὴν ῥύσιν, τὴν δ’ ἁρμονίαν καὶ

⁹⁴⁴ Ed. Fischer & Vogel (1888-1906).

⁹⁴⁵ *Ibíd.*

⁹⁴⁶ Ed. Martini (1902).

⁹⁴⁷ Ed. Cohn (1906).

συμφωνίαν καὶ συνήγησιν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν οἱ κώδωνες ἐμφαίνουσιν”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *De migratione Abrahami* 103; *De vita Mosis* II.119, II.120.

Estrabón (s. I a. C. – s. I d. C.)

Geographica XV.1.52⁹⁴⁸: “ἐκπέμπουσί τε πρὸς κώδωνα τοὺς χορτολόγους, τιμῇ καὶ κολάσει τὸ τάχος κατασκευαζόμενοι καὶ τὴν ἀσφάλειαν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Flavio Josefo (s. I d. C.)

1. *Antiquitates Judaicae* III.291⁹⁴⁹: “Εὗρε δὲ καὶ βυκάνης τρόπον ἐξ ἀργύρου ποιησάμενος, ἔστι δὲ τοιαύτη· μήκος μὲν ἔχει πηχυαῖον ὀλίγω λεῖπον, στενὴ δ’ ἐστὶ σύριγξ αὐλοῦ βραχεῖ παχύτερα, παρέχουσα δὲ εὗρος ἄρκοῦν ἐπὶ τῷ στόματι πρὸς ὑποδοχὴν πνεύματος εἰς κώδωνα ταῖς σάλπιγξι παραπλησίως τελοῦντα”.

Significado y uso: Parte ancha de la salpinge, por su forma de campana.

2. *Antiquitates Judaicae* III.160⁹⁵⁰: “κατὰ πέζαν δ’ αὐτῶ προσεραμμένοι θύσανοι ῥοῶν τρόπον ἐκ βαφῆς μεμιμημένοι ἀπήρτηντο καὶ κώδωνες χρύσειοι κατὰ πολλὴν ἐπιτήδευσιν τῆς εὐπρεπείας, ὥστε μέσον ἀπολαμβάνεσθαι δυοῖν τε κωδώνιον ῥοῖσκον, καὶ ῥοῶν κωδώνιον”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *De bello Judaico* V.231, V.232.

⁹⁴⁸ Ed. Meineke (1877).

⁹⁴⁹ Ed. Niese (1885-1892).

⁹⁵⁰ *Ibíd.*

Herón (s. I d. C.?)

Pneumatica II.10⁹⁵¹: “ὅταν οὖν ἐμφυσῶμεν εἰς τὸν κώδωνα τῆς σάλπιγγος, ὁ ἐξ ἡμῶν ἀὴρ ἐκθλίψει τὸ ἐν τῷ ἡμισφαιρίῳ ὕδωρ διὰ τῶν τρυπημάτων, ὁ προσαναβήσεται εἰς τὴν βάσιν μετεωριζόμενον”.

Significado y uso: Parte ancha de la salpínge, por su forma de campana.

Plutarco (s. I – II d. C.)

1. *Quaestiones conivales*, p. 672.A⁹⁵²: “κατὰ κράτος <δὲ τοὺς> ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, μιτρηφόρος τε προῖων ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ νεβρίδα χρυσόπαστον ἐνημμένος, χιτῶνα δὲ ποδήρη φορῶν καὶ κοθόρνους, κώδωνες δὲ πολλοὶ κατακρέμανται τῆς ἐσθῆτος, ὑποκομποῦντες ἐν τῷ βαδίζειν, ὡς καὶ παρ’ ἡμῖν”.

Significado y uso: Campanas o cascabeles.

2. *Aratus* 7.5⁹⁵³: “ἀναβαινόντων δὲ τῶν πρώτων, ὁ τὴν ἐωθινήν φυλακὴν παραδιδούς ἐφώδευε κώδωνι, καὶ φῶτα πολλὰ καὶ θόρυβος ἦν τῶν ἐπιπορευομένων”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Aetio (s. I – II d. C.)

De placitis reliquiae (Stobaei excerpta), p. 406⁹⁵⁴: “Περὶ ἀκοῆς. Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι κατὰ τὴν πρόσπτωσιν πνεύματος τῷ χόνδρῳ, ὄνπερ φησὶν ἐξηρητῆσθαι ἐντὸς τοῦ ὠτὸς κώδωνος δίκην αἰωρούμενον καὶ τυπτόμενον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹⁵¹ Ed. Schmidt (1899).

⁹⁵² Ed. Hubert (1938).

⁹⁵³ Ed. Ziegler (1971).

⁹⁵⁴ Ed. Diels (1879).

Harpocraci6n (s. I – II d. C.)

Lexicon in decem oratores Atticos, p. 96⁹⁵⁵: “Διεκωδ6νισε: Δημοσθένης ἐν τῷ περὶ τῆς πρεσβείας ἀντὶ τοῦ διεπείρασε καὶ ἐξῆτασεν. ἡ δὲ μεταφορὰ ἦτοι ἀπὸ τῶν περιπολούντων σὺν κῶδωσι νυκτὸς τὰς φυλακὰς, ὡς Εὐριπίδης Παλαμῆδει, ἢ ἀπὸ τῶν δοκιμαζόντων τοὺς μαχίμους ὄρνυγας τῷ ἦχῳ τοῦ κῶδωνος, ὡς Ἀρίσταρχος”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Luciano (s. II d. C.)

De mercede conductis potentium familiaribus 31⁹⁵⁶: “Ἐτι σου ταῦτα διαλογιζομένου ὁ κῶδων ἤχησεν, καὶ χρῆ τῶν ὁμοίων ἔχεσθαι καὶ περινοστεῖν καὶ ἐστάναι, ὑπαλείψαντά γε πρότερον τοὺς βουβῶνας καὶ τὰς ἰγνύας, εἰ θέλεις διαρκέσαι πρὸς τὸν ἄθλον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Julio P6lux (s. II d. C.)

1. *Onomasticon* I.47⁹⁵⁷: “σχοινίον πλεζάμενοι παμμῆκες, ἰσχυρόν τε καὶ καρτερόν ὡς ἐνθαλαττεύειν δύνασθαι, τούτου συνεχεῖς ὥσπερ κῶδωνας ἐξαρτῶσιν ἐκ μετρίων διαστημάτων, κυψέλας ἐκ σπάρτου τινὸς ἢ σχοίνου διαπλεζάμενοι”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

2. *Onomasticon* II.203⁹⁵⁸: “παρέοικε δὲ τὸ κάτω τοῦ στομάχου, καθὸ τῷ πνεύμονι ἐμβέβηκε, διὰ τὸ ἐκ στενότητος ἀνευρύνεσθαι κῶδωνι σάλπιγγος”.

Significado y uso: Parte ancha de la salpinge, por su forma de campana.

⁹⁵⁵ Ed. Dindorf (1969).

⁹⁵⁶ Ed. Harmon (1969).

⁹⁵⁷ Ed. Bethe (1900-1931).

⁹⁵⁸ *Ibíd.*

Dion Casio (s. II – III d. C.)

Historiae Romanae LIV.4.2⁹⁵⁹: “τῶν γὰρ ἀνθρώπων, τὸ μὲν τι πρὸς τὸ ξένον καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ τοῦ εἴδους, τὸ δὲ καὶ ὅτι ὑπὸ τοῦ Αὐγούστου ἴδρυτο, μέγιστον δὲ ὅτι πρῶτω οἱ ἀνιόντες ἐς τὸ Καπιτώλιον ἐνετύγγανον, προσερχομένων τε αὐτῶ καὶ σεβόντων, ἔδοξε τὸν Δία τὸν ἐν τῶ μεγάλῳ ναῶ ὄντα ὀργῆν ὡς καὶ τὰ δεύτερα αὐτοῦ φερόμενον ποιῆσθαι, καὶ ἐκ τούτου ἐκείνῳ τε εἰπεῖν ἔλεγεν ὅτι προφύλακα τὸν Βροντῶντα ἔχοι, καὶ ἐπειδὴ ἡμέρα ἐγένετο, **κῶδωνα** αὐτῶ περιῆψε, βεβαιῶν τὴν ὀνειρώξιν· οἱ γὰρ τὰς συνοικίας νύκτωρ φυλάσσοντες **κωδωνοφοροῦσιν**, ὅπως σημαίνειν σφίσιν ὅποταν δεηθῶσι δύνωνται”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Hipólito (s. III d. C.)

Refutatio omnium haeresium V.9.9⁹⁶⁰: “Τοῦτον <οὖν καὶ τοιοῦτόν> φησιν εἶναι <τὸν> πολύμορφον Ἄτιν, ὃν ὑμνοῦντες λέγουσιν οὕτως· Ἄτιν ὑμνήσω τὸν Ρεῖης, οὐ <κ>ωδῶνων σὺμ βόμβοις, οὐδ’ αὐλῶ <τῶν> Ἰδαίων Κουρήτων <σὺμ> μωκητᾶ, ἀλλ’ εἰς Φοιβείαν μίξω μοῦσαν φορμίγγων· εὐοῖ, εὐάν, ὡς Πάν, ὡς Βακχεύς, ὡς ποιμὴν λευκῶν ἄστρον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Gregorio Niseno (s. IV d. C.)

De oratione dominica, p. 246⁹⁶¹: “εἶτα τῇ ἱερατικῇ στολῇ χρυσῶ καὶ πορφύρῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἄνθεσι τῆς βαφῆς ἐκπρεπῶς ἐξησκημένη κατακοσμήσας, τὴν τε περιστήθιον ἐπιβαλὼν αὐτῶ μίτραν, καὶ τοὺς **κῶδωνας** τῶν κρασπέδων μετὰ τῶν ροῖσκων ἐξάψας, ἄνωθεν δὲ ταῖς ἐπωμίσι διασφίγγας

⁹⁵⁹ Ed. Boissevain (1895-1901).

⁹⁶⁰ Ed. Marcovich (1986).

⁹⁶¹ Ed. Oehler (1859).

τὸν ἐπενδύτην, καὶ τὴν κεφαλὴν καλλωπίσας τῷ διαδήματι, δαυμιλῶς τε τῆς κόμης καταχέας τοῦ μύρου, οὕτως αὐτὸν παράγει ἐπὶ τὸ ἄδυτον, τὰς ἀπορρήτους ἱερουργίας ἐπιτελέσοντα”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Hesiquio (S. V – VI d. C.)

1. *Lexicon* K.4787⁹⁶²: “**κώδων**· σάλπιγξ *p.* ἤχειον *r.* κύμβαλον. μήκων. κάλυξ”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Salpinge.

2. *Lexicon* K.4786⁹⁶³: “**κωδωνοφορῶν**· οἱ περιπολάρχαι ἐπὶ τοὺς φύλακας ἐρχόμενοι, **κώδωνα** διέσειον, καὶ οὕτως ἐξεπείραζον τὸν καθεύδοντα. ἀπὸ δὲ τῶν ὀρτύγων ἢ χρῆσις. τοὺς γὰρ ὑπομείναντας τὸν ἦχον τοῦ **κώδωνός** φασιν ἐπιτηδείως ἔχειν πρὸς μάχην. φασὶ δὲ καὶ τοὺς ἵππους τοῖς κώδωσιν ἐξετάζεσθαι”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Gregorio Palamás (s. XIII – XIV d. C.)

*Homiliae I–XX, 13.1*⁹⁶⁴: “**Τῆ ΠΕΜΠΤῆ ΚΥΡΙΑΚῆ ΤΩΝ ΝΗΣΤΕΙΩΝ**. Ἐν ἧ καὶ περὶ ἐλεημοσύνης. Εἰσὶ τινὰ μέρη θαλάσσης, ἃ κητώδη μεγάλα θηρία τρέφουσιν· οἱ γοῦν ἐν αὐτοῖς πλέοντες **κώδωνας** ἐκκρεμῶσι τῶν πλοίων, ἵνα διὰ τῆς ἠχοῦς τούτων ἐκπληττόμενα φεύγωσι τὰ θηρία”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Constantino Harmenopulo (s. XIV d. C.)

*Manuale legum sive Hexabiblos, 3.2.2*⁹⁶⁵: “Ἐὰν γεωργὸς κλέψῃ ἐν σκάφῃ λίσγον ἢ δίκηλλαν καὶ μετὰ χρόνον διαγνωσθῆ, παρεχέτω ὑπὲρ αὐτοῦ ἡμερήσιον κεράτιον ἐν ἧγουν φόλας δώδεκα· ὁμοίως καὶ ὁ κλέπτων ἐν

⁹⁶² Ed. Latte (1953-1966).

⁹⁶³ *Ibid.*

⁹⁶⁴ Ed. Chrestou (1985).

⁹⁶⁵ Ed. Heimbach (1851).

καιρῷ δρέπανον ἢ κλαδευτήριον ἢ πέλεκυν ἐν καιρῷ ὑλοκοπίου καὶ τὰ ὅμοια. Ἐάν τις κώδωνα ἐκ βοῶς ἢ προβάτου ἢ ἐξ ἄλλου οἰουδήποτε ζώου κλέψῃ καὶ γνωσθῇ, ὡς κλέπτῃς μαστιγωθήτω· εἰ δὲ καὶ τὸ ζῶον ἀφανὲς γένηται, δότω αὐτὸ ὁ κλέπτῃς τοῦ κώδωνος”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Silvestre Sirópulos (s. XV d. C.)

Historiae, VII.36.386⁹⁶⁶: “Ἐἴτα ἐλθόντες οἱ ἄρχοντες τῆς Φλωρεντίας, εἰσήζαν καὶ προέπεμψαν αὐτὸν μετὰ τιμῆς καὶ ἤχου σαλίγγων μέχρι τῆς ἐτοιμασθείσης αὐτῷ οἰκίας, κωδωνιζομένων καὶ πάντων τῶν ἐορτασίμων κωδῶνων μέχρι τῆς εἰς τὴν οἰκίαν ἀφίξεως. Εἴτα ἦλθεν ὁ βασιλεὺς τῆ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ τοῦ φεβρουαρίου, καὶ ἔμεινε καὶ αὐτὸς εἰς τὸ δηλωθὲν μοναστήριον, καὶ τῆ πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ, ἣτις ἦν κυριακὴ τῆς Τυροφάγου, ἠτοιμάσθησαν οἱ ἄρχοντες τῆς Φλωρεντίας καὶ περὶ δευτέραν ὥραν μετὰ μεσημβρίαν ἀπῆλθον εἰσάξαι τὸν βασιλέα καὶ διασῶσαι εἰς τὸ εὐτρεπισθὲν αὐτῷ παλάτιον. Συνέδραμον δὲ καὶ πάντες ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες πρὸς τε ὑπαντήν καὶ θεωρίαν καὶ τέρψιν, καὶ ἦν ἰδεῖν χοροὺς ἀρχοντισσῶν, τῶν μὲν ἐπὶ τῶν ὑπερώων καὶ ἐπὶ τῶν κεράμων καθημένων”.

Significado y uso: Que lleva campana o cencerro.

Historia Alexandri Magni (s. III – XVII d. C.)

Recensio F, 94.1⁹⁶⁷: “Ἀλέξανδρος ἤρχετον εἰς ὅλους αὐτουνοὺς καταπάνου τους στὸ πρόσωπόν τους εἰς τὸν πόλεμον· καὶ ὄρισεν πᾶσα καβαλλάρης νὰ βάλῃ εἰς τὸ ἄλογόν του κωδούνια, ὅπου λέγονται βροντήσια, καὶ ἤρχετον ἐγλήγορα εἰς τὸν πόλεμον”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *Historia Alexandri Magni*, Recensio E.94.1; Recensio Φ.202, Φ.203.

⁹⁶⁶ Ed. Laurent (1971).

⁹⁶⁷ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

Digenes Acritas (s. X d. C.)

1. *Digenes Acritas (sub auctore Meletio Vlasto a. 1632)* 4.347⁹⁶⁸: “Ἀφόντις δὲ ἐκαβαλλίκευσε καὶ αὐτὸς εἰς ἓνα ἄλογον καὶ ἦτον ἄσπρον ὡς τὸ περιστέριον, εἰς δὲ τὴν χίτην τοῦ εἶχεν λιθάρια βένετα πλεγμένα, καὶ εἶχεν καὶ ὀπίσω **κουδούνια** χρυσᾶ καὶ ἔκαμναν κτύπον μέγαν καὶ θαυμαστόν, τόσον, ὅπου εἴ τις ἤκουεν ἐθαυμάζετον”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *Digenis Acritas (sub auctore Meletio Vlasto a. 1632*⁹⁶⁹) 7.390.

2. *Digenes Acritas (versio Z compilata e codd. T et A)*, VII.3437-3444⁹⁷⁰: “Φαρὶν ἐκαβαλλίκευεν μαῦρον ὡς χελιδόνιν, / ἡ χαίτη καὶ τὸ οὐράδιον, τὰ τέσσαρά του νύχια, / ὁμοίως τὰ αὐτία τοῦ τούτου λοιπὸν τὰ δύο / μετὰ τοῦ κόκκου ἅπαντα ὑπῆρχον βεβαμμένα, / χρυσὸν μὲν ἐπικέφαλον εἶχεν ἔς τὴν κεφαλὴν της, / ὀλόχρυσον δὲ ἄλυσσον εἶχε ἐπὶ τὸ στήθος, / ὀπίσω εἰς τὰ καπούλια μετὰ χρυσῶν **κουδόνων**, / καὶ ἡ στολὴ τῆς Μαξιμοῦς χρυσίον ὑφασμένη”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Anonymi Historia Imperatorum (p. s. XI d. C.)

- Historia imperatorum liber II (Diocletiano–Anastasio)*, línea 2575⁹⁷¹:
“Εἶχασιν δὲ καὶ μίαν κακὴν συνήθειαν ὅτι οἷα γυναῖκα παραπέση ἀπὸ τὸν ἄνδρα τῆς ὑπήγεναν τὴν μὲ τὰς πορνευομένας εἰς τὰ πορνία καὶ ἐσφάλιζαν τὴν καὶ ἐκτυποῦσαν κύκλωθεν **κουδούνια** καὶ ἐντροπίαζαν τὴν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹⁶⁸ Ed. Paschalis (1926).

⁹⁶⁹ *Ibíd.*

⁹⁷⁰ Ed. Trapp (1971).

⁹⁷¹ Ed. Iadevaia (2005).

Bellum Troianum (s. XIII – XIV d. C.)

Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος, vv. 10689-1694⁹⁷²: “Κοντάριν εἰς τὴν χεῖραν τῆς ἕναν χοντρὸν ἐπῆρε. / Φαρὶν ἐκαβαλλίκευσε Σπανιώτικον ὠραῖον· ἐφαίνετόν σου εἰς τὸ φαρὶν ἔναι ὄλη φυτευμένη. / **Κουδούνια** ἐκ τὸν γῦρον τῆς ἑκατὸν ἐκρεμάσαν. / Σκουτάριν ἄσπρο ἐβάσταζεν, ἔλαμπεν ὡσεὶ χιόνιν. / Τὰ χίλια κοράσια ὄλα καβαλλικεύουν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Achilleis Byzantina (s. XIV d. C.)

Achilleis byzantina (e cod. Napol. B.N. III. B.27), vv. 1206 – 12012⁹⁷³:

“Ἐδῶκαν τὰ τουμπάκια τους, πηδοῦν, καβαλικεύουν· / ἦτον ὁ ἥλιος πρωϊνός, Μαΐου ἡμέρες ἦσαν, / καὶ ὅσοι τοὺς ἐβλέπασιν ἐξίσταντο δι’ ἐκείνους, / λέγουν μὴ ἐκ τοὺς οὐρανοὺς ἄγγελος ἐκατέβην. / Φαρίου του τὰ λαγκέματα, τῶν **κουδουνίων** τοὺς κτύπους, / τοῦ Ἀχιλλέως τὴν ἡλικία, τὸ ἠθικόν του σχῆμαν, / τῶν νέων τὰς παραταγὰς τῶν θαυμαστῶν ἐκείνων, / τίνος ψυχὴ νὰ μὴ εὐρεθῆ νὰ δουλωθῆ εἰς ἐκεῖνον;”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *Achilleis byzantina* (e cod. Brit. Mus. addit. 8241)⁹⁷⁴ v. 819.

Historia Belisarii (s. XIV d. C.)

Recensio χ (e cod. Neap. gr. III B 251 et Vind. Theol. gr. 244), vv. 278-283⁹⁷⁵:

“Ἀπὸ τὴν τόσην ἡδονὴν καὶ τὴν χαρὰν ἐκείνην / ὄρη, βουνὰ καὶ πετρωτὰ χαλοῦν καὶ ἀντιδονοῦσιν. / Μὲ παρρησίαν ἐσέβησαν εἰς τὴν Κωνσταντίνου πόλιν, / σκῆπτρα σηκώνουν θαυμαστά, χρυσά, μαλαματένια / καὶ τέντες ὀλοτσάπωτες μετὰ χρυσὰ **κουδούνια** / —ὄλα τὰ κάτεργα τακτικὰ μὲ τάξιν ἐσεβαῖναν—, / ἀπὸ μακριὰ εὐφήμισαν, ὡς ἔπρεπεν, ἀζίως, / τὸν βασιλέα, τὴν δέσποιναν, τὸν μέγαν Βελισάριν”.

⁹⁷² Ed. Jeffreys & Papathomopoulos (1996).

⁹⁷³ Ed. Agapitos, Hult & Smith (1999).

⁹⁷⁴ Ed. Hesselning (1919).

⁹⁷⁵ Ed. Bakker & van Gemert (2007).

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *Recensio A*, v. 401; *Recensio N2*, v. 300; *Recensio ρ*, v. 461.

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Jorge Jortatzes (s. XVI – XVII d. C.)

Panoria 1.379-384⁹⁷⁶: “(ΓΥΠΑΡΗΣ) Δύο τρεῖς χιλιάδες πρόβατα στὸ μερτικό μου ἐπῆρα / ἀπὸ τ’ ἀδερφομοίρι μου ὄζω ἀπὸ τὰ στεῖρα / μὲ τὰ **κουδούνια** τ’ ἀργυρὰ κι’ ὅλα σοῦ τὰ χαρίζω, / ἀνέναι καὶ νὰ κάτεχα στὸ ἴστερο νὰ γυρίζω / νὰ διακονοῦμαι τὸ ψωμί, ἂν κάμης τὴν κερά μου / νὰ δώση τέλος γλήγορα στὰ παραδάρματά μου”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *Panoria* II.517.

Jarisios Megdanis (1768 – 1823 d. C.)

Ἑλληνικὸν Πάνθεον, p. 475⁹⁷⁷: “Ὁμοίως τῆς παλαιότητος εἶναι λείψανον, καὶ τὴν τῶν Ἐμπουσῶν ὑπολαμβανομένην ἐξουσίαν κατὰ τὸν ῥηθέντα καιρὸν δηλοῖ καὶ εἰσέτι καὶ ἤδη ἐπικρατοῦσα συνήθεια εἰς πολλοὺς τόπους τῆς Ἑλλάδος, ὅτι οἱ παῖδες κατ’ αὐτὰς τὰς ἡμέρας νὰ περιπατῶσι τοὺς οἴκους, καὶ νὰ τραγουδῶσιν, ἔχοντες ἓνα, ἢ πλείους τῆς συνοδείας των, τραγικῶς μεμορφωμένους μὲ προσωπίδας, καὶ **κώδωνας**, καὶ οὐρὰς ἀλωπέκων, καὶ ἄλλα παρόμοια εἰς εἶδος ἀλλόκοτον, καὶ τερατῶδες, καθὼς ἐκεῖνο τῶν Ἐμπουσῶν· τοὺς ὁποίους εἰς τὴν πατρίδαμου Κοζάνην καὶ Ἐμπουσαρίους ὀνομάζουσι, διασωθείσης καὶ ἔως ἤδη τῆς προσηγορίας κατὰ τὸ σημαϊνόμενόν των”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹⁷⁶ Ed. Kriarás (1975).

⁹⁷⁷ Megdanis (1812).

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)

1. *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 22⁹⁷⁸: “Τῆ δευτέρα τῆς Τυρινῆς ἐν Κωστὶ καὶ τισὶ τῶν πέριξ χωρίων λαμπρὰ τελεῖται πανήγυρις, ἐν ἧ ποιοῦσι Χούχουτον ἢ Κούκηρον. Οὗτος δ’ ἔστιν ἀνὴρ ἐνδεδυμένος αἰγῶν ἢ προβάτων δέρματα, φέρων προσωπίδα καὶ περὶ τὸν τράζηλον κώδωνας· καὶ σάρωθρον (σφούγγιαν ἢ πάναν) τοῦ κλιβάνου (φούρνου) ἐν ταῖς χερσὶ κρατῶν, καὶ τῆς μουσικῆς παιανίζουσης, χορεύων, εἰς τὰς οἰκίας περιφέρεται· ὁ δὲ οἰκοδεσπότης σίτω αὐτὸν περιχέει, ἀφθονίαν τῶν δημητριακῶν καρπῶν ἐπευχόμενος”.

Significado y uso: Cencerro.

Yeoryios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

- Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ, p. 313⁹⁷⁹: “Ἡ στολὴ ἀμφοτέρων τῶν Καλογέρων εἶναι, σήμερον τοῦλάχιστον, σχεδὸν ἡ αὐτή. Ὑψηλὸς ὄξυκόρυφος πῖλος ἐκ δοραῖς λύκου ἢ ἀλώπεκος μὲ μίαν ἢ δύο οὐράς τῶν ζώων τούτων, κρεμαμένης ἀπὸ τῆς κορυφῆς αὐτοῦ τῆς κωνικῆς, νευρίδες ἢ δοραὶ δορκάδων, χαλαρῶς, ὑψηλὰ περὶ τοὺς ὤμους καὶ πρὸ τῶν στήθων αὐτῶν περιηρημέναι καὶ δασύτριχες τραγεῖαι, ἐπερραμέναι ἐπὶ τοῦ στενοῦ αὐτῶν ποτουρίου περὶ τὰ ἄνω ἔμπροσθεν μέρη ἐκατέρων τῶν σκελῶν, ἀποτελοῦσι τὰ οὐσιωδέστατα τῆς στολῆς ταύτης, τῆς ὁποίας ὅμως ἀπαραίτητον συμπλήρωμα εἶναι τὸ προσωπεῖον καὶ οἱ ἐρίβρομοι κώδωνες”.

Significado y uso: Cencerro.

⁹⁷⁸ Jurmuziadis (1878).

⁹⁷⁹ Ed. Panagiotopoulou (1959).

Filipos Ziguris (1865 – 1951 d. C.)

Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής, p. 125⁹⁸⁰: “Κάθε οικογένεια θεωρεί χαϊρλίθικο να δεχτεί τους **κουδουνάδες**, που αναπαριστάνουν τους Κορύβαντες των Αρχαίων ή τους οπαδούς του θεού των ποιμένων Πανός”.

Significado y uso: Que oprta cencerros.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, pp. 46⁹⁸¹: “Ταυτόχρονα χτυπούν τα **κουδούνια**, που και τις προηγούμενες νύχτες χτυπούσαν επάνω στα υψώματα, που είναι γύρω από το χωριό. Με τους κρότους των κουδουνιών και τη φωτιά (την οποία ανάβουν και την παραμονή της Πρωτοχρονιάς και των Φωτών) επιδιώκουν ν’ αποφύγουν την επίδραση των δαιμονίων του δωδεκαημέρου”.

Significado y uso: Cencerros.

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 99⁹⁸²: “Το όνομα των μεταμφιεσμένων διαφέρει από τόπο σε τόπο: **κουδουνάτοι**, Γιανίτσαροι, κουκούγεροι, καμουζέλες, μούσκαροι, προσώπεια· αλλά το κοινότερο είναι **μασκαράδες** και **καρνάβαλοι** (από το ιταλ. *maschera* και *carnevale*)”.

Significado y uso: Que portan cencerros.

3. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 102⁹⁸³: “...οι καλόγεροι ντύνονται ολότελα παράδοξα: φορούν περικεφαλεία από δέρμα λύκου ή αλεπούς... [...] Τη στολή αυτή συμπληρώνουν: 1) το προσωπίο, που αποτελείται από δέρμα ζαρκαδιού ή τράγου και έχει τρύπες στο ύψος των ματιών και στο στόμα και 2) θορυβώδη **κουδούνια** κρεμασμένα σε δερμάτινη ζώνη”.

Significado y uso: Cencerros.

⁹⁸⁰ Zografu-Voru (2010).

⁹⁸¹ Megas (1975)

⁹⁸² *Ibíd.*

⁹⁸³ *Ibíd.*

4. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 109⁹⁸⁴: “Και εκεί ο Κούκερος (ή ο Μπέης ή ο Βασιλιάς), εκλεγμένος από τους προύχοντες, γυρίζει σ’ όλο το χωριό με συνοδεία μεταμφιεσμένων, ντυμένος με δέρματα ζώων, με **κουδούνια** κρεμασμένα στο σώμα του και με φαλλόμορφο ραβδί στο χέρι”.

Significado y uso: Cencerros.

Dimitrios Lukopoulos (s. XX d. C.)

1. *Τα ρογκατσάρια*⁹⁸⁵: “Ένας φορεϊ παλιά ρούχα κι άπόξω τὸ τζαρτζούλι, ὅπως λένε τὸ Μακεδονικὸ καππότο. Οἱ ἄλλοι, οἱ σύντρογοί του, κρεμοῦν ἀπ’ τὸ ζωνάρι τους λογιῶν-λογιῶν **κουδούνια** καὶ **κύπρια**, ἀπὸ κεῖνα ποὺ κρεμοῦν στὰ λαιμὰ τῶν σφαχτῶν, γιὰ νὰ χτυποῦν, ὅταν θὰ περιπατῆ· ἀπ’ αὐτὴν τὴν αἰτία τὸν ὠνόμασαν **κωδωνᾶτο**”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Que lleva cencerros.

2. *Τα ρογκατσάρια*⁹⁸⁶: “Τὸ κεφάλι του ὁ **κωδωνᾶτος** τὸ χώνει σ’ ἓνα σκοῦφο μέσα. Ὁ σκοῦφος δὲ σκεπάζει μόνο τὸ κρανίο, παρὰ καὶ τὸ πρόσωπο ὡς τὸ λαιμό. Καὶ γιὰ νὰ βλέπη, ἀνοίγει δυὸ τρύπες στὰ μάτια· ἀνοίγει καὶ μιὰ τρύπα στὸ στόμα γιὰ νὰ ἀναπνέη· βάζει καὶ προσθετὰ δόντια καὶ μουστάκια κι ἔτσι ὁ σκοῦφος γίνεται κάτι σὰ μάσκα ἀπαίσια, κι αὐτὸς ποὺ τὴ φορεῖ ἀλλόκοτος δαίμονας”.

Significado y uso: Que lleva cencerros.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

1. *Διονυσιακά*, p. 3⁹⁸⁷: “Αποτελεῖται δὲ τοῦτο ἀπὸ τρίχινον σάκκον (τσουβάλι) καλύπτοντα αὐτὸν μέχρι τῶν γονάτων. Περὶ τὴν ὄσφον φέρει ζώνην ἐξ ἧς κρέμονται «**κουδούνια**», τῶν ὁποίων τὸ μεγαλύτερον προέχει καὶ ὡς φαίνεται ἔχει φαλλικὴν σημασίαν”.

Sifnificado y uso: Cencerros.

⁹⁸⁴ *Ibíd.*

⁹⁸⁵ Lukópulos (1935).

⁹⁸⁶ *Ibíd.*

⁹⁸⁷ Kakuri (1963).

G. T. Kandilaptis (s. XX d. C.)

Οί Μωμο(γ)έρ' ἢ τὰ Μωμοέρια, p. 1789⁹⁸⁸: “ἄλλος παρουσιάζετο ὑπ μορφήν καμήλου, ἄλλος φέρων γυναικείαν ἐνδυμασίαν καὶ τὴν γαστέρα ἐξογκωμένην ὑπεκρίνετο γυναικα ἔγκυον καὶ ἄλλοι παρίστανον ἄλλα γελοῖα πρόσωπα φέροντες **κώδωνας** εἰς τὰ διάφορα τοῦ σώματος μέρη καὶ ἰδίως ὁ προεξάρχων τῆς ὅλης ομάδος, ὅστις μὲ κέρατα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ οὐράς ἀλωπέκων ἢ λαγωῶν ἐξηρητημένας...”.

Significado y uso: Cencerros.

Statis Atanasiadis (s. XX d. c.)

Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα, p. 5563⁹⁸⁹: “Τὰ πρόσωπα τῆς κωμωδίας ἦσαν: Ὁ Μωμόερον (γαμπρός), φορεμένος πόστια (προβιές) μὲ ξυμυτὸν καλπάκι στὸ κεφάλι, καὶ μὲ οὐρά ἀπὸ τὴν ὁποία κρεμόταν **κουδούνη** καὶ ἄλλα πιχλιμπίδια”.

Significado y uso: Cencerro.

I. P. Melanofridi (s. XX d. C.)

Οἱ νέοι Μωμόγεροι, p. 1859⁹⁹⁰: “Ἄς φορέσουν καὶ οἱ Μωμόγερρι φουστανέλλαν. Πρωτιμώτερον χιλιάκις ἀπὸ τὰ ἀνυπόφορα κουρέλια καὶ τὰ ἐκκωφαντικὰ **κουδούνη** καὶ ἀπὸ τὸν διάλογον ποὺ ἐγίνετο συνήθως εἰς τὴν τουρκικὴν γλῶσσαν”.

Significado y uso: Cencerros.

Asterios D. Gusios (s. XX d. C.)

Ἡ Κατὰ το Παγγαῖον Χώρα: Λιψία 1894. Τα τραγούδια τῆς Πατρίδας μου, p. 40⁹⁹¹: “... οἱ λεγόμενοι Παμπόγεροι, ἐνδύεται παλιόρουχα, κρεμιὰ **κώδωνας** καὶ παν ἄλλο δυνάμενον νὰ ἐμποιήσῃ τρόμον εἰς τοὺς λοιπούς

⁹⁸⁸ Kandilaptis (1953).

⁹⁸⁹ Atanasiadis (1953).

⁹⁹⁰ Melanofridi (1953).

⁹⁹¹ Gusios (1998).

ανθρώπους και περιέρχεται ανά τας οδούς και οικίας, οπόθεν λαμβάνει χρήματα”.

Significado y uso: Cencerros.

Ιίας Tsitsélis (s. XIX - XX d. C.)

*Αί απόκρευ εν Έπτανήσω καό ιδία εν Κεφαλληνία, p. 155*⁹⁹²: “Αί μάσκαραι δέν έχουσιν ποτέ παρ’ ήμϊν πρωτοτυπίαν σχεδόν τινα. Τό πανάρχαιον γαϊτάνι δέν λείπει συννήθως καθώς καί αί προβάτινοι προσωπίδες καί αί δοραί καί τά **κουδούνια...**”.

Significado y uso: Cencerros.

Elpiniki Stamuli-Sarandí (s. XX d. C.)

*Προλήψεις και δεισιδαιμονίες τής Θράκης, pp. 203-204*⁹⁹³: “Εϊκοσι, εϊκοσι πέντε άντροι παντρεμέν’ έβαζαν περασμένου καιροϋ άντρίσια ροϋχα με κόκκινα ζουνάρια στη μέση, τó πρόσωπο σκέπαζαν με προβιά λαγοϋ, άννοιγαν δυò τρυπες για μάτια, μιà για τó στόμα, στο κεφάλι έβαζαν σκούφο από προβιά άρνιοϋ, κρεμούσανε στη μέσ’ τους μεγάλα **κουδούνια** και μικρά στο λαιμό ’πό κείνα που κρεμούσανε στα πρόβατα και στα κασίκια, φορούσανε γουρουνοτσάρουχα, δεσάκκια στο λαιμό και βαστούσανε χοντρά ραβδιά”.

Significado y uso: Cencerros.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

*Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας, p. 62*⁹⁹⁴: “Σκεπάζουν τó κεφάλι τους μέ προβιά άρνιοϋ, κρεμοϋν στη μέση τους μεγάλα **κουδούνια** και στο λαιμό τους μικρά και βαστοϋν χοντρά ραβδιά”.

Significado y uso: Cencerros.

⁹⁹² Tsitselis (1889).

⁹⁹³ Stamuli-Sarandí (1950-1951).

⁹⁹⁴ Papatanasi-Musiopulu (1992).

Yeoryios Kemalaki (s. XX – XXI d. C.)

Τα ρουγκάτσια των χωριών Λαβάρα και Μάνδρας Έβρου, p. 130⁹⁹⁵:

*“Παραμονή Χριστουγέννων λοιπόν και ενώ όλοι κάθονται στο τραπέζι κάπου στην εκκλησιά ακούγεται η γκάιντα, το παραδοσιακό αυτό θρακιώτικο όργανο της Θράκης, και θόρυβος από **κουδούνια**”.*

Significado y uso: Cencerros.

Lfteris Drandakis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Χορευτικά δρώμενα στο Νομό Δράμας, p. 486⁹⁹⁶: “Όταν π.χ. ο μεταμφιεσμένος Μπαμπόγερος της Καλής Βρύσης ή ο Αράπης του Βόλακα συνταιριάζει, όπως κάνει ο τσομπάνος για το κοπάδι του, τους ήχους των **κουδουνιών** που θα φορέσει, τότε ενδιαφέρεται για το μουσικό αποτέλεσμα των ήχων των **κουδουνιών** του”.*

Significado y uso: Cencerros.

2. *Χορευτικά δρώμενα στο Νομό Δράμας, p. 491⁹⁹⁷: “Κοινά είναι βέβαια τα **κουδούνια**, τα είδη τους όμως δεν είναι μοιρασμένα όπως στο Μοναστηράκι, αλλά όπως στην Καλή Βρύση, δηλαδή κάθε Αράπης φοράει κατά την παραδοσιακή τάξη τέσσερα τσάλια (χυτά) και δύο μπατάλια (σφυρήλατα)”.*

Significado y uso: Cencerros.

3. *Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας, p. 236⁹⁹⁸: “Πάνω ἀπὸ τὰ καθημερινὰ του ροῦχα φοράει ἓνα τσουβάλι ἀπὸ λινάτσα, ραμμένο σὰν φόρεμα καὶ στὴ μέση του ἔχει κρεμασμένα μικρὰ **κυπριά**, ἓνα ἔμπρὸς καὶ 2, 3 πίσω καὶ στὰ πλάγια”.*

Significado y uso: Pequeños cencerros.

⁹⁹⁵ Kemalaki (1986).

⁹⁹⁶ Drandakis (1994).

⁹⁹⁷ *Ibíd.*

⁹⁹⁸ Drandakis (1979).

Yiorgos Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. Ἔθιμα στὶς γιορτές, p. 356⁹⁹⁹: “Στὴ Γαλατινὴ Κοζάνης γίνονται τὰ μπουμπουσιάρια ἢ ρογκατσάρια: φοροῦν φουστανέλλες πάνω στὶς ὀπίες ράβουν **κουδούνια** καὶ τραγουδοῦν «Αἱ Βασιλιάτικα τραγούδια» μὲ τὰ «ὅποια ἐξυμνοῦν τὰ ἥρωϊκὰ κατορθώματα τοπικῶν κι ἐθνικῶν ἀγωνιστῶν”.

Significado y uso: Cencerros.

2. Ἔθιμα στὶς γιορτές, p. 420¹⁰⁰⁰: “Στὸ Διδυμότειχο ἐπιχωριάζει τὸ ἔθιμο τῶν «Καλογέρων», ποὺ εἶναι αἰσχρὲς μιμικὲς πράξεις. Οἱ μασκαρεμένοι φοροῦν δέρματα ζώων, ἔχουν κρεμασμένα **κουδούνια** στὸ σῶμα τους καὶ κρατοῦν φαλλόμορφο ραβδὶ στὸ χέρι”.

Significado y uso: Cencerros.

Alexandra Parafendidu (s. XX – XXI d. C.)

1. Οἱ «Αράπ’δεις» τῆς Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, pp. 383-384¹⁰⁰¹: “Γιατὸ καὶ ἡ πρώτη προαγγελία τῆς τελέσεως τοῦ ἔθιμου ἐξακολουθεῖ νὰ γίνεται τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς καὶ ἡ δευτέρη τῶν Φώτων, ἀπὸ ὀμάδες παιδιῶν ποὺ περιφέρονται στοὺς δρόμους τοῦ χωριοῦ, κρατώντας τεράστια **κουδούνια**, τὰ λεγόμενα «**τσάνια**», αὐτὰ ποὺ χρησιμοποιοῦν καὶ οἱ «Αράπ’δεις», τὰ ὅποια καὶ συνεχῶς κτυποῦν”.

Significado y uso: Cencerros.

2. Οἱ «Αράπ’δεις» τῆς Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, pp. 386¹⁰⁰²: “Στὴ μέση τους συγκρατοῦν τέσσερα μεγάλα **κουδούνια**, μὲ χοντρὸ σχοινί, «φόρτωμα». Τρία σὲ σχῆμα καμπάνας, τὰ λεγόμενα «**τσάνια**» -αὐτὰ ποὺ χρησιμοποιοῦν καὶ τὰ παιδιά γιὰ τὴν προαγγελία τοῦ ἔθιμου-, καὶ ἓνα ἀκόμη μεγαλύτερων διαστάσεων—

⁹⁹⁹ Siettos (1975).

¹⁰⁰⁰ Ibíd.

¹⁰⁰¹ Parafendidu (1975).

¹⁰⁰² Ibíd.

μπουρτζινο-φουσκωτό στη μέση, με στενές τīs δυό του άκριες, που τὸ λένε «μπατάλι»”.

Significado y uso: Cencerros.

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Τὰ Καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης*, p. 14¹⁰⁰³: “Οί μεταμφιεσμένοι τοῦ Σοχοῦ γιὰ τοὺς ὁποίους γίνεται ὁ λόγος ἔχουν τὸ κοινὸ ὄνομα Καρναβάλια, διαφέρουν ὅμως κατὰ πολὺ ἀπὸ τοὺς ὁμώνυμους μεταμφιεσμένους στὰ ἄλλα μέρη. Τὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τους εἶναι δύο: ἡ προσωπίδα καὶ τὰ **κουδούνια**”.

Significado y uso: Cencerros.

2. *Τὰ Καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης*, p. 15¹⁰⁰⁴: “Τὰ **κουδούνια** εἶναι πέντε: ἓνα μεγάλο, τὸ **μπατάλι**, καὶ τέσσερα μικρότερα, τὰ **κυπριά** (πρῶτο **κυπρί**, δεύτερο, τρίτο, τέταρτο **κυπρί**)”.

Significado y uso: Cencerros.

3. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 13¹⁰⁰⁵: “Βασικὰ μέσα τῶν δωδεκαμερίτικων μεταμφιέσεων εἶναι παλαιὰ ροῦχα, δέρματα ζώων ἢ ὑποκατάστατα τούτων, προσωπεῖα ζωόμορφα ἢ ἄλλα καὶ κυρίως πολλὰ ποιμενικὰ **κουδούνια**”.

Significado y uso: Cencerros.

4. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 17¹⁰⁰⁶: “Εἰς τὸν Ἅγιον Γεώργιον Γρεβενῶν τὴν Πρωτοχρονιὰν γίνονται *Ρουγκασιάρια*. Τὴν ὁμάδα ἀποτελοῦν φουστανελλάδες καὶ ἄλλοι μεταμφιεσμένοι, ἀκόμη δὲ καὶ ὁ **κουδουνᾶς**”.

Significado y uso: Que lleva cencerros.

¹⁰⁰³ Ekaterinidis (1979).

¹⁰⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁰⁵ Ekaterinidis (1975).

¹⁰⁰⁶ *Ibíd.*

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ο «Καλόγερος» στην Αγία Έλενη Σερρών*, p. 93¹⁰⁰⁷: “Στη μέση, ζώνεται από ένα κομμάτι δέρμα επάνω στο όποιο έχουν κρεμαστή **κουδούνια** αρκετά μεγάλα”.

Significado y uso: Cencerros.

Dimitrios S. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης, p. 143¹⁰⁰⁸: “Οι προβατίσιες προσωπίδες και τα δέρματα και τα **κουδούνια** είναι πανελλήνιο έθιμο, συμβολικό και μαγικό της εποχής, που ανεβαίνει ως τους χρόνους της Διονυσιακής λατρείας και ζητεί από τα πνεύματα της Άνοιξης να φέρουν την καλή σοδειά στη γεωργία και στην κτηνοτροφία του τόπου”.

Significado y uso: Cencerros.

Odiseas Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)

Δρώμενα και έθιμα του Κερκυραϊκού λαού, p. 81-82¹⁰⁰⁹: “Την Κυριακή της Τυροφάγου ντύνονται σε διαφορετικά σπίτια του Πετριτή α) νύφη, β) Δύο βλάχοι με **κουδούνια**, γ) παπάς – γαμπρός, δ) γιατρός – νοσοκόμα ε) κουκούγερος – συμπεθέροι δηλαδή μασκαρία ή τζαμφαρία και πεθερικά δηλαδή συμπεθέροι, στ) Επίσης Ειδανγγελέας, δικαστές και χωροφύλακες”.

Significado y uso: Cencerros.

Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)

Αράπηδες και Αρκούδες στον Βόλακα Δράμας, p. 3¹⁰¹⁰: “Οι Αράπηδες είναι βαμμένοι με φούμο (κάπνα από σπιτικό φούρνο), φορούν κάπα από δέρμα, καμπούρα στην πλάτη, **κουδούνια** δύο τύπων (**μπατάλια** και τσάνουβε) και κρατούν στο χέρι ξύλινο σπαθί. Στη μέση έχουν κρεμασμένο ένα ξύλινο

¹⁰⁰⁷ Mijail-Dede (1979).

¹⁰⁰⁸ Lukatos (1984).

¹⁰⁰⁹ Klimis (1987).

¹⁰¹⁰ Armen (2012).

φαλλόμορφο ρόπαλο, όμοιο με αυτό των αρχαίων αθηναϊκών Ανθεστηρίων. Η αμφίεση και η κίνησή τους μας παραπέμπουν σε διονυσιακά δρώμενα”.

Significado y uso: Cencerros.

Tzu Kulendianú (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ο Χορός των τράγων στη Σκύρο*, p. 23¹⁰¹¹: “Αξαφνα φανερώνονται οι Γέροι, μισοί άνθρωποι και μισοί ζώα. Θαρρείς πως βλέπεις τον διάβολο, τον μπαμπούλα των παιδικών χρόνων. Το πάνω μέρος του κορμιού τους είναι τριχωτό, το κεφάλι τους αναμαλλιασμένο, το πρόσωπο τους σαν του τράγου κι από τη μέση τους κρέμονται κυπρο-κούδουνα. Φορούν μέσα - έξω το μακρύ μαύρο καπότο τους κι η φλοκάτη του φόδρα τους δίνει μιαν άγρια όψη”.

Significado y uso: Cencerro.

2. *Ο Χορός των τράγων στη Σκύρο*, p. 23¹⁰¹²: “Απ’ τις λαιμουδαριές κρέμονται **κριαροκούδουνα**, τροκάνια και κυπριά με λογής - λογής σχήματα, μεγέθη και ήχους”.

Significado y uso: Cencerros de cabra.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Προσωπίδες και προσωπιδοφορία, p. 18¹⁰¹³: “Στη μέση τους φέρνουν τρία μεγάλα **κουδούνια** τα «τσιάνια» και ένα άλλο ιδιό-μορφο **κουδούνι**, το «μπατάλη»”.

Significado y uso: Cencerros.

¹⁰¹¹ Kulendianú (1977).

¹⁰¹² Ibíd.

¹⁰¹³ Zalios (2013b).

c) Análisis de las fuentes

Periodo clásico

La primera referencia al elemento del cencerro o campana se encuentra en época clásica en Esquilo, en su obra *Siete contra Tebas*¹⁰¹⁴, donde se emplea el término *κώδων* como elemento apotropaico y que causa miedo en el enemigo. Del mismo modo lo recogen autores como Tucídides, en su *Historia*¹⁰¹⁵, o Eurípides, en *Reso*¹⁰¹⁶.

El elemento del ruido metálico del cencerro o campana se pone de relieve en Sófocles, en *Ayante*¹⁰¹⁷, al que se refiere como “de boca de bronce” (*χαλκόστομος*); en Lisias, en *Verba singula sub Lysiae nomine sine ulla mentione loci tradita*¹⁰¹⁸, en un fragmento en el que menciona el ruido de los cencerros de los caballos en la batalla; o en Eneas, en *Poliorcetica*¹⁰¹⁹, donde refiere el ruido de los cencerros del ejército durante la noche.

Se trata, por tanto, de un elemento que sirve para ahuyentar el mal y avisar de un peligro, por lo que era portado por los guardias que realizaban la ronda nocturna, como menciona Fenias al hablar del *φύλακας τοῦ κώδωνος*¹⁰²⁰.

Periodo helenístico

Durante el periodo helenístico el término *κώδων* permanece inalterable en su forma y significado. Se sigue empleando como elemento apotropaico

¹⁰¹⁴ *Septem contra Thebas*, vv. 384-386. Ed. Page (1972).

¹⁰¹⁵ *Historiae* IV.135.1. Ed. Jones & Powell (1942).

¹⁰¹⁶ *Rhesus*, vv. 306-308. Ed. Diggle (1994).

¹⁰¹⁷ *Ajax*, vv. 14-17. Ed. Lloyd-Jones & Wilson (1990).

¹⁰¹⁸ *Verba singula sub Lysiae nomine sine ulla mentione loci tradita*, fr. 485. Ed. Carey (2007).

¹⁰¹⁹ *Poliorcetica* 27.14. Ed. Bon & Dain (1967).

¹⁰²⁰ *Fragmenta*, 16. Ed. Wehrli (1969).

(Megástenes¹⁰²¹), pero también en la indumentaria, como se observa en *Aristeae epistula ad Philocratem*¹⁰²², donde se describe el uso de campanas doradas en la vestimenta de Eleazar durante su liturgia.

Agatárquides, en *De mari Erythraeo*¹⁰²³, menciona cómo el sonido de los cencerros o campanas se emplea para alejar a las fieras durante la noche, mientras que Cornelio Alejandro¹⁰²⁴ menciona cómo se empleaban para ahuyentar a las aves y que no se posasen sobre los lugares sagrados. Del mismo modo, Diodoro Sículo¹⁰²⁵ menciona el empleo de campanas o cencerros para provocar el miedo con su sonido, tanto en lugares como en la vestimenta.

Periodo romano

Durante el periodo romano se encuentra el término *κώδων* en muchas ocasiones relacionado con la salpinge y su fuerte sonido (Flavio Josefo¹⁰²⁶, Herón¹⁰²⁷ o Julio Pólux¹⁰²⁸), así como elemento que aporta cierta seguridad (Estrabón¹⁰²⁹). Plutarco, en *Quaestiones convivales*¹⁰³⁰, menciona ciertos ritos dionisíacos en los que sus participantes llevan una especie de mitra y piel de cervatillo (*νεβρίδα*), túnica hasta los pies calzados con coturnos y, sobre el pecho, muchos cencerros colgados. Se trata de un ritual dionisíaco donde los poseídos por la manía de Dioniso portan esta vestidura.

¹⁰²¹ *Fragmenta* 36^a. Ed. Müller (1841-1870).

¹⁰²² *Aristeae epistula ad Philocratem*, 96. Ed. Pelletier (1962).

¹⁰²³ *De mari Erythraeo*, 63. Ed. Müller (1855).

¹⁰²⁴ *Fragmenta* 18. Ed. Müller (1841-1870).

¹⁰²⁵ *Bibliotheca historica* XVIII.26.6, XVIII.27.5. Ed. Fischer & Vogel (1888-1906).

¹⁰²⁶ *Antiquitates Judaicae* III.291, III.160. Ed. Niese (1885-1892).

¹⁰²⁷ *Pneumatica* II.10. Ed. Schmitt (1899).

¹⁰²⁸ *Onomasticon* I.47, II.203. Ed. Bethe (1900-1931).

¹⁰²⁹ *Geographica* XV.1.52. Ed. Meineke (1877).

¹⁰³⁰ *Quaestiones convivales*, p. 672.A. Ed. Hubert (1938).

Dion Casio¹⁰³¹ menciona su empleo en ciertos ritos que tenían lugar durante el mes de agosto en el Capitolio en honor de Júpiter. Hipólito¹⁰³², por su parte, relaciona los cencerros con las festividades de la diosa Rea y Atis y los Curetes del Ida.

Periodo bizantino

Durante el periodo bizantino, si bien se continúa empleando el término *κώδων*, en gran parte de las fuentes se encuentra con mayor asiduidad el término *κουδούνη*, en referencia a las campanas o cencerros. Su uso es muy variado: como elemento en ciertas vestimentas (Gregorio Niseno¹⁰³³), en la batalla y en los arreos de los caballos (Hesiquio¹⁰³⁴), como elemento para ahuyentar a las fieras (Gregorio Palamás¹⁰³⁵), en la ganadería (Constantino Harmenópulo¹⁰³⁶) o en festividades de la Cuaresma (Silvestre Sirópulos¹⁰³⁷); destaca el empleo de estos instrumentos como elemento apotropaico y que aleja los males y los malos espíritus. En este sentido, la costumbre se encontraba muy arraigada entre la población, por lo que autores como Juan Crisóstomo¹⁰³⁸ critican aún esta práctica entre los cristianos.

