

EL CÓDICE DE RODA (MADRID, BRAH 78) COMO COMPILACIÓN DE VOLUNTAD HISTORIOGRÁFICA*

*The 'Códice de Roda' (Madrid, BRAH 78)
as a Historiographically-Driven Compilation*

Helena DE CARLOS VILLAMARÍN**
Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN: A pesar de su carácter aparentemente amalgamado, el Códice de Roda ofrece una coherente presentación y agrupación de sus contenidos. Los textos reunidos en su sector B son un complemento necesario del sector A, en el que están copiadas las Historias de Paulo Orosio. El núcleo ideológico del códice lo constituyen unos fascículos iluminados que contienen genealogías bíblicas y que comienzan con un dibujo de la ciudad de Babilonia y rematan con una ilustración de la Adoración de los Magos. Este material, común a Beatos y a algunas Biblias hispanas, acusa el sentido tipológico de la agrupación textual, al ofrecer la dualidad entre Antiguo y Nuevo Testamento como una de las claves interpretativas, y presenta algunas de las preocupaciones básicas que subyacen a los textos: la sucesión en el tiempo, el final de los tiempos, la unidad y su relación dialéctica con la disparidad, los reinos terrestres y el reino de Dios.

* Fecha de recepción del artículo: 2010-05-05. Comunicación de evaluación al autor: 2010-08-30. Versión definitiva: 2010-10-15. Fecha de publicación: 2011-05-03.

** Doctora en Filología Clásica. Profesora Titular de Universidad. Departamento de Latín e Grego, Facultade de Filoloxía, Universidade de Santiago de Compostela, Avda. de Castelao s.n., 15782 Santiago de Compostela, A Coruña, España. C. e.: helena.decarlos@usc.es.

Este artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación INCITE09 204 073 PR "As literaturas medievais nun contexto mundial. Cara unha problematización metodolóxica da Idade Media literaria", financiado por la Xunta de Galicia, cuyo investigador principal es César Pablo Domínguez Prieto.

PALABRAS CLAVE: Códice de Roda. Lectura tipológica. Genealogías bíblicas. Beatos.

ABSTRACT: Despite its pieced together appearance, the Codex of Roda offers a coherent collection whose contents are consistently arranged. The texts assembled in section B are a necessary complement to section A, which copies Paulus Orosius' *Historiae*. The ideological kernel of the Codex consists of a number of illustrated quires that contain Biblical genealogies, starting with a drawing of Babylon and ending with a painting of the Adoration of the Magi. This material, common both to Beatus and some Hispanic Bibles, points to the typological meaning of the textual ensemble, showing one of its interpretative clues to be the opposition between the Old and New Testament. It also reveals some of the themes the Codex is concerned with: the sequential passing of time and the end of days, as well as the dialectics of unity and diversity, earthly and heavenly kingdoms.

KEYWORDS: Codex of Roda. Typological Readings. Biblical Genealogies. Beatus.

SUMARIO: 0. Propósito del trabajo. 1. El Códice de Roda: estado de la cuestión y descripción. 2. Las ilustraciones del Códice de Roda: un dossier programático. 3. Adán y las genealogías. 4. La Adoración de los Magos. 5. *Translatio Imperii*: sentido político del Códice de Roda. 6. Conclusión: sentido tipológico y lectura escatológica del Códice de Roda.

“I would like to register my plea that we read medieval historical texts as cultural phenomena, by returning them to the social context in which they originated and from which they drew both form and meaning”¹.

0. PROPÓSITO DEL TRABAJO

El título de este trabajo tiene su razón de ser en una de las hipótesis que pretendo demostrar a lo largo de estas páginas. La principal idea que quiero

¹ SPIEGEL, G. M., «Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative», *History and Theory*, 1983, 22, pp. 43-53, p. 53.

desarrollar en este artículo es la del sentido unitario que preside la reunión de los textos que pueblan el Códice de Roda (Madrid, Real Biblioteca de la Academia de la Historia, ms. 78), que en breve describiré. Creo también, y esta es otra hipótesis que espero probar, que la concepción de lo histórico que subyace a esta compilación textual, sobre todo en su sector B, debe mucho al ámbito monacal y a una cosmovisión fuertemente influida por el sentido tipológico de la historia, puesta al servicio, sin embargo, del poder real. Asimismo, considero que en la elección y yuxtaposición de los textos que configuran el código ha influido una idea no meramente diacrónica, y por ello temporal, del devenir histórico, sino una visión que se vale de la percepción geográfica y espacial para expresar una curiosa dialéctica entre lo unitario y la diversidad, entre el origen y los descendientes, entre el microcosmos y el macrocosmos.

