

## El motivo de las defensoras barbudas: su pervivencia desde tiempos germánicos hasta la Edad Media española

Rafael Zamora González  
Universidad de Sevilla  
[rafaelzamoragonzalez99@gmail.com](mailto:rafaelzamoragonzalez99@gmail.com)

<https://dx.doi.org/10.12795/futhark.2021.i16.13>

Fecha de recepción: 20.12.2021  
Fecha de aceptación: 25.12.2021

**Resumen:** En el presente artículo se tratará de demostrar la pervivencia de un motivo germánico en la España del siglo XIII y su continuidad a lo largo de los siglos por medio de los tres ejemplos que han sobrevivido del mismo: el *Origo gentis Langobardorum*, un texto lombardo del siglo VII; la crónica perdida de al-Razi, cronista cordobés musulmán del siglo X; y la *Primera Crónica General*, basada en textos de los siglos XIII y XIV. El motivo literario que nos ocupa es la estratagema de un líder militar que, siendo acosado por un ejército mayor que el suyo, opta por hacer que las mujeres que tiene con él se suelten el pelo para parecer guerreros, convirtiéndolas en defensoras barbudas.

**Palabras clave:** literatura oral, visigodos, longobardos, Castilla, Edad Media, pueblos germánicos.

### The motif of the bearded female defenders: their survival from Germanic times to the Spanish Middle Ages

**Abstract:** This article will attempt to demonstrate the survival of a Germanic motif in 13th century Spain and its continuity over the centuries by means of three surviving examples: the *Origo gentis Langobardorum*, a 7th century Lombard text; the lost chronicle of al-Razi, a 10th century Muslim chronicler from Cordoba; and the First General Chronicle, based on 13th and 14th century texts. The literary motif we are concerned with is the stratagem of a military leader who, being harassed by an army larger than his own, chooses to make the women he has with him let their hair down to look like warriors, turning them into bearded female defenders.

**Keywords:** oral literature, Visigoths, Longobards, Castile, Middle Ages, Germanic peoples.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El mito de la etnogénesis longobarda. 3. El sitio de Orihuela. 3.1. El episodio de Teodomiro como relato de origen oral. 3.2. ¿Una tradición árabe como origen de la leyenda? 3.3. El episodio de Teodomiro como heredero de la tradición germánica. 3.4. La llegada del motivo a Hispania. 4. La defensa de Martos. 4.1. La defensa de Martos como último heredero del motivo.

## 1. Introducción

Hay numerosos ejemplos de leyendas germánicas que han pervivido a lo largo de los siglos transformándose, en su continuo vagar desde su génesis, al mismo tiempo que lo hacían los pueblos que las narraban, viajando con ellos o entre ellos. Es el caso, por ejemplo, del recuerdo del rey ostrogodo Ermanarico, que, muerto bajo el avance de los hunos tras cruzar el río Dniéper en 376, seguía vivo, aunque alterado, en los poemas de los anglosajones del siglo IX, en las sagas alemanas del siglo XIII, y en las baladas feroesas que todavía en el siglo XIX se cantaban danzando en corro. Procesos parecidos sufrieron otras figuras y sus historias, como Odoacro, el ostrogodo Teodorico, el huno Atila, el mítico arquero Egil y su hermano, el herrero Volund/Weland; el franco Carlomagno y su sobrino Roldán, Waltharius/Waldere/Walter, Sigurd/Siegfried, el matador de Fáfñir; todos ellos presentes, en mayor o menor medida, en las letras medievales de los países de herencia germánica.

Un destino parecido, según creemos, debió sufrir el motivo literario en torno al que se compone este estudio, un motivo con el que se narra que el líder de un ejército consigue resistir el ataque de otro mayor mediante una estratagema: usar a las mujeres que quedan con él soltándoles el pelo y haciéndolas parecer guerreros, convirtiéndolas en defensoras barbudas. La presencia de este mismo tema en tres épocas y culturas tan diferentes como son la lombarda del siglo VII, la hispano-musulmana del siglo X, y la castellana del siglo XIII, sugiere una continuidad de problemática demostración, no sólo por la diversidad en el origen de sus fuentes, sino, además, por tratarse de un esquema que tuvo que vivir de forma oral hasta extinguirse. A esto ha de añadirse, además, el escaso interés que la investigación le ha prestado al fenómeno: si bien no es del todo desconocido, no ha suscitado la suficiente preocupación como para que se profundice en él.

En este artículo me dedicaré exclusivamente a seguir la ruta establecida más arriba, que lleva desde el *Origo gentis Langobardorum* del siglo VII hasta la *Primera Crónica General* del siglo XIII, pasando por las obras inspiradas en la perdida crónica de al-Razi del siglo X, a través de las cuales han ido quedando reflejadas por escrito

muestras del motivo que tuvieron que pervivir oralmente, adaptándose a los relatos en los que se alojaban. No trataremos aquí la difusión fuera de estos márgenes, en otras literaturas germánicas o europeas, que, debemos pensar, experimentó también este motivo literario.

## 2. El mito de la etnogénesis longobarda

El primer texto que contiene el motivo de las defensoras barbudas es el *Origo gentis Langobardorum*, un texto anónimo que, en algunos manuscritos, aparece como prefacio del *Edicto* del rey lombardo Rotario. Su añadidura al edicto data de entre los años 643 y 652 (Taviani-Carozzi, 2002, p. 240), pero su composición, según afirma Herrera Roldán (2006, p. 31), se llevó a cabo durante el reinado de Teodelinda (570-628), recibiendo su última edición en 671.