Periodo de la dominación otomana

Los dos testimonios que se ofrecen para el periodo de la dominación otomana difieren bastante entre sí. El primero de ellos corresponde a Jorge

¹⁰³¹ *Historiae Romanae* LIV.4.2. Ed. Boissevain (1895-1901).

¹⁰³² *Refutatio omnium haeresium*, V.9.9. Ed. Marcovich (1986).

¹⁰³³ *De oratione dominica*, p. 246. Ed. Oehler (1859).

¹⁰³⁴ *Lexicon*, K.4787, K.4786. Ed. Latte (1953-1966).

¹⁰³⁵ *Homiliae I-XX*, 13.1. Ed. Chrestou (1985).

¹⁰³⁶ *Manuale legum sive Hexabiblos*, 3.2.2. Ed. Heimbach (1851).

¹⁰³⁷ *Historiae*, VII-36.386. Ed. Laurent (1971).

¹⁰³⁸ Joannes Chrysostomus. *In epistolam I ad Corinthios*, 61.105. Ed. Migne 61 (1857-1866).

Jortatzes¹⁰³⁹, que habla del empleo de cencerros en la ganadería y emplea el término *κουδούνια*. Por otro lado, contamos con el testimonio de Megdanis¹⁰⁴⁰ que, a finales del s. XVIII y principios del XIX, habla de la costumbre de los *Εμπουσαραίοι* en su localidad natal, Kozani, donde los participantes de estos ritos iban cargados de cencerros (κώδωνας) por las calles de la localidad.

Periodo de la Grecia moderna

Las primeras referencias al término *κουδούνι* dentro de los ritos del periodo festivo de la Navidad vienen de la mano de autores como Anastasios Jurmuziadis, en su obra *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων* (1878)¹⁰⁴¹, y Yiorgos Viziinós, en su obra *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888)¹⁰⁴². Aunque ambos autores emplean la forma *κώδων*, prefiriendo para sus relatos una lengua más arcaizante y depurada (ἡ καθαρεύουσα).

No obstante, dejando este aspecto a un lado, la mayoría de autores y estudiosos emplean el término *κουδούνι* o, el plural *κουδούνια*, para referirse a los cencerros que portan los participantes de estos ritos. Autores como Yiorgos Megas¹⁰⁴³ aseguran que se trata de un elemento tan característico que en multitud de ocasiones los participantes reciben el nombre genérico de *κουδουνάτοι*, o *κουδουνάδες* según Ziguris¹⁰⁴⁴.

Se trata, pues, de un elemento apotropaico con el que se expulsa a los demonios del periodo festivo de la Navidad (δωδεκαήμερο) y que, además, tiene un significado fálico, como afirma Kakuri¹⁰⁴⁵. De hecho, la serie de

¹⁰³⁹ *Panoria* 1.379-384. Ed. Kriarás (1975).

¹⁰⁴⁰ Megdanis (1812: 475).

¹⁰⁴¹ Jurmuziadis (1878: 22).

¹⁰⁴² Viziinós. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 313).

¹⁰⁴³ Megas (1975: 46, 99, 102, 109).

¹⁰⁴⁴ Ed. Zografu-Voru (2010: 125).

¹⁰⁴⁵ Kakuri (1963: 3).

cencerros que portan los participantes en los ritos se dividen en dos categorías diferentes, según su tamaño. El más grande de ellos recibe el nombre de *μπατάλι* (Parafendidu¹⁰⁴⁶, Ekaterinidis¹⁰⁴⁷ y Armen¹⁰⁴⁸); aunque según Drandakis¹⁰⁴⁹, en Monastiraki y Kalí Vrísi, los participantes portan dos grandes cencerros de forma alargada (*μπατάλια*) junto a los otros que reciben en el lugar el nombre de *τσάλια*. Junto al *μπατάλι*, o cencerro de mayor tamaño, portan otros más pequeños que reciben el nombre de *κυπριά* (Lukópulos¹⁰⁵⁰, Drandakis¹⁰⁵¹ y Ekaterinidis¹⁰⁵²), término derivado de *Κύπρος* (Chipre), por el material con el que están fabricados, el cobre, y el nombre de este material con la isla de Chipre.

¹⁰⁴⁶ Parafendidu (1975: 386).

¹⁰⁴⁷ Ekaterinidis (1979: 15).

¹⁰⁴⁸ Armen (2012: 38).

¹⁰⁴⁹ Drandakis (1994: 491).

¹⁰⁵⁰ Lukópulos (1935).

¹⁰⁵¹ Drandakis (1979: 236).

¹⁰⁵² *Ibíd.*

d) Conclusiones

El elemento del cencerro (κουδούνι) dentro de los ritos del periodo festivo de la Navidad es uno de los más llamativos y característicos. De hecho, se encuentra este elemento en muchas otras festividades de carnaval tradicional en muchos puntos de la geografía europea y balcánica en especial. Se trata, por un lado, de un elemento apotropaico que se emplea para alejar a las fieras, malos espíritus y demonios y, por otro lado, de un elemento fálico, relacionado con las festividades antiguas de Dioniso y la Madre Tierra y los ritos de fertilidad de la tierra. De este modo, con el sonido de los cencerros se persigue despertar a la tierra de su letargo invernal.

Por otro lado, se hace necesario remarcar la relación del metal, en especial del bronce, con la figura de Dioniso. Tal y como afirman autores como Flavio Josefo, Herón, Julio Pólux o Hesiquio, la parte ancha de la siringe también recibe el nombre de κώδων. Este instrumento se encuentra estrechamente relacionado con los ritos en honor de Dioniso y el mundo del más allá; por lo que la presencia del bronce y el cobre como elemento sonoro en los δρώμενα del periodo festivo de la Navidad se hace indispensable.

Dentro de la categoría más genérica de cencerros (κουδούνια), estos se dividen en subcategorías dependiendo del tamaño y de la función que desempeñan. De este modo, el más grande de todos y el que tiene una función predominantemente fálica es el que recibe el nombre de μπατάλι, mientras que los más pequeños, cuya función es la de formar gran estruendo y ruido, reciben el nombre de κυπριά. En ocasiones, estos grandes cencerros reciben también el nombre de τσάλια.

9. 4. 2. ΜΠΑΡΜΠΟΤΑ

a) Introducción

El término *μπαρμύτα* o *μπαρμπούτα* se emplea para nombrar la máscara característica que llevan los participantes de los ritos del periodo festivo de la Navidad y del carnaval. Se trata de una máscara hecha, por lo general, de piel de cabra, liebre o zorro y suele ser de color oscuro o negro. Por esta última razón, el color oscuro de la máscara, en ocasiones esta es sustituida por algún tipo de pintura negra o tizne, o por una máscara de lana u otro tipo de tela manchada de negro.

Para el origen del término se proponen dos etimologías posibles:

1) El origen del término se encuentra en la palabra latina *barba* (barba), de ahí que en la lengua griega se encuentren términos como *μπάρμπας*, término que se emplea para nombrar a un hombre de edad avanzada y como forma de respeto. De este modo, el término *μπαρμπούτα* hace referencia a esta máscara que cae sobre el pecho de su portador en forma de barba larga y se asimila, también, con la imagen del viejo (*γέρος*) que se atribuye a estos personajes en algunos de los ritos (*μπαμπούγεροι, μωμόγεροι...*).

2) El origen del término se encuentra en la palabra italiana *barbuta* (barbuta), que hace referencia a un tipo de casco militar del siglo XV d. C. sin visera y con apertura para la boca y los ojos, similar al yelmo que usaban los hoplitas griegos. Sus portadores recibían también el nombre de *barbutas*.

En algunos de los ritos del periodo festivo de la Navidad o del Carnaval, esta máscara recibe simplemente el nombre de *μάσκα* (del italiano *masca* o del francés *masque*¹⁰⁵³) o *προσωπεΐον*, términos más genéricos; o también el nombre de *μουτσούνα* (máscara propia del carnaval) del italiano *musone* (aquel que hace muecas para mostrar su disgusto).

¹⁰⁵³ Triandafilidis (2005).

La función principal de la máscara de piel es la de otorgar a aquel que la porta una imagen zoomórfica-monstruosa, tomando la forma de seres asociados al cortejo de Dioniso y de la Madre Tierra. Se trata, por tanto, de seres con una naturaleza híbrida, entre humano y animal, que representan la relación del ser humano con una naturaleza que pretende someter y dominar.

De este modo, el portador de la máscara confeccionada con pieles se asemeja a criaturas como los sátiros, los silenos, los papsilenos o al propio dios Pan (ver figuras 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 y 14)

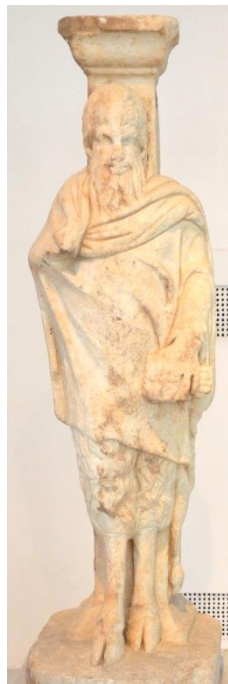


Figura 7: Base de mesa encontrada en Pireo. Representación del dios Pan envuelto en una piel. En la mano derecha porta una siringe. Copia del s. II d. C. de un original del s. IV a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



Figura 8: Estatua de Pan encontrada en Esparta. El dios viste piel de animal y en la mano izquierda porta una siringe. Copia del s. I d. C. de un original del s. IV a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas



Figura 9: Crátera de cáliz. Paposileno cargando un ánfora. Procedencia desconocida. 375-350 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.

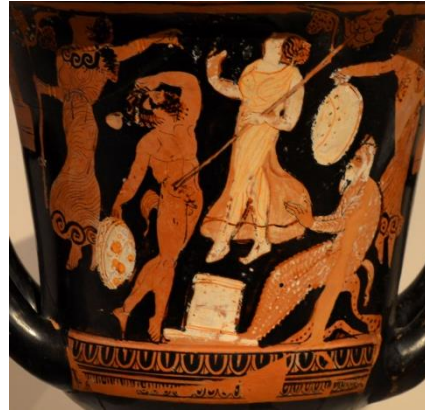


Figura 10: Detalle de una crátera de cáliz encontrada en Tanagro del pintor de Atenas. Figura femenina (Ariadna) baila entre ménades, sátiros y un paposileno. 370-360 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



Figura 11: Placa decorativa de marfil con una máscara de Sileno en relieve. s. II d. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



Figura 12: Escultura de Afrodita, Pan y Eros encontrada en Delos. ca. 100 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



Figura 13: Detalle del rostro de Pan.
Escultura de Afrodita, Pan y Eros
encontrada en Delos. ca. 100 a. C. Museo
Arqueológico Nacional de Atenas.



Figura 14: Actor con vestimenta y máscara
de paposileno. Crátera ática de volutas de
figuras rojas, atribuida al Pintor de
Pronomos, ca. 410-400 a. C. Museo
Arqueológico Nacional de Nápoles.

Acerca del empleo de este tipo de máscaras confeccionadas con pieles de animales se encuentran varios testimonios en los que se compara a sus portadores con demonios que invaden los espacios públicos. Un ejemplo de ello se encuentra en época bizantina, cuando Pseudo-Gregentio, en *Nomoi sive Leges Homeritarum*, menciona esta costumbre:

Οἱ τὰ δερμάτινα πρόσωπα ἄνδρες ἀναιδεῖς ἐνδιδυσκόμενοι καὶ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς δαιμονιῶντες καὶ παίζοντες ὡς τοῦ σατανᾶ τὴν αἰδῶ ἀσπαζόμενοι καὶ τὸ εἶναι χριστιανοὶ παραχαράττοντες καὶ τὸ Ἀποτάσσομαι τῷ σατανᾷ καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ δημοσίως διαψευδόμενοι δεχέσθωσαν ἀνὰ μαστίγων διακοσίον, καὶ πυρὶ προσαγέσθω αὐτῶν ἥτε θριζὶ καὶ ἡ γενειὰς τῆς κεφαλῆς, καὶ δημευθέντες οἱ τοιοῦτοι τῷ βασιλικῷ ἐργοδοσίῳ ἀπαγέσθωσαν ἐπὶ ἐνιαυσιαίου χρόνου, ὑπηρετοῦντες τῷ ἔργῳ, εἴ τύχοι, εἴτε δοῦλοι εἴτε καὶ ἐλεύθεροι τύχῳσι χρηματίζοντες, ἐπιστάμενοι ἐν εὐσεβείᾳ καὶ φόβῳ κυρίου ἐκάστοτε περιπατεῖν καὶ μὴ τὰ τῶν εἰδωλολατρῶν ἔργα μετερχομένους ἀπωλείᾳ παραδίδειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν.

*Pseudo-Gregentius (s. X d. C.)
Nomoi sive Leges Homeritarum, líneas 258-266¹⁰⁵⁴*

La transformación de la máscara viene dada por varios factores que influyen de igual modo en la nomenclatura de los personajes de los ritos. La máscara empleada para representar a sátiros, silenos y paposilenos, con barba larga y aspecto desaliñado, tiene su relación con los *μορμολύκια*, máscaras de

¹⁰⁵⁴ Ed. Berger (2006).

aparición monstruosa que se empleaban para asustar a los niños. En este sentido, se relacionan también con las máscaras empleadas en la comedia, con rasgos exagerados, a fin de provocar la fealdad en el rostro. Especialmente llamativas, en este sentido, son las máscaras empleadas para representar a los viejos en la comedia (ver figuras 15 y 16). De este modo, estas máscaras de viejos, así como las máscaras para representar a seres antropomórficos como los sátiros y silenos, posiblemente influyeron en la evolución de las actuales máscaras empleadas en los ritos festivos de la Navidad y en la nomenclatura de muchos de ellos (οι Μπαμπούγεροι, οι Μωμόγεροι, ο Γέρος και η Κορέλα, οι Καλόγεροι), donde el elemento del viejo (γέρος) y su aspecto horripilante juegan un papel esencial.



Figura 15: Crátera de campana de figuras rojas, atribuida al pintor de McDaniel. (ca. 380-370 a. C.). Apulia, Italia. Museo Británico.



Figura 16: Estatuilla de actor de comedia. Tanagra, Beocia (s. IV a. C.). Musée de Picardie, Amiens, Francia

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Historia Alexandri Magni (s. III – XVII d. C.)

Recensio F, 31.2¹⁰⁵⁵: “Ἀντίοχος ὁ πρωτοστράτορας ἐσυναπάντησέ τον μετὴν **μπαρμπούτα** τοῦ Ἀλεξάνδρου· εἰς τὸ κοντάριν τὴν ἔβαλε καὶ φέρνει τὴν ὀμπροστά του καὶ εἶπεν· «Προσκύνησε τὸ κοντάρι ἐτοῦτο»”.

Significado y uso: Barbuta, casco. Con el mismo significado y uso aparece en toda la obra, en: *Recensio E*¹⁰⁵⁶, 29.1, 31.2, 33.4, 49.22, 52.9, 55.3, 57.7, 57.8, 57.12 *Recensio F*¹⁰⁵⁷, 29.1, 33.4, 49.22, 52.9, 52.10, 54.5, 55.3, 57.7, 57.8, 57.12, 118.1; *Recensio K*¹⁰⁵⁸, p. 268, 270, 273, 274; *Recensio V*¹⁰⁵⁹, pp. 37, 39, 40, 60, 68, 70.

Digenes Acritas (s. X d. C.)

Digenes Acritas, VII.3380-3384¹⁰⁶⁰: “Οὕτως εἰπὼν ὀλοθυμοῦ ἀντέστη κατ’ ἐμοῦ τε, / τὰς παραινέσεις τῶν αὐτῶν ἀντ’ οὐδενὸς ἠγήθη· / εἶναι καὶ ἀπίστευτον τὸ βάρβαρον ὄλον ἔθνος. / Ἔβαλε τὴν **μπαρμπούταν** του καὶ ἐπιλαλεῖ τὸν ἵππον, / μετὸ κοντάρι ὄρμησε θέλοντας, νὰ μετὸ δώσει”.

Significado y uso: Barbuta, casco.

¹⁰⁵⁵ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

¹⁰⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁵⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁵⁸ Ed. Mitsakis (1968).

¹⁰⁵⁹ Ed. Mitsakis (1967).

¹⁰⁶⁰ Ed. Trapp (1971).

Periodo de la dominación otomana (1453 – 1821 d. C.)

Nicodemo el Agiorita (1749 – 1809 d. C.)

Πηδάλιον, p. 158, n. 1¹⁰⁶¹: “Ταῦτα τὰ ἴδια κάμνουν καὶ τὴν σήμερον οἱ Χριστιανοὶ, καὶ πολλάκις καὶ Τερωμένοι, καὶ Κληρικοὶ, κατὰ τὰς ἐβδομάδας τῆς Ἀποκρέω, καὶ τῆς Τυρινῆς, καὶ εἰς ἄλλους πολλοὺς τόπους, μάλιστα δὲ εἰς τὰ νησία, ὅπου κατικοῦσι Λατῖνοι· λέγω δὴ προσωπίδας, καὶ **μπαρπούτας** διαφόρους φοροῦντες, καὶ γυναικεῖα φορέματα φοροῦντες οἱ ἄνδρες, μερικαῖς φοραῖς δὲ καὶ γυναικεῖς ἀνδρῖκια φοροῦσαι, καὶ δημοσίως χορεύοντες”.

Significado y uso: Barbuta, máscara de piel del carnaval.

Periodo de la Grecia moderna (1821 d. C. – actualidad)

Alexandra Parafendidu (s. XX – XXI d. C.)

1. Οι «Αράπ’δεις» της Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, pp. 386¹⁰⁶²: “Καὶ ἡ «**μπαρμπότα**», δένεται μὲ τὸ ἴδιο σχοινί, «φόρτωμα», μὲ τὸ ὅποιο συγκρατοῦνται στὴ μέση τοῦ «Ἀράπη» τὰ κουδούνια καὶ στὴ ράχη τοῦ ἢ καμπούρα”.

Significado y uso: Barbuta o *Barbota*, máscara de piel del carnaval.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Προσωπίδες και προσωπιδοφορία, p. 18¹⁰⁶³: “Το επιβλητικό κάλυμμα της κεφαλῆς που ονομάζεται **Μπαρμπότα**, εἶναι στολισμένο με κεντημένο μαντήλι και αποτελείται από ακατέργαστο δέρμα τράγου, γεμάτο με χόρτο”.

Significado y uso: Barbuta o *Barbota*, máscara de piel del carnaval.

¹⁰⁶¹ Ed. Garpola (1841).

¹⁰⁶² Parafendidu (1975).

¹⁰⁶³ Zalios (2013b).

c) Análisis de las fuentes

Periodo bizantino

El término *μπαρμπούτα* es de asimilación tardía en la lengua griega, pues no se encuentra el término consignado en fuentes anteriores al periodo bizantino. Procedente del término italiano *barbuta*, hace referencia a un tipo de casco militar que cubre el rostro casi en su totalidad. Se encuentra consignado, en la lengua griega medieval, en las obras *Historia Alexandri Margni*¹⁰⁶⁴ y en *Digenes Acritas*¹⁰⁶⁵. En ambos casos se aprecia el empleo del conjunto *-μπ-* en lugar de *-β-*.

Periodo de la dominación otomana

Durante el periodo de la dominación otomana, el término *μπαρμούτα* *μπαρμπότα*, se encuentra haciendo referencia no al casco militar o yelmo sino a una máscara confeccionada con pieles de animales. Con este significado se encuentra en la obra de Nicodemo el Agiorita, en la segunda mitad del siglo XVIII. En su obra *Πηδάλιον*¹⁰⁶⁶ el autor realiza una recopilación comentada del derecho eclesiástico de la Iglesia Ortodoxa, donde recoge también los comentarios realizados a las normas de la Iglesia por Zonarás y Balsamón. En una nota al pie a la norma sexagésimo segunda del Concilio Quinisexto en Trullo, el autor refiere que, durante las semanas del carnaval, en diversos lugares y también en las islas donde habitaron los latinos, muchos hombres se disfrazaban con pieles y realizaban ritos demoníacos, como hacían los antiguos paganos. Participaban en los mismos también clérigos y sacerdotes y llevaban vestidos de mujer, máscaras y *μπαρπούτας* (máscaras que cubrían por completo

¹⁰⁶⁴ *Historia Alexandri Magni. Recensio F. 31.2.* Ed. Konstantinopoulos & Lolos (1983); Ed. Mitsakis (1967; 1968).

¹⁰⁶⁵ *Digenes Acritas VII.3380-3384.* Ed. Trapp (1971).

¹⁰⁶⁶ Ed. Garpola (1841).

el rostro).

Periodo de la Grecia moderna

Actualmente el término *μαρμότα* hace referencia a la máscara de piel que los participantes de los ritos de carnaval del periodo festivo de la Navidad portan en sus desfiles y pantomimas. El término ha evolucionado con respecto a su forma primera en lengua griega, transformando el diptongo –ου en –ο: *μαρμότα* < *μαρπούτα* < *μαρμπούτα* < ital. *barbuta*.

d) Conclusiones

En la actualidad, el término *μαρμπότα* hace referencia a la máscara de piel que cubre el rostro por completo en los ritos del periodo festivo de la Navidad. Por otro lado, la variante *μαρμπούτα*, de época medieval, se emplea para designar un tipo de casco medieval, la *barbuta*, de origen italiano, aunque se prefieren otros términos para referirse al casco o yelmo. De este modo, pueden encontrarse actualmente en Internet páginas¹⁰⁶⁷ que refieren el término *μαρμπότα* como el elemento que tradicionalmente cubre el rostro de los participantes en el carnaval tradicional.

Se trata, por tanto, de una máscara de piel de macho cabrío, generalmente de color negro, pero también de animales como la liebre, el cervatillo, la oveja y en ocasiones zorros y lobos. No obstante, aunque la forma de la máscara zoomórfico-monstruosa coincide a grandes rasgos entre las diversas manifestaciones de los ritos del periodo festivo de la Navidad, solo se encuentran referencias a las *barbutas* confeccionadas con piel de macho cabrío.

¹⁰⁶⁷ Páginas como <http://www.e-istoria.com/105.html> o <http://bellroads.gr/el/node/29> o <http://archive.in.gr/Reviews/article.asp?lngReviewID=1668&lngChapterID=-1&lngItemID=7609> hacen referencia a los ritos de carnaval tradicional.

9. 4. 3. ΔΕΡΜΑ ή ΔΟΡΑ.

a) Introducción

Uno de los elementos más característicos de los ritos del periodo festivo de la Navidad es, junto con la máscara y los cencerros, el de la vestimenta. Aunque hay grandes diferencias entre las distintas representaciones de estos ritos por toda la geografía griega, se pueden establecer una serie de rasgos y elementos comunes. Se emplean ropas viejas y pieles diferentes para crear tanto el vestido o disfraz como máscaras con cuernos, asemejando diferentes monstruos que persiguen a los viandantes que asisten al espectáculo. De este modo, pueden establecerse dos grandes grupos:

a) ritos en los que se persigue una apariencia zoomórfica o monstruosa. Para ello se usarán diferentes tipos de pieles de animal para crear dicha apariencia y se usarán diferentes elementos en la indumentaria para caracterizar o exagerar ciertos aspectos de esta naturaleza animal.

b) ritos en los que no se persigue esa apariencia monstruosa, sino que los miembros participantes se disfrazan atendiendo a una serie de roles y para interpretar unos roles determinados.

Tanto los ritos del primer subgrupo como los del segundo pueden presentar características amalgamadas donde se encuentren personajes que aúnan ambas tendencias.

Atendiendo a los participantes de la primera categoría, de las arriba expuestas, el empleo de las pieles como disfraz es un elemento posible de rastrear hasta períodos muy antiguos de la cultura griega. Para ello, se hace indispensable destacar la importancia que tienen algunos animales en la cotidianidad y religión griega a lo largo de su historia. Este es el caso de la cabra (en griego moderno *αίγα*, del antiguo *αἴξ*) y del macho cabrío, en griego *τράγος*. La cabra es un animal desde muy antiguo relacionado con la

religión y los actos religiosos. Así se encuentra ya en los primeros mitos de la religión griega, asociada al mismo nacimiento de Zeus; siendo la cabra Amaltea quien cuidó del dios cuando éste no era más que un niño, oculto en las cuevas del Ida en Creta¹⁰⁶⁸.

Del mismo modo, la cabra está relacionada también con la diosa Atenea, portadora de la égida, otorgada por su padre Zeus en la lucha contra los Titanes¹⁰⁶⁹. También, y en especial, con Dioniso, en múltiples aspectos, pues el animal es parte del cortejo del dios y está íntimamente relacionado con su mitología y misterios. Así, a modo de ejemplo, puede observarse en el mito de Erígone¹⁰⁷⁰, a partir del cual se establecerán ciertos ritos en Atenas y otros muchos a nivel más amplio. En el mito, un campesino llamado Icarío y su hija Erígone reciben en su casa a Dioniso, que se presenta ante ellos en forma mortal. Pasa a asistir a su huésped y calmar la sed de éste, la doncella le ofrece un poco de leche, que se convierte en vino ante la presencia del dios. Al mismo tiempo, unas vides brotan del suelo y cubren la estancia, lo que evidencia la naturaleza divina del visitante. Como agradecimiento por su recibimiento, Dioniso les enseña el cultivo de la vid y les hace entrega de varios odres de vino. Es entonces cuando, bajo la atención de Icarío, que cuida de las vides, un macho cabrío se cuela en el viñedo, pisotea las plantas y se come las hojas más tiernas. Enojado por el hecho, Icarío da muerte al macho cabrío e invita a otros campesinos al banquete. De este modo queda establecido el sacrificio de un macho cabrío en honor de Dioniso¹⁰⁷¹.

Por otra parte, tanto la cabra como el macho cabrío se encuentran estrechamente relacionados con el mundo de la muerte y la fertilidad de la

¹⁰⁶⁸ Grimal (1996: 24).

¹⁰⁶⁹ Grimal (1996: 60).

¹⁰⁷⁰ Así lo refiere Pamiás Massana (2001), donde hace una breve exposición tanto del mito como de su carácter etiológico, visto a través del estudio de la obra de Eratóstenes de Cirene, hoy perdida, pero rastreada en otros diversos autores.