1. EL CÓDICE DE RODA: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y DESCRIPCIÓN

Según acabo de comentar, antes de analizar el código conviene que el lector conozca su descripción. Desde el punto de vista textual, se divide en dos sectores: el llamado A (fols. 1r-155r) copia la *Historia adversus paganos* de Paulo Orosio, obra de historia universal escrita por el discípulo de Agustín de Hipona en el siglo V. El sector B (fols. 156r-232v) es una miscelánea de textos copiados por diferentes amanuenses con cierta posterioridad al sector A. Siguiendo la descripción hecha por Díaz y Díaz², la miscelánea abarca: a) las *Historias* de Isidoro de Sevilla con una presentación poco habitual según la cual se inserta la *Crónica* isidoriana entre el grupo formado por *Historia de los Vándalos y de los Suevos*, que va en primer lugar, y la *Historia de los Godos*; b) la *Crónica de Alfonso III*, c) la *Crónica Albeldense*, d) nómina de reyes de León, e) corpus de textos diversos, históricos y legendarios, referentes al mundo árabe, f) genealogías de reyes de Navarra y de reyes francos, de condes de Aragón, Pallars, Gascuña y Tolosa, g) nóminas de emperadores de Roma que

² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Libros y Librerías en la Rioja Altomedieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, Servicio de Cultura de la Excm. Diputación Provincial, 1979, p. 35. Esta es una descripción resumida, que intenta reflejar las agrupaciones temáticas de los textos. La descripción más actual del manuscrito es la de RUIZ, E., *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997, pp. 395-405, quien aporta al final bibliografía especializada, sobre todo por lo que se refiere al sector B. La descripción clásica y exhaustiva es la de GARCÍA VILLADA, Z., «El código de Roda recuperado», *Revista de Filología Española*, 1928, 15, pp. 113-130.

persiguieron a los cristianos, h) relación de santos celebrados en Toledo, i) latérculo de reyes visigodos, seguido de una serie de textos variados: dos *laudes Spanie*, una de las cuales es la isidoriana, textos sobre ciudades, j) una colección de sentencias y fórmulas teológicas, junto con textos sobre el fin del mundo y su cálculo procedentes de diversos autores³, y k) serie de textos sobre Pamplona. El último de los textos copiados, finalmente, es el poema titulado *Versi domna Leodegundia regina* editado, entre otros, por Díaz y Díaz⁴. El códice ha suscitado también cierto interés entre codicólogos e historiadores del arte, puesto que, además de ser una buena prueba de la escritura visigótica, ofrece ricas capitales zoomórficas, así como varios dibujos, algunos monocromáticos, como los esquemas de las ciudades de Babilonia y de Nínive y Toledo (fols. 197r-v), otros polícromos, como los arcos y círculos con diagramas de genealogías (fols. 198v-200r; 201r-205v), el mapamundi isidoriano (fol. 200v) o la Adoración de los Reyes Magos (206r)⁵, todos ellos situados en el segmento que hemos agrupado bajo la letra i).

Si atendemos a cuestiones de tipo codicológico y paleográfico, de nuevo según Díaz y Díaz, el sector A debió de constituir inicialmente un manuscrito autónomo, copiado en la segunda mitad del siglo X tal vez en región castellana o colindante. El pautado del códice lleva a este estudioso a postular que hubiera sido elaborado en la Cogolla “por un copista formado en los hábitos y técnicas gráficas más castellanos, o fuertemente influido por ellos”⁶. Aunque García Villada distingue dos tipos de letras en este sector (folios 1 a mitad de 150r; desde este sitio a folio 155r), Elisa Ruíz afina más y distingue tres manos: una del folio 1r-136r; otra del 136r-150r, y la tercera de 150r-155r⁷. Por lo que

³ Edición de algunos de estos textos en GARCÍA VILLADA, Z., «Fórmulas de fe hasta ahora inéditas», *Historia Eclesiástica de España*, II, 2, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1936, pp. 274-80, donde se recogen fórmulas que figuran en los folios 217r-221v, y GIL, J., «Textos olvidados del códice de Roda», *Habis*, 1971, 2, pp. 165-178.

⁴ DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y Librerías*, pp. 315-318.

⁵ MENÉNDEZ PIDAL, G., «Sobre el escritorio emilianense, en los siglos X a XI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1958, 143, p. 7, para quien existen evidentes analogías entre las iluminaciones del Códice de Roda y las del Beato de El Escorial. Estas analogías son detalladas en DE SILVA Y VERÁSTEGUI, M. S., «García Sánchez III el de Nájera: un rey y un reino en la Europa del s. XI», en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.), *XV Semana de Estudios Medievales. Nájera, Tricio y San Millán de la Cogolla, 2-6 de agosto de 2004*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2005, pp. 327-366.

⁶ DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 34. GARCÍA VILLADA, «El códice de Roda recuperado», p. 116, destacaba ya la semejanza en hábitos de escritura entre este códice y los llamados Albeldense, Emilianense, Escorialense & I-3, y diurno de Fernando I.