El texto del *Origo* narra la historia del pueblo de los longobardos desde su etnogénesis en tiempos míticos en la isla de Escandanan hasta el reinado de Pertarito (672-688). La narración es rápida y breve salvo en su primera parte, donde se detiene para contar, incluso intercalando diálogos, cómo el pueblo de los vinilos cambiaron su nombre por el de «longobardos». Resumido, el mito fundacional tiene como centro la rebelión por parte de los vinilos frente a los vándalos, que les pedían tributo bajo amenaza de guerra. Ambos pueblos estaban dirigidos por dos hermanos: Ibor y Ayón (*Ybor* y *Agio* en el original) reinaban sobre los vinilos junto con su madre, Gambara (*Gambara*); y Ambri y Asi (*Ambri* y *Assi*), sobre los vándalos. Los vándalos pidieron a Godan (*Uodan* en el *Zweiter Merseburger Zauberspruch*, el Odín nórdico) que les diera la victoria en la batalla, y éste aseguró que se la daría a los primeros que viera justo después de despertarse a la mañana siguiente. Gambara, tras saberlo, pidió el favor de Frea (*Friia* en alto alemán antiguo, *Frig* en Escandinavia), esposa de Godan, que le aconsejó que las mujeres de los vinilos acompañaran a los hombres a la guerra con sus cabellos en la cara de forma que parecieran tener barba (*eorum crines solutae circa faciem in similitudinem barbae*). Y así fue: cuando Godan se levantó, habiendo Frea orientado su cama intencionadamente, vio a los vinilos y preguntó que quiénes eran aquellos de barbas largas (*longibarbae*). Tras esto, Frea le instó a que, igual que les había dado un nombre, les diera también la victoria,<sup>1</sup> aunque no se aclara de qué manera quedó resuelta la batalla, o, siquiera, si la hubo.

---

<sup>1</sup> Vemos aquí el ejemplo de una costumbre muy referida en las islandesas *foraldarsögur* o sagas de los tiempos antiguos, donde se dejan por escrito narraciones orales relativas a la historia de los pueblos germánicos (González Campo, 2010, p. 28). En islandés antiguo, esta tradición recibía el nombre *nafnfestr*, y se basaba en que aquel que imponía un mote o un nombre a otro, debía, a su vez, regalarle algún objeto de valor (Ibáñez Lluch, 2016, p. 156, nota 86).

La participación de los dioses Godan y Freya llevó a Pablo Diácono a tachar, un siglo más tarde, de *ridicula fabula* el mito pagano del origen del nombre de su pueblo. Su *Historia Langobardorum*, sin embargo, recoge e incluso amplía el relato aportando datos sobre la salida de los vinilos de Escandanan y su llegada a Escoringa, una tierra que algunos sitúan en la desembocadura del Elba (Hammerstein-Loxten, 1869, p. 56), en la isla de Rügen (Jarnut, 1983, p. 9) o en la costa del Mar Báltico (Priester, 2004, p. 16), haciendo enfrentar aquí a los vándalos con los vinilos, y no en la isla antes de su partida como sí hacía el *Origo*. La única mención posterior directa al mito longobardo aparece, cuatro siglos más tarde, en el libro VIII de las *Gesta Danorum* de Saxo Gramático. El danés se hace eco del episodio mencionando explícitamente como su fuente a Pablo Diácono, pero, aunque menciona a Freya como responsable del nombre del pueblo, no hace mención a la artimaña que aconseja a Gambara (*Gambaruc*, en su obra).

No me extenderé en discutir las interpretaciones que del mito se han dado (Wolfram, 2006, p. 59; Hauck, 1955; Pohl, 2006, p. 147), pues para este estudio nos basta con ser conscientes de que, sin importar si su origen es longobardo o germánico en general, su función como mito fundacional reside, sobre todo, en el motivo que transmite que unas mujeres que se atan sus cabellos de tal forma que parecen tener barbas, haciéndose pasar por hombres, consiguen la victoria, la salvación y la independencia para su pueblo: este esquema será el modelo en el que nos basaremos para identificar relatos herederos del motivo. También hemos de dar resaltar su naturaleza oral, forma en la que debió de vivir el relato mucho antes de su fijación por escrito, lo que nos guiará en las cuestiones sobre las leyendas de contenido análogo que en adelante trataré.

### 3. El sitio de Orihuela

En el transcurso de la conquista musulmana de Hispania, las crónicas árabes mencionan un episodio de sorprendente parecido con el mito longobardo que tiene lugar en tierras de Orihuela, capital de lo que algunos autores sostienen que fue una octava provincia visigoda (García Antón, 1985). Con la derrota del rey don Rodrigo por Tarik, el caudillo musulmán dividió su ejército y mandó un contingente hacia el levante que llegó hasta la ya mencionada Orihuela. Según las fuentes musulmanas, esta plaza recibía el nombre de Todmir por ser ese el nombre de su señor: el conde visigodo Teodomiro.