¹⁰⁷¹ Grimal (1996: 168-168; 277).

tierra, como así también el propio dios Dioniso, por lo que resulta lógico encontrar este tipo de relaciones en el cortejo dionisiaco.

En cuanto a la piel de cabra, en griego *αἰγεῖον, δέρμα αἰγῶς* o *αἰγεῖον δέρμα*, se encuentra relacionada de manera especial con diferentes ritos del mundo griego antiguo, tales como los misterios de Dioniso, el teatro y los festivales de invierno; del mundo romano, como las Lupercales, las Saturnales y las Calendas de enero; e, incluso, en época bizantina, con las Calendas y las festividades de Año Nuevo.

En esta misma línea, encontramos que en la Edad Media se gustaba de representar a los espíritus del infierno bajo la forma de machos cabríos o cabras, volviendo con ello a los ritos dionisiacos donde los seres zoomórficos afectos al dios tienen también esta forma: los sátiros y Sileno. Esta apariencia medio caprina adopta también el dios Pan o, en la mitología romana, diferentes seres como Silvano, Fauno, etc...

De este modo se encuentra reflejado en Luciano, en *Deorum concilium*, donde el autor describe la apariencia tanto de los sátiros y Sileno, como del propio dios Pan:

ὁ δὲ καὶ ὄλην φατρίαν ἐσεποίησεν ἡμῖν καὶ τὸν χορὸν ἐπαγόμενος πάρεστι καὶ θεοὺς ἀπέφηνε τὸν **Πᾶνα** καὶ τὸν **Σιληνὸν** καὶ **Σατύρους**, ἀγροίκους τινὰς καὶ αἰπόλους τοὺς πολλοὺς, σκιρτητικοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰς **μορφὰς ἀλλοκότους**. ὧν ὁ μὲν **κέρατα** ἔχων καὶ ὅσον ἐξ ἡμισείας ἐς τὸ κάτω **αἰγὶ** εὐκῶς καὶ γένειον βαθὺ καθειμένος ὀλίγον **τράγου** διαφέρων ἐστίν, ὁ δὲ φαλακρὸς γέρον, σιμὸς τὴν ῥίνα, ἐπὶ ὄνου τὰ πολλὰ ὀχούμενος, Λυδὸς οὗτος, οἱ δὲ Σάτυροι **ὄξεις τὰ ὠτα**, καὶ αὐτοὶ φαλακροί, κεράσται, οἷα τοῖς **ἄρτι** γεννηθεῖσιν ἐρίφοις τὰ **κέρατα** ὑποφύεται, Φρύγες τινὲς ὄντες· ἔχουσι δὲ καὶ **οὐράς** ἅπαντες, ὁρᾶτε οἴους ἡμῖν θεοὺς ποιεῖ ὁ γεννάδας; (Luciano. *Deorum concilium*, 4¹⁰⁷²)

Traducción: ...pero nos ha hecho a todos miembros de su clan y comparece al frente de su coro y ha convertido en dioses a **Pan**, a **Sileno** y a los **Sátiros**, la mayoría de ellos campesinos y cabreros, humanos saltarines y de **formas singulares**. Uno tiene **cuernos**, con la mitad inferior de aspecto de **cabra**, provisto de larga barba, apenas distinto de un **macho cabrío**. Otro es calvo, viejo, chato de nariz, montado generalmente en un asno, lidio él, los Sátiros con las **orejas puntiagudas**, también ellos calvos, cornudos, como suelen

¹⁰⁷² Ed. Harmon (1972).

tener los **cuernos** los **cabritos** recién nacidos, y algunos son frigios. Todos tienen **rabo**. ¿Ya veis qué generación de dioses nos ha fabricado el muy noble?¹⁰⁷³

La piel de cabra resulta, por tanto, un elemento común en muchos de los ritos religiosos antiguos para representar a los participantes en el cortejo de Dioniso. El propio dios viste una piel de cabra y así también lo hace Sileno, como cabecilla o guía del cortejo dionisiaco. Por tanto, se hace un elemento reconocible en los ritos y festividades que tienen relación con el dios y sus misterios. Se aprecia cómo la piel de cabra se hace patente desde los mismos orígenes del teatro, aspecto relacionado directamente con Dioniso, su protector.

Como elemento propio de la vestimenta, recibe diversos nombres a lo largo de la historia y literatura griega: *Μηλωτή, αἰγείαδορά, κεκρανίς, ἴσκλαι, κίχλαι, σισύρα, σισύρνα, σισύρμα, αἴγειον, νάκος, νάκη*. No obstante, no hay una constancia en el uso de estos términos y muchos de ellos se confunden, asimilándose, de una u otra forma, tanto a la piel de cabra como a la de oveja. Por otra parte, algunos de ellos solo se encuentran atestiguados en *diccionarios* antiguos, como el de Hesiquio, que refiere palabras que no aparecen en otras fuentes, pero que en su obra aparecen mencionadas y explicadas:

*ἴσκλαι· κίχλαι. [καὶ αἱ αἴγειαὶ μελωταί]*¹⁰⁷⁴
*κεκρανίς· τράγου δορά*¹⁰⁷⁵

Además de la piel de cabra como elemento propio de vestimenta en estos ritos, puede observarse cómo las pieles de otros animales toman parte significativa también en los ritos, como la piel de oveja o de cervatillo. Por tanto, se hacen presentes términos como *δέρμα προβάτου, δορά προβάτου, γούνα, πρόβεια, κωδίον, κωδία, ἴσκλαι, κίχλαι, οἴσχει, ὠα, οα, δέρος,*

¹⁰⁷³ Traducción propia.

¹⁰⁷⁴ *Lexicon*, I.939. Ed. Latte (1953-1966).

¹⁰⁷⁵ *Lexicon*, K.2035. Ed. Latte (1953-1966).

δέρτρον, κώα, πέσκος y πέκος en referencia a la piel de oveja; y *νεβρού δορά, νεβρίς o νεβρίδα*, para la piel del cervatillo.

No obstante, en cuanto a los ritos de la Antigüedad y los personajes participantes en los mismos, con mayor frecuencia se encuentra el término *δορά* frente a *δέρμα*. En este caso, *δορά* hace referencia a la piel ya tratada, mientras *δέρμα* sería la piel aún en crudo, o el término más genérico.

En una de las festividades más emblemáticas de la Antigüedad griega, las Antesterias, dedicadas al dios Dioniso durante el mes Antesterion, se celebraba el regreso del dios desde los infiernos y, con él, el despertar de la naturaleza.

Con la celebración de estas fiestas y su cortejo dionisiaco se encuentra directamente relacionado el Drama Satírico. Seaford¹⁰⁷⁶ postula la existencia de hermandades dionisiacas que representaban periódicamente un drama ritual que incorporaba a los antepasados, a menudo de manera totémica. En este sentido, la festividad estaría muy relacionada con la forma actual de los *δρώμενα*, lo que contribuye a explicar su evolución y el desarrollo de las escenas pantomímicas, más allá del simple culto a los antepasados.

Entre los elementos característicos de este género, además de diferentes episodios o escenas en cierta medida recurrentes, se encuentra la presencia, esencial, de los sátiros y de Sileno¹⁰⁷⁷.

La figura de Sileno, que es a la vez cabeza del coro de sátiros y también actor y personaje independiente, como padre de los sátiros, suele ser representado a modo de un sátiro viejo, con barba larga, calvo y un cuerpo peludo, vestido con piel de leopardo. Esta característica de Sileno, la visión

¹⁰⁷⁶Seaford (1981).

¹⁰⁷⁷ Estos personajes se caracterizan, como apuntábamos anteriormente, por su apariencia zoomórfica y su relación con el macho cabrío. Los sátiros (en griego Σάτυροι) son criaturas masculinas que en la mitología griega acompañaban a Pan y Dioniso, vagando por bosques y montañas. En la mitología están a menudo relacionados con el apetito sexual y los pintores de vasijas solían representarlos con erecciones perpetuas. Se trata de unas criaturas mitad hombre y mitad macho cabrío, poseen cola de caballo, pezuñas y orejas puntiagudas. Presentan también una barba hirsuta y abundante vellosidad corporal y, en muchas ocasiones, también son calvos.

de un ser de edad avanzada o viejo, es uno de los elementos que mayor repercusión ha tenido en los *δρώμενα* y se pone de manifiesto en muchos de los ritos donde, por medio de una vestimenta monstruosa, se persigue dotar al personaje de ese aspecto de viejo monstruoso. Ello se pone también de manifiesto en los nombres que reciben muchos de los personajes de los *δρώμενα*, y por ende las festividades: *καλόγεροι, μπαμπούγεροι, μωμόγεροι, κουκούγεροι, γέρος...*

En el drama satírico, los actores que tomaban parte en el coro de sátiros, vestían una especie de pantalón corto o taparrabos-cinturón de piel de cabra (*περίζωμα*) con unos falos postizos para asemejar las características principales de estos seres. Así, por ejemplo, puede apreciarse en el vaso Prónomos del Museo de Nápoles (ver figura 17).



Figura 17: Crátera de volutas ática de figuras rojas, atribuida al Pintor de Prónomos, ca. 410-400 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Nápoles

Del mismo modo, Dionisio de Halicarnaso, en el s. I a. C., relata un desfile organizado en Roma donde pueden apreciarse personajes ataviados a la manera griega.

μετὰ γὰρ τοὺς ἐνοπλίους χοροὺς οἱ τῶν σατυριστῶν ἐπόμπευον χοροὶ τὴν Ἑλληνικὴν εἰδοφοροῦντες σίκιννιν. σκευαὶ δ' αὐτοῖς ἦσαν τοῖς μὲν εἰς Σίληνοὺς εἰκασθεῖσι **μαλλωτοὶ χιτῶνες**, οὓς ἔνιοι **χορταίους** καλοῦσι, καὶ περιβόλαια ἐκ παντὸς ἄνθους• τοῖς δ' εἰς Σατύρους **περιζώματα** καὶ **δοραὶ τράγων** καὶ **ὀρθότριχες** ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς φόβαι καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια.

οὔτοι κατέσκωπτόν τε καὶ κατεμμοῦντο τὰς σπουδαίας κινήσεις ἐπὶ τὰ γελοιότερα μεταφέροντες. (Dionisio de Halicarnaso. *Antiquitates Romanae*, VII.72.10¹⁰⁷⁸).

Trad.: Después de los grupos armados marchaban otros de satiros interpretando la *sikinnis* griega. Estos que se asemejaban a silenos iban vestidos con **túnicas peludas**, que algunos llaman *jortaíoi*, y con mantos de todo tipo de flores; por su parte, los que representaban a sátiros iban con **cintos y pieles de macho cabrío** y, sobre las cabezas, **mechones de pelo en punta** y otros aditamentos semejantes. Estos iban haciendo burla e imitando las danzas serias, transformándolas en algo sumamente ridículo¹⁰⁷⁹.

Como puede observarse, según Dionisio de Halicarnaso, los actores que iban vestidos de silenos llevaban unos quitones peludos llamados *jortaioi* (χορταίοι), mientras que los que iban disfrazados de sátiros llevaban ese tipo de pantalón corto o cinturón y pieles que mencionábamos anteriormente (περιζώματα καὶ δοραὶ τράγων). La vestimenta, tanto de los sátiros como en especial de los silenos, confeccionada con piel, adquiere una serie de nombres que la diferencia, ya sea de un tipo u otro, o con unas características u otras. Consideramos, por tanto, conveniente, a fin de aclarar el proceso que pretendemos seguir, realizar un breve estudio acerca del uso de la piel de diversos animales que aparecen en los ritos antiguos, así como de la vestimenta de los sátiros, silenos y del propio Dioniso.

a. 1. Vestimenta de Dioniso.

La vestimenta de Dioniso se caracteriza, principalmente, por dos elementos: o bien, se le menciona llevando la piel del cervatillo (*νεβροῦ δορά* o *νεβρίς*); o bien, con piel de leopardo (*δοραὶ παρδάλεων*). De este modo puede observarse en las fuentes griegas.

¹⁰⁷⁸ Ed. Jacoby (1885-1905).

¹⁰⁷⁹ Traducción propia.

Eurípides (480 – 406 a. C.)

1. *Fragmenta*, fragmento 752¹⁰⁸⁰: “Διώνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ **νεβρῶν δораῖς** / καθαπτὸς ἐν πεύκαισι Παρνασσὸν κάτα / πηδᾶ χορεύων παρθένοις σὺν Δελφίσιν”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo.

2. *Bacantes*, vv. 180-183¹⁰⁸¹: “οἶδε δ’ αὐτὸς ὧν ἤκω πέρι / ἅ τε ζυνεθέμην πρέσβυς ὧν γεραιτέρωι, / θύρσους ἀνάπτειν καὶ **νεβρῶν δораῖς** ἔχειν / στεφανοῦν τε κρᾶτα κισσίνοις βλαστήμασιν”.

Significado y uso: Piel de cervatillo.

Aristófanes (450 – 385 a. C.)

- Ranas*, vv. 1211-1213¹⁰⁸²: “Διώνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ **νεβρῶν δораῖς** / καθαπτὸς ἐν πεύκαισι Παρνασσὸν κάτα / πηδᾶ χορεύων”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo.

Diodoro Sículo (s. I a. C.)

- Biblioteca Histórica*, IV.4.3¹⁰⁸³: “καὶ κατὰ μὲν τὰς ἐν τοῖς πολέμοις μάχαις ὄπλοις αὐτὸν πολεμικοῖς κεκοσμηθῆναι καὶ **δораῖς παρδάλεων**, κατὰ δὲ τὰς ἐν εἰρήνῃ πανηγύρεις καὶ ἐορτὰς ἐσθῆσιν ἀνθειναῖς καὶ κατὰ τὴν μαλακότητα τρυφεραῖς χρῆσθαι”.

Significado y uso: Piel de leopardo.

Filón de Alejandría (15/10 a. C – 45/50 d. C.)

- Legatio ad Gaium*, sección 80¹⁰⁸⁴: “ἔστι δὲ ὅτε κιττῶ καὶ θύρσῳ καὶ **νεβρίσιν** εἰς Διώνυσον ἠσκεῖτο”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo.

¹⁰⁸⁰ Ed. Nauck (1889).

¹⁰⁸¹ Ed. Diggle (1885-1905).

¹⁰⁸² Ed. Wilson (2007).

¹⁰⁸³ Ed. Fischer (1888-1906).

¹⁰⁸⁴ Ed. Cohn & Reiter (1915).

Longo (s. II d. C.)

Dafnis y Cloe, IV.26.2¹⁰⁸⁵: “Τῷ Διονύσῳ μὲν ἀνέθηκε τὴν πήραν καὶ τὸ **δέρμα**, τῷ Πανὶ τὴν σύριγγα καὶ τὸν πλάγιον αὐλόν, τὴν καλαύροπα ταῖς Νύμφαις καὶ τοὺς γαυλοὺς οὓς αὐτὸς ἔτεκτῆνατο”.

Significado y uso: Piel, elemento otorgado a Dioniso.

Polieno (s. II d. C.)

Strategemata, I.1.1¹⁰⁸⁶: “Διόνυσος ἐπ’ Ἰνδοὺς ἐλαύνων, ἵνα δέχοιντο αἱ πόλεις αὐτὸν, ὅπλοις μὲν φανεροῖς τὴν στρατιὰν οὐχ’ ὥπλισεν, ἐσθῆσι δὲ λεπταῖς καὶ **νεβρίσι**”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo,

Calístrato (s. III d. C.)

Descripciones de las Estatuas, 8.4¹⁰⁸⁷: “**νεβρίς** δὲ αὐτὸν ἔσκεπεν οὐχ οἷαν εἶωθεν ὁ Διόνυσος ἐξάπτεσθαι, ἀλλ’ εἰς τὴν τῆς **δορᾶς** μίμησιν ὁ χαλκὸς μετεβάλλετο, εἰστήκει δὲ τὴν λαιὰν ἐπερείδων τῷ θύρσῳ, ὁ δὲ θύρσος ἡπάτα τὴν αἴσθησιν καὶ ἐκ χαλκοῦ πεποιημένος χλοερὸν τι καὶ τεθελὸς ἀποστίλβειν ἐδοξάζετο πρὸς αὐτὴν ἀμειβόμενος τὴν ὕλην”.

Significado y uso: 1. Piel de cervatillo. 2. Piel.

Juan Crisóstomo (349/354 – 407 d. C.)

In illud: Si qua in Christo nova creatura, 64.31¹⁰⁸⁸: “τί ἦν ὅπου εἶδωλα, ὅπου κνίσσα καὶ καπνὸς, παράνομοι τελεταὶ, ἀσέβειαι· ὅπου τὰ πάθη ἐθεοποιεῖτο, ὅπου κυνῶν φωνὴν ἐμμοῦντο, οἵτινες ἐπὶ τοῦ Διονύσου ὠργιάζοντο **δέρμα αἰγῶν** καὶ κυνῶν φωνὴν, ἵνα πάντοθεν τὴν εὐγένειαν ἀπολέσωσι;”.

Significado y uso: Piel de cabras.

¹⁰⁸⁵ Ed. Dalmeyda (1934).

¹⁰⁸⁶ Ed. Melber & Woelfflin (1887).

¹⁰⁸⁷ Ed. Reisch & Schenkl (1902).

¹⁰⁸⁸ Ed. Migne 64 (1857-1866).

Nono de Panópolis (s. V d. C.)

Dionisiacas, XII.352¹⁰⁸⁹: “καὶ Σάτυροι σείοντες ἐς ἡέρα θυιάδα χαιτήν, ἰσοφυῆς μίμημα διδασκόμενοι Διονύσου, στικτὰ περισφίγγαντες ἐπωμίδι **δέρματα νεβρῶν**, Βακχείης ἀλάλαζον ὁμογλώσσου μέλος ἤχοϋς, ποσσι πολυσκάρθμοισι περιθλίβοντες ὀπώρην, εϋιον ἀείδοντες”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo.

Focio (820 – 891 d. C.)

Lexicon, N, p. 291¹⁰⁹⁰: “**Νεβρίζειν**: ἢ **νεβροῦ δέρμα** φορεῖν, ἢ διασπᾶν **νεβρούς**· κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ τὸν Διόνυσον πάθους”.

Significado y uso: 1. Vestir pieles de cervatillo. 2. Piel de cervatillo.

Nicolás Calicles (s. XI – XII d. C.)

Poemas, 29.1-5¹⁰⁹¹: “Τοῦ Παρνασοῦ δὲ πρῶνας αἱ Βάκχαι πάλαι / κατεῖχον ὡσπερ οἶκον ἢ καινήν πόλιν· / σύμμαχος αὐταῖς Διόνυσος ἦν τότε, / **νεβρῶν δορᾶς** χιτῶνας ἐνδεδυμένος / καὶ ταῖν χεροῖν τὸν θύρσον ὡς σκῆπτρον φέρων”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo.

Eustacio de Tesalónica (1115/1120 – 1194/1197 d. C.)

Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem, 700¹⁰⁹²: “Αἱ δὲ Διονυσιακαὶ **νεβριῖδες** τὴν τῶν σταφυλῶν ἐν χρώα αἰνίττονται πολυεΐδειαν· πολύχροοι γὰρ καὶ αἱ **νεβριῖδες** καὶ ποικίλαι τοῖς στίγμασιν· ἢ καὶ τὸ τῶν μεθύντων ὑπεμφαίνουσιν ἀγενές· δειλὸν γὰρ ὁ **νεβρός**, τὸ τῆς φυζακινής ἐλάφου νεογνὸν, οὗ **δορὰ** ἢ **νεβρίς**”.

Significado y uso: 1. Pieles de cervatillo.

¹⁰⁸⁹ Ed. Keydell (1959).

¹⁰⁹⁰ Ed. Theodoridis (1982).

¹⁰⁹¹ Ed. Romano (1980).

¹⁰⁹² Ed. Müller (1861).

a. 2. Vestimenta de sátiros y Silenos.

Como mencionábamos anteriormente, dada su naturaleza híbrida, los sátiros y los silenos tienen un aspecto zoomórfico que suele representarse con la piel de cabra o túnicas peludas confeccionadas con piel de cabra u oveja. De nuevo, como expone Dionisio de Halicarnaso, los silenos vestían unos quitones peludos, llamados *χορταίοι*, y los sátiros se caracterizan por llevar *περιζώματα* y *δοραί τράγων*. Estos elementos se ponen de manifiesto en las fuentes que coinciden en su mayoría tanto en la indumentaria de estos seres como en la terminología empleada.

Dionisio de Halicarnaso (s. I a. C.)

Antiquitates Romanas, VII.72.10¹⁰⁹³: “σκευαὶ δ’ αὐτοῖς ἦσαν τοῖς μὲν εἰς Σιληνοὺς εἰκασθεῖσι **μαλλωτοὶ χιτῶνες**, οὓς ἔνιοι **χορταίους** καλοῦσι, καὶ **περιβόλαια** ἐκ παντὸς ἄνθους· τοῖς δ’ εἰς Σατύρους **περιζώματα** καὶ **δοραὶ τράγων** καὶ ὀρθότριχες ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς φόβαι καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια”.

Significado y uso: 1. Quitones peludos. 2. *Perizomata*. 3. *Pieles de macho cabrío*.

Julio Pólux (134 – 192 d. C.)

Onomasticon, IV.118¹⁰⁹⁴: “ἡ δὲ σατυρικὴ ἐσθῆς **νεβρίς**, **αἰγῆ**, ἦν καὶ **ἰζαλῆν** ἐκάλουν καὶ **τραγῆν**, καὶ **που** καὶ **παρδαλῆ** ὑφασμένη, καὶ τὸ θήραιον τὸ **Διονυσιακόν**, καὶ **χλανὶς ἀνθινή**, καὶ **φοινικοῦν ἱμάτιον**, καὶ **χορταῖος**, **χιτῶν δασύς**, ὃν οἱ Σειληνοὶ φοροῦσιν”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

¹⁰⁹³ Ed. Jacoby (1885-1905).

¹⁰⁹⁴ Ed. Bethe (1900-1931).

Elio Dionisio (s. II d. C.)

Nombres Áticos, X.15¹⁰⁹⁵: “**χορταῖος**· ὁ δασὺς καὶ μαλλωτὸς χιτῶν”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Pausanias (s. II d. C.)

Compendio de nombres áticos, X.15¹⁰⁹⁶: “**χορταῖος**· χιτῶν ποδήρης ἔχων χειρῖδας”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Hesiquio (s. V d. C.)

Lexicon, X.649¹⁰⁹⁷: “**χορταῖος**· δασὺς χιτῶν, οἶος τῶν Σειληνῶν. / **χορταιόβαμος**· ὁ Σειληνός. / **χορταιοβάμων**· χορταῖον τὸ ἔνδυμα τοῦ Σειληνοῦ”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Suda (s. X d. C.)

Lexicon, X.413¹⁰⁹⁸: “**Χορταῖος**: ὁ δασὺς καὶ μαλλωτὸς χιτῶν”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Etymologicum Gudianum (s. XI d. C.)

Etymologicum Gudianum, X.568¹⁰⁹⁹: “**Χορταῖος**, ὁ δασὺς χιτῶν, ᾧ χρῶνται αἱ παρθένοι ἀλλῆς ἐν χόρτωπι· καὶ χορτοὶ οἱ τριγχοὶ, ὡς Εὐριπίδης ἐν δροπωθ’. συγχορταναίῳ πεδία· ταῖς δ’ ἐλευθέραις· καὶ ἐν Ἀνδρομάχῃ ὁμοίως”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

¹⁰⁹⁵ Ed. Erbse (1950).

¹⁰⁹⁶ Ed. Erbse (1950).

¹⁰⁹⁷ Ed. Schmidt (1861-1862).

¹⁰⁹⁸ Ed. Adler (1928-1935).

¹⁰⁹⁹ Ed. Sturz (1818).

Eustacio de Tesalónica (1115/1120 – 1194/1197 d. C.)

Comentarios a la Iliada de Homero, IV. p. 270¹¹⁰⁰: “ταῦτα Αἴλιος Διονύσιος, παρ’ ᾧ καὶ ὅτι **χορταῖος** ὁ δασὺς καὶ μαλλωτὸς χιτῶν. καὶ πάλιν **χορταῖος** χιτῶν ποδῆρης, ἔχων χειρῖδας”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Además de las fuentes citadas, existen ejemplos en diferentes fuentes pictóricas como, por ejemplo, el mencionado Vaso Prónomos (figura 17) y otra serie de esculturas y vasijas (figuras 18, 19, 20, 21 y 22). En estas fuentes pictóricas pueden apreciarse la representación y caracterización tanto de silenos, como de sátiros y paposilenos, llevando las prendas antes mencionadas en las fuentes citadas, que aportan este elemento de ser híbrido antropomorfo.

¹¹⁰⁰ Ed. van der Valk (1971-1987).



Figura 18: Actor con máscara de Sileno y vestimenta característica de este personaje (χορταίος). Crátera de volutas ática de figuras rojas, atribuida al Pintor de Pronomos, ca. 410-400 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Nápoles



Figura 19: Estatua de actor caracterizado como paposileno, con la vestimenta de lana característica del personaje en los dramas satíricos áticos del periodo clásico. Copia romana en mármol, ca. 100 d. C., de original griego ca. S. IV a. C., Quirinal, Roma.



Figura 20: Actor de coro de sátiros. Cratera de campana de figuras rojas, 430-380 a. C. Atribuida al pintor de Tarporley, Sydney University Museums.



Figura 21: Paposileno tirando de un carro. Crátera de campana de figuras rojas atribuida a Python, ca. 360-350 a. C., sur de Italia, Pestan.



Figura 22: Actor romano vestido como paposileno. ca. s. I a. C – s. I d. C. Villa de Torre Astura, Museo Nacional de Roma.

b) Vestimenta representativa en diferentes ritos de la Antigüedad.

El uso de las pieles como elemento importante en la vestimenta puede observarse también en diferentes ritos o festividades con un marcado elemento dramático-ritual. Estas festividades, a su vez, si bien comparten características comunes como son los ritos de purificación y fertilidad, son también fruto de una evolución y desarrollo de antiguas festividades griegas (ya sea por desarrollo en sí, o por helenización de otras). Así, observamos como el uso de las pieles de diversos animales era común en la realización del festival callejero de las Antesterias, donde los participantes se vestían de sátiros y silenos; o del drama satírico que, aunque podemos considerarlo una pieza por completo teatral, adquiere un carácter también ritual por representarse en un lugar consagrado a Dioniso.