⁷ GARCÍA VILLADA, «El códice de Roda recuperado», p. 115; RUIZ, *Catálogo*, p. 404.

respecta al segundo sector, García Villada⁸ hace la siguiente descripción: “Del folio 156r hasta la mitad del folio 176r [el tipo de letra] es un poco mayor que el precedente, pero no tan grande como el de los 150 folios primeros. En la mitad del folio 176r comienza de nuevo el tipo pequeño hasta el folio 177v. Del folio 178r al 189r vuelve el tipo intermedio. Del 190r al 192v, el primitivo. Del 193r al 198r, el intermedio. La mitad de este último folio está escrito en tipo pequeño; y desde aquí, hasta el final, sigue sensiblemente el tipo intermedio, algo redondeado”. Según Díaz y Díaz, parece que ha sido elaborado con “voluntad de añadir una nueva colección de textos a las Historias de Orosio”⁹. Lacarra observa cierta unidad de confección entre los dos sectores, puesto que, según él, todo el códice parece copiado de una vez, aunque hayan intervenido distintas manos, hasta el folio 230v, a partir del cual se agregan en el siglo XI ciertos fragmentos analísticos; a reforzar la sensación de unidad del códice contribuye la observación, ya realizada por García Villada, según hemos visto, de que los textos copiados en los folios 191r-192v están escritos en el tipo de letra que corresponde al copista de los 150 primeros folios¹⁰. El códice estaría ya concluido a finales del siglo X, aunque en el siglo XI se le añadieron los citados fragmentos analísticos; en esta época, a juzgar por anotaciones, el códice estaba en Nájera. Díaz asume esa ubicación del manuscrito y propone incluso vincular su confección a la corte de Navarra; tal vez un escriba de San Millán de la Cogolla se hubiera pasado al servicio de la corte en Nájera¹¹, lo cual explicaría, por una parte, anotaciones y detalles reveladores sobre la ubicación del códice, y quizás el sabor local de algunos de sus textos, y por otra parte, los hábitos de su escritura y confección.

Lo cierto es que la procedencia de los textos copiados en el sector B no arroja la menor concreción acerca del lugar en que se compuso el códice. Algunos son sencillos de localizar: tal es el caso de los textos de origen asturleonés, por un lado, y el de los de origen navarro, por otro. Otros textos parecen tener su origen en la Bética, en concreto en Córdoba, como sucede con el bloque que antes hemos denominado e)¹². Lacarra añade a este mosaico la

⁸ GARCÍA VILLADA, «El códice de Roda recuperado», p. 115.

⁹ DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 35.

¹⁰ LACARRA, J. M., «Textos navarros del códice de Roda», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 1945, 1, pp. 193-283, p. 197.

¹¹ DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*, p. 36.

¹² Si bien alguno de los textos de esta sección puede proceder de otros lugares, incluso venir de zona franca. Cfr. DE CARLOS, H., «Alejandro en el Códice de Roda», *Troianalexandrina*, 2008, 8, pp. 39-58.

procedencia de la Marca Hispánica de una lista de reyes francos desde Carlomagno a Lotario II. Pero a muchos otros no se los puede vincular con una zona geo-política precisa, como sucede con los textos de corte doctrinal, aunque, como veremos, cierta presencia agustiniana pueda de nuevo vincular el origen de algunos no tanto con un lugar, cuanto con un ambiente, el de los núcleos mozárabes cordobeses¹³.

Si la procedencia de los textos es heterogénea, su carácter no lo es menos. Alberto Montaner¹⁴ describe con claridad su naturaleza al considerar el códice como: “una miscelánea prácticamente enciclopédica, aunque centrada en torno a un foco historiográfico, otro geográfico y otro teológico, cuyas relaciones originales pueden posiblemente vincularse a la situación sociopolítica y religiosa del reino visigótico o, en ocasiones, a la de los mozárabes en Alandalús, respecto de las cuales la conjunción de estos factores podría presentar cierta ligazón, pero que para los reinos cristianos de los siglos X y XI constituía ya una mera amalgama cuya parte más coherente era el conjunto de materiales históricos (con bastantes saltos temporales, por otra parte) de los fol. 1rº-195rº”.

Que el conjunto de materiales historiográficos *stricto sensu* resultó más coherente, no sé si para los hombres del siglo X, pero sí para los de poco más tarde, lo demuestra, entre otras cosas, la existencia de un códice como Madrid, Biblioteca Nacional, 8831, del siglo XI o XII, que sin ser descendiente directo del Códice de Roda, sí guarda una relación de parentesco con él¹⁵ y, lo que es más importante, efectúa sobre él una operación selectiva. El códice de Madrid comienza copiando las Historias de Orosio, a las que adjunta la Crónica de Isidoro seguida de sus Historias, es decir, el equivalente a los folios 156r-176v

¹³ DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «San Agustín en la Alta Edad Media española a través de sus manuscritos», *Augustinus*, 1968, 13, pp. 141-151; «Agustín entre los mozárabes: un testimonio», *Augustinus* 1980, 25, pp. 157-180.