Siguiendo el *Ajbar Machmuâ*, una de las principales fuentes musulmanas del siglo XI, Teodomiro salió de su fortaleza para luchar con el ejército musulmán, siendo derrotado y obligado a huir de nuevo a la plaza. Una vez dentro, este «hombre experto y de mucho ingenio», como reza la traducción de Lafuente y Alcántara (1867, p. 26), «ordenó que las mujeres se dejasen sueltos sus cabellos (!),

les dio cañas y las colocó sobre las murallas de tal forma que pareciesen un ejército», para simular un mayor número de soldados y hacer que los musulmanes se pensarán dos veces intentar el asalto. Acto seguido, se vistió de mensajero y pactó así la paz con los sarracenos, entregándole todo el territorio de Todmir pero manteniendo el dominio de sus bienes. Una vez hecho esto, Teodomiro se descubrió ante ellos y condujo a los musulmanes a la fortaleza. Cuando aquellos contemplaron el engaño, decidieron no desdecirse y mantener sus promesas, consiguiendo así Teodomiro una situación de cierta libertad para su región al mantener su dominio sobre ella.

### 3.1. El episodio de Teodomiro como relato de origen oral

Menéndez Pidal (1992, pp. 321–325) se hace eco también del parecido entre el mito longobardo y el capítulo de Teodomiro, catalogándolo de «ficción novelesca de carácter muy primitivo». Presume el carácter oral de la narración por el anacronismo que, según dice, comete el *Ajbar Machmuâ* al situar estos acontecimientos antes de la llegada de Muza a Hispania en 713: según él, su informante debió ser cristiano, lo que explicaría la omisión, que Menéndez Pidal da por intencionada, del nombre del que sometió a su correligionario Teodomiro. Sobre si el episodio histórico del sitio de Orihuela tiene lugar antes o después de la llegada de éste, no entraremos a discutirlo aquí, pues para nuestro estudio son interesantes las narraciones del relato, transmitidas en crónicas bastante posteriores a los acontecimientos históricos, cuyas fuentes pueden ser más o menos precisas.

Sin atreverme a seguir tales argumentos para afirmar que la noticia de Teodomiro es de origen oral, me decido a intentar una justificación alternativa del presunto origen legendario del episodio de la mano del artículo de Molina (1998). En su estudio, lista una serie de crónicas musulmanas y dos cristianas (la *Crónica de 1344* y la *De Rebus Hispanie*, del Arzobispo Jiménez de Rada), que narran de forma muy parecida los itinerarios de Tarik y Muza en los primeros años de la conquista de Hispania. La crónica perdida del historiador cordobés al-Razi (m. 955), que, como aclara Molina, sirve de fuente a parte de estas crónicas (entre ellas, el *Ajbar Machmuâ*), se basa, a su vez, en otras obras anteriores que sí afirman haber sido escritas según relatos orales, sobre todo a partir de la llegada de Muza. Sin embargo, Molina pone de relieve que las fuentes de al-Razi para el relato de los acontecimientos anteriores de la llegada de Muza, donde se encuentra el sitio de Orihuela, no se mencionan, desconociéndose su procedencia, «[pudiéndolo haber] redactado él mismo basándose en cualquier tipo de información que le haya llegado» (cf. Molina, 1998, p. 50). Si para la relación de lo sucedido más recientemente, como son las incursiones tras la llegada de Muza, al-Razi tuvo que recurrir a fuentes basadas en relatos de naturaleza oral, los hechos anteriores, algo

más alejados en el tiempo, también podrían haber sido recogidos por al-Razi en relatos orales o en fuentes basadas en relatos orales, no negándolo Molina al hablar de «cualquier tipo de información». Si asumimos esto, podemos atrevernos a apuntar que la narración de Teodomiro bien pudiera tener un origen popular.

Otro argumento que podría justificar la intervención de una tradición oral en el relato, sale a la luz tras el examen de la *Crónica mozárabe del 754*. Como afirma Albarrán (2013, p. 51), la *Crónica* posee una validez y fidelidad históricas innegables, debiendo ser «centro de cualquier estudio que se precie sobre este hito de la Historia». En ella no encontramos nada referente al sitio de Orihuela, pero sí se dice que Teodomiro pactó con Abdalaziz, hijo de Muza, tras la llegada de éste a la Península. Aunque para Franco Sánchez la *Crónica* esté cargada de tintes ideológicos (2001, p. 302), esta afirmación no parece afectar a su veracidad histórica, sino a cómo expone su anónimo autor los hechos de la conquista y en qué términos se refiere a ellos, resaltando positivamente o negativamente las actuaciones de los cristianos según su moral. Que el anónimo autor de la *Crónica* mencionara el sitio de Orihuela tal y como lo narra al-Razi, aseguraría su historicidad y su anulación como relato legendario. Sin embargo, su omisión en la *Crónica* no parece responder a ningún juicio moral sobre la estratagema de Teodomiro, ardid que, más bien, cabría ser resaltado para fijar por escrito una «victoria» cristiana. De esta forma, el relato de al-Razi con el motivo de las defensoras de Teodomiro no puede provenir de una fuente fiel y tan cercana a la historia real como lo es la *Crónica*, sino, más bien, de una fuente que, alterando los hechos históricos por medio del motivo legendario, fuera depositaria de la leyenda que es el episodio del conde visigodo.

En efecto, no podemos dejar de pensar que el episodio de Teodomiro tenga una base real, hecho confirmado también por las tres versiones que tenemos del llamado *Pacto de Tudmir*, donde se constata el acuerdo al que llegaron Teodomiro y Abdalaziz, presunto sitiador histórico de Orihuela (García Antón, 1985, p. 370), como ya aseguraba la *Crónica mozárabe*. Esto confirmaría, por el momento, que el origen de la leyenda de Teodomiro surge como consecuencia de añadir el motivo germánico de las defensoras barbudas al hecho histórico del sitio. No obstante, un texto musulmán podría hacernos pensar que el componente legendario del relato tenga origen árabe y no germánico. Veremos, a continuación, si esto es factible.

