

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

Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη

Ἐὰν ἡ Ἑλλάς 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	6
2. Introducción.....	8
2. 1. Extensión geográfica.....	9
2. 2. El carnaval agrario en Grecia: los <i>δρώμενα</i>	13
3. Descripción de los <i>δρώμενα</i>	16
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.	29
5. Relación de los <i>δρώμενα</i> con las festividades antiguas.	40
5. 1. Las Dionisias Rurales.	41
5. 2. Las Leneas	41
5. 3. Las Antesterias.....	42
5. 4. Las Dionisias Urbanas o Grandes Dionisias.....	46
5. 5. Las Saturnales	46
5. 6. Otras festividades romanas: Lupercales y Mamurales	47
5. 6. 1. Las Lupercales.....	48
5. 6. 2. Las Mamurales.	49
5. 7. Las Calendas bizantinas.....	49
6. El espíritu de la tierra.....	52
7. Fuentes de la investigación.....	56
7. 1. Transliteración de los nombres propios en lengua griega.....	63
8. Metodología de la investigación.....	66
8. 1. Presentación de los términos.....	66
9. Lemas	68
9. 1. Personajes principales masculinos.....	70
9. 1. A. ΚΑΛΙΚΑΝΤΖΑΠΟΙ.....	72
9. 1. 1. ΑΡΑΠΗΔΕΣ.....	78
a) Introducción.....	78
b) Fuentes:	79
c) Análisis de las fuentes	89
d) Conclusiones	92

9. 1. 2. ΓΙΑΝΙΤΣΑΡΟΣ	94
a) Introducción.....	94
b) Fuentes	95
c) Ανάλις de las fuentes	99
9. 1. 3. ΕΜΠΙΟΥΣΑΡΙΟΙ	102
a) Introducción.....	102
b) Fuentes:	103
c) Ανάλις de las fuentes	114
d) Conclusiones	117
9. 1. 4. ΚΑΛΟΓΕΡΟΣ	120
b) Fuentes	122
c) Ανάλις de las fuentes	131
d) Conclusiones	132
9. 1. 5. καπιταναραίοι.....	134
a) Introducción.....	134
b) Fuentes	135
c) Ανάλις de las fuentes	144
d) Conclusiones	146
9. 1. 6. ΚΟΥΚΕΡΟΣ	148
a) Introducción.....	148
b) Fuentes	149
c) Ανάλις de las fuentes	153
d) Conclusiones	154
9. 1. 7. ΜΠΑΜΠΟΓΕΡΟΣ	156
a) Introducción.....	156
b) Fuentes	157
c) Ανάλις de las fuentes	159
d) Conclusiones	160
9. 1. 8. ΜΠΑΜΠΟΥΣΑΡΑΙΟΙ	162
a) Introducción.....	162
b) Fuentes	164
c) Ανάλις de las fuentes	167
d) Conclusiones	168

9. 1. 9. ΜΩΜΟΓΕΡΟΙ.....	170
b) Fuentes	173
c) Ανάλυση de las fuentes	178
d) Conclusiones	180
9. 1. 10. ΡΟΓΚΑΤΣΑΡΙΑ.....	182
a) Introducci3n.....	182
b) Fuentes:	185
c) Ανάλυση de las fuentes	191
d) Conclusiones	192
9. 2. Personajes principales femeninos	194
9. 2. 1. ΝΥΦΗ	198
a) Introducci3n.....	198
b) Fuentes	200
9. 2. 2. Otras nomenclaturas	208
c) Ανάλυση de las fuentes	213
d) Conclusiones	214
9. 3. Personajes secundarios	216
9. 3. 1. ΖΑΠΤΙΕΔΕΣ.....	218
a) Introducci3n.....	218
b) Fuentes	219
c) Ανάλυση de las fuentes	223
d) Conclusiones	224
9. 3. 2. ΚΑΤΣΙΒΕΛΛΟΙ.....	226
a) Introducci3n.....	226
b) Fuentes	227
c) Ανάλυση de las fuentes	230
d) Conclusiones	231
9. 3. 3. ΜΠΑΜΠΩ	232
a) Introducci3n.....	232
b) Fuentes	234
c) Ανάλυση de las fuentes	242
d) Conclusiones	245

9. 4. Elementos en escena	246
9. 4. 1. ΚΟΥΔΟΥΝΙ.....	248
a) Introducción.....	248
b) Fuentes	250
c) Análisis de las fuentes	270
d) Conclusiones	274
9. 4. 2. ΜΠΑΡΜΠΟΤΑ.....	276
a) Introducción.....	276
b) Fuentes	280
c) Análisis de las fuentes	282
d) Conclusiones	283
9. 4. 3. ΔΕΡΜΑ ή ΔΟΡΑ.	284
a) Introducción.....	284
b) Fuentes.....	290
b. 1) Vestimenta de Dioniso.....	290
b. 2) Vestimenta de sátiros y Silenos.	293
b. 3) Vestimenta representativa en diferentes ritos de la Antigüedad.....	296
b. 3. 1) Fuentes del empleo de pieles en las Lupercales:	298
b. 3. 2) Fuentes sobre el empleo de las pieles en la festividad de las Liberales:	299
b. 3. 3) Fuentes sobre el empleo de pieles en la festividad de las Calendas:	300
b. 4) Fuentes sobre los <i>δρώμενα</i> del periodo festivo de la Navidad:.....	301
c) Análisis de las fuentes y conclusiones.	307
10. Conclusiones generales.....	308
11. Referencias bibliográficas	316

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 diversos cultos pseudoteatrales 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 *δρόμεια*, 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 y fáciles de abordar; 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 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. Este 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

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 dionisiacos como punto de partida de estas festividades, algo que ya había sido esbozado por uno de los primeros autores en hablar de estos ritos, en su forma actual, en la era moderna, Yiorgos Viziinós que, en su relato *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ 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.

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 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 Puente Viesgo⁴ (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).

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.

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



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 fuerzas naturales o sobrenaturales, adquiridas por medio de unos rituales determinados. Nos encontramos, por tanto, 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

⁵ Styan (1981: 145).

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”.

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.

⁶ Munn (1973: 580).

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].

- Eslovenia: Kurents o Kurentovanje¹⁰.
- España: Vijanera¹¹, Carantoñas¹², Peliqueiros, Zanzantzar, Botarga, Morrache, Guirrio, Sidro, Trangas¹³, Zamarrón o Zamarraco.
- Hungría: Busójárás¹⁴.
- Irlanda: Wren day.
- Italia: Badalisc¹⁵, Martino, Mamuthones, Issohadore.
- Lituania: Uzgavenes (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 roles diferenciados para los hombres

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].

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.*

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 (Δωδεκάημερο), 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

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 “Οί Καλόγεροι και ή λατρεία του Διονύσου εν 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 revisión de estas festividades y su relación con los ritos del periodo festivo de la Navidad y del carnaval tradicional.

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.

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 (o *γαμπρός*), la novia (*η νύφη*) y el “viejo” (o *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 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

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 de 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.

²⁶ Kakuri (1963: 37).

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 ὀνόμεθα, καὶ πολλὰ σύμβολα γέλωτος γέμοντα. Καὶ γὰρ ἡνίκα 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 ἔγεται παρὰ τοῦ διαβόλου γέλως, ὅτι ὡσεὶ παῖδας ἀνοήτους διέπαιξε. Τί ἂν τις εἴποι τὰ περίεργα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρημένους καὶ τὸν κόκκινον στήμονα, καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἀνοίας γέμοντα, δέον μηδὲν ἕτερον τῷ παιδί περιτιθέναι, ἀλλ' ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακὴν; (Chrys. *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.

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

²⁷ Ed. Migne 61 (1857-1866).

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).

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

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.

²⁹ Puchner (1989: 28-29).

γιατρού), el comportamiento salvaje del *Arapi*/novio/viejo (personaje principal que en muchas ocasiones tiene una apariencia 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 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 *δρῶμενα* en las fuentes antiguas. Testimonio de continuidad.

En las festividades de los *δρῶμενα* 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 *δρῶμενα*, 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 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.

³² Cf. Puchner (2002).

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

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 azafrañada 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 γέλωσιν
ὀρώων λεοντῆν ἐπὶ κροκωτῶ κειμένην.
τίς ὁ νοῦς; τί κόθορνος καὶ ῥόπαλον ξυνηλθέτην; (Ar. Ra. 45-47)³⁵

Heracles: *Mas no puedo espantar la risa
cuando veo la piel de león sobre una túnica azafrañada.
¡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 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,

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).

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

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 eurípidea, como son: la huida al monte (*oreibasía*), el cambio de naturaleza y vestimenta⁴², 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 τροφοῖ Θῆ-/βαι, στεφανοῦσθε κισσῶ-/ βρύετε βρύετε χλοήρει/ μίλακι
καλλικάρπω/ καὶ καταβακχιοῦσθε δρυὸς/ ἢ ἐλάτας κλάδοισι
(E. *Ba.*, 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!
(E. *Ba.*, 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

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 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 estudio están tomadas de Calvo, García Gual & Cuenca (2006).

⁴⁵ Fialho (2014: 152-153).

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 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 εὔτ' ἄν ἄγη θιάσουζ/ εἰς ὄρος εἰς ὄρος, ἔνθα μένει/
θηλυγενῆς ὄχλος/ ἀφ' ἰστών παρὰ κερκίδων τ' / οἰστρηθεὶς 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 ruecas,/ aguijoneado 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

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.

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
στεφανοῦν τε κρῶτα 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 ὄρῶ
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 tirso*⁵¹ (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:

Διώνυσος: πρῶτα δ' ἔκστησον φρενῶν,
ἐνεῖς ἐλαφρὰν λύσσαν· ὥς φρονῶν μὲν εὔ
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,
me temo que no quiera revestir el atuendo femenino*⁵³. (E. Ba. 850-852)

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).

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.

Διώνυσος: χρήζω δ' νιν γέλωτα Θηβαίους ὀφλεῖν
γυναϊκόμορφον 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 γυναῖκας 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; ἦ θῆλυν; ἀλλ' αἰδώς 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 κάρῃ 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 ἐνδύναϊ 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 peplo hasta los pies. 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 καθήρμοσα./ **Πενθεύς:** ἔνδον προσείων αὐτὸν ἀνασειὼν τ' ἐγὼ/ καὶ βακχιάζων ἐξ ἔδρας μεθώρμισα./ **Δ:** ἀλλ' αὐτὸν ἡμεῖς, οἷς σε θεραπεύειν μέλει/ πάλιν καταστελοῦμεν· ἀλλ' ὄρθου κάρῃ./ **Π:** ἰδοῦ, σὺ κόσμεις· σοὶ γὰρ ἀνακείμεσθα δὴ./ **Δ:** ζῶναί τέ σοι χαλῶσι κοῦχ ἐξῆς πέπλων/ στολίδες ὑπὸ σφυροῖσι τείνουσιν σέθεν./ **Π:** κάμοι δοκοῦσι παρὰ γε δεξιὸν πόδα./ τάνθενδε δ' ὄρθῶς παρὰ τένοντ' 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*

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.

⁵⁷ Cf. n. 54.

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 pepló 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 pepló me sienta bien junto al talón. (E. Ba. 928-938)⁵⁸

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.

μορφήν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν
πάρεμι Δίρκης νόματ' Ἴσμηνοῦ θ' ὕδωρ. (E. Ba., 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 obstante, si bien, como afirman Seaford⁶⁰ y Holzhausen⁶¹, la obra eurípidea 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*, anterior a la obra eurípidea. 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

⁵⁸ Cf. n. 54.

⁵⁹ E. Ba., 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”.

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

⁶¹ Holzhausen (2008: 44-45).

*Iliada*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 μέν· ἄρα μὴ γλοῦνης τις ἦν; (A. Fr. 62)

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

El elemento del cambio de roles y vestimenta pretende también el elemento jocosos 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 χορευῶσαι·/ καὶ πολλὰ μὲν γέλοιά μ' εἰ-/ πεῖν,
πολλὰ δὲ σπουδαῖα, καί/ τῆς σῆς ἑορτῆς ἀξίως/ παῖσαντα καὶ σκώψαντα νικήσαντα/
ταινιοῦσθαι. (Ar. Ra. 389-395)

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.

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' ἀγοράς). 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 σπουδογέλοιον, con los que el autor juega a lo largo de su obra (García López, 1993: 111).

⁶⁶ P. Ingberg (2008: 95).

Y que yo sin deslizar 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,/ κάξηῦρες 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)

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.

Διώνυσος: ἴθι νυν ἐπειδὴ ληματίας κἀνδρεῖος εἶ, / σὺ μὲν γενοῦ 'γὼ τὸ ρόπαλον τουτὶ λαβῶν/
καὶ τὴν λεοντῆν, εἴπερ 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 tripasiniendo; 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

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.

festividades en honor del dios que rompe con lo establecido y socialmente aceptado en la ciudad, 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:

...τῶ δὲ θορυβῶδει τῶν μεθυσκομένων οἰκειόν τι ἔδοξεν ἔχειν καὶ ὁ τῶν ῥόπτρων ψόφος καὶ τυμπάνων, ἃ παραλαμβάνουσιν εἰς τὰ ὄργια αὐτῶν.

(*De natura deorum*⁷⁵, 30.178.7 y ss)

Algo familiar pareció tener también con el tumulto de los embriagados el ruido de tamboriles 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

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).

⁷⁶ Traducción propia.

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 “πολὺς (ο 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 cenas, amenizadas con representaciones de mimo, mientras en el hipódromo tenían lugar carreras y cazas de fieras⁸¹.

Entre otras festividades, como *Bότα*, *Πουσάλια* o la celebración del primero de marzo, dos de las festividades más populares entre los bizantinos eran el *Μαῖουμάς*⁸² y los *Brumalia*. El *Μαῖουμάς* 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

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).

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”.

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, φημί δὲ οἱ εἰδωλολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν Ἰανουαρίων, τῇ παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένη Σατουρνάλια, παρ' Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια. [...] πληροῖ δὲ δεκατριῶν ἡμερῶν ἀριθμὸν εἰς τὴν πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ἕως ἡμέρας τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως προστιθεμένου τριακοστοῦ ὥρας ἐκάστη ἡμέρα·
(Ephiph.Const. Haer. II.284)⁸⁵

...ese día lo celebraban los helenos, 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 (κῶμου/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

⁸³ Lyd. *Mens.* IV.158): Βρουμάλια δὲ οἰονεὶ χειμεριναὶ ἑορταί... ἔσφαζον δὲ οἱ ἀμπελοργοὶ τράγους εἰς τιμὴν τοῦ Διονύσου·

⁸⁴ Ploritis, *op. cit.*, pp. 57-60.

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

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.

jocoso y festivo, celebraban la libertad báquica del dios del vino que invade los espacios públicos⁸⁸:

Καὶ γὰρ καὶ ἡμῖν πόλεμος συνέστηκε νῦν, οὐκ Ἀμαληκῖτων ἐπελθόντων, καθάπερ τότε, οὐδ' ἐτέρων τινῶν βαρβάρων καταδραμόντων, ἀλλὰ δαιμόνων πομπευσάντων ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς. Αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον, καὶ τὰ σκώματα, καὶ αἱ λοιδορίαι, καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναί, καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμῳδία, παντὸς πολεμίου χαλεπότερον 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)

...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)

Ἵταν ἀκούσης θορύβους, ἀταξίας καὶ πομπᾶς διαβολικᾶς, πονηρῶν ἀνθρώπων καὶ ἀκολάστων τὴν ἀγορὰν πεπληρωμένην, οἶκοι 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 ἀριστεὺς, [...] καὶ τὸν χιτῶνα μέχρι τῶν σφυρῶν ἀφήσῃ, καὶ τοῖς στέρνοις περιελίττει τὴν ζώνην, καὶ ὑποδήματι κέχρηται γυναικείῳ, καὶ τὸν κρόβυλον ἐπιτίθει τῇ κεφαλῇ, ἧ γυναιξὶ νόμος. [...] ταῦτα τῆς πανδήμου ἑορτῆς τὰ συμφέροντα σήμερον...

(Ast.Am. Hom. IV.7)⁹¹

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.

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.

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)

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 κατανηφίζονται φύσεως, ἵνα τοὺς ἀθλίους τῶν ἀνθρώπων τοῖς πάθεσιν ἐκβακχεύσωσιν.

(Bas.Sel. Sermo XLI.88)⁹⁴

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)

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.

...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 ἐπιβώμιον ἤπτετο πῦρ, καὶ σπονδὰς καὶ θυσίας τοῖς εἰδώλοις προσέφερον, καὶ τὰς δημοθουινίας 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 ὀρῶντες ἂ 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, 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 γυναικεῖαν στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι, ἢ γυναῖκα τὴν ἀνδράσιν ἀρμόδιον. [...] μῆτε 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

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

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 & Rhalles (1859) para el texto griego. Traducción propia.

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” (παιγνίδια σατανικά) donde se realizaban bailes nocturnos, borracheras, juegos desenfrenados, cantos y gritos; todo ello, una vez más, características de la liberación del espíritu y la jocosidad y licenciosidad de las fiestas báquicas.

...ἐπειδὴ καὶ τὴν σήμερον ἐξεύρετε τὶ σύγχυσεως καὶ ταραχαῖς, καὶ τὶ φωναῖς ἄτακταις, καὶ βρονταῖς καὶ παιγνίδια σατανικά, 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 místéricos de Rea-Cibeles y como dador de vino y liberador del espíritu.

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).

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

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:

ΖΩΝΑΡΑΣ: Καλάνδα εισὶν αἱ πρῶται ἐκάστου μηνὸς ἡμέραι, ἐν αἷς εἴθιστο τοῖς Ἕλλησι ποιεῖν τινὰς τελετάς. [...] Εἵργουσι δὲ καὶ τὰς τῶν γυναικῶν δημοσίας ὀρχήσεις, ὡς εἰς ἀκολασίας ἐρεθισμὸν τοῖς θεωμένοις αὐτάς, καὶ ὅσα τοῖς Ἕλλησιν ἐπράττοντο ἐξ ἀνδρῶν, ἢ γυναιῶν, ὄνοματι τῶν ψευδωνύμων θεῶν αὐτῶν· καὶ μὴ κεχρηῆσθαι κελεύουσι τοὺς ἀνδρας γυναικειᾶς στολαῖς, ἢ τὰς γυναῖκας ἀνδρῶν, οἷα ἐποίουν οἱ τῷ Διονύσῳ βακχεύοντες. [...] ἃ καὶ νῦν γίνονται παρὰ τοῖς ἀγρόταις, μὴ εἰδόσιν ἅ ποιοῦσιν.

(*Σύνταγμα τῶν Θεῶν καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, p. 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*, p. 448)

ΒΑΣΣΑΜΩΝ. Εἴθιστο γοῦν παρὰ Ῥωμαίοις, [...] καὶ τινὰ ἄσεμνα διαπράττεσθαι, ὅπερ καὶ μέχρι τοῦ νῦν παρὰ τινῶν ἀγροτῶν γίνεται κατὰ τὰς πρώτας 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 ἄγιοι Πατέρες ἀποτρεπόμενοι, ἐπήγαγον μηδένα ἀνδρα ὅτεδήποτε κεχρηῆσθαι γυναικειᾶ 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*, p. 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*, p. 449)

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 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 & Rhalls (1859) para el texto griego. Traducción propia.

¹⁰² Edición de Potles & Rhalls (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 *Pedalión*, 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 *Pedalión* 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 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 φορῇ ροῦχα γυναικεῖα, οὔτε γυναῖκα ροῦχα 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, ἅρ' οὗ 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

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 & Rhalls (1859) para el texto griego. Traducción propia.

τόπους, μάλιστα δὲ εἰς τὰ νησιά, 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 χορεύοντες. (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. (Pedalión, 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 Θράκη* 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 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

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).

¹⁰⁸ Viziinós en *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεῖα 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».

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 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.

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

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 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.

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).

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.

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 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

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).

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).

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 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

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 ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίους Λήναια, ἐν ἧ ἠγωνίζοντο οἱ ποιηταὶ συγγράφοντές τινα ἄσματα τοῦ γελασθῆναι χάριν· ὅπερ Δημοσθένης ἐξ ἀμάξης εἶπεν. ἐφ' ἀμαξῶν γὰρ οἱ ἄδοντες καθήμενοι ἔλεγόν τε καὶ ἦδον τὰ ποιήματα. λέγεται καὶ Ληναίτης χορὸς, ὁ τῶν Ληναίων». Ed. Adler (1928-1935).

¹²⁵ Arist. *Ath.* 57, 1: «Καὶ ὁ [μὲν ἄρχων ἐπιμελεῖται] τούτων. ὁ δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν μυστηρίων ἐπιμελεῖται μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν ὧν ὁ δῆμος χειροτονεῖ, δύο μὲν ἐξ Ἀθηναίων ἀπάντων, ἓνα δ' [ἐξ Εὐμολπιδῶν, ἓνα] δ' ἐκ Κηρύκων. ἔπειτα Διονυσίων τῶν ἐπὶ Ληναίῳ· ταῦτα δὲ ἐστὶ [πομπή τε καὶ ἀγών. τ]ὴν μὲν οὖν πομπὴν κοινῇ πέμπουσιν ὁ τε βασιλεὺς καὶ οἱ ἐπιμεληταί, τὸν δὲ ἀγῶνα διατίθουσιν ὁ βασιλεὺς. τίθησι δὲ καὶ τοὺς τῶν λαμπάδων ἀγῶνας ἅπαντας· ὡς δ' ἔπος εἶπεῖν 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 βοῶσι, «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 Harpocración (*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).

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 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 (Πιθοιγία). 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

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

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

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).

un 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.

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 *δρόμεια*. En ellas, hombres disfrazados con pieles de animales o representando seres o

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 Aristides (*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.

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 (αράπης, καλόγερος, etc.) se enfrentan por llevarse a la novia (νύφη), lo que produce una pelea y la muerte de uno de los dos. 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 Ἄνθεστήρια”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

¹⁴² D. *Contra Naeera*, 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 Ἰττικοῖς 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 ἀξιοῦμεν 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 ἐκάστον 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).

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.

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.

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.

¹⁴⁸ González Serrano (1987: 30 ss.).

¹⁴⁹ Cf. Henrichs (1990).

¹⁵⁰ Macr. *Sat.* I.7.18.

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

¹⁵¹ Macr. *Sat.* I.7.24.

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).

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 *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

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): «Ἐὰν τί κύνα θύουσιν οἱ Λούπερκοι (Λούπερκοι δ' εἰσὶν οἱ τοῖς Λουπερκαλίοις γυμνοὶ διαθέοντες ἐν περιζώμασι καὶ καθικνούμενοι σκύτει τῶν ἀπαντώντων); ἴσχυρον ὅτι καθαρισμὸς 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 anteferut. Quid vero 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».

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 Mamurium* fueron un festival que se celebraba el 14 o 15 de marzo, mencionado solo en las fuentes de la Antigüedad tardía¹⁶⁶. Según Juan Lidio, un hombre vestido con pieles de cabra y que recibía el nombre de Mamurio era golpeado ritualmente con varas:

ἦγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι Μαμούριον αὐτὸν καλοῦντες. οὗτος δὲ τεχνίτης ἐν ὀπλοποιίᾳ 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 Μαμούριον αὐτῷ παίζοιεν οἱ τύπτοντες· λόγος γὰρ, καὶ αὐτὸν ἐκείνον Μαμούριον δυσχερῶν τινῶν προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκιλίῳ ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις παιόμενον ῥάβδοις ἐκβληθῆναι τῆς πόλεως. ταύτην τὴν ἡμέραν ὁ Μητρόδωρος κακὴν παραδίδωσιν.
(Lyd. *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 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.

¹⁶⁶ Lyd. *Mens.* IV.49; Focio. *Epistulae et Amphilochia* 323.30-32.

¹⁶⁷ Ed. Wünsch (1898).

¹⁶⁸ Plutarco. *Numa* 13.3; 13.7.

¹⁶⁹ Versnel (1990: 301-304).

¹⁷⁰ Ploritis (1999: 55).

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”.

Αἱ γὰρ διαβολικαὶ παννυχίδες αἱ γινόμεναι τήμερον, καὶ τὰ σκώμματα, καὶ αἱ λοιδορίαι, καὶ αἱ χορεῖαι αἱ νυκτεριναὶ, καὶ ἡ καταγέλαστος αὕτη κωμῳδία, παντὸς πολεμίου χαλεπώτερον 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 *πομπαὶ 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 Eclesiástica* 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.

¹⁷¹ Libanio. *In Kalendas. Orationes* 9.4 (Ed. Foerster, 1903-1908): “Ταύτην τὴν ἑορτὴν εὐροῖτ’ 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).

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., Sermons XLV* (Ed. Glykys, 1676).

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 que, en su *Pedalión*, 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.

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

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

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 jocosos 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 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.

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.

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

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 eurípidea 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.

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 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.

¹⁸⁶ Cf. Seaford (1981).

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.)

- Di3n Casio (155 – post. 235 d. C.)
- Flavio Fil3strato (ca. 160/170 – ca. 249 d. C.)
- Hip3lito (180 – 217 d. C.)
- Harpocraci3n (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.)
- Alcifr3n (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.)
- S3patro de Apamea (s. IV d. C.)
- Epifanio (s. IV d. C.)
- Ciranides (s. IV? d. C.)
- Asterio de Amasea (s. IV d. C.)
- Juan Cris3stomo (349/354 – 407 d. C.)
- Cirilo de Alejandr3a (370/373 – 444 d. C.)
- Nono de Pan3polis (s. V d. C.)
- Basilio Seleuco (s. V d. C.)
- Hesiquio de Alejandr3a (s. V d. C.)
- Juan Malalas (491 – 578 d. C.)
- Procopio (500 – 565 d. C.)
- Evagrio Escol3stico (ca. 536 – 594 d. C.)
- Jorikios (s. VI d. C.)
- Juan Lidio (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.)
- Suida (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 Toccoorum* (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 Cutlumusii* (s. XI – XIX d. C.)
- *Acta Monasterii Areiaie* (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 Papadóulos (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 Elefería 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 ΦΘΟΓΓΟΙ	PALABRA ESPAÑOLA ΙΣΠΑΝΙΚΗ ΛΕΞΗ	EJEMPLOS ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ
A α	[a]	(actancial)	αγωνία [agonía]
B β	[v]	(viejo)	βάση [vási]
Γ γ	+ a, o, u [ɣ] + i, e [j]	(agua) (guía)	γαλάκτωμα [galáktoma] γέφυρα [jéfira]
Δ δ	[ð]	(dedal)	διάλογος [diálogo]
E ε	[e]	(era)	ενότητα [enótita]
Z ζ	[z]	-	ζώνη [zóni]
H η	[i]	(invento)	ηθοποιός [iθοριός]
Θ θ	[θ]	(zanco)	θέαμα [θέama]
I ι	[i], [j]	(idea)	ιδεολογία [ideolojía] ηθοποιός [iθοριός]
K κ	[k]	(casa)	κάθισμα [κάθizma]
Λ λ	[l]	(lento)	λάλημα [lálima]
pero λ + ια, ιε, ιο, ιου → [λ] ελιά [ελιά]			
M μ	[m]	(madre)	μίμιση [mímisi]
N ν	[n]	(nada)	νέμεση [némesi]
Ξ ξ	[ks]	(éxito)	ξυλοπόδαρα [ksilopódara]
O ο	[o]	(ópera)	όψη [ópsi]
Π π	[p]	(pasillo)	πανόραμα [panórama]
P ρ	[r]	(rampa)	ρυθμός [riθmós]
Σ σ, ς	[s]	(sábana)	σημείωση [simíosi]
pero [z] cuando le sigue una de las consonantes: β, γ, δ, μ, ν, ρ, σβήνω [zvíno]			
T 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]	(lapsó)	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 [aftosxedíazo]
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	[ŋx]	(angustia)	οξύρυγχος [oksíriŋxos]
Μπ, μπ	[b], [mb]	(bajel, ambiente)	μπαίνο [béno]
Ντ, ντ	[d], [nd]	(don, andén)	ντροπή [dɾopí]
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, Εμπουσαραίοι, Καλόγεροι, Καπεταναραίοι, Κούκερος, Λυγκουτσάρια, Μπαμπόγερος, Μπαμπουσιάρια, Μωμόγεροι, Ρογκατσάρια.*
- b) Personajes principales femeninos: *Νύφη, Κουκερίνα, Καντίδα, Μπούλες, Κορέλλα.*
- c) Personajes secundarios: *Μπάμπω, Κατσιβέλοι, 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 *δράμματα*, 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 *μαμπούγεροι* 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* ο *μωμόγεροι*.

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

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

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

e) Personajes con apariencia antropomórfica: *γανίτσαροι, ρογκατσάρια* (en algunos lugares, aunque en la mayoría poseen una apariencia monstruosa) ο *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*.
- c) *καλικάντζαρος* < *καλικοτσάγγαρος* < *καλίκι* + *-τσάγγαρος* < *τζάγγη* «tipo de calzado».
- d) *καλικάντζαρος* < *καλλικάντζαρος* < *καλλι-* (*καλός*) + *κάντζαρος* < *κάνθαρος* «escarabajo», con un uso eufemístico del adjetivo *καλός*.

¹⁸⁹ González Serrano (1987: 30).

¹⁹⁰ Babiniotis (2005).

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. Fédonas 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 *κολοβελώνηδες* (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).

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*.

¹⁹¹ Triandafilidis (2005).

¹⁹² Dimitrakos (1955).

¹⁹³ Kukulés (1949).

¹⁹⁴ Kamburoglu (1896: 66-67).

¹⁹⁵ Ginzburg (1991).

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 tradición balcánica vendría de la mano de muchas de las religiones místicas 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. (τ2) Ἄρκευθος ἢ **καντζάρου ἢ κέδρος**. ἀνεμώνη ἦτοι ποτηροκλάστρια καὶ μήκων. ἄμπελος λευκὴ 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 χαμαιάκτη λεγομένη. ἄλθαία ἦτοι ὁ δένδρομέλοχος 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, εὐτόνος, βαρεῖα τῇ ὀσμῇ, ἀποχεομένη τε κατὰ σταλαγμοὺς ἐπιδιαμένουσα καὶ μὴ διαχεομένη. δύναμιν δὲ ἔχει **σηπτικὴν μὲν τῶν**

¹⁹⁶ González Serrano, *op. cit.*

¹⁹⁷ Ed. Delatte (1939).

¹⁹⁸ Ed. Wellmann (1907-1914).

ἐμψύχων, φυλακτικὴν δὲ τῶν νεκρῶν σωματίων, ὅθεν καὶ νεκροῦ ζωὴν τινες ἐκάλεσαν αὐτήν, καὶ ἰμάτια δὲ καὶ δέρματα φθεῖρει 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 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 Portariá tis 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), *βερβελούδαις* (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.

Ἔρχονται ἀπὸ τῆς γῆς ἀποκάτω. Ὅλον τον χρόνο πελεκοῦν με τα τσεκούρια να κόψουν το δέντρο που βαστάει τη γῆς, ἀλλὰ ὅταν κοντεύουν να το κόψουν ἔρχεται ὁ Χριστός και μονομιὰς ξαναγίνεται το δέντρο και τότε τα δαιμόνια χιμούν στις γῆς ἐπάνω και πειράζουν τους ἀνθρώπους²⁰².

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

¹⁹⁹ Kamburoglu (1896.I: 66).

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. ΑΡΑΠΗΔΕΣ

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, juguetero 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.

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-

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).

²¹⁰ Politis (1904).

²¹¹ Parafendidu (1975).

capucha puntiaguda de piel (μπαρμπότα ο 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.

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 ἓνας ἄνθρωπος μαῦρος κατὰ πολλὰ ὡσὰν Ἀράπης καὶ μὲ πλακῶνει εἰς τὴν καρδίαν καὶ πῖναι τὴν ἄκρην τοῦ δακτύλου μου τοῦ μικροῦ καὶ βυζᾶνει 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.

²¹² Siettos (1975:403).

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

²¹⁴ Ed. McCown (1922).

²¹⁵ *Ibid.* p. 106.

²¹⁶ Ed. Tsavare (1987).

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

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

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

Significado y uso: árabe.

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

Carmina popularia recentiora 5.23²¹⁸: “Μπροστά της ἠγονάτισε κι αὐτὸ τὸ λόγο λέει· «Κερά, δὲ θέλεις δουλευτή, κερά, δὲ θέλεις δοῦλο, νὰ σὲ δουλεύῃ μπιστικά, νὰ τρῶ κι ἄφ’ 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 ὄραν ἐκείνην, ὁ ἀρχιατρὸς τοῦ ξενοδοχείου ἐκείνου κοιμώμενος εἰς τὸ σπίτι του, ὡς εὐσεβὴς 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 ὄραν ὁποῦ ἐψυχομάχα, εἶδεν ὅτι ὡσὰν νὰ ἦλθαν 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.

²¹⁷ Ed. Pertusi (1976).

²¹⁸ Ed. Hesselting & Pernot (1913).

²¹⁹ Ed. Deledemou (1943).

²²⁰ *Ibid.*

Papa Sinadino (s. XVII)

Χρονικὸ τῶν Σερρῶν 1.36.40²²¹: “Καὶ τότες ἦταν, ὧ ἀδελφέ, νὰ ἰδῆς παντοῦ εἰς ὄλον τὸν κόσμον τὸ πῶς ἔκλαιγαν οἱ ἄνθρωποι, ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, γέροντες καὶ παιδιά, πατέρες καὶ μητέρες, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφές, μάνες καὶ τὰ μικρὰ παιδιά, Τοῦρκοι καὶ Χριστιανοί, Ἑβραῖοι καὶ Ὀγύφτοι, Κοϊνάροι καὶ χωριάτες, Ἀρμένηδες καὶ Καραμανλῆδες, **Ἀράπηδες** καὶ Ὀτεακαλῆδες, 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· ἐγγέλων εὐκόλως, σχεδὸν διαρκῶς, καὶ ἐχόρευον ὡσάκις προσεκαλοῦντο πρὸς τοῦτο, ἄνευ ἔνστασεως ἢ ἐνδοιασμοῦ τινος, πρὸς διασκεδάσιν τῶν νοχελῶς 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: “-Χόρεψ’ **Ἀράπη**. / - Δὲν ἔμπορῶ ἀφέντη. / - Θέλεις πιλάφι; / - Ἐνα γαβάθι. / - Θέλεις κρασάκι; / - Ἐνα φλασκάκι. / - Θέλεις γυναῖκα / - Μακάρι δέκα! (τρὶς καὶ ταχέως). λέγει χορευτικὸν ᾄσμα παιδικόν, ὅπερ ἄδουσι 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. Árabe.

²²¹ Ed. Odorico (1996).

²²² Kamburoglu (1896).

²²³ *Ibíd.*

Nikos Politis (1852 – 1921 d. C.)

1. *Παραδόσεις Α'*. 421, p. 238²²⁴: “Σ ἓνα σπίτι ‘ς τοῖς Δυὸ Μύλοι ἔβγαινε 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: “Ἐπῆγε τὸ βράδυ νὰ τὸ πάρη νὰ τὸ κουβαλήσῃ ‘ς τὸ καλύβι του, ἀλλὰ ξαφνοῦ φανερώθηκε ἓνας **Ἀράπης** ποῦ φύλαγε αὐτὸ τὸ κασσέλλι καὶ μ’ ἓνα βουκέντρι ἐτρύπαγε καὶ ἔδερνε τὸ χωριανό μου καὶ τοῦ σκουζε νὰ μὴ τ’ ἀρπάξῃ 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 τῆ θέσῃ 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 τῆ θέσῃ Καρδαμίτσα, ἔξω ἀπὸ τὰ ΒρέσθENA, βγαίνει ἓνας **Ἀράπης** καὶ βόσκει φλωριά”.

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

²²⁴ Politis (1904).

²²⁵ Ibíd.

²²⁶ Ibíd.

²²⁷ Ibíd.

²²⁸ Ibíd.

²²⁹ Ibíd.

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 πηγὰδι τοῦ ἄη Συμεὼν 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** ζαπλωμένον ‘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 πιθαμή, καὶ κρατοῦσε ἕνα τσιμπουκάκι ‘ς τὸ χέρι ποῦ μόλις ἐφάνότανε”.

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 ὅμως στοιχεῖα που ἀνάγονται στην προέλευση, τὴ μορφή καὶ τὴν δράση αὐτῶν των δαιμωνίων [των καλλικαντζάρων], τὸ ὅτι δηλαδὴ ἐρχονται ἀπὸ τὸ κάτω κόσμο ὅπου κατοικοῦν ὅλο τὸν υπόλοιπο χρόνο, τὸ ὅτι ἐμφανίζονται με διάφορες μορφές, πολλές φορές σαν ὄντα μαλλιάρá, σαν **Ἀράπηδες** ἢ σαν ζούζουλα, τὸ ὅτι θορυβοῦν, τριγυρίζουν ἐδῶ καὶ ἐκεῖ, πηδοῦν, χορεύουν καὶ ἀπλῶς ενοχλοῦν καὶ δὲν κακοποιοῦν τοὺς ἀνθρώπους...”.

²³⁰ Ibíd.

²³¹ Ibíd.

²³² Ibíd.

²³³ Ibíd.

²³⁴ Ibíd.

²³⁵ Megas (1988).

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 ξανά 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 και ένα άλλο πολυθρόμβο και πολυποίκιλο μασκοφορεμένο πλήθος σε τσιγγάνους, οβριούς, Αρβανίτες, **Αράπηδες**, φουστανελοφόρους, 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 Papatnasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

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

²³⁶ *Ibíd.*

²³⁷ *Ibíd.*

²³⁸ Trakiotis (1991).

²³⁹ Papatnasi-Musiopulu (1979).

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** καί ἡ *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 ἐκδηλώσεις 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.

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

Οἱ Μωμο(γ)έρ’ ἢ τὰ Μωμοέρια, p. 1789²⁴³: “Ὁ **Ἄραψ**, πατήρ τῆς ἀπαχθείσης, ἀνήμελαυῶς φορῶν εἶδος φουστανέλλας, ὡς τοῦς βυζαντινοῦς ἐφίππους ἀξιοματικοῦς καί ἔχων περὶ τήν ὄσφον πολεμικὴν ζώνην κοινῶς «σιλαχλοῦκ» καλουμένην...”.

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

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

Λαογραφικό ημερολόγιο, p. 41²⁴⁴: “Γύρο τους ο γιατρός, η γιάτρισσα, ο γέρος, η γριά, οι *Ατσίγγανοι*, ο *Εβραίος*, ο *Αρβανίτης* κι ο **Αράπης**. Δε λείπει κι ο διάβολος!”.

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

²⁴⁰ *Ibíd.*

²⁴¹ Papatanasi-Musiopulu (1992).

²⁴² *Ibíd.*

²⁴³ Kandilaptis (1953).

²⁴⁴ Tsotaku-Karveli (1995).

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

Γιορτές, *Ἔθιμα καὶ τὰ τραγοῦδια τους*, p. 37²⁴⁵: “Καλόγερος, Κούκεροι, Μπέης, Γάμος, *Ἀράπηδες* κ.τ.λ. (μερικά γίνονται τὸ Δωδεκαήμερο ἀντὶ τὴς 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 *ἀράπη*ς καὶ τὸν φωνάζουν Ἀλῆ, δεῦτερος νύφη, ἕνα 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: Personaje con apariencia monstruosa.

2. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 381²⁴⁷: “Στὰ Φάρσαλα, ἀνήμερα τὰ Φῶτα, οἱ μεταμφιεζόμενοι παίζουν ἕνα μιμικὸ δράμα· ἕνας 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: Personaje con apariencia monstruosa. Con el mismo significado y uso aparece en p. 415, 421.

3. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 421²⁴⁸: “Στὴ Σύρο... πίσω ἀπ’ τὸν ὄμιλο τῶν Ζεῖμπέκηδων ἀκολουθοῦν δυὸ λόρδοι, φράγκικα ντυμένοι κι ἕνας *Ἀράπη*ς ζυπόλυτος, μὲ σκουλαρίκια στ’ αὐτιά καὶ χάλκινο κρίκο στὴ μύτη, ποὺ βαστᾶ 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: “Γιατὸ καὶ ἡ πρώτη προαγγελία τῆς τελέσεως τοῦ ἐθίμου ἐξακολουθεῖ νὰ γίνεται τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς καὶ ἡ δεῦτερη τῶν Φώτων, ἀπὸ ὀμάδες παιδιῶν

²⁴⁵ Mijail-Dede (1987).

²⁴⁶ Siettos (1975).

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ Parafendidu (1975).

πού περιφέρονται στους δρόμους του χωριού, κρατώντας τεράστια κουδούνια, τὰ λεγόμενα «τσάνια», αὐτὰ πού χρησιμοποιοῦν καὶ οἱ «**Αράπ'δεις**», τὰ ὅποια καὶ συνεχῶς κτυποῦν”.

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

2. Οι «Αράπ'δεις» της Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, pp. 386²⁵⁰: “Καὶ ἡ «μπαρμπότα», δένεται μὲ τὸ ἴδιο σχοινί, «φόρτωμα», μὲ τὸ ὁποῖο συγκρατοῦνται στὴ μέση τοῦ «**Αράπη**» τὰ κουδούνια καὶ στὴ ράχη του ἡ καμπούρα”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)

Σύμμεικτα λαογραφικὰ τῆς Μακεδονίας, pp. 134-135²⁵¹: “Ἄφοῦ 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 **Αράπηδες** μὲ γυμνὰ σπαθιά”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

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

Χορευτικὰ δρώμενα στο Νόμο Δράμας, p. 486²⁵³: “Ὅταν π.χ. ὁ μεταμφιεσμένος Μπαμπόγερος τῆς Καλῆς Βρύσης ἢ ὁ **Αράπη**ς του Βόλακα συνταιριάζει, ὅπως κάνει ὁ τσομπάνος γιὰ τὸ κοπάδι του, τοὺς ἤχους τῶν κουδουνιῶν πού θὰ φορέσει, τότε ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ μουσικὸ ἀποτέλεσμα τῶν ἠχῶν τῶν κουδουνιῶν του”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

²⁵⁰ Ibíd.

²⁵¹ Lukópulos (1917).

²⁵² Kakuri (1963).

²⁵³ Drandakis (1994).

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

Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον, pp. 14-15²⁵⁴: “Τὴν ἄλλην ἡμέραν (7ην Ἰανουαρίου), τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, παρουσιάζονται καὶ ἄλλοι μεταμφιεσμένοι μὲ μορφήν 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 *Τζαμαλήδες*.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ρουγκάτσια: ἡ συγκλονιστικὴ ἱστορία τους καὶ ἡ αναβίωση στα Λευκάδια*, p. 54²⁵⁵: “Τὰ Ρουγκάτσια ἀναφέρονται καὶ ὡς Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, Μπαμπουσιαραῖοι, Καπιταναραῖοι, **Αράπηδες**”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

2. *Προσωπίδες καὶ προσωπιδοφορία*, p. 18²⁵⁶: “Ἡ κύρια φορεσιά των **Αράπηδων** εἶναι οἱ μαύρες φλοκωτές κάπες. Γύρω ἀπὸ τὴ μέση τους περνοῦν τρία μεγάλα κουδούνια, ὁ ἦχος των οποίων διώχνει τὸ κακό. Στὸ κεφάλι φοροῦν μαύρες προσωπίδες ἀπὸ γιδοπροβιές. Στὰ χέρια κρατοῦν ἓνα ξύλινο σπαθὶ καὶ ἓνα σακουλάκι μὲ στάχτη.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)

Αράπηδες καὶ Ἀρκούδες στὸν Βόλακα Δράμας, p. 3²⁵⁷: “Οἱ **Αράπηδες** εἶναι βαμμένοι μὲ φούμο (κάπνα ἀπὸ σπιτικὸ φούρνο), φοροῦν κάπα ἀπὸ δέρμα, καμπούρα στὴν πλάτη, κουδούνια δύο τύπων (μπατάλια καὶ τσάνουβε) καὶ κρατοῦν στὸ χέρι ξύλινο σπαθὶ. Στὴ μέση ἔχουν κρεμασμένο ἓνα ξύλινο φαλλόμορφο ρόπαλο, ὅμοιο μὲ αὐτὸ των ἀρχαίων ἀθηναϊκῶν Ἀνθεστηρίων. Ἡ ἀμφίεση καὶ ἡ κίνησή τους μᾶς παραπέμπουν σὲ διονυσιακὰ δρώμενα”.