¹⁴ MONTANER FRUTOS, A., «El proyecto historiográfico del *Archetypum Naiarense*», *e-Spania, Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*. 7 juin 2009. Quiero expresar mi agradecimiento al autor por haberme permitido consultar este artículo antes de que fuera publicado, y sobre todo por haber compartido reflexiones y pensamientos sobre el Códice de Roda.

¹⁵ Frente a la opinión común, ya representada por Mommsen (MOMMSEN, TH., *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi, Chronica Minora II*, Berlin, Weidmann, 1894, pp. 258-59), Juan Gil advierte de que, al menos por lo que respecta al texto de la Crónica de Alfonso III, el Matritense no es copia directa del Rotense, si bien su parentesco parece fuera de toda duda. GIL, J., *Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad, 1985, pp. 58-59. El que sí parece copia del Madrid BN 8831 (olim X 161) es el Roma, Biblioteca Vallicelliana R 33, del siglo XV.

del Rotense. Acto seguido añade el curioso texto sobre Alejandro y las Puertas Caspias, una versión del Pseudo Metodio que he estudiado en otro lugar y que se halla en el folio 177r del Rotense, tras lo cual copia la Crónica de Alfonso III (folios 178r-185r del Rotense), la vida de Mahoma (folio 187r-188r del Código de Roda) y textos de la Albeldense, unos relativos al mundo musulmán, que se hallan en el código de Roda en los folios 186r-v, así como los textos *De proprietatibus gentium* y *De LXXII Generationes Linguarum*, que en el Rotense ocupan el folio 196v. A estos textos sigue el poema pseudoisidoriano *De fabrica mundi*¹⁶, que en el Código de Roda ocupa el folio 195. Tras ellos, el código adjunta la *Historia Daretis Frigii de excidio Troianorum*, precedida de la epístola de Cornelio Nepote a Salustio Crispo, es decir, la famosa novelita de la antigüedad tardía que relata de forma resumida la guerra de Troya y que es probablemente uno de los textos más difundidos en la Europa medieval¹⁷. La selección y la intención del código es, a mi modo de ver, netamente historiográfica, entendiendo este concepto bajo el prisma del relato de corte cronístico, presidido por el enfoque cronológico, con elementos perturbadores, al menos en apariencia, como son algunos textos de la Albeldense, pero con visos de coherencia. La propia inclusión, por un lado, del poema pseudoisidoriano sobre la creación, y por otra parte, de la novela sobre la guerra de Troya, muestra una voluntad integradora, es decir, de enmarcar los acontecimientos peninsulares tanto dentro de la historia de la humanidad, como en el seno de la historia de Occidente, además de aportar las autoridades del presunto Isidoro, autor asimismo de crónicas e historias contenidas en el código, y del supuesto Cornelio Nepote.

En ciertos aspectos, la descripción del código Matritense, nos ofrece un relato menos complejo y más inteligible que la totalidad del Código de Roda. Al igual que los hombres del siglo XI y XII, como dice Montaner, los hombres y mujeres del siglo XXI no acabamos de aprehender qué sentido, si es que existe alguno, impregna a la conjunción de elementos “históricos, geográficos y teológicos” que se yuxtaponen en los folios de nuestro manuscrito¹⁸. Y, sin

¹⁶ Editado por DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Un poema pseudoisidoriano sobre la creación», *Studi Medievali*, 1979, 11, pp. 397-403.

¹⁷ Cfr. FAIVRE D'ARCIER, L., *Histoire et géographie d'un mythe. La circulation des manuscrites du De excidio Troiae de Darès le Phrygien (VIII^e-XV^e siècles)*, Paris, École des Chartes, 2006.

¹⁸ Así se expresa, por ejemplo, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Tres ciudades en el Código de Roda: Babilonia, Nínive y Toledo», *Archivo Español de Arqueología*, 1972-1974, 45-47, pp. 251-265, p. 255: “Todo, pues, parece indicar que nos encontramos ante un complejo historial en el que se han producido inserciones extrañas que rompen la continuidad de aquel”.

embargo, sospecho que las palabras de Montaner podrían movernos a pensar hasta qué punto la incomprensión con respecto a la amalgama de textos de tan diferente naturaleza en el códice pudo ser un sentimiento para nada compartido por sus copistas, es decir, por los hombres de finales del siglo X.

