

LA SANDEZ, ¿UNA PERVIVENCIA DE CULTOS DIONISIÁCOS?

Edelmiro Bascuas

IES Ramón Menéndez Pidal. A Coruña

RESUMEN. El gall. *sandeu* ‘loco’, cast. ant. *sandío*, entra como segundo elemento en el compuesto *Montesandeu*, atestiguado como *monte sanideo* ‘monte loco’ en el año 947. Esta forma, casi tres siglos anterior a la documentación empleada hasta el presente, es básica para la etimología de la familia *sandeu* propuesta en este trabajo. El adjetivo *sanideo* se analiza como continuación de un anterior **insani-deus*, del lat. *insanus* ‘loco’ + *deus* ‘dios’, y este, como calco del gr. θεο-μανής ‘enloquecido por un dios’. Esta palabra se pone en relación con cultos dionisiacos, de acuerdo con el uso reiterado de la idea de ‘monte loco’, característica de dichos cultos, en cuatro o cinco orónimos gallegos y uno leonés. Estos cultos fueron posiblemente traídos por legionarios macedonios, de cuya presencia en tierras gallegas dan fe varios topónimos *Mazoi*, *Manzoi*, *Mazón*, procedentes de *villa Macedoni* ‘villa del Macedonio’.

Palabras clave: **insani-deus* (θεο-μανής) > *sanideo* > *sandeu*, *Monte-sandeu*. Cultos dionisiacos. *Villa Macedoni* > *Mazoi*, *Manzoi*, *Mazón*.

ABSTRACT. The Galician word *sandeu* ‘mad’ -*sandío* in Old Spanish- is the second component of the compound word *Montesandeu*. In the year 947 A.D., it appears in writing as *monte sanideo*; this written form is almost three hundred years older than the oldest document, used today. It is basic to clarify the etymology of *sandeu*, the subject of the present essay. *Sanideo*, as an adjective, is analysed as an evolution of the older **insani-deus*, from Latin *insanus* ‘mad’ and *deus* ‘god’; this compound word would be a translation of the Greek θεο-μανής, that means ‘made mad by a god’. This word is related to Dionysian cults, using a frequent metaphor ‘mad mountain’; there are, at least, four toponymies in Galicia and one in Leon. These cults had been probably brought to Galicia by Macedonian soldiers, whose presence is verified by several toponymies *Mazoi*, *Manzoi*, *Mazon*, from *villa Macedoni* ‘town of the Macedonian’.

Keywords: **insani-deus* (θεο-μανής) > *sanideo* > *sandeu*, *Monte-sandeu*. Dionysian cults. *Villa Macedoni* > *Mazoi*, *Manzoi*, *Mazón*.

Data de aprobación: xuño de 2002.

I. BASE TOPONÍMICA

1. En orden al análisis etimológico de la palabra *sandez* que se aborda en este estudio es fundamental el topónimo *Montesandeu*. Es un lugar de Piñeiro (Cuntis, Pontevedra), atestado como *monte sanideo* en un documento del año 947¹; la identificación queda asegurada por los siguientes topónimos que en el mismo documento se señalan como límites de este monte: “per suos terminos antiquos id est per *fenales* [Monte de Fiáns] ... et inde ad *causelio* [Couselo] ... et per terminos de *magani* [Magán] ... de alia parte ... per terminos de *sancto mamede* [S. Mamede de Piñeiro] et inde per arca que diuidet inter cordario [Cordeiro] et uilla *riquilani* [Requián] ... et plicat ad *porta* de *fratres* [Portela? y Frades]”. Todos estos lugares, entre otros que se mencionan en el documento, se hallan a corta distancia en torno a *Montesandeu* y, aunque pueda subsistir alguna duda respecto a alguno de ellos, la identificación propuesta es completamente segura. Por otra parte, es fonéticamente regular el paso de *monte sanideo* a *Monte-sandeu*, con pérdida de la pretónica y cierre de la final en *-u*.

2. Esta evolución está ya consumada en la mención *monte Sandeu* que aparece en un documento de donación al monasterio de Lorenzana: “Et discurrent ipsas uillas ad Sanctam Mariam de Tabulata [Santa María de Trabada, Lugo] subtus montis Capanella [Cabana] ... et deinde per Aluaron [río Albarón, en Santo Tomé de Lorenzana] et inde per Penna [Vilapena] de super Uilla Forman [Vilaformán] et inde per *monte Sandeu* ... et discurrit flumen Tabulata” 1085². *Monte Sandeu* es el actual *Mozandeo*, lugar de Trabada (Lugo), que aparece ya evolucionado como *Monte Zandiu* en una carta de población otorgada por el monasterio de Meira a 26 hombres en tierras de Trabada: “damus ... hereditatem nostram de Sancto Stephano [Santo Estevo], et de Texedo [Fraga do Teixido, monte] et de *Monte Zandiu* ... per hos terminos, quomodo diuiditur per Mistas de Trapa [Mestas de Trapa], et quomodo uadit aqua de Texedo a Aluaron ... et per Cabanam [Cabana], et per lumbum de Uargano [O Bargo] ... et per lacunar de Uilar Percibi [Vilarpercide], per riuulum de Tabula [Trabada], et per aquam Sancti Stephani” 1238³. La identificación es indudable; todos estos lugares, así como los del documento anterior, están en el municipio de Trabada en torno a *Mozandeo*.

En el aspecto fonético, *Monte Zandiu* está a medio camino entre *Monte Sandeu* y *Mozandeo*; la evolución de la sibilante a una africada predorso-alveolar sorda, representada en la grafía *Zandiu*, puede explicarse como un simple proceso de ceceo, comparable al que se da, por ejemplo, en *Gundisalvus* > *Gonzalvo* > *Gonzalo* o en *Salas* > *Sas* / *Zas*. Pero también puede explicarse muy satisfactoriamente como resultado de la normal fusión de *ts* > *z* en el compuesto

¹ A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia Catedral de Santiago*, I-XI (con apéndices documentales), Santiago de Compostela 1898-1904, II, Ap. 58.

² A. Rodríguez González y J. A. Rey Caíña, «Tumbo de Lorenzana», *Estudios Mindonienses* 8, 1992, p. 195.

³ E. Sáez Sánchez, «Cartas de población del monasterio de Meira», *Anuario de Historia del Derecho español*, 1942-43, pp. 502 s.

Mont-sandeu; en este supuesto, la grafía *Monte Zandiu*, con *Z-* = *ts-*, sería la representación culta de un compuesto en el que ambos elementos ya se habían fundido en la pronunciación real y estaban en camino del actual *Mozandeo*. En cualquier caso, está claro que en *Mozandeo* la fusión de los dos elementos del compuesto es mucho más íntima que en *Montesandeu*, hasta el punto de que tanto el primero como el segundo han dejado ya de ser transparentes.

Por otra parte, es también de notar la desnasalización de *Monte* en *Mo-zandeo*, a través de una fase intermedia **Mõtsandeo*, que es aproximadamente la pronunciación real que representa la grafía *Monte Zandiu* y en la cual la nasal queda reducida a una mera nasalización de la vocal anterior, para terminar finalmente perdiéndose ante la *s* o *z* siguiente. Es un proceso comparable al de **Sub-montia* > *Somoza* o al de *Argonzon* 1268⁴ > *Argozón* (Chantada, Lugo) y, más remotamente, al del latín *mensa* > *mesa*. En la documentación medieval gallega son frecuentes las grafías con vocal nasalizada ante *z*: *Mãzebo* 1262 [Mancebo], *prefêza*, *Betãzof* 1265 [presencia, Betanzos], *Gõzalu* 1286 [Gonzalo / Gozalo], *Lourêzo* 1269 [Lourenzo], etc.⁵. Aunque, a pesar del estado de vacilación que representan estas grafías, es general el restablecimiento de la nasal en posición implosiva, en algunos casos esporádicos es indudable su pérdida definitiva, como ocurre en *Gozalo* o *Mozandeo*.

3. A los dos *Monte Sandeu* anteriores puede añadirse la mención de claro valor oronímico *per petra de Sandeos* 1086⁶; es un ‘monte’ no identificado en los límites de Villarrubín en el Courel leonés. Puede interpretarse como plural masculino de *Sandeu* o bien, quizás mejor, como singular con la *-s* del nominativo conservada como en *Deus*. En Limodre (Fene, Coruña) hay una playa llamada *Río Sandeu*; es evidentemente la misma palabra, aun cuando no sea posible determinar si en origen se empleó como nombre del río o bien de algún monte vecino.

II. PROBLEMA ETIMOLÓGICO

4. En la lírica medieval gallego-portuguesa es muy frecuente el uso del adjetivo *sandeu* con el significado de ‘loco, enloquecido’. Dada la coincidencia con el segundo elemento de los topónimos anteriores, puede uno preguntarse si será la misma palabra y, en tal supuesto, ¿qué sentido puede tener un ‘monte loco’? Son varios los problemas que subyacen y la solución no es fácil, pero en cualquier planteamiento ha de tenerse presente la anterior forma *sanideo*, que precede en cerca de tres siglos a la documentación manejada hasta el presente y que abre unas perspectivas etimológicas insospechadas.