Significado y uso: Personaje con apariencia monstruosa.

²⁵⁴ Ekaterinidis (1975).

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 (*σκοτειίδι 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 trenos anónimos recogidos en las *Lamentaciones por la Caída de Constantinopla*²⁶⁰, donde se menciona a los arábes (*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 durmiente, como si de demonios se tratase. Emplea los términos *Ἀραπήδες* 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*

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

²⁵⁹ *Ὁ 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).

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

*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 *αράρης* 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 Nikolaos Politis quien ofrece una visión más amplia de la figura del *αράρης*. En su obra *Tradiciones (Παραδόσεις)*²⁶⁵ ofrece las distintas manifestaciones de *αράρηδες* 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.

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 traviosos que aparecen durante el periodo festivo de la Navidad y que, en esencia, comparten las mismas características definitorias con los *αράρηδες*. 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

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

²⁶⁴ Kamburoglu (1896: 93).

²⁶⁵ Politis (1904).

²⁶⁶ v. Καλικάντζαροι (§9. 1. A).

²⁶⁷ Megas (1988: 41-42).

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: *Ἀράπιδις*²⁷³, *Ἄραψ*²⁷⁴ o *Ἀράπ'ιδις*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.

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 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 tuvieron antaño entre la sociedad griega bajo la ocupación otomana. Es decir, este término, con el significado que adquiere durante estas celebraciones, se generó durante

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).

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 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

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 *Γιάννυσος*. Posteriormente, ésta evolucionó a *Γιανίτσαρος*.

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 *γτανίτσαροι* 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.

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Ducas (ca. 1400 – post. 1462 d. C.)

Historia Turcobyzantina 39.15²⁹⁰: “Οἱ δὲ τῆς αὐλῆς τοῦ τυράννου ἀζάπηδες, οἱ καὶ **γτανίτζαροι** κέκληνται, 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 **γτανίτζαροι** καὶ πλεόν τῶν ἄλλων ὡς ἐνδεέστεροι καὶ πένητες”.

Significado y uso: jenízaro, soldado otomano.

²⁸⁷ Zalios (2012: 53-54).

²⁸⁸ Babali (2012: 230).

²⁸⁹ *Op. cit. Ibíd.*

²⁹⁰ Ed. Grecu (1958).

²⁹¹ Ed. Laurent (1971).

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

1. *Ecthesis chronica* 23²⁹²: “Βουλευθεὶς γὰρ ὁ σουλτὰν Μουράτης φυγεῖν, οὐκ εἶασαν 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 ἐκούρσευσεν τὸ ἔξω τῆς χώρας, μικροὺς καὶ μεγάλους. καὶ τὸ κάστρο ἐπροσκύνησε, ἤγουν οἱ **Γεννίτζαροι**, εἰς τὰς η’ 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 βασιλῆα 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 Σερρῶν 4.5²⁹⁵: “Καὶ ἐσὺ στανέο νὰ τοὺς γυρεύῃς καὶ νὰ βάνῃς τὸν **γιανιτζαρη** νὰ παίρνῃ σημάδι ἢ καὶ νὰ τὸν ἐβγάξῃς ἀπὸ τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἄλλα πολλὰ τὰ τοιαῦτα ὅμοια καὶ χειρότερα νὰ κάμῃς”.

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, τ. 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. Ἐχουσι τὴν ἀξίωσιν, λέγει, νὰ ὀνομάζονται

²⁹² Ed. Philippides (1990).

²⁹³ Ed. Schreiner (1975).

²⁹⁴ Ed. Pertusi (1976).

²⁹⁵ Ed. Odorico (1996).

²⁹⁶ Kamburoglu (1896).

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.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

*Ελληνικές γιορτές και ἔθιμα της λαϊκῆς λατρείας, p. 99²⁹⁷: “Το ὄνομα των μεταμφιεσμένων διαφέρει ἀπὸ τόπο σε τόπο: κουδουνάτοι, **Γιανίτσαροι**, κουκούγεροι, καμουζέλες, μούσκαροι, προσώπεια· ἀλλὰ το κοινότερο εἶναι μασκαράδες και καρνάβαλοι (ἀπὸ 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 Ἑλληνικῆς Λαογραφίας*²⁹⁸, p. 4.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

*Γιορτές, Ἔθιμα καὶ τὰ τραγοῦδια τους, p. 27²⁹⁹: “Ο ΓΕΝΙΤΣΑΡΗΣ. ... Κάνας κάνας δέν ἀντικρίθηκε γιὰ νά τήν παζαρέψει / μόν' ἕνας **γιανίτσαρος**, **Γιανίτσαρο** τόν λένε... / ...- Ἡ μάνα μ' ἀπ' τὰ Γιάννινα κι ὁ κύρης μ' ἀπ' τήν Ἄρτα / κι εἶχα ἀδερφόν τρανήτερον τόν λέγουν **Γιανίτσαρη**”.*

Significado y uso: jenízaro.

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

1. *Ἔθιμα στίς γιορτές, p. 355³⁰⁰: “Στὴ Σκύρο... εἶναι οἱ ἀρχηγοὶ ὀμάδας μασκαρεμένων, ποὺ λέγεται «Νεφάδες». Πρωτοπαλλήκαρο και προστάτη τους ἔχουν τὸ «**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 Χειμῶνα καὶ τῆς Ἄνοιξης, p. 144-145³⁰¹: “Ἐχω καταγράψει πληροφορίες ἀπὸ τὰ Δαμουλάκια τῆς Παλικῆς γιὰ τίς μασκαρίες ποὺ ὀργάνωναν ἐκεῖ γύρω στὰ 1900, τίς Κυριακές τῆς Ἀποκριᾶς. [...]Οἱ πλούσιοι ἔδιναν κι αὐτοὶ ρολόγια και καδίνες γιὰ τοὺς **Γιανίτσαρους** ἢ **Γιανιτσαραίους**. Ἄντρες λεβεντόκορμοι*

²⁹⁷ Megas (1975).

²⁹⁸ Megas (1939).

²⁹⁹ Michail-Dede (1987).

³⁰⁰ Siettos (1975).

³⁰¹ Lukatos (1985).

φοροῦσαν φουστανέλλα ἐλληνική (σημαντικό αὐτό γιά τά Ἐπτάνησα), ἔβαζαν γελέκι χρυσοκέντητο στό στήθος, σκάρτσες μεγάλες ἄσπρες, καί παπούτσια ἐλαφρά, γιά νά χορεύουν”.

Significado y uso: personajes del carnaval vestidos según la tradición. Reciben el nombre de jenízaros.

2. *Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα καί τῆς Ἀνοιξῆς*, p. 145³⁰²: “Ὁ κάθε **Γιαννίσαρης** εἶχε τή ντάμα του (ἄντρα λεπτοκαμωμένο) κι ἔκαναν ζευγάρι”.

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

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Οἱ Μπούλες τῆς Νάουσας, p. 54³⁰³: “Ἡ κυρίαρχη ονομασία που χαρακτηρίζει το μπουλούκι των νέων ἀνδρῶν που συμμετέχουν στο ἔθιμο εἶναι Μπούλες, ἐνώ αὐτή που χαρακτηρίζει το άτομο που συμμετέχει στο μπουλούκι κατ’ ἄλλους εἶναι Μπούλα και κατ’ ἄλλους **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** εἶναι ολόκληρη ιεροτελεστία, που την παρακολουθοῦν συγγενεῖς, φίλοι και πολλοί καλεσμένοι τῆς οικογένειας. Εἶναι πολύ μεγάλη τιμή να σε καλέσουν στο σπίτι που θα ντυθεῖ **Γιανίτσαρος** να παρακολουθήσεις τὴν ὅλη διαδικασία. Πρέπει να εἶσαι ἐκεῖ ἀπό τὰ χαράματα ἀλλά εἶναι καμάρι και χαρά να παραβρεθεῖς σ’ αὐτήν τὴν γιορτή”.

Significado y uso: jenízaro, personaje del carnaval.

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ Zalios (2012).

³⁰⁴ Samarás (1998).

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.

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 *γιανιτζαρος*. La primera referencia al término la encontramos en la obra de Dimitrios Kamburoglu, *Historia de los*

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).

*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), cadinás (καδίνες) o *bules* (μπούλες); de las cuales son acompañantes y protectores.

d) Conclusiones

El término *γιανίτσαρος* 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

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).

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.

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 *μπομπουσάρια*, *μπαμπουσαραίοι*, etc. no tienen su origen en el de *εμπούσα* sino en otro,

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

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.} Ἔμψουσα τοίνυν ἐστί. / {Ξα.} πυρὶ γοῦν 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’ Ἔμψουσά 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 ρήτωρ γέγονεν, καὶ δύο συλλαβὰς προσθεῖς τὸν μὲν πατέρ’ ἀντὶ Τρόμητος ἐποίησεν Ἀτρόμητον, τὴν δὲ μητέρα σεμνῶς πάνυ Γλαυκοθέαν, ἣν Ἔμψουσαν 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 ἡ 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.

Dosiadas (s. III a. C.)

Epiγραμμα 15.23-31³²⁵: “*Βωμός / Εἰμάρσενός με στήτας / πόσις, μέροςψ δίσαβος, / τεῦξ’, οὐ σποδεύνας ἴνις Ἐμπούσας, μόρος / Τεύκροιο βούτα καὶ κυνὸς τεκνώματος, / Χρύσας δ’ αἶτας, ἄμος ἐψάνδρα / τὸν γυιόχαλκον οὖρον ἔρραισεν, / ὄν ἀπάτωρ δίσεινος / μόγησε ματρόριπτος”.*

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 Ποινὴν 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 Ἐκάτης, ὅπερ στοιχοῦσιν ἐφαίνετο. πλήρης δὲ

³²⁴ Ed. Müller (1841-1870).

³²⁵ Ed. Beckby (1965-1968).

³²⁶ Ed. Westman (1959).

³²⁷ Ed. Dindorf (1853).

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 χρῆ καὶ τὴν Ἔμπουσαν 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 δὴ 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 Ἔμπουσαι ἐν τοῖς φάσμασι τοῖς τῶν λόγων ὑπὸ παρασκευῆς τε καὶ ὑπὸ μελέτης ἐφάρματτεν, ἐγοήτευσεν, οὐδὲν εἶχεν εἰδέναι οὔτ’ αὐτὸς οὔτε τοὺς ἄλλους ἔαν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de apariencia cambiante.

Alcifrón (s. II d. C.)

Epistulae 3.26.3.2³³¹: “αἱ δὲ ἀλάστορες αὗται 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 ἐπιδειξαι, καὶ ἄλλως διμῶ 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 αὐτῶν καὶ οὐδὲν εἶναι, ὁ δὲ Ἀπολλώνιος

³²⁸ Ed. Harmon (1936).

³²⁹ Ed. Brodersen (1994).

³³⁰ Ed. des Places (1974).

³³¹ Ed. Schepers (1905).

³³² Ed. Kayser (1870).

ξυνήκεν, ὅ τι εἶη, καὶ αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ’ αὐτὸν προσέταξε ταῦτό πράττειν, 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 γινώσκοιτε, 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, οὓς 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: “φασὲν ὅτι τοὺς πολὺν χρόνον ζῶντας δαίμονας θανάτῳ δὲ ὅμως καθυποβαλλομένους θεοὺς εἶωθεν ὀνομάζειν ὁ ποιητής. ἢ φυσικῶς φοβεῖται τὸ ζῆφος ἢ Κίρκη, ὡς καὶ ἄλλας τινὰς ὕλας τινὲς τῶν δαιμόνων, ὡς καὶ Διονύσιος ἐν Λιθικοῖς· φύσει δὲ κρύσταλλον ἰδ’ ἱερῆν ἰασπιν, 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 ἐᾶν”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo cambiante.

2. *Contra Hieroclem* 382.11³³⁶: “τὴν ἀπὸ Περσίδος ἐπ’ Ἰνδοῦς πορείαν ἄγει παραλαβὼν αὐτὸν ὁ λόγος. εἶτά τι πεπονθῶς ἀπειρόκαλον, [ὡσπερ τι παράδοξον,] δαιμόνιον τι, ὃ καὶ ἔμπουσαν ὀνομάζει, κατὰ τὴν ὁδὸν ἰδόντα λοιδορίας ἅμα τοῖς ἀμφ’ αὐτὸν ἀπελάσαι φησί, καὶ ζῶων 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

³³³ *Ibid.*

³³⁴ Ed. Schrader (1890).

³³⁵ Ed. Mras (1954-1956).

³³⁶ Kayser, *op. cit.*

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: “**Ἐμπουσα**, μαινὰς, ᾧ τάλαινα καρδία, **Ἐμπουσα**, μαινὰς, ποῖ φέρη ταῖς ἡδοναῖς, Περιβλέπουσα πανταχοῦ τὰ πλησίον;”.

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

Sópatro de Apamea (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 ἄς οἱ παλαιοὶ μὲν **ἐμπούσας** οἱ δὲ νῦν ὀνοσκ(ελίδας) προσαγορεύουσι, σειρήνας δὲ τοὺς ταῖς παντοδαπαῖς καταθέλγοντας ἐξαπάταις. (Οἱ μέντοι Λοιποὶ) Ἑρμηνευταὶ 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 Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον καί, ὡς τινες, ἐνὶ ποδὶ χρώμενον *Ar. Ran.* 293 Ἀριστοφάνης (*fr.* 501)

³³⁷ Ed. Migne, 37 (1857-1866).

³³⁸ Ed. Walz (1833).

³³⁹ Ed. Guinot (1980-1984).

³⁴⁰ Ed. Latte (1953-1966).

δὲ τὴν Ἑκάτην ἔφη **Ἐμπούσαν**".

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

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: “**Ἐμπούσα**: Ὀνοσκελῖς, ἢ φάσμα Ἑκατήσιον”.

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

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

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

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

Ignacio Diácono (ca. 770 – 850 d. C.)

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

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

2. *Vita Nicephori* 166.10³⁴⁵: “εἰ δὲ τις τῶ τῆς ἀληθείας κέντρῳ νυττόμενος πρὸς τὴν ἀσέβειαν ποσῶς ἀπεμάχετο, εἰρκταῖς καὶ λιμοῖς καὶ χθονίοις κατεκρίνετο δείμασιν, οὐδὲν τῶν τῆς **Ἐμπούσης** ἀνεκτότερον φαντασμάτων ὑπάρχοντα”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

³⁴¹ *Ibíd.*

³⁴² Ed. Bachmann (1828).

³⁴³ Ed. Bidez & Parmentier (1898).

³⁴⁴ Ed. de Boor (1880).

³⁴⁵ *Ibíd.*

Lexicógrafo anónimo (s. IX d. C.)

Συναγωγή λέξεων χρησίμων (*Versio antiqua*) E.355³⁴⁶: “**Ἐμπούσα**· ὄνοσκελοῦς φάσμα Ἐκαταῖον. **ἔμπούσα** μαινάς, ὃ 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 Ὀνοτόπλη”.

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

4. *Bibliotheca*, Codex 44 [Bekker] 10a.6-11³⁵⁰: “Καὶ λέοντα δὲ ἰδεῖν, καὶ εἰπεῖν ὡς ἡ τοῦ Ἀμάσιδος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως ψυχὴ ἐν τῷ θηρίῳ εἶη, ὑπέχουσα δίκην τῶν βεβιωμένων· καὶ **Ἐμπούσαν** ἐλέγξει ἐν ὑποκρίσει ἑταίρας ἐρᾶν Μενίππου προσποιουμένην· καὶ κόρην ἐν Ῥώμῃ ἄρτι τεθνάναι 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

³⁴⁶ Ed. Cunningham (2003).

³⁴⁷ Ed. Theodoridis (1998).

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ Ed. Henry (1959-1977).

³⁵¹ Ed. Westerink (1968-1972).

καταισχύνην καὶ τὸν γέλωτα εἰς εὐλάβειαν καὶ οἶονεὶ τι παιδίον ἐμπούσαις καὶ μορμώναις ταῖς τῶν πολλῶν ὑπολήψεσι κατεδεισιδαιμόνησας, μηδὲ τὸν σοφὸν σου Ἀριστοτέλη καταιδεσθείς, ταῖς τοιαύταις ἀνδρίαῖς οὐ τῷ τυχόντι προσκόποντα”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo.

Suida (s. X d. C.)

Lexicon E.1049³⁵²: “**Ἐμπούσα**: φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον καὶ φαινόμενον τοῖς δυστυχοῦσιν. ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Ἀριστοφάνης Βατράχοις. **Ἐμπούσα** δὲ παρὰ τὸ ἐνὶ ποδίξειν, ἦγουν τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μνουμένοις. ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Οἶνοπόλη. 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 ὄρῳ νῆ τὸν Δία θηρίον μέγα. ποῖόν τι; δεινόν· παντοδαπὸν γοῦν γίνεται· τοτὲ μὲν γε βοῦς, νυνὶ δ’ ὄρεϋς, τοτὲ δ’ αὖ γυνὴ ὠραιότατη τις. ποῦ ’στίν; ἐπ’ αὐτὴν ἴω. ἀλλ’ οὐκέτ’ αὖ γυνὴ ἐστίν, ἀλλ’ ἤδη κύων. **Ἐμπούσα** 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: “**Ἐμπούσα**· φ[άσμα] Ἑκατήσιον· ἐκ [τοῦ ἕνα] πόδα ἔχειν, ἢ παρὰ [τὸ ἐμ]ποδίξειν 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: “ὄψε γὰρ ποτε, ὄψε λέγω, χθὲς μὲν οὖν καὶ πρόην ἄμ’ Ἀθηναῖος καὶ ρήτωρ γέγονε, καὶ δύο συλλαβὰς προσθεῖς τὸν μὲν πατέρα ἀντὶ Τρόμητος ἐποίησεν Ἀτρόμητον, τὴν δὲ μητέρα

³⁵² Ed. Adler (1931-1935).

³⁵³ Ed. de Stefani (1909-1920).

³⁵⁴ Ed. Walz (1834).

σεμνῶς πάνυ Γλαυκοθέαν ὠνόμασεν, ἣν **Ἐμπούσαν** 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 που καὶ αὐτὸς Ἐρμῆς, ἀλλὰ καὶ μεταπτώσεσι ταῖς ἀπ’ ἄλλων εἰς ἄλλα σώματα. ὅποια παρὰ μὲν τοῖς ὕστερον ἢ πολύμορφος **Ἐμπούσα** ἧς μέμνηται καὶ ὁ κωμικός. παρὰ δὲ τοῖς παλαιωτέροις, ὁ τεράστιος Πρωτεύς”.

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: “**Ἐμπούσα:** Φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἐκάτης πεμπόμενον· ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. **Ἐμπούσα** 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 **ἔμπούσα** ψιλοῦται· εἰ καὶ δοκεῖ παρὰ τὸ ἔνα 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: “**Ἐμπούσα:** 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 οἶονται εἶναι, καὶ μεσημβρίαις πολλάκις ἐμφαίνεσθαι, ὅτε τοῖς τεθνηκόσιν ἐνήγιζον. Καὶ οἱ μὲν φασιν εἶναι αὐτὴν μονόποδα,

³⁵⁵ Ed. Stallbaum (1825-1826).

³⁵⁶ Ed. Gaisford (1848).

³⁵⁷ Ed. Baldi (2013).

καὶ δασύνουσιν αὐτήν, ἐτυμολογοῦντες ἀπὸ τοῦ ἕνα πόδα ἔχειν. Ἐτεροὶ δὲ ψιλοῦσι, λέγοντες ὅτι τὰ συγκοπέντα ψιλοῦσιν οἱ Αἰολεῖς. Οἱ δὲ φασιν ὄνου σκέλος ἔχειν αὐτήν· ὅθεν ἐκεῖνοι ὀνοσκελίδα ὀνοκώλην ὀνόκωλον καὶ ὀνοκωλέαν καλοῦσι”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo de Hécate con un pie de broce que se 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 (I–18) 8.85.11³⁵⁸: “ὅτε καὶ τὸ τῶν ὀνοσκελῶν Ἐμπουσῶν ἀντικρυς πείσῃ· φασὶ γὰρ ὡς αὐταὶ θωπεύομεναι καὶ μελιχίσις δεξιούμεναι ῥήμασι κακῶς τοῖς ἐνοδίοις δρᾶσι 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 Ἐκάτης πεμπόμενον, ἀλλάσσει μορφᾶς πολλὰς. παρὰ τὸ ἐμποδίζειν, ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μωυμένοις. ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ ὀνοπόλη. ἄλλοι δὲ λέγουσιν, ὅτι φάντασμα ἦν τῆς Ἐκάτης 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 χαλεπὸν, Στύγα, δεινὸν Τελχῖνα, τεθαύμακα τὴν ἔφοδον, ἐξέστην, κατεπλάγην”.

Significado y uso: Empusa. Monstruo terrible.

³⁵⁸ Ed. van Dielen (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 ὑμνοῦντων καὶ Ἴπποκενταύρους καὶ ἄς φασιν αὐτοὶ 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 ἣν φασιν **Ἐμπούσαν**, Γιλῶ δ’ ἂν ἄλλος εἶποι, τῆς κοίτης μεταθεῖναι τὸ βρέφος ὡς τοῦτο βρώξουσας, 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 **Ἐμπούσα**, ὃ ἐστὶ φάντασμα δαιμονιῶδες”.

Significado y uso: Empusa. Fantasma demoníaco.

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

Jarisos 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 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 σημαϊνόμενόν των”.

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

³⁶¹ Ed. Reinsch (1974).

³⁶² Ed. Migne, 145-147 (1857-1866).

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

³⁶⁴ Megdanis (1812).

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.

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

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).

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

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

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 Apollonii*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 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

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).

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).

*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 de Cesarea³⁸⁸, la Suida³⁸⁹, 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

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).

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).

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 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 *Εμπουσαραίοι*. 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.

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 Onoscelis, 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

³⁹⁹ Megdanis (1812:475).

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

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 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.

⁴⁰¹ *Testamentum Salomonis* 4.4-7: “ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον φωλεῶν ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν σπηλαίοις μὲν ἔχω τὴν κατοίκησιν, ἔχω δὲ πολυποικίλον τρόπον. ποτὲ μὲν ἄνθρωπον πνίγω, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς. τὰ δὲ πλεῖστά ἐστί μοι οἰκητήρια κρημνοὶ σπήλαια φάραγγες. πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναι 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 ἑαυτοὺς βλέπτουσι 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).

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 imaginería popular crea como elemento para asustar a los niños. De este modo, se encuentran términos como “coco” en español, “baba” (lenguas eslavas), *μωμος*, *μόρμολόκια*...

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

⁴⁰⁴ v. *Κούκερος* (§ 9. 1. 7.).

⁴⁰⁵ Mijail-Dede (1979: 104).

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, Kostí⁴⁰⁸, 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 *Οί Καλόγεροι και ή 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 *Ανασπενάρια* (los *fire dancers*, o bailarines sobre ascuas). Son muchos los 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.

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).

⁴¹³ v. *Μωμόγεροι* (§ 9.1. 10).

⁴¹⁴ Mijail-Dede (1979:104; 1987: 42).

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 ποῦ 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.

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 καί * καί ἐκουρσεύσασιν καί πήρασιν **καλογέρους** καί * γυναῖκες καί 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** καί ἔλεγαν ὅτι ἀν δὲν δεχθῆς τὸν Μαρίνον εἰς τὸ μοναστήριον, ἡμεῖς ὅλοι ὑπάγωμεν”.

Significado y uso: Monje.

⁴¹⁵ Mijail-Dede (1987: 42).

⁴¹⁶ Ed. Schreiner (1975).

⁴¹⁷ Ed. Philippides (1990).

⁴¹⁸ Ed. Clugnet (905).

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 μού εἶσι 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 ἀφήμι μετὰ ἐντολῆς [ἐάν] με [λάβη θάνα.]τ[ος νά] με λα[ζαρ]ώσουγ [ῶσπε]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 νὰ ποιήσω ἡμέρας μ”.

Significado y uso: Monje.

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

Practicum Joannis Comneni (a. 1104) 237.10⁴²¹: “Παρεδόθη(σ)αν τοῖς αὐτοῖς μον)αχ(οῖς) καὶ ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τοῦ Γλόκωνος 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 [Ἄρουλη] τοῦ **Καλογέρου** σύνεγγυς τοῦ φρέατος εἰς τὸ ἀναρρύακον μοδ(ίων) ἔξ, ἕτερον χ(ωρά)φ(ι)ον πλη(σί)ον τοῦ Λεόνταρη μοδ(ίων) ἔξ”.

Significado y uso: Monje.

Teodoro Pródromo (1115 – 1160 d. C.)

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

Significado y uso: Monje.

⁴¹⁹ Ed. Rydén (2002).

⁴²⁰ Ed. Bompaire (1964).

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

⁴²² Ed. Eideneier (1991).

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

Quinque miracula 3⁴²³: “Μία λοιπὸν ἀπὸ ταῖς νύκταις ἔστωντας, καὶ νὰ φέγγῃ τὸ φεγγάριον, τῆς ἐφαίνετο νὰ κατεβένη ἀπὸ ταῖς σκάλες τοῦ θείου ναοῦ ἓνας **Καλόγερος** ὁ ὁποῖος ἔρχοτον πρὸς τοῦ λόγου της κρατῶντας εἰς τὸ χέριον του μίαν ῥάβδον μετὴν ὁποῖαν ἔγγισεν τὴν γυναῖκαν, καὶ ἐβάρισεν, λέγωντάς της ὡς γυναῖκα συκώσου ἀπάνου, καὶ στάσου εἰς τὰ πόδια σου”.

Significado y uso: Monje.

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

Firman Selim II (a. 1568–1569), línea 3⁴²⁴: “Ὅταν ἔλθει ὁ ὀρισμός μου αὐτοῦ πρὸς ὑμᾶς, νὰ ἠξέυρεται 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 πρῶειρήκαμεν...”.

Significado y uso: Monje.

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

Historia imperatorum liber ii (Anastasio–Irene), líneas 300⁴²⁵: “μίαν δὲ νύκτα ἐπροδῶθη ἀπὸ τὸν πύργον ἓνα τὸν ἐφύλαγαν **καλόγεροι** καὶ ἐσέβησαν οἱ Πέρσαι ἔσω τῆς πόλεως καὶ ἐκούρσευσαν ὅλην καὶ κατέλυσαν καὶ ἐπέειρασιν 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 τοιοῦτῳ **καλογέρῳ**, καθ’ ἣν πρὸς ἀναίδειαν τολμῶν θρασύνεται, τίς ἂν ἀποφήσῃ τοῦ τοιοῦτου 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.

⁴²³ Ed. Lampsides (1982).

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 καμῖν καὶ φητήαν ἀμπέλη κυβερνόντας καὶ τοῦς εβρίσκομένους **καλογέρους** οποῦ πρὸς αὐτὸν ἵποτασόντες, ταση δὲ πρὸς Θ(εὸ)ν κ(αὶ) κυρίαν Θ(εοτόκο)ν στη τὰ πάντα νὰ κυβερνήση μετὰ φόβου Θ(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 εὑρίσκωνται εἰς τὸν Μυζηθρᾶν οἱ ἀδελφοὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῶν βουλομένου γενέσθαι **καλόγερον**, ἐξελθόντες τῇ 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 ζήλειὰ 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 Σερραῶν 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 ἐξεχριστιανίσθη, 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 Ἀστικῇ καλουμένῃ 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.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικὲς γιορτὲς καὶ ἔθιμα τῆς λαϊκῆς λατρείας, p. 102⁴³⁴: “Πρωταγωνιστὲς εἶναι οἱ Καλόγεροι, που ἐκλέγονται κάθε τέσσερα χρόνια ἀπὸ τοὺς προύχοντες τοῦ χωριοῦ καὶ εἶναι οπωσδήποτε παντρεμένοι”.*

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

⁴³¹ Ed. Odorico (1996).

⁴³² Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁴³³ *Ibíd.*

⁴³⁴ Megas (1975).

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 102⁴³⁵: “...οι **καλόγεροι** ντόνονται 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: 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 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 «**Καλογέρων**», ποὺ εἶναι αἰσχρὲς μιμικὲς πράξεις. Οἱ μασκαρεμένοι φοροῦν δέρματα ζώων, ἔχουν κρεμασμένα κουδούνια στὸ σῶμα τους καὶ κρατοῦν φαλλόμορφο ραβδί στὸ χέρι”.

⁴³⁵ *Ibíd.*

⁴³⁶ *Ibíd.*

⁴³⁷ Trakiotis (1991).

⁴³⁸ Siettos (1975).

Significado y uso: Kalóyeri. Personajes de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestidos con pieles y cargados de cencerros.

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

Λαογραφικά Θράκης Α΄, p. 135⁴³⁹: “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 κατσίβελαι καί 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: “Καί δὲν εἶναι βέβαια συμπτωματικὸ ὅτι οἱ σπουδέστερες ἀπὸ τίς γνωστὲς ἐλλαδικὲς εὐετηρικές τελετὲς –**Καλόγερος**, μεταμφιέσεις Δωδεκάμερου κτλ.- ἐπιχωριάζουσι στὴ 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.

⁴³⁹ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁴⁴⁰ Ekaterinidis (1979).

⁴⁴¹ Mijail-Dede (1979).

⁴⁴² *Ibíd.*

3. Γιορτές, *Ἔθιμα καὶ τὰ τραγοῦδια τους*, p. 39⁴⁴³: “**Καλόγερος**, Κούκεροι, Μπέης, Γάμος, Ἀράπηδες κ.λ.π. (μερικά γίνονται τὸ Δωδεκαήμερο ἀντὶ τὶς Ἀποκριές μὰ τὸ νόημα εἶναι τὸ ἴδιο)”.

Significado y uso: Kalógeros. Nombre que recibe la festividad.

Dimitrios Petrópulos (1906-1979 d. C.)

Λαογραφικά Σομοκοβίου Ανατολικῆς Θράκης, Στ'. p. 282⁴⁴⁴: “Τὸ πουρνὸ τῆς Δευτέρας πηγαίναμε στὸ τσορμπατζῆ -γείχαμε τσορμπατζῆδες κεῖνα τὰ χρόνια- καὶ γηλέγαμε δونا: Τσορμπατζῆ, ἂ κάνουμε τὸ **Γαλόερο** σήμερα; Α, done κάντε, παιδιά, εἶναι συνήθειο τῆ χωριοῦ μας”.

Significado y uso: Kalógeros. Nombre que recibe la festividad.

Manolis Varvunis (s. XX – XXI d. C.)

Ἡ Ἑλληνικὴ Λαϊκὴ Λατρεία μεταξύ Ανατολῆς καὶ Δύσης: Ζητήματα Πολιτισμικοῦ Διαλόγου στη Θρησκευτικὴ Λαογραφία, p. 425⁴⁴⁵: “Στη Ανατολικὴ Θράκη κυριαρχοῦσε τὸ λαϊκὸ δρώμενο τοῦ «**Καλόγερο**», κατὰ ποὸ οἱ δύο ἄνδρες συγκρούονται γιὰ μιὰ γυναῖκα, σκοτώνονται καὶ κατόπιν ἀνασταίνονται θαυματουργικά, προοιωνίζοντας τὴν ἀνοιξιὰτικὴ ἀνάσταση τῆς φύσης, ἡ οἱ καὶ ἀποτελεῖ τὸ κέντρο τοῦ ἐτήσιου εορτολογικοῦ καὶ παραγωγικοῦ κύκλου στὶς καραρὰ γεωργικὲς περιοχές, ὅπως ἡ Ανατολικὴ Θράκη καὶ ἡ Ανατολικὴ Ρωμυλία”.

Significado y uso: Kalógeros. Nombre que recibe la festividad.

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

1. *Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερο στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας*, p. 235⁴⁴⁶: “Προσωπικά, πληροφορίες γιὰ τὴν ἐξακολούθηση τῆς τέλεσης τοῦ **Καλόγερο** εἶχα ἀπὸ τὶς ἀποκριές τοῦ 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: Kalógeros. Nombre que recibe la festividad.

⁴⁴³ Mijail-Dede (1987).

⁴⁴⁴ Petrópulos (1940-1941).

⁴⁴⁵ Varvunis (2011).

⁴⁴⁶ Drandakis (1979).

2. Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας, π. 236⁴⁴⁷: “Ὁ **Καλόγερος**: εἶναι τὸ κυριότερο πρόσωπο τοῦ θιάσου, ὁ πρωταγωνιστὴς καὶ πρέπει νὰ εἶναι ἄνδρας παντρεμένος”.

Significado y uso: Kalógeros. Personaje principal de la festividad y que da nombre a la misma.

Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας, π. 249⁴⁴⁸: “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 Αἰλόπουλος”.

Significado y uso: Kalógeros. Nombre de la festividad en Mavroleftkis Dramas.

Anastasios Rekos (s. XX – XXI d. C.)

Ὁ Καλόγερος στὴν Αγία Ελένη Σερρών, π. 6⁴⁴⁹: “Ὁ **Καλόγερος** εἶναι ντυμένος ολόσωμα με προβιές ἢ στο πάνω μέρος του σώματός του φορά ἓνα σάκο ἀπὸ λινάτσα καὶ οἱ κνήμες του εἶναι τυλιγμένες με προβιές. Στὸ κεφάλι του γιὰ καπέλο φορά μὴ νεροκολοκύθα που στὴν κορυφή της ἔχει κρεμασμένες ἀποξηραμένες κόκκινες πιπεριές καὶ τὸ πρόσωπό του τὸ καλύπτει με ζωόμορφη μάσκα φτιαγμένη συνήθως ἀπὸ νεροκολοκύθα. Στὴν μέση του εἶναι ζωσμένος με κουδούνια, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ μπροστινὸ εἶναι τὸ μεγαλύτερο καὶ τὸ πλέον εὐήχο. Αὐτὸ τὸ κουδούνι πλαισιωμένο ἀπὸ δυο κρεμμύδια υποδηλώνει τὸ ἀνδρικό γεννητικὸ ὄργανο. Ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἀμφίεσης τοῦ Καλόγερου εἶναι ἡ «σφούγγια», δηλ. ἡ πάνα καθαρισμοῦ τοῦ ζυλόφουρνου”.

Significado y uso: Kalógeros. Personaje de los ritos festivos de la Navidad, de apariencia monstruosa, vestido con pieles y cargado de cencerros.

⁴⁴⁷ Ibíd.

⁴⁴⁸ Ibíd.

⁴⁴⁹ Rekos (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 Σερρῶν*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 Θράκῃ*. 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 Serrón⁴⁵², Kostí⁴⁵³, 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.

⁴⁵⁰ *Χρονικὸ τῶν Σερρῶν* 2.9.77. Ed. Odorico (1996).

⁴⁵¹ Viziinós. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁴⁵² Mijail-Dede (1979).

⁴⁵³ Kakuri (1963).

⁴⁵⁴ Siettos (1975: 419).

⁴⁵⁵ Reklos (2012).

⁴⁵⁶ Megalos (1975: 102).

⁴⁵⁷ Reklos (2012: 6).

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, Papatnasi-Musiopulu⁴⁵⁹ o Drandakis⁴⁶⁰.

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*.

⁴⁵⁸ Viziinós. *Οί Καλόγεροι και ή λατρεία του Διονύσου έν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁴⁵⁹ Papatnasi-Musiopulu (1979: 135).

⁴⁶⁰ Drandakis (1979: 236, 249).

⁴⁶¹ Puchner (2002:84).

⁴⁶² v. Κούκερος (§ 9. 1. 7).

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.

9. 1. 5. ΚΑΠΙΤΑΝΑΡΑΙΟΙ

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 aún 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 hombres armados (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, 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.

⁴⁶³ Así lo refiere Kriarás (1995), Triantafilidis (2005), Babiniotis (2008), Dimitrakos (1955).

⁴⁶⁴ *Ibíd.*

⁴⁶⁵ Zalios (2014).

⁴⁶⁶ Siettos (1975: 406).

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 *καπιστρᾶς*, en singular; y *καπιταναραῖ, καπετανεῖοι, καπιστράδες* o *καπιταναραῖοι*, 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.

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Historia Alexandri Magni (s. III – XVII d. C.)

*Recensio φ, 79*⁴⁶⁸: “*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.

⁴⁶⁷ En Eyalis Amorgó (Siettos, *op. cit.*, p. 406).

⁴⁶⁸ Ed. Veloudis (1977).

⁴⁶⁹ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

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

Chronica Byzantina breviora, 32.31⁴⁷⁰: “τῷ ,ςζιδ’ ἔτει, εἰς τὰ ,αυς’, ὁ μεγαλιώτατος κύριος ποδεστὰς καὶ **καπετάνιος** Ἄργου καὶ Ναυπλίου Ὁκταβιάνος Μπόνος ἐποίησε πρῶτον πρωτοπαπᾶν Ναυπλίου παπᾶν Ἰωάννην τὸν Κατελόν”.

Significado y uso: Capitán.

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 ἀντιπολεμεῖτε 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 ὄλην 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 ἄκρι βήμ(α)τος ἔτι δὲ παρεγγνώμεθα διὰ τοῦ πλοίου τ(ῆς) μο(ν)ῆς τοῦ ἀγίου μου Ἰω(άν)νου καὶ εὐαγγελιστοῦ ἔσται ἀεὶ κατευμεγεθοῦν τὸ τοιοῦτον πλοῖον καὶ οἱ τούτω ἐμπλέοντες παντὸς τοῦ ἐπηρραστικ(ῶς) ἐπιμβαίνοντο(ς) καὶ οὔτε ἀγγαρεία καθυποβληθήσεται οὔτε πρὸς μετακομιδ(ήν) τιν(ων) χρειωδ(ῶν) καὶ αὐτῇ τῇ βασιλείᾳ μον ἀναγκαιοτάτ(ων) ἀποσταλήσεται ἢ ἐμβλήσ(ει) κόκκου ἢ συνων(ῆς)...”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁷⁰ Ed. Schreiner (1975).

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 ἡγόρασεν ἐφέτος ἰλιτζάμι· μαθὼν αὐτὸ τοῦτο ἐπαρρησιάσθη πρὸς τὸν γενναιότατον **καπ(ετᾶν)** πάνον· τὸν ἐπαρεκάλεσα· πλὴν ὅμως ἡ ἀπόκρισις του ἦτον ὅτι μὲ τὸ νὰ ἡγοράσθῃ παρὰ τῆς πενθερᾶς του ἀδυνατεῖ νὰ ὁμιλήσῃ”.

Significado y uso: Capitán.

Bellum Troianum (s. XIII – XIV d. C.)

Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος, 3520-3523⁴⁷⁴: “«Οὐαί», λέγει, «κακότυχοι, ἐντροπιασμένοι ἀνθρῶποι, / ὁ Τρώϊλος ὁ ἔμνοστος, ὁ ἀδελφὸς Ἐκτόρου, / ὅπου ἦτον **καπετάνος** μας, ἐπιάσαν τον, κρατοῦν τον· ἀφήνομέν 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 κῆρ Ἰωάννην τὸν Παλαιολόγον καὶ τὸν βασιλέα κῆρ Ἰωάσαφ μοναχὸν τὸν Καντακουζηνόν, τὸν πατριάρχην κῆρ Κάλλιστον καὶ τὰς δεσποίνας καὶ τοὺς υἱοὺς τοῦ βασιλέως καὶ αὐτὸν δὴ τὸν **καπετᾶνον** καὶ ποτεστάτην τῶν ἐν τῷ Γαλατᾷ Γενουιτῶν Λεονάρδο Τεμουντάτο ὅτε ἐποιήσαμεν τὴν συμφωνίαν τῆς συμπενθερείας...”.

Significado y uso: Comandante.

Crónica de Morea (s. XIV d. C.)

1. *Chronicon Moreae (recensio II)*, 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.

⁴⁷³ Ed. Choras (1975).

⁴⁷⁴ Ed. Jeffreys & Papathomopoulos (1996).

⁴⁷⁵ Ed. Lampsides (1958).

⁴⁷⁶ Ed. Schmitt (1904).

2. *Chronicon Moreae (recensio II)*, 264-267⁴⁷⁷: “τὸ πῶς τὸν ἐξεζήτησαν οἱ εὐγενικοὶ κοντᾶδες, / ὅπου ὠμόσαν στὸν Χριστὸν εἰς τὴν Συρίαν νὰ ἀπέλθουν, / «ὅπως ν’ ἀπέλθω 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 A (e cod. Paris. gr. 2909) (sub auctore Emmanuel Limenita)*, 227-230⁴⁷⁸:
“Καὶ λέγει τον: «Ἀπὸ τοῦ νῦν δίδω σου τὴν ἀζίαν / τοῦ νὰ ’σαι **καπετάνιος** ἐφ’ ὅλην τὴν ἀρμάδα, / καὶ ὡς κελεύσης ποιήσον, ἔχεις τὴν ἐξουσίαν, / αὐθέντην σ’ ἐκατέστησα καὶ πράττε ὥσπερ θέλεις.»”.

Significado y uso: Capitán.

2. *Recensio A (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 περάση τρίμερον καὶ νὰ σὲ τὴν σηκώση»”.

Significado y uso: Capitán.

3. *Recensio A (e cod. Paris. gr. 2909) (sub auctore Emmanuel Limenita)*, 143-145⁴⁸⁰:
“Ἴδού γὰρ ἐκατόρθωσα ἐτούτην τὴν ἀρμάδα / ἐξωπλισμένην εὐμορφα, 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 πλεον, ὡς εἶναι τὰς πάσας ἀριθμουμένας μέχρι τῶν ρπα. Καὶ τῷ Ἰουνίῳ μηνὶ ἐξελθόντες ἀπὸ τῆς Καλλιουπόλεως, ἦλθασιν ἐν Μιτυλήνῃ, ἔχοντες ἀμιραλὴν Χαμζᾶν, πιγκέρνην τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὃν αὐτὸς ἔπαρχον πάσης Χερρόνήσου κατέστησε καὶ **καπιτάνεον** στόλου”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*

⁴⁷⁸ Ed. Bakker & van Gemert (2007).

⁴⁷⁹ *Ibíd.*

⁴⁸⁰ *Ibíd.*

⁴⁸¹ Ed. Grecu (1958).

2. *Historia Turcobyzantina*, 43.7⁴⁸²: “Πλήθος οὖν τῶν Τούρκων ἐν ταῖς ἀμπέλοις καὶ κήποις εὐρεθὲν ἐκώλυσαν τὴν δίοδον ἔξω πηδήσαντες καὶ λαβόντες αὐτούς, μηδὲν κωλυθέντες παρὰ τῶν ἐπακολουθούντων Φράγκων, ἀλλὰ καὶ βέλεσι βάλλοντες αὐτούς 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 σιδήροισι δεσμεύσαντες ἔστειλαν εἰς τὸν αὐθέντην αὐτῶν, εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ φθινοπώρου τοῦ οθ-ου ἔτους”.

Significado y uso: Capitán.

2. *Chronicon sive Minus*, 42.6⁴⁸⁴: “Ὅπερ μαθὼν ὁ τῶν Βενετικῶν κατέργων **καπετάνος** καὶ πρὸς βοήθειαν δραμών, εἰς τὴν ἀντίπερα πόλιν τοῦ ἀμυρᾶ 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) / Ἵς τὸν **καπετάνιο** ἀπόσωσεν -ἐκεῖ εἶχεν πλέον θάρρος- (1341) / καὶ ἤρξατο νὰ τοῦ λαλήῃ 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 Ἅγιον Ἡλία ἔναι· / αὐτοῦ οὐδ’ ἔν’ εὐρίσκετε· μόνον ὁ **καπετᾶνος** / ἔχει, καὶ ἐκ τὰ ἐξέχωρα, ὀλίγους διὰ βίγλα· / ἀμὴ φουσσᾶτο διὰ ὄχλησιν οὐδὲν εὐρίσκεῖς ἴδ’ ἔνα»”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁸² Ibíd.