### 3.2. ¿Una tradición árabe como origen de la leyenda?

En su estudio sobre la literatura medieval de España, el arabista neerlandés Reinhart Dozy pone de manifiesto el parecido entre el relato del sitio de Orihuela y un episodio que tiene como protagonistas a Jálid ibn al-Walid, por un lado, y al cautivo al-Mujja'a ibn al-Murara, seguidor del autoproclamado profeta Musaylima,

de la tribu de los hanifa (Dozy, 1860, p. 56, nota 3). Menéndez Pidal da cuenta de ello en el estudio antes citado, pero sin profundizar más allá de hacer énfasis en el parecido de ambas historias. A continuación, me dispongo a comparar ambas narraciones para ver en qué difieren y en qué se asemejan, en aras de evaluar si pudiera existir alguna relación de parentesco entre ambas.

Según la tradición musulmana, este Jálid, compañero de Mahoma, llevó la guerra a una serie de tribus que se opusieron a pagar tributos a Medina tras la muerte del profeta, entre las que se encontraba la de los hanifa. Éstos fueron sitiados en una fortaleza y un miembro de su pueblo, Al-Mujja'a ibn al-Murara, que había sido capturado por Jálid previamente, fue el encargado de dirigirse a la fortaleza de sus compañeros y evaluar en qué estado se encontraban las tropas de dentro. Sin embargo, una vez llegó, al-Mujja'a aconsejó a los miembros de su tribu que, para hacer pensar a Jálid que aún les quedaban hombres con los que luchar, disfrazaran a las mujeres y niños de soldados y los pusieran, a la vista de todos, en las ventanas del fuerte. Cuando al-Mujja'a transmitió la noticia de que aún quedaban muchos guerreros entre los hanifa, Jálid, viendo fatigado a su ejército, decidió renunciar a proseguir con el asalto y firmó un pacto con ellos por el que se sometían a convertirse al Islam y entregar todo su oro, plata, armas y cotas de malla (Kister, 2002, p. 48; Lecker, 2004, p. 693).

Aunque, al igual que en el mito longobardo y en el relato de Teodomiros, la situación de apuro de los hanifa se resuelve por medio de un engaño en el que hay mujeres implicadas, la narración musulmana no presenta ciertos detalles visibles en la de Teodomiros que, por otro lado, sí aporta la leyenda germánica. En primer lugar, la condición de cautivo del líder hanifa no concuerda con la plena independencia que sí muestra el conde Teodomiros antes de su primera derrota a las puertas de Orihuela. Que el visigodo sea un defensor activo al lado de su pueblo lo acerca más a la posición de Ibor, Ayón y Gambara: los líderes están junto a su ejército, prestos para el combate. Por otra parte, en la leyenda de Teodomiros son exclusivamente las mujeres las que, sueltos sus cabellos (y empuñando cañas, según el *Ajbar Machmuâ*), protagonizan el engaño, mientras que el relato musulmán se refiere no sólo a mujeres, sino a mujeres y jóvenes, es decir, la población marginada de la actividad militar por excelencia, y no se hace mención al cabello de aquéllas. Esta mención de los cabellos que se hace en el relato de Teodomiros ha de ser remarcada, pues es éste el elemento definitorio del mito longobardo y sobre el que descansa el sentido del mismo, ya que, sólo mediante sus cabellos, las mujeres confunden al dios haciéndole pensar que tienen largas barbas como si fueran hombres.

Por otro lado, tampoco podemos dejar de mencionar los evidentes parecidos entre ambos episodios. Tanto al-Mujja'a como Teodomiros son varones, hecho que contrasta con el mito longobardo, donde es Gambara la mediadora

entre su pueblo y la divinidad y, por tanto, goza de más protagonismo y preponderancia que sus hijos. Cómo son resueltos ambos sitios también es de destacar: los musulmanes firman un tratado con sus enemigos en los que acuerdan ciertas condiciones para no proseguir con la batalla. Aunque esto puede ser importante en la comparación, también hay que recordar que el pacto era una de las formas válidas para los musulmanes de asegurar su dominio sobre las zonas que conquistaban siempre que reportara beneficios para ellos (Khadduri, 1962, p. 203), y ni el de Teodomiro ni el de al-Mujja'a son ejemplos aislados (Velasco García, 2018, pp. 17-24), por lo que no podemos aceptar este elemento común necesariamente como un ejemplo de derivación. Pero, quizás, sí que podríamos ver algo de al-Mujja'a en Teodomiro cuando éste se disfraza de mensajero para hablar con sus sitiadores: en ambos casos, los dos líderes intervienen directamente con los musulmanes (uno cautivo, otro disfrazado), ambos encubriendo el engaño al que acaban de proceder. No obstante, en el caso de Teodomiro se justifica porque es él quien parece poner las condiciones de su pacto negociando con los musulmanes, mientras que al-Mujja'a sólo asusta a sus enemigos con que su tribu mantiene aún guerreros frescos, siendo Jálid, misericordioso, el que se decide a perdonarles la vida desoyendo las órdenes de Abu Bakr de aniquilarlos.