Atendiendo a las festividades que tienen lugar durante el actual periodo festivo de la Navidad y Año Nuevo, se encuentran paralelismos muy significativos con festividades y ritos que, desde la Antigüedad, han estado vigentes o han venido marcando a lo largo de la historia las características de las festividades actuales. Además de esto, se han de tener en cuenta también las festividades que tenían lugar durante la celebración del Año Nuevo romano, en el mes de marzo. Nos encontramos, por tanto, con una serie de festividades tales como: Cronias, Saturnalia, Lupercalia, Liberalia, Calendas, etc... En estas festividades la piel de animales como parte de la indumentaria cobra un papel significativo e importante. Si bien muchas de ellas son de época romana o bizantina, encontramos en las fuentes atribuciones de estas mismas tradiciones a unos orígenes griegos más antiguos.

Se trata, por tanto, de los orígenes del carnaval. Como fiesta de turbulencias, liberación, bullicio y excesos, podría tener su origen más remoto conocido en los antiguos ritos de fertilidad de la tierra, en los antiguos ritos místéricos de la

Antigüedad o en el propio *κώμος* fálico griego, del cual, según Aristóteles, surgirían la tragedia y la comedia y donde la piel del macho cabrío también tiene una importancia muy relevante (*ασκός, τράγος, τραγωδία...*). No obstante, sí que se presenta indudable su relación con las Antesterias y Cronias griegas o las Saturnales romanas y con elementos reconocibles de la antigua religión y ritos romanos como:

- Las Saturnales, donde era habitual el intercambio de roles entre señores y esclavos, hombres y mujeres, etc. Eran, así mismo, habituales las mascaradas, procesiones y ritos de purificación y liberación, marcado todo por el cambio de estación o de año.
- Las Lupercales, donde unos jóvenes vestidos con pieles recorrían las calles de Roma azotando a las mujeres con unas tiras de piel de cabra que había sido previamente sacrificada. El objetivo de este rito era el de potenciar la fertilidad de las mujeres.
- Las Liberales, que eran, por otro lado, unas fiestas celebradas en Roma en honor del Padre Liber, un antiguo dios de la fertilidad y del vino, y de su esposa Libera. Posteriormente esta festividad sería asimilada con las festividades en honor de Dioniso, confundiéndose incluso ambas deidades. Esta fiesta tenía lugar el 17 de marzo y en ella se realizaban procesiones, canciones obscenas, mascaradas y sacrificios. Durante ellas se paseaba por las calles de la ciudad un enorme falo colocado en un carro, a fin de otorgar fertilidad a los campos y semillas.

En cuanto a la festividad de las Calendas, del latín *calendae*, en griego *κάλανδαι* o *καλένδαι*, se refiere a las festividades de Año Nuevo y Navidad que tenían lugar durante el periodo bizantino, si bien el origen lo encontramos, según muchos autores, en la antigüedad pagana greco-romana.

Así, por ejemplo, lo transmite, por un lado, Juan Lydo¹¹⁰¹: “πρώτη τοίνυν τοῦ μηνὸς ἑορτὴ ἐστὶν ἢ λεγομένη παρὰ μὲν Ῥωμαίοις Καλένδαι, παρὰ δὲ Ἑλλησι Νεομηνία”. Y también Epifanio¹¹⁰²: “...ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσιν Ἑλληνες, φημὶ δὲ οἱ εἰδωολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτῶ **καλανδῶν** Ἰανουαρίων, τῇ παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένη **Σατουρνάλια**, παρ’ Αἰγυπτίοις δὲ **Κρόνια**, παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι δὲ **Κικέλλια**. τῇ γὰρ πρὸ ὀκτῶ **καλανδῶν** Ἰανουαρίων τοῦτο τὸ τμήμα γίνεται, ὃ ἐστὶ τροπὴ, καὶ ἄρχεται αὐξεῖν ἡ ἡμέρα τοῦ φωτὸς λαμβάνοντος τὴν προσθήκην, πληροῖ δὲ δεκατριῶν ἡμερῶν ἀριθμὸν εἰς τὴν πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ἕως ἡμέρας τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως προστιθεμένου τριακοστοῦ ὥρας ἐκάστη ἡμέρα”.

Rastreando las fuentes antiguas en las que se encuentra el uso de la piel de cabra como elemento remarcable en los diferentes mitos o fiestas, puede observarse cómo es un elemento recurrente y cómo evoluciona su función a lo largo de la historia.

b. 1) Fuentes del empleo de pieles en las Lupercales:

Nicolás (s. I a. C.)

Fragmenta, fragmento 101¹¹⁰³: “Τοιαῦτα μὲν δὴ τότε ἐλέγετο· μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, Λουπερκάλια καλεῖται, ἐν ἣ ἡ γηραιοὶ τε ὁμοῦ πομπέουσι καινέοι, γυμνοὶ, ἀηλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τοὺς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες **αἰγείαις δοραῖς**. Τότε δὲ ἐνστάσης, ἡγεμῶν ἡρέθη Μάρκος Ἀντώνιος· καὶ προῆει διὰ τῆς ἀγορᾶς, ὥσπερ ἔθος ἦν, συνείπετο δὲ αὐτῷ καὶ ἄλλος ὄχλος”.

Significado y uso: Pieles de cabra.

¹¹⁰¹ *De mensibus* III.10. Ed. Wünsch (1898).

¹¹⁰² *Panarion* II, p. 245. Ed. Holl (1915-1933).

¹¹⁰³ Ed. Müller (1841-1870).

Plutarco (45 – 120 d. C.)

1. *Vidas Paralelas: Rómulo*, 21.7¹¹⁰⁴: “δρᾶται γὰρ ἐν ἡμέραις ἀποφράσι τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὃν καθάρσιον ἄν τις ἐρμηνεύσειε, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκάλουν Φεβράτην. τοῦνομα δὲ τῆς ἑορτῆς ἑλληνιστὶ σημαίνει Λύκαια, καὶ δοκεῖ διὰ τοῦτο παμπάλαιος ἀπ’ Ἀρκάδων εἶναι τῶν περὶ Εὐάνδρον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν κοινόν ἐστι· δύναται γὰρ ἀπὸ τῆς λυκαίνης γεγονέναι τοῦνομα. καὶ γὰρ ἀρχομένους τῆς περιδρομῆς τοὺς Λουπέρκους ὀρῶμεν ἐντεῦθεν, ὅπου τὸν Ῥωμόλον ἐκτεθῆναι λέγουσι. τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον· σφάττουσι γὰρ **αἶγας**, εἶτα μεираκίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαγμένη μαχαίρα τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ’ ἀπομάπτουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες· γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μεираκία μετὰ τὴν ἀπόμαξιν. ἐκ δὲ τούτου τὰ **δέρματα** τῶν **αἰγῶν** κατατεμόντες, δια θεοῦσιν ἐν περιζώσμασι γυμνοί, τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὼν παίοντες. αἱ δ’ ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παῖεσθαι, νομίζουσαι πρὸς εὐτοκίαν καὶ κύησιν συνεργεῖν. ἴδιον δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ καὶ κύνα θύειν τοὺς Λουπέρκους”.

Significado y uso: Pieles de cabra.

2. *Quaestiones convivales*, p. 672.A¹¹⁰⁵: “κατὰ κράτος <δὲ τοὺς> ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, μιτηφόρος τε προῖὼν ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ **νεβρίδα** χρυσόπαστον ἐνημμένος, χιτῶνα δὲ ποδήρη φορῶν καὶ κοθόρνους, κώδωνες δὲ πολλοὶ κατακρέμανται τῆς ἐσθῆτος, ὑποκομποῦντες ἐν τῷ βαδίζειν, ὡς καὶ παρ’ ἡμῶν”.

Significado y uso: Piel de cervatillo.

Constantino VII Porfirogéneta (905 – 959 d. C.)

De insidiis, p. 41¹¹⁰⁶: “Τοιαῦτα μὲν δὴ τότε ἐλέγετο• μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, (Λουπερκάλια καλεῖται), ἐν ἧ ἡ γηραιοὶ τε ὁμοῦ

¹¹⁰⁴ Ed. Ziegler (1969).

¹¹⁰⁵ Ed. Hubert (1938).

¹¹⁰⁶ Ed. de Boor (1905).

πομπεύουσι καὶ νέοι γυμνοί, ἀηλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τοὺς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες **αἰγείοις δораῖς**. τότε δὲ ἐνστάσης, ἡγεμῶν ἡρέθη Μάρκος Αντώνιος• καὶ προήει διὰ τῆς ἀγορᾶς, ὥσπερ ἔθος ἦν, συνείπετο δὲ αὐτῷ καὶ ἄλλος ὄχλος”.

Significado y uso: Pieles de cabra.

b. 2) Fuentes sobre el empleo de las pieles en la festividad de las Liberales:

Martirio de San Dacio (s. IV d. C.)

Martyrium Dasii, 2.1¹¹⁰⁷: “*παρεκελεύετο οὖν ἅμα δὲ καὶ ἠναγκάζετο ἵνα τὴν ἐπίσημον ἡμέραν τῆς ἐορτῆς τοῦ Κρόνου ἐπιτελέσαι ἐτοιμασθῆ. Αὕτη ἡ μυσαρὰ παράδοσις καὶ μέχρις ἡμῶν τῶν ἐσχάτων περιελθοῦσα ἀθλιωτέρως παραφυλάττεται. οὔτε λήγοντος γὰρ τοῦ κόσμου τὸ ἔθος τὸ κακὸν τέλος λαμβάνει ἀλλὰ μᾶλλον χειροτέρως ἀνανεοῦται. ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν καλανδῶν Ἰανουαρίων μάταιοι ἄνθρωποι τῷ ἔθει τῶν Ἑλλήνων ἐξακολουθοῦντες Χριστιανοὶ ὀνομαζόμενοι μετὰ παμμεγέθους πομπῆς προέρχονται ἐναλλάττοντες τὴν ἑαυτῶν φύσιν καὶ τὸν τρόπον καὶ τὴν μορφήν τοῦ διαβόλου ἐνδύονται. **αἰγείοις δέρμασι** περιβεβλημένοι, τὸ πρόσωπον ἐνηλλαγμένοι ἀποβάλλουσιν ἐν ᾧ ἀνεγεννήθησαν ἀγαθῷ καὶ διακατέχουσιν ἐν ᾧ ἐγεννήθησαν κακῷ”.*

Significado y uso: Pieles de cabra.

Juan de Lidia (s. V – VI d. C.)

Sobre los meses, IV.49¹¹⁰⁸: “*Εἰδοῖς Μαρτίαις ἐορτὴ Διὸς διὰ τὴν μεσομηνίαν καὶ εὐχαὶ δημόσιαι ὑπὲρ τοῦ ὑγιεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν. ἱεράτευον δὲ καὶ ταῦρον ἐξέτη ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν, ἡγουμένου τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν κανηφόρων τῆς Μητρος. ἤγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος*

¹¹⁰⁷ Ed. Mursillo (1972).

¹¹⁰⁸ Ed. Wunsch (1898).

περιβεβλημένος *δοραῖς αἰγείαις*, καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι Μαμούριον αὐτὸν καλοῦντες. Λίβερ παρὰ Ῥωμαίοις ὁ Διόνυσος οἶονεὶ ἐλεύθερος, τουτέστιν Ἥλιος. μυστήρια ἀπὸ τῆς στερήσεως τοῦ μύσου ἀντὶ τοῦ ἀγιωσύνης”.

Significado y uso: Pieles de cabra.

Juan Jrisostomo (349/354 – 407 d. C.)

In illud: Si qua in Christo nova creatura, 64.31¹¹⁰⁹: “τί ἦν ὅπου εἶδωλα, ὅπου κνίσσα καὶ καπνὸς, παράνομοι τελεταὶ, ἀσέβειαι• ὅπου τὰ πάθη ἐθεοποιεῖτο, ὅπου κυνῶν φωνὴν ἐμιμοῦντο, οἵτινες ἐπὶ τοῦ Διονύσου ὠργιάζοντο *δέρμα αἰγῶν* καὶ κυνῶν φωνὴν, ἵνα πάντοθεν τὴν εὐγένειαν ἀπολέσωσι; Κύνας, χοίρους ἐποίησεν ὁ διάβολος, ἔχεις ἐποίησεν, ὄφεις εἰργάσατο, ἀσπίδας κατεσκεύασε λευκοῦς”.

Significado y uso: Piel de cabra.

Focio (820 – 891 d. C.)

Epistula et Amphiloquia, 323¹¹¹⁰: “Μάμουρον δὲ ἐκάλουν τὸν τεχνίτην τῆς ὀπλοποιίας, ἠγεῖτο δὲ οὗτος ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Διὸς τῆς τελετῆς *δοραῖς αἰγείαις* περιβεβλημένος. Λιβεράλια δὲ τὰ Διονυσιακὰ θέατρα ἐκάλουν· Λίβερ γὰρ παρ’ αὐτοῖς ὁ Διόνυσος”.

Significado y uso: Piel de cabra.

b. 3) Fuentes sobre el empleo de pieles en la festividad de las Calendas:

Pseudo-Gregentio Hagiografo (s. X d. C.)

Nomoi sive Leges Homeritarum, líneas 258-266¹¹¹¹: “Οἱ τὰ *δερμάτινα πρόσωπα* ἄνδρες ἀναιδεῖς ἐνδιδυσκόμενοι καὶ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς

¹¹⁰⁹ Ed. Migne 64 (1857-1866).

¹¹¹⁰ Ed. Laourdas (1983-1988).

¹¹¹¹ Ed. Berger (2006).

δαιμονιῶντες καὶ παίζοντες ὡς τοῦ σατανᾶ τὴν αἰδῶ ἀσπαζόμενοι καὶ τὸ εἶναι χριστιανοὶ παραχαράττοντες καὶ τὸ Ἀποτάσσομαι τῷ σατανᾶ καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ δημοσίως διαψευδόμενοι δεχέσθωσαν ἀνὰ μαστίγων διακοσίων, καὶ πυρὶ προσαγέσθω αὐτῶν ἥτε θριζὶ καὶ ἡ γενειὰς τῆς κεφαλῆς, καὶ δημευθέντες οἱ τοιοῦτοι τῷ βασιλικῷ ἐργοδοσίῳ ἀπαγέσθωσαν ἐπὶ ἐνιαυσιαίου χρόνου, ὑπηρετοῦντες τῷ ἔργῳ, εἰ τύχοι, εἴτε δοῦλοι εἴτε καὶ ἐλεύθεροι τύχῳσι χρηματίζοντες, ἐπιστάμενοι ἐν εὐσεβείᾳ καὶ φόβῳ κυρίου ἐκάστοτε περιπατεῖν καὶ μὴ τὰ τῶν εἰδωλολατρῶν ἔργα μετερχομένου ἀπωλεία παραδίδειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν”.

Significado y uso: Máscaras de piel.

c) Sobre los *δρόμενα* del periodo festivo de la Navidad:

En cuanto a los ritos del periodo festivo de Navidad, en su forma actual, encontramos referencias en varios autores que atestiguan su antigüedad y nos permiten enlazarlos con las festividades anteriores. Así mismo, es posible realizar un estudio del empleo de las pieles que se hace desde las primeras fuentes y como, este elemento, es consustancial a dichos ritos y elemento característico esencial.

Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)

Περὶ τῶν Αναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν Εθίμων καὶ Προλήψεων, p. 22¹¹¹²: “*Τῆ Δευτέρᾳ τῆς Τυρινῆς ἐν Κωστί καὶ τισὶ τῶν πέριξ χωρίων λαμπρὰ τελεῖται πανήγυρις, ἐν ἣ ποιοῦσι Χούχουτον ἢ Κούκηρον. Οὗτος δ’ ἐστὶν ἀνὴρ ἐνδεδυμένος **αιγῶν ἢ προβάτων δέρματα**, φέρων προσωπίδα καὶ περὶ τὸν τράχηλον κώδωνας”.*

Significado y uso: Pieles de cabra y oveja.

¹¹¹² Jurmuziadis (1873).

Yiorgos Viziniós (1849 – 1896 d. C.)

Οι καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη, p. 313¹¹¹³: “Οι δύο κατ’ ἐξοχήν Καλόγεροι οφείλουσι να φροντίσωσι περί κατασκευῆς του μαιτισμού αυτών, ὅστις μάλιστα ενδιαφέρει διά το παράδοξον, το άγριον αυτού, πολλά σώζων της των αρχαίων Θρακῶν πολεμιστῶν ενδυμασίας. Εἰς καταρτισμόν του συνεισφέρουσι τρία ενίστε δέ καί τέσσαρα εἶδη ζώων. **Δορκάδες** και **λύκοι** φονεύονται, **αλώπεκες** ζωγρούνται, **τράγοι** εκδέρονται και τα **δέρματ’** αυτών αργάζονται υπ’ αυτών των μελλόντων να τα φορέσωσιν”.

Significado y uso: Pieles de ciervo, lobo, zorro y machos cabríos.

Jarisios Megdanis (1768 – 1823 d. C.)

Ἑλληνικὸν Πάνθεον, p. 475¹¹¹⁴: “Ὁμοίως τῆς παλαιότητος εἶναι λείψανον, καὶ τὴν τῶν Ἐμπουσῶν ὑπολαμβανομένην ἐξουσίαν κατὰ τὸν ῥηθέντα καιρὸν δηλοῖ καὶ εἰσέτι καὶ ἤδη ἐπικρατοῦσα συνήθεια εἰς πολλοὺς τόπους τῆς Ἑλλάδος, ὅτι οἱ παῖδες κατ’ αὐτὰς τὰς ἡμέρας νὰ περιπατῶσι τοὺς οἴκους, καὶ νὰ τραγουδῶσιν, ἔχοντες ἓνα, ἢ πλείους τῆς συνοδείας των, τραγικῶς μεμορφωμένους μὲ προσωπίδας, καὶ κώδωνας, καὶ **οὐράς ἀλωπέκων**, καὶ ἄλλα παρόμοια εἰς εἶδος ἀλλόκοτον, καὶ τερατῶδες, καθὼς ἐκεῖνο τῶν Ἐμπουσῶν· τοὺς ὁποίους εἰς τὴν πατρίδαμου Κοζάνην καὶ Ἐμπουσαρίους ὀνομάζουσι, διασωθείσης καὶ ἔως ἤδη τῆς προσηγορίας κατὰ τὸ σημαίνόμενόν των”.

Significado y uso: Pieles de zorro.

Dimitrios Gr. Kamburoglu (1852 – 1942 d. C.)

Ἱστορία των Ἀθηναίων. Τουρκοκρατία, p. 162¹¹¹⁵: “Οἱ **μετημφιεσμένοι** εν γένει, οἱ σημερινοὶ μασκαράδες, ἐλέγοντο τότε **εἰδῶλα**, ἐξετέλουν δε

¹¹¹³ Ed. Panogiotopoulou (1959).

¹¹¹⁴ Megdanis (1812).

¹¹¹⁵ Kamburoglu (1896).

διαφόρους σατυρικές σκηνάς. Δύο όμως κυρίως εκ των εκτελουμένων έχουσιν εθνολογικήν σημασίαν: Τα ταράματα και τα ζόανα. Εις δηλ. **μετημφιεσμένος εις ζώον** έτρεχε δια των οδών και δαιμονιωδώς παρηκολούθουν αθτόν άλλοι, κραυγάζοντες και κροτούντες διάφορα αντικείμενα. [...] Και τα ταράματα δ' επίσης ετέλεσε τότε ελθών εκ Σαλαμίνας, η Αιγίνης κατ' άλλην πληροφορίαν, ένθα είχε καταφύγη, Αθηναϊός τις Τρικαλιώτης ονόματι. περιεβλήθη δηλ. την **δοράν** της **Άρκτου** και επανηγύρισε τα Ταράματα εις την συνοικίαν Αλίκοκου της Πλάκας, «για το καλό και αυτός».

Significado y uso: Piel de oso.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 102¹¹¹⁶: “...οι καλόγεροι ντύνονται ολότελα παράδοξα: φορούν περικεφαλεία από **δέρμαλύκου** ή **αλεπούς**... [...] Τη στολή αυτή συμπληρώνουν: 1) το προσωπίο, που αποτελείται από **δέρμα ζαρκαδιού** ή **τράγου** και έχει τρύπες στο ύψος των ματιών και στο στόμα και 2) θορυβώδη κουδούνια κρεμασμένα σε **δερμάτινη ζώνη**”.

Significado y uso: Pieles de lobo y zorro, de ciervo y macho cabrío.

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 109¹¹¹⁷: “Και εκεί ο Κούκερος (ή ο Μπέης ή ο Βασιλιάς), εκλεγμένος από τους προύχοντες, γυρίζει σ' όλο το χωριό με συνοδεία μεταμφιεσμένων, ντυμένος με **δέρματα ζώων**, με κουδούνια κρεμασμένα στο σώμα του και με φαλλόμορφο ραβδί στο χέρι”.

Significado y uso: Pieles de animales.

¹¹¹⁶ Megas (1975).

¹¹¹⁷ *Ibíd.*

Ιίης Tsitsélis (s. XIX - XX d. C.)

*Αί ἀπόκρευ ἐν Ἐπτανήσω καὶ ἰδίᾳ ἐν Κεφαλληνίᾳ, p. 155¹¹¹⁸: “Αἱ μάσκαραι δὲν ἔχουσιν ποτέ παρ’ ἡμῖν πρωτοτυπίαν σχεδόν τινα. Τὸ πανάρχαιον γαῖτάνι δὲν λείπει συννήθως καθὼς καὶ αἱ **προβάτινοι προσωπίδες** καὶ αἱ **δοραὶ** καὶ τὰ κουδούνια...”*

Significado y uso: Máscaras de oveja y pieles varias.

Καλιόπι Ραπατανάσι-Μυσιόπουλου (1924 – 1993 d. C.)

1. *Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις τοῦ λαοῦ μας, p. 62¹¹¹⁹: “Στὴ Β. Ἑλλάδα κατὰ τὸ Δωδεκαήμερο γίνονται πολλές μεταμφιέσεις. Οἱ μεταμφιεζόμενοι φοροῦν **δέρματα ζώων** (Ρογάτσια, Ρογατσάρια, Λουκατσάρια) ἢ ἀνδρικά ροῦχα «περασμένου καιροῦ» (Ντιλίγαροι, Ἀλλῆδες, Καλινοράδες, Καλικάντζαροι, Μπαμπέρηδες, Μπαμπούγεροι, Σουρβατζῆδες κλπ.) καὶ κρύβουν τὸ πρόσωπό τους μὲ **προβιά λαγοῦ**, στὴν ὁποία ἀνίγουν τρύπες γιὰ τὰ μάτια καὶ τὸ στόμα”*

Significado y uso: Pieles de animales y pieles de liebre.

2. *Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις τοῦ λαοῦ μας, p. 62¹¹²⁰: “Σκεπάζουν τὸ κεφάλι τους μὲ **προβιά αρνιοῦ**, κρεμοῦν στὴ μέση τους μεγάλα κουδούνια καὶ στοῦλαι μὲ μικρὰ καὶ βαστοῦν χοντρά ραβδιά”*

Significado y uso: Piel de cordero.

Statis Atanasiadis (s. XX d. C.)

*Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα, p. 5563¹¹²¹: “Τὰ πρόσωπα τῆς κωμωδίας ἦσαν: Ὁ Μωμόερον (γαμπρός), φορεμένος πόστια (**προβιές**) μὲ ξυμυτὸν καλπάκι στοῦ κεφάλι, καὶ μὲ οὐρὰ ἀπὸ τὴν ὁποία κρεμόταν κουδούνι καὶ ἄλλα πιγλιμπίδια”*

Significado y uso: Pieles.

¹¹¹⁸ Tsitsélis (1889).

¹¹¹⁹ Papatanasi-Musiopulu (1992)

¹¹²⁰ Ibíd.

¹¹²¹ Atanasiadis (1953).

Dimitrios Manakas (s. XX d. C.)

Λαογραφικά, p. 257¹¹²²: “Προ πενήκοντα ετών τον καρνάβαλο απετέλουν νέοι μεταμφιεσμένοι με ανεστραμμένες μακράς γούνας εκ **δέρματος προβάτου**, τας οποίας συνηθίζουν εις τα μέρη αυτά, λόγω του ψύχους, προσωπίδας εκ κολοκύνθης”.

Significado y uso: Pieles de oveja.

Elpiniki Stamuli-Sarandí (s. XX d. C.)

Προλήψεις και δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης, pp. 203-204¹¹²³: “Εἴκοσι, εἴκοσι πέντε ἄντροι παντρεμέν’ ἔβαζαν περασμένου καιροῦ ἀντρίσια ροῦχα μὲ κόκκινα ζουνάρια στὴ μέση, τὸ πρόσωπο σκέπαζαν μὲ **προβιά λαγοῦ**, ἄνοιγαν δυὸ τρυπες γιὰ μάτια, μιὰ γιὰ τὸ στόμα, στὸ κεφάλι ἔβαζαν σκοῦφο ἀπὸ **προβιά ἀρνιοῦ**, κρεμούσανε στὴ μέσ’ τους μεγάλα κουδούνια καὶ μικρὰ στὸ λαιμὸ ’πὸ κεῖνα ποὺ κρεμούσανε στὰ πρόβατα καὶ στὰ κατσίκια, φορούσανε γουρουνοτσάρουχα, δεσάκκια στὸ λαιμὸ καὶ βαστούσανε χοντρά ραβδιά”.

Significado y uso: Pieles de liebre y de cordero.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρών*, p. 94¹¹²⁴: “Ἡ στολὴ τοῦ Καλόγερου εἶναι ἀπλὴ ἀλλὰ πολὺ χαρακτηριστικὴ. Ἐνας κοινὸς σάκος, τσουβάλι, ἔχει ἀνοιγῆ στὸ ἐπάνω μέρος γιὰ νὰ περνᾷ ἀπὸ τὸ κεφάλι καὶ στὰ πλάγια ἐπίσης γιὰ τὰ χέρια. Στὴ μέση, ζώνεται ἀπὸ ἓνα κομμάτι **δέρμα** ἐπάνω στὸ ὁποῖο ἔχουν κρεμαστῆ κουδούνια ἀρκετὰ μεγάλα”.

Significado y uso: Trozos de piel.

¹¹²² Manakas (1959).

¹¹²³ Stamuli-Sarandí (1950-1951).

¹¹²⁴ Mijail-Dede (1979).

2. *Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 100¹¹²⁵: “Στὰ 1952, ὑπῆρχε «ζωόμορφος» μάσκα ἀπὸ νεροκολοκύθα γιὰ τὸν Καλόγερο καὶ **δέρματα** τὰ ὁποῖα τοῦ ἐκάλυπταν τοὺς ὄμους καὶ τὸ κεφάλι σὲ σχῆμα μάλιστα κωνικὸ πρὸς τὴν κατάληξή τοῦ κεφαλιοῦ”.