⁴⁸³ Ibíd.

⁴⁸⁴ Ed. Grecu (1966).

⁴⁸⁵ Ed. Schirò (1975).

⁴⁸⁶ Ibíd.

Silvestre Syropulo (s. XV d. C.)

1. *Historiae*, XI.17.538⁴⁸⁷: “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 ἐκινδύνευον, ἐποίησαν προτέστον τῷ **καπιτάνῳ**, ἵνα τηρήσῃ αὐτοὺς ἀζημίους· ὁ δὲ ἔδειξεν αὐτοῖς τὸ κουμουσίον ὃ ἔδωκεν αὐτῷ ἐκ τῆς Βενετίας, προστάσσον αὐτὸν μηδὲν διῆσασθαι 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, 10.449⁴⁸⁸: “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 364⁴⁸⁹: “...καμομένο εἰς τὰς δ’ τοῦ Μαγίου, ἀχε’ καὶ ὅσάν εἰς ἐκίνο, καὶ ἔστοντας ὁ τόπος τοῦ Γιαλοῦ, τοῦ Αμιρά <α>ραζόν τοῦ ἀνοθεν ἀφέντι 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 σουτοριτάν ὅπου τον ἐδόκασι...”.

Significado y uso: Capitán.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*

⁴⁸⁸ Ed. Gill (1953).

⁴⁸⁹ 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. 72⁴⁹⁰: “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 τῆς Μακεδονίας*, pp. 134-135⁴⁹¹: “Διότι ἄμα τοὺς ἔβλεπαν ἀπὸ πέρα νὰ ἔρχωνται 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*⁴⁹²: “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. 32⁴⁹³: “Ἐν τῷ μεταξύ, εἰς τὰς διαφόρους οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμαζονται οἱ μῦμοι, οἱ ὅποιοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιᾶς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ **Καπιστρᾶς**, ἡ Νύφη, ἡ Βάβω μὲ τὸ Ἑφταμηνίτικο, τὰ τέσσαρα Δαμαλάκια, τὰ ὅποια θὰ ζευχθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καὶ ὁ Ἰδιοκτῆτης των, ὁ ὅποιος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ Γύφτοι μὲ τὴν Ἀρκούδα, τέλος οἱ Ζαπτιέδες ἢ Κουρουτζῆδες, δηλαδή οἱ φύλακες οἱ ἐντεταλμένοι τὴν τήρησιν τῆς τάξεως”.

Significado y uso: Capitán o cabecilla.

⁴⁹⁰ Megas (1975).

⁴⁹¹ Lukópulos (1917)

⁴⁹² Lukópulos (1935).

⁴⁹³ Kakuri (1963).

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη, pp. 109⁴⁹⁴: “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 διελκυστίνδας με τη δυντροφιά των νέων”.

Significado y uso: Cabecilla o comandante.

Yiorgos Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Έθιμα στις γιορτές*, p. 355⁴⁹⁵: “Τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς στὴ Νικησιανὴ τοῦ Παγγαίου γίνεται καρναβάλι ποὺ εἶναι γνωστὸ σὰν «Λουγκατσάρια». Ἐνας ντύνεται ἀράπης καὶ τὸν φωνάζουν Ἀλῆ, δεῦτερος νύφη, ἕνα τρίτος γριά κι ἄλλοι **καπεταναῖοι**. Τρίβονται μὲ καρβουνόσκηνη οἱ 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. 406⁴⁹⁶: “Στὴ Ἀμοργὸ ἰδιαίτερη γραφικὴ νότα ἀποτελεῖ ἡ κατὰ τὴν τελευταία Κυριακὴ μὲ πομπὴ περιφορὰ στοὺς δρόμους τῆς Αἰγιάλης τοῦ φουστανελλοφόρου **Καπετάνιου**, νέου ἐφίππου, ποὺ συνοδεύεται ἀπὸ τέσσερεις πεζοποροῦντες συνοδοὺς, οἱ ὁποῖοι φέρουν τὴ νησιώτικη βράκα ἢ φουστανέλλα”.

Significado y uso: Cabecilla o comandante. Con el mismo significado y uso aparece en p. 422

3. *Έθιμα στις γιορτές*, p. 421⁴⁹⁷: “Στὴ Σύρο... πίσω ἀπ’ τὸν ὄμιλο τῶν Ζεῖμπέκηδων ἀκολουθοῦν δυὸ λόρδοι, φράγκικα ντυμένοι κι ἕνας Ἀράπης ζυπόλυτος, μὲ σκουλαρίκια στ’ αὐτιά καὶ χάλκινο κρίκο στὴ μύτη, ποὺ βαστᾶ μιὰ σπάθια. Οἱ Ζεῖμπέκηδες ἔχουν γι’ ἀρχηγό τους τὸν **Καπετάνιο**, ὁ ὁποῖος προτοῦ ξεκινήσουν βγάζει τούτη τὴ διαταγή:...”.

Significado y uso: Cabecilla o comandante.

⁴⁹⁴ Trakiotis (1991).

⁴⁹⁵ Siettos (1975)

⁴⁹⁶ *Ibíd.*

⁴⁹⁷ *Ibíd.*

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

*Τὸ ἔθιμο τοῦ Καλόγερου στὴ Μελίκη τοῦ Ν. Ἡμαθίας, π. 235⁴⁹⁸: “Οἱ σιδεράδες ἢ **καπιστράδες**: Δύο νέοι, χωρὶς ἰδιαίτερη ἀμφίεση, ποὺ κρατοῦν στὰ χέρια τους ἀλυσίδες, τὶς περνοῦν στὸ λαιμὸ τῶν συγχωριανῶν τους, εἴτε σὲ ἄνδρες εἴτε σὲ γυναῖκες, παριστάνοντας ὅτι τοὺς συνέλαβαν καὶ μ’ αὐτὸ τὸν τρόπο τοὺς παίρνουν χαράτσι”.*

Significado y uso: Comandantes, fuerzas del orden.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

*Ὁ Καλόγερος στὴν Αγία Ἐλένη Σερρῶν, π. 100⁴⁹⁹: “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 σε ἀρκούδα, καὶ ὁ τρίτος «φαλλοφορῶν» παρίστατο στὴν ἱερὴ σπορὰ καὶ ἀπέθετε τὸν φαλλὸ στὸ «νεόργωτο χωράφι”.*

Significado y uso: Comandante, fuerza del orden.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

*Ρουγκάτσια: ἡ συγκλονιστικὴ ἱστορία τους καὶ ἡ ἀναβίωση στα Λευκάδια, π. 54⁵⁰⁰: “Τα Ρουγκάτσια ἀναφέρονται καὶ ὡς Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, Μπαμπουσιαραῖοι, **Καπιταναραῖοι**, Ἀράπηδες”.*

Significado y uso: Capitaneados, grupo organizado encabezado por un capitán o cabecilla.

⁴⁹⁸ Drandakis (1979).

⁴⁹⁹ Mijail-Dede (1979).

⁵⁰⁰ 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*⁵⁰¹ y en la *Breve crónica bizantina*⁵⁰², 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 Laura⁵⁰³, Patmos⁵⁰⁴ y Arías⁵⁰⁵, 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*⁵⁰⁶ (s. XIII – XIV d. C.); en la *Chronica de imperatoribus Comnenis*⁵⁰⁷ de Miguel Panareto, en la *Crónica de Morea*⁵⁰⁸ o en la *Historia de Belisario*⁵⁰⁹ (s. XIV d. C.); en *Chronicon sive Minus* de Jorge Sfrantzes⁵¹⁰, en el *Chronicon Toccoorum*⁵¹¹ o los *Documenta Concilii Florentini*⁵¹² (s. XV d. C.). No obstante, en ocasiones, como se observa en la obra de Ducas, *Historia Turcobyzantina*⁵¹³, o en la de Silvestre Sirópulos, *Historiae*⁵¹⁴, ambas del siglo XV d. C. se emplea el término *καπιτάνος*, en convivencia con los otros dos, anteriormente citados.

⁵⁰¹ *Historia Alexandri Magni. Recensio φ*, 79. Ed. Veloudis (1977).

⁵⁰² *Chronica Byzantina breviora*, 32.31. Ed. Konstantinopoulos & Lolos (1983).

⁵⁰³ *Epistula monachorum monasterii sancti Georgii in Scyro*. Ed. Guillou, Lemerle, Papachryssanthou & Svoronos (1979).

⁵⁰⁴ *Chrysobullum falsum Alexii I Comneni*. Ed. Vranouse (1980).

⁵⁰⁵ *Epistulae et diplomata varia*. Ed. Choras (1975).

⁵⁰⁶ Ed. Jeffreys & Papathomopoulos (1996).

⁵⁰⁷ Ed. Lampsides (1958).

⁵⁰⁸ Ed. Schmitt (1904).

⁵⁰⁹ Ed. Bakker & van Gemert (2007).

⁵¹⁰ Ed. Grecu (1966).

⁵¹¹ Ed. Schiró (1975).

⁵¹² Ed. Gill (1953).

⁵¹³ Ed. Grecu (1958).

⁵¹⁴ Ed. Laurent (1971).

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 Barujas⁵¹⁵. 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*⁵¹⁶, 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*⁵¹⁷, 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*⁵¹⁸) bien con cadenas (como afirma Lefteris Drandakis en *Τò έθιμο τοῦ Καλόγερου στη Μελίκη τοῦ Ν. Ημαθίας*⁵¹⁹); y también como personaje que establece el orden⁵²⁰. 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 *καπιταναραϊ*, *καπιταναραίοι*, *καπεταναῖοι* o *καπιστράδες*. No obstante, en ocasiones designa solo al cabecilla del grupo y con el término *καπετάνιος* o *καπετάνος* se designa también al comandante de los *λογκατσάρηδες*, como se observa en la obra de Lukópulos *Τα ρογκατσάρια*⁵²¹; o al comandante de los *Ζεϊμπέκηδες*, como afirma Yiorgos Siettos en *Έθιμα στις γιορτές*⁵²². 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.

⁵¹⁵ *Liber notarii Manuelli Baruchae e Monasteracio Amarii*, documento 364. Ed. Bakker & van Gemert (1987).

⁵¹⁶ Megas (1975: 72).

⁵¹⁷ Kakuri (1963: 32), Trakiotis (1991: 109), Drandakis (1979: 235), Mijail-Dede (1979:100).

⁵¹⁸ Trakiotis. *Ibíd.*

⁵¹⁹ Drandakis. *Ibíd.*

⁵²⁰ Siettos (1975: 421).

⁵²¹ Lukópulos (1935).

⁵²² *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. 6. 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 personajes⁵²³. En el primero de los casos, la derivación léxica sería *κούκερος* < *κούκουλ(λ)α* < *cuculla*. Los principales diccionarios de la lengua griega moderna⁵²⁴ defienden esta etimología. Triandafilidis, por su parte, defiende que el término proviene del latín tardío *cucculla*, que proviene a su vez de *cucullum*⁵²⁵.

Con este nombre es más conocido este personaje en Bulgaria y, en especial, en la Tracia búlgara⁵²⁶, mientras el nombre de *καλόγερος* es más usual entre los grecoparlantes. También, en ocasiones, recibe el nombre de *χούχουτος*.

Kostas Trakiotis⁵²⁷ 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* < *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*)⁵²⁸.

⁵²³ Puchner (2009:180).

⁵²⁴ Babiniotis (2008), Dimitrakos (1955).

⁵²⁵ Triandafilidis (2005).

⁵²⁶ Mijail-Dede (1987:109).

⁵²⁷ Trakiotis (1991:108).

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*⁵²⁹, y no con el término *Καλόγερος*; término que en 1888 empleará Viziinós para su descripción de esta festividad en la localidad de Vize⁵³⁰. 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.

b) Fuentes

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

Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)

1. *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 22⁵³¹: “*Τῆ δευτέρᾳ τῆς Τυρινῆς ἐν Κωστί καὶ τισι τῶν πέριξ χωρίων λαμπρὰ τελεῖται πανηγυρις, ἐν ἣ ποιοῦσι Χούχουτον ἢ Κούκηρον. Οὗτος δ’ ἔστιν ἀνὴρ ἐνδεδυμένος αἰγῶν ἢ προβάτων δέρματα, φέρων προσωπίδα καὶ περὶ τὸν τράζηλον κώδωνα· καὶ σάρωθρον (σφούγγιαν ἢ πάναν) τοῦ κλιβάνου (φούρνου) ἐν ταῖς χερσὶ κρατῶν, καὶ τῆς μουσικῆς παιανιζούσης, χορεύων, εἰς τὰς οἰκίας περιφέρεται· ὁ δὲ οἰκοδεσπότης σίτω αὐτὸν περιχέει, ἀφθονίαν τῶν δημητριακῶν καρπῶν ἐπευχόμενος*”.

Significado y uso: *Κύκερος*, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

2. *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 22⁵³²: “(α) *Ἡ ὀρθογραφία τοῦ Κούκηρος διὰ τοῦ η, διότι προφέρεται καὶ Κούκερος*”.

Significado y uso: *Κύκερο*, personaje de apariencia monstruosa, vestido con pieles, máscara y cargado de cencerros.

⁵²⁸ v. Μωμόγεροι (§ 9. 1. 10).

⁵²⁹ Jurmuziadis (1878: 22).

⁵³⁰ v. Καλόγερος (§ 9. 1. 5).

⁵³¹ Jurmuziadis (1978).

⁵³² *Ibíd.*

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 99⁵³³: “Το όνομα των μεταμφιεσμένων διαφέρει από τόπο σε τόπο: κουδουνάτοι, Γιανίτσαροι, **κουκούγεροι**, καμουζέλες, μούσκαροι, προσόπεια· αλλά το κοινότερο είναι **μασκαράδες** και **καρνάβαλοι** (από το ιταλ. *maschera* και *carnevale*)”.

Significado y uso: Kukúyero. Personaje enmascarado propio del carnaval.

2. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 109⁵³⁴: “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. 109⁵³⁵: “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. 107⁵³⁶: “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. 108⁵³⁷: “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.

⁵³³ Megas (1975).

⁵³⁴ *Ibíd.*

⁵³⁵ *Ibíd.*

⁵³⁶ Trakiotis (1991).

⁵³⁷ *Ibíd.*

Odiseas Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Δρώμενα και έθιμα του Κερκυραϊκού λαού*, pp. 81-82⁵³⁸: “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. 82⁵³⁹: “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 Papatnasi-Musiopulu (1924 – 1993 d. C.)

- Λαογραφικά Θράκης Α΄*, p. 135⁵⁴⁰: “Στό Κωστί τής Β. Θράκης τή Δευτέρα τής Τυρινής τό πρόσωπο τής ημέρας ήταν ό «**Κούκερος**» ή «**Χούχουτος**», πού, πρίν γευθει τά φαγητά τοῡ τραπεζιο̄υ, τόν έριχναν στόν ποταμό”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ό «Καλόγερος» στην Αγία Έλένη Σερρών*, p. 104⁵⁴¹: “Στήν περίπτωση όμως τοῡ **Κούκερου**, τό σκηνικό παραμένει βασικά ίδιο αλλά οί **Κούκεροι** είναι εκείνοι ποῡ σέρνουν τόν Βασιλῑα και τόν κυλο̄ν στη γή ενῶ αυτός σηκώνεται και ζαναπέφτει τρεῖς φορές σπέρνοντας συγχρόνως. Έχει δηλαδή έναν διπλό ρόλο τοῡ σπορέα και κείνον τοῡ Καλόγερου”.

⁵³⁸ Klimis (1987).

⁵³⁹ *Ibíd.*

⁵⁴⁰ Papatnasi-Musiopulu (1979).

⁵⁴¹ Mijail-Dede (1979).

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval similar al kalógeros.

2. Ο «Καλόγερος» στην Αγία Έλένη Σερρών, p. 104⁵⁴²: “Όπωςδήποτε, τόσο ό συμβολισμός του Βασιλιᾶ όσο και του Καλόγερου γίνεται περισσότερο κατανοητός σε μιὰ συγκριτική θεώρηση με τὰ ανάλογα πρόσωπα στὰ παρόμοια ἔθιμα του Κούκουτου στο Μπροντίβο, τῶν **Κούκερων** στὰ Βουλγαρικά χωριά τῆς Ρωμυλίας κλπ...”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval similar al kalógeros.

3. Ο «Καλόγερος» στην Αγία Έλένη Σερρών, p. 108⁵⁴³: “Πρόσωπο ἀσύνδετο και παρείσακτο τώρα στον Καλόγερο τῆς Αγίας Έλένης, δὲν εἶναι πλέον ἡ Κουκερίνα, ἡ γυναίκα του **Κούκερο** κι’ ἔχει χάσει και τὰ πιθανά της σύμβολα που κρατᾶ τὸ ὄνομα «Κορίτσα» ὅπως ὅλοι οἱ ἄντρες που μεταμφιέζονται στὰ γυναικεῖα πρόσωπα του θιάσου μιὰ και πραγματική γυναίκα δὲν ἔπαιρνε ποτέ μέρος σε αὐτὸν ἀλλὰ ἀκόμη και τὴν ὅλη τέλεση του ἔθιμου τὴν παρακολουθοῦσε ἀπὸ μακρὰ στὶς πιὸ τολμηρὲς φάσεις”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval.

4. Γιορτές - Ἔθιμα και τὰ τραγούδια τους, p. 39⁵⁴⁴: “Καλόγερος, **Κούκεροι**, Μπέης, Γάμος, Ἀράπηδες κ.λ.π. (μερικά γίνονται τὸ Δωδεκαήμερο ἀντί τῆς Ἀπόκριες μὰ τὸ νόημα εἶναι τὸ ἴδιο)”.

Significado y uso: Kúkero, personaje del carnaval similar al kalógeros.

Manolis Varvunis (s. XX – XXI d. C.)

Η Ελληνική Λαϊκή Λατρεία μεταξύ Ανατολῆς και Δύσης: Ζητήματα Πολιτισμικού Διαλόγου στη Θρησκευτική Λαογραφία, p. 427⁵⁴⁵: “Εδώ ο βασικός ἥρωας ἦταν ο «**Κούκερος**» ἢ «**Χούχουτος**», ο οποίος πριν γευτεῖ τα φαγητά του τραπέζιου ρίχνονταν τελετουργικά στο ποτάμι, που γονιμοποιούνταν επίσης με τὴν δαιμονική παρουσία του”.

Significado y uso: Kúkeros, personaje principal del carnaval.

⁵⁴² *Ibíd.*

⁵⁴³ *Ibíd.*

⁵⁴⁴ Mijail-Dede (1976).

⁵⁴⁵ 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*⁵⁴⁶. 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*⁵⁴⁷, refiere tanto la forma *κούκερος* como *κουκούγερος* (o *κουκόγερος*, como indica Kostas Trakiotis⁵⁴⁸), 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 Corfú⁵⁴⁹.

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 Megas⁵⁵⁰, Kaliopi Papanastasi-Musiopulu⁵⁵¹ o Manolis Varvunis⁵⁵², 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*.

⁵⁴⁶ Jurmuziadis (1978: 22).

⁵⁴⁷ Megas (1975: 99,109).

⁵⁴⁸ Trakiotis (1991: 107).

⁵⁴⁹ Klimis (1987: 81-82).

⁵⁵⁰ Megas (1975: 109).

⁵⁵¹ Papanastasi-Musiopulu (1979: 135).

⁵⁵² 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*⁵⁵³, 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.

⁵⁵³ v. Καλόγερος (§ 9. 1. 5).

9. 1. 7. ΜΙΑΜΠΟΓΕΡΟΣ

a) Introducción

El término *μπαμπόγερος* proviene de la unión de los términos *μπάμπω*⁵⁵⁴ y *γέρος*⁵⁵⁵. Su femenino sería *μπαμπόγρια*. Se refiere al viejo muy feo, muy mayor y desdentado. Se encuentran variantes del término tales como: *μπαμπούγεροι*⁵⁵⁶, *παμπόγεροι*⁵⁵⁷, *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 anciana⁵⁵⁸ 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 Pselo⁵⁵⁹.

Según Papatanasi-Musiopulu⁵⁶⁰ y Ekaterinidis⁵⁶¹, 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: rapto de la novia, defensa de la misma, lucha, parodia de la boda, etc. Según Drandakis⁵⁶², 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

⁵⁵⁴ v. Μπάμπω (§ 9. 3. 3).

⁵⁵⁵ Así lo refiere Kriarás (1990). Refiere además dos variantes al término: *μπαμπόγερος* y *μπομπόγερος*.

⁵⁵⁶ Papatanasi-Musiopulu (1992: 63); Ekaterinidis (1975: 14).

⁵⁵⁷ En Pangeo (Gusios, 1998: 40)

⁵⁵⁸ v. Μπάμπω (§ 9. 3. 3).

⁵⁵⁹ *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, p. 163. Ed. O'Meara (1989).

⁵⁶⁰ *Ibíd.*

⁵⁶¹ Ekaterinidis (1975: 13).

⁵⁶² Drandakis (1994).

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.

b) Fuentes

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

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

1. *Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας*, p. 62⁵⁶³: “Στή Β. Ελλάδα κατά τό Δωδεκαήμερο γίνονται πολλές μεταμφιέσεις. Οί μεταμφιεζόμενοι φοροῦν δέρματα ζώων (Ρογάτσια, Ρογατσάρια, Λουκατσάρια) ἢ ἀνδρικά ροῦχα «περασμένου καιροῦ» (Ντιλίγαροι, Ἀλῆδες, Καλινοράδες, Καλικάντζαροι, **Μπαμπέρηδες**, **Μπαμπούγεροι**, Σουρβατζῆδες 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. 63⁵⁶⁴: “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.

⁵⁶³ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁵⁶⁴ *Ibíd.*

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

1. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 14⁵⁶⁵: “Τὴν ἐμφάνισίν των ἐδῶ οἱ μεταμφιεσμένοι – οἱ **Μπαμπούγεροι** – κάνουν τὸ πρωτὶ τῆς 6ης Ἰανουαρίου, μετὰ τὴν τελετὴν τοῦ ἀγιασμοῦ”.

Significado y uso: Babúyeri, personajes del carnaval.

2. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, pp. 14-15⁵⁶⁶: “*Θορυβωδέστατα οἱ Μπαμπούγεροι γυρίζουν τοὺς δρόμους, μπαίνουν εἰς τὰ σπίτια, καταδιώκουν ὄσους συναντοῦν, ρίχνουν εἰς ὄλους στάχτην ἀπὸ ἓνα 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. 40⁵⁶⁷: “... οἱ λεγόμενοι **Παμπόγεροι**, ἐνδύεται παλιόρουχα, κρεμιά κώδωνας καὶ παν ἄλλο δυνάμενον νὰ ἐμποιήσῃ τρόμον εἰς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους καὶ περιέρχεται ἀνά τας οδοὺς καὶ οἰκίας, οπόθεν 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.)

Χορευτικὰ δρώμενα στο Νομὸ Δράμας, p. 485⁵⁶⁸: “*Δηλαδή οἱ Μπαμπόγεροι δὲν αποτελοῦν οργανωμένο θίασο. Δρουν «κατὰ μόνας» καὶ ἡ μεταξύ τους σύνδεση εἶναι πολὺ χαλαρή. Ὅμως, ὅλοι, σχεδόν, «υπάρχουν» ταυτόχρονα στον ἴδιο κοινοτικὸ χῶρο καὶ συχνά «επιτίθενται» ἐναντίον των ἰδίων ἀτόμων, ἔτσι ὥστε διαρκῶς ὑπάρχει ἡ αἴσθησις τῆς ὑπαρξῆς ἐνός σώματος ποῦ δρα συλλογικά*”.

Significado y uso: Babóyeri, demonio del carnaval que recorre las calles de la localidad.

⁵⁶⁵ Ekaterinidis (1975).

⁵⁶⁶ Ibíd.

⁵⁶⁷ Gusios (1998).

⁵⁶⁸ Drandakis (1994).

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54⁵⁶⁹: “Τα Ρουγκάτσια αναφέρονται και ως Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, Μπαμπουσιαραίοι, Καπιταναραίοι, Αράπηδες”.

Significado y uso: Babérides. Babóyeri, demonios del carnaval.

c) Análisis de las fuentes

Periodo de la Grecia moderna

El término *μπαμπόγεροι* 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 eslava⁵⁷⁰.

Kaliopi Papanastasi-Musiopulu⁵⁷¹ 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 δράματα 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 coordinada⁵⁷².

El término convive con variantes como: *Μπαμποέρηδες*, *Μπαμπόγεροι* o *Μπαμπέρηδες*.

⁵⁶⁹ Zalios (2013).

⁵⁷⁰ v. Μπάμπω (§ 9. 3. 3).

⁵⁷¹ Papatanasi-Musiopulu (1979: 62).

⁵⁷² 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*, *βαβουτζικάριος* o *Μπάμπω*, es posible establecer tanto su origen como evolución. De este modo, el término *μπαμπούγερος* se encuentra directamente relacionado con el término *Μπάμπω*⁵⁷³, 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.

⁵⁷³ v. *Μπάμπω* (§ 9. 3. 3).

9. 1. 8. 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*⁵⁷⁴, *Μπαμπουσιάρια*⁵⁷⁵, o el anteriormente estudiado *Μπαμπούγεροι*; y otras formas con una derivación diferente, pero de la misma raíz: *Μπουμπουσιάρια*⁵⁷⁶, *Μπουμπουσάρια*⁵⁷⁷, *Μπουμπούσαροι*, *Μπουμπουσαράιοι*, *Μπουρμπουσάρια*⁵⁷⁸.

Ekaterinidis⁵⁷⁹ 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 modo nos lo relatan algunos autores antiguos que, además, relacionan a este personaje con *Βαβώ* y sus sicarios, los *Βαβουτζικάριοι*⁵⁸⁰.

Según Papatanasi-Musiopulu⁵⁸¹, los *μπαμπουσιαράιοι* 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

⁵⁷⁴ En Petrades tu Evru (Papazanasi-Musiopulu, 1992: 62).

⁵⁷⁵ En Siátista y Tesalia occidental (Papazanasi-Musiopulu, 1992).

⁵⁷⁶ En Siátista y en Galatini Kozanis (Siettos, 1975: 356).

⁵⁷⁷ En Kozani y en Siátista (Lukatos, 1985: 88).

⁵⁷⁸ En el oeste de Tesalia (Siettos, 1975: 357).

⁵⁷⁹ Ekaterinidis (1975).

⁵⁸⁰ Miguel Pselo. *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, p. 163. Ed. O'Meara (1989).

⁵⁸¹ Papazanasi-Musiopulu (1992: 62).

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, Lukatos⁵⁸² refiere que llevan ropas tradicionales e históricas del lugar.

Según Siettos⁵⁸³, los *μπουρμπουσάρια*, 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. Ziguris⁵⁸⁴ 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 αναπαράσταση εκείνη γίνονταν στους Παρισίους, θα έπαιρνε το πρώτο βραβείο.

Según Ziguris⁵⁸⁵, 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 la Suida.

⁵⁸² Lukatos (1985: 88).

⁵⁸³ Siettos (1975: 357).

⁵⁸⁴ Zografu-Voru (ed.) (2010: 123).

⁵⁸⁵ *Ibíd.*

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Ciranides (s. IV? d. C.)

Cyranides II.23⁵⁸⁶: “ἡ 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.

Suida (s. X d. C.)

Lexicon, E.3909⁵⁸⁷: “Ἐφιάλτης: ὁ λεγόμενος παρὰ πολλοῖς **βαβουτζικάριος**. ἡ εἰς τὴν κεφαλὴν ἀνατρέχουσα ἀναθυμίασις ἐξ ἀδηφαγίας καὶ ἀπεψίας παρὰ ἰατροῖς ἐφιάλτης λέγεται”.

Significado y uso: Sicario de Babo. Pesadilla.

Michael Psellus (s. XI d. C.)

Opuscula psychologica, theologica, daemonologica, p. 163⁵⁸⁸: “Ὁ μὲν τοὶ **Βαβουτζικάριος** ἐξ Ἑλληνικῆς φλυαρίας παρεισεφθάρη τῷ βίῳ· ἔνεστι γάρ που τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι 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 τοιοῦτοις ἐντετυχηκέναι νυκτερινοῖς φάσμασιν, ἃ δὴ φασὶ νυκτὸς μὲν ἐπικαίειν, ἡμέρας δὲ ἐντυγχάνειν τοῖς ἐπικαυθεῖσι λεπτοῖς τισὶ καὶ ἀμαυροῖς σώμασι, νήμασιν ἀραχνίους προσεοικόσιν.

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 παρφυρίστατο φάσματα· ἑώρα γοῦν τὸ μὴ ὄν, ὡσπερ ὁ Ὀρέστης τὰς Εὐμενίδας, καὶ

⁵⁸⁶ Ed. Kaimakes (1976).

⁵⁸⁷ Ed. Adler (1928-1935).

⁵⁸⁸ Ed. O'Meara (1989).

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 ὄραν, 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 ἑορτάζομεν 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.927⁵⁸⁹: “Ἐφιάλτης. κύριον. καὶ ὁ παρὰ πολλοῖς λεγόμενος **Βαβουτζικάρης**. παρὰ τὸ ἰάλλω, τὸ ἐμβάλλω”.

Significado y uso: Sicario de Babo. Pesadilla.

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

Filipos Ziguris (1865 – 1951 d. C.)

Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής, p. 22⁵⁹⁰: “Τι ἄλλο δείχνει ἡ ἀναφορά στο γιορτασμὸ τῆς Ἀποκριᾶς με τις μπόμπες καὶ τὰ ἀστεία τοῦ Κώστα Μπαλαμπάνη, ἡ ἀναλυτικὴ ἀναφορά στα **Μπουμπουσιάρια** στα χρόνια τοῦ μητροπολίτη Ἀγαθάγγελου, ἡ ἀναφορά σε κατάστιχα οἰκογενειακῶν ἐξόδων, τὸ γλέντι ποῦ στήθηκε γιὰ τὸν Χασάν πασά στη Μητρόπολη, ἡ ἀναφορά στις ἀπογευματινὲς συναντήσεις τῶν μορφωμένων καὶ τῶν εἰσοδηματιῶν στὴν πλαγιά τοῦ προφήτη Ἡλία καὶ οἱ συζητήσεις τους γιὰ τὰ νέα ποῦ ἔγραφαν ἐφημερίδες, οἱ ὁποῖες ἔφταναν κρυφά μέσα στα ἐμπορεύματα τῶν ἀδελφῶν Σπύρου καὶ ἄλλων ἐμπόρων;”.

Significado y uso: Bubusiaria. Personaje de apariencia demoniaca.

⁵⁸⁹ Ed. Tittmann (1808).

⁵⁹⁰ Zografu-Voru (ed.) (2010: 123).

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

1. Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας, p. 62⁵⁹¹: “Τό πανάρχαιο ἔθιμο τῶν **Μπαμπουσιαραίων** συνεχίζεται στούς Πετράδες τοῦ Ἑβρου. Δύο παλικάρια μεταμφιέζονται τή δεύτερη μέρα τῶν Χριστουγέννων”.

Significado y uso: Babusiarei. Personajes de apariencia demoníaco-monstruosa.

2. Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας, p. 63⁵⁹²: “Στή Σιάτιστα γίνονται τα «**Μπαμπουσιάρια**», ἐκδήωση εὐετηρική”.

Significado y uso: Babusiaría, personajes del carnaval en Siatista. Con el mismo significado y uso (y forma) aparece en la p. 65.

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

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα καί τῆς Ἀνοιξης, p. 88⁵⁹³: “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 γειτονίες, 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. 356⁵⁹⁴: “Τήν Πρωτοχρονιά καί τῶν Θεοφανίων γίνονται στή Σιάτιστα τά «**Μπουμπουσάρια**» (καρναβάλια), ἡ πόλη κατακλύζεται ἀπό πολὺ κόσμο πού θέλει νά θαυμάση τά ὠραῖα ἔθιμα καί τοὺς πρωτότυπους χορούς πού χορεύονται μέ τή συνοδεία λαϊκῶν ὀργάνων”.

Significado y uso: Bubusiaría, personajes del carnaval en Siatista.

2. Ἔθιμα στίς γιορτές, p. 357⁵⁹⁵: “Στή Δυτική Θεσσαλία καλωσορίζουν τὸ νέο χρόνο μέ τά «**Μπουρμπουσάρια**», ὅπως λένε το Γεναριάτικο καρναβάλι τους”.

Significado y uso: Burbusaria, personajes del carnaval en Tesalia occidental.

⁵⁹¹ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁵⁹² Ibíd.

⁵⁹³ Lukatos (1985).

⁵⁹⁴ Siettos (1975).

⁵⁹⁵ Ibíd.

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

1. Οι «Αράπ'δεις» της Νικησιανής στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, p. 389⁵⁹⁶: “...ἐνῶ τὰ ἄλλα ἀντίστοιχα ἔθιμα ἀπαντοῦν μὲ τὸ ὄνομα «Ρογκάτσια», «Ρογκατσάρια», «Μπουμπουσάρια» καὶ διάφορες ἄλλες ὀνομασίες”.

Significado y uso: Bubusaria, personajes del carnaval tradicional, similares a los ρογκάτσια ο ρογκατσάρια.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

Ρογκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54⁵⁹⁷: “Τα Ρογκάτσια αναφέρονται και ως Ρουσάλια, Αρουγκουτσιάρια, Λουγκατσιάρια, Ρουγκουτσιάρια, Ρογκατσάδες, Ρουγκανάδες, Σουρβατζήδες, Μπαμποέρηδες, Μπαμπουσιαραίοι, Καπιταναραίοι, Αράπηδες”.

Significado y uso: Babusiarei, personajes del carnaval tradicional.

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 Ciranides⁵⁹⁸. Según la Suida, *βαβουτζικάριος* es el nombre que muchos otorgaban a la pesadilla y era representada como un ser que se introduce en la cabeza de los hombres⁵⁹⁹, y en este mismo sentido, Pseudo-Zonaras recoge el término como *Βαβουτζικάρης*⁶⁰⁰. 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 hombres⁶⁰¹.

⁵⁹⁶ Parafendidu (1975).

⁵⁹⁷ Zalios (2013a).

⁵⁹⁸ *Cyranides* II.23. Ed. Kaimakes (1976).

⁵⁹⁹ *Lexicon*, E.3909. Ed. Adler (1928-1935).

⁶⁰⁰ *Lexicon*, E.927. Ed. Tittmann (1808).

⁶⁰¹ *Opuscula Psychologica, theologica, daemonologica*, p. 163. Ed. O'Meara (1989).

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*⁶⁰². 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 *μουμπουσιάρια*, 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.

Autores como Lukatos⁶⁰³ y Siettos⁶⁰⁴ 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 *παμπουσαράιοι*, no obstante, pervive con variantes como *Μπουμπουσάρια*, *Μπουρμπουσάρια*, *Μπουμπουσιάρια* *Μπαμπουσιάρια* o *Μπουμπουσιάρια*.

d) Conclusiones

La inclusión del término *παμπουσαράιοι* en la lengua griega ocurre de manera análoga a la creación del término *εμπουσαράιοι*⁶⁰⁵. 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 *παμπουσαράιοι* 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.

⁶⁰² Ed. Zografu-Voru (2010: 123).

⁶⁰³ Lukatos (1985: 88).

⁶⁰⁴ Siettos (1975: 356-357).

⁶⁰⁵ v. *Εμπουσαράιοι* (§ 9. 1. 3).

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 *μπαμπούγερος*, *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).

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-Musiopulu⁶⁰⁶, Filipos Ziguris⁶⁰⁷ o Yiorgos Siettos⁶⁰⁸, 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.

⁶⁰⁶ Papanastasi-Musiopulu (1992: 62-63).

⁶⁰⁷ *Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής*. Ed. Zografu-Voru (2010:22).

⁶⁰⁸ Siettos (1975: 356-357).

9. 1. 9. ΜΩΜΟΓΕΡΟΙ

a) Introducción

El término *Μωμόγεροι* proviene del dialecto pónico, del término *Μωμόεροι*. Designa una costumbre griega de Asia Menor donde los disfrazados realizan movimientos, bailes, bromas y chanzas en silencio⁶⁰⁹. 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 Lidio⁶¹⁰, 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: *Veturium Mammurium*⁶¹¹ 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 expulsión⁶¹². 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

⁶⁰⁹ Así lo refiere Dimitrakos (1955).

⁶¹⁰ Lyd. *Mens*, IV.49. Ed. Wünsch (1898).

⁶¹¹ Plutarco. *Numa*, 13.7. Ed. Perrin (1914).

⁶¹² Dumézil (1956: 30).

aprecia una representación de este ritual en el panel correspondiente al mes de marzo⁶¹³ (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 Siettos⁶¹⁴, 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 Megas⁶¹⁵ lo más llamativo es su carácter dramático. El protagonista, que recibe el nombre de Huseín-Alí⁶¹⁶, 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 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 ella⁶¹⁷.

Papadópulos⁶¹⁸, 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 *ἀλογάς*, 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*

⁶¹³ Stern (1974: 70-74).

⁶¹⁴ Siettos (1975: 357).

⁶¹⁵ Megas (1975: 72).

⁶¹⁶ Kandilaptis (1953: 1790). Ekaterinidis (1975: 15) refiere solo el nombre de Alí para el protagonista.

⁶¹⁷ Ekaterinidis, op. cit. pp. 16-17.

⁶¹⁸ Papadópulos (1937: 320-332; 1953: 38-39).

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 *Κὸρ Σεϊτάν*, el diablo, que viste ropa negra, máscara, cuernos, cola y dos garrotes; 4) el *μικρὸν ὁ δᾶβολον* o *μικρὸς 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 *Δᾶτρὸν*, el médico, que viste un alto sombrero y una bolsa con medicinas; y 10) el *ὀργανοπαίκτης* 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, Atanasiadis⁶¹⁹ 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.

⁶¹⁹ Atanasiadis (1953: 5561-5564).

b) Fuentes

Periodo romano (31 a. C. – 330 d. C.)

Plutarco (s. I – II d. C.)

Numa, 13.7⁶²⁰: *Τῷ δὲ Μάμουρίῳ λέγουσι μισθὸν γενέσθαι τῆς τέχνης ἐκείνης μνήμην τινὰ δι' ὧδῆς ὑπὸ τῶν Σαλίων ἅμα τῷ πυρρίχῃ διαπεραινομένης. οἱ δὲ οὐ Οὐετούριον Μάμούριον εἶναί φασι τὸν ἀδόμενον, ἀλλὰ οὐετέρεμ 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 Lidio (s. VI d. C.)

De mensibus, IV.49⁶²¹: *“Εἰδοῖς Μαρτίαις ἑορτὴ Διὸς διὰ τὴν μεσομηνίαν καὶ εὐχαὶ δημόσiai ὑπὲρ τοῦ ὑγεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν. ἱεράτευον δὲ καὶ ταῦρον ἐξέτη ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν, ἡγουμένου τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν κανηφόρων τῆς Μητροῦς. ἦγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι Μάμούριον αὐτὸν καλοῦντες. οὗτος δὲ τεχνίτης ἐν ὀπλοποιῖα 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 Μάμούριον αὐτῷ παίζοιεν οἱ τύπτοντες· λόγος γὰρ, καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον Μάμούριον δυσχερῶν τινῶν προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκιλίων ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις παιόμενον ῥάβδοις ἐκβληθῆναι τῆς πόλεως. ταύτην τὴν ἡμέραν ὁ Μητρόδωρος 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.

⁶²⁰ Ed. Perrin (1914).

⁶²¹ Ed. Wünsch (1898).

Focio (s. IX d. C.)

Epistulae et Amphilochia, 323.30⁶²²: “**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 της λαϊκῆς λατρείας, p. 72⁶²³: “**Αναφέρω** ὅσα τελοῦν, ἀπὸ τὴν Πρώτη του χρόνου μέχρι τα Θεοφάνια, στον Πόντο οι λεγόμενοι **μωμόεροι**. Ο πρωταγωνιστής, που ακούει στο ὄνομα Ουζεῖν-Αλής, ἀπάγει μια νέα και τη μεταφέρει στο σπίτι ενός χωρικοῦ”.

Significado y uso: Momóeri (en dialecto del Ponto) o Momóyeri, festividad del carnaval tradicional.

Dimitrios Papadópuλος (s. XX d. C.)

1. *Τὰ Μωμογέρια*. Ἡ ἀπαγωγή τῆς νύμφης⁶²⁴: “**Μωμο(γ)έρια** λεγόνταν ἡ μοναδικὴ θεατρικὴ κωμωδία, ποὺ παιζόταν στὸν Πόντο κάθε χρόνο κατὰ τὰ -Καλαντόφωτα-, δηλ. ἀπὸ τῆς πρώτης μέχρι τῆς ἕκτης του Γενάρη”.

Significado y uso: Momoeria (en dialecto del Ponto) o Momoyeria, festividad del carnaval tradicional en el Ponto.

2. *Τὰ Μωμογέρια*. Ἡ ἀπαγωγή τῆς νύμφης⁶²⁵: “**Στὴν ἐνορία Μονοβάντων** γινόταν πανηγυρὴ γιὰτὶ γιόρταζε ἡ ἐκκλησιὰ τοῦ Ἁγ. Βασιλείου καὶ ἤρχονταν πολλοὶ προσκυνητὲς ἀπὸ τὶς ἄλλες ἐνορίες καὶ ἀπὸ τὰ γύρο σιμοχώρια. Πιὸ πολὺ

⁶²² Ed. Laourdas & Westerink (1983-1988).

⁶²³ Megas (1975).

⁶²⁴ Papadópuλος (1953a).

⁶²⁵ *Ibid.*

ένδιαφέρονταν για 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. 321⁶²⁶: “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 κοινον 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. *Τα Μωμο(γ)έρια. Ποντιακὸς Καρναβάλος*, p.1921⁶²⁷: “Δὲν ἀποκλείεται λοιπὸν νὰ θεωρηθοῦν καὶ τὰ «**Μωμοέρᾶ**» δηλ. τὰ «Ποντιακὰ Καρναβάλια» ὡς λείψανον τῶν Ρωμαϊκῶν Καλάντων, διότι ἑορτάζονται 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.

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

1. *Οἱ Μωμο(γ)έρ’ ἢ τὰ Μωμοέρια*, p. 1789⁶²⁸: “Λείψανον ἐθίμου ἀρχαίου, ἀναγομένου εἰς προχριστιανικοὺς χρόνους, ἀπετέλουν ν τῷ Πόντῳ οἱ κατὰ τὴν ἐγχώριον 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. *Οἱ Μωμο(γ)έρ’ ἢ τὰ Μωμοέρια*, p. 1789⁶²⁹: “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

⁶²⁶ Papadópulos (1937)

⁶²⁷ Papadópulos (1953b).

⁶²⁸ Kandilaptis (1953).

⁶²⁹ *Ibíd.*

προέβαινον 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. 5563⁶³⁰: “Τὰ **Μωμοέρια** ἢ οἱ **Μωμοἔρ** ἦσαν τὰ καρναβάλια τοῦ Πόντου· ἄρχιζαν τὴν Πρωτοχρονιὰ καὶ τελείωναν τὴν Ἀπόκρεω. Καθένας ἀπὸ τοὺς ἠθοποιοὺς φοροῦσε ροῦχα ἀνάλογα μὲ τὸ ρόλο του, εἶχαν προσωπίδες καὶ παράσταση κωμικὴ”.

Significado y uso: Momoeria o Momoer (en dialecto del Ponto), nombre que recibe la festividad del carnaval tradicional del Ponto.

2. *Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα*, p. 5563⁶³¹: “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. 5563⁶³²: “Ἐπειδὴ στὸ χορὸ πειράζουσαν 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. 5563⁶³³: “Οἱ θεατὲς φιλοδωροῦσαν τοὶ **Μωμοέρτες** 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.