Como vemos, no hay argumentos de peso para justificar que el episodio de Teodomiro sea heredero del de Jálid, más allá del hecho de que ambos protagonistas comparten género. Si Teodomiro fue un personaje real, y nada hay que nos haga pensar lo contrario, tendríamos que aceptar que el episodio de su pacto fue el recipiente en el que historia y leyenda se disolvieron para dar forma a la narración que nos ha llegado hasta hoy: una narración novelesca por estar impregnada de leyenda, pero histórica por basarse en personajes y hechos reales. De esta forma, no habría que pensar en un cambio del género del protagonista del motivo, sino, más bien, en un cambio del motivo por las circunstancias históricas a las que se adapta.

En última instancia, podríamos preguntarnos también, para terminar de forzar el asunto, si acaso no fue el relato de al-Mujja'a el que intervino en la gestación de la leyenda, siendo él el modificador de la historia real del sitio de Orihuela. Si los argumentos dados anteriormente no bastaran, habría que volver a incidir en los detalles en el contenido de ambas narraciones para desechar tal supuesto: Teodomiro es un líder independiente, mientras que al-Mujja'a es un cautivo, sometido ya a los musulmanes, hecho que, de haberse modificado la historia en favor del evento musulmán, no habrían sido pasado por alto.

### 3.3. *El episodio de Teodomiro como heredero de la tradición germánica*



Aunque haber hablado de un origen musulmán para la narración del sitio de Orihuela pudiera haber tenido sentido, en el apartado anterior se han dado motivos suficientes como para desestimar que la estratagema de Teodomiro y su episodio novelesco provengan de la tradición árabe. Nos quedaría ahora tratar de probar su presunto origen germánico, que es la principal voluntad de este estudio.

Al contrastar el episodio de Teodomiro con el de al-Mujja'a se han hecho referencia a algunos de los elementos comunes que presenta la narración hispana con la del mito germánico. Sobre ellos incidiremos ahora con más detalle.

En primer lugar, el contexto de la narración de Teodomiro es, una vez analizado, análogo en gran medida al de los vinilos. Los godos de Teodomiro, al igual que el pueblo de Ibor y Ayón, se encuentran siendo hostigados por un enemigo lo bastante peligroso como para, en el caso godo, conquistar la ciudad, y en el caso de los vinilos, someter a su pueblo. Como hemos señalado antes, que los líderes de las facciones se encuentren junto a su pueblo (y no cautivos, como el caso musulmán), es, también, una semejanza destacable. La forma de proceder ante el apuro es prácticamente la misma: decididos a aprovechar la largura de los cabellos de las mujeres, las hacen pasar por soldados. También el resultado del conflicto es muy parecido en ambos relatos, ya que, aunque el *Origo* sólo se limite a decir que los vinilos tuvieron la victoria (sin especificar en qué términos), nos transmite que haber salido vencedores les procura una independencia con respecto a los vándalos que, de otra forma, no hubieran podido obtener. Esto mismo es lo que ocurre con Teodomiro, en cuyo capítulo consigue mantener el dominio sobre sus bienes mediante un pacto con los musulmanes que, por la realidad histórica en la que se encuadra, no aseguró a los godos una total independencia, pero sí les evitó una completa sumisión.

Sin embargo, es cierto que en el caso del *Origo* se hace énfasis en su aspecto barbudo, mientras que ni en el *Ajbar Machmuâ* ni en la *Crónica de 1344* (Vindel, 2015, Apéndices p. 127) se mencionan las barbas, afirmándose sólo que las mujeres llevaban el pelo suelto. La omisión de ese detalle no tiene por qué impedirnos justificar una herencia germánica en el episodio: como vimos, las barbas eran indispensables para el mito longobardo al ser el elemento sobre el que se fundamenta el origen de su etnónimo, pero, una vez perdida su función de marca característica, las barbas pasan a un lugar secundario llegando a marginarse, perviviendo, no obstante, la mención a los cabellos que todavía puede verse, como vestigio, en la narración del sitio de Orihuela. Otra diferencia más entre las dos leyendas es que, mientras en el caso godo es Teodomiro el inspirador del ardid, los vinilos son auxiliados por Frea y Gambara. La omisión del elemento divino y pagano habría de darse por hecho si consideramos la cristianización a la que los godos ya estaban sometidos desde hacía más de trescientos años, mientras que el cambio de género puede deberse, como antes se ha explicado, por la veracidad del episodio:

el motivo germánico se adaptó a la realidad histórica que fue el sitio de Orihuela y el liderazgo de Teodomiro, dando como resultado la narración que nos ha llegado.

### 3.4. La llegada del motivo a Hispania

De esta forma, parece verosímil que el elemento legendario en la leyenda de Teodomiro sea más germánico o longobardo que otra cosa, aunque ahora cabría preguntarse cómo llegó a Hispania el motivo de las defensoras barbudas. Asumiendo que, llegados a este punto, toda especulación puede confundirse con desvaríos fantásticos, me atrevo a proseguir para proponer la explicación más coherente que en este contexto pueda hallarse.

Podríamos partir de dos opciones: (1) que la leyenda fuera una saga germánica popular entre varias tribus, o (2) que fuera una saga exclusivamente de origen longobardo. Fuera como fuera, la leyenda tuvo que extenderse por más tribus germánicas hasta llegar a los godos, si aceptamos que fueron éstos los que trajeron el motivo a Hispania. Así, si elegimos el punto de partida 1, habríamos de aceptar (pues así nos lo demuestra el *Origo*) que los longobardos se apropiaron de la saga, ya extendida, para explicar su etnónimo; y, si elegimos la opción 2, debemos suponer que la saga longobarda se extendió, perdiendo su conexión con el pueblo longobardo, entre los germanos hasta llegar a los godos.