Significado y uso: Pieles varias.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

*Ρουγκάτσια*¹¹²⁶: ἡ συγκλονιστικὴ ἱστορία τους καὶ ἡ αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54¹¹²⁷: “Σε κάποιες περιοχές οἱ συμμετέχοντες παίρνουν τὴ μορφή ζώων -ὅπως λύκοι, αρκούδες, τράγοι- φορώντας **δέρματα** καὶ στο κεφάλι αὐτοσχέδιες προσωπίδες. Σε ἄλλες περιοχές ντύνονται με τὴν κλεφτοκαπεταναϊκὴ φορεσιά καὶ οπλισμένοι με σπαθιά περιφέρονται χορεύοντας σε πόλεις καὶ χωριά”.

Significado y uso: Pieles de animales varios.

Dimitrios S. Lukatos (s. XX – XXI d. C.)

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμῶνα καὶ τῆς Ἀνοιξῆς, p. 143¹¹²⁸: “Οἱ προβατίσιες προσωπίδες καὶ τὰ **δέρματα** καὶ τὰ κουδούνια εἶναι πανελλήνιο ἔθιμο, συμβολικὸ καὶ μαγικὸ τῆς ἐποχῆς, πού ἀνεβαίνει ὡς τοὺς χρόνους τῆς Διονυσιακῆς λατρείας καὶ ζητεῖ ἀπὸ τὰ πνεύματα τῆς Ἀνοιξῆς νὰ φέρουν τὴν καλὴ σοδειὰ στὴ γεωργία καὶ στὴν κτηνοτροφία τοῦ τόπου”.

Significado y uso: Pieles de animales.

Yiorgos B. Siettos (s. XX – XXI d. C.)

Ἔθιμα στὶς γιορτές, p. 419: “Στὸ Διδυμότειχο ἐπιχωριάζει τὸ ἔθιμο τῶν «Καλογέρων», πὸν εἶναι αἰσχρὲς μιμικὲς πράξεις. Οἱ μασκαρεμένοι

¹¹²⁵ *Ibíd.*

¹¹²⁶ Zalios (2012).

¹¹²⁷ Lukatos (1985).

¹¹²⁸ Siettos (1975).

φοροῦν **δέρματα** ζώων, ἔχουν κρεμασμένα κουδούνια στὸ σῶμα τους καὶ κρατοῦν φαλλόμορφο ραβδί στὸ χέρι”.

Significado y uso: Pieles de animales.

Yeoryios N. Ekaterinidis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 17¹¹²⁹:
“Ένας ἀπὸ κάθε ομάδα μετεμφιέζετο εἰς νύμφην καὶ ἐλέγετο Ρουγκατσαρίνα, ἄλλος δὲ εἰς γαμβρὸν μὲ **προβειῆς** καὶ φούμο εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτὸς ἦταν ὁ Ρουγκατσαίρος. Καὶ οἱ δύο μαζὶ ἐλέγοντο Ρουγκατσαραῖοι ἢ Ρουγκατσαίρηδες”.

Significado y uso: Pieles de cabra.

2. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 13¹¹³⁰:
“Βασικὰ μέσα τῶν δωδεκαημερίτικων μεταμφιέσεων εἶναι παλαιὰ ροῦχα, **δέρματα ζώων** ἢ ὑποκατάστατα τούτων, προσωπεῖα ζωόμορφα ἢ ἄλλα καὶ κυρίως πολλὰ ποιμενικὰ κουδούνια”.

Significado y uso: Pieles de animales.

3. *Τὰ Καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης*, p. 19¹¹³¹: “Συνάχτηκαν στὴν ἐκκλησία, ντύθηκαν καρναβάλια μὲ ρόπαλα, **δέρματα μαῦρα**, καλπάκια, μπροστὰ ὁ ἄι-Θόδωρος”.

Significado y uso: Pieles negras.

Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)

Αράπηδες καὶ Αρκούδες στὸν Βόλακα Δράμας, p. 3¹¹³²: “Οἱ Αράπηδες εἶναι βαμμένοι με φούμο (κάπνα ἀπὸ σπιτικό φούρνο), φοροῦν κάπα ἀπὸ **δέρμα**, καμπούρα στὴν πλάτη, κουδούνια δύο τύπων (μπατάλια καὶ τσάνουβε) καὶ κρατοῦν στὸ χέρι ζύλινο σπαθί. Στὴ μέση ἔχουν κρεμασμένο ἓνα ζύλινο φαλλόμορφο ρόπαλο, ὅμοιο με αὐτὸ των ἀρχαίων ἀθηναϊκῶν

¹¹²⁹ Ekaterinidis (1975).

¹¹³⁰ *Ibíd.*

¹¹³¹ Ekaterinidis (1979).

¹¹³² Armen (2012).

Ανθεστηρίων. Η αμφίεση και η κίνησή τους μας παραπέμπουν σε διονυσιακά δρώμενα”.

Significado y uso: Capa de piel de animal.

Τzu Kulendianú (s. XX – XXI d. C.)

*Ο χορός των τράγων στη Σκόρο, p. 24¹¹³³: “Το πέρασμα της μάσκας ή μ’ τσούνας στο πρόσωπο είναι η τελευταία φάση στο ντύσιμο. Η μάσκα, φτιαγμένη από ολόκληρο **τομάρι κατσικιού**, με τρύπες στο ύψος των ματιών και την τριχωτή όψη προς τα έξω, δένεται στο πίσω μέρος του κεφαλιού με τα πιννά πόδια του τομαριού”.*

Significado y uso: Piel de cabra.

¹¹³³ Kulendianú (1977).

d) Análisis de las fuentes y conclusiones.

Como puede observarse a través del camino trazado desde las antiguas Antesterias áticas hasta la actualidad, el uso de pieles asociado a los ritos de purificación y fertilidad tiene un hondo calado en la cultura popular y religiosa griega. Aunque se trata solo de uno de los elementos característicos de estas festividades, dentro de los muchos otros que permitirán atestiguar la antigüedad y evolución de estos ritos, pueden trazarse algunas líneas claras en cuanto al uso de este tipo de vestimenta.

Los antiguos personajes participantes en los cortejos dionisiacos (sátiros, silenos y paposilenos), interpretados como seres híbridos y, por tanto, muy relacionados con los cultos a la naturaleza y su fertilidad, en épocas más tardías, en especial durante el periodo bizantino y el periodo de la dominación otomana, se verán asimilados a diferentes *daimones*, genios o espíritus, tanto de carácter fantástico como monstruoso, asimilándose a los *kalikántzari*, espíritus que vuelven durante el periodo festivo de la Navidad y se manifiestan a los vivos bajo una apariencia monstruosa y animalesca que toma la piel de cabra u oveja como rasgo distintivo.

Por otro lado, si bien es cierto que muchos de los términos empleados para los distintos tipos de pieles, ya sea de cabra, oveja o cervato, han caído en la mayoría de los casos en desuso, sí que se puede observar un uso continuado del elemento en sí. La importancia de la piel (δέρμα/δορά) como elemento que está entre el mundo de los vivos y de los muertos, de lo humano y lo animal, de lo civilizado y lo salvaje, sigue aún vigente desde la Antigüedad. Es el elemento que aporta uno de los rasgos más característicos de estos ritos, siendo así que muchos de los autores se refieren a ellos por esta característica en particular.

10. Conclusiones generales

En el presente trabajo se ha pretendido realizar una visión de la historia de los ritos festivos (δρώμενα) del periodo festivo de la Navidad, del carnaval y de los ritos de fertilidad de la tierra que tienen lugar actualmente en algunas localidades de Grecia. Así mismo, se ha pretendido unificar las múltiples teorías en cuanto a su origen y evolución, tanto ritual como léxica, por medio de una exploración de los términos que se emplean en los actuales ritos. Para ello se han tenido en cuenta los estudios realizados por numerosos estudiosos en la materia, tanto en lo referente a los ritos actuales, como en lo referente a los ritos de los que son herederos. De este modo, estas festividades de carácter paneuropeo, que poseen unas raíces que se pierden en la Antigüedad, tomaron una forma determinada en la cultura griega antigua, bajo el dominio de diferentes ritos culturales y religiosos, para ser transportados y expandidos por todos los lugares donde la influencia griega ha dejado su impronta. Así, si bien en la actual Grecia han tomado un carácter diferente a los ritos realizados en muchas otras partes del continente europeo, guardan muchas similitudes con estos, de manera que pueden apreciarse sus grandes semejanzas (tanto en el desarrollo como en la nomenclatura que reciben).

Estos ritos del carnaval tradicional son un reflejo de su evolución histórica a lo largo de muchos siglos y muestran, de manera evidente, los rasgos y elementos que han ido adoptando en su devenir histórico. Reflejan tanto elementos en la práctica como en el léxico, con términos adoptados de las múltiples lenguas y culturas que han entrado en contacto con la lengua griega y su historia milenaria. Pueden apreciarse, por tanto, influencias romanas, eslavas, turcas, italianas y francas, que han ido dando forma a los diversos personajes que participan en el ritual y en su trama dramática.

Atendiendo a los personajes masculinos que forman el cuerpo principal del cortejo y que, en muchísimas ocasiones, dan nombre a la propia festividad,

representan a personajes oscuros de la noche y de la mitología popular que juegan un papel intermedio entre genio protector y elemento a expulsar de la comunidad. Esta ambigüedad en los personajes masculinos viene marcada, esencialmente, por su carácter de genios beneficiosos para la tierra pero traviesos, por lo que su presencia, si bien es necesaria para la fertilidad de los campos y de la naturaleza en general, resulta incómoda en el día a día de los seres humanos. Estos seres, en los que subyace la figura de los *kalikántzari* (espíritus subterráneos que vuelven a la tierra cada año durante la Navidad y el cambio de año), se relacionan con las almas de los difuntos, como ocurriera ya en la Antigüedad con las *keres* que, durante la celebración de las Antesterias, volvían al mundo de los vivos y eran recibidas con vino y alimentos para honrarlas y aplacarlas. Al igual que entonces, una vez concluido el periodo festivo, son expulsadas del mundo de los vivos y devueltas al inframundo.

Representan, por tanto, los roles masculinos, a toda una serie de seres que han ido relacionándose en el imaginario griego con esa naturaleza salvaje, a su vez relacionada con el mundo del más allá. Entre estos seres se encuentran los sátiros, silenos, empusas, Pan, Fauno o el propio Dioniso; o personajes que han sido adoptados de otras mitologías y culturas como el *Arapis* (visto como un duende o genio de apariencia oscura y/o animalesca), Baba Yaga (bruja de la mitología eslava); o de la realidad cotidiana como los jenízaros y los capitanes.

La apariencia zoomórfico-monstruosa que adoptan estos personajes viene dada por su carácter híbrido de criatura beneficiosa pero de otro mundo. De este modo, por medio de la vestimenta de pieles se consigue que los seres que provocan el miedo a lo incierto y oscuro pasen a formar parte de la realidad humana de una manera beneficiosa tanto para el hombre como para la naturaleza domesticada. Se trata, por tanto, de ritos que representan la voluntad del hombre por dominar lo salvaje, ya sean monstruos y fieras, espíritus o demonios, como la propia naturaleza salvaje y sus poderes misteriosos. Esta naturaleza salvaje se pone de manifiesto en nomenclaturas como *ρογκάτσια* o

ρογκατσάρια, término procedente de la raíz protoeslava *roga, y que hace referencia a un ser astado y, dentro de los ritos del periodo festivo de la Navidad, a un demonio o genio con apariencia monstruosa; o el caso del término *εμπουσαραίοι*, relacionados con la mítica Empusa clásica que tuvo gran importancia en el imaginario popular griego como monstruo oscuro y hecateo con capacidad de transformación y que atormentaba a los hombres en sus sueños. Con este último se encuentra directamente relacionado el término *μπαμπουσιάρια*, que hace referencia a los sicarios de Babo, un demonio de la noche con capacidad de entrar en la mente de los hombres para atormentarlos en sus sueños y que guarda en sí múltiples orígenes e influencias, desde los antiguos misterios a la mitología eslava, en la figura de Baba Yaga.

Del mismo modo actúan los términos compuestos por *-γέρος*, que pretenden reflejar la apariencia repulsiva de un ser que posee unos rasgos terroríficos, asociados con la vejez y el término de la vida. A su vez, en ocasiones, estos términos se crean en composición con otros que reflejan su carácter festivo y bondadoso, como son: *μωμόγερος* o *καλόγερος* o *κούκερος* (a partir de *κούκερος γέρος*); o su asociación con otros seres oscuros y de la noche dentro de la imaginería popular, como *μπαμπόγερος* (relacionados con la figura de Baba Yaga, mencionada anteriormente). El *καλόγερος*, por tanto, dejará de referirse, dentro de los ritos del periodo festivo de la Navidad, al monje, para hacer referencia a un ser monstruoso, un viejo horrible (*γέρος*) cargado de pieles y cencerros, pero que representa algo bueno para la comunidad; al igual que ocurrirá con el *μωμόγερος*, asociado a la figura de Momo (*Μώμος*) personificación de la burla y la chanza; o con el *κούκερος*, en referencia a un viejo monstruoso encapuchado que sirve a la comunidad para un bien común.

Se emplea también en la creación de estos seres propios del carnaval tradicional la imagen del enemigo mítico o histórico, a modo también de elemento apotropaico que entra a jugar su papel en estos ritos de carácter

telúrico. Este es el caso de términos como *αράπης* o *γανίτσαρος* que, si bien tuvieron su origen en el periodo bizantino y de la dominación otomana, han pasado al imaginario popular de estos ritos como un personaje más propio de ellos. Han tomado el papel análogo a los otros roles masculinos, entre seres peligrosos y traviesos que producen un bien a la comunidad con sus danzas y su expulsión y desaparición tras un periodo de tiempo. De modo contrario, se encuentra la figura del capitán, ya que el término *καπιταναραίοι* hace referencia no al enemigo sino al protector que expulsa todo mal de la comunidad. El término de origen italiano hace referencia al grupo de jóvenes capitaneados por un cabecilla o comandante que vela por la seguridad de la localidad y que con sus bailes y sus saltos aleja todo peligro. Se trataría por tanto, en este caso, de un invasor protector (por lo menos en cuanto al término se refiere).

En cuanto a los roles femeninos, su carácter es bien diferente al de los roles masculino pues juegan un papel de meras acompañantes. Reciben el nombre genérico de *νύφες* o *κορίτσια* y son representadas por hombres. Las mujeres, por tanto, quedan relegadas al papel de espectadoras de los ritos, aunque participen activamente en la preparación y vestimenta de los hombres. No obstante, estos ritos de fertilidad no quedarían completos sin la presencia de lo masculino y lo femenino en el escenario de juego. Es este carácter jocoso y distendido entre ambas fuerzas contrapuestas lo que trae consigo la revitalización regeneradora de la tierra, el contraste entre lo masculino y lo femenino. El elemento de hombres travestidos en papeles femeninos es ya un elemento antiguo de estos ritos y propio ya de las artes de los rituales dionisiacos, que imponía esta práctica a sus adeptos. Las mujeres quedan liberadas de su yugo doméstico y de su papel pasivo y adoptan un papel más activo y, por ende, los hombres habrán de hacer lo propio, cambiar de naturaleza por medio de la vestimenta para atraerse los favores de la divinidad.

Este carácter de acompañantes de los roles masculinos se pone de manifiesto en el hecho de que no reciban un nombre en especial, sino el genérico *νύφες* o *κορίτσια*, o el correspondiente a la figura masculina: *αράπης – καντίνα*, *Μπέης – Μπέησα*, *ρογκασιάρος – ρογκασιαρίνα*, *κούκερος – κουκερίνα*, *καπετάνιος – ντάμα*, *γιανίταρος – μπούλα*.

No obstante, representan un papel imprescindible dentro de las diferentes pantomimas que tienen lugar durante las celebraciones, pues son desencadenantes de muchas de las acciones de las mismas que tendrán felices y tremendas consecuencias. Así, la “novia” es el personaje que atrae la atención tanto del novio como del personaje monstruoso (a veces integrados ambos roles en la figura del ser de apariencia terástica), produce la lucha entre las diferentes fuerzas, provoca la persecución, muerte (con el consiguiente duelo y ritual) y resurrección del personaje masculino, con el que finalmente termina casándose en una parodia de los ritos nupciales. Esta boda, con toda su parafernalia y jocosidad, tiene como finalidad provocar la fertilidad de los campos que por medio de la figura de la novia se verán enriquecidos con una siembra ritual llevada a cabo por el novio. La novia se transforma, de manera simbólica, en la naturaleza que recibe la simiente del esposo que la domina. Esta dominación viene marcada por una tradición también muy arraigada en la cultura griega, y mediterránea en general, como es el elemento del rapto de la novia. Este rapto simboliza la dominación de lo salvaje. La novia se somete al poder fecundador y así también la naturaleza en su letargo invernal responde a la siembra tal y como el dominador lo requiere.

Otro grupo de personajes que han sido objeto de estudio del presente trabajo es el de los personajes secundarios, integrado por: *Μπάμπω*, los *ζαπτιέδες* o *κουρουσιέδες* y los *κατσιβέλοι*. Se trata de personajes secundarios que no siempre aparecen en los ritos o en las tramas de las pantomimas que tienen lugar durante las celebraciones. No obstante, cuando aparecen representan el

papel de miembros populares de la sociedad que quedan siempre al margen por uno u otro motivo.

El personaje de *Μπόμπω* representa a una anciana, por lo general pobretona y jorobada, que porta una cesta con un trozo de madera que dice ser su hijo recién nacido, al que acaricia, mimó y alimenta. El término procede de la lengua eslava, de la raíz *baba, que se emplea para designar a las mujeres ancianas y a las abuelas. Representa, por un lado a esas mujeres que por diversas razones han quedado fuera de la sociedad, por su edad o su comportamiento licencioso, y que son objeto de burla durante la celebración de los ritos. Pero también representan el poder renovador de la naturaleza, como vieja madre, que se regenera (si bien en esta simbología no están de acuerdo muchos de los estudiosos).

En el caso de los otros dos personajes secundarios, los *ζαπτιεδες* y los *κασιβελοι*, los primeros representan a las fuerzas del orden, empleando el término procedente de la lengua turca para designarlos, haciendo así referencia a su fuerza y violencia (aunque en algunos casos reciben simplemente el nombre de carceleros); los segundos, por su parte, representan a la comunidad gitana que recorría las diversas localidades con diferentes espectáculos y que se caracterizan por su carácter pobre y por recoger cuanto la comunidad desperdicia o deja descuidado.

El último grupo de términos estudiados corresponde al de los objetos en escena, donde se han estudiado los elementos que, a nuestro juicio, definen mejor estas festividades y las diferencian del resto: los cencerros (*κουδούνια*), la máscara de piel (*μπαρμπότα*) y la vestimenta con pieles (*δέρμα* o *δορά*). En este campo, los tres elementos resultan definitorios de estos ritos (en muchas ocasiones reciben el nombre de *κουδουνάτοι* o *μασκαρεμένοι*) y pueden encontrarse en muchas de las festividades europeas análogas.

Los cencerros constituyen desde antiguo un elemento apotropaico con el que se aleja a fieras y monstruos. Eran usados por los guerreros en sus armaduras y caballos a fin de provocar el miedo en sus enemigos con su sonido metálico. También se encuentran asociados al despertar de la tierra, pues es lo que persigue el personaje que los carga en su vestidura, alejar todo mal de la localidad y, a la vez, despertar a la tierra de su letargo invernal. Es por ello que se encuentra el empleo de los cencerros tanto en la guerra como en muchos ritos religiosos desde la Antigüedad.

Por otra parte, de acuerdo con algunos estudiosos en la materia, los cencerros son también un elemento fálico que ha venido a sustituir poco a poco a los *ιθύφαλλοι*. De este modo, entre otros nombres (en algunas localidades reciben el nombre de *τσάνια*), reciben también el nombre de *μπατάλι*, el más grande de los cencerros y que hace clara referencia a su carácter fálico, y *κυπριά*, los más pequeños cuya función es la sonoridad.

Las pieles constituyen otro de los elementos más llamativos y característicos de los ritos. Dentro de esta categoría podría incluirse la de las máscaras de piel que reciben el nombre de *μπαρμπότα* o *μπαρμπούτα*, cuyo origen se encuentra en el término italiano *barbuta*, un yelmo que cubría la cabeza y el rostro casi en su totalidad, parecido al antiguo yelmo ático. Por su parecido con este caso, la máscara confeccionada con diferentes pieles y cuya característica principal es que cubre el rostro por completo, otorgando a su portador una imagen monstruosa, muy semejante a la que tuvieron los sátiros y silenos de la Antigüedad, los *mormolykia* y otros seres terásticos; se relaciona directamente con la imagen del viejo horrible que mencionábamos anteriormente.

Así mismo, las pieles, como vestimenta propia de estos ritos, es un elemento atestiguado desde antiguo, tanto por las fuentes escritas como por las fuentes pictográficas. Son un elemento clave en la representación de sátiros y silenos en las representaciones teatrales (hecho que viene de la mano de la naturaleza híbrida de estos seres); como elemento relacionados con la purificación en

diversos ritos, como las Lupercales o las Mamurales; o como disfraz empleado durante las Calendas bizantinas para representar a diversos animales durante estas celebraciones de cambio de año. Uno de los elementos que integran las pieles, en especial las de cabra y macho cabrío, en estos ritos es su relación con Dioniso y los ritos dionisiacos, en origen, si bien la cabra se encuentra relacionada con muchos otros ritos de la Antigüedad. Esta vestimenta con pieles, así como el desarrollo de estos ritos y la mitología clásica han contribuido a la creación de diversas imagerías demoníacas y monstruosas durante la Edad Media y épocas posteriores, donde se asimiló la figura de estos seres híbridos (sátiros, silenos, Pan, Fauno...) con la imagen del diablo, los genios nocturnos, los *kalikántzari*, *αράπηδες*, etc...

Nos encontramos, por tanto, en un ciclo donde resulta difícil encontrar el origen de estos elementos, como originarios los unos de los otros, dentro del espacio ritual y religioso. O bien ciertos rituales fueron derivando en una mitología acompañada de unos ritos que han traspasado fronteras, lo que ha llevado a su asimilación y disimilación con otras festividades de similar corte, con lo cual los elementos en escena derivarían de ciertas prácticas religiosas; o bien se trata de unos ritos ya existentes en los primeros pueblos europeos que, con sus múltiples influencias y recreaciones, y gracias a las pinceladas de la cultura y lengua griegas, supieron traspasar los límites del tiempo y las culturas para permanecer vivos en la actualidad, poniendo de manifiesto los múltiples lazos de unión existentes aún hoy día entre los muchos pueblos que habitan el continente. Si bien, y aquí es donde nos encontramos más de acuerdo, se trata de unas festividades paneuropeas antiquísimas que fueron adquiriendo la coloratura de la cultura grecorromana según se expandía su influencia, para ir tomando matices diferentes y volver a influir las unas en las otras.

11. Referencias bibliográficas

- ADLER 1928-1935. Adler, A., *Suidae lexicon* [Lexicographi Graeci 1.1-1.4], Leipzig: Teubner.
- AGAPITOS, HULT & SMITH 1999. Agapitos, P. A., Hult, K. & Smith, O. L., *The byzantine Achilleid. The Naples Version* [Wiener Byzantinistische Studien 21], Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- ALCALDE DEL RIO 1906. Alcalde del Río, H., *Las pinturas y grabados de las cavernas prehistóricas de la provincia de Santander: Altamira, Covalanas, Horno de la Peña, Castillo*, Santander: Impr. Blanchard y Arce.
- ALCALDE DEL RÍO, BREUIL & SIERRA 1911. Alcalde del Río, H., Breuil, H. & Sierra, L., *Les cavernes de la région cantabrique*, Monaco: Chêne.
- ALEXIOU & APOSKITI 1988. Alexiou, S. & Aposkiti, M., *Ἐρωφίλη τραγωδία Γεωργίου Χορτάτζη*, Atenas: Στιγμή.
- ALEXIOU & APOSKITI 1991. Alexiou, S. & Aposkiti, M., *ΖΗΝΩΝ κρητοεπτανησιακή τραγωδία (17ου αιώνα)*, Atenas: Στιγμή.
- ARCHIVO PANAYIOTIS PAPADIMITRIS, *Ἐκθεση του βοηθού Διοικητή Λευκωσίας Μ. Σίγερ*, Documento S-151. Disponible en: http://www.papademetris.net/index.php?option=com_content&view=article&id=74&Itemid=15 [28/08/2015].
- ARCHIVO PANAYIOTIS PAPADIMITRIS, *Εντυπώσεις του απεσταλμένου του Illustrated London News από το τρίκωμο, Κάνταρα, Άγιο Θεόδωρο Καρπασίας, Επτακόμη και Κώμη Κεπήρ*, Documento S-120. Disponible en: http://www.papademetris.net/index.php?option=com_content&view=article&id=74&Itemid=15 [28/08/2015].
- ARMEN 2012. Ἄρμεν, Δ., “Ἀράπηδες και Ἀρκούδες στον Βόλακα Δράμας”, *MAKEDONIA* 26/02/2012, Αφιέρωμα 8, p. 37.

- ATANASIADIS 1953. Αθανασιάδης, Σ., “Το δωδεκάήμερον στη Σαντα”, *Ποντιακή Εστία* 47-48, pp. 5561-5564.
- AVRAMANDIS 1953. Αβραμάντης, Ι., “Τα Μωμοέρα”, *Ποντιακή Εστία* 37, p. 1958.
- BABALI 2012. Babali, A., “Boules: The carnival of Naousa. Folklore or symbolism?”, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, 60(2), pp. 229-240.
- BABINIOTIS 2008. Μπαμπινιώτης, Γ., *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Atenas: Κέντρο Λεξικολογίας.
- BACHMANN 1828. Bachmann, L., *Anecdota Graeca, vol. 1*, Leipzig: Hinrichs.
- BAITSIS 2001. Μπάιτσης Γ., *Γιανίτσαροι και Μπούλες της Νιάουσσας*, Tesalónica: Omilu.
- BAKALOVA 2009. Bakalova, K., *Kukeri: ritual performances in Bulgaria*. Tesis doctoral: University of Georgia, Athens. Disponible en: https://getd.libs.uga.edu/pdfs/bakalova_kalina_p_200905_phd.pdf [25/10/2015].
- BAKKER & VAN GEMERT 1987. Bakker, W. F. & van Gemert, A. F., *Μανόλις Βαρούχας Νοταριακές Πράξεις, Μοναστηράκι Αμαρίου (1597-1613)*, Retimno: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- BAKKER & VAN GEMERT 2007. Bakker, W. F. & van Gemert, A. F., *Ίστορία του Βελισαρίου [Βυζαντινή και Νεοελληνική Βιβλιοθήκη 6]*, Atenas: Μορφωτικό Ίδρυμα Έθνικῆς Τραπεζῆς.
- BALDI 2013. Baldi, D., *Etymologicum Symeonis (Γ—Ε)* [Corpus Christianorum. Series Graeca 79], Turnhout: Brepols.
- BAROZZI & VARINI 2001. Barozzi, G. & Varini, M., *Atlante Demonologico Lombardo I: Il Bresciano Tradizioni popolari del ciclo dell'anno in provincia di Brescia*, Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana.