⁴ M. Romani Martínez, *Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Sta. Maria de Oseira (Ourense) 1025 - 1310*, I-III, Santiago de Compostela 1989, 957.

⁵ C. de Azevedo Maia, *História do Galego-Português*, Coimbra 1986, p. 439.

⁶ M. Lucas Álvarez, *El Tumbo de San Julián de Samos (Siglos VIII - XII)*, Santiago de Compostela 1986, 122.

Al gallego *sandeu* corresponde en castellano antiguo *sandío*, pero, como advierte Corominas, mientras la forma gallega se ha mantenido con la acentuación paroxítona sin interrupción hasta la actualidad, la castellana cayó en desuso durante el Renacimiento y luego se restableció en el actual *sandío* con una alteración arbitraria y antietimológica del acento.

Antes de pasar a la presente propuesta etimológica, vale la pena resumir el minucioso examen que hace Corominas de las diversas opiniones sobre el origen de esta palabra. Presenta como primera documentación castellana *sendío* (Berceo) y *sandío* 1240 (Fuero Juzgo), y advierte que *sendío* es una forma excepcional frente al normal *sandío*, al que corresponde en gallego *sandeu*, ambos muy frecuentes. Puede añadirse como mención bastante anterior *Petro Pelaiz, cognomento Sandeu de Anafreita* 1189⁷.

La forma femenina es *sandía* tanto en castellano antiguo como en gallego y portugués, regular conforme al modelo *judeu* > cast. *judío* / gall. y cast. *judía, meu* > portugués antiguo *mía*. En alusión al uso del masculino *sandío* en gallego, que según Sarmiento se empleaba en el siglo XVIII, dice que probablemente se debe al influjo analógico del femenino *sandía*, y aduce como únicos ejemplos medievales conocidos uno de la *General Estoria, versión gallega del siglo XIV* (132.20) y otro de los *Miragres de Santiago*; a ellos puede añadirse el anterior *Zandiu* 1238 y, mucho antes, *Sindio* 1001 (V. más adelante, § 16).

En cuanto al sentido, insiste Corominas en el uso frecuentísimo del masculino *sandeu* en los Cancioneros de los siglos XIII-XIV, y lo mismo podría decirse del castellano *sandío*, como “tópico muy socorrido ... del amante que dice estar *sandeu* de amor”; el significado propio no es, pues, el de ‘necio’, sino el de ‘loco, especialmente de amor’, bien reflejado en el verbo *ensandecer* ‘enloquecer, especialmente de amor’. Es una observación importante en orden al origen que se presentará más adelante.

Prescinde de los étimos *insanitus* y *sannio* por considerarlos fonéticamente imposibles. A continuación presenta la opinión de Carolina Michaëlis, quien, basándose en el *sendío* de Berceo, explica *sandeu* como *sen Deu* < latín *sine Deo*, o sea ‘sin Dios’, usado para referirse al pobre idiota dejado de la mano de Dios. Pero la rechaza porque sería extraño a la piedad medieval llamar ‘sin Dios’ a un loco y, además, por la dificultad de explicar el cambio generalizado de *e* en *a*: sería tomar la excepción como norma.

Considera también indefendible la opinión de Sainéan, seguida por Meyer-Lübke y por Spitzer, quienes identifican *sandío* con *sandía* en el sentido de ‘soso como esta fruta’. Dice que una metáfora como esa sería incomprensible en la poesía amatoria y religiosa del siglo XIII, incompatible con el gallego *sandeu* y, además, de dudosa posibilidad, al ser la sandía una fruta importada de la India y probablemente no conocida a principios del siglo XIII. Esta última dificultad se convierte en definitiva si se tiene en cuenta la temprana documentación presentada anteriormente.

⁷ P. Loscertales de G. de Valdeavellano, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, I-II, Madrid 1976, I, 323.

Ante tantas dificultades y a falta de otra explicación mejor, termina adhiriéndose a la opinión de Diez, que había propuesto como étimo la expresión *sancte Deus* ‘santo Dios’. Aun reconociendo que *sandeu* es una palabra de “origen incierto” y que “el cambio de sentido propuesto por Diez no convence”, acepta como probable su opinión y trata de mejorarla diciendo que esta frase “pronunciada al principio como exclamación de piedad ante el pobre mentecato, acabó por aplicarse a este mismo”⁸.

5. Con los planteamientos tradicionales, creo que no será fácil encontrar una explicación más plausible que esta de Corominas. Pero me parece que el problema del “cambio de sentido” sigue sin resolverse en esta nueva versión del *sancte Deus*. Siempre será difícil de comprender cómo una exclamación pudo terminar usándose para referirse a aquel ante quien se pronunciaba. La evolución semántica resulta, además, incongruente si se tiene en cuenta que el uso más frecuente y típico de esta expresión es el de ‘loco de amor’, *sandeu de amor*: ante un ‘loco de amor’ es comprensible un sentimiento de sorpresa, admiración u oculta envidia, pero ¿tiene sentido una “exclamación de piedad”? El *sandeu de amor* será un exaltado, pero no un mentecato o un idiota.

Más graves son las dificultades de orden fonético. El propio Corominas analiza detenidamente el problema de la *ç* cerrada de *sandeu*; dice que “rima en *ê* cerrada en portugués antiguo, lo cual parece oponerse a la *ě* de *Děus*”; ante esta objeción, formulada por Nobiling y que él acepta como grave, se siente obligado a “dejar la etimología *sancte Deus* como todavía dudosa”. No es menos importante el hecho de que la *-s* final del nominativo-vocativo *Deus* se conserve en *Dios* y que, por el contrario, se pierda precisamente en un vocativo tan marcado como el pretendido *sancte Deus* > *sandeu*. Es asimismo extraño que, supuesto ese origen, no se encuentre nunca la expresión equivalente *¡santo Dios!* o *¡san Dios!*. Todo esto es inexplicable, a no ser en el supuesto, a todas luces inaceptable, de que los dos elementos del compuesto se hubieran fundido en una etapa prerromance y que se hubiera llegado a olvidar el origen y significado propio de este vocablo. Pero, entonces, lo que no tendría explicación sería el apócope de *sancte* > *san*, con la consiguiente pérdida del grupo *-ct-*, tan tenazmente conservado con diversas alteraciones en numerosos compuestos, como *Sancti Iacobi* > *Santiago*, *Sanctu Georgiu* > *Santiorenzo*, *Santiurxo*, *Sancta Eulalia* > *Santaballa*, *Santalla*, etc. Estas consideraciones cobran toda su fuerza en los usos toponímicos, pues, al tratarse de documentos escritos en latín, y en fechas bastante tempranas, tendría que ser **sancte Deus*, de acuerdo con la habitual praxis de los notarios.

⁸ J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, I-VI, Madrid 1980, s. v. “sandio”.

III. DE *INSANI-DEUS A SANIDEO > SANDEU

a) Análisis fonético

6. Creo que son suficientes estos reparos para desechar o, al menos, poner en entredicho el *sancte Deus* de Diez y Corominas, pero la dificultad insuperable en contra de este étimo y de todos los demás presentados hasta ahora es el *sanideo* del año 947. Ninguno de ellos es compatible con esta forma y por eso mismo resultan todos igualmente inadmisibles. El paso de *sanideo* a *sandeu* es completamente regular y puede decirse que inevitable; en cambio, *sanideo* sería inexplicable a partir de *sancte Deus*, *sandía* o *sine Deo*. Por otra parte, aunque única, no hay motivos razonables para dudar de esta grafía; la regularidad fonética del proceso que lleva a su fosilización en *Monte-sandeu* y *Mozandeu* constituye una garantía suficiente y, de paso, estos topónimos nos permiten establecer la obvia relación de *sanideo* con el adjetivo gallego y portugués *sandeu*, castellano *sandío*. Hace falta tan sólo determinar cuál es el origen de esta forma y mostrar su verosimilitud morfológica, la normalidad de la evolución fonética y la conveniencia semántica, siempre en el supuesto de que el topónimo *sanideo* y el adjetivo *sandeu* son la misma palabra, sin necesidad de pensar en una homofonía innecesaria y que nada autoriza a suponer. Es lo que me propongo hacer a continuación.

7. Documentado en fecha tan temprana, el adjetivo *sanideo* ha de representar una etapa poco evolucionada en el camino que lleva a *sandeu*, próxima a los orígenes. Pero, ¿de dónde procede y cuál es su significado etimológico? Es una formación de aspecto romance; a primera vista parece un compuesto del lat. *sānus* ‘sano’ + *deus* ‘dios’, pero si fuera así, no se explicaría el significado de ‘loco’. En cambio, no sería difícil llegar a este significado partiendo de un compuesto de lat. *īnsānus* ‘loco’ + *deus*.