Y es que, aunque todo pudiera apuntar (viendo la preponderancia que la barba tiene para el nombre de los longobardos) a que el mito tiene que tener su origen en esa tribu, hay que asumir que elemento de las barbas no tiene por qué ser estrictamente longobardo, pues vemos que, en la narración del *Origo*, Godan les da la victoria a éstos por haberles dado su nombre previamente, siguiendo el precepto de la costumbre del *nafnfest* (vid. nota 3), tradición que serviría de auténtico esqueleto en torno al que se adheriría el resto de elementos para formar el mito. Para los longobardos, el elemento de las barbas sería mucho más difícil de olvidar que para otras tribus que, como los godos, deformándose el mito y manteniéndose la idea de que las mujeres semejaban guerreros, transmitirían la narración de una victoria que sólo podría justificarse por el desánimo del ejército opresor al verse numéricamente superado. Si, además, añadimos a esto el proceso de cristianización que sufrieron muchos pueblos desde finales del siglo IV, la deformación de la leyenda se vería acelerada en tanto que las divinidades serían marginadas, dando a los hombres la ocurrencia del ardid.

La tradición, hemos de suponer, habría mantenido latente a la leyenda hasta ser materializada en el único ejemplo que nos ha llegado de tiempos visigodos. Sin embargo, contra todo pronóstico, el motivo se mantuvo vivo y la leyenda siguió en

el pueblo hasta que, siglos más tarde, unas defensoras vuelven a aparecer en la literatura medieval hispánica.

#### 4. La defensa de Martos

El siguiente relato lo encontramos en la *Primera Crónica General*, la edición de la *Estoria de España* de Alfonso X el Sabio (1221-1284) que hizo Menéndez Pidal con manuscritos de distinta procedencia, no todos alfonsíes (Alvar & Lucía Megías, 2002, pp. 56-57). Entre los capítulos que narran el reinado de Fernando III (1217-1252), la espontánea aparición (o, más bien, irrupción) del relato del sitio de la Peña de Martos hace a una anónima condesa la protagonista del último eco que se conoce del motivo de las defensoras barbudas. El relato del que se da cuenta parece, por lo novelesco e impreciso de su narración, una interpolación motivada por un cantar de gesta.

En el capítulo 1054 se cuenta cómo Álvaro Pérez de Castro, señor de Martos (hoy al suroeste de la provincia de Jaén), sale de su fortaleza para reunirse con el rey Fernando en Toledo. En el baluarte quedan la condesa, su sobrino Tello, y cuarenta y cinco caballeros más. Tras la ausencia de su tío, Tello sale del castillo, acompañado de todos los caballeros, para irse a saquear por tierras musulmanas. Es entonces cuando el rey de Arjona, Aben Alahmar, aprovecha para caer sobre Martos y sitiarse la peña sobre la que se yergue el fuerte. La condesa, que se encontraba sola en el fuerte sin compañía de soldados, *mandó a sus duennas que se destocasen et se parasen en cabellos, et que tomasen armas en las manos, et que se parassen en el andamio*, y así lo hicieron. Sin explicársenos cómo, Tello recibe la noticia de que Martos ha sido sitiado, por lo que se dirige hasta allí con sus caballeros para ver de qué forma podrían levantar el sitio. Es entonces cuando interviene Diego Pérez de Vargas, que expone a los soldados sus razones de por qué piensa que deben acometer el cerco y entrar en la fortaleza cueste lo que les cueste con tal de protegerla. Cuando Tello se muestra de acuerdo, el resto de caballeros se enardecen y acuden en tropel cargando contra los sitiadores hasta que atraviesan el ejército y entran por la puerta del castillo para defenderlo desde dentro. Cuando el rey de Arjona vio aquello, desanimado por ver contra qué clase de soldados tendría que luchar, *entendió que non sería más su pro de allí estar, et desçercó a Martos et fuese ende* (Menéndez Pidal, 1906, pp. 737-739).

Por lo novelesco de su narración, el episodio ha suscitado el estudio de algunos especialistas como González González (1980, pp. 308) que, desacreditando su veracidad histórica, denominó la narración como *la fantasía de Martos*. En su estudio sobre la leyenda, Chamocho (2018) afirma que el sitio de Martos aparece referido en momentos y términos diferentes dentro de la *Crónica de veinte reyes* y la que Menéndez Pidal edita, aclarando que el relato novelesco está basado en un

evento histórico. Según él, y como Martínez Díez señala en su exposición de los hechos (2000, pp. 631-632), el episodio real del sitio data de 1227, momento en que Álvar Pérez de Castro estaba casado con la condesa Aurembiaix de Urgel.

#### *4.1. La defensa de Martos como último heredero del motivo*

Como puede verse, son muchos los elementos en los que el relato del sitio de Martos y el del sitio de Orihuela coinciden. Esta semejanza, de la que también da cuenta Gutiérrez (2011, p. 193), no puede deberse a una coincidencia ni a una inspiración de un relato en el otro, ya que la omisión de cualquier referencia del cronista hace entender que consideraba el episodio de Martos como un ejemplo único. Dentro de la misma narración, no obstante de las similitudes con sus predecesores, encontramos ciertos rasgos propios que señalaremos más adelante.