⁶³⁰ Atanasiadis (1953).

⁶³¹ *Ibíd.*

⁶³² *Ibíd.*

⁶³³ *Ibíd.*

Yianis Avramandis (s. XX d. C.)

Από τὰ ἤθη καὶ τὰ ἔθιμα τῶν Ποντίων. Ἀποκρηά – Σαρακοστή – Πάσχα, 4802⁶³⁴: “Τὴν ἔλλειπει τοῦ καρναβαλιοῦ ἀνεπλήρωναν κατὰ ἓνα τρόπο ἀπὸ τὴν Πρωτοχρονιά μέχρι τῶν Φώτων τὰ «Μωμοέρä», 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.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 123⁶³⁵: “Ζητῶν ἀναλογίας με ὁμοίας μορφᾶς εὐετηριακῶν δρωμένων, ὑπενθυμίζει τὴν ἐγκυμονοῦσαν «Τροφὸν» τοῦ δρωμένου τῶν «Μωμόερων» Πόντου καὶ γράφει: «Τὴν καλὴ τεκνογονία φέρνει ἢ παράσταση τῆς γκαστρωμένης στοῦς 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 Ἄνοιξης, p. 89⁶³⁶: “Στόν Πόντο, οἱ μεταμφιέσεις τοῦ Δωδεκαημέρου λέγονταν Μωμοέρια (Μωμό-γεροι) κι εἶχαν κι αὐτὰ περιοδεῖς καὶ ἐπίδειξη ἐορταστικὴ (με ἐρανισμούς). ἀλλὰ καὶ πάλι ποντιακὴ ἀνάμεσα στίς ὁμάδες, με 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 ἐκδηλώσεις του λαοῦ μας, p. 65⁶³⁷: “Οἱ Μωμόεροι τῶν Ποντίων ξεφάντωναν ἀπὸ τὴν Πρωτοχρονιά ὡς τὰ Φῶτα”.

Significado y uso: Momóeri, nombre del carnaval tradicional del Ponto.

⁶³⁴ Avramandis (1953).

⁶³⁵ Kakuri (1963).

⁶³⁶ Lukatos (1984).

⁶³⁷ Papatanasi-Musiopulu (1992).

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

1. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, pp. 13-14⁶³⁸:
“Ὄνομάζοντο **Μωμό(γ)εροι** καὶ **Μωμοέρια**, ἀπαντοῦν ὁμῶς καὶ ἄλλαι δευτερεύουσαι ὀνομασίαι, π.χ. *Κόσια* καὶ *Πορδαλάντοι*, ἀπὸ τοῦς διαφόρους τύπους, τοῦς 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. 15⁶³⁹: “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. 357⁶⁴⁰: “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.

c) Análisis de las fuentes

Periodo romano

La mención más antigua en lengua griega a la festividad del *Mammurium* o *μαμούριον* se encuentra en el periodo romano, en la obra de Plutarco *Numa*⁶⁴¹. 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.

⁶³⁸ Ekaterinidis (1975).

⁶³⁹ *Ibíd.*

⁶⁴⁰ Siettos (1975).

⁶⁴¹ *Numa*, 13.7. Ed. Perrin (1914).

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 Lidio describe la celebración de las Mamurales durante los idus de marzo, periodo considerado como comienzo del Año Nuevo. Juan Lidio⁶⁴² 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 (*ράβδοι*) hasta ser expulsado de la ciudad. Se trataba por tanto de un acto de 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 Amphilochia*⁶⁴³, 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*⁶⁴⁴ y Katerina Kakuri en *Διονυσιακά*⁶⁴⁵, y otros autores como Papatanski-

⁶⁴² Lyd. *Mens.* IV.49. Ed. Wünsch (1898).

⁶⁴³ *Epistulae et Amphilochia* 323.30. Ed. Laourdas & Westerink (1983-1988).

⁶⁴⁴ Megas (1975: 72).

⁶⁴⁵ Kakuri (1963: 123).

Musiopulu⁶⁴⁶, Ekaterinidis⁶⁴⁷ o Siettos⁶⁴⁸. No obstante, el término convive con otras formas como *Μωμο(γ)έρια* o *Μωμοέρια* (Papadópulos⁶⁴⁹), *Μωμοέρᾶ* (Papadópulos⁶⁵⁰ y Avramandis⁶⁵¹), *μωμοέρ' ο μωμοέρια ο μωμόεροι* (Kandilaptis⁶⁵²), *Μωμοέρια*, *Μωμοέρ*, *Μωμόερον*, *Μωμόερος* o *Μωμοέρτζ* (Atanasiadis⁶⁵³).

A este respecto, el término *μωμόερον* empleado por Atanasiadis en *Τὸ Δωδεκάήμερον στὴ Σάντα*⁶⁵⁴, 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*.

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 *Mammurium* 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*.

⁶⁴⁶ Papatanasi-Musiopulu (1992: 65).

⁶⁴⁷ Ekaterinidis (1975: 13-14).

⁶⁴⁸ Siettos (1975: 357).

⁶⁴⁹ Papadópulos (1953a).

⁶⁵⁰ Papadópulos (1937: 321; 1953b: 1921).

⁶⁵¹ Avramandis (1953: 4802).

⁶⁵² Kandilaptis (1953: 1789).

⁶⁵³ Atanasiadis (1953: 5563).

⁶⁵⁴ Atanasiadis (1953: 5563).

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 pónico, y esta, a su vez, a partir del término latino *mammurium*, 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. 10. 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 *ρουγκάτσι*, que según Triandafilidis⁶⁵⁵, 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)⁶⁵⁶.

3) procede del término *ρόγκια* (terreno que ha sido roturado o arado, es decir, preparado para la siembra)⁶⁵⁷.

4) Cristos Zalios⁶⁵⁸ recoge la etimología propuesta por Politis⁶⁵⁹, 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) Moscópulos⁶⁶⁰, 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.

6) Puchner⁶⁶¹, por su parte, propone que el término procede de la voz proto-eslava **rogъ*⁶⁶² (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,

⁶⁵⁵ Triandafilidis (1963: 302-310).

⁶⁵⁶ Fotiadis (1976), a través de Puchner (2009: 142).

⁶⁵⁷ Sarandakos (2011: 203).

⁶⁵⁸ Zalios (2013a: 54).

⁶⁵⁹ Politis (1904: 1242).

⁶⁶⁰ Mosjópulos (1989: 15).

⁶⁶¹ Puchner (2002: 35).

⁶⁶² *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.

debe de partir de la voz protoeslava *rogъ (cuerno), como afirma Puchner. De este modo, se obtienen términos como *rogači* (ciervo en esloveno)⁶⁶³, *rogači* (algarroba en bosnio, por analogía con respecto a la forma), *носорог* (rinoceronte en bosnio, búlgaro, serbio, croata...), *козиорог* (Capricornio, en búlgaro), *poraч* (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*⁶⁶⁴, *ρογκατσαραιοι*, *ρουγκατσάρια*⁶⁶⁵, *αρουγκουτσάρια*, *ρογκατσάδες*, *ρουγκατσιαραιοι*⁶⁶⁶ o *ρουγκουτσιάρια*, *ρουγκάτσια*, *ρογκατζιάργια*, *ρουγκατζάρια*, *ρουγκατσιάργια*, *ρουγκανάδες*, *ρουγκατσιάρια*, *ρογκατσιάρια*, *ρουγκατσιάρροι*, *ρουγκουτσάρια* o *ραγκουτσιάρια*⁶⁶⁷.

Del mismo modo encontramos términos parecidos con disimilación de la líquida ρ/λ, tales como: *λουκατσάρια*⁶⁶⁸, *λουκατσάρηδες*, *λουγκατσάρια*⁶⁶⁹, *λιουγκατζιάρια*, *λογκατσάρια*, *λιουγκατζάρια*, *λογκατσιάρια*, *λαγκατζιάρια*, *λαγκατσιαραιοι*, *λουγκατσάρ*. Estos últimos términos si bien podría asociarse con alguna raíz protoeslava como: 1) la raíz protoeslava *lokačъ, que refiere al que bebe mucho o al borracho. De este modo se obtienen términos como *локач* (*lokači*, borracho en macedonio, con un uso local y peyorativo); o 2) términos como *луга* (luga, ceniza) del macedonio; o *луга* (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 (локач o луга)

⁶⁶³ 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.

⁶⁶⁴ En Kastoriá y en Kornofoliás Evru (Papazanasi-Musiopulu, 1992: 62); en Ai Yioryi Kozanis (Siettos, 1975: 356).

⁶⁶⁵ En Lavara y Madras Evru (Kemalaki, 1986); en Velventó (Ekaterinidu, 1975: 25); en Damaskinea (Ekaterinidu, Ibíd.).

⁶⁶⁶ Ekaterinidis (1975: 17).

⁶⁶⁷ Ekaterinidis (1975: 13-27).

⁶⁶⁸ En Emilianós Grevenon (Papatanasi-Musiopulu, 1992: 64).

⁶⁶⁹ En Nikisianí tu Panguéu (Siettos, 1975: 355).

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-Musiopulu⁶⁷⁰, 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 *μομόγεροι*. Del mismo modo los describe Siettos⁶⁷¹, llevando ropas tradicionales, a veces ropas sucias, cargados de cencerros 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*). Kemalaki⁶⁷², 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*).

Lukopulos⁶⁷³, 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*).

Ekaterinidis⁶⁷⁴, por su parte, relata los acontecimientos durante la celebración de los *ρουγκάτσια* en Kornofolea Suflíu, donde participan todos los habitantes de la localidad.

⁶⁷⁰ Papazani-Musiopulu (1992: 62-63).

⁶⁷¹ Siettos (1975).

⁶⁷² Kemalaki (1986: 131).

⁶⁷³ Lukópulos (1935).

⁶⁷⁴ Ekaterinidis (1975: 13-27).

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 *ρουγκατσιαρίνα*, 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*.

Cristos Zalios⁶⁷⁵ refiere la tradición de los *ρογκάτσια* 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).

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. 47⁶⁷⁶: “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. 47⁶⁷⁷: “Όταν δηλαδή δύο όμιλοι *Ρογκατσαράιων* 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*.

⁶⁷⁵ Zalios (2013a: 54-55).

⁶⁷⁶ Megas (1975)

⁶⁷⁷ *Ibíd.*

Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)

1. Τα ρογκατσάρια⁶⁷⁸: “Οί μασκαρεμένοι λέγονται **Ρογκατσάρηδες** και τό ἔθιμο «τα **Ρογκατσάρια**». Κυρίως μασκαρεύονται τήν Πρωτοχρονιά, δὲν ἀποκλείεται ὁμως και τις ἄλλες μέρες. ὡς τήν Παραμονή τῶν Φώτων· και μασκαρεύονται νέοι 20-25 ἐτῶν, τα καλύτερα παλικάρια τοῦ χωριοῦ νὰ ποῦμε. 10, 15... ὅσα κι ἂν μαζευτοῦν”.

Significado y uso: *Rogatsárides y Rogatsaria*, nombre que reciben los participantes enmascarados y la tradición de carnaval respectivamente.

2. Τα ρογκατσάρια⁶⁷⁹: “Σάν συνοδοὶ στοῦ ζεῦγος 5 – 6 ἄλλοι νέοι μασκαρεμένοι κι αὐτοὶ ἀκολουθοῦν κρατῶντας ἀπὸ ἓνα ρόπαλο στοῦ χέρι και ζίφος. Λέγονται **Ρογκατσαρέοι**. Σὲ μερικὰ χωριά τοὺς λένε και Κλέφτες”.

Significado y uso: *Rogatsareí*, nombre que reciben los participantes enmascarados.

3. Τα ρογκατσάρια⁶⁸⁰: “Σὲ μερικὰ χωριά τὸ **Λογκατσάρη** τὸν λένε Καπετᾶνο· κι ἄλλοῦ Ἄη Βασίλη”.

Significado y uso: *Logatsaris*, variante del término.

4. Σύμμεικτα λαογραφικὰ τῆς Μακεδονίας, pp. 134-135⁶⁸¹: “Τὸν καιρὸ ἐκεῖνο μετέβαιναν και εἰς ἄλλα χωριά και ἐσύναζαν τροφήματα, ἀλλὰ, ὅταν ἀνταμώνουνταν με **λουκατσαραιῖ** ἀπὸ ἄλλο χωργιό, ἐγίνετο μάχη φοβερὰ”.

Significado y uso: *Lukatsari*, variante del término *rogatsareí* que reciben los participantes enmascarados.

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

1. Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαοῦ μας, p. 62⁶⁸²: “Στή Β. Ἑλλάδα κατά τό 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.) και κρύβουν τό πρόσωπό τους με προβιά λαγοῦ, στην ὁποία ἀνίγουν τρύπες για τά μάτια και τό στόμα”.

Significado y uso: *Rogatsia, Rogatsaria* o *Lukatsaria*, nombre de las festividades y los participantes en sus cortejos.

⁶⁷⁸ Lukópulos (1935).

⁶⁷⁹ Ibíd.

⁶⁸⁰ Ibíd.

⁶⁸¹ Lukópulos (1917).

⁶⁸² Papatanasi-Musiopulu (1992).

2. Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαού μας, p. 63⁶⁸³: “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. 64⁶⁸⁴: “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. 64⁶⁸⁵: “Στούς Γριντάδες τῶν Χασίων (Αἰμιλιανός Γρεβενῶν) τήν Πρωτοχρονιά ἐμφανίζονται τά Λουκατσάρια: δύο καπετάνιοι, μιὰ νύφη, μιὰ 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. 65⁶⁸⁶: “Από 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. 65⁶⁸⁷: “Οἱ ρογκατσάρηδες ἐπισκέπτονται τά σπίτια τραγουδώντας”.

Significado y uso: *Rogatsárides*, miembros integrantes del cortejo que visita las casas de la localidad.

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

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμώνα καί τῆς Ἄνοιξης, p. 88⁶⁸⁸: “Βασικό ἔθιμο τοῦ Δωδεκαημερήτικου Καρναβαλιού εἶναι τά Ρογκατσάρια (κάποια παραφθορά τοῦ Λυκοκατζάρια – Καλλικαντζάρια) πού παρουσιάζονται καί μέ τό ὄνομα Λουγκατσάρια ἢ ἄλλα”.

⁶⁸³ Ibíd.

⁶⁸⁴ Ibíd.

⁶⁸⁵ Ibíd.

⁶⁸⁶ Ibíd.

⁶⁸⁷ Ibíd.

⁶⁸⁸ Lukatos (1985).

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. 484⁶⁸⁹: “Έτσι, στα «**Ρουγκάτσα**» 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 ρουγκάτσια των χωριών Λαβάρια και Μάνδρας Έβρου*, pp. 130-131⁶⁹⁰: “...στην εκκλησιά ακούγεται η γκάιντα, το παραδοσιακό αυτό θρακιώτικο όργανο της Θράκης, και θόρυβος από κουδούνια. Είναι οι «**Ρουγκατσάδες**». 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.

2. *Τα ρουγκάτσια των χωριών Λαβάρια και Μάνδρας Έβρου*, p. 131⁶⁹¹: “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’δεις» της Νικησιανής στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου*, p. 387⁶⁹²: “Από τὰ στίτια τοῦ περνοῦν, δὲν στέκονται γιὰ νὰ τοὺς φιλοδωρήσουν, οὔτε

⁶⁸⁹ Drandakis (1994).

⁶⁹⁰ Kemalaki (1986).

⁶⁹¹ *Ibíd.*

⁶⁹² Parafendidu (1975).

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’δεις» της Νικησιανῆς στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου*, pp. 389⁶⁹³: “...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.

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

1. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 13⁶⁹⁴: “Συνήθεις ὀνομασίαι τῶν μεταμφιεσμένων τοῦ Δωδεκαημέρου εἰς τὴν Βόρειον Ἑλλάδα εἶναι **Ρογκάτσια** καὶ **Ρουγκατσάρια**, με διαφόρους κατὰ τόπους παραλλαγάς, π.χ. **Ἀρουγκουτσάρια**, **Λιουγκατζάρια**, **Λογκατσάρια**, **Λουκατσάρια**, **Ρουγκατσάδες**, **Ρουγκατσιαραῖοι**, **Ρουγκουτσιάρια** κ.ἄ.”.

Significado y uso: *Rogatsia*, *Rogatsaria*, *Arugatsaria*, *Liugataria*, *Logatsaria*, *Lukatsaria*, *Rogatsades*, *Rugatiarei*, *Rugatsaria*. Nombres que reciben tanto la festividad como sus participantes en diferentes localidades del norte de Grecia.

2. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 17⁶⁹⁵: “Ἐνας ἀπὸ κάθε ὀμάδα μετεμφιέζετο εἰς νύμφην καὶ ἐλέγετο **Ρουγκατσιαρίνα**, ἄλλος δὲ εἰς γαμβρὸν μὲ προβειῆς καὶ φούμο εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτὸς ἦταν ὁ **Ρουγκάτσιαρος**. Καὶ οἱ δύο μαζὶ ἐλέγοντο **Ρουγκατσαραῖοι** 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. 17⁶⁹⁶: “...ἀντιπρόσωποι ἀπὸ κάθε ὀμάδα ἐπηγαιναν εἰς τὰ γειτονικὰ ποιμνιοστάσια καὶ οἱ βοσκοὶ τοὺς ἔδιδαν ἀπὸ ἓνα ἀρνὶ ἢ κατσίκι ποὺ καὶ αὐτὸ ἐλέγετο **Ρογκάτσι**”.

⁶⁹³ *Ibíd.*

⁶⁹⁴ Ekaterinidis (1975).

⁶⁹⁵ *Ibíd.*

⁶⁹⁶ *Ibíd.*

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. 17⁶⁹⁷: “Εἰς τὸν Ἅγιον Γεώργιον Γρεβενῶν τὴν Πρωτοχρονιὰν γίνονται **Ρουγκατσιάρια**. Τὴν ὀμάδα ἀποτελοῦν φουστανελλάδες καὶ ἄλλοι μεταμφιεσμένοι, ἀκόμη δὲ καὶ ὁ κουδουνᾶς”.

Significado y uso: *Rugatsiaria*, nombre de la festividad y de sus participantes.

Yiorgos Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 355⁶⁹⁸: “Τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς στὴ Νικησιανὴ τοῦ Παγγαίου γίνεται καρναβάλι ποῦ εἶναι γνωστὸ σὰν «**Λουγκατσάρια**». Ἐνας ντύνεται ἀράπης καὶ τὸν φωνάζουν Ἀλῆ, δεύτερος νύφη, ἕνα τρίτος γριά κι ἄλλοι καπεταναῖοι. Τρίβονται μὲ καρβουνόσκηνη 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. 356⁶⁹⁹: “Στὴ Γαλατινὴ Κοζάνης γίνονται τὰ μπουμπουσιάρια ἢ **ρογκατσάρια**: φοροῦν φουστανελλες πάνω στὶς ὀπίες ράβουν κουδούνια καὶ τραγουδοῦν «*Αἱ Βασιλιάτικα τραγούδια*» μὲ τὰ «ὅποια ἐξυμνοῦν τὰ ἠρωϊκὰ 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. 381⁷⁰⁰: “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’ ἕνα τρελλὸ καὶ πρωτότυπο καρναβάλι, τὰ «**Ραγκουτσάρια**» ἢ «**Ρογκουτσάρια**» ποῦ εἶναι ἀπομεινάρι μιᾶς ἀρχαίας γιορτῆς”.

Significado y uso: *Ragutsaria* y *Rogutsaria*, nombre que recibe la localidad en Kastoriá.

4. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 356⁷⁰¹: “Στὸν Ἅη Γιώργη τῶν Γρεβενῶν τὰ παιδιὰ ντύνονται «**Ρουγκατσάρια**»· φοροῦν παλιᾶς λερωμένες φορεσιᾶς καὶ κυρίως φουστανελλες”.

⁶⁹⁷ *Ibíd.*

⁶⁹⁸ Siettos (1975).

⁶⁹⁹ *Ibíd.*

⁷⁰⁰ *Ibíd.*

⁷⁰¹ *Ibíd.*

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.)

Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54⁷⁰²: “Τα **Ρουγκάτσια** αναφέρονται και ως *Ρουσάλια*, *Αρουγκουτσιάρια*, *Λουγκατσιάρια*, *Ρουγκουτσιάρια*, *Ρογκατσάδες*, *Ρουγκανάδες*, *Σουρβατζήδες*, *Μπαμποέρηδες*, *Μπαμπουσιαραίοι*, *Καπιταναραίοι*, *Αράπηδες*”.

Significado y uso: *Arugutsiaria*, *Lugatsiaria*, *Rugutsiaria*, *Rogatsades*, *Ruganades*. Variantes del término *Rugatsia*, empleados para designar tanto a la festividad como a sus participantes.

Ρουγκάτσια: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 55⁷⁰³: “Ένας από τους παλιούς **ρουγκατσιάρηδες** αναλάμβανε να διδάξει τους τοπικούς χορούς στα νέα παιδιά”.

Significado y uso: *Rugatsiárides*, nombre que reciben los participantes del cortejo.

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*⁷⁰⁴, donde el autor propone tres variantes para las festividades que tienen lugar en distintos puntos de Macedonia y Tesalia, *Ρουγκάτσια*, *Ρογκατσάρια* y *Ρογκατσαραίοι*. Por su parte, Dimitrios Lukópulos, en su

⁷⁰² Zalios (2013a)

⁷⁰³ *Ibíd.*

⁷⁰⁴ Megas (1975: 47).

artículo *Τα ρογκατσάρια*⁷⁰⁵, ofrece las variantes de *ρογκατσάρια* y *ρογκατσάρηδες*, pero también *Λογκατσάρη* y *λουκατσαράϊ*.

Kaliopi Papatanasi-Musiopulu, en *Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας*⁷⁰⁶, 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 Δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*⁷⁰⁷, refiere que los representantes de cada grupo de disfrazados acuden a recoger un cordero o cabrito que los pastores del lugar 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: *Ρογκάτσα* (Lukatos⁷⁰⁸ y Drandakis⁷⁰⁹); *Ρουγκατσάδες* o *ρουγκάτσια* (Kemalaki⁷¹⁰); *Άρουγκουτσάρια*, *Λιουγκατζάρια*, *Λογκατσάρια*, *Λουκατσάρια*, *Ρογκατσάδες*, *Ρουγκατσιαραῖοι*, *Ρουγκουτσιάρια* o *Ρουγκατσιάρηδες* (Ekaterinidis⁷¹¹); *Λουγκατσάρια*, *Ραγκουτσάρια* o *Ρογκουτσάρια* (Siettos⁷¹²); y *Ρουγκουτσιάρια* o *Ρουγκανάδες* (Zalios⁷¹³).

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 *rogačī* (ciervo en esloveno), *rogačī* (algarroba en bosnio, por analogía con respecto a la forma), *nocopog* (rinoceronte en bosnio, búlgaro, serbio, croata...).

⁷⁰⁵ Lukópulos (1935).

⁷⁰⁶ Papatanasi-Musiopulu (1992: 62).

⁷⁰⁷ Ekaterinidis (1975: 13-17).

⁷⁰⁸ Lukatos (1985: 88).

⁷⁰⁹ Drandakis (1994: 484).

⁷¹⁰ Kemalaki (1986: 130-131).

⁷¹¹ Ekaterinidis (1975: 13-17).

⁷¹² Siettos (1975: 355-356, 381).

⁷¹³ Zalios (2013a: 54-55).

Por otro lado encontramos la variante *λογκατσάρια*, que de manera análoga, procedería o bien de la raíz eslava **lokačь* (el que bebe mucho, borracho), de la que se obtienen términos como *локач* (*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 τοῦς Καλογέρους εἶναι τὰ λεγομένα Κορίτσια ἢ Νύφες ὡς λέγονται ἐν ἄλλοις χωρίοις. Αὐταὶ μόνον ἐκ τῶν ἀγάμων νεανιῶν δύνανται νὰ ἐκλεγῶσιν· ἅπαξ δ' ἐκλεγείς νεανίας τις ὡς κορίτσι δύναται μὲν ν' ἀρραβωνισθῆ κατὰ τὸ διάστημα τῆς τετραετοῦς αὐτοῦ ταύτης ἱερατείας, ὄχι ὁμως καὶ νὰ ἔλθῃ εἰς κοινωνίαν γάμου⁷¹⁴.

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 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

⁷¹⁴ Ed. Panagiotopoulou (1958: 312).

figura de Dioniso en los misterios)⁷¹⁵. 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.

Stewart⁷¹⁶ 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 Keuls⁷¹⁷ ven en estas armas un símbolo fálico. Como apunta Díez del Corral Corredoira⁷¹⁸, 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 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 σκηνή -εἶναι ὁ Ἀρχικαλόγερος κυνηγῶν τὰ Κορίτσια, ὁ ἀνδρωθεὶς Διόνυσος ἀπάγων τὴν ἐρωμένην του. Αἱ ἀπωτέρω ἰστάμεναι γυναῖκες τοῦ χωρίου ἔκρυσαν ἤδη τὴν Νύμφη ὀπισθὲν των, ὁ ἀκροτήτως καὶ σφριγηλῶς φερόμενος ἐραστής ἐδέχθη πλεῖστα 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 συγκατανεύη νὰ τὸν δεχθῆ ὡς σύζυγον- τὴν ἐπῆρεν ἐπὶ τοῦ ὄμου του καὶ φεύγει πρὸς τὰ ὄρη καὶ τοὺς δρυμοὺς! Ἀλλ' ὄχι,

⁷¹⁵ De este modo lo relaciona Viziinós en su relato *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 318-319).

⁷¹⁶ Stewart (1995: 87).

⁷¹⁷ Keuls (1985: 55).

⁷¹⁸ Díez del Corral Corredoira (2005: 5-6).

ὁ Διόνυσος δὲν θὰ φανῆ ὅσον εἶναι ὑβριστῆς διότι καὶ ἡ Ἀριάδνη ἀγαπᾷ αὐτὸν καὶ ἔπεται τώρα αὐτῷ ὅπου καὶ ἂν ὑπάγῃ προηγουμένη τῶν αὐλῶν καὶ τῶν τυμπάνων⁷¹⁹.

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 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.

⁷¹⁹ Viziinós. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 318-319). Traducción propia.

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 matrimonio⁷²⁰.

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*.

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

⁷²⁰ De este modo lo refieren Babiniotis (2008) y Triandafilidis (2005).

definido como *νύφη-μπούλα*), en origen se encontraba una diferenciación entre el personaje masculino (*γενίτσαρος*) y el femenino (*μπούλα*)⁷²¹.

Para la procedencia del término *μπούλα*, Ziotas⁷²² 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, Babiniotis⁷²³ 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 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.

⁷²¹ Gavriilidis (1995).

⁷²² Ziotas (2003).

⁷²³ Babiniotis (2008).

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Historia Alexandri Magni (s. III – XVII d. C.)

1. *Recensio F* (cod. Flor. Laurentianus Ashburn 1444) 121.4⁷²⁴: “Καὶ εἰρηνεύοντας βασιλεύει εἰς τὴν Μακεδονίαν καὶ ὁ νοῦς τῆς καθημέραν προσδιαβαίνοντας πότες μετὰ τὴν θλίψιν καὶ λέγει· Ἄρα μου, θεέ μου μεγαλοδύναμε, ἰδεῖν θέλω τὸ πρόσωπον τοῦ υἱοῦ μου τοῦ μονογενῆ καὶ τῆς κύρας μου καὶ **νύφης** μου τῆς Ῥωζάνδρας τῆς βασίλισσας, νὰ τὴν ἐγκαλιᾶσω ἐκ τὸν σφόνδυλον καὶ γλυκέα νὰ τὴν χαρῆ ἢ καρδία μου καὶ νόστιμα νὰ τὴν καταφιλήσω καὶ νὰ σταθῆ ἢ καρδία μου εἰς τὸν τόπον τῆς ἐκ τὴν χαρᾶν μου;”.

Significado y uso: Novia.

2. *Recensio poetica* (recensio R), línea 2380⁷²⁵: “Εἶπε τῆς θυγατέρας τῆς Ἀρπίσης νὰ ποιήσῃ, αὐτεῖνον τὸν Ἀντίγονον καλὰ νὰ κανισκίση· «Διότις ὁ Ἀλέξανδρος μᾶς ἔκαμε φίλια, κ’ ἐγλύτωσε τὴν **νύφη** μας ’ξ ἐκεῖνα τὰ σκυλία.»”.

Significado y uso: Novia.

Eustracio Presbítero (s. VI – VII d. C.)

- De statu animarum post mortem*, línea 2387⁷²⁶: “Λέγει γ’ οὖν ἡ Νοεμμίν—πενθερὰ δὲ τῆς Ῥοῦθ αὐτῆ ἦν—περὶ τοῦ συγγενοῦς αὐτῆς Βοῦς εἰποῦσα τοιαῦτα· εἶπεν δὲ Νοεμμίν τῇ **νύφῃ** αὐτῆς· «Εὐλογητός ἐστι τῷ κυρίῳ ὅτι οὐκ ἐγκατέλιπεν τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετὰ τῶν ζώντων καὶ μετὰ τῶν τεθνηκότων»”.

Significado y uso: Novia.

Acta Montis Athonis (s. XI – XIX d. C.)

- Epistula Dionysii hieromonachi ad Athonitas*, p.221⁷²⁷: “Καὶ παίρνετε ἄσπρα μετὰ τὸν τόκον, ἔπειτα δὲν κλαίετε καὶ δὲν ταπεινόνεσθε, ὅτι ἐδουλώθητε τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ἐχθροὺς τοῦ θεοῦ, καὶ νὰ στοχάζεσθε, τί τρόπον νὰ εὐρήητε καὶ νὰ ἐλευθερωθῆτε, μόνον

⁷²⁴ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

⁷²⁵ Ed. Holton (1974).

⁷²⁶ Ed. van Deun (2006).

⁷²⁷ Ed. Meyer (1965).

τρῶτε καὶ πίνετε, ἐνδύνεσθε εὐμορφα, ὡσὰν **νυμφάδες** 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 7427⁷²⁸: “Ἀφέντη τοῦ Μορέως, ἀλήθεια ἔνι, ὡς ἡξέουρουσιν πάντες τοῦ πριγκιπάτου, ἢ **νύφη** μου, ποῦ ἔνι ἐδῶ ἐνώπιον τῶν πάντων, ἀνεπιὰ εὐρίσκεται τοῦ ἀφέντου τῆς Ἀκόβου”.

Significado y uso: Novia.

Spanos (s. XIV/XV d. C.)

Spanos, línea 479⁷²⁹: “Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ γαμπρὸς φοβηθεῖς, ὅτι πετατὸν ἐστὶν ἢ **νύφη**, μήπως πνίξῃ αὐτόν, ἔπεσεν καὶ ἠσθένησεν”.

Significado y uso: Novia.

Jorge Jumnos (s. XV d. C.)

De orificio mundi, línea 461⁷³⁰: “Καὶ ἀπείν ἐδιάβησα ἑκατὸν καὶ ἄλλοι εἴκοσι χρόνοι, / ἢ ἀνομιὰ οὐκ ἔπαυε μάλιστα νὰ φυτρώνῃ. / Καὶ ὄρισεν ὁ Κύριος τοῦ Νῶε νὰ βρῆ βρῶσιν / διὰ ’κεῖνον καὶ τὴν φαμελιάν, στὰ ζῶα διὰ νὰ δώσῃ. / Νὰ ’ρδινιαστῆ ἢ γυναῖκα του κ’ οἱ υἱοὶ του κ’ οἱ **νυφάδες**, / νὰ μποῦσιν εἰς τὴν κιβωτὸν καὶ νὰ βαστοῦν λαμπάδες. / Ἀρχίζουν τὰ τετράποδα καὶ τὰ ’ρπετὰ κινουοῦσι, / πετούμενα, σπυρνάμενα, στὴν 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 1434⁷³¹: “Καὶ ἀπέιτι

⁷²⁸ Ed. Schmitt (1904).

⁷²⁹ Ed. Eideneier (1977).

⁷³⁰ Ed. Megas (1975).

⁷³¹ Ed. Panagiotakes (2004).

ἐδιάβηκα ἑκατὸ καὶ ἄλλοι εἴκοσι χρόνοι, / καὶ ἡ ἀνομιὰ δὲν ἔπεφτε, μάλλιστας πλιὰ
φυτρώνει, / τότες ὄρισε ὁ Κύριος τοῦ Νῶε νὰ βρῆ βρώση / γιὰ κεῖνον καὶ τὴ φαμελιὰ
καὶ τὰ ζῶα νὰ τρῶσι, / νὰ ἴρδινιαστῆ ἡ γυναῖκα του, οἱ γιοὶ του καὶ **νοφάδες**, / νὰ
μποῦσι εἰς τὸν κιβωτὸ καὶ νὰ βαστοῦ λαμπάδες”.

Significado y uso: Novias.

Jorge Jortatzes (s. XVI – XVII d. C.)

Erofile, 11.486⁷³²: “Ὁφου, πρικό μου ριζικό 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 Manuelli Baruchae e Monasteracio Amarii, documento 13⁷³³: “Τοῦ ὀπίου
προμετάρι ἢ προύπομένι κερα–Μαρια, ἡ **νίμφι**, ὀγιά προυκίων καὶ χαρίσματα ὄλα
υπερπυρα τρίς χιλιάδες καὶ πεντακόσα, ἀπου τα ὀπία νὰ γρικουνται ὀγιά χαρίσματα
τοῦ προύπομένου γαπροῦ ὑπέρπιρα χίλια διάκόσια καὶ το ρέστος προυκίων τζι **νίμφις**”.

Significado y uso: Novia.

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

Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)

1. *Πεωρὶ τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 24⁷³⁴: “ὁ δὲ γαμβρὸς καὶ ἡ **νόμφη** εἰς κύκλον ἄρτου
(κουλίκι) τὰς χεῖρας περάσαντες”.

Significado y uso: Muchacha y novia.

Yeoryios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη, p. 312⁷³⁵: “Ἀχώριστα ἀπὸ τοὺς
Καλογέρους εἶναι τὰ λεγόμενα Κορίτσια ἢ **Νύφες** ὡς λέγονται ἐν ἄλλοις χωρίοις”.

Significado y uso: Muchachas y novias, personajes femeninos.

⁷³² Ed. Alexiou & Aposkiti (1988).

⁷³³ Ed. Bakker & van Gemert (1987).

⁷³⁴ Jurmuziadis (1873).

⁷³⁵ Ed. Panagiotopoulou (1959).

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας, p. 72⁷³⁶: “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: Novia, muchacha, personaje femenino.

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη, pp. 109⁷³⁷: “Άλλα πρόσωπα του κωμικοτραγικού δράματος που θα δούμε, γιατί πρόκειται για μια αληθινή ιλαροτραγωδία, είναι τα Κορίτσια ή οι **Νύφες**. Αυτές διαλέγονται ανάμεσα από τ’ ανύπαντρα παλικάρια του χωριού”.

Significado y uso: Novias, muchachas, personajes femeninos.

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

1. *Λαογραφικά Θράκης Α’*, p. 135⁷³⁸: “Στή Βιζύη είχαν τούς «καλόγερους». Τά πρόσωπα τής «παραστάσεως», πού περιέγραψε ό Γ. Βιζυηνός, ήταν δύο καλόγεροι, ή μπάμπω μέ τό έφταμηνίτικο παιδί της, δυό **νύφες**, δυό κατσίβελοι καί δυό ζαπτιέδες (χωροφύλακες)”.

Significado y uso: Novias, muchachas, personajes femeninos.

2. *Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας*, p. 65⁷³⁹: “Από κάθε ομάδα μεταμφιέζονται δύο νέοι: ό ένας είναι γαμπρός (ρογκατσάριος), πού βάφει μέ φούμο μαύρο τό πρόσωπό του καί κρατεί τσοπούζα (ρόπαλο), ό άλλος είναι ή **νύφη** (ρογκατσαρίνα)”.

Significado y uso: Novia, personaje femenino acompañante del protagonista.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 32⁷⁴⁰: “Έν τῷ μεταξύ, εἰς τὰς διαφόρους οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμάζονται οἱ μῦμοι, οἱ ὅποιοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιάς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ Καπιστραῆς,

⁷³⁶ Ibíd.

⁷³⁷ Trakiotis (1991).

⁷³⁸ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁷³⁹ Papatanasi-Musiopulu (1992).

ή *Νύφη*, ή *Βάβω* με τὸ Ἑφταμηνίτικο, τὰ τέσσαρα *Δαμαλάκια*, τὰ ὁποῖα θὰ ζευθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καὶ ὁ Ἰδιοκτῆτης των, ὁ ὁποῖος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ *Γύφτοι* με 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 στὶς γιορτές*, p. 355⁷⁴¹: “Τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς στὴ Νικησιανὴ τοῦ Παγγαίου γίνεται καρναβάλι ποὺ εἶναι γνωστὸ σὰν «*Λουγκατσάρια*». Ἐνας ντύνεται ἀράπης καὶ τὸν φωνάζουν *Ἄλῆ*, δεῦτερος **νύφη**, ἕνα τρίτος γιὰ κι ἄλλοι καπεταναῖοι. Τρίβονται με καρβουνόσκονη οἱ πιὸ πολλοί, φοροῦν μάσκες καὶ πηγαίνουν ἀπὸ σπίτι σὲ σπίτι μαζεύοντας χρήματα καὶ τρόφιμα γιὰ νὰ γλεντοκοπήσουν τὸ βράδυ”.

Significado y uso: muchacha, novia, personaje femenino.

2. *Ἔθιμα στὶς γιορτές*, p. 381⁷⁴²: “Στὰ *Φάρσαλα*, ἀνήμερα τὰ *Φῶτα*, οἱ μεταμφιεζόμενοι παίζουν ἕνα μιμικὸ δράμα· ἕνας παριστάνει τὸ *γαμπρό*, ἄλλος τὴ **νύφη**, κι ἄλλος τὸν ἀράπη· ὁ τελευταῖος ὀρμᾶ ν’ ἀρπάξῃ τὴ *νύφη* ἀλλ’ ὁ *γαμπρός* τὴν προστατεύει”.

Significado y uso: muchacha, novia, personaje femenino.

Odiseas Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)

1. *Δρώμενα καὶ ἔθιμα τοῦ Κερκυραϊκοῦ λαοῦ*, pp. 81-82⁷⁴³: “Τὴν Κυριακὴ τῆς *Τυροφάγου* ντύνονται σε διαφορετικὰ σπίτια τοῦ *Πετριτῆ* α) **νύφη**, β) *Δύο βλάχοι* με *κουδούνια*, γ) *παπάς-γαμπρός*, δ) *γιατρός-νοσοκόμα*, ε) *κουκούγερος-συμπεθέροι* δηλαδή *μασκαρία* ἢ *τζαμφορία* καὶ *πεθερικά* δηλαδή *συμπεθέροι*, στ) *Επίσης* *Εισαγγελέας*, *δικαστές* καὶ *χωροφύλακες*”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

2. *Δρώμενα καὶ ἔθιμα τοῦ Κερκυραϊκοῦ λαοῦ*, p. 82⁷⁴⁴: “Με ἕνα βλάχο επικεφαλῆς καὶ τὸν δεῦτερο κλείνοντα τὴν πομπή οἱ οἱ υπόλοιποι δηλαδή *γαμπρός-παπάς-γιατρός-νοσοκόμος-συμπεθέροι* καὶ *κουκούγερος* πάνε στο *σπίτι* τῆς **νύφης** (κ. *Θανάσης Λέσσης* το 1987) καὶ ἀφοῦ παραλάβουμε τὴν **νύφη** ἡ ὁποία κάνει τὰ *νάζια* τῆς κάνουνε τὸ *γύρω*

⁷⁴⁰ Kakuri (1963).

⁷⁴¹ Siettos (1975).

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ Klimis (1987).

⁷⁴⁴ *Ibid.*

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: Muchacha, novia, personaje femenino.

Statis Atanasiadis (s. XX d. C.)

Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα, p. 5563⁷⁴⁵: “Ἐπειδὴ στὸ χορὸ πειράζουσι τὴ **νύφη**, ὁ Μωμόερος βγάξει τὸ σπαθί· τὸν πληγώνουσι καὶ πέφτει ἢ πεθαίνει”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

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

Μεταμφιέσεις Δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον, p. 17⁷⁴⁶: “Ἐνας ἀπὸ κάθε ομάδα μετεμφιέζετο εἰς **νύμφην** καὶ ἐλέγετο Ρουγκατσαρίνα, ἄλλος δὲ εἰς γαμβρὸν με προβειὲς καὶ φούμο εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτὸς ἦταν ὁ Ρουγκάτσαρος. Καὶ οἱ δύο μαζὶ ἐλέγοντο Ρουγκατσαραῖοι ἢ Ρουγκατσαίρηδες”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)

Αράπηδες καὶ Αρκούδες στὸν Βόλακα Δράμας, p. 3⁷⁴⁷: “Ἐκείνη τὴ μέρα, στὶς 7 Ἰανουαρίου, εμφανίζονται -κατὰ ομάδες- καὶ τὰ καρναβάλια (Αράπηδες). Αποτελοῦνται ἀπὸ τὸν Τσαούση (άντρας ντυμένος παραδοσιακά), τὴ **Νύφη** (άντρας ντυμένος με τὴ γυναικεία παραδοσιακὴ φορεσιά) καὶ τοὺς Αράπηδες”.

Significado y uso: Muchacha, novia, personaje femenino.

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

1. *Χορευτικὰ δρώμενα στὸ Νομὸ Δράμας*, p. 492⁷⁴⁸: “Ἡ ἄλλη ομάδα στὸ θίασο τοῦ Βόλακα εἶναι οἱ μεταμφιεσμένοι ἄνδρες, εἴτε σε «**νυφάδες**», εἴτε σε «τσαούσηδες», δηλαδή «προστάτες» τῶν **νυφάδων**”.

Significado y uso: Novias o muchachas.

⁷⁴⁵ Atanasiadis (1953).

⁷⁴⁶ Ekaterinidis (1975).

⁷⁴⁷ Armen (2012).

⁷⁴⁸ 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*⁷⁴⁹. 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*⁷⁵⁰, consigna el término con su forma actual. Con esta misma forma se encuentra también en la *Crónica de Morea*⁷⁵¹ o en *Spanos*⁷⁵². Para el plural se emplea la forma *νοφάδες*, en la obra de Jorge Jumnos *De opificio mundi*⁷⁵³, que convive con la forma arcaica *νομφάδες* que puede encontrarse en las *Actas del Monte Atos*⁷⁵⁴; 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*⁷⁵⁵ y en la obra de Jorge Jortatzes, *Erofili*⁷⁵⁶, se encuentran las formas *νόφη/νοφάδες*; en *Liber notarii Manuelli Baruchae e Monasteracio Amarii* de Manuel Barujas⁷⁵⁷ 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 *νόφη*, con su plural *νόφες*. De este modo se observa en la mayoría de las fuentes relacionadas con los ritos

⁷⁴⁹ *Historia Alexandri Magni. Recensio* φ 121.4. Ed. Konstantinopoulos & Lolos (1983).

⁷⁵⁰ *De statu animarum post mortem*, línea 2387. Ed. Holton (1974).

⁷⁵¹ Ed. Schmitt (1904).

⁷⁵² Ed. Eideneier (1977).

⁷⁵³ Ed. Megas (1975).

⁷⁵⁴ Ed. Meyer (1975).

⁷⁵⁵ Ed. Panagiotakes (2004).

⁷⁵⁶ Ed. Alexiou & Aposkiti (1988).

⁷⁵⁷ Ed. Bakker & van Gemert (1987).

festivos de la Navidad, aunque conviven, en algunos casos, con la forma arcaizante de la lengua depurada (καθαρεύουσα), como en Jurmuziadis⁷⁵⁸ o Ekaterinidis⁷⁵⁹. Mención aparte merece el texto de Viziinós que, en su obra *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)⁷⁶⁰, emplea el término *νόφη* 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 *νόμφη* para referirse a estos mismos personajes, como referíamos anteriormente.