Como forma originaria se puede reconstruir **Montem insani-deum*. Debe advertirse que la inicial de *īn-sānus*, alargada secundariamente ante *ns*, termina confundiéndose con *īn-* al perderse la cantidad en latín vulgar y debe evolucionar regularmente a *en-*, como ocurre en *īn-sīgnāre* > *enseñar* y, en un derivado del adjetivo propuesto para *sanideo*, *īnsānia* > *īnsāniare* > *īnsāniare* > probablemente *ensañar*⁹. De acuerdo con estos principios y partiendo del acusativo como forma básica, al perderse la *-m* final, había de llegarse necesariamente a **Monte ensanideo*.

La evolución posterior puede explicarse de dos maneras, que pueden considerarse como complementarias: 1) al perderse la conciencia del origen del segundo elemento, el topónimo **Monte-ensanideo* pudo pasar a **Mont-ensanideo*, con reducción del hiato, y seguidamente a **Montē-sanideo*, con un comprensible falso corte, forzado por el común *monte* y reinterpretando como terminación del mismo lo que era la inicial del postcomponente; 2) pero, de una manera más sencilla y creo que más acertada, la pérdida de la nasal en *-*ensanideo* puede atribuirse a su posición ante *s*, como *mensa* > *mesa*, etc., y entonces tendríamos **Monte-esa-*

⁹ J. Corominas, *o. c.*, s. v. “saña”.

nideo > *Monte sanideo*, con un simple falso corte, sin más, como med. *Ameneta* > *A Meda*, *Asmanos* > *As Maus*, *Agrela* > *A Grela*, etc.

Es posible que de **insani-deus* proceda directamente el derivado *ensandecer* ‘enloquecer’, pero como las formaciones con *en-* + *-ecer* (*en-vej-ecer*, *em-bell-ecer*, etc.) son tan comunes, esta posibilidad, aunque real, no demuestra nada, y por eso mismo no puede utilizarse como prueba.

b) Justificación semántica

8. El étimo propuesto no presenta, pues, mayores dificultades de orden fonético. El problema más grave es el morfológico, sobre el que se volverá más adelante, después de las siguientes consideraciones de carácter semántico.

El *Monte *insani-deo* tiene un notable paralelo en el nombre de una montaña de Cerdeña, mencionada por Tito Livio como *Insanos montes*¹⁰ ‘Montes locos’, o quizás, según el diccionario de Ernout y Meillet, ‘que vuelven a uno loco’, como *ἰνσᾶνα herba* ‘hierba cuya ingestión vuelve a uno loco’; según el mismo diccionario, esta denominación latina no es más que una traducción del nombre griego del monte: ἄ μαινόμενα ὄρη¹¹. Es manifiesta la relación entre esta denominación y el culto orgiástico de Dioniso (ὄρηγία); en la celebración de sus misterios, sus adoradores se lanzaban al monte (ὄρειβάσια) poseídos por el dios (ἔνθεοι), y en este estado de endiosamiento (o entusiasmo, ἐνθουσιασμός) y éxtasis (fuera de sí, ἔκ-στασις) llegaban a una total enajenación, producida precisamente por la acción del dios. Como expresión suprema del delirio dionisiaco y de los montes como escenario de su culto baste recordar las *Bacantes* de Eurípides; ambos elementos están presentes en toda la tragedia desde el comienzo hasta el final.

Esta locura producida por la divinidad, especialmente por Dioniso, pero también por otros dioses, es uno de los usos principales del verbo *μαίνομαι* y de sus numerosos derivados y compuestos. El significado básico es ‘volverse loco, furioso, arrebatado’, dicho de guerreros, borrachos, personas fuera de sí por la divinidad, la pasión, etc. Es notable el derivado *μαινάδες* ‘mujeres locas, ménades o bacantes’ que recorrían los montes llevadas del furor dionisiaco en las fiestas del dios; también se usa en sentido activo: ‘que vuelve a uno loco’. De acuerdo con estos datos, el topónimo ἄ μαινόμενα ὄρη puede entenderse en sentido activo ‘que enloquecen’ o, quizás mejor, simplemente como ‘montes locos’, en atención a las locuras que en ellos se hacían (como noche loca, fiesta loca, etc.).

La religión de Dioniso, dios de la vegetación, en especial de la vid y el vino, y del delirio místico, llegó a ser una de las más importantes y con más arraigo popular en el mundo griego, a pesar de las resistencias que hubo de vencer en el momento de su introducción.

¹⁰ Liv., XXX, 39, 2.

¹¹ A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1985 (4ª ed.), s. v. “sanus”.

Este proceso de difusión arrolladora se repitió siglos más tarde en Italia, sin que nada pudiera detenerla, ni la gravedad romana ni las prohibiciones de las autoridades. Ni siquiera se logró frenarla con el famoso *Senatus consultum de Bacchanalibus* del año 186 a. C., con el que se había intentado poner coto a sus excesos; como una inundación incontenible, siguió expandiéndose vigorosamente con el Imperio por obra, sobre todo, de colonos y soldados.

Si *sanideo* es ‘loco por la acción de un dios’, es natural ver en *Montesandeu* y *Mozandeu* la huella de los cultos orgiásticos del dios del vino y de la fecundidad. La locura del *sandeu de amor* encaja a la perfección en este contexto de excitación divina, tan distante de la idea de ‘demente, mentecato o estúpido’. Esta expresión tuvo que configurarse antes de la propagación del cristianismo, el cual, al hacer desaparecer la religión y los cultos paganos, debió de contribuir a romper la relación de **in-sanideo* con sus raíces dionisiacas, haciendo olvidar el origen divino de este tipo de locura y quedando la palabra limitada a la idea de ‘locura, excitación’. De aquí se sigue que los topónimos *Monte sandeu* deben de ser anteriores al triunfo del cristianismo: en un ambiente plenamente cristianizado es inconcebible llamar a un monte ‘loco por la acción de un dios’.

En conclusión, la presente propuesta etimológica es fonéticamente posible y semánticamente adecuada; no es necesario insistir en la plenitud de sentido que cobra *sandeu* en los usos más típicos y frecuentes. Las únicas dificultades serias, ciertamente importantes, son exclusivamente de orden morfológico, pero encuentran un buen principio de solución en los hechos de orden semántico. Es ya el momento de analizarlas.

c) Análisis morfológico

9. La dificultad más fuerte contra la presente interpretación de *sanideo* es la resistencia del latín a la formación de compuestos, frente a la facilidad del griego o de las lenguas germánicas. Pero esta resistencia no es absoluta. A diferencia de la rigidez del latín literario, en el latín vulgar, ya desde el período arcaico, es bastante frecuente el uso de compuestos; por ejemplo, Plauto, para ridiculizar esta tendencia, puede llegar a componer una parodia burlesca de cuatro versos en los que todas las palabras son compuestos, algunos de tres elementos¹². Esta tendencia se intensificó bajo el Imperio por influencia griega, haciéndose muy frecuentes tanto los calcos como los simples préstamos del griego¹³.

He aquí algunos ejemplos de compuestos de adjetivo + nombre con una estructura similar a la de **insani-deus* y que pueden considerarse como calcos de compuestos griegos: *magn-animus* = gr. *μεγά-θυμος* o *μεγαλό-θυμος*, *μεγαλό-ψυχος*; *magn-animitas* = *μεγαλο-ψυχία*; *magn-aeuus* o *grand-aeuus* = *ἀρχαιο-γέρων*; *long-aeuus* = *μακρο-αίων* o *μακρο-βιος*; *long-aeuitas* = *μακρο-βιότης*; *long-animis* = *μακρό-θυμος*; *long-animitas* =

¹² *Persa*, 702 ss.

¹³ Vid. V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1963, § 196 ss.

μακρο-θυμία; *longi-manus* = μακρό-χειρ, etc. Esta tendencia aparece con especial vigor en escritores próximos al lenguaje popular, como Plauto o Petronio.

En este contexto se comprende bien el compuesto **insani-deus* como calco del gr. θεο-μανής ‘loco por obra de un dios’, ‘enloquecido por un dios’, con un postcomponente de la misma raíz que la de ἄ μαινόμενα ὄρη y μαινάδες ‘Ménades’. Este segundo elemento, formado directamente sobre la raíz, es muy frecuente en griego; entra en más de 60 compuestos, siempre con el sentido del abstracto μανία ‘locura, furor, pasión, entusiasmo inspirado por la divinidad’, y sigue vivo en varios helenismos, como *piró-mano*, *piro-manía*; *meló-mano*, *melo-manía*; *cleptó-mano*, *clepto-manía*. Para la explicación de **insani-deus* como calco es irrelevante que en θεο-μανής el orden de palabras sea nombre + adjetivo; el mismo orden del latín lo tenemos en κακο-δαίμων ‘poseído por un genio perverso’, ‘desgraciado’, que en su derivado κακο-δαίμονάω o κακο-δαίμονία significa ‘estar loco’, ‘locura’, como consecuencia de la posesión divina. Es, pues, comprensible que de *Insani montes* se llegase a *Montem *insani-deum* > *Monte sanideo* > *Monte-sandeu* y, en general, *sandeu*, precisamente a partir de este sintagma o de otros similares del culto dionisiaco: el contexto fonético sería el mismo con *hominem *insani-deum* o *mulierem *insani-deam*.