Mencionaremos ahora en qué puntos coinciden ambos relatos, apuntando, donde sea pertinente, su mayor o menor relación con el mito longobardo. En primer lugar, el apuro en que se encuentran es prácticamente análogo en los tres relatos: como ya se señaló al hablar de Orihuela, se trata de la situación de amenaza que un ejército impone a otro al que supera en fuerzas. Aquí coinciden más los sitios de Martos y Orihuela, ya que ambos sitúan la acción en una fortaleza, sus enemigos son musulmanes, y, los sitiados, cristianos. En el mito longobardo no hay mención de ninguna fortificación, pero su aparición en los otros dos ejemplos puede deberse, una vez más, a una adaptación del motivo a su contexto. En segundo lugar, el líder de los de Martos emplea también a sus mujeres para, una vez sus cabellos sueltos, hacerlas pasar por guerreros, pero con una significativa diferencia con respecto al episodio de Orihuela: en la defensa de Martos vuelve a ser una mujer la que aconseja el ardid, como ocurría con los vinilos y Gambara. Esta coincidencia puede partir de que, en el sitio histórico, la condesa Aurembiaix se hallaba dentro del fuerte. No obstante, como veremos, la añadidura que, sin necesidad, se hace del motivo en esta narración, bien podría estar motivada por la semejanza de la historia con una versión de la leyenda de las defensoras barbudas en la que, a diferencia del ejemplo de Teodomiro, sí fuera una mujer la inspiradora del ardid. Por último, la resolución del conflicto a favor de los defensores y la posición de independencia de su líder presentan, también, una semejanza con los relatos precedentes.

Sin embargo, como hemos dicho, la leyenda de Martos presenta elementos originales en discordancia con el relato de Orihuela y el mito longobardo que merecen ser destacados. La principal diferencia es la participación y protagonismo narrativo de Diego Pérez de Vargas, conocido como Machuca por sobrenombre. La valentía y sentido del honor de los que da muestra en su larga intervención ante el resto de soldados inspira a los caballeros y al mismo Tello a lanzarse contra los

sitiadores para atravesar su formación y acceder a la fortaleza, hazaña indispensable para conseguir su victoria. Es sólo entonces cuando, viendo Aben Alahmar *cómo aquellos caualleros se metieran a tan grant peligro, et eran ya suso en la penna, et sopo que eran buenos caualleros et omnes que se pararíen contra él para defender la penna*, desistió de su intento y se retiró. Ante esta disolución del conflicto, vemos, como antes mencionara, el sinsentido de que la condesa hubiera mandado a sus mujeres que se soltasen el pelo y se pusieran en las murallas: aunque podamos darnos por entendidos, en ningún momento se dice que el ardid tenga la intención de desmotivar a los atacantes que, por otra parte, ya tenían la fortaleza sitiada<sup>2</sup>. Es por ello que creo que la leyenda del sitio de Martos tiene su origen en un cantar relativo a un posible ciclo épico en el que Diego Pérez de Vargas habría tenido una posición central<sup>3</sup>: el cantar recogería, por tanto, (1) no sólo el relato histórico del apuro de la condesa desguarnecida y la implicación de los caballeros de Martos en su salvación, sino que también (2) añadiría, por los evidentes parecidos que vería entre la noticia del sitio y el motivo de las defensoras barbudas que debía conocer su autor, que la condesa empleó la famosa artimaña.

Veríamos aquí que lo anteriormente expuesto sobre el episodio de Teodomiro bien puede ser cierto: al igual que la leyenda de Martos, el episodio de Teodomiro pudo estar basado en encuentro real que, terminado como un pacto, habría sido adornado con la añadidura del motivo, vivo en la tradición popular. Esa tradición debió seguir viva en la literatura oral, alterándose su contexto pero manteniendo su esencia, impregnando de ambiente novelesco otras composiciones, que debemos suponer perdidas pero de índole similar, en las que se narraría que un ejército se encuentra sometido ante la amenaza de otro más grande, hasta llegar a quedar fijada, como último ejemplo, en la leyenda de la defensa de Martos.

## 5. Conclusión

Los datos de los que disponemos son la única prueba fehaciente de que el motivo sobrevivió al paso de las épocas. Intentar de aclarar cómo, conduciría, como se vio a la hora de tratar de explicar su llegada a Hispania, a especulaciones. Lo único que me atrevería a afirmar es que, siendo un hecho que el motivo trascendió en el

---

<sup>2</sup> En el episodio de Teodomiro, el conde visigodo se apoya en el engaño para pactar unas paces a su favor, y, en el mito longobardo, las defensoras barbudas son la piedra angular sobre el que se basa el etnónimo del pueblo.

<sup>3</sup> Diego Pérez de Vargas destaca en otro importante evento del reinado de Fernando III: la cabalgada de Jerez, en la que un ejército, comandado por Álvaro Pérez de Castro, el mismo que fue después señor de Martos, se dirige contra la ciudad de Jerez para sitiarla y rendirla. Entre sus soldados iba Diego Pérez de Vargas, que gana llamarse «Machuca» tras perder su espada y «machucar» a sus enemigos con una cepa de olivo que acababa de arrancar del suelo (Menéndez Pidal, 1906, pp. 725–729).

tiempo hasta verse reflejado, por última vez, en crónicas españolas del siglo XIII, no pudo pervivir por sí solo, sino que lo hizo alojado en otros relatos de mayor carga histórica que, por su importancia y apropiadas características, fueron capaces de acogerlo.