⁷⁵⁸ Jurmuziadis (1878: 24).

⁷⁵⁹ Ekaterinidis (1975: 17).

⁷⁶⁰ 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, 1.31.186⁷⁶¹: “Καὶ πηγαينάμενοι εἰς τὴν ἐξουρίαν μαζὶ καὶ οἱ τρεῖς ἀρχιερεῖς, ἐπέρασαν ἀπὸ τὰ Μύρα καὶ ἐδεήθησαν τὸν ἅγιον Νικόλαον καί, ὃ τοῦ θαύματος, πάραυτα πάλιν ἐγύρισαν εἰς τὰ ὀπίσου· με̐ πολλὰ κατασκευὲς καὶ τέχνες ἤλθαν 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 ἐπόμπεσαν”.

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 Θράκη, p. 312⁷⁶²: “Ἀχώριστα ἀπὸ τοὺς Καλογέρους εἶναι τὰ λεγόμενα **Κορίτσια** ἢ Νύφες ὡς λέγονται ἐν ἄλλοις χωρίοις”.

Significado y uso: muchachas, personajes femeninos.

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

1. *Λαογραφικὰ Θράκης Α΄*, p. 134⁷⁶³: “Ὅλοι περίμεναν τὴν πομπή, στήν ὁποία συμμετεῖχαν ἡ γυναίκα τοῦ Μπέη – περιστοιχισμένη ἀπὸ τοὺς «Ἀράπιδις», τὴν «**Καντίνα**», πού μετέφερε τὴν «κουνουμά» τῆς **Μπέηνας** – 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.

2. *Λαογραφικὰ Θράκης Α΄*, p. 134⁷⁶⁴: “Σάν τελευταῖο ζευγάρι πάλευαν ἕνας *αράπης* καὶ ἡ **Καντίνα**, πού στό τέλος ἔπερτε κάτω”.

Significado y uso: Cadina, personaje femenino análogo a la figura del *αράπης*.

⁷⁶¹ Ed. Odorico (1996).

⁷⁶² Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁷⁶³ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁷⁶⁴ *Ibíd.*

3. Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας, p. 65⁷⁶⁵: “Από κάθε ομάδα μεταμφιέζονται δύο νέοι: ο ένας είναι γαμπρός (ρογκατσάριος), πού βάφει με φούμο μαύρο τό πρόσωπό του καί κρατεί τσοπούζα (ρόπαλο), ο άλλος είναι ή 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. 109⁷⁶⁶: “Άλλα πρόσωπα του κωμικοτραγικού δράματος που θα δούμε, γιατί πρόκειται για μια αληθινή ιλαροτραγωδία, είναι τα **Κορίτσια** ή οι Νύφες. Αυτές διαλέγονται ανάμεσα από τ’ ανύπαντρα παλικάρια του χωριού”.

Significado y uso: *Muchachas*, personajes femeninos.

2. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, pp. 109⁷⁶⁷: “Στο Αφκάρι, πάνω στο όργανο γινόταν η συνεύρεση του Κούκερου με την **Κουκερίνα**, όπως και στο Ορτάκοϊ της **Καντίνας** με τον Αράπη”.

Significado y uso: *Kukerina* y *Cadina*, personajes femeninos análogos a las figuras del *Kuker* y el Αράπη.

Dimitrios Lukópulos (s. XX d. C.)

1. *Τα ρογκατσάρια*⁷⁶⁸: “Η συνοδεία του είναι πρώτα-πρώτα ένας άλλος νέος μασκαρεμένος με γυναικεία: νύφη τάχα αυτή, ή γυναίκα του, κι έχει κρεμασμένα στό λαιμό της φλωριά. Τη λένε **Μπούλα**, κι άλλου **Ντάμα**, ή Νύφη· άχώριστη από τὸ Ρογκατσάρη”.

Significado y uso: *Bula* y *Dama*, personajes femeninos inseparables del *Rogatsaris*.

2. *Τα ρογκατσάρια*⁷⁶⁹: “Πολλές φορές τούς Ρογκατσαρέους τούς άκολουθοῦν και νέοι πὸ μασκαρεύονται, γίνονται γυναίκες με δαιμονικά πρόσωπα πὸ μοιάζουν **γριές**· και λέγονται **Γριές**”.

Significado y uso: *Viejas*, personajes femeninos con apariencia demoníaca.

⁷⁶⁵ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁷⁶⁶ Trakiotis (1991).

⁷⁶⁷ *Ibíd.*

⁷⁶⁸ Lukópulos (1935).

⁷⁶⁹ *Ibíd.*

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

1. Διονυσιακά, p. 32⁷⁷⁰: “Παλαιότερον εἰς τὴν Βιζύην. εἴπομεν ὅτι ἐξεύγνουσιν «τις **Νυφάδες**» τοῦ δρωμένου, πλαισιουμένας ὑπὸ τῶν ραβδοφόρων Κατσιβελων, ἡ δὲ ραβδοφορία, καθὼς καὶ ἡ παρουσία γυναικῶν, εἶναι γνώριμα στοιχεῖα τῆς ἀγροτικῆς μαγείας”.

Significado y uso: Novias, muchachas, personajes femeninos.

2. Διονυσιακά, p. 121⁷⁷¹: “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. 235⁷⁷²: “Ἡ **Κορίτσα**: Εἶναι τὸ τρίτο βασικὸ μέλος τοῦ θιάσου. Τὸ ρόλο αὐτὸ 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.

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

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμόνα καὶ τῆς Ἄνοιξης, p. 145⁷⁷³: “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. 96⁷⁷⁴: “Στὸ μεταξὺ ἔχει κάνει τὴν ἐμφάνισή της καὶ ἡ «**Κορίτσα**» μὲ τὸ μωρὸ της. Πρόκειται γιὰ ἓνα κωμικὸ πρόσωπο. Εἶναι ἓνας ἄντρας ποὺ εἶχε ντυθῆ γυναῖκα καὶ κρατᾶ στὴν ἀγκαλιὰ μιὰ κούκλα-μωρό”.

Significado y uso: Muchacha, personaje femenino.

⁷⁷⁰ Kakuri (1963).

⁷⁷¹ Ibíd.

⁷⁷² Drandakis (1979).

⁷⁷³ Lukatos (1985).

⁷⁷⁴ Mijail-Dede (1979).

2. *Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 108⁷⁷⁵: “Πρόσωπο ασύνδετο και παρείσακτο τώρα στον Καλόγερο της Αγίας Ελένης, δεν είναι πλέον ή **Κουκερίνα**, ή γυναίκα του Κούκερο κι’ έχει χάσει και τα πιθανά της σύμβολα που κρατά το όνομα «**Κορίτσα**» όπως όλοι οι άντρες που μεταμφιέζονται στα γυναικεία πρόσωπα του θιάσου μιὰ και πραγματική γυναίκα δεν έπαιρνε ποτέ μέρος σε αυτόν αλλά άκόμενη και την όλη τέλεση του έθιμου την παρακολουθούσε από μακρυνά στις πιο τολμηρές φάσεις”.

Significado y uso: *Kukerina*, personaje que acompaña al *Kuker*. Muchacha, personaje femenino de los ritos de carnaval tradicional.

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

1. *Μεταμφιέσεις δωδεκαήμερου εις τον Βορειοελλαδικόν χώρον*, p. 15⁷⁷⁶: “Πολλάς φορές έδιδαν και κωμικήν παράστασιν με την έπομένην υπόθεσιν: *Ο πρωταγωνιστής -ό Αλῆς- άρπάζει μιαν **κόρην**, την όποίαν πηγαίνει εις τό σπίτι ένός χωρικού*”.

Significado y uso: Chica, muchacha, personaje femenino.

2. *Μεταμφιέσεις δωδεκαήμερου εις τον Βορειοελλαδικόν χώρον*, p. 16⁷⁷⁷: “Τήν ομάδα αποτελοῦν έξ πρόσωπα, από τά όποια τρία μεταμφιεσμένα εις **κορίτσια** και ένα εις άράπην με πολλά κουδούνια”.

Significado y uso: Muchachas, personajes femeninos.

3. *Μεταμφιέσεις δωδεκαήμερου εις τον Βορειοελλαδικόν χώρον*, p. 17⁷⁷⁸: “Εσχηματίζοντο τρεις ομάδες. όσαι και αί συνοικίαι του χωρίου. Ένας από κάθε ομάδα μετεμφιέζετο εις νύμφην και έλέγετο **Ρουγκατσιαρίνα**, άλλος δέ εις γαμβρόν με προβιές και φοῦμο εις τό πρόσωπον και αυτός ήταν ό **Ρουγκάτσιαρος**”.

Significado y uso: *Rugatsiarina*, personaje femenino análogo a la figura del *Rugátsiaros*.

Anastasios Reklós (s. XX – XXI d. C.)

- Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 6⁷⁷⁹: “**Η Κορίτσα** είναι άνδρας ανύπαντρος, μεταμφιεσμένος σε κοπέλα. Είναι στη συνοδεία της συντροφιάς του Καλόγερου, υπό την προστασία των Ζαπτιέδων, και τα παλικάρια προσπαθούν να την κλέψουν”.

Significado y uso: Muchacha, personaje femenino.

⁷⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁷⁶ Ekaterinidis (1975).

⁷⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁷⁹ Reklós (2012).

Tzu Kulendianú (s. XX – XXI d. C.)

Ο χορός των τράγων στη Σκύρο, p. 26⁷⁸⁰: “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, 24⁷⁸¹: “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. 8⁷⁸²: “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. 19⁷⁸³: “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 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.

⁷⁸⁰ Kulendianú (1977).

⁷⁸¹ Mutzali (2012).

⁷⁸² Zalios (2012).

⁷⁸³ Samarás (1998).

c) Análisis 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*⁷⁸⁴, 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 Viziinós *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)⁷⁸⁵, para referirse a estos personajes en la localidad de Vize; en la obra de Trakiotis *Λαϊκὴ πίστη καὶ λατρεία στὴ Θράκη*⁷⁸⁶, en la misma localidad; en la obra de Mijail-Dede *Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρῶν*⁷⁸⁷, para las “novias” de la localidad de Ayía 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*⁷⁸⁸, para los personajes femeninos del cortejo del *καλόγερος* en Meliki Imatías; o en las obras de Ekaterinidis⁷⁸⁹ o Reklos⁷⁹⁰, 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

⁷⁸⁴ *Χρονικὸ τῶν Σερρῶν*, I.31.186. Ed. Odorico (1996).

⁷⁸⁵ Ed. Panagiotopoulou (1959: 312).

⁷⁸⁶ Trakiotis (1991: 109).

⁷⁸⁷ Mijail-Dede (1979: 96, 108).

⁷⁸⁸ Drandakis (1979: 235).

⁷⁸⁹ Ekaterinidis (1975: 15-16).

⁷⁹⁰ Reklos (2012: 6).

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 *μούλα* se emplea para los personajes masculinos que danzan por las calles de la localidad en compañía de las *νύφη-μούλες*, personajes femeninos. Se hace, por tanto, una diferenciación entre ambos, quedando relegado el término *γιανίτζαρος*⁷⁹¹.

No obstante, existen otras denominaciones para los roles femeninos, como son: *Καντίνα* (Papatanasi-Musiopulu⁷⁹² y Trakiotis⁷⁹³) o *Καδίνα* (Kakuri⁷⁹⁴), a partir del término turco *cadina*; *Μπέηνας* (Papatanasi-Musiopulu⁷⁹⁵), a partir del término turco *bey* (que se emplea en algunas localidades para nombrar a estas festividades, como *Κιοπέκ-Μπέης*); *ρογκατσαρίνα* (Papatanasi-Musiopulu⁷⁹⁶) o *Ρουγκατσαρίνα* (Ekaterinidis⁷⁹⁷), a partir del masculino *ρογκατσάριος*; *Κουκερίνα* (Trakiotis⁷⁹⁸, Kakuri⁷⁹⁹, Mijail-Dede⁸⁰⁰ y Mutzali⁸⁰¹); *ντάμα* (Lukatos⁸⁰²), a partir del término *dama*; o *κορέλλα* (Kulendianú⁸⁰³), diminutivo italianizante de *κόρη*.

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

⁷⁹¹ Zalios (2012).

⁷⁹² Papatanasi-Musiopulu (1979: 134).

⁷⁹³ Trakiotis (1991: 109).

⁷⁹⁴ Kakuri (1963: 121).

⁷⁹⁵ *Ibíd.*

⁷⁹⁶ Papatanasi-Musiopulu (1992: 65).

⁷⁹⁷ Ekaterinidis (1975: 17).

⁷⁹⁸ *Ibíd.*

⁷⁹⁹ *Ibíd.*

⁸⁰⁰ Mijail-Dede (1979: 108).

⁸⁰¹ Mutzali (2012: 24).

⁸⁰² Lukatos (1985: 145).

⁸⁰³ Kulendianú (1977: 26).

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 policía⁸⁰⁴. 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-Dede⁸⁰⁵, 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.

⁸⁰⁴ Puchner (2002: 247).

⁸⁰⁵ 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. Σίγερ⁸⁰⁶: “«Οι Τούρκοι **ζαπτιέδες** διενεργούν περισσότερη βία απ' ότι 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 *Illustrated London News* από το τρίκωμο, Κάνταρα, Άγιο Θεόδωρο Καρπασίας, Επτακώμη και Κώμη Κεπήρ⁸⁰⁷: “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.

Archivo Dimitrios Kókuras (s. XIX d. C.)

Έκλογές για Μουχταροδημογέροντα στο Μπλάτσι τής Κοζάνης (1888)⁸⁰⁸: “καθώς φαίνεται και εις τὸ βουκουάτ-τεφτέρι, ὁ μὲν ἐβῆλ μουχτάρης Δ. Κ. Μούρας ἔχει μόνον 24 γρ. βεργί, ὁ ἀζῆς Λεωνίδα 12, ὁ ἀζῆς Ν. Γ. Τσάγκας 20, ὁ ἀζῆς Θ. Γονναρῆς 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

⁸⁰⁶ 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]

⁸⁰⁷ Εντυπώσεις του απεσταλμένου του *Illustrated London News* 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]

⁸⁰⁸ Tsaras (1974).

*Μουδῖρ ἐφέντης μας διὰ τῆς βίας μὲ τοὺς **ζαπτιέδες** εἰς τὰς θύρας ἠνάγκασε πολλοὺς ἀπὸ ἡμᾶς νὰ ὑπογράψωμεν το ἰντιχάπιον τὸ ὁποῖον Σᾶς ἔστειλε”.*

Significado y uso: *Zaptiédēs*, fuerzas del orden durante el Imperio otomano.

Yeorgios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ, p. 312⁸⁰⁹: “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: *Zaptiédēs*, personajes que representan a los carceleros o “fuerzas del orden” durante las festividades del *kalóyeros*. Reciben también el nombre de *Kurutzides*.

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 32⁸¹⁰: “Ἐν τῷ μεταξὺ, εἰς τὰς διαφόρους οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμαζονται οἱ μῦμοι, οἱ ὁποῖοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιᾶς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ Καπιστρᾶς, ἡ Νύφη, ἡ Βάβω μὲ τὸ Ἐφταμηνίτικο, τὰ τέσσαρα Δαμαλάκια, τὰ ὁποῖα θὰ ζευχθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καὶ ὁ Ἰδιοκτήτης των, ὁ ὁποῖος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ Γύφτοι μὲ τὴν Ἀρκούδα, τέλος οἱ **Ζαπτιέδες** ἢ **Κουρουτζῆδες**, δηλαδὴ οἱ φύλακες οἱ ἐντεταλμένοι τὴν 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.)

Λαϊκὴ πίστη καὶ λατρεία στη Θράκη, pp. 109⁸¹¹: “Τελευταῖοι ἐρχονται οἱ **Ζαπτιέδες** ἢ **Κουρουτζῆδες**, που στην επαρχιακὴ διοίκηση τῆς Ἀδριανούπολης τους ἔλεγαν *καβασῆδες*. Ἦταν οἱ υπασπιστές, οἱ ἄνθρωποι τοῦ νόμου, που ἐπέβαλαν τὴν τάξη, παλικάρια αρματομένα που με καμᾶρι ἐδειχναν τὸν οπλισμό τους”.

⁸⁰⁹ Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁸¹⁰ Kakuri (1963).

⁸¹¹ Trakiotis (1991).

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.)

Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρών, p. 100⁸¹²: “Υπῆρχαν ἀκόμη οἱ **Ζαπτιέδες** ἢ **Κουρουτζῆδες** οἱ ὁποῖοι κρατοῦν ἀλυσίδες γιὰ νὰ αἰχμαλωτίζουν τοὺς πανηγυριῶτες καὶ νὰ ζητοῦν λύτρα γιὰ νὰ τοὺς ἐλευθερώσουν”.

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*.

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

Λαογραφικά Θράκης Α', p. 135⁸¹³: “Στὴ Βιζύη εἶχαν τοὺς «καλόγερους». Τὰ πρόσωπα τῆς «παραστάσεως», πού περιέγραψε ὁ Γ. Βιζυηνός, ἦταν δύο καλόγεροι, ἡ μπάμπου μέ τό ἑφταμηνίτικο παιδί της, δύο νύφες, δύο κατσίβελοι καί δύο **ζαπτιέδες** (**χωροφύλακες**)”.

Significado y uso: *Zaptiédēs*, personajes que representan a los carceleros durante las festividades del *kalóyeros*.

Odiseas-Karolos Klimis (s. XX – XXI d. C.)

1. Δρόμενα καὶ ἐθίμα του Κερκυραϊκοῦ λαοῦ, pp. 81-82⁸¹⁴: “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 τζαμφορία καὶ πεθερικά δηλαδή συμπεθέροι, στ) Επίσης Εισαγγελέας, δικαστές καὶ **χωροφύλακες**”.

Significado y uso: Carceleros.

⁸¹² Mijail-Dede (1979).

⁸¹³ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁸¹⁴ Klimis (1987).

Anastasios Reklos (s. XX – XXI d. C.)

Ο Καλόγερος στην Αγία ΕλένηΣερρών, π. 6⁸¹⁵: “Ο Μπερμπέρης κρατά στο χέρι του ευμεγέθη ξύλινη σπάθα, την οποία χρησιμοποιεί για ξυράφι, 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 *kalógeros*.

María-Eleftería G. Yiátráku (s. XX – XXI d. C.)

100 χρόνια από τα ελευθέρια της Χίου (1912-2012). Ιστορικές στιγμές ανδρείας των Καρδαμυλίων, π. 13⁸¹⁶: “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, π. 173⁸¹⁷: “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.

⁸¹⁵ Reklos (2012).

⁸¹⁶ Yiatraku (2012).

⁸¹⁷ 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*⁸¹⁸ (en el archivo Dimitrios Kókuras⁸¹⁹), 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 *Oi Kalóγεροι και ή λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)⁸²⁰. El autor refiere que cumplen el papel de carceleros o captos 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 Yiatriku, 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 empleado para nombrarlos es el de *Κουρουτζήδες*⁸²¹, aunque con menos asiduidad que el anterior.

Estudiosos de estos ritos, como Kakuri⁸²², Trakiotis⁸²³, Mijail-Dede⁸²⁴, Papatnasi-Musiopulu⁸²⁵ o Reklos⁸²⁶, coinciden en asimilar a estos personajes con las celebraciones

⁸¹⁸ **Mukhtar* o **muhtar* es el jefe elegido en las aldeas o pueblos de Turquía (Dimitrakos, 1955).

⁸¹⁹ Tsaras (1974).

⁸²⁰ Ed. Panagiotopoulou (1959: 312).

⁸²¹ Palabra derivada del turco «korucu», pasa a la lengua griega como «κουρούζης» o «κουρουτζής» o «κουρουτσής». Refería al jenízaro veterano, guardián del pueblo.

⁸²² Kakuri (1963: 32).

⁸²³ Trakiotis (1991: 109).

⁸²⁴ Mijail-Dede (1979: 100).

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, Klimis⁸²⁷ 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*.

d) Conclusiones

La inclusión del término *ζαπτιές/ζαπτιέδες* 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.

⁸²⁵ Papatanasi-Musiopulu (1979: 135).

⁸²⁶ Reklós (2012: 6).

⁸²⁷ Klimis (1987: 81-82).

9. 3. 2. ΚΑΤΣΙΒΕΛΛΟΙ

a) Introducción

El término *κατσιβελλος* 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 cautivo⁸²⁸.

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 *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)⁸²⁹. 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-Dede⁸³⁰, 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.

⁸²⁸ Cf. Volk (2009: 1-2), Kougea (1912-12: 249), Kipurós (2006).

⁸²⁹ Ed. Panagiotopoulou (1959: 313-314).

⁸³⁰ 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*), 481-491⁸³¹: “Καὶ τὸ πρῶτὸ ἤφεραν οἱ μελλοπεθερὲς αὐτοῦ ἰατρὸν **κατσιβέλλον** 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 ἄς ἀγοράσουν κοιλίαν βοϊνήν σύσχατον, καὶ ἄς καταπλάσουσιν καὶ αὐτὸν καὶ ἄς τὸ ποιήσουσιν ἔμπλαστρον ὅσοι κάθονται καὶ ὅσοι στέκονται συγκαθισμὸν εἰς τὸν κῶλον του συνεχῶς· γραΐας βιλλήθραν ὀδιὰ ἴπιθετὸν 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. Ποίος ἦτον ὁ φονεὺς του ἀδελφοῦ μου⁸³²: 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 το φαινόμενον πιναρὰ «**ρωμοκατσιβέλα**», ἥτοι Αθιγγανίσελληνόφωνος”.

Significado y uso: Gitana de la etnia de los *katsiveli*.

2. Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη, p. 313⁸³³: “Ὁμοια πρὸς τὴν Βάβω, κατὰ τὸ πενιχρὸν καὶ πιναρὸν τῆς ἐμφανίσεως αὐτῶν. εἶναι ἄλλα τρία τέσσαρα πρόσωπα, οἱ λεγόμενοι **κατσιβέλοι**. Καὶ οὗτοι 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*.

⁸³¹ Ed. Eideneier (1977).

⁸³² Viziinós (2006).

⁸³³ Ed. Panagiotopoulou (1959).

Yeoryios Drosinis (1859 – 1951 d. C.)

1. *Το βοτάνι της αγάπης*, pp. 57-58⁸³⁴: “Τοῦ διαβόλου τὴν **Κατσιβέλλα**, εἶπεν ὁ ἀνθυπομοίραρχος κλίνων δεξιᾶ καὶ ἀριστερᾶ 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. 21⁸³⁵: “Στρίγγλα, φιδοδαγκωμένη, **βρωμοκατσιβέλα**, χαραμοφαγού, μαγαρισμένη. Ἀρή, μπας και θάρρεψες 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. 32⁸³⁶: “Παλαιότερον εἰς τὴν Βιζύην. εἶπομεν ὅτι ἐξεύγνυον «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. 32⁸³⁷: “Ἐν τῷ μεταξὺ, εἰς τὰς διαφόρους οἰκίας τοῦ χωρίου ἐτοιμάζονται οἱ μῆμοι, οἱ ὅποιοι συγκροτοῦν τὸν θίασον: ὁ Βασιλιᾶς, τὸ Βασιλόπουλο, ὁ Καπιστῤᾶς, ἡ Νύφη, ἡ Βάβω μὲ τὸ Ἑφταμηνίτικο, τὰ τέσσαρα Δαμαλάκια, τὰ ὅποια θὰ ζευχθοῦν εἰς τὸ ἄροτρον, καὶ ὁ Ἰδιοκτῆτης των, ὁ ὅποιος δῆθεν τὰ τιθασεύει. Οἱ **Γύφτοι** μὲ τὴν Ἀρκούδα, τέλος οἱ Ζαπτιέδες ἢ Κουρουτζῆδες, δηλαδὴ οἱ φύλακες οἱ ἐντεταλμένοι τὴν τήρησιν τῆς τάξεως”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos.

⁸³⁴ Drosinis (1901).

⁸³⁵ *Ibíd.*

⁸³⁶ Kakuri (1963).

⁸³⁷ *Ibíd.*

Kostas Trakiotis (1909 – 1984 d. C.)

Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη, pp. 109⁸³⁸: “Όμοιοι με την Μπάμπω ήταν και οι **Κατσιβελoi**, κουρελιάρηδες, παμπόνηροι, σκανδαλιάρηδες και πειραχτικοί. Ήταν οι μόνοι που από τον παράξενο τούτο θίασο ήταν 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.)

Ό Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 100⁸³⁹: “Εκτός από τὰ πρόσωπα τὰ ὁποῖα ἀναφέραμε, ὑπῆρχαν ἀκόμη ὁ Καπιστρᾶς 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 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.)

Λαογραφικά Θράκης Α΄, p. 135⁸⁴⁰: “Στὴ Βιζύη εἶχαν τοὺς «καλόγερους». Τὰ πρόσωπα τῆς «παραστάσεως», πού περιέγραψε ὁ Γ. Βιζυηνός, ἦταν δύο καλόγεροι, ἡ μπάμπω μὲ τὸ ἑφταμηνίτικο παιδί της, δύο νύφες, δύο **κατσιβελoi** καὶ δύο 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.)

Ό Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 6⁸⁴¹: “Οἱ **Κατσιβελoi** περιφέρονται μαζί με τὴν υπόλοιπη ομάδα και με το πρόσχημα ὅτι ἡ αυλή κάθε σπιτιοῦ που επισκέπτονται δεν εἶναι τακτοποιημένη «καλοθέτουν» τα διάφορα εργαλεῖα και αντικείμενα που βρίσκουν, δηλ. τα ἀλλάζουν θέση, ἔτσι που δύσκολα να μπορεῖ να τα εντοπίσει ὁ νοικοκύρης με τὴν ἀποχώρησή τους”.

Significado y uso: Personajes que interpretan el papel de gitanos de la etnia de los *katsiveli*.

⁸³⁸ Trakiotis (1991).

⁸³⁹ Mijail-Dede (1979).

⁸⁴⁰ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁸⁴¹ Reklos (2012).

Cristos Kipurós (s. XX – XXI d. C)

*Ρωμά, Τσιγγάνοι, Γύφτοι, Κατσιβέλοι*⁸⁴²: “Δεν ξέρω σε ποιο μεταναστευτικό κύμα ανήκουν οι **Κατσιβέλοι** 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*.

c) Ανάλυση de las fuentes

Periodo bizantino

La primera referencia al término *κατσιβελλος* se encuentra en el periodo bizantino, en *Spanos*⁸⁴³, entre los siglos XIV y XV. En la obra se hace referencia a un *ιατρὸς 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*⁸⁴⁴, 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 ήταν ο φονεύς του αδελφού μου*⁸⁴⁵, o Drosinis⁸⁴⁶ emplean el término en esta misma línea.

⁸⁴² Kipurós (2006).

⁸⁴³ *Spanos*, 481-491. Ed. Eideneier (1977).

⁸⁴⁴ Kipurós (2006).

⁸⁴⁵ Viziinos (2006).

⁸⁴⁶ Drosinis (1901:21).

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 nombre más genérico de *γύφτοι* (gitanos)⁸⁴⁷. No obstante, es el término *κατσιβέλοι* 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 *κατσιβέλα*, interpretado por un joven vestido de mujer y que, en conjunto representa escenas cómicas de manera independiente a los demás miembros del cortejo.

d) Conclusiones

El grupo de los *κατσιβέλοι*, 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 estudiosos⁸⁴⁸, 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.

⁸⁴⁷ Kakuri (1963:32).

⁸⁴⁸ Viziinós. *Οί Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959); Kakuri (1963).

9. 3. 3. ΜΠΑΜΠΩ

a) Introducción

El término *Μπάμπω*, se emplea para designar a una mujer mayor, anciana⁸⁴⁹. Posibles sinónimos son *μάμμη, γιαγιά, γραία*. 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)⁸⁵⁰. 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 sus partes pudendas. Yaco, al ver esto, comenzó a reír y la diosa, divertida, se tomó la bebida⁸⁵¹. También se relaciona a este personaje con el de Yambe (*Ίάμβη*)⁸⁵², 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*⁸⁵³. Se relaciona, de este modo, con la festividad de *ἡ ἡμέρα τῆς μάμμης* y con el adjetivo *μαμμῶος, α, ον, = μαμμικός* (s. II d. C.).

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 ancianas⁸⁵⁴. 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

⁸⁴⁹ Así lo refiere Dimitrakos (1955).

⁸⁵⁰ 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.

⁸⁵¹ Grimal (1996).

⁸⁵² 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.

⁸⁵³ Liddell-Scott-Jones (1996).

⁸⁵⁴ De este modo lo refiere también Viziinós en *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 312).

Mijail-Dede⁸⁵⁵, 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 Ayía 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 macedonio⁸⁵⁶). Se trata de 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.

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: *μαμμποντζικάριος*, *μαμπούγεροι*, *παμπόγεροι*, *ομπαμπόγεροι*, *μαμπούιρος*, *μπουμπουσαρίοι*, *μπουμπουσιάρια* ο *μαμπουσιάρκα*⁸⁵⁷.

⁸⁵⁵ Mijail-Dede (1979: 108).

⁸⁵⁶ 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.

⁸⁵⁷ Haland (2012: 117).

El personaje de Babo, por tanto, se trata de un hombre vestido de mujer anciana. En algunas representaciones porta un recipiente con “agua bendita”⁸⁵⁸, mientras en otras se trata de una cesta en la que lleva un bebé de siete meses⁸⁵⁹. Según Megas⁸⁶⁰, se trata de un personaje, dentro de las festividades de los *καλόγεροι*, como los refiere Viziinós⁸⁶¹, que resulta feo y pobretón en apariencia.

b) Fuentes

Periodo clásico (500 – 323 a. C.)

Empédocles (495/490 – 435/430 a. C.)

Fragmenta, 153⁸⁶²: “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, 7⁸⁶³: “Harprocratio: *Δυσάλης... Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδομένων τὸν Δυσάλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοῖ σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νίσαν (Μίσαν?)*”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio.

⁸⁵⁸ 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”.

⁸⁵⁹ 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.

⁸⁶⁰ Megas (1975: 103).

⁸⁶¹ Viziinós. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 313).

⁸⁶² Ed. Diels & Kranz (1951).

⁸⁶³ Ed. Müller (1841-1870).

Periodo helenístico (323 – 30 a. C.)

Paléfato (s. IV a. C.)

Fragmenta, 3⁸⁶⁴: “*Harpocraton: Δυσάλης· Δείναρχος ἐν τῇ Περί τῆς ἱερείας διαδικασίᾳ, εἰ γνήσιος· Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδομένων τὸν Δυσάλην 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.

Dinarco (ca. 361 – ca. 291 a. C.)

Fragmenta, Oración 35. 2⁸⁶⁵: “*Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδομένων τὸν Δυσάλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοῖ σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νίσαν*”.

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. 14⁸⁶⁶: “*Ἀσκληπιάδης δ’ ἐν δ’ Τραγωδομένων τὸν Δυσάλην αὐτόχθονα εἶναί φησι, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοῖ σχεῖν παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νίσαν. 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, 6⁸⁶⁷.

Clemente de Alejandría (s. II – s. III d. C.)

Protrepticus, 2. 20. 3⁸⁶⁸: “*Καὶ δὴ (οὐ γὰρ ἀνήσω μὴ οὐχὶ εἰπεῖν) ξενίσασα ἢ Βαυβῶ τὴν Διὸς ὀρέγει κυκεῶνα αὐτῇ· τῆς δὲ ἀναινομένης λαβεῖν καὶ πιεῖν οὐκ ἐθελούσης*”.

⁸⁶⁴ *Ibíd.*

⁸⁶⁵ Ed. Conomis (1975).

⁸⁶⁶ Ed. Dindorf (1853).

⁸⁶⁷ *Ibíd.*

(πενθήρης γὰρ ἦν) περιαλγῆς ἢ **Βαυβὼ** γενομένη, ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ· ἢ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει ἢ Διῷ καὶ μόλις ποτὲ δέχεται τὸ ποτόν, ἠσθεῖσα τῷ θεάματι”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio. El mismo uso hace el autor en *Protrepticus* 2.21.1; 2. 21. 3.

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

Praeparatio evangelica 2.3.32⁸⁶⁹: “ᾠκουν δὲ τινικάδε τὴν Ἐλευσίνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα αὐτοῖς **Βαυβὼ** καὶ Δυσάλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὐμολπός τε καὶ Εὐβουλεύς· βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος ἦν, ποιμὴν δὲ ὁ Εὐμολπος, σὺβάτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς· ἀφ’ ὧν τὸ Εὐμολπιδῶν 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, 356⁸⁷⁰: “**Βαυβὼ**· τιθήνη 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, 798⁸⁷¹: “Δυσάλης· οὗτος ἀτόχθων μὲν ἦν, συνώκησε δὲ **Βαυβοῖ** καὶ ἔσχε παῖδας Πρωτονόην τε καὶ Νῆσαν”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio.

2. *Lexicon*, E, 948⁸⁷²: “ἔνθρυπα· τὰ ἐν τῇ τελετῇ διδόμενα **Βαυβοῦς** Μύστιδος, ἢ ἐστὶ δαίμων παρὰ τὴν Δήμητραν”.

Significado y uso: Baubo, nombre propio. Numen que acompaña a Deméter.

⁸⁶⁸ Ed. Mondésert (1949).

⁸⁶⁹ Ed. Mras (1954-1956).

⁸⁷⁰ Ed. Latte (1953-1966).

⁸⁷¹ Ed. Theodoridis (1982).

⁸⁷² *Ibid.*

Miguel Pselo (c. 1018 – 1078 d. C.)

Opuscula psychologica, theologica, daemonologica 163⁸⁷³: “Ὁ μὲν τοι Βαβουτζικάριος ἐξ Ἑλληνικῆς φλυαρίας παρεισεφθάρη τῷ βίῳ· ἔνεστι γάρ που τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι **Βαβῶ** 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)

Yeorgios Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

1. *Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ*, p. 312⁸⁷⁴: “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 γραιὰς οἱ προστατευτικώτερον πρὸς αὐτὰς διακεῖμενοι 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. 317⁸⁷⁵: “Πρώτη πάντων ἐλκύει τὴν προσοχὴν ἡμῶν ἡ γραῖα τιηήνη τοῦ θεοῦ, ἡ Βάβω, ἢ καὶ ἡ Ὀρφικὸς τὴν ὀνόμαζον ἡ **Βαυβῶ**, 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.

Filipos Anastasíu Ziguris (1865 – 1951 d. C.)

Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης καὶ λαογραφικά αὐτῆς, p. 49⁸⁷⁶: “Τοπωνυμίες καὶ λέξεις βλαχικές καὶ σλαβικές που ἐμείναν ἀπὸ τὴν παραμονὴ τους εἶναι οἱ ἐξῆς: Γκραντίστ (χωριουδάκι), Τσζιάγκινα <Τσιάγκινα> (βουνό), Μπερνίτσα (μέρος με χωράφια), Πτσιότικο πηγάδι, Βίγλα (σκοπιά), Τσιποτούρα (βρύσες), Τσερβένα

⁸⁷³ Ed. O'Meara (1989).

⁸⁷⁴ Ed. Panagiotopoulou (1959).

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ Ed. Zografu-Voru (2010).

(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. 72⁸⁷⁷: “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. 90⁸⁷⁸: “Το κοινό όνομα της γιορτής είναι η μέρα της μαμής ή της **μπάμπως** η μέρα. Είναι 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. 170-171⁸⁷⁹: “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.

⁸⁷⁷ Megas (1975).

⁸⁷⁸ *Ibíd.*

⁸⁷⁹ Trakiotis (1991).

2. *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, p. 187⁸⁸⁰: “*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 *ΛαϊκήπίστηκαιλατρείαστηΘράκη*, pp. 188, 189, 190.

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

1. *Λαογραφικά Θράκης Α΄*, p. 32⁸⁸¹: “*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).

2. *Λαογραφικά Θράκης Α΄*, p. 135⁸⁸²: “*Τά πρόσωπα τής «παραστάσεως», πού περιέγραψε ό Γ. Βιζυηνός. ήταν δύο καλόγεροι, ή μπάμπου μέ τό έφταμηνίτικο παιδί της, δύο νύφες, δύο κατσίβελου και δύο ζαπτιέδες (χωροφύλακες)*”.

Significado y uso: Babo, personaje del cortejo del carnaval del *kalóyeros*.

3. *Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας*, p. 64⁸⁸³: “*Στους Γριντάδες τών Χασίων (Αίμμιανός Γρεβενών) τήν Πρωτοχρονιά έμφανίζονται τά Λουκατσάρια: δύο καπετάνιοι, μιά νύφη, μιά μπάμπου κι ένας άράπης*”.

Significado y uso: mujer mayor o anciana.

4. *Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας*, p. 302⁸⁸⁴: “*Οί πρόσφυγες από τήν περιοχή τής Άγκιάλου τής Άνατ. Ρωμυλίας, κυρίως, μετέφεραν στά χωριά όπου έγκαταστάθηκαν τό έθιμο τής ήμέρας τής μπάμπως ή μαμής*”.

Significado y uso: Apelativo cariñoso a una mujer mayor, anciana.

⁸⁸⁰ *Ibíd.*

⁸⁸¹ Papatanasi-Musiopulu (1979).

⁸⁸² *Ibíd.*

⁸⁸³ Papatanasi-Musiopulu (1992)

⁸⁸⁴ *Ibíd.*

Katerina Kakuri (s. XX – XXI d. C.)

Διονυσιακά, p. 3⁸⁸⁵: “Παραλλήλως ένεφανίζετο είς τόν σκηνικόν χῶρον ή **Βάβω**, φέρουσα έντός καλαθοπλέκτου λίκνου βρέφος «Έφταμηνίτικο», τὸ ὁποῖον ἐξαίφνης ένηλικιούτο, καί προέβαλλεν είς τόν σκηνικόν χῶρον ὁ πρωταγωνιστής *Αρχικαλόγερος*”.

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.)

Έθιμα στις γιορτές, p. 412⁸⁸⁶: “Καθὼς γυρίζουν, φωνάζουν: «Νόμ’ **μπάμπου** ζύλα, / μὴ σ’ τσακίσου τ’ θύρα / καί τήν παραθύρα!»”.

Significado y uso: Apelativo cariñoso a una mujer mayor, anciana.

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

Συμπληρωματικά τοῦ Χειμῶνα καί τῆς Άνοιξης, p. 85⁸⁸⁷: “**Βάζαμε τή Μπάμπου** πρό(β)οδο. Κείνη εἶχαμε μπιστινή. Εἶχαμε καί γκάνιντα (ὁ μουσικός ἄντρας στήν ἐστίαση) κι ἔπαιζε”.

Significado y uso: Mujer anciana, apelativo cariñoso. Con el mismo significado aparece en *Συμπληρωματικά τοῦ Χειμῶνα καί τῆς Άνοιξης*, pp. 85 y 86.

Yeorgios Kemalaki (s. XX – XXI d. C.)

Τα ρουγκάτσια των χωριῶν Λαβάρρα και Μάνδρας Έβρου, p. 130⁸⁸⁸: “**Τώρα θα κάνουν τη «Μπάμπου»** 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.

⁸⁸⁵ Kakuri (1963).

⁸⁸⁶ Siettos (1975).

⁸⁸⁷ Lukatos (1985).

⁸⁸⁸ Kemalaki (1986)

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρῶν*, p. 100⁸⁸⁹: “*Διαφορὰ ἀκόμη ὑπῆρξε καὶ στὸ χρῶμα τοῦ κεφαλόδεσμου τῆς **Μπάμπως** ποὺ σὲ μία ἀκόμη σημαντικώτατη διαφορὰ ἐμεῖς τὴν ἀκούσαμε σὰν «Κορίτσα» ακριβῶς σηλαδὴ τὸ ἀντίθετο σὲ χαρακτηρισμὸ ἡλικίας”.*

Significado y uso: Personaje de los ritos con apariencia monstruosa y por ello asociado a una mujer anciana.

2. *Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρῶν*, p. 107⁸⁹⁰: “*Παράδειγμα τὸ «θέατρο» ποὺ κάνουν οἱ γυναικες στὸ Κίτρος Πιερίας γιορτάζοντας τὴν Μέρα τῆς Μαιμῆς ἢ **Μπάμπως**, ὅπως ἀναπτύξαμε στὴ σχετικὴ μας ἔρευνα (Ἀρχεῖο Θράκης τ. 39)”.*

Significado y uso: Apelativo cariñoso a una mujer anciana. Da nombre a la festividad.

3. *Ὁ «Καλόγερος» στὴν Ἁγία Ἐλένη Σερρῶν*, p. 108⁸⁹¹: “*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. 33⁸⁹²: “*Ἡ μέρα τῆς **μπάμπως** ἢ μαμήσ στο Κίτρος”.*

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. 249⁸⁹³: “*Ἡ μορφή τῆς **Μπάμπως** μὲ τὸ ἐφταμηνίτικο διατηρεῖται ἀτὴ παραλλαγὴ 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.

⁸⁸⁹ Mijail-Dede (1979).

⁸⁹⁰ Ibíd.

⁸⁹¹ Ibíd.

⁸⁹² Mijail-Dede (1987).

⁸⁹³ Drandakis (1979).

Anastasios Rekos (s. XX – XXI d. C.)

Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών, p. 6⁸⁹⁴: “*Η Μπάμπω είναι άνδρας μεταμφιεσμένος σε γριά. Είναι το πρώτο μεταμφιεσμένο πρόσωπο που εμφανίζεται στην αρχή του δρώμενου και παραμένει στο προσκήνιο όσο διαρκεί το ντύσιμο του Καλόγερου. Η γριά περιφέρεται ανάμεσα στα άλλα άτομα, γκρινιάζει και δημιουργεί διάφορα προβλήματα*”.

Significado y uso: Babo, personaje del cortejo del *kalóyeros* que representa a una mujer anciana.

c) Análisis de las fuentes

Periodo clásico

Durante el periodo clásico el término *Βαυβώ* 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 sus partes pudendas. Yaco, al ver esto, se puso a aplaudir, y la diosa, divertida, se tomó el potaje⁸⁹⁵. 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 bromas⁸⁹⁶.

Empédocles⁸⁹⁷, 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.

⁸⁹⁴ Rekos (2012).

⁸⁹⁵ Grimal (1966: 69)

⁸⁹⁶ Grimal (1966: 539).

⁸⁹⁷ *Fragmenta* 153. Ed. Diels & Kranz (1951).

Periodo helenístico y romano.

Durante el periodo helenístico se destaca el papel de Baubo como esposa de Disaules y madre de Protonoe y Nisa (Paléfato⁸⁹⁸ y Dinarco⁸⁹⁹), y relacionada con el mito de Deméter (Paléfato⁹⁰⁰), a la que recibe en su casa cuando ésta se encuentra en su periplo por la tierra en busca de su hija (Harpocración⁹⁰¹). Clemente de Alejandría⁹⁰² 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 Cesarea⁹⁰³, 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*⁹⁰⁴, 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*⁹⁰⁵, 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*⁹⁰⁶, 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 crasis 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.

⁸⁹⁸ *Fragmenta*, 3. Ed. Müller (1841-1870).

⁸⁹⁹ *Fragmenta*, 35.2. Ed. Conomis (1975).

⁹⁰⁰ *Ibíd.*

⁹⁰¹ *Lexicon in decem oratores Atticos*, 100.14. Ed. Dindorf (1853).

⁹⁰² *Protrepticus*, 2.20.3. Ed. Mondésert (1949).

⁹⁰³ *Praeparatio evangelica* 2.3.32. Ed. Mras (1954-1956).

⁹⁰⁴ *Lexicon*, B.356. Ed. Latte (19536-1966).

⁹⁰⁵ *Lexicon*, Δ.798; E.948. Ed. Theodoridis (1982).

⁹⁰⁶ *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, 163. Ed. O'Meara (1989).