En cuanto a la estructura del compuesto, pueden compararse **insani-deus* y *longi-manus*; los dos están formados por un adjetivo + un nombre y en ambos el primer elemento acaba en *-i*, como en la mayor parte de los compuestos nominales latinos, pero morfológicamente tanto el uno como el otro son adjetivos de tres terminaciones *-us*, *-a*, *-um*, y el elemento nominal deja de funcionar como tal. La única diferencia está en la diversa función del adjetivo y el nombre: en *longi-manus*, así como en los compuestos anteriores, el adjetivo modifica al nombre (‘de largas manos’, ‘de gran ánimo, magn-ánimo’, etc.); en cambio, en **insani-deus* el adjetivo tiene un valor de estado, como una especie de participio pasivo, y el nombre viene a ser como una especie de complemento agente; dicho de otro modo, no es un ‘dios loco’, sino ‘enloquecido por un dios’. Esta diferencia, aunque importante, creo que no es suficiente para invalidar la presente interpretación: es fácil la justificación, supuesto su carácter de calco en el sentido dicho. A la formación del calco pudo contribuir el amplio uso de *Deus* en compuestos, como *Adeodatus*, *Deodatus*, *Deogratia*, *Deogratias*, *Deidonum*, *Deusdedit*, *Deusdona*, *Speraindeum*. Es de notar que el valor de agente de *Deus* en **insani-deus* es similar al que tiene en *Adeodatus*, *Deodatus*.

10. A pesar de todo, es natural un cierto sentimiento de desconfianza ante este compuesto. No es probable que Cicerón, Horacio o Quintiliano lo hubieran admitido, pero no parece que haya otra explicación posible para la forma *sanideo* 947. El calco sería más fácilmente comprensible si lo imaginamos introducido por griegos establecidos en España. Nada más natural que la creación de un compuesto como **insani-deus* para traducir el gr. θεο-μανής, si se piensa en griego y se tiene que hablar en latín. Tal era el caso de no pocos legionarios y de otras posibles gentes de origen griego. Sabemos que en Cantabria estuvo acantonada la *Legio IV Macedonica* y en Astorga, la Cohorte IV de los tracios, con el Ala

11 en Ricobayo¹⁴ (Zamora), y es posible que en otras legiones del NO. hubiera otros contingentes de la misma procedencia, dada la movilidad y continuos trasvases de soldados en el ejército romano.

11. Puede aceptarse al menos como muy probable que algunos de estos macedonios se establecieron en Galicia, como solía ocurrir al licenciarse, ocupando tierras y fundando villas más o menos cerca del lugar donde habían servido. Uno de ellos debió de ser el fundador del actual Santalla de *Mazoi* (Lugo; hay otro *Mazoi* al lado en la parroquia de Pías), conforme a la siguiente mención del llamado *Testamento Menor* del obispo Odoario: “presimus alia uilla de *Mazedoni* et posuimus *Mazedonio* ... Idcirco edificare iussimus eclesia Sancte Eulalie de *Mazedoni* ubi posuimus *Macedonio*” 760¹⁵; *In Macedoni* 998, 1088; *Sancta Eolalia de Mazon* 1251; *sub aula Sancte Eolalie de Mazon* 1251, 1253¹⁶. Este *Macedonio* que Odoario puso al frente de la villa a la que terminó dando nombre está empleado como nombre personal de origen gentilicio, como quien dice el Gallego o el Asturiano; podemos suponerlo descendiente de algún macedonio asentado en el lugar. En el aspecto fonético, el genitivo de poseedor *Macedoni* puede llegar a dos resultados distintos: **Maceoni* > **Mazoni*, con pérdida fonética de *d* y posterior reducción del hiato, y a partir de ahí, *Mazoi* / *Mazón*, con pérdida de la nasal o bien de la vocal final, como medieval *Villa Romani* > *Romai* / *Román*.

Esta segunda forma se conserva en *Mazón* (lugar de Gueimonde, Pastoriza, Lugo); la anterior grafía no deja lugar a dudas sobre la identidad del topónimo. Está atestiguado como *Maçoy* 1162; *hereditate de Mazoin* 1167; *in Mazoin* 1167; *Maçoy* 1206¹⁷; al mismo lugar parece referirse la mención *Afonso Peres de Masoy* 1419¹⁸, con seseo como en el apellido *Peres*. Comparadas estas grafías con las de Santalla de *Mazoi*, puede observarse cómo se mantiene hasta fechas tan tardías la normal vacilación de las dos soluciones en *-i* y en *-ón*: el triunfo de esta última en el actual *Mazón* permite entrever una pronunciación con final nasalizada. En Pombeiro (Pantón, Lugo) hubo un lugar no identificado que aparece como *lugar de Mazyon* 1458, *monte de Mazyon* 1461¹⁹; esta grafía representa la forma intermedia **Maceoni*, con *e* > *y* como fase previa a la reducción del hiato. Es interesante la connotación de ‘monte’, como en Montesandeu y Mozandeu; quizás se trate de un nuevo ‘monte loco’, refiriéndose a él con una alusión al ‘macedonio’ que habría introducido las locuras en el monte.

¹⁴ N. Santos Yanguas, *El ejército y la Romanización de Galicia*, Oviedo 1988, pp. 70, 45; A. Tovar, *Iberische Landeskunde III: Tarraconensis*, Baden-Baden 1989, C-380.

¹⁵ *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 1941-1978, IV 1951, n. 36, p. 241 ss.

¹⁶ *Ib.*, VIII 1969-70, ns. 71-74, pp. 279-281.

¹⁷ M. Domínguez Casal, *El monasterio de Meira y su colección diplomática*, Universidad de Madrid 1952 (tesis doctoral inédita), 27, 36-38, 232.

¹⁸ M. C. Graña Cid, «Las órdenes mendicantes en el obispado de Mondoñedo: el convento de San Martín de Villaoriente (1374-1500)», *Estudios Mindonienses. Anuario de estudios histórico-teológicos* 6, 1990, p. 289.

¹⁹ M. Lucas Álvarez y P. Lucas Domínguez, *El priorato benedictino de San Vincenzo de Pombeiro y su colección diplomática en la Edad Media*, Sada - A Coruña 1996, 190, 206.

Manzoi (lugar de Carballido, Lugo, y lugar de Viveiró, Muras, Lugo) es una variante de *Mazoi*, con dilación de nasalidad como *medicina* > *menciña*, etc. *Manzós* (lugar de Louredo, Maside, Ourense), atestiguado como *Manços* 1289²⁰, es probablemente continuación del patronímico correspondiente: *Villa *Macedonici* ‘hijo del Macedonio’ > **Maceoniz* > **Mazoiz* > **Manzoiz* > *Manços*, con seseo como el anterior *Peres*.

Es de suponer que todos estos lugares, con una notable concentración en torno a la ciudad romana de Lugo, deben su nombre a algún legionario macedonio que allí terminó sus días y fundó la villa. Debe excluirse la relación directa con el *cognomen Macedonius*, -a, atestiguado en una inscripción de Villajoyosa (Alicante)²¹; o con el *Macedonius exorcista*, de un grafito de Roma²²; o con el patriarca de Constantinopla Μακεδόνιος (siglo IV), o con el poeta del mismo nombre en la *Antología Palatina*. En todos estos casos es indudable el empleo del gentilicio *macedonio* como nombre personal, pero todos ellos están demasiado lejos de Galicia y no parece que haya datos que permitan justificar su difusión desde Roma en el NO. peninsular. Para explicar un uso tan reiterado como genitivo de poseedor latino sería necesario que fuera un antropónimo usual en Roma, lo cual no ocurre, a pesar de su empleo como adjetivo en los escritores latinos. Conviene observar que incluso con nombres latinos muy usados su empleo como genitivos de poseedor es a menudo muy limitado. Por todo ello, puede asegurarse que el nombre de un número tan elevado de lugares procedente de *Villa Macedoni* no puede provenir de colonos romanos y mucho menos griegos; su origen hay que buscarlo más cerca; son sin duda viejos legionarios que terminan dando nombre como poseedores a la villa que fundan después de su licenciamiento en la vida militar.