2. LAS ILUSTRACIONES DEL CÓDICE DE RODA: UN DOSSIER PROGRAMÁTICO

Veamos las cosas desde otro ángulo, guiados en parte por los elementos del códice más llamativos, sus ilustraciones. Como antes he comentado, estas parecen agolparse especialmente entre los folios 197r y 206v. Por una parte tenemos las ilustraciones, monóchromas, de la ciudad de Babilonia (f. 197r), representada esquemáticamente por un arco de herradura en el que parecen sostenerse otros tres arcos superiores, todos ellos enmarcados entre unas columnas y un dintel, rodeado a su vez por dos enormes serpientes, y de las ciudades de Nínive y Toledo (f. 197v), tal vez más esquemáticas¹⁹. Por otro lado contamos con una representación del famoso mapamundi isidoriano (fol. 200v) con forma de T en O, es decir, el círculo dividido en tres partes, cuya sección superior ocupa Asia, asignada a Sem, mientras que las inferiores están constituidas por Europa, a la izquierda, ocupada por Jafet, y Libia a la derecha, asignada a Cam (el texto dice, en su parte superior: “Sem accepit terram temperatam”; en su lado izquierdo: “Jafet terram frigidam”; en su lado derecho: “Cam terram calidam”). Los exteriores del círculo vienen definidos por las coordenadas axiales; parte superior: ORIENS, parte inferior: OCCIDENS, izquierda: SEPTENTRIO, derecha MERIDIE. Asimismo, a la izquierda se aclara la identificación de Libia con África. Otra imagen importante es la del folio 206r, la Adoración de los Magos, que representa a la Virgen sentada en un trono con el niño en su regazo a la izquierda, y a los tres reyes de pie y en fila a la derecha. Volveré más adelante sobre ella.

Sin embargo, los elementos ilustrativos más vistosos del códice se hallan en la serie de círculos y medallones que aparecen en los folios 198v-200r, 201v-

¹⁹ Descripciones bastante completas de estos dibujos, junto con edición de los textos enmarcados por ellos en DÍAZ Y DÍAZ, «Tres ciudades», pp. 251-58. Díaz advierte de la relación entre el dibujo de la ciudad de Babilonia y la miniatura de esta ciudad que se halla en la serie de los Beatos, paralelismo que refuerza el hecho de que el texto sobre esta ciudad del Códice de Roda coincida también con el que presentan esos manuscritos. Por lo que se refiere al dibujo de Toledo, Díaz lo pone en relación con el folio 129v del códice Emilianense de El Escorial (d. I. 1). Debo añadir que el modelo de este se halla en el dibujo de la ciudad de Toledo del folio 142 del códice Albeldense o Vigilano (Escorial d. I. 2.).

206v, utilizados para la expresión de genealogías mediante bifolios. Se trata de establecer la genealogía de Cristo ligándola con las familias veterotestamentarias, y en concreto con David, siguiendo para ello las líneas trazadas por Lucas y Mateo (AB ADAM USQUE AD CHRISTUM PER ORDINES LINEARUM, fols. 198v-200r; 201v-205v), pero también hay medallones ocupados por reyes y emperadores profanos (fol. 205v). Como antes he comentado, no sólo son medallones, de diferentes tamaños, ligados algunos entre sí por dobles líneas que en principio expresan filiación, otros dispuestos como uvas en un racimo, los que encuadran las genealogías y sus explicaciones, sino también arcos de herradura, presentes como motivo en los folios 198v-199r y 200r. De entre las genealogías bíblicas cabe destacar las correspondientes a Noé y sus descendientes (fols. 199v: Jafet y Cam-200r: Sem) que no sólo marcan las filiaciones, sino que siempre aparecen relacionadas con gentilicios, destacando el papel que cada descendiente de Noé tiene como fundador y epónimo de un pueblo del mundo, en la línea del libro 9 de las Etimologías de Isidoro de Sevilla. Este enfoque de los nombres justifica plenamente la presencia del mapamundi isidoriano en el folio 200v, al tiempo que le da un carácter de síntesis de lo que anteriormente se ha ido exponiendo. El mapamundi va seguido del texto, de origen isidoriano (Etimologías 14, 2; 3; 4; 5), que explica la etimología de *orbis* y describe las diferentes partes del mundo que habían sido referenciadas en el mapa de modo más esquemático. En el folio 201r se retoman las genealogías bíblicas, comenzando por Faleg, siempre insertas en círculos pequeños, y el esquema básico continúa hasta el folio 206r, donde aparece, como antes he comentado, el dibujo de la Adoración de los Reyes Magos.

Esta representación ocupa la parte central del folio, pero, como sucede en los casos anteriores a partir del folio 198v, no se puede entender si no es leída junto con el folio 205v (figs. 1 y 2). El bifolio posee una continuidad y una unidad de sentido basada en la sucesión de las genealogías que conducen a la Virgen. Para recalcar esta unidad se hallan los elementos iconográficos que constituyen sus márgenes superior e inferior. El primero es una suerte de dintel rematado en sendas hojas del que penden en la parte izquierda (f. 205v) circuillos que enmarcan genealogías veterotestamentarias, mientras que en la parte derecha (f. 206r) se superpone a él un gran círculo que contiene explicaciones de la genealogía de María y de José según Lucas y Mateo. Al margen inferior, constituido por una gruesa línea rematada en su parte derecha (f. 206r) por una cabeza zoomorfa, se le superpone también en la parte derecha otro círculo, más grande, que contiene un texto que recalca la procedencia de Jesús de la tribu de Juda. Hay otros siete círculos pequeños en esta página, situados a su lado izquierdo, dos de ellos sobre el respaldo del trono donde se sientan la