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 Θράκῃ*⁹⁰⁷. El propio 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 ἔθιμα της λαϊκῆς λατρείας*⁹⁰⁸; de Kostas Trakiotis, *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*⁹⁰⁹; de Kaliopi Papatanasi Musiopulu, *Παραδοσιακές εκδηλώσεις του λαοῦ μας*⁹¹⁰; o de María Mijail-Dede, *Ὁ «Καλόγερος» στήν Ἁγία Ἐλένη Σερραῶν*⁹¹¹ y *Γιορτές - Ἔθιμα καί τά τραγούδια τους*⁹¹², donde se emplea el término de este modo para referirse a *ἡμέρα της μάμμης ἢ 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 (Kemalaki⁹¹³ y Papatanasi-Musiopulu⁹¹⁴).

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 Viziinós⁹¹⁵, Trakiotis⁹¹⁶, Papatanasi-Musiopulu⁹¹⁷, Kakuri⁹¹⁸ o Drandakis⁹¹⁹. No obstante, todos los autores y

⁹⁰⁷ Viziinós. *Οί καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 321).

⁹⁰⁸ Megas (1975: 103).

⁹⁰⁹ Trakiotis (1991: 187).

⁹¹⁰ Papatanasi-Musiopulu (1992: 64,302).

⁹¹¹ Mijail-Dede (1985: 107).

⁹¹² Mijail-Dede (1987: 33).

⁹¹³ Kemalaki (1986: 130).

⁹¹⁴ Papatanasi-Musiopulu (1979: 32).

⁹¹⁵ *Ibíd.* Ed. Panagiotopoulou (1959: 312-313).

⁹¹⁶ Trakiotis (1991: 170-171).

⁹¹⁷ Papatanasi-Musiopulu (1992: 64).

⁹¹⁸ Kakuri (1963: 3).

⁹¹⁹ Drandakis (1979: 249).

estudiosos coinciden en que se trata de un personaje secundario que acompaña al *καλόγερος* en su cortejo y que participa de diversas escenas cómicas.

d) Conclusiones

El término *μπόμπω* 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 (*Bαβώ*), 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 *Bαβώ* (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, *Bαβώ* 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* 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 metálico⁹²⁰. 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 Esquilo⁹²¹ o Eurípides⁹²².

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”⁹²³.

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 εἶ ποτε γένοιτο παιδίον, καὶ ἐνταῦθα πάλιν τὴν αὐτὴν ἄνοιαν ὀψόμεθα, καὶ πολλὰ σύμβολα γέλωτος γέμοντα. Καὶ γὰρ ἠνίκα ἂν καλεῖσθαι τὸ παιδίον δέη, ἀφέντες ἀπὸ τῶν ἀγίων αὐτὸ καλεῖν, ὡς οἱ παλαιοὶ τὸ πρῶτον ἐποίουν, λύχνους ἄφαντες καὶ ὀνόματα αὐτοῖς ἐπιτιθέντες, τῷ διαρκέσαντι μέχρι πολλοῦ τὸ παιδίον ποιούσιν ὁμώνυμον, ἐντεῦθεν πολλὸν 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 διέπαιζε. Τί ἂν τις εἶποι τὰ περίεργα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρημένους καὶ τὸν κόκκινον στήμονα, καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἀνοίας γέμοντα, δέον μηδὲν ἕτερον τῷ παιδί περιτιθέναι, ἀλλ’ ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακὴν; (Chrys. *In epistulam i ad Corinthios (homiliae 1–44)*, 61.105)⁹²⁴.

⁹²⁰ De este modo lo refieren los principales diccionarios de la lengua griega: Dimitrakos (1955), Triandafilidis (2005) y Babiniotis (2008).

⁹²¹ *Septem contra Thebas*, vv. 384-386. Ed. Page (1972).

⁹²² *Rhesus*, vv. 306-308. Ed. Diggle (1994).

⁹²³ Papayeoryú & Karapidaki (2009).

⁹²⁴ Ed. Migne 61 (1857-1866).

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.



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 Ekaterinidis⁹²⁵, 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 ἐφόρου, οἱ δὲ Ἰθύφαλλοι προσωπεῖα μεθυόντων εἶχον καὶ χειρῖδας ἀνθινάς, καὶ χιτῶνα μέγρι τῶν σφυρῶν. οἱ δὲ Φαλλοφόροι ἐκ βύβλου δέρματος ἔσκεπον τὰς ὄψεις, κιττῶ καὶ ἴοις στεφανούμενοι⁹²⁶.

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.

b) Fuentes

Periodo clásico (500 – 323 a. C.)

Esquilo (s. VI – V a. C.)

Septem contra Thebas, vv. 384-386⁹²⁷: “τοιαῦτ’ αὐτῶν τρεῖς κατασκίους λόφους σείει, κράνους χαιτώμ’, ὑπ’ ἀσπίδος δὲ τῶι χαλκῆλατοι 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.135.1⁹²⁸: “τοῦ γὰρ κώδωνος παρενεχθέντος οὕτως ἐς τὸ διάκενον, πρὶν ἐπανελθεῖν τὸν παραδιδόντα αὐτόν, ἢ πρόσθεσις ἐγένετο”.

Significado y uso: Campana.

⁹²⁵ Ekaterinidis (1975: 15).

⁹²⁶ Sud. *Lexicon*, Φ.58. Ed. Adler (1928-1935).

⁹²⁷ Ed. Page (1972).

⁹²⁸ Ed. Jones & Powell (1942).

Eurípides (s. V a. C.)

Rhesus, vv. 306-308⁹²⁹: “Γοργῶν δ’ ὡς ἐπ’ αἰγίδος θεᾶς / χαλκῇ μετώποις ἵππικοῖσι
πρόσδετος / πολλοῖσι σὺν **κώδωσιν** ἐκτύπει φόβον”.

Significado y uso: Campanas.

Sófocles (s. V a. C.)

Ajax, vv. 14-17⁹³⁰: “ΟΔΥΣΣΕΥΣ: ὦ φθέγμ’ Ἀθάνας, φιλάτης ἐμοὶ θεῶν, / ὡς εὐμαθές
σου, κἂν ἄποπτος ἦς ὅμως, / φώνημ’ ἀκούω καὶ ξυναρπάζω φρενὶ / χαλκοστόμου
κώδωνος ὡς Τυρσηνικῆς”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Empédocles (s. V a. C.)

Testimonia, fragmento 86.9⁹³¹: “τὴν δ’ ἀκοὴν ἀπὸ τῶν ἔσωθεν γίνεσθαι ψόφων· ὅταν γὰρ
<ὁ ἀήρ> ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθῆι, ἠχεῖν ἐντός. ὥσπερ 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. 1077-1079⁹³²: “Ιε.: ἔως ἢ σφονδύλη φεύγουσα πονηρότατον βδεῖ, / χῆ **κώδων**
Ἀκαλανθὶς ἐπειγομένη τυφλὰ τίκει, / τουτάκις οὐπω 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 485⁹³³:
“εἰώθασι γὰρ οὕτω δοκιμάζειν τοὺς γενναίους ἵππους, εἰ μὴ καταπλήσονται τὸν ἐν τῷ
πολέμῳ θόρυβον, τοὺς **κώδωνας** ψοφοῦντες”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹²⁹ Ed. Diggle (1994).

⁹³⁰ Ed. Lloyd-Jones & Wilson (1990).

⁹³¹ Ed. Diels & Kranz (1951).

⁹³² Ed. Wilson (2007).

⁹³³ Ed. Carey (2007).

Demóstenes (s. IV a. C.)

In Aristogitonem I.90⁹³⁴: “ταῦτα τοίνυν Ἀριστογείτων τὰ καλῶς οὕτω πεπηγότα τῇ φύσει καὶ τοῖς ἤθεσι τοῖς ὑμετέροις κινεῖ καὶ ἀναιρεῖ καὶ μεταρρίπτει, καὶ ἅ τῶν ἄλλων τῶν ἡτυχηκότων ἕκαστος ἀποφοητεῖ ποιεῖ, ταῦθ' οὕτως μόνον οὐ κώδωνας ἐξαπάμενος διαπράττεται. οὐπρυτάνεις, οὐκῆρυξ, οὐκέπιστάτης, οὐχῆπροεδρεύουσαφυλήτούτουκρατεῖν δύναται”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Eneas (s. IV a. C.)

Poliorcetica 27.14⁹³⁵: “Αὐτὸν δὲ θορυβεῖν νυκτὸς τὸ τῶν ἐναντίων στρατεύμα δαμάλεις τὰς ἀγελαίας μετὰ κωδῶνων ἀφιέντα εἰς τὸ στρατόπεδον καὶ ἄλλα ὑποζύγια, οἶνον ποτίσαντά”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Fenias (s. IV a. C.)

Fragmenta 16⁹³⁶: “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 ἐφίλον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Periodo helenístico (323 – 31 a. C.)

Teofrasto (s. IV – III a. C.)

De sensu et sensibilibus 9⁹³⁷: “ὅταν γὰρ ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθῆ, ἤχεῖν ἐντός· ὡσπερ γὰρ εἶναι κώδωνα † τῶν ἴσων ἤχων τὴν ἀκοὴν ἢν προσαγορεύει σάρκινον † ὄζον· κινουμένην δὲ παίειν τὸν ἄερα πρὸς τὰ στερεὰ καὶ ποιεῖν ἤχον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹³⁴ Ed. Butcher (1907).

⁹³⁵ Ed. Bon & Dain (1967).

⁹³⁶ Ed. Wehrli (1969).

⁹³⁷ Ed. Dielsn (1879).

Megástenes (s. IV – III a. C.)

Fragmenta 36a⁹³⁸: “Οὔτοι δὲ καὶ τοὺς διακόνους παρέχουσι τυμπανιστὰς καὶ (τοὺς) **κώδωνοφόρους**, ἔτι δὲ καὶ ἵπποκόμους καὶ μηχανοποιούς καὶ τοὺς τούτων ὑπηρέτας· ἐκπέμπουσί τε πρὸς **κώδωνας** τοὺς χορτολόγους, τιμῇ καὶ κολάσει τὸ τάχος κατασκευαζόμενοι καὶ τὴν ἀσφάλειαν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Aristeae Epistula (s. III a. C. – I d. C.)

Aristeae epistula ad Philocratem, 96⁹³⁹: “Μεγάλην δὲ ἔκπληξιν ἡμῖν παρέσχεν ὡς ἐθεασάμεθα 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 ποδῆρη εἰσὶν αὐτοῦ, μέλους ἦχον ἀνιέντες ἰδιάζοντα· παρ’ ἐκάτερον δὲ τούτων ἄνθεσι πεποικιλμένοι ῥοῖσκοι, τῇ χροῶ θυμασίως ἔχοντες”.

Significado y uso: Campanas o cascabeles.

Septuaginta (s. III a. C. – s. III d. C.)

Exodus 36.32⁹⁴⁰: “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) 63⁹⁴¹: “Ὑπνωδὲ, φησὶν, οὐ κατὰ τοὺς ἄλλους τῶν ἀνθρώπων χρῶνται, ἀλλὰ θρεμμμάτων 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 συνάγουσι τὴν λείαν, ἄνωθεν δὲ ἐπὶ βάλλουσι ῥιποὺς ἐκ φοινίκων”.

Significado y uso: Campanas o cencerros.

⁹³⁸ Ed. Müller (1841-1870).

⁹³⁹ Ed. Pelletier (1962).

⁹⁴⁰ Ed. Rahlfs (1935).

⁹⁴¹ Ed. Müller (1855).

Cornelio Alejandro (s. II – I a. C.)

Fragmenta 18⁹⁴²: “Ποιῆσαι δὲ καὶ δακτυλίους δύο χαλκοῦς ἀλυσιδωτοὺς, καὶ στήσαι αὐτοὺς ἐπὶ μηχανημάτων ὑπερεχόντων τῷ ὕψει τὸν ναὸν πήχεις κ', καὶ σκιάζειν ἐπάνω παντὸς τοῦ ἱεροῦ· καὶ προσκρεμάσαι ἐκάστη δικτύϊ **κώδωνα** χαλκοῦς ταλαντιαίους τετρακοσίους· καὶ ποιῆσαι ὅλας τὰς δικτύας πρὸς τὸ ψοφεῖν τοὺς κώδωνας, καὶ ἀποσοβεῖν τὰ ὄρνεα, ὅπως μὴ καθίζη ἐπὶ τοῦ ἱεροῦ, μήτε νοσοεὴ ἐπὶ τοῖς φατνώμασι τῶν πυλῶν καὶ στοῶν, καὶ μολύνη τοῖς ἀποπατήμασι τὸ ἱερόν”.

Significado y uso: Campanas o cencerros.

Diodoro Sículo (s. I a. C.)

1. *Bibliotheca historica* XVIII.26.6⁹⁴³: “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.27.5⁹⁴⁴: “ἕκαστος δὲ τούτων ἐστεφάνωτο κεχρυσωμένῳ στεφάνῳ καὶ παρ' ἐκατέραν 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 7.2⁹⁴⁵: “Ἀντιλέων δὲ κρύφα τὸ φρούριον ὑπελθὼν καὶ λοχήσας 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.93⁹⁴⁶: “τὰ δ' ἐστὶ σύμβολα γῆς καὶ ὕδατος, γῆς μὲν τὰ ἄνθηνα, παρόσον βλαστάνει καὶ ἀνθεῖ πάντα ἐκ ταύτης, ὕδατος δὲ οἱ ῥοῖσκοι λεχθέντες

⁹⁴² Ed. Müller (1841-1870).

⁹⁴³ Ed. Fischer & Vogel (1888-1906).

⁹⁴⁴ *Ibid.*

⁹⁴⁵ Ed. Martini (1902).

ἐτύμως παρὰ τὴν ῥύσιν, τὴν δ' ἄρμονίαν καὶ συμφωνίαν καὶ συνήχησιν 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.1.52⁹⁴⁷: “ἐκπέμπουσί τε πρὸς κώδωνα τοὺς χορτολόγους, τιμῆ καὶ κολάσει τὸ τάχος κατασκευαζόμενοι καὶ τὴν ἀσφάλειαν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Flavio Josefo (s. I d. C.)

1. *Antiquitates Judaicae* III.291⁹⁴⁸: “Εὗρε δὲ καὶ βυκάνης τρόπον ἐξ ἀργύρου ποιησάμενος, ἔστι δὲ τοιαύτη· μῆκος μὲν ἔχει πηχυαῖον ὀλίγω λεῖπον, στενή δ' ἐστὶ σύριγξ ἀλοῦ 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.160⁹⁴⁹: “κατὰ πέζαν δ' αὐτῷ προσεραμμένοι θύσανοι ῥοῶν τρόπον ἐκ βαφῆς μεμιμημένοι ἀπήρτηντο καὶ κώδωνες χρύσειοι κατὰ πολλὴν ἐπιτήδευσιν τῆς εὐπρεπείας, ὥστε μέσον ἀπολαμβάνεσθαι δυοῖν τε κωδόνιον ῥοῖσκον, καὶ ῥοῶν κωδόνιον”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *De bello Judaico* V.231, V.232.

Herón (s. I d. C.?)

Pneumatica II.10⁹⁵⁰: “ὅταν οὖν ἐμφυσῶμεν εἰς τὸν κώδωνα τῆς σάλπιγγος, ὁ ἐξ ἡμῶν ἀήρ ἐκθλίψει τὸ ἐν τῷ ἡμισφαιρίῳ ὕδωρ διὰ τῶν τρυπημάτων, ὃ προσαναβήσεται εἰς τὴν βᾶσιν μετεωριζόμενον”.

Significado y uso: Parte ancha de la salpinge, por su forma de campana.

⁹⁴⁶ Ed. Cohn (1906).

⁹⁴⁷ Ed. Meineke (1877).

⁹⁴⁸ Ed. Niese (1885-1892).

⁹⁴⁹ *Ibid.*

⁹⁵⁰ Ed. Schmidt (1899).

Plutarco (s. I – II d. C.)

1. *Quaestiones convivales*, p. 672.A⁹⁵¹: “κατὰ κράτος <δὲ τοὺς> ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, μιτρηφόρος τε προίων ἐν ταῖς ἐορταῖς 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 7.5*⁹⁵²: “ἀναβαινόντων δὲ τῶν πρώτων, ὁ τὴν ἐωθινὴν 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. 406⁹⁵³: “Περὶ ἀκοῆς. Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι κατὰ τὴν πρόσπτωσιν πνεύματος τῷ χόνδρῳ, ὅνπερ φησὶν ἐξηρητῆσθαι ἐντὸς τοῦ ὠτὸς κώδωνος δίκην αἰωρούμενον καὶ τυπτόμενον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Harpocración (s. I – II d. C.)

Lexicon in decem oratores Atticos, p. 96⁹⁵⁴: “Διεκωδώνισε: Δημοσθένης ἐν τῷ περὶ τῆς πρεσβείας ἀντὶ τοῦ διεπίρασε καὶ ἐξήτασεν. ἡ δὲ μεταφορὰ ἦτοι ἀπὸ τῶν περιπολούντων σὺν κώδωσι νυκτὸς τὰς φυλακάς, ὡς Εὐριπίδης Παλαμῆδει, ἢ ἀπὸ τῶν δοκιμαζόντων τοὺς μαχίμους ὄρνυγας τῷ ἦχῳ τοῦ κώδωνος, ὡς Ἀρίσταρχος”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Luciano (s. II d. C.)

*De mercede conductis potentium familiaribus 31*⁹⁵⁵: “Ἐτι σου ταῦτα διαλογιζομένου ὁ κώδων 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.

⁹⁵¹ Ed. Hubert (1938).

⁹⁵² Ed. Ziegler (1971).

⁹⁵³ Ed. Diels (1879).

⁹⁵⁴ Ed. Dindorf (1969).

⁹⁵⁵ Ed. Harmon (1969).

Julio Pólux (s. II d. C.)

1. *Onomasticon* I.47⁹⁵⁶: “σχοινίον πλεζάμενοι παμμήκες, ἰσχυρόν τε καὶ καρτερόν ὡς ἐνθαλαπτεύειν δύνασθαι, τούτου συνεχεῖς ὡσπερ **κώδωνας** ἐξαρτῶσιν ἐκ μετρίων διαστημάτων, κυπέλας ἐκ σπάρτου τινὸς ἢ σχοίνου διαπλεζάμενοι”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

2. *Onomasticon* II.203⁹⁵⁷: “παρέοικε δὲ τὸ κάτω τοῦ στομάχου, καθὸ τῷ πνεύμονι ἐμβέβηκε, διὰ τὸ ἐκ στενότητος ἀνευρύνεσθαι **κώδωνι** σάλπιγγος”.

Significado y uso: Parte ancha de la salpinge, por su forma de campana.

Dion Casio (s. II – III d. C.)

Historiae Romanae LIV.4.2⁹⁵⁸: “τῶν γὰρ ἀνθρώπων, τὸ μὲν τι πρὸς τὸ ξένον καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ τοῦ εἴδους, τὸ δὲ καὶ ὅτι ὑπὸ τοῦ Ἀγούστου Ἰδρυτο, μέγιστον δὲ ὅτι πρῶτω οἱ ἀνιόντες ἐς τὸ Καπιτώλιον ἐνετύγγανον, προσερχομένων τε αὐτῷ καὶ σεβόντων, ἔδοξε τὸν Δία τὸν ἐν τῷ μεγάλῳ ναῷ ὄντα ὀργῆν ὡς καὶ τὰ δεύτερα αὐτοῦ φερόμενον ποιεῖσθαι, καὶ ἐκ τούτου ἐκείνῳ τε εἰπεῖν ἔλεγεν ὅτι προφύλακα τὸν Βροντῶντα ἔχοι, καὶ ἐπειδὴ ἡμέρα ἐγένετο, **κώδωνα** αὐτῷ περιῆψε, βεβαιοῶν τὴν ὀνειρώξιν· οἱ γὰρ τὰς συνοικίας νύκτωρ φυλάσσοντες **κωδωνοφοροῦσιν**, ὅπως σημαίνειν σφίσιν ὅπότεν δεηθῶσι δύνωνται”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Hipólito (s. III d. C.)

Refutatio omnium haeresium V.9.9⁹⁵⁹: “Τοῦτον <οὗν καὶ τοιοῦτόν> φησιν εἶναι <τόν> πολύμορφον Ἄτιν, ὃν ὑμνοῦντες λέγουσιν οὕτως· Ἄτιν ὑμνήσω τὸν Πείης, οὐ <κ>**ωδώνων** σὺμ βόμβοις, οὐδ’ αὐλῷ <τῶν> Ἰδαίων Κουρήτων <σὺμ> μυκητᾶ, ἀλλ’ εἰς Φοιβείαν μίξω μοῦσαν φορμίγγων· εὐοῖ, εὐάν, ὡς Πάν, ὡς Βακχεύς, ὡς ποιμὴν λευκῶν ἄστρον”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹⁵⁶ Ed. Bethe (1900-1931).

⁹⁵⁷ *Ibid.*

⁹⁵⁸ Ed. Boissvain (1895-1901).

⁹⁵⁹ Ed. Marcovich (1986).

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Gregorio Niseno (s. IV d. C.)

De oratione dominica, p. 246⁹⁶⁰: “εἶτα τῆ ἱερατικῆ στολῆ χρυσοῦ καὶ πορφύρα καὶ τοῖς λοιποῖς ἄνθεσι τῆς βαφῆς ἐκπρεπῶς ἐξησκημένη κατακοσμήσας, τὴν τε περιστήθιον ἐπιβαλὼν αὐτῷ μίτραν, καὶ τοὺς κώδωνας τῶν κρασπέδων μετὰ τῶν ροῖσκων ἐξάψας, ἄνωθεν δὲ ταῖς ἐπωμίσι διασφίγγας τὸν ἐπενδύτην, καὶ τὴν κεφαλὴν καλλωπίσας τῷ διαδήματι, δαυιλῶς 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.4787⁹⁶¹: “κώδων· σάλπιγξ p. ἤχεϊον r. κύμβαλον. μήκων. κάλυξ”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Salpinge.

2. *Lexicon* K.4786⁹⁶²: “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, 13.1⁹⁶³: “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.

⁹⁶⁰ Ed. Oehler (1859).

⁹⁶¹ Ed. Latte (1953-1966).

⁹⁶² *Ibid.*

⁹⁶³ Ed. Chrestou (1985).

Constantino Harmenopulo (s. XIV d. C.)

Manuale legum sive Hexabiblos, 3.2.2⁹⁶⁴: “Ἐὰν γεωργὸς κλέψῃ ἐν σκάφῃ λίσγον ἢ δίκελλαν καὶ μετὰ χρόνον διαγνωσθῆ, παρεχέτω ὑπὲρ αὐτοῦ ἡμερήσιον κεράτιον ἐν ἥγουν φόλας δώδεκα· ὁμοίως καὶ ὁ κλέπτων ἐν καιρῷ δρέπανον ἢ κλαδευτήριον ἢ πέλεκυν ἐν καιρῷ ὕλοκοπίου καὶ τὰ ὅμοια. Ἐάν τις **κώδωνα** ἐκ βοῶς ἢ προβάτου ἢ ἐξ ἄλλου οἰουδήποτε ζώου κλέψῃ καὶ γνωσθῆ, 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.36.386⁹⁶⁵: “Ἐἴτα ἐλθόντες οἱ ἄρχοντες τῆς Φλωρεντίας, εἰσῆξαν καὶ προέπεμψαν αὐτὸν μετὰ τιμῆς καὶ ἤχου σαλπίγγων μέχρι τῆς ἐτοιμασθείσης αὐτῷ οἰκίας, **κωδωνιζομένων** καὶ πάντων τῶν ἐορτασίμων **κωδῶνων** μέχρι τῆς εἰς τὴν οἰκίαν ἀφίξεως. Ἐἴτα 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 ὑπαντὴν 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, 94.1⁹⁶⁶: “Ἀλέξανδρος ἤρχετον εἰς ὄλους αὐτουνοὺς καταπάνου τους στὸ πρόσωπόν τους εἰς τὸν πόλεμον· καὶ ὄρισεν πᾶσα καβαλλάρης νὰ βάλῃ εἰς τὸ ἄλογόν του **κωδοῦνια**, 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.

⁹⁶⁴ Ed. Heimbach (1851).

⁹⁶⁵ Ed. Laurent (1971).

⁹⁶⁶ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

Digenes Acritas (s. X d. C.)

1. *Digenes Acritas (sub auctore Meletio Vlasto a. 1632)* 4.347⁹⁶⁷: “Αφόντις δὲ ἑκαβαλλίκευσε 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)*⁹⁶⁸ 7.390.

2. *Digenes Acritas (versio Z compilata e codd. T et A)*, VII.3437-3444⁹⁶⁹: “Φαρὶν ἑκαβαλλίκευεν μαῦρον ὡς χελιδόνιν, / ἢ χαίτη καὶ τὸ οὐράδιον, τὰ τέσσαρά τοῦ νόχια, / ὁμοίως τὰ αὐτία τοῦ τούτου λοιπὸν τὰ δύο / μετὰ τοῦ κόκκου ἅπαντα ὑπῆρχον βεβαμμένα, / χρυσὸν μὲν ἐπικέφαλον εἶχεν ἔς τὴν κεφαλὴν τῆς, / 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 2575⁹⁷⁰: “Εἶχασιν δὲ καὶ μίαν κακὴν συνήθειαν ὅτι οἶα γυναῖκα παραπέση ἀπὸ τὸν ἄνδρα τῆς ὑπήγεταν τὴν μετὰς πορνευομένας εἰς τὰ πορνία καὶ ἐσφάλιζαν τὴν καὶ ἐκτυποῦσαν κύκλωθεν **κουδούνια** καὶ ἐντροπίαζαν τήν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

Bellum Troianum (s. XIII – XIV d. C.)

Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος, vv. 10689-1694⁹⁷¹: “Κοντάριν εἰς τὴν χεῖραν τῆς ἓναν χοντρὸν ἐπῆρε. / Φαρὶν ἑκαβαλλίκευσε Σπανιώτικον ὠραῖον. / ἐφαίνετόν σου εἰς τὸ φαρὶν ἓναι ὄλη φουτευμένη. / **Κουδούνια** ἐκ τὸν γῦρον τῆς ἑκατὸν ἐκρεμάσαν. / Σκουτάριν ἄσπρο ἐβάσταζεν, ἔλαμπεν ὡσεὶ χιόνιν. / Τὰ χίλια κοράσια ὄλα καβαλλικεύουν”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

⁹⁶⁷ Ed. Paschalis (1926).

⁹⁶⁸ *Ibid.*

⁹⁶⁹ Ed. Trapp (1971).

⁹⁷⁰ Ed. Iadevaia (2005).

⁹⁷¹ Ed. Jeffreys & Papathomopoulos (1996).

Achilleis Byzantina (s. XIV d. C.)

Achilleis byzantina (e cod. Napol. B.N. III. B.27), vv. 1206 – 12012⁹⁷²: “Ἐδῶκαν τὰ τουμπάκια τους, πηδοῦν, καβαλικεύουν· / ἦτον ὁ ἥλιος πρωϊνός, Μαΐου ἡμέρες ἦσαν, / καὶ ὅσοι τοὺς ἐβλέπασιν ἐξίσταντο δι’ ἐκείνους, / λέγουν μὴ ἐκ τοῦς οὐρανοῦς 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)⁹⁷³ v. 819.

Historia Belisarii (s. XIV d. C.)

Recensio χ (e cod. Neap. gr. III B 251 et Vind. Theol. gr. 244), vv. 278-283⁹⁷⁴: “Ἀπὸ τὴν τόσῃν ἡδονῇν 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 ὀλοτσάπωντες μετὰ χρυσὰ **κουδούνια** / —ὄλα τὰ κάτεργα τακτικὰ μὲ τάξιν ἐσεβαῖναν—, / ἀπὸ μακριὰ εὐφῆμισαν, ὡς ἔπρεπεν, ἀξίως, / τὸν βασιλέα, τὴν δέσποιναν, τὸν μέγαν Βελισάριν”.

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 1.379-384⁹⁷⁵: “(ΓΥΠΑΡΗΣ) Δύο τρεῖς χιλιάδες πρόβατα στὸ μερτικό μου ἐπῆρα / ἀποὺ τ’ ἀδερφομοίρι μου ὄζω ἀποὺ τὰ στεῖρα / μὲ τὰ **κουδούνια** τ’ ἀργυρὰ κι’ ὄλα σοῦ τὰ χαρίζω, / ἀνέναι καὶ νὰ κάτεχα στό ’στερο νὰ γυρίζω / νὰ διακονοῦμαι τὸ ψωμί, ἄν κάμῃς τὴν κερά μου / νὰ δώση τέλος γλήγορα στὰ παραδάματά μου”.

Significado y uso: Campana o cencerro. Con el mismo significado aparece en *Panoria* II.517.

⁹⁷² Ed. Agapitos, Hult & Smith (1999).

⁹⁷³ Ed. Hesselting (1919).

⁹⁷⁴ Ed. Bakker & van Gemert (2007).

⁹⁷⁵ Ed. Kriarás (1975).

Jarisos Megdanis (1768 – 1823 d. C.)

Ἑλληνικὸν Πάνθεον, p. 475⁹⁷⁶: “Ὁμοίως τῆς παλαιότητος εἶναι λείψανον, καὶ τὴν τῶν Ἐμπουσῶν ὑπολαμβάνομένην 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 σημαινόμενόν των”.

Significado y uso: Campana o cencerro.

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

Anastasios Jurmuziadis (1830 – 1895 d. C.)

1. *Περὶ τῶν Ἀναστεναρίων*, p. 22⁹⁷⁷: “Τῆ δευτέρᾳ τῆς Τυρινῆς ἐν Κωστί καὶ τισι τῶν πέριξ χωρίων λαμπρὰ τελεῖται πανήγυρις, ἐν ἣ ποιοῦσι Χούχουτον ἢ Κούκηρον. Οὗτος δ’ ἔστιν ἀνὴρ ἐνδεδυμένος αἰγῶν ἢ προβάτων δέρματα, φέρων προσωπίδα καὶ περὶ τὸν τράχηλον κώδωνας· καὶ σάρωθρον (σφούγγιαν ἢ πάναν) τοῦ κλιβάνου (φούρνου) ἐν ταῖς χερσὶ κρατῶν, καὶ τῆς μουσικῆς παιανιζούσης, 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. 313⁹⁷⁸: “Ἡ στολὴ ἀμφοτέρων τῶν Καλογέρων εἶναι, σήμερον τοῦλάχιστον, σχεδὸν ἡ αὐτή. Ὑψηλὸς ὄξυκόρυφος πῖλος ἐκ δορᾶς 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 ὠμούς καὶ πρὸ τῶν στηθῶν αὐτῶν περιηρημένοι καὶ δασύτριχες τραγεῖαι, ἐπερραμένοι ἐπὶ τοῦ στενοῦ αὐτῶν ποτουρίου περὶ τὰ ἄνω ἔμπροσθεν μέρη ἐκατέρων

⁹⁷⁶ Megdanis (1812).

⁹⁷⁷ Jurmuziadis (1878).

⁹⁷⁸ Ed. Panagiotopoulou (1959).

τῶν σκελῶν, ἀποτελοῦσι τὰ οὐσιωδέστατα τῆς στολῆς ταύτης, τῆς ὁποίας ὁμως ἀπαραίτητον συμπλήρωμα εἶναι τὸ προσωπεῖον καὶ οἱ ἐρίβρομοι κώδωνες”.

Significado y uso: Cencerro.

Filipos Ziguris (1865 – 1951 d. C.)

Ιστορικά σημειώματα περί Σιατίστης και λαογραφικά αυτής, p. 125⁹⁷⁹: “Κάθε οικογένεια θεωρεῖ χαϊρλίθικο να δεχτεί τους **κουδουνάδες**, που αναπαριστάνουν τους Κορύβαντες των Αρχαίων ἢ τους οπαδούς του θεοῦ των ποιμένων Πανός”.

Significado y uso: Que oprta cencerros.

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. Ελληνικές γιορτές και ἔθιμα της λαϊκῆς λατρείας, pp. 46⁹⁸⁰: “Ταυτόχρονα χτυποῦν τα **κουδούνια**, που και τις προηγούμενες νύχτες χτυπούσαν ἐπάνω στα υψώματα, που εἶναι γύρω ἀπό το χωριό. Με τους κρότους των κουδουνιών και τη φωτιά (την οποία ἀνάβουν και την παραμονή της Πρωτοχρονιάς και των Φωτῶν) ἐπιδιώκουν ν’ ἀποφύγουν την ἐπίδραση των δαιμονίων του δωδεκαημέρου”.

Significado y uso: Cencerros.

2. Ελληνικές γιορτές και ἔθιμα της λαϊκῆς λατρείας, p. 99⁹⁸¹: “Το ὄνομα των μεταμφιεσμένων διαφέρει ἀπό τόπο σε τόπο: **κουδουνάτοι**, Γιανίτσαροι, κουκούγεροι, καμουζέλες, μούσκαροι, προσώπεια· ἀλλά το κοινότερο εἶναι **μασκαράδες** και **καρνάβαλοι** (ἀπό το ιταλ. *maschera* και *carnevale*)”.

Significado y uso: Que portan cencerros.

3. Ελληνικές γιορτές και ἔθιμα της λαϊκῆς λατρείας, p. 102⁹⁸²: “...οι καλόγεροι ντύνονται ολότελα παράδοξα: φοροῦν περικεφαλεῖα ἀπό δέρμα λύκου ἢ αλεπούς... [...] Τη στολή αὐτή συμπληρώνουν: 1) το προσωπεῖο, που ἀποτελεῖται ἀπό δέρμα ζαρκαδιού ἢ τράγου και ἔχει τρύπες στο ὕψος των ματιῶν και στο στόμα και 2) θορυβώδη **κουδούνια** κρεμασμένα σε δερμάτινη ζώνη”.

Significado y uso: Cencerros.

⁹⁷⁹ Zografu-Voru (2010).

⁹⁸⁰ Megas (1975)

⁹⁸¹ *Ibíd.*

⁹⁸² *Ibíd.*

4. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 109⁹⁸³: “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 Lukopulos (s. XX d. C.)

1. *Τα ρογκατσάρια*⁹⁸⁴: “Ένας φορεῖ παλιά ροῦχα κι ἀπόξω 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*⁹⁸⁵: “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. 3⁹⁸⁶: “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”.

Significado y uso: Cencerros.

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

- Οἱ Μωμο(γ)έρ’ ἢ τὰ Μωμοέρια*, p. 1789⁹⁸⁷: “ἄλλος παρουσιάζετο ὑπ μορφὴν καμήλου, ἄλλος φέρων γυναικείαν ἐνδυμασίαν καὶ τὴν γαστέρα ἐξογκωμένην ὑπεκρίνετο γυναιῖκα

⁹⁸³ *Ibíd.*

⁹⁸⁴ Lukópulos (1935).

⁹⁸⁵ *Ibíd.*

⁹⁸⁶ Kakuri (1963).

ἔγκνον 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 οὐρὰς ἀλωπέκων ἢ λαγωῶν ἐξηρημένας...”.

Significado y uso: Cencerros.

Statis Atanasiadis (s. XX d. c.)

Τὸ Δωδεκαήμερον στὴ Σάντα, p. 5563⁹⁸⁸: “Τὰ πρόσωπα τῆς κωμωδίας ἦσαν: Ὁ Μωμόερον (γαμπρός), φορεμένος πόστια (προβιές) μὲ ζυμυτὸν καλπᾶκι στὸ κεφάλι, καὶ μὲ οὐρὰ ἀπὸ τὴν ὁποία κρεμόταν **κουδούνη** καὶ ἄλλα πιχλιμπιδία”.

Significado y uso: Cencerro.

I. P. Melanofridi (s. XX d. C.)

Οἱ νέοι Μωμόγεροι, p. 1859⁹⁸⁹: “Ἄς φορέσουν καὶ οἱ Μωμόγεροι φουστανέλλαν. Πρωτιμώτερον χιλιάκις ἀπὸ τὰ ἀνυπόφορα κουρέλια καὶ τὰ ἐκκωφαντικὰ **κουδούνια** καὶ ἀπὸ τὸν διάλογον ποὺ ἐγένετο συνήθως εἰς τὴν τουρκικὴν γλῶσσαν”.

Significado y uso: Cencerros.

Asterios D. Gusios (s. XX d. C.)

Η Κατὰ το Παγγαῖον Χώρα: Λιψία 1894. Τα τραγούδια τῆς Πατρίδας μου, p. 40⁹⁹⁰: “... οἱ λεγόμενοι Παμπόγεροι, ἐνδύεται παλιόρουχα, κρεμιά **κώδωνας** καὶ παν ἄλλο δυνάμενον νὰ ἐμποιήσῃ τρόμον εἰς τοὺς λοιπούς ἀνθρώπους καὶ περιέρχεται ἀνά τας οδοὺς καὶ οἰκίας, ὁπόθεν λαμβάνει χρήματα”.

Significado y uso: Cencerros.

Πίας Tsitsélis (s. XIX - XX d. C.)

Αἰ ἀπόκρεω ἐν Ἐπτανήσῳ καὶ ἰδίᾳ ἐν Κεφαλληνίᾳ, p. 155⁹⁹¹: “Αἰ μάσκαραι δὲν ἔχουσιν ποτέ παρ’ ἡμῖν πρωτοτυπίαν σχεδόν τινα. Τὸ πανάρχαιον γαῖτάνι δὲν λείπει συνήθως καθὼς καὶ αἱ προβάτινοι προσωπίδες καὶ αἱ δοραὶ καὶ τὰ **κουδούνια**...”.

Significado y uso: Cencerros.

⁹⁸⁷ Kandilaptis (1953).

⁹⁸⁸ Atanasiadis (1953).

⁹⁸⁹ Melanofridi (1953).

⁹⁹⁰ Gusios (1998).

⁹⁹¹ Tsitselis (1889).

Elpiniki Stamuli-Sarandí (s. XX d. C.)

Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης, pp. 203-204⁹⁹²: “Εἴκοσι, εἴκοσι πέντε ἄντροι παντρεμέν’ ἔβαζαν περασμένου καιροῦ ἀντρίσια ροῦχα μὲ κόκκινα ζουνάρια στὴ μέση, τὸ πρόσωπο σκέπαζαν μὲ προβιὰ λαγοῦ, ἄνοιγαν δυὸ τρυῖπες γιὰ μάτια, μιὰ γιὰ τὸ στόμα, στὸ κεφάλι ἔβαζαν σκοῦφο ἀπὸ προβιὰ 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: Cencerros.

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

Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαοῦ μας, p. 62⁹⁹³: “Σκεπάζουν τὸ κεφάλι τους μὲ προβιὰ ἀρνιοῦ, κρεμοῦν στὴ μέση τους μεγάλα **κουδούνια** καὶ στὸ λαιμὸ τους μικρὰ καὶ βαστοῦν χοντρά ραβδιά”.

Significado y uso: Cencerros.

Yeoryios Kemalaki (s. XX – XXI d. C.)

Τα ρουγκάτσια των χωριῶν Λαβάρια καὶ Μάνδρας Ἐβρου, p. 130⁹⁹⁴: “Παραμονὴ Χριστουγέννων λοιπόν καὶ ἐνὸς ὅλοι κάθονται στο τραπέζι κάπου στὴν ἐκκλησιά ἀκούγεται ἡ γκάιντα, τὸ παραδοσιακὸ αὐτὸ θρακιώτικο ὄργανο τῆς Θράκης, καὶ θόρυβος ἀπὸ **κουδούνια**”.

Significado y uso: Cencerros.

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

1. *Χορευτικὰ δρώμενα στο Νομὸ Δράμας*, p. 486⁹⁹⁵: “Ὅταν π.χ. ὁ μεταμφιεσμένος Μπαμπόγερος τῆς Καλῆς Βρύσης ἢ ὁ Αράπης τοῦ Βόλακα συνταιριάζει, ὅπως κάνει ὁ τσομπάνος γιὰ τὸ κοπάδι του, τους ἤχους των **κουδουνιῶν** που θα φορέσει, τότε ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ μουσικὸ ἀποτέλεσμα των ἤχων των **κουδουνιῶν** του”.

Significado y uso: Cencerros.

⁹⁹² Stamuli-Sarandí (1950-1951).

⁹⁹³ Papatanasi-Musiopulu (1992).

⁹⁹⁴ Kemalaki (1986).

⁹⁹⁵ Drandakis (1994).

2. Χορευτικά δρώμενα στο Νομό Δράμας, p. 491⁹⁹⁶: “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. Το έθιμο του Καλόγερου στη Μελίκη του Ν. Ήμαθίας, p. 236⁹⁹⁷: “Πάνω από τα καθημερινά του ροῦχα φοράει ένα τσουβάλι από λινάτσα, ραμμένο σαν φόρεμα και στη μέση του έχει κρεμασμένα μικρά **κυπριά**, ένα εμπρός και 2, 3 πίσω και στα πλάγια”.

Significado y uso: Pequeños cencerros.

Yiorgos Siettos (s. XX – XXI d. C.)

1. Έθιμα στις γιορτές, p. 356⁹⁹⁸: “Στη Γαλατινή Κοζάνης γίνονται τα μπουμπουσιάρια ή ρογκατσάρια: φορούν φουστανέλλες πάνω στις όπιες ράβουν **κουδούνια** και τραγουδούν «Αἱ Βασιλιάτικα τραγούδια» με τὰ «ὅποια ἐξυμνοῦν τὰ ἡρωϊκὰ κατορθώματα τοπικῶν κι ἐθνικῶν ἀγωνιστῶν”.

Significado y uso: Cencerros.

2. Έθιμα στις γιορτές, p. 420⁹⁹⁹: “Στό 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 ραβδί στὸ χέρι”.

Significado y uso: Cencerros.

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

1. Οι «Αράπ’δεις» της Νικησιανής στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, pp. 383-384¹⁰⁰⁰: “Γιατὸ καὶ ἡ πρώτη προαγγελία τῆς τελέσεως τοῦ ἐθίμου ἐξακολουθεῖ νὰ γίνεται τὴν παραμονὴ τῆς Πρωτοχρονιάς καὶ ἡ δεύτερη 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.

⁹⁹⁶ Ibíd.

⁹⁹⁷ Drandakis (1979).

⁹⁹⁸ Siettos (1975).

⁹⁹⁹ Ibíd.

¹⁰⁰⁰ Parafendidu (1975).

2. Οι «Αράπ’δεις» της Νικησιανής στο πλαίσιο των μεταμφιέσεων του Δωδεκαημέρου, pp. 386¹⁰⁰¹: “Στή μέση τους συγκρατοῦν τέσσερα μεγάλα **κουδούνια**, με χοντρὸ σχοινί, «φόρτωμα». Τρία σὲ σχῆμα καμπάνας, τὰ λεγομένα «**τσάνια**» -αὐτὰ ποὺ χρησιμοποιοῦν καὶ τὰ παιδιά γιὰ τὴν προαγγελία τοῦ ἐθίμου-, καὶ ἓνα ἀκόμη μεγαλύτερων διαστάσεων—μπουόρτζινο-φουσκωτὸ στὴ μέση, με στενὲς τὶς δύο του ἄκριες, ποὺ τὸ λένε «**μπατάλι**»”.

Significado y uso: Cencerros.

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

1. Τὰ Καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης, p. 14¹⁰⁰²: “Οἱ 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 χαρακτηριστικά τους εἶναι δύο: ἡ προσωπίδα καὶ τὰ **κουδούνια**”.

Significado y uso: Cencerros.

2. Τὰ Καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης, p. 15¹⁰⁰³: “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. 13¹⁰⁰⁴: “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: Cencerros.

4. Μεταμφιέσεις Δωδεκαημέρου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον, p. 17¹⁰⁰⁵: “Εἰς τὸν Ἅγιον Γεώργιον Γρεβενῶν τὴν Πρωτοχρονιὰν γίνονται Ρουγκασιάρια. Τὴν ὀμάδα ἀποτελοῦν φουστανελλάδες καὶ ἄλλοι μεταμφιεσμένοι, ἀκόμη δὲ καὶ ὁ **κουδουνᾶς**”.

Significado y uso: Que lleva cencerros.

¹⁰⁰¹ Ibíd.

¹⁰⁰² Ekaterinidis (1979).