12. Volviendo al problema morfológico, aunque no tenemos ninguna prueba positiva que permita atribuir de manera segura a estos macedonios la formación del calco propuesto, no deja de ser una suposición atractiva y bastante convincente. De hecho, en ninguna parte era más arrebatado y enloquecedor el culto de Dioniso que en Tracia y Macedonia, como se refleja en las *Bacantes* de Eurípides. Es su obra maestra para cuya composición se trasladó durante el año 408-407 a. C. a la corte de Arquelao en Macedonia, donde pudo conocer y vivir en todo su esplendor la realidad del misticismo y furor de aquel culto. En esta tragedia, como documento fundamental de la religión dionisiaca, se deja sentir desde el comienzo hasta el final la inmediatez de la experiencia personal del poeta. En ella se representa el triunfo de Dioniso sobre el rey tebano Penteo, que se había propuesto impedir la introducción de la nueva religión. Las mujeres-ménades celebran en el monte los ritos del nuevo culto. En comunión con el dios y la naturaleza duermen plácidamente en el bosque, con el

²⁰ M. Lucas Álvarez y P. Lucas Domínguez, *El Monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media: Estudio y Documentos*, La Coruña 1996, 227.

²¹ J. M. Abascal Palazón, *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*, Murcia 1994, s. v.

²² M. C. Díaz y Díaz, *Antología del latín vulgar*, Madrid 1974, p. 135.

tirso hacen brotar del suelo agua fresca y amamantan a las crías de animales salvajes; pero este enajenamiento se torna furioso cuando algo las perturba o el dios las incita, y entonces, llenas de fuerza salvaje, arrollan todo lo que hallan a su paso y despedazan como víctimas para el sacrificio a los animales que encuentran. En la escena culminante de la tragedia divisan a Penteo que, inducido por Dioniso, había ido al monte y se había encaramado sobre un pino para espiarlas; instigadas por el dios, se abalanzan sobre él, arrancan el árbol, y en el paroxismo de su furia lo descuartizan como si fuera un animal para el sacrificio. Es la obra de las ménades, las ‘locas o furiosas’, capitaneadas por la madre del propio rey que primero le arranca un brazo y luego corona su tirso con la cabeza del hijo despedazado, dando gritos de júbilo por el trofeo logrado.

Si, como es natural, nuestros macedonios (o tracios) seguían celebrando aquí estos ritos de su país de origen, es comprensible que para referirse al estado de locura provocada por el dios, θεο-μανής, crearan el calco latino **insani-deus*: el reiterado uso de *sandeu* como nombre de un monte en coincidencia con el hecho de que el escenario natural de tales cultos y sus locuras sea precisamente el monte constituye un excelente indicio en tal sentido. Aunque no sea una prueba definitiva ni sea posible concretar dónde, cuándo y quién llevó a cabo esta traducción, puede aceptarse como una etimología suficientemente segura de *sanideo* y sin ninguna otra explicación aceptable.

4. UN PEQUEÑO PROBLEMA FONÉTICO: LA -E- CERRADA DE SANDEU

13. Se aludió arriba (§ 5) a la -e- cerrada de *sandeu* en la poesía medieval, que, al parecer, choca con la *ě* breve de *děus*. Es una dificultad que Corominas analiza detenidamente y que es necesario tener también en cuenta, y por el mismo motivo, en la presente hipótesis de **insani-deus*. Dice Corominas (*l. c.*) que *sandeu* aparece siempre rimando con pretéritos en -eu de la segunda conjugación, como *tolheu*, *mereceu*, o bien con *creo* (lat. *crēdo*), y que en cambio “*Deus, eu, meu, teu, seu* sólo riman entre sí y nunca con pretéritos de la 2ª conjugación en -*ēv(i)ť*”, de donde parece deducirse, añade, que *Deus, eu, meu, teu, seu* en el siglo XIII conservan todavía la *e* abierta que les corresponde según su etimología, sin que les afecte el cierre que por influjo metafónico de la -u final se ha generalizado en la pronunciación actual.

No hay nada que objetar a esta observación de Corominas, pero no es una dificultad insuperable. J.-M. Montero Santalha en un interesante artículo sobre las rimas de vocales abiertas y cerradas en el que resume los puntos principales de su tesis doctoral sobre las rimas de la poesía trovadoresca afirma vigorosamente la vigencia del sistema de 7 vocales en esta poesía y la homofonía de timbre vocálico como un principio fundamental de la misma. Insiste, en concreto, en la existencia de dos rimas *eu*, una con /e/ abierta y la otra con /e/ cerrada. Perteneían, dice, a la primera, entre otras palabras, *judeu, romeu, Deus, meu, teu, seu, deu* (del verbo *dar*), y a la segunda, *sandeu* y las formas de la tercera persona del singular del pretérito de los verbos de la segunda conjugación, como *morreu, prometeu*.

Con esto queda corroborada la observación de Corominas, pero, por otra parte, advierte el mismo Montero que en ciertas rimas no se mantenía el timbre etimológico y en todas ellas propone como explicación un cambio de timbre por influjo metafónico o analógico, o bien, una neutralización del mismo en determinados contextos fonéticos. De esta manera, puede concluir que “a rima era sempre perfeita e nunca se dava combinação rimática de vogal aberta com fechada”.

Entre las palabras en las que se produce cambio de timbre es especialmente interesante aquí *avangeo*. Rima en *e* cerrada con *creo, receo* (*Cantigas de Santa María*, 75; ed. Mettmann), aun cuando debería tener /e/ abierta como continuación de la /ě/ breve del lat. *evangēlium*. Según Montero, se produjo un cambio de timbre por influjo metafónico de la -o final²³.

La estructura de *sanideo* > *sandeu* es idéntica a la de *avangeo* y, por tanto, no hay dificultad para admitir también aquí el mismo cambio metafónico como manifestación temprana de la tendencia que había de llevar al cierre actual de la *e* en *Deus, meu, teu, seu*. Además, a este cambio pudo contribuir en *sandeu* la analogía con el abstracto *sandee* y el verbo *ensandecer*, siempre con /e/ cerrada, como exige su propia morfología.

El cierre puede llegar a *i*, como ocurre en el *romío* de un documento leonés del año 1213 y del *Fuero de Oviedo* del año 1295²⁴, en contraste con la *e* abierta de *romeu* en las rimas de los trovadores. Esto mismo es lo que tenemos en la anterior grafía *Monte Zandiu* 1238 (§ 2). Puede considerarse como reflejo de una pronunciación tan cerrada que provoca la confusión de *e* / *i*, debida posiblemente en parte al influjo del femenino *romía, sandía*. A este cierre se había llegado ya mucho antes en la variante *monte Sindio* 1001 (§ 16).

14. No es óbice para esta etimología la conservación de *n* intervocálica. Partiendo de *sanideo* 947, después de la caída fonética de la *i* pretónica, la nasal se conserva, como en *bonitate* > *bondade*, etc.

IV. MONTE *SINDIO*: UN NUEVO ‘MONTE LOCO’.

15. Recoge Corominas (*l. c.*) una variante cast. *sendio*, usada por Berceo (*Mil.*, 646b, 766a) y por algunos otros escritores. Dice que es una forma “excepcional” y que “no debemos dar demasiada importancia a la *e* del *sendio* de Berceo, sólo documentada en textos riojano-aragoneses y leoneses, siempre caracterizados por la labilidad de su vocalismo átono; además, añade, el paso de SANCTUS a *sent* a través de *saint* es normal en cat. antiguo”, de donde se habría extendido al aragonés y otras hablas castellanas. Parece una explicación satisfactoria, pero inaplicable a la forma *monte Sindio* del año 1001, que se presenta a continuación.

²³ J.-M. Montero Santalha, «Existe rima de vogal aberta com vogal fechada na poesia trovadoresca galego-portuguesa?», *Revista Galega de Filoloxía* 3, 2002, pp. 107-143, especialmente 116s., 126-128, 131, 141.

²⁴ J. Corominas, *o. c.*, s. v. “romano”.

En *Sindio* el cierre de $a > e$ del *sendío* de Berceo, que Corominas presenta como primera documentación, avanza un paso más y llega a *i*. Es una forma totalmente inexplicable en fechas tan tempranas a partir de *sancte Deus*, por más labilidad que uno quiera suponer en el vocalismo átono gallego. En cambio, el cierre es fácilmente comprensible partiendo de *sani-deo* 947, cerca de tres siglos anterior al *sendío* de Berceo, o mejor, de **insani-deus*. Supuesta la existencia de este adjetivo con vida propia y perdida ya tal vez la conciencia de su origen, el cambio de $a > e > i$ puede atribuirse a un proceso de asimilación o atracción al punto de articulación de la *i* siguiente y precedente, al que, además, contribuye la *i* tónica del postcomponente. Evidentemente, sigue siendo válida aquí la refutación que hace Corominas del *sine Deo* de Carolina Michaëlis (§ 4), aun cuando se pueda admitir que el *monte Sindio* llegase quizás a sentirse como un ‘monte sin Dios’ en un tiempo en el que, si se conservaba algún recuerdo del viejo culto dionisiaco, había de chocar con la fe cristiana, ya plenamente consolidada.