Virgen y el niño, y los cinco restantes debajo. Los circuillos superiores deben leerse de arriba abajo: *Iacob genuit Iosep, y Iosep disponssauit Mariam uirginem*. Por su parte, los círculos situados bajo el trono contienen detallada la genealogía de la Virgen, y proceden de una serie comenzada en el folio anterior (205v), de manera que deben leerse de abajo arriba²⁰. Finalmente, bajo el dibujo y sobre el círculo grande inferior se lee en letras capitales: COLLIGITUR OMNE TEMPUS AB ADAM USQUE AD CHRISTUM ANNI QUINQUE MILIA CLXLVIII. Esto nos indica, cuando menos, la unidad de todo el grupo textual que se abre con las palabras de los folios 198v-199 (AB ADAM USQUE AD CHRISTUM PER ORDINES LINEARUM). Pero esta misma serie genealógica es repetida, si bien prescindiendo de esquemas y diagramas y sirviéndose sólo del texto a renglón seguido, en los folios 206v-207v, como demuestra el hecho de la repetición de frases, por ejemplo la que remata el folio 207v: “quod scriptum est, uicit leo de tribu Iuda radix *David*”, que encontrábamos ya casi al final del círculo grande inferior del folio 206r. Por decirlo de otro modo, parece una táctica habitual del compilador de los textos jugar a presentar las genealogías en dos formatos, uno de puro texto, y otro visual, esquemático, de valor, a mi modo de ver, fundamentalmente mnemotécnico. Así ha hecho al ofrecer el linaje de Noé y de nuevo al presentar la línea que va de Adán a Cristo²¹.

Los elementos que acabo de describir, es decir, el mapamundi, los medallones de genealogías veterotestamentarias que conducen hasta Jesús por vía de María, y la imagen de la Adoración de los Magos, así como la estampa de Babilonia, los comparte en mayor o menor medida el Códice de Roda con otros libros hispanos medievales, concretamente con los Beatos, así como con algunas Biblias hispanas. Los bifolios de genealogías constituyen a todas luces un dossier, pues tal puede ser la denominación más descriptiva de la serie, que podría tener el carácter de un fascículo susceptible de ser incluido entre textos del género bíblico, otros más netamente históricos, o en el universo de los

²⁰ Sobre la importancia de las disposiciones de los medallones, generalmente de arriba abajo, donde el lugar superior lo ocupa el antepasado más lejano, al contrario de lo que sucede con el esquema arbóreo (de la raíz a las ramas más jóvenes), recomiendo la lectura de KLAPISCH-ZUBER, C., «The Genesis of the Family Tree», *I Tatti Studies. Essays in the Renaissance*, vol. 4, Florence, Leo Olschki, 1991, pp. 105-129.

²¹ Este doble modo de presentación parece habitual en la Alta Edad Media, antes de llegar a la independencia y autonomía del esquema visual arbóreo. Sobre estas cuestiones y sobre el valor mnemotécnico de los medallones, KLAPISCH-ZUBER, «The Genesis», pp. 115-118.

comentarios de corte apocalíptico²². Afinando un poco más, de acuerdo con Zaluska, los Beatos de la llamada recensión “alfa”, es decir, los pertenecientes a la familia IIB, según la clasificación de P. Klein, comparten con el Códice de Roda el tipo de texto, dispuesto alrededor de 14 tablas, mixto entre la Vetus y la Vulgata, pero a partir de Abraham, que corresponde a la tabla VI, apenas retocado con la Vulgata. El del Códice de Roda es de hecho, según esta estudiosa, el mejor texto de este grupo, y no parece depender de ningún Beato hoy en día conocido²³. Por lo que respecta al tema de los magos, según la misma estudiosa, este aparece en algunos de los manuscritos de esta familia cerrando las tablas; en dos de ellos, el Beato de Girona y el de Turín, la escena

²² WILLIAMS, J, «The Beatus Commentaries and Spanish Bible Illustration», *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana II*, Madrid, Centro de Estudios de Bibliografía y Bibliofilia, 1980, pp. 203-219. Describe el dossier genealógico como una estructuración de los descendientes dividiéndolos en cuatro grupos mediante el uso de retratos: de Adán a Noé, de Noé a Abraham, de Abraham a David, de David a María. En Mateo hay ya genealogía de Abraham a José, y en Lucas se remonta a Adán a través de 76 nombres. Estas tablas se aproximan a textos de crónicas universales del estilo popularizado por Eusebio y Jerónimo. Ayuso Mazaruela los relacionó con el Liber Genealogus Donatista de 427, pero Williams los ve más próximos a la Computatio de 452 (ed. MOMMSEN, *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, pp. 151-53) que estaba vinculada a las Historias de Orosio.