- BECKBY 1965-1968. Beckby, J. H., *Anthologia Graeca (AG)*, Munich: Heimeran.
- BERGER 2006. Berger, A., *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Berlín - Nueva York: De Gruyter.
- BETHE 1900-1931. Bethe, E., *Pollucis onomasticon* [Lexicographi Graeci 9.1-9.2], Leipzig: Teubner.
- BIDEZ & PARMENTIER 1898. Bidez, J. & Parmentier, L., *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*, Londres: Methuen.
- BOISSEVAIN 1895-1901. Boissevain, U. P., *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, Berlín: Weidmann (repr. 1955).
- BOISSEVAIN 1901. Boissevain, U. P., *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt, vol. 3*, Berlín: Weidmann (repr. 1955).
- BOMPAIRE 1964. Bompaire, J., *Actes de Xéropotamou* [Archives de l'Athos III], París: P. Lethielleux.
- BON & DAIN 1967. Bon, a. M. & Dain, A., *Énée le tacticien. Poliorcétique*, París: Les Belles Lettres.
- Bourboulis 1964. Bourboulis, P. P., "Ancient festivals of 'Saturnalia' type", *Hellenica*, 16, Tesalónica.
- BRODERSEN 1994. Brodersen, K., *Dionysios von Alexandria. Das Lied von der Welt*, Hildesheim: Olms.
- BRUCE 1958. Bruce, M., "The Krampus in Styria". *Folklore* 69 (1), pp. 44-47.
- BURKERT 1987. Burkert, W., *Greek Religion: Archaic and Classical*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BUTCHER 1903. Butcher, S.H., *Demosthenis orationes, vol. 1*, Oxford: Clarendon Press (repr. 1966).

- BUTCHER 1907. Butcher, S. H., *Demosthenis orationes, vol. 2.1*, Oxford: Clarendon Press (repr. 1966).
- BUTCHER & RENNIE 1907. Butcher, S. H. & Rennie, W. (eds.), *Demosthenis Orationes*, Oxonii: Typographeo Clarendoniano.
- CALVO, GARCÍA GUAL & CUENCA 2006. Calvo, J. L.; García Gual, C. & Cuenca, L. A. (trad.), *Eurípides, Tragedias II*, Madrid: Gredos.
- CAREY 2007. Carey, C., *Lysiae orationes cum fragmentis*, Oxford: Oxford University Press.
- CAVALLERO 1996. Cavallero, P., *ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ: Los motivos literarios de la comedia griega en la comedia latina: el peso de la tradición*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- CHORAS 1975. Choras, G., *Ἡ "ἀγία μονή" Ἀρείας ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ καὶ πολιτικῇ ἱστορίᾳ τοῦ Ναυπλίου καὶ Ἄργους*. Atenas.
- CHRESTOU 1985. Chrestou, P. K., *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα, vol. 9* [*Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72*], Tesalónica: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς.
- CLUGNET 1905. Clugnet, L., *Vie de Sainte Marine* [Bibliothèque hagiographique orientale 8], París: Picard.
- COHN & REITER 1915. Cohn, L. & Reiter, S., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 6*, Berlín: Reimer (repr. 1962).
- COHN 1906. Cohn, L., *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 5*, Berlín: Reimer (repr. 1962).
- CONOMIS 1975. Conomis, C. N., *Dinarchi orationes cum fragmentis*, Leipzig: Teubner.

- CUNNINGHAM 2003. Cunningham, I. C., *Συναγωγή λέξεων χρησίμων* [Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker (SGLG) 10], Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- DALMEYDA 1934. Dalmeyda, G., *Longus. Pastorales (Daphnis et Chloé)*, París: Les Belles Lettres (repr. 1971).
- DARAKI 2005. Daraki, M., *Dioniso y la diosa Tierra*, Madrid: Abada.
- DATEMA 1970. Datema, C. (ed.), *Asterius of Amasea, Homilies i-xiv*, Leiden: Brill.
- DAWKINS 1906. Dawkins, R. M., "The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus", *The Journal of Hellenic Studies* 26, pp. 191-206.
- DE BOOR 1880. de Boor, C., *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig: Teubner.
- DE BOOR 1905. de Boor, C., *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, vol. 3: excerpta de insidiis*, Berlín: Weidmann.
- DE STEFANI 1909-1920. de Stefani, E. L., *Etymologicum Gudianum*, Leipzig: Teubner (repr. 1965).
- DELATTE 1939. Delatte, A., *Anecdota Atheniensi et alia, vol. 2*. París: Droz.
- DELCOURT 1970. Delcourt, M., *Hermafrodita*, Barcelona: Seix Barral, 1970.
- DELEDEMOU 1943. Deledemou, E., *Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου*. Nueva York: Atlantis Greek Book Co.
- DES PLACES 1974. des Places, É., *Numénius. Fragments*, París: Les Belles Lettres.
- DEUBNER 1927. Deubner, L., *Dionysos und die Anthesterien*, Leipzig: Walter de Gruyter & Company.
- DEUBNER 1932. Deubner, L., *Attische Feste*, Berlín: Keller.

- DIELS 1879. Diels, H., *Doxographi Graeci*, Berlín: Reimer (repr. 1965).
- DIELS & KRANZ 1951. Diels, H. & Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1*, Berlín: Weidmann.
- DIEZ DEL CORRAL CORREDOIRA 2005. Diez del Corral Corredoira, P., “El rapto: ¿Una forma de amor? Una interpretación de las imágenes de persecución y rapto de Dioniso y Ariadna”, *Gallaecia*, 24, pp. 75-97.
- DIGGLE 1994. Diggle, J., *Euripidis fabulae, vol. 3*, Oxford: Clarendon Press.
- DIMITRAKOS 1955. Δημητράκος, Δ., *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, Atenas: Εκδοτικός οίκος Δημητράκου Α. Ε.
- DINDORF 1853. Dindorf, W., *Harpocratonis lexicon in decem oratores Atticos, vol. 1*, Oxford: Oxford University Press (repr. 1969).
- DODDS 1960. Dodds, E. R. (ed.), *Euripides, Bacchae*, Oxford: Clarendon Press.
- DOLANSKY 2010. Dolansky, F., "Celebrating the Saturnalia: religious ritual and Roman domestic life", en: Beryl Rawson (ed.) *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 488–503.
- DOVER 1991. Dover K., “The Chorus of initiates in Aristophanes’ *Frogs*”, *Entretiens sur l’Antiquité Classique - Fondation Hardt XXXVIII*, pp. 173-201.
- DOVER 1993. Dover, K. (ed.), *Aristophanes, Frogs*, Oxford: Clarendon Press.
- DRANDAKIS 1979. Δρανδάκη, Λ., “Το έθιμο του Καλογέρου στο χωριό Μελίκη του Ν. Ημαθίας”, en: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά του Γ’ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Τε살όνικα: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, pp. 233-252.
- DRANDAKIS 1994. Δρανδάκη, Λ., “Χορευτικά δρώμενα στο Νομό Δράμας (Μοναστηράκι – Καλή Βρύση – Βόλακας)”, en: Γ. Βελένης & Β. Άτσαλος

(eds.), *Πρακτικά Β' Επιστημονικής Συνάντησης: Η Δράμα και η περιοχή της. Ιστορία και πολιτισμός II, Drama: Δ.Ε.Κ.Π.Ο.Τ.Α*, pp. 483-532.

DROSINIS 1901. Δροσίνης, Γ. *Το βοτάνι της αγάπης*, Atenas: Σιδέρης [2^a Edición, 1922].

DÜBNER 1877. Dübner, F., *Scholia Graeca in Aristophanem*. París: Didot (repr. 1969).

DUMÉZIL 1956. Dumézil, G., *Déesses latines et mythes védiques*, [Collection Latomus 25], Bruselas: Prix.

EIDENEIER 1977. Eideneier, H., *Spanos: eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie* [Supplementa Byzantina 5], Berlín: De Gruyter.

EIDENEIER 1991. Eideneier, H., *Ptochoprodromos* [Neograeca Medii Aevi 5], Colonia: Romiosini.

ΕΚΑΤΕΡΙΝΙΔΙΣ 1975. Αικατερινίδου, Γ. Ν., “Μεταμφίσεις Δωδεκαήμερου εις τον Βορειοελλαδικόν χώρον”, επ: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά του Β' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Tesalónica: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, pp. 13-27.

ΕΚΑΤΕΡΙΝΙΔΙΣ 1979. Αικατερινίδου, Γ. Ν., “Τα καρναβάλια του Σόχου Θεσσαλονίκης”, επ: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά του Γ' Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Tesalónica: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, pp. 13-23.

ΕΚΑΤΕΡΙΝΙΔΙΣ 1995. Αικατερινίδης, Γ. Ν., *Δρώμενα Θεοφανείων στην Καλή Βρύση Δράμας*, Atenas: Έκδ. Κοινότητα.

ΕΚΑΤΕΡΙΝΙΔΙΣ 1997. Αικατερινίδης, Γ. Ν., *Γιορτές και Δρώμενα στο Νομό Δράμας*, Drama: Τ.Ε.Δ.Κ. Ν. Δράμας.

ΕΚΑΤΕΡΙΝΙΔΙΣ 1999. Αικατερινίδη, Γ. Ν., “Πασχαλινό δρώμενο ευετηρίας στην Καλή Βρύση Δράμας”, επ: *Επετηρίς του Κέντρου Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας*, 28, pp. 29-42.

- ELIADE 1961. Eliade, M., *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires: Fabril.
- ERBSE 1950. Erbse, H., *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika* [Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosoph.-hist. Kl.], Berlín: Akademie Verlag.
- FARNELL 1909. Farnell, L. R., *The cults of the Greek states*, vol. V, Oxford: Claredon Press.
- FERNÁNDEZ GALIANO 1969. Fernández-Galiano, M., *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- FIALHO 2014. Fialho, M. C. G. Z., “Tiresias en las Bacantes de Eurípides”, en: Francesco de Martino & Carmen Morenilla (eds.), *A la sombra de los héroes: personajes secundarios en la acción dramática*, Bari: Levante, pp. 98 - 108.
- FISCHER & VOGEL 1888-1893. Fischer, K. T. & Vogel, F., *Diodori bibliotheca historica*, Leipzig: Teubner (repr. 1964).
- FOERSTER-RICHTSTEIG 1903-1913. Foerster-Richtsteig, R. (ed.), *Livianii opera*, Leipzig: Teubner.
- FOTIADIS 1976. Φωτιάδης Θ., “Χαρτογράφηση <διονυσιακών> εκδηλώσεων στο βορειοελλαδικό χώρο”, en: Πρακτικά Β’ Συμποσίου Λαογραφίας, Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, Τε살όνικα.
- FRYE 1992. Frye, N., “The Archetypes of Literature”, en: Richard P. Sugg (ed.), *Jungian Literary Criticism*, pp. 21-37.
- GAISFORD 1848. Gaisford, T., *Etymologicum magnum*, Oxford: Oxford University Press (repr. 1967).
- GALANIS 2013. Galanis, E. *The modern Greek popular theatre as a means of paideia of the Greek people, from the establishment of the Greek State until today*, Tesis doctoral, Facultad de Humanidades, Universidad de

Johannesburgo. Disponible en:
<https://ujdigispace.uj.ac.za/bitstream/handle/10210/11013/Galanis%20E%202014.pdf?sequence=1> [15/02/2016].

GARCÍA LÓPEZ 1993. García López, J. (trad.), *Aristófanis. Las Ranas*, Murcia: Universidad de Murcia.

GARPOLA 1841. Γκαρπόλα, Κ. (ed.), Πηδάλιον, Atenas: Κωνσταντίνος Γκαρπόλα.

GAVRIILIDIS 1995. Γαβριηλίδης, Θ., “Γιανύτσαρος και Μπούλα (η ιστορία των ονομάτων)”, ΝΙΑΟΥΣΤΑ τ.70-71.

GILL 1953. Gill, J., *Quae super sunt actorum Graecorum concilii Florentini Pars II*, Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum.

GINZBURG 1991. Ginzburg, C., *Ecstasies: Deciphering the Witches Sabbath*, Chicago: University of Chicago Press.

GLYKYS 1676. Glykys, N. (ed.), *Κατηχητικόν: τουτέστιν αι κατηγήσεις του Αγίου Θεοδώρου του Στουδίτου*, Ioannina.

GONZÁLEZ MERINO 2003. González Merino, J. I. (trad.), *Eurípides, Bacantes*, Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba.

GONZÁLEZ MERINO 2009. González Merino, J. I., *Dioniso: El dios del vino y la locura*, Córdoba: Ediciones El Almendro.

GONZÁLEZ SERRANO 1987. González Serrano, P., “Las raíces mitológicas de los kalikantzaros”, *Más cerca de Grecia*. Instituto de idiomas de la U. C. M. 1, pp. 30-37.

GRECU 1958. Grecu, V., *Ducas. Istoria Turco-Bizantina (1341-1462)* [Scriptores Byzantini 1] Bucarest: Academia Republicae Romanicae.

GRECU 1966. Grecu, V., *Yeoryios Sphrantzes. Memorii 1401-1477* [Scriptores Byzantini 5], Bucarest: Academia Republicae Romanicae.

- GRIMAL 1996. Grimal, P.; Picard, C.; Pericay, P. & Payarols, F., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Labor.
- GRIMM 1888. Grimm, J., *Teutonic Mythology*, 4th ed. [1875]. (Trad. James S. Stallybrass), Londres: George Bell & Sons. Disponible en: <https://archive.org/stream/teutonicmytholo04grim#page/n7/mode/2up> [25/10/2015].
- GUILLOU, LEMERLE, PAPACHRYSSANTHOU & SVORONOS 1979. Guillou, A.; Lemerle, P.; Papachryssanthou, D. & Svoronos, N., *Actes de Lavra III. De 1329 à 1500* [Archives de l'Athos VIII], París: P. Lethielleux.
- GUINOT 1980-1984. Guinot, J. N., *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe, vols. 1-3*, París: Éditions du Cerf.
- GUSIOS 1998. Γούσιος, Α. Δ., *Η Κατά το Παγγαίον Χώρα: Λιψία 1894. Τα τραγούδια της Πατρίδας μου: Αθήνα. 1901*. Tesalónica: Εκδόσεις Καπάνι.
- HALAND 2012. Håland, E. J., "From Modern Greek Carnivals to the Masks of Dionysos and other Divinities in Ancient Greece", *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, 49(1), pp. 113-130.
- HALL & GELDART 1907. Hall, F. W. & Geldart, W. M. (eds.), *Aristophanes Comoediae*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press.
- HARMON 1921. Harmon, A. M., *Lucian, vol. 3*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (repr. 1969).
- HARMON 1936. Harmon, A. M., *Lucian, vol. 5*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (repr. 1972).
- HEIMBACH 1951. Heimbach, G. E., *Constantini Harmenopuli Manuele legum sive Hexabiblos*, Leipzig: Neudruck der Ausgabe (repr. 1969).
- HENRICHS 1987. Henrichs, A., "Myth Visualized: Dionysos and His Circle in Sixth-Century Attic Vase-Painting", *Papers on the Amasis Painter and his World*. Malibu, CA, pp. 92-124.

- HENRICHs 1990. Henrichs, A., "Between Country and City: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica", en: M. Griffith & D. J. Mastronarde (eds.) *Cabinet of the Muses*, Scholars Press, pp. 257-277.
- HENRY 1959-1877. Henry, R., *Photius. Bibliothèque*, París: Les Belles Lettres.
- HESSELING 1919. Hesseling, D. C., *L'Achilléide byzantine* [Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe reeks 19.3], Amsterdam: Müller.
- HESSELING & PERNOT 1913. Hesseling, D.C. & Pernot, H., *Erotopaegnia (Chansons d'amour)*. París: Les Belles Lettres.
- HOLL 1922. Holl, K. (ed.), *Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*, vol. 2, Leipzig: Hinrichs.
- HOLTON 1974. Holton, D., *Διήγησις τοῦ Ἀλεξάνδρου. The tale of Alexander. The rhymed version*, [Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη], Tesalónica.
- HOLZHAUSEN 2008. Holzhausen, J., "Poetry and mysteries: Euripides Bacchae and the Dionysiac", *Electronic Antiquity*, 12 (1), pp. 41-72.
- HONIGMANN 1977. Honigmann, J. J., "The Masked Face". *Ethos* 5 (3), pp. 263-80.
- HORNBY 1986. Hornby, R., *Drama, Metadrama and Perception*, Toronto: Associated University Presse.
- HUBERT 1938. Hubert, C., *Plutarchi moralia, vol. 4*, Leipzig: Teubner (repr. 1971).
- ΙΑΔΕΒΑΙΑ 2006. Iadevaia, F., *Historia imperatorum liber ii*, Mesina: EDAS.
- ΙΑΚΟΒ, ΜΑΡΙΤΣΑ, ΜΙΛΑΙΛΟΒ, ΠΕΤΡΙΔΙ, ΓΕΟΡΓΙΕΒ & ΦΙΛΙΠΠΟΒΑ ΒΑΙΡΟΒΑ 1960. Ιακώφ, Κ; Μαρίτσα, Δ.Κ.; Μιχαήλωφ, Α.Π.; Πετκίδη, Δ.Ι.; Γεωργίεφ, Β & Φιλίπποβα Μπαϊροβα, Μ. *Βουλγαροελληνικόν Λεξικόν*, Sofia: Εκδοτικός Οίκος της Ακαδημίας των Επιστημών της Βουλγαρίας.

- INGBERG 2008. Ingberg, P. (trad.), *Aristófanēs. Ranas*, Barcelona: Losada.
- JACOBY 1885-1905. Jacoby, K., *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*, Leipzig: Teubner (repr. 1967).
- JAMESON 1959. Jameson, M. H., “Inscriptions of Hermione, Hydra and Kasos”, *Hesperia*, 28, pp. 109-120.
- JEANMAIRE 1951. Jeanmaire, H., “Dionysos. Histoire du culte de Bacchus”, *Revue des Études Anciennes*, 55(1), pp. 162-165.
- JEFFREYS & PAPATHOMOPOULOS 1996. Jeffreys, E. & Papathomopoulos, M., *Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος* [Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη 7], Atenas: Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς.
- JOHNS 2004. Johns, A., *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, Nueva York, Berna y Oxford: Peter Lang.
- JONES & POWELL 1942. Jones, H. S. & Powell, J. E., *Thucydidis historiae*, Oxford: Clarendon Press (repr. 1:1970; 2:1967).
- JUGIE, PETIT & SIDERIDES 1936. Jugie, M.; Petit, L. & Siderides, X. A., *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios, vol. 8*. París: Maison de la bonnepresse.
- JURMUZIADIS 1873. Χουρμουζιάδης, Ν., *Περὶ τῶν Αναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν Εθίμων καὶ Προλήψεων*, Estambul: Ανατολικοῦ Ἀστέρος.
- ΚΑΙΜΑΚΕΣ 1976. Kaimakes, D. V., *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan: Hain.
- ΚΑΚΥΡΗ 1963. Κακούρη, Κ., *Διονυσιακά. Ἐκ τῆς σημερινῆς λαϊκῆς λατρείας τῶν Θρακῶν*, Atenas: Ideotheatron.
- ΚΑΚΥΡΗ 1975. Κακούρη, Κ. Ι., “Θρακικά δρώμενα στὴν ὑστατὴ ὥρα”, ἐν: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά τοῦ Β΄ Συμποσίου Λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ Χώρου*, Tesalónica: Ἴδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου, pp. 113-126.

- ΚΑΚΥΡΙ 1979. Κακούρη, Κ. Ι., “Η Ελληνική λαογραφία σε σχέση με την εθνολογία και την ανθρωπολογία”, en: *Πρακτικά του Δ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Tesalónica: Institute for Balkan Studies, pp. 55-73.
- ΚΑΜΒΥΡΟΓΛΟΥ 1896. Καμπουρόγλου, Δ., *Ιστορία των Αθηναίων. Τουρκοκρατία. Περίοδος πρώτη 1458-1687*, Τ. ΙΙΙ, Atenas: Καταστήματα Σπ. Κουσουλίνου.
- ΚΑΝΔΙΛΑΡΤΙΣ 1953. Κανδηλάπτης, Γ., “Οι Μωμό(γ)έρ’ ή Τα Μωμο(γ)έρια”, *Ποντιακή Εστία*. 36, pp. 1789-1792.
- ΚΑΥΣΕΡ 1870. Kayser, C. L., *Flavii Philostrati opera, vol. 1*, Leipzig: Teubner (repr. 1964).
- ΚΕΜΑΛΑΚΗ 1986. Κεμαλάκη, Γ., “Τα Ρουγκάτσια των χωριών Λαβάρρα και Μάνδρας Έβρου”, *Θρακική Επετηρίδα*, 6 (1985-86), pp. 129-140.
- ΚΕΥΛΣ 1985. Keuls, E. C., *The Reign of Phallus. Sexual politics in Ancient Athens*, California University Press.
- ΚΕΥΔΕΛΛ 1959. Keydell, R., *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, Berlín: Weidmann.
- ΚΙΡΟΥΡΟΣ 2006. Κηπουρός, Χ., “ Ρωμά, Τσιγγάνοι, Γύφτοι, Κατσιβελοί“, *ANTIBARO*. Disponible en: http://archive-gr.com/page/3734946/2014-02-16/http://www.palio.antibaro.gr/society/khpouros_rwma.php [03/02/2015].
- ΚΛΙΜΙΣ 1987. Κλήμης, Ο. Κ., *Δρόμενα και έθιμα του Κερκυραϊκού λαού*, Corfú: Γραφικές τέχνες.
- ΚΟΚΚ 1880. Kock, T., *Comicorum Atticorum fragmenta, vol. 1*, Leipzig: Teubner.
- ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΠΟΥΛΟΣ & ΛΟΛΟΣ 1983. Konstantinopulos, V. L. & Lolos, A. C., *Ps-Kallisthenes. Zweimittelgriechische Prosa-Fassungen des*

Alexanderromans [Beiträge zur klassischen Philologie 141 & 150],
Meisenheim am Glan: Hain.

KRAVARI, LEFORT MÉTRÉVÉLI, OIKONOMIDES & PAPACHRYSSANTHOU 1990.
Kravari, V.; Lefort, J.; Métrévéli, H.; Oikonomidès, N. &
Papachryssanthou, D., *Actes d'Iviron II. Du milieu du XIe siècle à 1204*
[Archives de l'Athos XVI], Paris: P. Lethielleux.

KRIARÁS 1975. Κριαράς, Ε., *Γεωργίου Χορτάτζη Πανώρια* [Βυζαντινή και
Νεοελληνική Βιβλιοθήκη 2], Θεσσαλονίκη: Μορφωτικό Ίδρυμα Ἐθνικῆς
Τραπεζῆς.

KRIARAS 1995. Κριαράς, Ε., *Νέο Ελληνικό Λεξικό*, Ατῆνας: Ἐκδοτική Αθῆνων.

KUKULES 1949. Κουκουλές, Φ., *Βυζαντινῶν βίος και πολιτισμός*, Ατῆνας:
Ἑλληνική Ἐταιρία Βυζαντινῶν Σπουδῶν.

KULENDIANU 1977. Κουλεντιανού, Τ., *Ο χορός των τράγων της Σκύρου*, Ατῆνας.

LAMPSIDES 1958. Lampsides, Ο., *Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου περὶ τῶν Μεγάλων
Κομνηνῶν* [Ποντικά ἔρευνα 2], Ατῆνας.

LAMPSIDES 1982. Lampsides, Ο., *Ὁ ἐκ Πόντου ὄσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*.
Ατῆνας: Ἐπιτροπή Ποντιακῶν Μελετῶν.

LANG 1881. Lang, C. (ed.), *Cornuti theologiae Graecae compendium*,
Leipzig: Teubner.

LAOURDAS & WESTERINK 1983-1988. Laourdass, Β. & Westerink, L. G.,
Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vols.
1-6 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
(BT)], Leipzig: Teubner.

LATTE 1953-1966. Latte, K., *Hesychii Alexandrini lexicon, vols. 1-2*,
Copenhagen: Munksgaard.

- LAURENT 1971. Laurent, V., *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*. París: Centre National de la Recherche Scientifique.
- LEMERLE 1988. Lemerle, P., *Actes de Kutlumus* [Archives de l'Athos II], París: P. Lethielleux.
- LLOYD-JONES & WILSON 1990. Lloyd-Jones, H. & Wilson, N. G., *Sophoclis fabulae*, Oxford: Clarendon Press.
- LUKATOS 1984. Λουκάτος, Δ. Σ., *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Atenas: Φιλippότη.
- LUKATOS 1985. Λουκάτος, Δ. Σ., *Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, Atenas: Φιλippότη.
- LUKOPULOS 1917. Λουκόπουλος, Δ., "Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας", *Λαογραφία* 6, pp. 99-168.
- LUKOPULOS 1935. Λουκόπουλος, Δ., "Τα ρογκατσάρια". *Νεοελληνικά Γράμματα*, 31(A), Atenas.
- MACLEOD 1972. Macleod, M. D., *Luciani opera, vol. 1*, Oxford: Clarendon Press.
- MANAKAS 1959. Μανάκας, Δ., "Λαογραφικά (Διδυμοτείχου)", *Θρακικά*, 31, p. 257.
- MARCOVICH 1986. Marcovich, M., *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* [Patristische Texte und Studien 25], Berlín: De Gruyter.
- MARTÍNEZ GARCÍA 1988. Martínez García, J., "Análisis de un sistema de parentesco en las pinturas rupestres de la Cueva de los Letreros (Vélez-Blanco, Almería)", *Ars Praehistórica*, 7, pp. 183-193.
- MARTÍNEZ GARCÍA 2002. Martínez García, J., "Pintura rupestre esquemática: el panel, espacio social", *Trabajos de prehistoria*, 59(1), pp. 65-87.