Como apunté más arriba sobre el origen del relato, es imposible saber si éste está en la misma tribu longobarda o, por el contrario, es un mito germánico del que éstos se apropiaron. En cualquier caso, hemos de admitir que, desde su gestación en la niebla de los tiempos anteriores o contemporáneos a las migraciones germánicas, el motivo de las defensoras barbudas se nos presenta como uno de los ejemplos más antiguos de elementos germánicos supervivientes en nuestra cultura medieval.

### Referencias bibliográficas

- ALBARRÁN, J. (2013). Dos crónicas mozárabes, fuentes para el estudio de la conquista de al-Ándalus. *Revista Historia Autónoma*, 2, 46–58.
- ALVAR, C., & LUCÍA MEGÍAS, J. M. (2002). Estoria de España. En *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión* (pp. 54–80). Castalia.
- CHAMOCHO CANTUDO, M. A. (2018). Épicas del Medioevo: La Defensa de Martos y la Leyenda de la Condesa Orenis. *Aldaba*, 43, 37–47.
- DOZY, R. P. A. (1860). *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (2.ª ed., Vol. I). E. J. Brill.
- FRANCO SÁNCHEZ, F. (2001). La conquista musulmana del Magreb y al-Andalus según las crónicas mozárabes. En M. Hassine Fantar, S. Khaddar Zangar, & S.-M. Zbiss (Eds.), *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire* (pp. 285–307). Institut national du patrimoine.
- GARCÍA ANTÓN, J. (1985). Sobre los orígenes de Todmir. *Antigüedad y Cristianismo*, 2, 369–383.
- GONZÁLEZ CAMPO, M. (Ed.). (2010). *Historia de Campo Florido (Blomstrvalla Saga)*. Disbabelia.
- GONZÁLEZ, J. (1980). *Reinado y diplomas de Fernando III: Vol. I: Estudio*. Caja de Ahorros de Córdoba.
- GUTIÉRREZ PÉREZ, J. C. (2011). El asedio de Martos por el rey al-Ahmar y la defensa de la condesa Aurembiaix de Urgel. Mito o realidad. En *VIII Estudios de Frontera. Mujeres y fronteras* (pp. 187–193). Diputación Provincial de Jaén.
- HAMMERSTEIN-LOXTEN, W. K. K. F. (1869). *Der Bardengau. Eine historische Untersuchung über dessen Verhältnisse und über den Güterbesitz der Billunger*. Hahn'sche Hofbuchhandlung.

- HAUCK, K. (1955). Lebensnormen und Kultmythen in germ. Stammes-und Herrschergenealogien. *Saeculum*, 6, 186–223.
- Historia danesa (Gesta Danorum)*. Libros I-IX (S. Ibáñez Lluch, Trad.). (2013). Miraguano Ediciones.
- Historia de los Longobardos* (P. Herrera Roldán, Trad.). (2006). Universidad de Cádiz.
- IBÁÑEZ LLUCH, S. (Ed.). (2016). *Sagas heroicas de Islandia*. Miraguano Ediciones.
- JARNUT, J. (1983). Zur Frühgeschichte der Langobarden. *Studi Medievali*, III 24, 1–16.
- KHADDURI, M. (1962). *War and Peace in the Law of Islam*. The Johns Hopkins Press.
- KISTER, M. J. (2002). The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamāma. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27, 1–56.
- LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E. (Ed.). (1867). *Ajbar Machmuâ (Colección de tradiciones)*. Real Academia de la Historia.
- LECKER, M. (2004). al-Ridda. En P. J. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, & W. P. Heinrichs (Eds.), *The Encyclopaedia of Islam: Vol. Volume XII: Supplement (New Edition)*, pp. 692–695. E. J. Brill.
- MARTÍNEZ DÍAZ, G. (2000). La conquista de Andujar. Su integración en la Corona de Castilla. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 176(2), 615–644.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (Ed.). (1906). *Primera Crónica General* (Vol. 1). Bailly-Bailliere e Hijos.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1992). *La épica medieval española desde sus orígenes hasta su disolución en el romancero* (D. Catalán & M. M. de Bustos, Eds.). Espasa-Calpe.
- MOLINA, L. (1998). Un relato de la conquista de al-Andalus. *Al-Qanṭara*, 19(1), 39–65.
- POHL, W. (2006). Gender and ethnicity in the early middle ages. En T. F. X. Noble (Ed.), *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms* (pp. 139–156). Psychology Press.
- PRIESTER, K. (2004). *Geschichte der Langobarden*. Konrad Theiss.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1977). *En tomo a los orígenes del feudalismo. II: Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. Fuentes de historia hispano-musulmana del siglo VIII* (2º ed.). Universidad de Buenos Aires.
- TAVIANI-CAROZZI, H. (2002). Mythe et Histoire dans les Chroniques D'Italie du Sud (IXe-XIe Siècles). *The Medieval Chronicle*, 2, 238–249.
- VELASCO GARCÍA, E. (2018, junio). *La conquista musulmana de la Península Ibérica: diferentes formas de adaptación de la población local al nuevo sistema* (TFG). Universidad de Zaragoza. <https://zaguan.unizar.es/record/75105>
- VINDEL, I. (2015, diciembre). *Crónica de 1344. Edición y estudio*. (TFM). Universitat Autònoma de Barcelona. <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/386537/invi1del.pdf>

- WAITZ, G. (Ed.). (1878). *Origo gentis Langobardorum*. En *MGH SS rer. Lang.* (pp. 1–16). Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi.
- WOLFRAM, H. (2006). Gothic history as historical ethnography. En T. F. X. Noble (Ed.), *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms* (pp. 57–74). Psychology Press.