La fórmula de medallones sólo se encuentra en Beatos y en algunas biblias hispanas, como la de León de 960; Isidoro utilizó un esquema diferente, el del “arbor iuris”, para los grados de consanguinidad. Pero el sistema parece retrotraerse al mundo antiguo, ya que Plinio nat. 9,265, describe algo así para significar los retratos de los antepasados y su relación en stemmata. Esta derivación de un modelo librario antiguo llevó a Williams a postular la precedencia de las Biblias sobre los Beatos a la hora de escoger un modelo así. Las biblias hispanas (la del año 960, la de 1162, la de San Millán, ahora Biblioteca de la Real Academia de la Historia, cód. 2-3), según Williams, “are descended from a richly decorated Visigothic Bible” (p. 210), afirmación, sin embargo, que ha matizado recientemente, inclinándose por el estudio de las ilustraciones como un elemento más estrechamente vinculado al texto y creado por ello *ad hoc*. Sobre la necesidad de no obsesionarse con los arquetipos y, por el contrario, la conveniencia de estudiar la “sintaxis” de texto e imagen en el producto concreto, aplicada al estudio de la Biblia de 960, véase WILLIAMS, J., «Orígenes de las miniaturas de la Biblia de San Isidoro», *Codex Biblicus Legionensis. Veinte estudios*, León, Ediciones Lancia, 1999, pp. 143-160.

²³ ZALUSKA, Y., «Les feuillets liminaires», en *El Beato de St. Sever, ms. Lat. 8878 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Madrid, Edilan, 1984, pp. 239-254 y «Entre texte et image: les stemmata bibliques au Sud et au Nord des Pyrénées», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1986-87, pp. 142-152, donde distingue seis recensiones diferentes de estas genealogías, según el texto base de la Vetus esté más o menos interpolado de distintas aportaciones, no sólo de la Vulgata, sino también de textos como las Etimologías isidorianas.

está en la página siguiente. Pero la escena del códice de Roda presenta unas peculiaridades que comentaré en otro punto²⁴.

Sólo quisiera matizar en este momento una cuestión textual. Considero que el discurso ligado a la idea de genealogía bíblica, y más concretamente a la descendencia noáquica, comienza un poco antes de la aparición de las expresivas imágenes. El folio 194v concluye a mitad de página, aproximadamente, su texto, una nómina de reyes francos; el folio 195r da comienzo al tema de Noé mediante un texto revelador: “*Agnoscamus generationes quod processerunt a Noe. Tres filii eius Sem, Cam et Jafet... Colliguntur omnes anni ab Adam prima etate usque ad Christum natiuitatem anni VCLXLVIII*” al que sigue el poema pseudoisidoriano *De fabrica mundi* citado más arriba y que finaliza en 195v. De algún modo el tema queda abierto para su posterior desarrollo y “retractatio”. Los textos que siguen a estos y que preceden a los que acompañan a las imágenes de Babilonia, Nínive y Toledo, son igualmente reveladores: se trata de la *laus Spanie* isidoriana (fol. 195v-196r), de una descripción de Spania basada en parte en textos isidorianos (fol. 196r-v) y de los textillos *De VII miracula mundi, De proprietatibus gentium, De LXXII generationes linguarum* (196v), es decir, curiosidades de los pueblos del mundo, a los que se suma en ese mismo folio 196v un pequeño texto sobre generaciones espontáneas de animales a partir de otros en putrefacción. No deja de resultar llamativo que el texto laudatorio sobre Hispania tenga un correlato en el folio 198r, es decir, tras los dibujos de ciudades y un curioso texto sobre Toledo y la fundación de nuevas ciudades, en la segunda *laus Spanie*, la privativa del Códice de Roda²⁵. La disposición de los textos a lo largo del Códice ofrece a menudo un aspecto solidario, como si los temas se retomaran y se recordaran a medida que se avanza en su lectura y nunca fueran de todo abandonados. En el caso que acabamos de describir parece, además, como si el tema de Hispania y de sus ciudades se quisiera incrustar cuidadosamente en el medio del gran tema de los pueblos del mundo, derivados todos ellos de los hijos de Noé, y de sus

²⁴ ZALUSKA, «Les feuillets», p. 251; «Entre texte et image», pp. 142-152. Los Beatos que concluyen genealogías con Adoración de los Magos son: Manchester, John Rylands Libr. Lat. 8, f. 13; Coll. Carnot, f. 15; New York, Pierpont Morgan Library, ms. 429, f. 12. Fuera de la familia alfa, es el Beato de St. Sever el que ofrece una configuración similar. En otros dos beatos de “alfa”, Girona, Museo de la Catedral ms.7 y Turín, B.N., ms. I.II.I, la escena está en la página siguiente a la de fin de las genealogías. En cuanto a Biblias, encontramos Adoración cerrando tablas genealógicas en la Biblia de León de 960 y en la de la Biblioteca Provincial de Burgos, f. 8v.