16. Volviendo a *Monte Sindio*, vale la pena reproducir con alguna amplitud el documento en que aparece como punto de referencia para situar la *Villa Mauri*, cuya venta se registra. Dice así: “Et est ipsa villa [*Mauri*] sub*tus monte Sindio* et dividet cum *Leporario*, discurrente rivulo *Maure* qui intrat in fluvium *Minei*. ... Et determinat se ipsa villa per suos terminos antiquos quomodo feret in aqua de *Rio Malo* et torna et perget in alia aqua de alio *Malo*, et feret suo termino in termino de *Atanagildi*, et torna suo termino per pena *Media*, et de alia parte quos determinat per aqua de *Pinioli*, et inde ad *Agrela*, et inde ad auterio de *Letanias*” 1001²⁵.

La identificación es difícil, varios de los lugares son desconocidos, pero, al menos, hay una referencia segura: la *villa Mauri* está al pie (*subtus*) del *monte Sindio* y este se interpone (*dividet*) entre la misma y la *Serra de Laboreiro* (*Leporario*), al SO. de Celanova (Ourense); esta parece ser la lectura más lógica, aunque, tal como está redactado, sería la ‘misma villa’ la que ‘divide’. También es seguro que ‘su término confina (*feret*) con el de *Atanagildi*’, o sea, el actual ‘Ataínde’ (lugar de Quintela de Leirado), atestiguado como *portu de Ataydi* 1218²⁶ y que descansa inmediatamente sobre una variante *villa Ataniti*, conforme a un juego bastante frecuente entre los nombres de poseedor germánico: *Atana-gildus* 554-567 / *Atan-itus* 867²⁷. A partir de aquí, ‘su término da la vuelta’ (*torna*) ‘por pena *Media*’, posiblemente ‘Penamá’ (lugar de O Pao, Gomesende), que sería una comprensible alteración popular del resultado normal **Pena-mea* o **Pena-meá*. De la ‘otra parte’, visto desde Celanova y desde los límites anteriores, los ‘términos antiguos’ (*quos*) van ‘por el agua de Piñón’ (lugar de Zaparán, Cortegada: *Pinioli*, con caída de *-l-* intervocálica y nasalización secundaria, como *Riazolo* 946²⁸

²⁵ J. M. Andrade Cernadas, *O Tombo de Celanova*, Santiago de Compostela 1995, 555.

²⁶ *Galicia Histórica. Colección Diplomática*, Revista bimestral dirigida por A. López Ferreiro, Santiago 1901-3, Ap. 85.

²⁷ J. M. Piel y D. Kremer, *Hispano-gotisches Namenbuch*, Heidelberg 1976, 29 / 2, 7.

²⁸ P. Loscertales de G. de Valdeavellano, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, I-II, Madrid 1976, 69.

> *Riazón*, lugar de Santiso, Coruña; o como la alternancia *Dompinol / Dompinon*, sin fecha²⁹, de *Villa Domini Pinioli*, hoy ‘Dompiñor’, en Ribadeo, Lugo); ‘y desde allí’ (*et inde*), la línea divisoria va a la *Agrela* (lugar de Padrenda), ‘y desde allí, al Otero de las Letanías’.

De acuerdo con la praxis habitual de los notarios medievales, este último lugar, aunque no identificado, al cerrar el circuito de la delimitación, ha de estar cerca del primero, si es que no se identifica con él: el *monte Sindio*; es una notable coincidencia que no conviene perder de vista y sobre la que se volverá más adelante (§ 22). Basta echar un vistazo a la situación de estos puntos en el mapa para comprobar cómo el circuito sigue un movimiento de derecha a izquierda, contrario al de las agujas del reloj, habitual también en la misma praxis notarial. Como consecuencia de estas observaciones, puede establecerse con suficiente seguridad que *Monte Sindio* es el actual *Mociños* (Santa María, Quintela de Leirado, Ourense), o que, al menos, se halla muy cerca. Está justamente en el punto en que empieza y termina el circuito; es la pieza que faltaba para completar el rompecabezas. Pero, prescindiendo del problema de su identificación con *Mociños*, sobre el que se volverá en el párrafo siguiente, es indudable que *Monte Sindio* es una variante de *Montesandeu*, correspondiente al cast. *sendío*, y con ello tenemos aquí un nuevo ‘Monte loco’.

Para completar el análisis de los datos que llevan a la localización de *Monte Sindio* en *Mociños* o sus cercanías, conviene indicar dónde estaba la *Villa Mauri*. Para comenzar, no puede referirse a *S. Estevo de Vilamoura*, en Punxín, como supone el editor (V. Índice toponímico, s. v. “Mauri”); está demasiado alejado. Esta forma tiene aspecto de genitivo de poseedor del nombre *Mauro*; tal vez sea eso, pero en el mismo documento se menciona el *rivulo Maure*, con *-e*, en vez de la normal *-i* de este tipo de topónimos, que suele conservarse con tenacidad, y, por otra parte, es natural suponer que el nombre de la ‘villa’ y el del ‘río’ sea la misma palabra. Además, a unos 5 km. al N. de *Mociños* hay un monte de 939 m. de alto llamado *Moura*, al que parece referirse la mención *Monte Mauri* 1044-1047³⁰, a juzgar por los lugares que en el mismo documento figuran en su entorno, como *Lairato* > *Leirado*, *rio de Molinos* > *Redemuiños*, *Ramiranes* > *Ramirás*, etc. Por otra parte, al *rivulo Maure* es muy posible que se refiera también la mención *aquam Mauri inter Eirizi et Parata de Monte* 1085³¹. Resumiendo, hay un río que se llama *Maure* o *Mauri*, y *Mauri* es también nombre de una villa y de un monte. *Maure* se puede entender como el normal genitivo del orónimo *Maura* > *Moura*, pero a partir de esta forma no es posible un genitivo *Mauri*. Supuesta la identidad de *rivulo Maure / Mauri*, lo más lógico y probable me parece que es interpretar esta última forma como una falsa relatinización, confundiendo el viejo orónimo con el muy usado nombre personal *Mauro*. En conclusión, puede admitirse que el monte **Maura* > *Moura*, que domina todo el panorama hasta *Mociños*, dio nombre al *río Maure* y a la *villa Mauri*, ‘río da Moura’ y ‘villa

²⁹ A. Rodríguez González y J. A. Rey Caiña, «Tumbo de Lorenzana», *Estudios Mindonienses* 8, 1992, pp. 123 s., 221.

³⁰ J. M. Andrade, o. c., 239.

³¹ J. M. Andrade, o. c., 145.

da Moura?. Muy cerca de Mociños, en Leirado, está también el lugar de *A Mourisca*, inseparable de *Moura*. El río es probablemente el actual Río Grande, que recorre el distrito y lleva sus aguas al Miño (*intrat in fluvium Minei*), desaguando en el Deva.

17. Dada la localización de *Monte Sindio* en Mociños o sus cercanías, puede uno preguntarse si *Mociños* es continuación de *Monte Sindio* o si es una palabra distinta.

La evolución indicada, aunque difícil, es ciertamente posible. El primer elemento *Monte-* se reduciría a *Mõ-* y la inicial del segundo pasaría a *-z-*, exactamente igual que *Montesandeu* > *Monte-Zandiu* > *Mozandeo* (§ 2). A su vez, el paso de *-nd-* a *-nn-* o *-ñ-* sería comparable al del medieval *quando* > *quanno* o al del patronímico *Camundez* 1153 (que lleva un arzobispo de Santiago), hoy *Camúñez*, *Camuño* y *Camuñas*³². No habría mayor dificultad para justificar el resto de los detalles fonéticos, pero no vale la pena detenerse en ello ni en la presentación de otros datos.

De hecho, *Mociños* está atestiguado como *o noso foro que trouxeron fillos de Vidal Martins dos Moozinos* 1351³³. La identificación no ofrece dudas: se trata de un foro de propiedades que el convento de Ramirás tiene en las feligresías de San Pedro y Santa María de Leirado. *Moozinos* > *Mociños* es un diminutivo del greco-latino *monachus* ‘monje’, al que corresponde en castellano *monacillo* o *monaguillo*. La forma originaria es **monac(h)inus* y de ella procede el plural *Moozinos* con normal pérdida de la nasal y posterior asimilación de vocales. Esta palabra aparece con bastante frecuencia en la documentación medieval con el significado de ‘monje’. Por ejemplo: *Petro Molazino* (por *Monazino*) 1246³⁴; *Gundissalvus Menendi Moozinus* ts. 1260³⁵; *Iohan Cano et Garçia, moocinos de Partovia, ts.1274*³⁶. El apelativo se fijó como topónimo en *Mociños* y en otro *Mociños* que hay en Amoroce (Celanova).

Esto es indudable, pero, a pesar de todo, es posible que al menos el primero sea una actualización de *Monte Sindio*. Si este era el nombre del lugar desde hacía siglos y si había llegado a pronunciarse **Mõzindio* > **Mõzinnio* o **Mõziño*, según lo dicho arriba, sería comprensible que hiciera pensar en el usual *Mõozinos* y que este terminase suplantando al viejo topónimo que ya nadie entendía. Naturalmente, no hace falta insistir en que esta posibilidad, aunque real, es puramente especulativa y, con los datos actuales, indemostrable. Pero desde el punto de vista del presente trabajo, esta duda no tiene mayor trascendencia; lo realmente importante es (como se verá más adelante, § 22) que allí hubo un *Monte Sindio* y que a su lado estaba el ‘Otero de las Letanías’, según el documento de Celanova.