- MARTINI 1900. Martini, E., *Manuelis Philae Carmina inedita* [Atti della R. Accademia di Archeologia] Nápoles: Lettere e Belle Arti 20.
- MARTINI 1902. Martini, E., *Parthenii Nicaeni quae supersunt* [Mythographi Graeci 2.1], Leipzig: Teubner.
- MCCOWN 1922. McCown, C. C., *The testament of Solomon*, Leipzig: Hinrichs.
- MEGAS 1939. MEGAS, G., “Questions de laographie grecque”, *Almanach des Archives Laogr*, pp. 99-206.
- MEGAS 1975. Μέγας, Γ., “Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας” Ανατύπωση [των τριών τευχών-ανατύπων από την Επετηρίδα του Λαογραφικού Αρχείου, 1939-1949], Atenas: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας. Disponible en: http://www.kentrolaografias.gr/default.asp?V_DOC_ID=2237 [25/10/2015].
- MEGAS 1988. Μέγας, Γ. Α., *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Atenas: Οδυσσέας.
- MEGDANIS 1812. Μεγδάνης, Χ., *Ελληνικόν Πάνθεον*, Kozani: Μαθία Τράντερ.
- MEINEKE 1840. Meineke, A., *Fragmenta comicorum Graecorum*, vol. 2. 2, Berlín: Reimer (repr. 1970).
- MEINEKE 1877. Meineke, A. (ed.), *Strabonis geographica*, 3 vols, Leipzig: Teubner.
- MELANOFRIDI 1953. Μελανοφρύδης, Η. Π., “Οι νέοι Μωμόγεροι”, *Ποντιακή Εστία*, 1(37), p. 1859.
- MELBER & WOELFFLIN 1887. Melber, J. & Woelfflin, E., *Polyaeni strategematon libri viii*, Leipzig: Teubner.
- MESLIN 1970. Meslin, M., “La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain”, *Revue d'études latines*, n. 115, pp. 9-27.

- METZLER 2006. Metzler, K., *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 45], Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- MEYER 1965. Meyer, P., *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.
- MIGNE 1857-1866. Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, T. 37, París: Migne.
- MIGNE 1857-1866. Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, T. 48, París: Migne.
- MIGNE 1857-1866. Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, T. 61, París: Migne.
- MIGNE 1857-1866. Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, T. 64, París: Migne.
- MIGNE 1857-1866. Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, T. 85, París: Migne.
- MIGNE 1857-1866. Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, T. 119, París: Migne.
- MIJAIL-DEDE 1979. Μιχαήλ-Δέδε, Μ., “Ο «Καλόγερος» στην Αγία Ελένη Σερρών”, en: *Θρακικά*, 2(2), pp. 93-126.
- MIJAIL-DEDE 1987. Μιχαήλ-Δέδε, Μ., *Γιορτές, έθιμα και τα τραγούδια τους*, Atenas: Φιλippότη.
- MITSAKIS 1967. Mitsakis, K., *Der byzantinische Alexanderroman nach dem Codex Vind. Theol. gr. 244* [Miscellanea Byzantina Monacensia 7], Munich: Institut für Byzantinistik und neugriechische Philologie der Universität.

- MITSAKIS 1968. Mitsakis, K., “Διήγησις περὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ τῶν μεγάλων πολέμων”, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 20, pp. 263-290.
- MONDÉSERT 1949. Mondésert, C., *Clément d'Alexandrie. Le protreptique* [Sources chrétiennes 2], Paris: Éditions du Cerf.
- MOORTON 1989. Moorton, R. F., “Rites of Passage in Aristophanes' "Frogs", *Classical Journal*, 84(4), pp. 308-324.
- MORFAKIDIS 1994. Morfakidis Filaktos, M., “Pervivencias paganas en las fiestas bizantinas: La danza”, *Cuadernos del CEMYR*, (2), pp. 145-166.
- MOSJÓPULOS 1989. Μοσχόπουλος, Ι., *Ρουμλουκιώτικα Σημειώματα 1980-1988 I*, Tesalónica: University Studio Press.
- MRAS 1954-1956. Mras, K., *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1 & 43.2], Berlín: Akademie Verlag.
- MÜLLER 1841-1870. Müller, K., *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG) 2*, Paris: Didot.
- MÜLLER 1841-1870. Müller, K., *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG) 3*, Paris: Didot.
- MÜLLER 1861. Müller, K., *Geographi Graeci minores, vol. 2*, Paris: Didot (repr. 1965).
- MÜLLER 1965. Müller, K., *Geographi Graeci minores, vol. 1*, Paris: Didot (repr. 1965).
- MUNN 1973. Munn, N. D. “Symbolism in a ritual context: Aspects of symbolic action”, en: John Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago: Rand McNally, pp. 579-612.

- MURSILLO 1972. Mursillo, M. (ed.), *The acts of the Christian martyrs*, Oxford: Clarendon Press.
- MUTZALI 2012. Μουτζάλη, Α. “Καρναβάλι και λαϊκό γέλιο”, *Αρχαιολογία & Τέχνες*, 113, pp. 20-26.
- NATKO 2014. Natko, D., *Ritual Rebellion and Social Inversion in Alpine Austria: Rethinking the “Perchtenlauf” in its Relationship to the Carnavalesque*. TFM: Arizona State University. Disponible en: http://repository.asu.edu/attachments/134907/content/Natko_asu_0010_N_13718.pdf [25/10/2015].
- NAUCK 1889. Nauck, A., *Tragicorum graecorum fragmenta, recensuit Avgvstvs Navck, in aedibvs BG, Tevbneri*.
- NIESE 1887-1892. Niese, B., *Flavii Iosephi opera, vols. 1-4*, Berlín: Weidmann (repr. 1955).
- NILSSON 1906. Nilsson, M. P. (1906). “Griechische Feste”. Leipzig (1938). *Nordisk Kultur*, 22, 1.
- NILSSON 1967. Nilsson, M. P., *Die Geschichte der Griechische Religion* vol. I, Munich: Beck.
- Noel 1999. Noel, D., “Les Anthestéries el le vin”, *Kernos*, 12, pp. 125-152.
- O’MEARA 1989. O’Meara, D. J., *Michaelis Pselli philosophica minora, vol. 2*, Leipzig: Teubner.
- ODORICO 1996. Odorico, P., *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macedoine (XVIIe siècle)*. Paris-Atenas: Editions de l’Association “Pierre Belon”.
- PAGE 1972. Page, D. L., *Aeschlyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford: Clarendon Press.

- PANAGIOTAKES 2004. Panagiotakes, N., *Παλαιὰ καὶ Νέα Διαθήκη, ἀνώνυμο κρητικὸ ποίημα (τέλη 15ου—ἀρχές 16ουαί.)*, Venecia: Ἑλληνικὸ Ἴνστιτούτο Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας.
- PANAGIOTOPOULOU 1959. Panagiotopoulou, I. M. (ed.), *Γεώργιος Βιζυηνός*, Atenas: Ioannou N. Zacharopoulou.
- PAPADOPULOS 1937. Παπαδόπουλος, Δ., “Μωμοέρια”, *Ποντιακά Φύλλα* 20, pp.320-332.
- PAPADOPULOS 1953A. Παπαδόπουλος, Δ., “Τα Μωμο(γ)έρια Α’”, *Ποντιακή Εστία* 38, pp. 5083-5084.
- PAPADOPULOS 1953B. Παπαδόπουλος, Δ., “Τα Μωμο(γ)έρια Β’”, *Ποντιακή Εστία* 39, pp. 1921-1923.
- PAPADOPULU 2007. Παπαδοπούλου, Π. *Ελληνο-ισπανικό λεξικό θρησκευτικῶν ὀρων / Diccionario griego-español de términos religiosos*. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
- PAPAYEORYÍU & KARAPIDAKI 2009. Παπαγεωργίου, Φ. & Καραπιδάκης, Λ., *Ποιμενικά κουδούνια. Pastoral bells*. Atenas: PRISMA-Centre for Development Studies.
- PAPATANASI-MUSIOPULU 1979. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, Κ., *Λαογραφικά Θράκης Α’*, Atenas: Fotoset.
- PAPATANASI-MUSIOPULU 1979. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, Κ., *Λαογραφικά Θράκης Α’*, Atenas: Fotoset.
- PAPATANASI-MUSIOPULU 1992. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, Κ., *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας*, Atenas: Πιτσιλός.
- PARAFENDIDU 1975. Παραφεντίδου, Α., “Οι «Αραπ’δεις» της Νικησιανής στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δοδεκαημέρου”, en: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά του Β’ Συμποσίου Λαογραφίας του*

- Βορειοελλαδικού Χώρου*, Tesalónica: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, pp. 383-392.
- PARKE 1977. Parke, H. W., *Festivals of the Athenians*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- PARMENTIER & SCHEIDWEILER 1954. Parmentier, L. & Scheidweiler, F. (eds.), *Theodoret, Kirchengeschichte*, Berlín: Akademie Verlag.
- PASCHALIS 1926. Paschalis, D., “Οἱ δέκα λόγοι τοῦ Διγενοῦς Ἀκρίτου”, *Λαογραφία* 9, pp. 313-412.
- PEARSON 1917. Pearson, A. C., *The fragments of Sophocles*, Cambridge: University Press.
- PELLETIER 1962. Pelletier, A., *Lettre d'Aristée à Philocrate* [Sources chrétiennes 89], París: Éditions du Cerf.
- PERRIN 1914. Perrin, B., *Plutarch's lives, vol. 1*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (repr. 1967).
- PERTUSI 1976. Pertusi, A., *La Caduta di Constantinopoli*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla (repr. 1999).
- PHILIPPIDES 1990. Philippides, M., *Emperors, Patriarchs and Sultans of Constantinople, 1373-1513. An Anonymous Greek Chronicle of the Sixteenth Century* [The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 13]. Brookline, Mass.: Hellenic College Press.
- PICKARD-CAMBRIDGE, GOULD & LEWIS 1968. Pickard-Cambridge, A. W.; Gould, J. & Lewis, D. M., *The dramatic festivals of Athens*, Oxford: Oxford University Press.
- PLORITIS 1999. Πλωρίτης, Μ., *Το θέατρο στο Βυζάντιο*, Atenas: Καστανιώτης.
- POLITIS 1904. Πολίτης, Ν., *Παραδόσεις*, vol.I, Atenas: Ιστορική Έρευνα.

- POLITIS 1975. Πολίτης, Ν. Γ., *Λαογραφικά Συμμεικτά Β΄*, Atenas: Ακαδημία Αθηνών.
- POTLES & RHALLES 1859. Potles, M. & Rhalles, G. A. (eds.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων*, Atenas: Αὐγή.
- POTLES, M. & RHALLES, G.A. (eds.), *Σύνταγμα των Θείων και Ιερῶν Κανόνων των τε Αγίων και Πανευφήμων Αποστόλων, και των Ιερῶν Οικουμενικῶν και Τοπικῶν Συνόδων, και των κατὰ μέρος Αγίων Πατέρων*, Τ. II, Atenas: Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1952.
- PUCHNER 1979. Πούχγερ, Β., “Θεατρικά στοιχεία στα δρώμενα του Βορειοελλαδικού χώρου”, ἐν: *Πρακτικά του Δ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Tesalónica: Institute for Balkan Studies, pp. 225-273.
- PUCHNER 1980. Πούχγερ, Β., “Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο”, *Θεσσαλικά Χρονικά* 13, pp. 207-243.
- PUCHNER 1989. Πούχγερ, Β., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια, Συγκριτική μελέτη*, Atenas: εκδόσεις Πατάκη.
- PUCHNER 2002. Πούχγερ, Β., *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο*, Atenas: Eds. Pataki.
- PUCHNER 2009. Puchner, W., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien / Köln / Weimar: Böhlau.
- PUCHNER 2011. Πούχγερ, Β., “Ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη στὴν τελετουργία. Συνοχὲς καὶ τομὲς τοῦ πολιτισμικοῦ χρόνου”, *Παρνασσός*, 53, pp. 373-400.
- RABE 1906. Rabe, H., *Scholia in Lucianum*, Leipzig: Teubner, 1906 (repr. 1971).
- RAHLFS 1935. Rahlfs, A., *Septuaginta, vol. 1*, Stuttgart: Württemberg Bible Society (repr. 1971).

- REINSCH 1974. Reinsch, D. R., *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174*. Berlín: Mielke.
- REISCH & SCHENKL 1902. Reisch, A. & Schenkl, K., *Philostrati minoris imagines et Callistrati descriptiones*, Leipzig: Teubner.
- REKLOS 2012. Ρέκλος, Α., “Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών”, *Η καθημερινή, Επτά ημέρες* (1-3-1998), pp. 5-8.
- RENNIE 1931. Rennie, W., *Demosthenis orationes*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press (repr. 1960).
- RIDGEWAY 1966. Ridgeway, W., *The Origin of Tragedy*, Nueva York: Benjamin Bloom.
- RIVAS 2012. Rivas, G. E., “Los misterios de Eleusis y su funcionalidad en Ranas de Aristófanes”, en: A. Atienza, D. Battiston *et al* (eds.), *Nóstoi: Estudios a la memoria de Elena Huber*, Buenos Aires: Eudeba, pp. 353-361.
- RIYINIOTIS 2015. Ρηγιγιώτης, Θ. Ι., *Σημειώσεις για το Ισλάμ*, Atenas: Euxh.gr
- RODRÍGUEZ ADRADOS 1991. Rodríguez Adrados, F., *Aristófanes. Los Acarnienses; Los Caballeros; Las Tesmoforias; La Asamblea de las Mujeres*, Madrid: Cátedra.
- ROMANO 1980. Romano, R., *Nicola Callicle, Carmi* [Byzantina et neo-hellenica neapolitana 8], Nápoles: Bibliopolis.
- ROMEOS 1980. Ρωμαίος, Κ., *Κοντά στις ρίζες: έρευνα στον ψυχικό κόσμο του ελληνικού λαού*, Atenas: Kollaros.
- RYDÉN 2002. Rydén, L., *The Life of St. Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas*, Uppsala: University of Uppsala.

- SAMARAS 1998. Σαμαράς, Λ., “Γιανίτσαροι και Μπούλες”. Καθημερινή. Επτά Ημέρες (1/3/1998), pp. 19-22.
- SARANDAKOS 2011. Σαραντάκος, Ν., *Λέξεις που χάνονται*, Atenas: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- SATAS 1878. Σάθας, Κ., *Ιστορικόν δοκίμιον περί του θεάτρου και της μουσικής των Βυζαντινών*, Venecia.
- SCHEPERS 1905. Schepers, M. A., *Alciphronis rhetoris epistularum libri iv*, Leipzig: Teubner.
- SCHIRÒ 1975. Schirò, G., *Cronaca dei Tocco di Cefalonia* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Italica 10], Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- SCHMIDT 1861-1862. Schmidt, M., *Hesychii Alexandrini lexicon, vols. 3-4*, Halle (repr. 1965).
- SCHMIDT 1899. Schmidt, W., *Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia, vol. I*, Leipzig: Teubner.
- SCHMITT 1904. Schmitt, J., *The Chronicle of Morea*, Londres: Methuen.
- SCHRADER 1890. Schrader, H., *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, Leipzig: Teubner.
- SCHREINER 1975. Schreiner, P., *Die byzantinischen Kleinchroniken*, vol. 1 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Vindobonensis 12.1]. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- SEAFORD 1981. Seaford, R., “Dionysiac drama and the Dionysiac mysteries”, *Classical Quarterly* 31, pp. 252-75.
- SEAFORD 1996A. Seaford, R. (ed.), *Euripides, Bacchae*, Warminster: Aris & Phillips.

- SEAFORD 1996B. Seaford, R., “Something to do with Dionysos. Tragedy and the Dionysiac”, en: M. S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*, Oxford: Clarendon Press, pp. 284-94.
- SEAFORD 1998. Seaford, R., “In the mirror of Dionysos”, en: S. Blundell & M. Williamson (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, Londres, pp. 128-146.
- SEGAL 1961. Segal, C. P., “The Character and Cults of Dionysus and the Unity of the Frogs”, *Harvard Studies in Classical Philology*, pp. 207-242.
- SEIDENSTICKER 1978. Seidensticker, B., “Comic Elements in Euripides' Bacchae”, *American Journal of Philology*, 99, pp. 303-320.
- SHEFFLER 1984. Sheffler, J., “Mask Rituals of Bulgaria: The Pernik Festival, 1980”. In *Papers for the V. Congress of Southeast European Studies*, pp. 338-361, Columbus, OH: Slavica Publishers.
- SIMON 1963. Simon, E., “Ein Anthesterien-Skyphos des Polygnotos”, *Antike Kunst*, 6, pp. 6-22.
- SIETTOS 1975. Σιέττος. Γ., *Έθιμα στις γιορτές*, Atenas: Πειραιάς.
- SQUILLACE 1986. Squillace, R., “Hardy's mummers”, *Nineteenth-Century Literature*, 41(2), 172-189.
- STALLBAUM 1925-1826. Stallbaum, G., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, Leipzig: Weigel (repr. 1970).
- STAMULI-SARANDÍ 1950-1951. Σταμούλη-Σαραντή, Ε., “Προλήψεις και δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης Α’”, *Λαογραφία* 13, pp. 100-114.
- STAMULI-SARANDÍ 1952. Σταμούλη-Σαραντή, Ε., “Προλήψεις και δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης Β’”, *Λαογραφία* 14, pp. 169-200.
- STERN 1974. Stern, H., “Note sur deux images du mois de Mars”, *REL* 52, pp. 70–74.

- STEWART 1995. Stewart, A., "Rape?", en *Pandora: Women in Classical Greece, Exhibition*, pp. 74-90, Baltimore: The Walters Art Gallery.
- STURZ 1818. Sturz, F. W., *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*, Leipzig: Weigel (repr. 1973).
- STYAN 1981. Styan, J. L., *Modern drama in theory and practice*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press.
- THEODORIDIS 1982. Theodoridis, C., *Photii patriarchae lexicon (A—Δ)*, vol. 1, Berlín: De Gruyter.
- THEODORIDIS 1998. Theodoridis, C., *Photii patriarchae lexicon (E—M)*, vol. 2, Berlín-New York: De Gruyter.
- TITCHENER 1935. TITCHENER, J. B., *Plutarchi moralia*, vol. 2.1, Leipzig: Teubner (repr. 1971).
- TITTMAN 1808. Tittmann, J. A. H., *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, Leipzig: Crusius (repr. 1967).
- TOMADAKES 1983-1986. Tomadakes, N., "Ἐκ τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας. Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Ἐπιστολαὶ Α' καὶ πρὸς αὐτὸν Γ'" *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 46, pp. 283-362.
- TONGUE 1958. Tongue, R. L., "Odds and Ends of Somerset Folklore". *Folklore* 69 (1), pp. 43-45.
- TRAKIOTIS 1991. Θρακιώτης, Κ., *Λαϊκὴ πίστι καὶ λατρεία στὴ Θράκη*, Atenas: ΠΗΣΟΣ.
- TRAPP 1971. Trapp, E., *Digenes Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen* [Wiener Byzantinistische Studien 8], Viena.

- TRIANDAFILIDIS 1963. Τριανταφυλλίδης, Μ., “Ἑλληνικές συνθηματικές γλώσσες”, *Ἄπαντα*, vol. 2, Θεσσαλονίκη: Ἰνστιτούτο Νεοελληνικῶν Σπουδῶν [Ἰδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη].
- TRIANDAFILIDIS 2005. Τριανταφυλλίδη, Μ., *Λεξικό της κοινῆς νεοελληνικῆς*, Θεσσαλονίκη: Ἰνστιτούτο Νεοελληνικῶν Σπουδῶν του ΑΠΘ.
- TSARAS 1974. Τσάρας, Δ., “Ἐκλογές για μουχταροδημογεροντία στο Μπλάτσι της Κοζάνης (1888)”, *Μακεδονικά* 15, pp. 50-54. Disponible en: <http://makedonikajournal.org/index.php/makedonika/issue/view/24/showToc> [28/08/2015]
- TSAVARE 1987. Tsavare, I., *Ὁ Πουολόγος, κριτικὴ ἔκδοση μεῖ εἰσαγωγή, σχόλια καὶ λεξιλόγιο [Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη 5]*, Atenas: Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης.
- TSITSELIS 1889. Τσιτσέλης, Η., “Αἱ ἀπόκρεω ἐν Ἑπτανήσω καὶ ἰδίᾳ ἐν Κεφαλληνίᾳ”, *Ἀκρόπολις Φιλολογικὴ Α΄* (1888-89), pp.153-155.
- TSOKAKU-KARVELI 1995. Τσοτάκου–Καρβέλη, Α., *Λαογραφικὸ ἡμερολόγιο*, Atenas: Εκδόσεις Πατάκη.
- VAN DER VALK 1971-1987. van der Valk, M., *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, vols. 1-4*, Leiden: Brill.
- VAN DEUN 2006. van Deun, P., *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani Opera. De statu animarum post mortem* [Corpus Christianorum. Series Graeca 60], Turnhout: Brepols.
- VAN DIETEN 1972. van Dieten, J., *Nicetae Choniatae orationes et epistulae* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 3], Berlín: De Gruyter.

- VARVUNIS 2011. Βαρβούνης, Μ., “Η Ελληνική Λαϊκή Λατρεία μεταξύ Ανατολής και Δύσης: Ζητήματα Πολιτισμικού Διαλόγου στη Θρησκευτική Λαογραφία”, *Phasis. Greek and Roman Studies*, 13-14, pp. 416-434.
- VELOUDIS 1977. Veloudis, G., *Η φυλλάδα τοῦ Μεγαλέξαντρου. Διήγησις Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα* [Νέα Ἑλληνική Βιβλιοθήκη 39], Atenas: Hermes.
- VERSNEL 1990. Versnel, H. S. “Inconsistencies in Greek and Roman Religion: Transition and Reversal in Myth and Ritual”, *Studies in Greek and Roman Religion*, 6(2), pp. 301–304.
- VIZIINOS 2006. Βιζυηνός, Γ., *Ποίος ἦτον ὁ φονεὺς τοῦ ἀδελφοῦ μου καὶ ἄλλα διηγήματα*, Atenas: Τα Νέα Ἑλληνικά Γράμματα.
- VLAD, PIRVULET, MAFTEI, SAVOIU, STANCIU & FITA 2011. Vlad, I.; Pîrvuleț, C. N.; Maftei, M.; Săvoiu, G.; Stanciu, M. & Fița, A., “Traditions and customs regarding animal breeding with major impact in rural tourism-study realized in Vaideeni, Corbeni, Rucar and Domnesti villages”, *Scientific Papers Series - Management, Economic Engineering in Agriculture and Rural Development*, 11 (3), pp. 250-257.
- VRANOUSE 1980. Vranouse, E., *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου Α΄ - Ἀὐτοκρατορικά, vol. 1*, Atenas: Ἐθνικὸν Ἰδρυμα Ἑρευνῶν.
- WACE & THOMPSON 1914. Wace A. J. B. & Thompson M. S., *The nomads of the Balkans*, Londres: Methuen & Co. Ltd.
- WAGNER 2007. Wagner, A., *Perchtenläufe: Salzburg's Pagan Heritage*. (Online) Disponible en: <http://www.visit-salzburg.net/travel/perchten.htm> [25/10/2015].
- WALZ 1833. Walz, C., *Rhetores Graeci, vol. 5*, Stuttgart: Cotta.
- WALZ 1834. Walz, C., *Rhetores Graeci, vol. 7.2*, Stuttgart: Cotta.

- WEHRLI 1969. Wehrli, F., *Phainias von Eresos. Chamaileon. Praxiphanes* [Die Schule des Aristoteles vol. 9], Basel: Schwabe.
- WEIR SMYTH 1926. Weir Smyth, H. (ed.), *Aeschylus*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- WELLMANN 1907-1914. Wellmann, M., *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*, Berlín: Weidmann.
- WESTERINK 1968-1972. Westerink, L. G., *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora, vol. 1-2*, Leipzig: Teubner.
- WESTMAN 1959. Westman, R. (post M. Pohlenz), *Plutarchi moralia, vol. 6. 2*, Leipzig: Teubner.
- WILSON 2007. Wilson, N. G., *Aristophanis Fabulae II*, Oxford: Oxford University Press.
- WISEMAN 1995. Wiseman, T. P., “The god of the Lupercal”, *Journal of Roman studies*, 85, pp. 1-22.
- WÜNSCH 1898. Wunsch, R., *Ioannis Lydi liber de mensibus*, Leipzig: Teubner.
- YIATRAKU 2012. Γιατράκου, Μ. Ε. Γ., “100 χρόνια από τα ελευθέρια της Χίου (1912-2012). Ιστορικές στιγμές ανδρείας των Καρδαμυλίων”, *Περιοδικό Δάφνη* 27(14), pp. 9-15.
- ZALIOS 2012. Ζάλιος, Χ., “Οι μπούλες της Νάουσας”, Μακεδονία, αφιέρωμα 8, 26/02/2012, p. 54. Disponible en: <http://medusa.libver.gr/jspui/bitstream/123456789/5066/1/Oi%20Boules%20tis%20Naoussas.pdf>
- ZALIOS 2013A. Ζάλιος, Χ., “Δρώμενα μεταμφιεσμένων στη Βόρεια Ελλάδα. Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια”, *Λαογραφικό αφιέρωμα εφημερίδας Μακεδονία* 16-17/03/2013. Disponible

en: <http://zalioparadosi.blogspot.com.cy/2013/04/blog-post.html>
[29/09/2013].

ZALIOS 2013B. Ζάλιος, Χ., “Προσωπίδες και προσωπιδοφορία”,
ΝΙΑΟΥΣΤΑ, 142, pp. 32-39, n° 143, 12-23. Disponible en:
[http://medusa.libver.gr/jspui/bitstream/123456789/5065/5/Prosopides%
20kai%20prosopidoforia.pdf](http://medusa.libver.gr/jspui/bitstream/123456789/5065/5/Prosopides%20kai%20prosopidoforia.pdf) [29/09/2015].

ZALIOS 2014. Ζάλιος, Χ., “Οι καπεταναραίοι της Βέροιας”, *ΝΙΑΟΥΣΤΑ*,
146, ΠΠ. 32-35.

ZIEGLER 1969. Ziegler, K., *Plutarchi vitae parallelae, vol. 1.1*, Leipzig: Teubner.

ZIEGLER 1971. Ziegler, K., *Plutarchi vitae parallelae, vol. 3.1*, Leipzig: Teubner.

Ziotas 2003. Ζιώτας Μ. Θ., *Οι Μπούλες της Νάουσας: από τη φυλετική μύηση στη
Διονυσιακή λατρεία*, Νάουσα.