¹⁰⁰³ Ibíd.

¹⁰⁰⁴ Ekaterinidis (1975).

¹⁰⁰⁵ Ibíd.

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ο «Καλόγερος» στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 93¹⁰⁰⁶: “Στη μέση, ζώνεται από ένα κομμάτι δέρμα επάνω στο οποίο έχουν κρεμασθή **κουδούνια** αρκετά μεγάλα”.

Significado y uso: Cencerros.

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

Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης, p. 143¹⁰⁰⁷: “Οί προβατίσιες προσωπίδες και τά δέρματα και τά **κουδούνια** είναι πανελλήνιο έθιμο, συμβολικό και μαγικό της έποχής, που άνεβαίνει ώς τούς χρόνους της Διονυσιακής λατρείας και ζητεί από τά πνεύματα της Άνοιξης νά φέρουν τήν 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. 81-82¹⁰⁰⁸: “Την Κυριακή της Τυροφάγου ντύνονται σε διαφορετικά σπία του Πετριτή α) νύφη, β) Δύο βλάχοι με **κουδούνια**, γ) παπάς – γαμπρός, δ) γιατρός – νοσοκόμα ε) κουκούγερος – συμπεθέροι δηλαδή μασκαρία ή τζαμφορία 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. 3¹⁰⁰⁹: “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: Cencerros.

¹⁰⁰⁶ Mijail-Dede (1979).

¹⁰⁰⁷ Lukatos (1984).

¹⁰⁰⁸ Klimis (1987).

¹⁰⁰⁹ Armen (2012).

Tzu Kulendianú (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ο Χορός των τράγων στη Σκύρο*, p. 23¹⁰¹⁰: “Αζαφνα φανερόνονται 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. 23¹⁰¹¹: “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. 18¹⁰¹²: “Στη μέση τους φέρνουν τρία μεγάλα κουδούνια τα «τσιάνια» και ένα άλλο ιδιό-μορφο κουδούνι, το «μπατάλη»”.

Significado y uso: Cencerros.

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*¹⁰¹³, 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*¹⁰¹⁴, o Eurípides, en *Reso*¹⁰¹⁵.

El elemento del ruido metálico del cencerro o campana se pone de relieve en Sófocles, en *Ayante*¹⁰¹⁶, al que se refiere como “de boca de bronce” (*χαλκόστομος*); en Lisias, en

¹⁰¹⁰ Kulendianú (1977).

¹⁰¹¹ Ibíd.

¹⁰¹² Zalios (2013b).

¹⁰¹³ *Septem contra Thebas*, vv. 384-386. Ed. Page (1972).

¹⁰¹⁴ *Historiae* IV.135.1. Ed. Jones & Powell (1942).

¹⁰¹⁵ *Rhesus*, vv. 306-308. Ed. Diggle (1994).

¹⁰¹⁶ *Ajax*, vv. 14-17. Ed. Lloyd-Jones & Wilson (1990).

*Verba singula sub Lysiae nomine sine ulla mentione loci tradita*¹⁰¹⁷, en un fragmento en el que menciona el ruido de los cencerros de los caballos en la batalla; o en Eneas, en *Poliorcetica*¹⁰¹⁸, 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*¹⁰¹⁹.

Periodo helenístico

Durante el periodo helenístico el término *κώδων* permanece inalterable en su forma y significado. Se sigue empleando como elemento apotropaico (Megástenes¹⁰²⁰), pero también en la indumentaria, como se observa en *Aristeae epistula ad Philocratem*¹⁰²¹, donde se describe el uso de campanas doradas en la vestimenta de Eleazar durante su liturgia.

Agatárquides, en *De mari Erythraeo*¹⁰²², menciona cómo el sonido de los cencerros o campanas se emplea para alejar a las fieras durante la noche, mientras que Cornelio Alejandro¹⁰²³ menciona cómo se empleaban para ahuyentar a las aves y que no se posasen sobre los lugares sagrados. Del mismo modo, Diodoro Sículo¹⁰²⁴ 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 Josefo¹⁰²⁵, Herón¹⁰²⁶ o Julio

¹⁰¹⁷ *Verba singula sub Lysiae nomine sine ulla mentione loci tradita*, fr. 485. Ed. Carey (2007).

¹⁰¹⁸ *Poliorcetica* 27.14. Ed. Bon & Dain (1967).

¹⁰¹⁹ *Fragmenta*, 16. Ed. Wehrli (1969).

¹⁰²⁰ *Fragmenta* 36^a. Ed. Müller (1841-1870).

¹⁰²¹ *Aristeae epistula ad Philocratem*, 96. Ed. Pelletier (1962).

¹⁰²² *De mari Erythraeo*, 63. Ed. Müller (1855).

¹⁰²³ *Fragmenta* 18. Ed. Müller (1841-1870).

¹⁰²⁴ *Bibliotheca historica* XVIII.26.6, XVIII.27.5. Ed. Fischer & Vogel (1888-1906).

¹⁰²⁵ *Antiquitates Judaicae* III.291, III.160. Ed. Niese (1885-1892).

¹⁰²⁶ *Pneumatica* II.10. Ed. Schmitt (1899).

Pólux¹⁰²⁷), así como elemento que aporta cierta seguridad (Estrabón¹⁰²⁸). Plutarco, en *Quaestiones convivales*¹⁰²⁹, menciona ciertos ritos dionisiacos 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 dionisiaco donde los poseídos por la manía de Dioniso portan esta vestidura.

Dion Casio¹⁰³⁰ menciona su empleo en ciertos ritos que tenían lugar durante el mes de agosto en el Capitolio en honor de Júpiter. Hipólito¹⁰³¹, 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 κουδούνι, en referencia a las campanas o cencerros. Su uso es muy variado: como elemento en ciertas vestimentas (Gregorio Niseno¹⁰³²), en la batalla y en los arreos de los caballos (Hesiquio¹⁰³³), como elemento para ahuyentar a las fieras (Gregorio Palamás¹⁰³⁴), en la ganadería (Constantino Harmenópulo¹⁰³⁵) o en festividades de la Cuaresma (Silvestre Sirópulos¹⁰³⁶); 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 Crisóstomo¹⁰³⁷ critican aún esta práctica entre los cristianos.

¹⁰²⁷ *Onomasticon* I.47, II.203. Ed. Bethe (1900-1931).

¹⁰²⁸ *Geographica* XV.1.52. Ed. Meineke (1877).

¹⁰²⁹ *Quaestiones convivales*, p. 672.A. Ed. Hubert (1938).

¹⁰³⁰ *Historiae Romanae* LIV.4.2. Ed. Boissevain (1895-1901).

¹⁰³¹ *Refutatio omnium haeresium*, V.9.9. Ed. Marcovich (1986).

¹⁰³² *De oratione dominica*, p. 246. Ed. Oehler (1859).

¹⁰³³ *Lexicon*, K.4787, K.4786. Ed. Latte (1953-1966).

¹⁰³⁴ *Homiliae I-XX*, 13.1. Ed. Chrestou (1985).

¹⁰³⁵ *Manuale legum sive Hexabiblos*, 3.2.2. Ed. Heimbach (1851).

¹⁰³⁶ *Historiae*, VII-36.386. Ed. Laurent (1971).

¹⁰³⁷ Chrys. *In epistolam I ad Corinthios*, 61.105. Ed. Migne 61 (1857-1866).

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 Jortatzes¹⁰³⁸, que habla del empleo de cencerros en la ganadería y emplea el término *κουδούνια*. Por otro lado, contamos con el testimonio de Megdanis¹⁰³⁹ que, a finales del s. XVIII y principios del XIX, habla de la costumbre de los *Εμπουσαράιοι* 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)¹⁰⁴⁰, y Yiorgos Viziinós, en su obra *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888)¹⁰⁴¹. 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 Megas¹⁰⁴² 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 Ziguris¹⁰⁴³.

Se trata, pues, de un elemento apotropaico con el que se expulsa a los demonios del periodo festivo de la Navidad (δωδεκάημερο) y que, además, tiene un significado fálico, como afirma Kakuri¹⁰⁴⁴. De hecho, la serie de cencerros que portan los participantes en los ritos se dividen en dos categorías diferentes, según su tamaño. El más grande de

¹⁰³⁸ *Panoria* 1.379-384. Ed. Kriarás (1975).

¹⁰³⁹ Megdanis (1812: 475).

¹⁰⁴⁰ Jurmuziadis (1878: 22).

¹⁰⁴¹ Viziinós. *Οἱ Καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκη* (1888). Ed. Panagiotopoulou (1959: 313).

¹⁰⁴² Megas (1975: 46, 99, 102, 109).

¹⁰⁴³ Ed. Zografu-Voru (2010: 125).

¹⁰⁴⁴ Kakuri (1963: 3).

ellos recibe el nombre de *μπατάλι* (Parafendidu¹⁰⁴⁵, Ekaterinidis¹⁰⁴⁶ y Armen¹⁰⁴⁷); aunque según Drandakis¹⁰⁴⁸, 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* (Lukópulos¹⁰⁴⁹, Drandakis¹⁰⁵⁰ y Ekaterinidis¹⁰⁵¹), 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.

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

¹⁰⁴⁵ Parafendidu (1975: 386).

¹⁰⁴⁶ Ekaterinidis (1979: 15).

¹⁰⁴⁷ Armen (2012: 38).

¹⁰⁴⁸ Drandakis (1994: 491).

¹⁰⁴⁹ Lukópulos (1935).

¹⁰⁵⁰ Drandakis (1979: 236).

¹⁰⁵¹ *Ibíd.*

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. ΜΙΑΡΜΠΙΟΤΑ

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 *μάρμπας*, 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*¹⁰⁵²) o *προσωπεῖον*, términos más genéricos; o también el nombre de *μουτσούνα* (máscara propia del carnaval) del italiano *musone* (aquel que hace muecas para mostrar su disgusto).

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.

¹⁰⁵² Triandafilidis (2005).

De este modo, el portador de la máscara confeccionada con pieles se asemeja a criaturas como los sátiros, los silenos, los paposilenos 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.

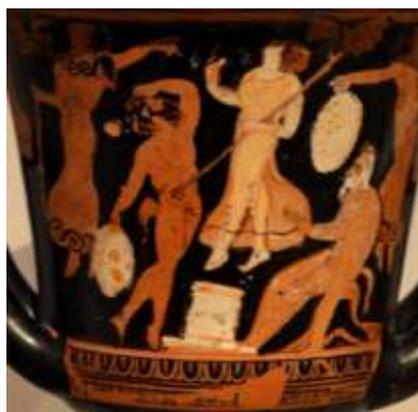


Figura 10: Detalle de una crátera de cáliz encontrada en Tanagro del pintor de Atenas. Figura femenina (Ariadna) baila entre ménades, sátiros y un paposileno. 370-360 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



Figura 11: Placa decorativa de marfil con una máscara de Sileno en relieve. s. II d. C. Museo Arqueológico Nacional de Atenas.



Figura 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 12: 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 (s. D d. C.), 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 σατανᾶ καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ δημοσίως διαψευδόμενοι δεχέσθωσαν ἀνὰ μαστίγων διακοσίων, καὶ πυρὶ προσαγέσθω αὐτῶν ἢ τε 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 παραδίδωιν τὰς ψυχὰς αὐτῶν.
*Pseudo-Gregentius, Nomoi sive Leges Homeritarum, 258-266*¹⁰⁵³

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 apariencia 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 (οἱ Μπαμπούγεροι, οἱ Μωμόγεροι, ο Ἰέρως καὶ ἡ Κορέλα, οἱ 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.

¹⁰⁵³ Ed. Berger (2006).



Figura 16: Estatuilla de actor de comedia. Tanagra, Beocia (s. IV a. C.). Musee de Picardie, Amiens, Francia

b) Fuentes

Periodo bizantino (330 – 1453 d. C.)

Historia Alexandri Magni (s. III – XVII d. C.)

Recensio F, 31.2¹⁰⁵⁴: “Ἀντίοχος ὁ πρωτοστράτορας ἐσυναπάντησέ τον μὲ τὴν **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*¹⁰⁵⁵, 29.1, 31.2, 33.4, 49.22, 52.9, 55.3, 57.7, 57.8, 57.12; *Recensio F*¹⁰⁵⁶, 29.1, 33.4, 49.22, 52.9, 52.10, 54.5, 55.3, 57.7, 57.8, 57.12, 118.1; *Recensio K*¹⁰⁵⁷, p. 268, 270, 273, 274; *Recensio V*¹⁰⁵⁸, pp. 37, 39, 40, 60, 68, 70.

Digenes Acritas (s. X d. C.)

Digenes Acritas, VII.3380-3384¹⁰⁵⁹: “Οὕτως εἰπὼν ὀλοθυμοῦ ἀντέστη κατ’ ἐμοῦ τε, / τὰς παραινέσεις τῶν αὐτῶν ἀντ’ οὐδενὸς ἠγήθη· / εἶναι καὶ ἀπίστευτον τὸ βάρβαρον ὄλον

¹⁰⁵⁴ Ed. Konstantinopulos & Lolos (1983).

¹⁰⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁵⁷ Ed. Mitsakis (1968).

¹⁰⁵⁸ Ed. Mitsakis (1967).

¹⁰⁵⁹ Ed. Trapp (1971).

ἔθνος. / Ἔβαλε τὴν **μπαρμπούταν** του κ' ἐπιλαλεῖ τὸν ἵππον, / μὲ τὸ κοντάρι ὠρμησε θέλοντας, νὰ μὲ δώσῃ”.

Significado y uso: Barbuta, casco.

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

Nicodemo el Agiorita (1749 – 1809 d. C.)

Πηδάλιον, p. 158, n. 1¹⁰⁶⁰: “Ταῦτα τὰ ἴδια κάμνονν 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 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. 386¹⁰⁶¹: “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. 18¹⁰⁶²: “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.

¹⁰⁶⁰ Ed. Garpola (1841).

¹⁰⁶¹ Parafendidu (1975).

¹⁰⁶² 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*¹⁰⁶³ y en *Digenes Acritas*¹⁰⁶⁴. 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 *μπαρπιμούτα* o *μπαρπιμότα*, 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*¹⁰⁶⁵ 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 el rostro).

Periodo de la Grecia moderna

Actualmente el término *μπαρπιμότα* hace referencia a la máscara de piel que los participantes de los ritos de carnaval del periodo festivo de la Navidad portan en sus

¹⁰⁶³ *Historia Alexandri Magni. Recensio F. 31.2.* Ed. Konstantinopoulos & Lolos (1983); Ed. Mitsakis (1967; 1968).

¹⁰⁶⁴ *Digenes Acritas VII.3380-3384.* Ed. Trapp (1971).

¹⁰⁶⁵ Ed. Garpola (1841).

desfiles y pantomimas. El término ha evolucionado con respecto a su forma primera en lengua griega, transformando el diptongo –ου en –ο: *μαρπιμότα* < *μαρπούτα* < *μαρμπούτα* < ital. *barbuta*.

d) Conclusiones

En la actualidad, el término *μαρπιμότα* 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 páginas¹⁰⁶⁶ que refieren el término *μαρπιμότα* 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.

¹⁰⁶⁶ 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 Creta¹⁰⁶⁷.

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 Titanes¹⁰⁶⁸. 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 Erígone¹⁰⁶⁹, a partir del cual se establecerán ciertos ritos en Atenas y otros muchos a nivel más amplio. En el mito, un campesino llamado Icario 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 Icario, que cuida de las vides, un macho cabrío se cuelga en el viñedo, pisotea las plantas y se come las hojas más tiernas. Enojado por el hecho, Icario 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 Dioniso¹⁰⁷⁰.

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 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 αἰγός* 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.

¹⁰⁶⁷ Grimal (1996: 24).

¹⁰⁶⁸ Grimal (1996: 60).

¹⁰⁶⁹ 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.

¹⁰⁷⁰ Grimal (1996: 168-168; 277).

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 **Πάνα** 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 **αἰγί** ἐοικὼς καὶ γένειον βαθὺ καθεμιμένος ὀλίγον **τράγου** διαφέρων ἐστίν, ὁ δὲ φαλακρὸς γέρον, σιμὸς τὴν ῥῖνα, ἐπὶ ὄνου τὰ πολλὰ ὀχοῦμενος, Λυδὸς οὖτος, οἱ δὲ Σάτυροι **ὄξεις τὰ ὄτα**, καὶ αὐτοὶ φαλακροί, κεράσται, οἷα τοῖς **ἄρτι** γεννηθεῖσιν ἐρίφοις τὰ **κέρατα** ὑποφέεται, Φρύγες τινὲς ὄντες· ἔχουσι δὲ καὶ **οὐράς** ἅπαντες. ὁρᾶτε οἴους ἡμῖν θεοὺς ποιεῖ ὁ γεννάδας; (Luciano. *Deorum concilium*, 4¹⁰⁷¹)

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 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?¹⁰⁷²

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, αἰγειον, 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

¹⁰⁷¹ Ed. Harmon (1972).

¹⁰⁷² Traducción propia.

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 αἴγεια μηλωταί]*¹⁰⁷³

*κεκρανίς· τράγου δορά*¹⁰⁷⁴

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, κωδίων, κωδία, ἴσκλαι, κίχλαι, οέσχαι, ὠα, οα, δέρος, δέρτρον, κῶα, 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. Seaford¹⁰⁷⁵ 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.

¹⁰⁷³ *Lexicon*, I.939. Ed. Latte (1953-1966).

¹⁰⁷⁴ *Lexicon*, K.2035. Ed. Latte (1953-1966).

¹⁰⁷⁵ Seaford (1981).

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 Sileno¹⁰⁷⁶.

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 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.

¹⁰⁷⁶ 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.

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 ἐπόμενον χοροὶ τὴν Ἑλληνικὴν εἰδοφοροῦντες σίκιννιν. 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 **ὀρθότριγες** ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς φόβαι καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια. οὗτοι κατέσκωπτὸν τε καὶ κατεμιμῶντο τὰς σπουδαίας κινήσεις ἐπὶ τὰ γελοιότερα μεταφέροντες. (Dionisio de Halicarnaso. *Antiquitates Romanae*, VII.72.10¹⁰⁷⁷).

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 **jortaioi**, 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 ridículo¹⁰⁷⁸.

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.

¹⁰⁷⁷ Ed. Jacoby (1885-1905).

¹⁰⁷⁸ Traducción propia.

b) Fuentes

b. 1) Vestimenta de Dioniso.

La vestimenta de Dioniso se caracteriza, principalmente, por dos elementos: o bien, se le menciona llevando la piel del cervatillo (*νεβρού δορά* o *νεβρίς*); o bien, con piel de leopardo (*δοραί παρδάλεων*). De este modo puede observarse en las fuentes griegas.

Eurípides (480 – 406 a. C.)

1. *Fragmenta*, fragmento 752¹⁰⁷⁹: “Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ **νεβρῶν δοραῖς** / καθαπτὸς ἐν πεύκαισι Παρνασσὸν κάτα / πηδᾶ χορεύων παρθένους σὺν Δελφίσιν”.

Significado y uso: Piel de cervatillo.

2. *Bacantes*, vv. 180-183¹⁰⁸⁰: “οἶδε δ’ αὐτὸς ὢν ἤκω πέρι / ἄ τε ζυνεθέμην πρέσβυς ὢν γεραιτέρωι, / θύρσους ἀνάπτειν καὶ **νεβρῶν δοράς** ἔχειν / στεφανοῦν τε κρᾶτα κισσίνους βλαστήμασιν”.

Significado y uso: Piel de cervatillo.

Aristófanes (450 – 385 a. C.)

Ranas, vv. 1211-1213¹⁰⁸¹: “Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ **νεβρῶν δοραῖς** / καθαπτὸς ἐν πεύκαισι Παρνασσὸν κάτα / πηδᾶ χορεύων”.

Significado y uso: Piel de cervatillo.

Diodoro Sículo (s. I a. C.)

Biblioteca Histórica, IV.4.3¹⁰⁸²: “καὶ κατὰ μὲν τὰς ἐν τοῖς πολέμοις μάχας ὄπλοις αὐτὸν πολεμικοῖς κεκοσμηθῆσθαι καὶ **δοραῖς 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 80¹⁰⁸³: “ἔστι δὲ ὅτε κιττῶ καὶ θύρσῳ καὶ **νεβρίσιν** εἰς

¹⁰⁷⁹ Ed. Nauck (1889).

¹⁰⁸⁰ Ed. Diggle (1885-1905).

¹⁰⁸¹ Ed. Wilson (2007).

¹⁰⁸² Ed. Fischer (1888-1906).

Διόνυσον ἠσκεῖτο”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo.

Longo (s. II d. C.)

Dafnis y Cloe, IV.26.2¹⁰⁸⁴: “*Τῷ Διονύσῳ μὲν ἀνέθηκε τὴν πήραν καὶ τὸ δέριμα, τῷ Πανὶ τὴν σύριγγα καὶ τὸν πλάγιον αὐλόν, τὴν καλαύροπα ταῖς Νύμφαις καὶ τοὺς γαυλοὺς οὖς αὐτὸς ἐτεκτῆνατο*”.

Significado y uso: Piel, elemento otorgado a Dioniso.

Polieno (s. II d. C.)

Strategemata, I.1.1¹⁰⁸⁵: “*Διόνυσος ἐπ’ Ἰνδοὺς ἐλαύνων, ἵνα δέχοιντο αἱ πόλεις αὐτὸν, ὄπλοις 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, 8.4¹⁰⁸⁶: “***νεβρίς** δὲ αὐτὸν ἔσκεπεν οὐχ οἷαν εἴωθεν ὁ Διόνυσος ἐξάπτεσθαι, ἀλλ’ εἰς τὴν τῆς **δορᾶς** μίμησιν ὁ χαλκὸς μετεβάλλετο, εἰστήκει δὲ τὴν λαιὰν ἐπερείδων τῷ θύρσῳ, ὁ δὲ θύρσος ἠπάτα 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, 64.31¹⁰⁸⁷: “*τί ἦν ὅπου εἶδωλα, ὅπου κνίσσα καὶ καπνὸς, παράνομοι τελεταὶ, ἀσέβειαι· ὅπου τὰ πάθη ἐθεοποιεῖτο, ὅπου κυνῶν φωνὴν ἐμιμοῦντο, οἵτινες ἐπὶ τοῦ Διονύσου ὠργιάζοντο **δέριμα αἰγῶν** καὶ κυνῶν φωνὴν, ἵνα πάντοθεν τὴν εὐγένειαν ἀπολέσωσι;*”.

Significado y uso: Piel de cabras.

¹⁰⁸³ Ed. Cohn & Reiter (1915).

¹⁰⁸⁴ Ed. Dalmeyda (1934).

¹⁰⁸⁵ Ed. Melber & Woelfflin (1887).

¹⁰⁸⁶ Ed. Reisch & Schenk (1902).

¹⁰⁸⁷ Ed. Migne 64 (1857-1866).

Nono de Panópolis (s. V d. C.)

Dionisiacas, XII.352¹⁰⁸⁸: “καὶ Σάτυροι σείοντες ἐς ἡέρα θυιάδα χαίτην, ἰσοφυῆς μίμημα διδασκόμενοι Διονύσου, στικτὰ περισφίγγαντες ἐπωμίδι **δέρματα νεβρῶν**, Βακχείης ἀλάλαζον ὁμογλώσσου μέλος ἡχοῦς, ποσσι πολυσκάρθμοισι περιθλίβοντες ὀπώρην, εὔιον ἀεΐδοντες”.

Significado y uso: Pieles de cervatillo.

Focio (820 – 891 d. C.)

Lexicon, N, p. 291¹⁰⁸⁹: “**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, 29.1-5¹⁰⁹⁰: “Τοῦ Παρνασοῦ δὲ πρῶνας αἰ Βάκχαι πάλαι / κατεῖχον ὥσπερ οἶκον ἢ καινήν πόλιν· / σύμμαχος αὐταῖς Διόνυσος ἦν τότε, / **νεβρῶν δοράς** 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, 700¹⁰⁹¹: “Αἰ δὲ Διονυσιακαὶ **νεβριῖδες** τὴν τῶν σταφυλῶν ἐν χρώα αἰνίττονται πολυεΐδειαν· πολύχροσι γὰρ καὶ αἰ **νεβριῖδες** καὶ ποικίλαι τοῖς στίγμασιν· ἢ καὶ τὸ τῶν μεθυόντων ὑπεμφαίνουσιν ἀγενές· δειλὸν γὰρ ὁ **νεβρός**, τὸ τῆς φυζακινής ἐλάφου νεογνὸν, οὗ **δορὰ** ἢ **νεβρίς**”.

Significado y uso: 1. Pieles de cervatillo.

¹⁰⁸⁸ Ed. Keydell (1959).

¹⁰⁸⁹ Ed. Theodoridis (1982).

¹⁰⁹⁰ Ed. Romano (1980).

¹⁰⁹¹ Ed. Müller (1861).

b. 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.72.10¹⁰⁹²: “σκευαὶ δ’ αὐτοῖς ἦσαν τοῖς μὲν εἰς Σιληνοῦς 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.118¹⁰⁹³: “ἡ δὲ σατυρική ἐσθῆς **νεβρίς**, **αἰγῆ**, ἦν καὶ **ἰξαλῆν** ἐκάλουν καὶ **τραγῆν**, καὶ που καὶ παρδαλῆ ὑφασμένη, καὶ τὸ θήραιον τὸ Διονυσιακόν, καὶ χλανὶς ἄνθινῆ, καὶ φοινικοῦν ἰμάτιον, καὶ **χορταῖος**, χιτῶν δασύς, ὃν οἱ Σειληνοὶ φοροῦσιν”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Elio Dionisio (s. II d. C.)

Nombres Áticos, X.15¹⁰⁹⁴: “**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.15¹⁰⁹⁵: “**χορταῖος**· χιτῶν ποδήρης ἔχων χειρῖδας”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

¹⁰⁹² Ed. Jacoby (1885-1905).

¹⁰⁹³ Ed. Bethe (1900-1931).

¹⁰⁹⁴ Ed. Erbse (1950).

¹⁰⁹⁵ Ed. Erbse (1950).

Hesiquio (s. V d. C.)

Lexicon, X.649¹⁰⁹⁶: “**χορταῖος**· δασὺς χιτῶν, οἷος τῶν Σειληνῶν. / **χορταϊόβαμος**· ὁ Σειληνός. / **χορταιοβάμων**· χορταῖον τὸ ἔνδυμα τοῦ Σειληνοῦ”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Suida (s. X d. C.)

Lexicon, X.413¹⁰⁹⁷: “**Χορταῖος**: ὁ δασὺς καὶ μαλλωτὸς χιτῶν”.

Significado y uso: *Chortaios* como prenda propia de Dioniso.

Etymologicum Gudianum (s. XI d. C.)

Etymologicum Gudianum, X.568¹⁰⁹⁸: “**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.

Eustacio de Tesalónica (1115/1120 – 1194/1197 d. C.)

Comentarios a la Iliada de Homero, IV. p. 270¹⁰⁹⁹: “ταῦτα Αἴλιος Διονύσιος, παρ’ ᾧ καὶ ὅτι **χορταῖος** ὁ δασὺς καὶ μαλλωτὸς χιτῶν. καὶ πάλιν· **χορταῖος**· χιτῶν ποδήρης, 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.

¹⁰⁹⁶ Ed. Schmidt (1861-1862).

¹⁰⁹⁷ Ed. Adler (1928-1935).

¹⁰⁹⁸ Ed. Sturz (1818).

¹⁰⁹⁹ Ed. van der Valk (1971-1987).

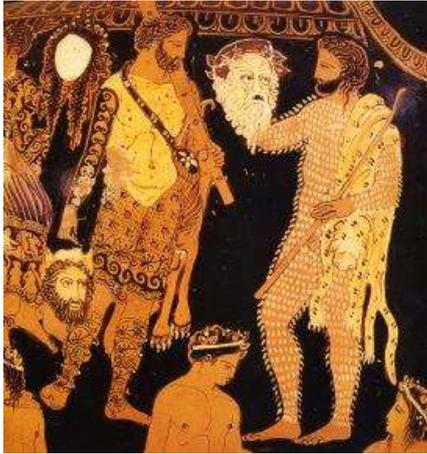


Figura 18: Actor con máscara de Sileno y vestimenta característica de este personaje. Crátera de volutas ática de figuras rojas, atribuida al Pintor de Pronomos, ca. 410-400 a. C. Museo Arqueológico Nacional de Nápoles



Figura 19: Estatua de actor caracterizado como paposileno, con la vestimenta de lana característica del personaje. Copia romana, ca. 100 d. C., de original griego ca. S. IV a. C., Quirinal, Roma.

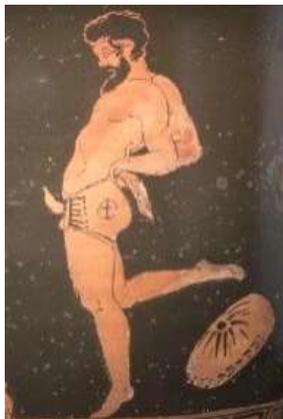


Figura 20: Actor de coro de sátiros. Cratera de campana de figuras rojas, 430-380 a. C. Atribuida al pintor de Tarporley, Sydney University Museums.



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. 3) 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 místicos de la Antigüedad o en el propio *κόμος* 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 Lidio¹¹⁰⁰: “*πρώτη τοίνυν τοῦ μηνὸς ἑορτὴ ἐστὶν ἢ λεγομένη παρὰ μὲν Ῥωμαίοις Καλένδαι, παρὰ δὲ Ἑλλησι Νεομηνία*”. Y también Epifanio¹¹⁰¹: “*...ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσιν Ἕλληνες, φημὶ δὲ οἱ εἰδωλολάτραι, 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 τροπή, καὶ ἄρχεται αὖξιν ἢ 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*”.

¹¹⁰⁰ Lyd. *Men.* III.10. Ed. Wünsch (1898).

¹¹⁰¹ *Panarion* II, p. 245. Ed. Holl (1915-1933).

Rastreado 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. 3. 1) Fuentes del empleo de pieles en las Lupercales:

Nicolás (s. I a. C.)

Fragmenta, fragmento 101¹¹⁰²: “Τοιαῦτα μὲν δὴ τότε ἐλέγετο· μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Ρώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, Λουπερκάλια καλεῖται, ἐν ἣ γηραιοὶ τε ὁμοῦ πομπέουσι καίνεοι, γυμνοὶ, ἀηλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τοὺς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες **αἰγείαις δοραῖς**. Τότε δὲ ἐνστάσης, ἡγεμῶν ἡρέθη Μάρκος Αντώνιος· καὶ προῆει διὰ τῆς ἀγορᾶς, ὥσπερ ἔθος ἦν, συνείπετο δὲ αὐτῷ καὶ ἄλλος ὄχλος”.

Significado y uso: Pieles de cabra.

Plutarco (45 – 120 d. C.)

1. *Vidas Paralelas: Rómulo*, 21.7¹¹⁰³: “δρᾶται γὰρ ἐν ἡμέραις ἀποφράσι τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὃν καθάρσιον ἂν τις ἐρμηνεύσειε, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκάλουν Φεβράτην. τοῦνομα δὲ τῆς ἑορτῆς ἐλληνιστὶ 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 Ρωμόλον ἐκτεθῆναι λέγουσι. τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον· σφάττουσι γὰρ **αἶγας**, εἶτα μεираκίον δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαγμένη μαχαίρα τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ’ ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες· γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μεираκία μετὰ τὴν ἀπόμαξιν. ἐκ δὲ τούτου τὰ **δέρματα** τῶν **αἰγῶν** κατατεμόντες, δια θέουσιν ἐν περιζώσασσι γυμνοὶ, τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὼν παίοντες. αἱ δ’ ἐν ἡλικία γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παῖεσθαι, νομίζουσαι πρὸς εὐτοκίαν καὶ κήσιν συνεργεῖν. ἴδιον δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ καὶ κύνα θύειν τοὺς Λουπέρκους”.

Significado y uso: Pieles de cabra.

¹¹⁰² Ed. Müller (1841-1870).

¹¹⁰³ Ed. Ziegler (1969).

2. *Quaestiones convivales*, p. 672.A¹¹⁰⁴: “κατὰ κράτος <δὲ τοὺς> ἐναντίους πρῶτον μὲν ὁ ἀρχιερεὺς ἐλέγχει, μιτρηφόρος τε προῖὸν ἐν ταῖς ἐορταῖς 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: Piel de cervatillo.

Constantino VII Porfirogéneta (905 – 959 d. C.)

De insidiis, p. 41¹¹⁰⁵: “Τοιαῦτα μὲν δὴ τότε ἐλέγετο• μετὰ δὲ ταῦτα ἐορτὴ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, (Λουπερκάλια καλεῖται), ἐν ἧ ἡ γηραιοὶ τε ὁμοῦ πομπέουσι καὶ νέοι γυμνοί, ἀλληλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τοὺς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες **αἰγείοις 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.

b. 3. 2) Fuentes sobre el empleo de las pieles en la festividad de las Liberales:

Martirio de San Dacio (s. IV d. C.)

Martyrium Dasii, 2.1¹¹⁰⁶: “παρεκελεύετο οὖν ἅμα δὲ καὶ ἠναγκάζετο ἵνα τὴν ἐπίσημον ἡμέραν τῆς ἐορτῆς τοῦ Κρόνου ἐπιτελέσαι ἐτοιμασθῇ. Αὕτη ἡ μυσαρὰ παράδοσις καὶ μέχρις ἡμῶν τῶν ἐσχάτων περιελθοῦσα ἀθλιωτέως παραφυλάττεται. οὔτε λήγοντος γὰρ τοῦ κόσμου τὸ ἔθος τὸ κακὸν τέλος λαμβάνει ἀλλὰ μᾶλλον χειροτέως 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.

¹¹⁰⁴ Ed. Hubert (1938).

¹¹⁰⁵ Ed. de Boor (1905).

¹¹⁰⁶ Ed. Mursillo (1972).

Juan Lidio (s. V – VI d. C.)

Sobre los meses, IV.49¹¹⁰⁷: “Εἰδοῖς Μαρτίας ἑορτὴ Διὸς διὰ τὴν μεσομηνίαν καὶ εὐχαὶ δημόσiai ὑπὲρ τοῦ ὑγιεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν. ἱεράτευον δὲ καὶ ταῦρον ἐξέτη ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν, ἡγουμένου τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν κανηφόρων τῆς Μητρὸς. ἦγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος 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 Crisóstomo (349/354 – 407 d. C.)

In illud: Si qua in Christo nova creatura, 64.31¹¹⁰⁸: “τί ἦν ὅπου εἶδωλα, ὅπου κνίσσα καὶ καπνός, παράνομοι τελεταὶ, ἀσέβειαι• ὅπου τὰ πάθη ἐθεοποιεῖτο, ὅπου κυνῶν φωνὴν ἐμιμοῦντο, οἵτινες ἐπὶ τοῦ Διονύσου ὠργιάζοντο **δέρμα αἰγῶν** καὶ κυνῶν φωνήν, ἵνα πάντοθεν τὴν εὐγένειαν ἀπολέσωσι; Κύνας, χοίρους ἐποίησεν ὁ διάβολος, ἔχεις ἐποίησεν, ὄφεις εἰργάσατο, ἀσπίδας κατεσκεύασε λευκούς”.

Significado y uso: Piel de cabra.

Focio (820 – 891 d. C.)

Epistula et Amphiloquia, 323¹¹⁰⁹: “Μάμουρον δὲ ἐκάλουν τὸν τεχνίτην τῆς ὀπλοποιίας, ἦγετο δὲ οὗτος ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Διὸς τῆς τελετῆς **δορᾶς αἰγείας** περιβεβλημένος. Λιβεράλια δὲ τὰ Διονυσιακὰ θέατρα ἐκάλουν· Λίβερ γὰρ παρ’ αὐτοῖς ὁ Διόνυσος”.

Significado y uso: Piel de cabra.

b. 3. 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 258-266¹¹¹⁰: “Οἱ τὰ **δερμάτινα πρόσωπα** ἄνδρες ἀναιδεῖς ἐνδιδυσκόμενοι καὶ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς δαιμονιῶντες καὶ παίζοντες ὡς τοῦ

¹¹⁰⁷ Ed. Wunsch (1898).

¹¹⁰⁸ Ed. Migne 64 (1857-1866).

¹¹⁰⁹ Ed. Laourdas (1983-1988).

σατανᾶ τὴν αἰδῶ ἀσπαζόμενοι καὶ τὸ εἶναι χριστιανοὶ παραχαράπτοντες καὶ τὸ Ἀποτάσσομαι τῷ σατανᾶ καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ δημοσίως διαψευδόμενοι δεχέσθωσαν ἀνὰ μαστίγων διακοσίων, καὶ πυρὶ προσαγέσθω αὐτῶν ἢτε θριζ 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 μετερχομένους ἀπωλεία παραδίδειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν”.

Significado y uso: Máscaras de piel.

b. 4) Fuentes sobre los δρώμενα 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. 22¹¹¹¹: “Τὴ Δευτέρα τῆς Τυρινῆς ἐν Κωστί καὶ τισὶ τῶν πέριξ χωρίων λαμπρὰ τελεῖται πανήγυρις, ἐν ἣ ποιοῦσι Χούχουτον ἢ Κούκηρον. Οὗτος δ’ ἐστὶν ἀνὴρ ἐνδεδυμένος **αἰγῶν ἢ προβάτων δέρματα**, φέρων προσωπίδα καὶ περὶ τὸν τράχηλον κώδωνας”.

Significado y uso: Piel de cabra y oveja.

Yiorgos Viziinós (1849 – 1896 d. C.)

Οἱ καλόγεροι καὶ ἡ λατρεία τοῦ Διονύσου ἐν Θράκῃ, p. 313¹¹¹²: “Οἱ δύο κατ’ ἐξοχὴν **Καλόγεροι** οφείλουσι νὰ φροντίσωσι περὶ κατασκευῆς τοῦ ιματισμοῦ αὐτῶν, ὅστις

¹¹¹⁰ Ed. Berger (2006).

¹¹¹¹ Jurmuziadis (1873).

¹¹¹² Ed. Panogiotopoulou (1959).

μάλιστα ενδιαφέρει διά το παράδοξον, το άγριον αυτού, πολλά σώζων της των αρχαίων Θρακών πολεμιστών ενδυμασίας. Εις καταρτισμόν του συνεισφέρουσι τρία ενίοτε δέ καί τέσσαρα είδη 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.)

Έλληνικόν Πάνθεον, p. 475¹¹¹³: “Όμοίως τής παλαιότητος είναι λείψανον, και την τών Έμπουσών ύπολαμβανομένην έξουσίαν κατά τον ρηθέντα καιρόν δηλοϊ και είσέτι και ήδη έπικρατούσα συνήθεια είς πολλούς τόπους τής Έλλάδος, ότι οί παίδες κατ' αυτάς τας ήμέρας να περιπατώσι τους οϊκους, και να τραγουδώσιν, έχοντες ένα, ή πλείους τής συνοδείας των, τραγικῶς μεμορφωμένους με προσωπίδας, και κώδωνας, και **οὐράς άλωπέκων**, και άλλα παρόμοια είς είδος άλλόκοτον, και τερατώδες, καθώς εκείνο τών Έμπουσών· τους όποίους είς την πατρίδαμου Κοζάνην και Έμπουσαρίους ονομάζουσι, διασωθείσης και έως ήδη τής προσηγορίας κατά τὸ σημαινόμενόν των”.

Significado y uso: Pieles de zorro.

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

Ιστορία των Αθηναίων. Τουρκοκρατία, p. 162¹¹¹⁴: “Οι **μετημφισμένοι** εν γένει, οι σημερινοί μασκαράδες, ελέγοντο τότε **είδωλα**, εξετέλουν δε διάφορους σατυρικός σκηνάς. Δύο όμως κυρίως εκ των εκτελουμένων έχουσιν εθνολογικήν σημασίαν: Τα **ταράματα** και τα **ζόανα**. Εις δηλ. **μετημφισμένος** 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.

¹¹¹³ Megdanis (1812).

¹¹¹⁴ Kamburoglu (1896).

G. A. Megas (1893 – 1976 d. C.)

1. *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, p. 102¹¹¹⁵: “...οι καλόγεροι ντύνονται ολότελα παράδοξα: φορούν περικεφαλαία από **δέρμα λυκού 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. 109¹¹¹⁶: “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.

Ιίας Tsitsélis (s. XIX - XX d. C.)

- Αί απόκρεω έν Έπτανήσω καό ίδια έν Κεφαλληνία*, p. 155¹¹¹⁷: “Αί μάσκαραι δέν έχουσιν ποτέ παρ’ ήμιν πρωτοτυπίαν σχεδόν τινα. Τό πανάρχαιον γαιτάνι δέν λείπει συννήθως καθώς καί αί **προβάτινοι προσωπίδες** καί αί **δοραί** καί τά κουδούνια...”.

Significado y uso: Máscaras de oveja y pieles varias.

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

1. *Παραδοσιακές έκδηλώσεις του λαού μας*, p. 62¹¹¹⁸: “Στή Β. Ελλάδα κατά τό Δωδεκαήμερο γίνονται πολλές μεταμφιέσεις. Οί μεταμφιεζόμενοι φορούν **δέρματα ζώων** (Ρογάτσια, Ρογατσάρια, Λουκατσάρια) ή άνδρικά ροῦχα «περασμένου καιροῦ» (Ντιλίγαροι, Αλήδες, Καλινοράδες, Καλικάντζαροι, Μπαμπέρηδες, Μπαμπούγεροι, Σουρβατζήδες κλπ.) καί κρύβουν τό πρόσωπό τους μέ **προβιά λαγοῦ**, στήν όποία άνίγουν τρύπες για τά μάτια καί τό στόμα”.

Significado y uso: Pieles de animales y pieles de liebre.

¹¹¹⁵ Megas (1975).

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ Tsitsélis (1889).

¹¹¹⁸ Papatanasi-Musiopulu (1992)

2. Παραδοσιακές ἐκδηλώσεις του λαού μας, p. 62¹¹¹⁹: “Σκεπάζουν τό κεφάλι τους μέ **προβιά αρνιοῦ**, κρεμοῦν στή μέση τους μεγάλα κουδούνια καί στό λαιμό τους μικρά καί βαστοῦν χοντρά ραβδιά”.

Significado y uso: Piel de cordero.

Statis Atanasiadis (s. XX d. C.)

Τὸ Δωδεκαήμερον στή Σάντα, p. 5563¹¹²⁰: “Τὰ πρόσωπα τῆς κωμωδίας ἦσαν: Ὁ Μωμόερον (γαμπρός), φορεμένος πόστια (**προβιές**) μέ ζυμυτὸν καλπάκι στό κεφάλι, καί μέ οὐρά ἀπὸ τὴν ὁποία κρεμόταν κουδούνι καί ἄλλα πιχλιμπίδια”.

Significado y uso: Pielés.

Dimitrios Manakas (s. XX d. C.)

Λαογραφικά, p. 257¹¹²¹: “Προ πενήντα ἐτῶν τον καρνάβαλο ἀπετέλουν νέοι μεταμφιεσμένοι με ἀνεστραμμένες μακρὰς **γούνες** ἐκ **δέρματος προβάτου**, τας οποίας σνηθίζουν εἰς τα μέρη αὐτά, λόγω του ψύχους, προσωπίδας ἐκ κολοκύνθης”.

Significado y uso: Pieles de oveja.

Elpiniki Stamuli-Sarandí (s. XX d. C.)

Προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης, pp. 203-204¹¹²²: “Εἴκοσι, εἴκοσι πέντε ἄντροι παντρεμέν’ ἔβαζαν περασμένου καιροῦ ἀντρίσια ροῦχα μέ κόκκινα ζουνάρια στή μέση, τὸ πρόσωπο σκέπαζαν μέ **προβιά λαγοῦ**, ἄνοιγαν δυὸ τρυπες γιὰ μάτια, μιὰ γιὰ τὸ στόμα, στό κεφάλι ἔβαζαν σκοῦφο ἀπὸ **προβιά ἀρνιοῦ**, κρεμούσανε στή μέσ’ τους μεγάλα κουδούνια καί μικρά στό λαιμό ’πὸ κεῖνα ποῦ κρεμούσανε στὰ πρόβατα καί στὰ κατσίκια, φορούσανε γουρουνοτσάρουχα, δεσάκκια στό λαιμό καί βαστούσανε χοντρά ραβδιά”.