³² R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, Madrid 1986 (10ª ed.), 53₂.

³³ M. Lucas Álvarez y P. Lucas Domínguez, *San Pedro de Ramirás. Un Monasterio Femenino en la Edad Media. Colección Diplomática*, Santiago de Compostela 1988, 322.

³⁴ M. Lucas Álvarez, «La Colección Diplomática del Monasterio de San Lorenzo de Carboeiro», *Compostellanum, Sección de Estudios Jacobeos*, Santiago, II 4, 1957, pp. 199-223; III 2, 1958, 29-116; III 4, 1958, 179-270, Nº. 74, p. 560.

³⁵ M. Romani Martínez, *Oseira*, 873.

³⁶ *Ib.*, 1059.

V. MONTE *SANDEU* Y LOS CULTOS DIONISIACOS

18. En la presente interpretación de *sandeu* es básica la idea de ‘locura provocada por un dios’ y la de ‘monte como lugar de culto’, pero resulta que ninguna de las dos es exclusiva de la religión de Dioniso. Así, por poner algún ejemplo, en *Los siete contra Tebas* Esquilo presenta como “θεο-μάνεις y gran horror de los dioses” a toda la descendencia de Edipo (v. 653 s.); en el *Orestes* de Eurípides, Electra se pregunta “si el desgraciado Orestes es víctima de un acceso de rabia enviado por los dioses” (v. 845), y así en tantos otros casos. Lo mismo ocurre con los montes; baste recordar el Olimpo como sede de los dioses, o el Parnaso, consagrado a Apolo. Pero esta objeción es más aparente que real; la locura y el monte en la religión de Dioniso tienen un significado especial, ajeno a otros cultos. Es un factor consustancial y constitutivo de sus ritos.

Dioniso podía provocar la locura, como hizo con las ménades, encabezadas por Ágave, madre de Penteo, y sus hermanas, para llevar a cabo el castigo del impío rey, que se había propuesto impedir la difusión del nuevo culto. Es también una especie de locura la ofuscación que, por inspiración suya, lleva al rey a vestirse de mujer y a acudir al monte para espiar a las bacantes, contribuyendo así, sin proponérselo, a la tragedia de su propia ruina, que las mujeres, poseídas por el dios, iban a ejecutar.

Pero, en orden a la explicación de *sandeu*, más importante que esta locura del mito es la del rito. En las celebraciones de los misterios de Dioniso las bacantes, y los bacantes, eran presa del delirio dionisiaco y mediante el descuartizamiento de animales jóvenes (σπαραγμός) y la comida de su carne cruda y sangrante (ώμοφαγία) entraban en comunión con el dios, que se sentía encarnado en la víctima. En un extremo de devoción los adoradores de Dioniso, saliendo de sí mismos en la experiencia extática, se sentían poseídos por él en el transporte místico y el entusiasmo divino, llegando a un estado de total enajenación: el devoto terminaba identificándose con su dios, como un nuevo baco; así, en *Las Bacantes* de Eurípides, cuando está a punto de consumarse el sacrificio de Penteo, el coro de mujeres lidias exclama: “pondré, pues, por fin el blanco pie en danzas nocturnas poseída por Baco” (ἀναβακχεύουσα).

Es también del mayor interés para el objeto de este trabajo el carácter popular de la religión de Dioniso; se mantuvo siempre fiel a su originaria condición de culto agrario, incluso después de convertirse en religión oficial de la polis. Nunca fue una religión de misterios ni necesitó de ritos de iniciación; fue siempre una religión abierta a todos, incluso a los esclavos, a pesar del papel relevante que en ella tenían las mujeres, las ménades. Dioniso, dios del vino y de la fecundidad vegetal, animal y humana, era también por ello mismo un dios liberador (Ἐλευθερέυς), con el que, andando el tiempo, había de confundirse el viejo dios latino *Liber*; como tal, aliviaba de las tristezas y penalidades de la vida y era fuente inagotable de alegría y felicidad. Se comprende así, llegado el momento, el triunfo incontenible de su religión en Roma a partir del siglo II a. C., sobre todo entre los campesinos poco civilizados de las montañas de la Italia central y meridional.

19. Pero, si la locura divina tiene un sentido muy específico en la religión de Dioniso, no es menos peculiar la función del monte como escenario natural de tales ritos y locuras: un nombre como *monte sandeu* es un buen exponente de un aspecto esencial de dicha religión. Lo primero que llama la atención es que la idea de ‘loco’ se repita tantas veces como denominación de un monte, a pesar de ser tan poco adecuada, podría decirse más bien extraña, en tal sentido. Tenemos en total 5 o 6 ‘monte loco’: 2 *Monte Sandeu*, 1 *Río Sandeu*, 1 *Monte Sindio*, 1 *Sandeos* y quizás uno más, implícito en *monte de Mazyon* (§ 11). Tanto si entendemos *monte sandeu* en el sentido activo de ‘monte que enloquece’ como en el pasivo o metonímico de ‘monte en el que se hacen locuras’ o simplemente ‘monte loco’, es imprescindible que los actos de locura, al no ser una realidad física, se repitan durante un tiempo suficientemente prolongado para que lleguen a sentirse como una especie de segunda naturaleza o como una característica con un grado suficiente de permanencia para que puedan terminar usándose como nombre del monte en el que tienen lugar. Es lo normal para topónimos basados en hechos de carácter transitorio.

En una cultura como la de la religión dionisiaca es comprensible que se llamase ‘locos’ a los montes en los que se celebraban sus ritos, y fuera de este ambiente no creo que sea posible explicar satisfactoriamente la formación del calco **insani-deus* ni mucho menos los topónimos *Monte sandeu*. De aquí se sigue que en los montes de Galicia debieron de celebrarse con esplendor los ritos de la religión de Dioniso; si no fuera así, sería inexplicable dicho calco: *sandeu* y, sobre todo, *Montesandeu*, *Mozandeo* y *Monte Sindio* son testigos silenciosos que nos permiten entrever el mundo espiritual del que proceden. No es difícil imaginar el medio ambiente religioso y cultural en el que tenían lugar estas celebraciones en las que debían de participar los legionarios macedonios, los colonos romanos y los nativos más o menos romanizados. Es en este ambiente de sincretismo religioso, cultural y lingüístico donde debió de nacer el adjetivo **insani-deus* > *sandeu* para referirse al delirio dionisiaco y a los montes en los que se producía. Aunque el detalle se nos escapa, es probable que el principal agente de la creación haya sido el elemento macedonio, como ya se sugirió arriba, pero no se puede excluir a los colonos romanos ni a los nativos latinizados: a cualquiera pudo ocurrírsele el calco.

20. Frente a las numerosas inscripciones, representaciones escultóricas o menciones de las fuentes clásicas relativas a divinidades indígenas o romanas veneradas en la Galicia antigua, son muy escasos los vestigios materiales de la religión de Dioniso. Sin embargo, hay algunos importantes. Entre ellos destaca la estatua del dios hallada el año 1964 en Mourazos (Verín, Ourense); es un grupo escultórico de bulto redondo en mármol que representa a Dioniso ebrio apoyado en el sátiro Ampelos (actualmente se encuentra en el Museo Arqueológico Provincial de Ourense). Se repite esta representación báquica de Dioniso y Ampelos, según la interpretación actual, en una estela funeraria de Vigo (Museo Quiñones de León)³⁷. Los sátiros

³⁷ A. García y Bellido, «Esculturas romanas de Galicia», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela 1944 ss., Tomo XXIV, 73 – 73 –74, 1969, pp. 27-30; F. Acuña Castroviejo, «Aspectos artísticos», en F. Rodríguez Iglesias (dir.), *Galicia. Historia*, tomo I, La Coruña 1991, p. 467; A. Rodríguez Colmenero, «Historia del Arte Romano de Galicia», en F. Rodríguez Iglesias (dir.), *Galicia. Arte*, tomo IX, A Coruña 1993, pp. 404, 406.

eran genios fálicos de la naturaleza que acompañaban a Dioniso formando parte de su cortejo como símbolos de fecundidad. A este simbolismo responde también el sentido de su nombre *Ampelos* 'la vid', que en la estela de Vigo aparece caracterizado con un racimo de uvas.

Con la idea de fecundidad y, en general, con el culto de Dioniso se asociaba la creencia en la inmortalidad; por eso mismo, es probable que las representaciones de vides, frecuentes en las estelas funerarias del norte hispano (Vigo, Burgos, Álava, Navarra, etc.) se deban a la influencia de su religión; la estela de Vigo viene a corroborar esta suposición. Lo mismo puede decirse del toro en una estela de Navarra³⁸. A estas representaciones escultóricas puede añadirse la inscripción *Liberio Patri*, hallada cerca de Valdeorras (Ourense)³⁹; en esta dedicatoria tenemos una advocación a Dioniso-Baco como 'Liberador', atributo importante que está presente también en el dios griego (Ἐλευθερεύς, § 18). Pero, más allá de estos vestigios, el monumento principal, el más transparente y seguro, sigue siendo *Monte sandeu* como pervivencia de una de las características fundamentales de su culto: el delirio dionisiaco.

21. No parece posible determinar en qué momento se introdujo esta religión en Galicia, ni por cuánto tiempo resistió al triunfo del cristianismo; pero esta resistencia fue posiblemente larga, a juzgar por la condena de las supersticiones e idolatrías que todavía en el siglo VI se ve obligado a hacer S. Martín de Dumio en su exhortación *De correctione rusticorum*. Insiste el celoso obispo en el origen diabólico del culto a los falsos dioses en los montes y bosques (*in excelsis montibus et in silvis frondosis*) y en la aberración de los sacrificios, incluso humanos, que tales dioses exigían⁴⁰. Aunque el culto en los montes no es exclusivo de la religión de Dioniso, ni se hace ninguna mención expresa de la misma en esta exhortación, es ciertamente probable su permanencia hasta este tiempo, con la consiguiente inclusión en la condena general de dichos cultos. No hay ninguna razón para suponer que la religión de Dioniso se hubiera abandonado antes que las de otros dioses; al contrario, si en alguna es comprensible la continuación del culto en los montes, es precisamente en esta.

Pero no parece posible determinar durante cuánto tiempo se mantuvo todavía hasta el momento de su abandono definitivo. No tendría nada de extraño que al menos alguno de estos cultos se hubiera perpetuado hasta confluír y finalmente confundirse con otras prácticas religiosas cristianas, tal como suele admitirse para el nacimiento de determinados santuarios a partir de cultos precristianos. Puede llegarse incluso a la conservación de usos paganos en contra de la prohibición de la Iglesia, como ocurrió con el nombre de los días de la semana, consagrados a Marte, Mercurio, Júpiter, Venus y Saturno; estos nombres se han mantenido hasta nuestros días, a pesar de la condena de S. Martín, según el cual es una locura y una

³⁸ J. M. Blázquez, *Religiones en la España antigua*, Madrid 1991, pp. 46 s. y especialmente 165.

³⁹ A. Rodríguez Colmenero, *Galicia Meridional Romana*, Madrid 1977, p. 330.

⁴⁰ J. E. López Pereira, *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga. De correctione rusticorum*, A Coruña 1996, pp.103 s.

impiedad venerar a los dioses con el uso de tales nombres, pues “[estos demonios], dice, no hicieron ningún día, sino que fueron hombres malvados y perversos en el pueblo griego” (*ib.*). Si esto es así, no es más difícil un estado prolongado de coexistencia de los cultos dionisiacos con la nueva religión cristiana.

22. En este ambiente de tensión y convivencia entre el cristianismo y las religiones precristianas, es muy posible que el mencionado *Otero de las Letanías* (§ 16), situado al lado de un ‘monte loco’, en Mociños, sea una especie de cristianización del viejo culto dionisiaco, algo así como la sustitución de las procesiones del cortejo de Dioniso por las preces de las letanías cristianas. En Oímbra (Ourense) hubo otro *Monte de las Letanías*, atestiguado como “Olispripria [Oímbra] ... , subtus *mons Ledanario* discurrente rivulo Tamega” 1032⁴¹; es el actual monte *Ladairos*, del plural **montes Ladanarios*, cerro impresionante de 564 metros de alto, situado a unos 3 km. de Mourazos, donde se encontró la estatua de Baco. Las invocaciones a los santos, ¿serán también aquí continuación de los gritos rituales en honor de Baco? En ambos casos hay una relación de proximidad que induce a ver en las Letanías una respuesta cristiana a las procesiones de los cultos dionisiacos. En Ourense hubo otro *Otero de las Letanías* (*Santa Ladaiña*, al O. de la ciudad), mencionado ya en el año 886 como *auctarium quod vocitant Letaniarum*⁴². Está cerca de *Montealegre*, al otro extremo de la ciudad: ¿tendremos aquí la pervivencia de un nuevo ‘monte loco’? En todos estos casos tal vez una investigación minuciosa de datos o tradiciones locales pudiera aportar indicios que permitiesen confirmar la relación sugerida, o bien desecharla. Valdría la pena intentarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL PALAZÓN, J. M., 1994, *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*, Murcia.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F., 1991, «Aspectos artísticos», en F. Rodríguez Iglesias (dir.), *Galicia. Historia*, tomo I, (*Prehistoria e Historia Antigua*), La Coruña, pp. 461-471.
- AFONSO X O SABIO, 1981, *Cantigas de Santa María* (ed. crít. W. Mettmann), Vigo.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., 1995, *O Tombo de Celanova*, Santiago de Compostela.
- BLÁZQUEZ, J. M., 1991, *Religiones en la España antigua*, Madrid.
- Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 1941-1978.
- COROMINAS, J., Y PASCUAL, J. A., 1980, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, I-VI, Madrid.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., 1974, *Antología del latín vulgar*, Madrid.

⁴¹ J. M. Andrade Cernadas, *o. c.*, 464.

⁴² E. Ferreira Priegue, *Los caminos medievales de Galicia*, Ourense 1988, p. 165.

- DOMÍNGUEZ CASAL, M., 1952, *El monasterio de Meira y su colección diplomática*, Universidad de Madrid (tesis doctoral inédita).
- ERNOUT, A., ET MEILLET, A., 1985, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris (4ª ed.).
- FERREIRA PRIEGUE, E., 1988, *Los caminos medievales de Galicia*, Ourense.
- Galicia Histórica. Colección Diplomática*, Revista bimestral dirigida por A. López Ferreiro, Santiago 1901-3.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1969, «Esculturas romanas de Galicia», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela 1944 ss., Tomo XXIV, 73 – 73 – 74, pp. 27-34.
- GRAÑA CID, Mª. M., 1990, «Las órdenes mendicantes en el obispado de Mondoñedo: el convento de San Martín de Villaozorio (1374-1500)», *Estudios Mindonienses. Anuario de estudios histórico-teológicos* 6, 1985 ss., pp.13-464.
- LÓPEZ FERREIRO, A., 1898-1904, *Historia de la Santa A. M. Iglesia Catedral de Santiago*, I-XI, con apéndices documentales, Santiago de Compostela.
- LÓPEZ PEREIRA, J. E., 1996, *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga. De correctione rusticorum*, A Coruña.
- LOSCERTALES DE G. DE VALDEAVELLANO, P., 1976, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, I-II, Madrid.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., 1957-58, «La Colección Diplomática del Monasterio de San Lorenzo de Carboeiro», *Compostellanum, Sección de Estudios Jacobeos*, Santiago, II 4, 1957, pp. 199-223; III 2, 1958, 29-116; III 4, 1958, 179-270.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., 1986, *El Tumbo de San Julián de Samos (Siglos VIII - XII)*, Santiago de Compostela.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., Y LUCAS DOMÍNGUEZ, P., 1996, *El Monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media: Estudio y Documentos*, La Coruña.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., Y LUCAS DOMÍNGUEZ, P., 1996, *El priorato benedictino de San Vincenzo de Pombeiro y su colección diplomática en la Edad Media*, Sada - A Coruña.
- MAIA, C. DE AZEVEDO, 1986, *História do Galego-Português*, Coimbra.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., 1986, *Orígenes del español*, Madrid (10ª ed.).
- PIEL, J. M., Y KREMER, D., 1976, *Hispano-gotisches Namenbuch*, Heidelberg.
- MONTERO SANTALHA, J.-M., 2002, «Existe rima de vogal aberta com vogal fechada na poesia trovadoresca galego-portuguesa?», *Revista Galega de Filoloxía* 3, pp. 107-143.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 1977, *Galicia Meridional Romana*, Madrid.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 1993, «Historia del Arte Romano de Galicia», en F. Rodríguez Iglesias (dir.), *Galicia. Arte*, tomo IX, A Coruña, pp. 237-509.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. Y REY CAÍÑA, J. A., 1992, «Tumbo de Lorenzana», *Estudios Mindonienses* 8, pp. 11-324.
- ROMANÍ MARTÍNEZ, M., 1989, *Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Sta. María de Oseira (Ourense) 1025 - 1310*, I-III, Santiago de Compostela.
- SÁEZ SÁNCHEZ, E., 1942-43, «Cartas de población del monasterio de Meira», *Anuario de Historia del Derecho español*, pp. 500-519.

SANTOS YANGUAS, N., 1988, *El ejército y la Romanización de Galicia*, Oviedo.

TOVAR, A., 1989, *Iberische Landeskunde III: Tarraconensis*, Baden-Baden.

VÄÄNÄNEN, V., 1963, *Introduction au latin vulgaire*, Paris.