Significado y uso: Pieles de liebre y de cordero.

¹¹¹⁹ *Ibíd.*

¹¹²⁰ Atanasiadis (1953).

¹¹²¹ Manakas (1959).

¹¹²² Stamuli-Sarandí (1950-1951).

Maria Mijail-Dede (s. XX – XXI d. C.)

1. *Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 94¹¹²³: “*Η στολή του Καλόγερου είναι άπλη αλλά πολύ χαρακτηριστική. Ένας κοινός σάκος, τσουβάλι, έχει άνοιξη στο επάνω μέρος για να περνά από το κεφάλι και στα πλάγια επίσης για τα χέρια. Στη μέση, ζώνεται από ένα κομμάτι **δέρμα** επάνω στο οποίο έχουν κρεμαστή κουδούνια άρκετά μεγάλα*”.

Significado y uso: Trozos de piel.

2. *Ο Καλόγερος στην Αγία Ελένη Σερρών*, p. 100¹¹²⁴: “*Στα 1952, ύπήρχε «ζωόμορφος» μάσκα από νεροκολοκύθα για τον Καλόγερο και **δέρματα** τα όποια του έκάλυπταν τους ώμους και το κεφάλι σε σχήμα μάλιστα κωνικό προς την κατάληξη του κεφαλιού*”.

Significado y uso: Pieles varias.

Cristos Zalios (s. XX – XXI d. C.)

- Ρουγκάτσια*¹¹²⁵: η συγκλονιστική ιστορία τους και η αναβίωση στα Λευκάδια, p. 54¹¹²⁶: “*Σε κάποιες περιοχές οι συμμετέχοντες παίρνουν τη μορφή ζώων -όπως λύκοι, αρκούδες, τράγοι- φορώντας **δέρματα** και στο κεφάλι αυτοσχέδιες προσωπίδες. Σε άλλες περιοχές ντύνονται με την κλεφτοκαπεταναϊκή φορεσιά και οπλισμένοι με σπαθιά περιφέρονται χορεύοντας σε πόλεις και χωριά*”.

Significado y uso: Pieles de animales varios.

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

- Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, p. 143¹¹²⁷: “*Οί προβατίσιες προσωπίδες και τα **δέρματα** και τα κουδούνια είναι πανελλήνιο έθιμο, συμβολικό και μαγικό της έποχής, που άνεβαίνει 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: Pieles de animales.

¹¹²³ Mijail-Dede (1979).

¹¹²⁴ *Ibíd.*

¹¹²⁵ Zalios (2012).

¹¹²⁶ Lukatos (1985).

¹¹²⁷ Siettos (1975).

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

Ἔθιμα στὶς γιορτές, p. 419: “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 ραβδί στὸ χέρι”.

Significado y uso: Pielés de animales.

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

1. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 17¹¹²⁸: “Ἐνας ἀπὸ κάθε ομάδα μετεμφιέζετο εἰς νύμφην καὶ ἐλέγετο Ρουγκατσαρίνα, ἄλλος δὲ εἰς γαμβρὸν μὲ **προβειῆς** καὶ φούμο εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτὸς ἦταν ὁ Ρουγκάτσαρος. Καὶ οἱ δύο μαζὶ ἐλέγοντο Ρουγκατσαραῖοι ἢ Ρουγκατσίαρηδες”.

Significado y uso: Pielés de cabra.

2. *Μεταμφιέσεις Δωδεκαήμερου εἰς τὸν Βορειοελλαδικὸ χῶρον*, p. 13¹¹²⁹: “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: Pielés de animales.

3. *Τὰ Καρναβάλια τοῦ Σοχοῦ Θεσσαλονίκης*, p. 19¹¹³⁰: “Συνάχτηκαν στὴν ἐκκλησία, ντύθηκαν καρναβάλια μὲ ρόπαλα, **δέρματα μαῦρα**, καλπάρια, μπροστὰ ὁ ἀι-Θόδωρος”.

Significado y uso: Pielés negras.

Dimitris Armen (s. XX – XXI d. C.)

Αράπηδες καὶ Αρκούδες στὸν Βόλακα Δράμας, p. 3¹¹³¹: “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 ξύλινο σπαθί. Στὴ μέση ἔχουν κρεμασμένο ἓνα ξύλινο φαλλόμορφο ρόπαλο, ὅμοιο με αὐτὸ των ἀρχαίων ἀθηναϊκῶν Ἀνθεστηρίων. Ἡ ἀμφίεση καὶ ἡ κίνησή τους μας παραπέμπουν σε διονυσιακά δρώμενα”.

Significado y uso: Capa de piel de animal.

¹¹²⁸ Ekaterinidis (1975).

¹¹²⁹ *Ibíd.*

¹¹³⁰ Ekaterinidis (1979).

¹¹³¹ Armen (2012).

Tzu Kulendianú (s. XX – XXI d. C.)

Ο χορός των τράγων στη Σκύρο, p. 24¹¹³²: “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 πισινά πόδια του τομαριού”.

Significado y uso: Piel de cabra.

c) Análisis de las fuentes y conclusiones.

Como puede observarse a través del camino trazado desde la 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 dionisíacos (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.

¹¹³² Kulendianú (1977).

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 traviosos, 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 *εμπουσαράι*, 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 *μπαμπουσάρια*, 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 *γιανίτσαρος* 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 *νόφες* o *κορίτσια*, o el correspondiente a la figura masculina: *αράπης – καντίνα, Μπέης – Μπέησα, ρογκασιάρος – ρογκασιαρίνα, κούκερος – κουκερίνα, καπετάνιος – ντάμα, γιανίσαρος – 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 *κουρουτσίδες* 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 *Μπάμπω* 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, mima 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 *ζαπτιέδες* y los *κατσιβέλοι*, 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 *ἰθύφαλλοι*. 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 *κνπριά*, 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

Diccionarios.

- BABINIOTIS 2008. Μπαμπινιώτης, Γ., *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Atenas: Κέντρο Λεξικολογίας.
- DIMITRAKOS 1955. Δημητράκος, Δ., *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσας*, Atenas: Εκδοτικός οίκος Δημητράκου Α. Ε.
- GRIMAL 1996. Grimal, P.; Picard, C.; Pericay, P. & Payarols, F., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Labor.
- ΙΑΚΟΝ, ΜΑΡΙΤΣΑ, ΜΙΛΑΙΛΟΒ, ΠΕΤΡΙΔΙ, ΓΕΩΡΓΙΕΒ & 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.
- KRIARAS 1995. Κριαράς, Ε., *Νέο Ελληνικό Λεξικό*, Atenas: Εκδοτική Αθήνων.
- TRIANDAFILIDIS 2005. Τριανταφυλλίδη, Μ., *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής*, Tesalónica: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών του ΑΠΘ.

Estudios de referencia y artículos.

- 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.
- ARMEN 2012. Άρμεν, Δ., “Αράπηδες και Αρκούδες στον Βόλακα Δράμας”, *MAKEDONIA* 26/02/2012, Αφιέρωμα 8, p. 37.
- ATANASIADIS 1953. Αθανασιάδης, Σ., “Το δωδεκαήμερον 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.
- BAITSIS 2001. Μπαΐτσης Τ., *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].
- Bourboulis 1964. Bourboulis, P. P., "Ancient festivals of ' Saturnalia' type", *Hellenica*, 16, Tesalónica.
- 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.
- CAVALLERO 1996. Cavallero, P., *ΠΑΡΑΛΟΓΙΣΜΟΣ: 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.
- DARAKI 2005. Daraki, M., *Dioniso y la diosa Tierra*, Madrid: Abada.
- DAWKINS 1906. Dawkins, R. M., "The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus", *The Journal of Hellenic Studies* 26, pp. 191-206.
- DELCOURT 1970. Delcourt, M., *Hermafrodita*, Barcelona: Seix Barral, 1970.
- DEUBNER 1927. Deubner, L., *Dionysos und die Anthesterien*, Leipzig: Walter de Gruyter & Company.
- DEUBNER 1932. Deubner, L., *Attische Feste*, Berlín: Keller.
- 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.
- 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.
- 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.
- DUMÉZIL 1956. Dumézil, G., *Déesses latines et mythes védiques*, [Collection Latomus 25], Bruselas: Prix.
- EKATERINIDIS 1975. Αικατερινίδου, Γ. Ν., “Μεταμφίσεις Δωδεκαημέρου εις τον Βορειοελλαδικόν χώρον”, en: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά του Β’ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Τε살όνικα: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, pp. 13-27.
- EKATERINIDIS 1979. Αικατερινίδου, Γ. Ν., “Τα καρναβάλια του Σόχου Θεσσαλονίκης”, en: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά του Γ’ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Τε살όνικα: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, pp. 13-23.
- EKATERINIDIS 1995. Αικατερινίδης, Γ. Ν., *Δρώμενα Θεοφανείων στην Καλή Βρύση Δράμας*, Atenas: Έκδ. Κοινότητα.
- EKATERINIDIS 1997. Αικατερινίδης, Γ. Ν., *Γιορτές και Δρώμενα στο Νομό Δράμας*, Drama: Τ.Ε.Δ.Κ. Ν. Δράμας.
- EKATERINIDIS 1999. Αικατερινίδη, Γ. Ν., “Πασχαλινό δρώμενο ευετηρίας στην Καλή Βρύση Δράμας”, en: *Επετηρίς του Κέντρου Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας*, 28, pp. 29-42.
- ELIADE 1961. Eliade, M., *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires: Fabril.

- FARNELL 1909. Farnell, L. R., *The cults of the Greek states*, vol. V, Oxford: Clarendon 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.
- 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.
- 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].
- GAVRIILIDIS 1995. Γαβριηλίδης, Θ., “Γιανύτσαρος και Μπούλα (η ιστορία των ονομάτων)”, ΝΙΑΟΥΣΤΑ τ.70-71.
- GINZBURG 1991. Ginzburg, C., *Ecstasies: Deciphering the Witches Sabbath*, Chicago: University of Chicago Press.
- 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.
- 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].

- 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.
- HENRICHES 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.
- HENRICHES 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.
- 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.
- 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.
- JOHNS 2004. Johns, A., *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, Nueva York, Berna y Oxford: Peter Lang.
- KAKURI 1963. Κακούρη, Κ., *Διονυσιακά. Εκ της σημερινής λαϊκής λατρείας των Θρακών*, Atenas: Ideotheatron.
- KAKURI 1975. Κακούρη, Κ. Ι., “Θρακικά δρώμενα στην ύστατη ώρα”, en: Γιάννης Γιώβου (ed.), *Πρακτικά του Β΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Tesalónica: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, 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.
- ΚΑΝΔΙΛΑΡΤΙΣ 1953. Κανδηλάπτης, Γ., “Οι Μωμό(γ)έρ’ ή Τα Μωμο(γ)έρια”, *Ποντιακή Εστία*. 36, pp. 1789-1792.
- ΚΕΜΑΛΑΚΙ 1986. Κεμαλάκη, Γ., “Τα Ρουγκάτσια των χωριών Λαβάρια 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.
- ΚΙΡΥΡΟΣ 2006. Κηπουρός, Χ., “ Ρωμά, Τσιγγάνοι, Γύφτοι, Κατσίβελοι“, *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., *Δρώμενα και έθιμα του Κερκυραϊκού λαού*, Corfú: Γραφικές τέχνες.
- ΚΥΚΟΥΛΕΣ 1949. Κουκουλές, Φ., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Atenas: Ελληνική Εταιρία Βυζαντινών Σπουδών.
- ΚΥΛΕΝΔΙΑΝΟΥ 1977. Κουλεντιανού, Τ., *Ο χορός των τράγων της Σκύρου*, Atenas.
- ΛΟΥΚΑΤΟΣ 1984. Λουκάτος, Δ. Σ., *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Atenas: Φιλippότη.
- ΛΟΥΚΑΤΟΣ 1985. Λουκάτος, Δ. Σ., *Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, Atenas: Φιλippότη.
- ΛΟΥΚΟΠΟΥΛΟΣ 1917. Λουκόπουλος, Δ., "Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας", *Λαογραφία* 6, pp. 99-168.
- ΛΟΥΚΟΠΟΥΛΟΣ 1935. Λουκόπουλος, Δ., “Τα ρογκατσάρια”. *Νεοελληνικά Γράμματα*, 31(A), Atenas.
- ΜΑΝΑΚΑΣ 1959. Μανάκας, Δ., “Λαογραφικά (Διδυμοτείχου)”, *Θρακικά*, 31, p. 257.

- 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.
- MEGAS 1939. MEGAS, G., “Questions de laographie grecque”, *Almanach des Archives Laogr*, pp. 99-206.
- MEGAS 1975. Μέγας, Γ., “Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας” Ανατύπωσης [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.
- MELANOFRIDI 1953. Μελανοφρύδης, Η. Π., “Οι νέοι Μωμόγεροι”, *Ποντιακή Εστία*, 1(37), p. 1859.
- MESLIN 1970. Meslin, M., “La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain”, *Revue d'études latines*, n. 115, pp. 9-27.
- ΜΙJAIL-DEDE 1979. Μιχαήλ-Δέδε, Μ., “Ο «Καλόγερος» στην Αγία Ελένη Σερρών”, en: *Θρακικά*, 2(2), pp. 93-126.
- ΜΙJAIL-DEDE 1987. Μιχαήλ-Δέδε, Μ., *Γιορτές, έθιμα και τα τραγούδια τους*, Atenas: Φιλippότη.
- 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.

- 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.
- 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 Carnivalesque*. TFM: Arizona State University. Disponible en: http://repository.asu.edu/attachments/134907/content/Natko_asu_0010N_13718.pdf [25/10/2015].
- 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.
- 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 θρησκευτικών όρων / 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-Μουσιοπουλου, Κ., *Λαογραφικά Θράκης Α΄*, Atenas: Fotoset.
- PAPATANASI-MUSIOPULU 1992. Παπαθανάση-Μουσιοπουλου, 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.
- PASCHALIS 1926. Paschalis, D., “Οί δέκα λόγοι τοῦ Διγενοῦς Ἀκρίτου”, *Λαογραφία* 9, pp. 313-412.
- PICKARD-CAMBRIDGE, GOULD & LEWIS 1968. Pickard-Cambridge, A. W.; Gould, J. & Lewis, D. M., *The dramatic festivals of Athens*, Oxford: Oxford University Press.
- FLORITIS 1999. Πλωρίτης, Μ., *Το θέατρο στο Βυζάντιο*, Atenas: Καστανιώτης.
- POLITIS 1975. Πολίτης, Ν. Γ., *Λαογραφικά Συμμεικτά Β΄*, Atenas: Ακαδημία Αθών.
- PUCHNER 1979. Πούχνερ, Β., “Θεατρικά στοιχεία στα δράματα του Βορειοελλαδικού χώρου”, en: *Πρακτικά του Δ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Tesalónica: Institute for Balkan Studies, pp. 225-273.
- PUCHNER 1980. Πούχνερ, Β., “Δράματα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο”, *Θεσσαλικά Χρονικά* 13, pp. 207-243.
- PUCHNER 1989. Πούχνερ, Β., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια, Συγκριτική μελέτη*, Atenas: εκδόσεις Πατάκη.
- PUCHNER 2002. Πούχνερ, 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.
- REKLOS 2012. Ρέκλος, Α., “Ὁ Καλόγερος στὴν Ἁγία Ελένη Σερρών”, *Ἡ καθημερινή, Ἐπτὰ ἡμέρες* (1-3-1998), pp. 5-8.
- 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. Ρηγινιώτης, Θ. Ι., *Σημειώσεις για το Ισλάμ*, Atenas: Euxh.gr
- ROMEOS 1980. Ρωμαίος, Κ., *Κοντά στις ρίζες: έρευνα στον ψυχικό κόσμο του ελληνικού λαού*, Atenas: Kollaros.
- SAMARAS 1998. Σαμαράς, Λ., “Γιανίτσαροι και Μπούλες”. *Καθημερινή. Ἐπτὰ Ἡμέρες* (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.
- SEAFORD 1981. Seaford, R., “Dionysiac drama and the Dionysiac mysteries”, *Classical Quarterly* 31, pp. 252-75.
- SEAFORD 1996. 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: Claredon 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.
- STAMULI-SARANDÍ 1950-1951. Σταμούλη-Σαραντιή, Ε., “Προλήψεις και δεισιδαιμονίες τῆς Θράκης Α’”, *Λαογραφία* 13, pp. 100-114.
- STAMULI-SARANDÍ 1952. Σταμούλη-Σαραντιή, 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.
- STYAN 1981. Styan, J. L., *Modern drama in theory and practice*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press.
- TONGUE 1958. Tongue, R. L., “Odds and Ends of Somerset Folklore”. *Folklore* 69 (1), pp. 43-45.
- TRAKIOTIS 1991. Θρακιώτης, Κ., *Λαϊκή πίστη και λατρεία στη Θράκη*, Atenas: ΡΗΣΟΣ.
- TRIANDAFILIDIS 1963. Τριανταφυλλίδης, Μ., “Ελληνικές συνθηματικές γλώσσες”, *Άπαντα*, vol. 2, Tesalónica: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη].
- TSARAS 1974. Τσάρας, Δ., “Εκλογές για μouxταροδημογεροντία 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]

- TSITSELIS 1889. Τσιτσέλης, Η., “Αί απόκρεω ἐν Ἑπτανήσω καὶ ἰδίᾳ ἐν Κεφαλληνίᾳ”, *Ἀκρόπολις Φιλολογική Α΄* (1888-89), pp.153-155.
- TSOKAKU-KARVELI 1995. Τσοτάκου–Καρβέλη, Α., *Λαογραφικό ημερολόγιο*, Atenas: Εκδόσεις Πατάκη.
- VARVUNIS 2011. Βαρβούνης, Μ., “Ἡ Ἑλληνική Λαϊκὴ Λατρεία μεταξύ Ανατολῆς καὶ Δύσης: Ζητήματα Πολιτισμικοῦ Διαλόγου στη Θρησκευτικὴ Λαογραφία”, *Phasis. Greek and Roman Studies*, 13-14, pp. 416-434.
- 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.
- VLAD, PÎRVULEȚ, MAFTEI, SĂVOIU, STANCIU & FIȚA 2011. Vlad, I.; Pîrvuleț, C. N.; Maftעי, 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.
- 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].
- WISEMAN 1995. Wiseman, T. P., “The god of the Lupercal”, *Journal of Roman studies*, 85, pp. 1-22.
- 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://zaliosparadosi.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> [29/09/2015].

ZALIOS 2014. Ζάλιος, Χ., “Οι καπεταναραίοι της Βέροιας”, *ΝΙΑΟΥΣΤΑ*, 146, ΠΠ. 32-35.

Ziotas 2003. Ζιώτας Μ. Θ., *Οι Μπούλες της Νάουσας: από τη φυλετική μύηση στη Διονυσιακή λατρεία*, Νάουσα.

Fuentes y traducciones.

ADLER 1928-1935. Adler, A. (ed.), *Suidae lexicon* [Lexicographi Graeci 1.1-1.4], Leipzig: Teubner.

AGAPITOS, HULT & SMITH 1999. Agapitos, P. A., Hult, K. & Smith, O. L. (eds.), *The byzantine Achilleid. The Naples Version* [Wiener Byzantinistische Studien 21], Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

ALEXIOU & APOSKITI 1988. Alexiou, S. & Aposkiti, M. (eds.), *Ερωφίλη τραγωδία Γεωργίου Χορτάτζη*, Atenas: Στιγμή.

ALEXIOU & APOSKITI 1991. Alexiou, S. & Aposkiti, M. (eds.), *ΖΗΝΩΝ κρητοεπτανησιακή τραγωδία (17ου αιώνα)*, Atenas: Στιγμή.

ARCHIVO PANAYIOTIS PAPADIMITRIS, *Εκθεση 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, *Εντυπόσεις του απεσταλμένου του Illustrated London News από το τρίκωμο, Κάνταρα, Άγιο Θεόδωρο Καρπασίας, Επτακώμη 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].

- BACHMANN 1828. Bachmann, L. (ed.), *Anecdota Graeca, vol. 1*, Leipzig: Hinrichs.
- BAKKER & VAN GEMERT 1987. Bakker, W. F. & van Gemert, A. F. (eds.), *Μανόλις Βαρούχας Νοταριακές Πράξεις, Μοναστηράκι Άμαρίου (1597-1613)*, Retimno: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- BAKKER & VAN GEMERT 2007. Bakker, W. F. & van Gemert, A. F. (eds.), *Ίστορία τοῦ Βελισαρίου [Βυζαντινή καὶ Νεοελληνική Βιβλιοθήκη 6]*, Atenas: Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς.
- BALDI 2013. Baldi, D. (ed.), *Etymologicum Symeonis (Γ—Ε)* [Corpus Christianorum. Series Graeca 79], Turnhout: Brepols.
- BAROZZI & VARINI 2001. Barozzi, G. & Varini, M. (eds.), *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. (eds.), *Anthologia Graeca (AG)*, Munich: Heimeran.
- BERGER 2006. Berger, A. (ed.), *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Berlín - Nueva York: De Gruyter.
- BETHE 1900-1931. Bethe, E. (ed.), *Pollucis onomasticon* [Lexicographi Graeci 9.1-9.2], Leipzig: Teubner.
- BIDEZ & PARMENTIER 1898. Bidez, J. & Parmentier, L. (eds.), *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*, Londres: Methuen.
- BOISSEVAIN 1895-1901. Boissevain, U. P. (ed.), *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, Berlín: Weidmann (repr. 1955).
- BOISSEVAIN 1901. Boissevain, U. P. (ed.), *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt, vol. 3*, Berlín: Weidmann (repr. 1955).
- BOMPAIRE 1964. Bompaire, J. (ed.), *Actes de Xéropotamou* [Archives de l'Athos III], París: P. Lethielleux.

- BON & DAIN 1967. Bon, a. M. & Dain, A. (eds.), *Énée le tacticien. Poliorcétique*, París: Les Belles Lettres.
- BRODERSEN 1994. Brodersen, K. (ed.), *Dionysios von Alexandria. Das Lied von der Welt*, Hildesheim: Olms.
- BUTCHER 1903. Butcher, S.H. (ed.), *Demosthenis orationes, vol. 1*, Oxford: Clarendon Press (repr. 1966).
- BUTCHER 1907. Butcher, S. H. (ed.), *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. (ed.), *Lysiae orationes cum fragmentis*, Oxford: Oxford University Press.
- CHORAS 1975. Choras, G. (ed.), *Η "άγία μονή" Άρείας έν τή έκκλησιαστική και πολιτική ιστορία τοῦ Ναυπλίου και Άργους*. Atenas.
- CHRESTOU 1985. Chrestou, P. K. (ed.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἄπαντα τὰ ἔργα, vol. 9* [*Έλληνες Πατέρες τῆς Έκκλησίας 72*], Tesalónica: Πατερικαί Έκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς.
- CLUGNET 1905. Clugnet, L. (ed.), *Vie de Sainte Marine* [Bibliothèque hagiographique orientale 8], París: Picard.
- COHN & REITER 1915. Cohn, L. & Reiter, S. (eds.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 6*, Berlín: Reimer (repr. 1962).
- COHN 1906. Cohn, L. (ed.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 5*, Berlín: Reimer (repr. 1962).
- CONOMIS 1975. Conomis, C. N. (ed.), *Dinarchi orationes cum fragmentis*, Leipzig: Teubner.

- CUNNINGHAM 2003. Cunningham, I. C. (ed.), *Συναγωγή λέξεων χρησίμων* [Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker (SGLG) 10], Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- DALMEYDA 1934. Dalmeyda, G. (ed.), *Longus. Pastorales (Daphnis et Chloé)*, París: Les Belles Lettres (repr. 1971).
- DATEMA 1970. Datema, C. (ed.), *Asterius of Amasea, Homilies i-xiv*, Leiden: Brill.
- DE BOOR 1880. de Boor, C. (ed.), *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig: Teubner.
- DE BOOR 1905. de Boor, C. (ed.), *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, vol. 3: excerpta de insidiis*, Berlín: Weidmann.
- DE STEFANI 1909-1920. de Stefani, E. L. (ed.), *Etymologicum Gudianum*, Leipzig: Teubner (repr. 1965).
- DELATTE 1939. Delatte, A. (ed.), *Anecdota Atheniensi et alia, vol. 2*. París: Droz.
- DELEDEMOU 1943. Deledemou, E. (ed.), *Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου*. Nueva York: Atlantis Greek Book Co.
- DES PLACES 1974. des Places, É. (ed.), *Numénius. Fragments*, París: Les Belles Lettres.
- DIELS 1879. Diels, H. (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlín: Reimer (repr. 1965).
- DIELS & KRANZ 1951. Diels, H. & Kranz, W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1*, Berlín: Weidmann.
- DIGGLE 1994. Diggle, J. (ed.), *Euripidis fabulae, vol. 3*, Oxford: Clarendon Press.
- DINDORF 1853. Dindorf, W. (ed.), *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.
- DOVER 1993. Dover, K. (ed.), *Aristophanes, Frogs*, Oxford: Clarendon Press.
- DROSINIS 1901. Δροσίνης, Γ. *Το βοτάνι της αγάπης*, Atenas: Σιδέρης [2ª Edición, 1922].
- DÜBNER 1877. Dübner, F. (ed.), *Scholia Graeca in Aristophanem*. París: Didot (repr. 1969).

- EIDENEIER 1977. Eideneier, H. (ed.), *Spanos: eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie* [Supplementa Byzantina 5], Berlín: De Gruyter.
- EIDENEIER 1991. Eideneier, H. (ed.), *Ptochoprodromos* [Neograeca Medii Aevi 5], Colonia: Romiosini.
- ERBSE 1950. Erbse, H. (ed.), *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika* [Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosoph.-hist. Kl.], Berlín: Akademie Verlag.
- FISCHER & VOGEL 1888-1893. Fischer, K. T. & Vogel, F. (eds.), *Diodori bibliotheca historica*, Leipzig: Teubner (repr. 1964).
- FOERSTER-RICHTSTEIG 1903-1913. Foerster-Richtsteig, R. (ed.), *Livani opera*, Leipzig: Teubner.
- GAISFORD 1848. Gaisford, T. (ed.), *Etymologicum magnum*, Oxford: Oxford University Press (repr. 1967).
- GARCÍA LÓPEZ 1993. García López, J. (trad.), *Aristófanes. Las Ranas*, Murcia: Universidad de Murcia.
- GARPOLA 1841. Γκαρπόλα, Κ. (ed.), Πηδάλιον, Atenas: Κωνσταντίνος Γκαρπόλα.
- GILL 1953. Gill, J. (ed.), *Quae super sunt actorum Graecorum concilii Florentini Pars II*, Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum.
- 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.
- GRECU 1958. Grecu, V. (ed.), *Ducas. Istoria Turco-Bizantina (1341-1462)* [Scriptores Byzantini 1] Bucarest: Academia Republicae Romanae.
- GRECU 1966. Grecu, V. (ed.), *Yeoryios Sphrantzes. Memorii 1401-1477* [Scriptores Byzantini 5], Bucarest: Academia Republicae Romanae.

- GUILLOU, LEMERLE, PAPACHRYSSANTHOU & SVORONOS 1979. Guillou, A.; Lemerle, P.; Papachryssanthou, D. & Svoronos, N. (eds.), *Actes de Lavra III. De 1329 à 1500* [Archives de l'Athos VIII], Paris: P. Lethielleux.
- GUINOT 1980-1984. Guinot, J. N. (eds.), *Théodore de Cyr. Commentaire sur Isaïe, vols. 1-3*, Paris: Éditions du Cerf.
- HALL & GELDART 1907. Hall, F. W. & Geldart, W. M. (eds.), *Aristophanes Comoediae*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press.
- HARMON 1921. Harmon, A. M. (ed.), *Lucian, vol. 3*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (repr. 1969).
- HARMON 1936. Harmon, A. M. (ed.), *Lucian, vol. 5*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (repr. 1972).
- HEIMBACH 1951. Heimbach, G. E. (ed.), *Constantini Armenopuli Manuele legum sive Hexabiblos*, Leipzig: Neudruck der Ausgabe (repr. 1969).
- HENRY 1959-1877. Henry, R. (ed.), *Photius. Bibliothèque*, Paris: Les Belles Lettres.
- HESSELING 1919. Hesseling, D. C. (ed.), *L'Achilléide byzantine* [Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe reeks 19.3], Amsterdam: Müller.
- HESSELING & PERNOT 1913. Hesseling, D.C. & Pernot, H. (eds.), *Erotopaegnia (Chansons d'amour)*. Paris: Les Belles Lettres.
- HOLL 1922. Holl, K. (ed.), *Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion*, vol. 2, Leipzig: Hinrichs.
- HOLTON 1974. Holton, D. (ed.), *Διήγησις τοῦ Ἀλεξάνδρου. The tale of Alexander. The rhymed version*, [Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη], Tesalónica.
- HUBERT 1938. Hubert, C. (ed.), *Plutarchi moralia, vol. 4*, Leipzig: Teubner (repr. 1971).
- IADVAIA 2006. Iadevaia, F. (ed.), *Historia imperatorum liber ii*, Mesina: EDAS.
- INGBERG 2008. Ingberg, P. (trad.), *Aristófanes. Ranas*, Barcelona: Losada.

- JACOBY 1885-1905. Jacoby, K. (ed.), *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*, Leipzig: Teubner (repr. 1967).
- JEFFREYS & PΑPATHOMOPOULOS 1996. Jeffreys, E. & Papathomopoulos, M. (eds.), *Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος* [Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη 7], Atenas: Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς.
- JONES & POWELL 1942. Jones, H. S. & Powell, J. E. (eds.), *Thucydidis historiae*, Oxford: Clarendon Press (repr. 1:1970; 2:1967).
- JUGIE, PETIT & SIDERIDES 1936. Jugie, M.; Petit, L. & Siderides, X. A. (eds.), *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios, vol. 8*. Paris: Maison de la bonnepresse.
- JURMUZIADIS 1873. Χουρμουζιάδης, Ν., *Περὶ τῶν Αναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν Εθίμων καὶ Προλήψεων*, Estambul: Ανατολικοῦ Ἀστέρος.
- KAIMAKES 1976. Kaimakes, D. V. (ed.), *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan: Hain.
- KAMBUROGLU 1896. Καμπουρόγλου, Δ., *Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων. Τουρκοκρατία. Περίοδος πρώτη 1458-1687*, Τ. III, Atenas: Καταστήματα Σπ. Κουσουλίνου.
- KAYSER 1870. Kayser, C. L. (ed.), *Flavii Philostrati opera, vol. 1*, Leipzig: Teubner (repr. 1964).
- KEYDELL 1959. Keydell, R. (ed.), *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, Berlin: Weidmann.
- KOCK 1880. Kock, T. (ed.), *Comicorum Atticorum fragmenta, vol. 1*, Leipzig: Teubner.
- KONSTANTINOPOULOS & LOLOS 1983. Konstantinopoulos, V. L. & Lolos, A. C. (eds.), *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. (eds.), *Actes d'Iviron II. Du milieu du XIe siècle à 1204* [Archives de l'Athos XVI], Paris: P. Lethielleux.
- KRIARÁS 1975. Κριαράς, Ε. (ed.), *Γεωργίου Χορτάτζη Πανώρια* [Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη 2], Tesalónica: Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς.

- LAMPSIDES 1958. Lampsides, O. (ed.), *Μιχαὴλ τοῦ Παναρέτου περὶ τῶν Μεγάλων Κομνηνῶν* [Ποντικά ἔρευνα 2], Atenas.
- LAMPSIDES 1982. Lampsides, O. (ed.), *Ὁ ἐκ Πόντου ὄσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*. Atenas: Ἐπιτροπὴ Ποντιακῶν Μελετῶν.
- LANG 1881. Lang, C. (ed.), *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Leipzig: Teubner.
- LAOURDAS & WESTERINK 1983-1988. Laourdas, B. & Westerink, L. G. (eds.), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vols. 1-6* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT)], Leipzig: Teubner.
- LATTE 1953-1966. Latte, K. (ed.), *Hesychii Alexandrini lexicon, vols. 1-2*, Copenhagen: Munksgaard.
- LAURENT 1971. Laurent, V. (ed.), *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- LEMERLE 1988. Lemerle, P. (ed.), *Actes de Kutlumus* [Archives de l'Athos II], Paris: P. Lethielleux.
- LLOYD-JONES & WILSON 1990. Lloyd-Jones, H. & Wilson, N. G. (eds.), *Sophoclis fabulae*, Oxford: Clarendon Press.
- MACLEOD 1972. Macleod, M. D. (ed.), *Luciani opera, vol. 1*, Oxford: Clarendon Press.
- MARCOVICH 1986. Marcovich, M. (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* [Patristische Texte und Studien 25], Berlín: De Gruyter.
- MARTINI 1900. Martini, E. (ed.), *Manuelis Philae Carmina inedita* [Atti della R. Accademia di Archeologia] Nápoles: Lettere e Belle Arti 20.
- MARTINI 1902. Martini, E. (ed.), *Parthenii Nicaeni quae supersunt* [Mythographi Graeci 2.1], Leipzig: Teubner.
- MCCOWN 1922. McCown, C. C. (ed.), *The testament of Solomon*, Leipzig: Hinrichs.
- MEGDANIS 1812. Μεγδάνης, Χ., *Ελληνικόν Πάνθεον*, Kozani: Ματθία Τράτνερ.

- MEINEKE 1840. Meineke, A. (ed.), *Fragmenta comicorum Graecorum*, vol. 2. 2, Berlín: Reimer (repr. 1970).
- MEINEKE 1877. Meineke, A. (ed.), *Strabonis geographica*, 3 vols, Leipzig: Teubner.
- MELBER & WOELFFLIN 1887. Melber, J. & Woelfflin, E. (eds.), *Polyaeni strategematon libri viii*, Leipzig: Teubner.
- METZLER 2006. Metzler, K. (eds.), *Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 45], Berlín-Nueva York: De Gruyter.
- MEYER 1965. Meyer, P. (eds.), *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.
- MITSAKIS 1967. Mitsakis, K. (ed.), *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. (ed.), “Διήγησις περὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ τῶν μεγάλων πολέμων”, *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 20, pp. 263-290.

- MONDÉSERT 1949. Mondésert, C. (ed.), *Clément d'Alexandrie. Le protreptique* [Sources chrétiennes 2], París: Éditions du Cerf.
- MRAS 1954-1956. Mras, K. (ed.), *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1 & 43.2], Berlín: Akademie Verlag.
- MÜLLER 1841-1870. Müller, K. (ed.), *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG) 2*, París: Didot.
- MÜLLER 1841-1870. Müller, K. (ed.), *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG) 3*, París: Didot.
- MÜLLER 1861. Müller, K. (ed.), *Geographi Graeci minores, vol. 2*, París: Didot (repr. 1965).
- MÜLLER 1965. Müller, K. (ed.), *Geographi Graeci minores, vol. 1*, París: Didot (repr. 1965).
- MURSILLO 1972. Mursillo, M. (ed.), *The acts of the Christian martyrs*, Oxford: Clarendon Press.
- NAUCK 1889. Nauck, A. (ed.), *Tragicorum graecorum fragmenta, recensuit Avgvstvs Navck, in aedibvs BG, Tevbneri*.
- NIESE 1887-1892. Niese, B. (ed.), *Flavii Iosephi opera, vols. 1-4*, Berlín: Weidmann (repr. 1955).
- O'MEARA 1989. O'Meara, D. J. (ed.), *Michaelis Pselli philosophica minora, vol. 2*, Leipzig: Teubner.
- ODORICO 1996. Odorico, P. (ed.), *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macedoine (XVIe siècle)*. París-Atenas: Editions de l' Association "Pierre Belon".
- PAGE 1972. Page, D. L. (ed.), *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford: Clarendon Press.
- PANAGIOTAKES 2004. Panagiotakes, N. (ed.), *Παλαιὰ καὶ Νέα Διαθήκη, ἀνώνυμο κρητικὸ ποίημα (τέλη 15ου—ἀρχές 16ου αἰ.), Venecia: Ἑλληνικὸ Ἰνστιτοῦτο Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας*.

- PANAGIOTOPOULOU 1959. Panagiotopoulou, I. M. (ed.), *Γεώργιος Βιζυηνός*, Atenas: Ioannou N. Zacharopoulou.
- PARMENTIER & SCHEIDWEILER 1954. Parmentier, L. & Scheidweiler, F. (eds.), *Theodoret, Kirchengeschichte*, Berlín: Akademie Verlag.
- PEARSON 1917. Pearson, A. C. (ed.), *The fragments of Sophocles*, Cambridge: University Press.
- PELLETIER 1962. Pelletier, A. (ed.), *Lettre d'Aristée à Philocrate* [Sources chrétiennes 89], París: Éditions du Cerf.
- PERRIN 1914. Perrin, B. (ed.), *Plutarch's lives, vol. 1*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (repr. 1967).
- PERTUSI 1976. Pertusi, A. (ed.), *La Caduta di Constantinopoli*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla (repr. 1999).
- PHILIPPIDES 1990. Philippides, M. (ed.), *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.
- POLITIS 1904. Πολίτης, Ν., *Παραδόσεις*, vol.I, Atenas: Ιστορική Έρευνα.
- POTLES & RHALLES 1859. Potles, M. & Rhalles, G. A. (eds.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων*, Atenas: Αὐγή.
- POTLES, M. & RHALLES, G.A 1952. Potles, M. & Rhalles, G. A. (eds.), *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και Πανευφήμων Αποστόλων, και των Ιερών Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων, και των κατὰ μέρος Αγίων Πατέρων*, T. II, Atenas: Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.
- RABE 1906. Rabe, H. (ed.), *Scholia in Lucianum*, Leipzig: Teubner, 1906 (repr. 1971).
- RAHLFS 1935. Rahlfs, A. (ed.), *Septuaginta, vol. 1*, Stuttgart: Württemberg Bible Society (repr. 1971).

- REINSCH 1974. Reinsch, D. R. (ed.), *Die Briefe des Matthaïos von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174*. Berlín: Mielke.
- REISCH & SCHENKL 1902. Reisch, A. & Schenkl, K. (eds.), *Philostrati minoris imagines et Callistrati descriptiones*, Leipzig: Teubner.
- RENNIE 1931. Rennie, W. (ed.), *Demosthenis orationes*, vol. 3. Oxford: Clarendon Press (repr. 1960).
- RODRÍGUEZ ADRADOS 1991. Rodríguez Adrados, F. (trad.), *Aristófanes. Los Acarnienses; Los Caballeros; Las Tesmoforias; La Asamblea de las Mujeres*, Madrid: Cátedra.
- ROMANO 1980. Romano, R. (ed.), *Nicola Callicle, Carmi* [Byzantina et neo-hellenica neapolitana 8], Nápoles: Bibliopolis.
- RYDÉN 2002. Rydén, L. (ed.), *The Life of St. Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas*, Uppsala: University of Uppsala.
- SCHEPERS 1905. Schepers, M. A. (ed.), *Alciphronis rhetoris epistularum libri iv*, Leipzig: Teubner.
- SCHIRÒ 1975. Schirò, G. (ed.), *Cronaca dei Tocco di Cefalonia* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Italica 10], Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- SCHMIDT 1861-1862. Schmidt, M. (ed.), *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 3-4, Halle (repr. 1965).
- SCHMIDT 1899. Schmidt, W. (ed.), *Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia*, vol. 1, Leipzig: Teubner.
- SCHMITT 1904. Schmitt, J. (ed.), *The Chronicle of Morea*, Londres: Methuen.
- SCHRADER 1890. Schrader, H. (ed.), *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, Leipzig: Teubner.
- SCHREINER 1975. Schreiner, P. (ed.), *Die byzantinischen Kleinchroniken*, vol. 1 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Vindobonensis 12.1]. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- SEAFORD 1996. Seaford, R. (ed.), *Euripides, Bacchae*, Warminster: Aris & Phillips.

- STALLBAUM 1925-1826. Stallbaum, G. (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, Leipzig: Weigel (repr. 1970).
- STURZ 1818. Sturz, F. W. (ed.), *Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*, Leipzig: Weigel (repr. 1973).
- THEODORIDIS 1982. Theodoridis, C. (ed.), *Photii patriarchae lexicon (A—Δ)*, vol. 1, Berlín: De Gruyter.
- THEODORIDIS 1998. Theodoridis, C. (ed.), *Photii patriarchae lexicon (E—M)*, vol. 2, Berlín-New York: De Gruyter.
- TITCHENER 1935. TITCHENER, J. B. (ed.), *Plutarchi moralia*, vol. 2.1, Leipzig: Teubner (repr. 1971).
- TITTMAN 1808. Tittmann, J. A. H. (ed.), *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, Leipzig: Crusius (repr. 1967).
- TOMADAKES 1983-1986. Tomadakes, N. (ed.), "Ἐκ τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας. Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Ἐπιστολαὶ Α' καὶ πρὸς αὐτὸν Γ'" *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 46, pp. 283-362.
- TRAPP 1971. Trapp, E. (ed.), *Digenes Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen* [Wiener Byzantinistische Studien 8], Viena.
- TSAVARE 1987. Tsavare, I. (ed.), *Ὁ Πουολόγος, κριτικὴ ἔκδοσις μετὰ εἰσαγωγὴν, σχόλια καὶ λεξιλόγιον* [Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη 5], Atenas: Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζίας.
- VAN DER VALK 1971-1987. van der Valk, M. (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1-4, Leiden: Brill.
- VAN DEUN 2006. van Deun, P. (ed.), *Eustratii Presbyteri Constantinopolitani Opera. De statu animarum post mortem* [Corpus Christianorum. Series Graeca 60], Turnhout: Brepols.

- VAN DIETEN 1972. van Dieten, J. (ed.), *Nicetae Choniatae orationes et epistulae* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 3], Berlín: De Gruyter.
- VELOUDIS 1977. Veloudis, G. (ed.), *Η φυλλάδα τοῦ Μεγαλέξαντρου. Διήγησις Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνο*ς [Νέα Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη 39], Atenas: Hermes.
- VIZIINOS 2006. Βιζυηνός, Γ., *Ποίος ἦτον ὁ φονεὺς τοῦ ἀδελφοῦ μου καὶ ἄλλα διηγήματα*, Atenas: Τα Νέα Ἑλληνικά Γράμματα.
- VRANOUSE 1980. Vranouse, E. (ed.), *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτιμου Α΄ - Ἀὐτοκρατορικά, vol. 1*, Atenas: Ἐθνικὸν Ἰδρυμα Ἑρευνῶν.
- WALZ 1833. Walz, C. (ed.), *Rhetores Graeci, vol. 5*, Stuttgart: Cotta.
- WALZ 1834. Walz, C. (ed.), *Rhetores Graeci, vol. 7.2*, Stuttgart: Cotta.
- WEHRLI 1969. Wehrli, F. (ed.), *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. (ed.), *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*, Berlín: Weidmann.
- WESTERINK 1968-1972. Westerink, L. G. (ed.), *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora, vol. 1-2*, Leipzig: Teubner.
- WESTMAN 1959. Westman, R. (ed.), *Plutarchi moralia, vol. 6. 2*, Leipzig: Teubner.
- WILSON 2007. Wilson, N. G. (ed.), *Aristophanis Fabulae II*, Oxford: Oxford University Press.
- WÜNSCH 1898. Wunsch, R. (ed.), *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.
- ZIEGLER 1969. Ziegler, K. (ed.), *Plutarchi vitae parallelae, vol. 1.1*, Leipzig: Teubner.
- ZIEGLER 1971. Ziegler, K. (ed.), *Plutarchi vitae parallelae, vol. 3.1*, Leipzig: Teubner.