²⁵ Sobre estos últimos textos, *vid.* GIL, J. «Textos olvidados», pp. 165-70, y DE CARLOS, H., «À l'ombre de Rome: les villes de Tolède et Pampelune dans le codex de Roda», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 2008, 51, pp. 129-142.

peculiaridades. La segunda de las laudes Spanie no puede ser más explícita por lo que se refiere a la implicación de las *generationes* en la ocupación y desarrollo de Spania, como he puesto de relieve en otro lugar²⁶.

3. ADÁN Y LAS GENEALOGÍAS

El tema de las generaciones de Adán a Cristo se retoma en el folio 212v, bajo la rúbrica INCIPIT LIBER GENERATIONUM, y llega su tratamiento hasta el folio 213v: "...usque ad aduentum Domini Ihesu Christi generationes XIII". De todos modos, el tema de Adán como figura destacable se pone de relieve previamente en un curioso texto que lleva título en letras capitales: *UNDE FACTUS EST CORPUS DE ADAM*. A este texto seguirán, tras el citado recuento de las generaciones, otros dos que tocan directamente la figura del primer hombre, uno sobre los seis pecados de Adán, redimidos por Cristo (f. 213v), y otro que, comenzando en la imposición de nombres a los animales, debate la cuestión de si Adán y Eva tenían los ojos abiertos, y se concluye que el tenerlos así favorecía la concupiscencia (213v-214r). Lo que me llama poderosamente la atención es la analogía que existe entre el texto del folio 212v al que me he referido (*Unde factus est corpus de Adam*) y otro copiado en el folio 206v, es decir, justo antes del texto en que se explicitan las genealogías de Adán a Cristo sin esquematismos. Este otro texto no lleva rúbrica ni título alguno, sino que comienza con el folio: "Dic mihi frater quomodo factus est homo".

Sin entrar a profundizar en el posible origen de estos textos o en sus avatares de transmisión, quisiera al menos comentar lo que es evidente a partir de su lectura, el hecho de que en ambos la figura del primer hombre aparece vinculada en sus componentes al universo y sus elementos, al mundo y sus partes. Adán es presentado como microcosmos que recoge y se alimenta del macrocosmos. También en este punto es el patrón geográfico un importante motor explicativo: los cuatro puntos cardinales, los cuatro vientos correspondientes, los ríos del Paraíso, son los constituyentes de Adán o de su nombre. El primer hombre reúne en sí mismo la diversidad de la tierra y la amplitud de su espacio.

No deja de resultar llamativo, por otra parte, el hecho de que el tema de Adán esté presente de un modo tan insistente. Como señala Williams, "as the

²⁶ DE CARLOS, H., *Las Antigüedades de Hispania*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1996, pp. 301-323.

Gospels tell us the story of the Incarnation of Christ, the Second Adam, the Genealogical Tables take God's historical plan back to the first Adam, whose portrait, together with that of Eve, begins the genealogy on the first page of the Tables"²⁷. Tal y como Beatos y Biblias hispanas presentan normalmente al inicio del dossier de genealogías bíblicas los retratos de Adán y Eva, o miniaturas que escenifican el Paraíso, el Códice de Roda, anicónico en estos puntos, ofrece una especial riqueza en textos que tratan del primer hombre, rindiendo de ese modo su tributo al esquema pecado-redención, visible en la polaridad Adán-Adoración de los Magos, como veremos.

4. LA ADORACIÓN DE LOS MAGOS

Retomo la imagen de la adoración de los magos del folio 206r, cuya plena inteligencia sólo es posible, según he explicado, en lectura conjunta con el folio 205v. Si atendemos a la representación iconográfica del tema, el dibujo nos ofrece la que podríamos denominar forma más antigua, contrastable con la que nos aportan algunos sepulcros romanos de época helenística e imperial²⁸. Sus características más destacables son la presencia, en un lado, de la Virgen sentada en una silla o en un trono con un niño pequeño, no un bebé, en su regazo; ante ella avanzan tres figuras de vestimenta idéntica, que por lo tanto no aparecen estáticas ni prostradas, sino erectas y con ademán de adelantarse en procesión, desde el otro lado, portando unas bandejas²⁹. Lo único que en su apariencia distingue este grupo del que aparece en los mencionados sepulcros y en alguna otra iluminación manuscrita (Amberes, Museum Plantin Moretus M.17.4, s. IX, fol. 15v) es la ausencia de gorro frigio en las figuras, un distintivo que remarcaba la orientalidad de los personajes de los magos y que precede en la tradición iconográfica a las coronas reales. Dentro de la tradición ilustrativa de Beatos y Biblias antes citada, los magos portan gorros frigios por ejemplo en el beato de Saint-Sever, perteneciente a la familia "sigma". Según Zaluska, además, dentro de la antes citada familia "alfa", tres manuscritos presentan a los reyes caracterizados con diferentes barbas, en representación de

²⁷ WILLIAMS, «The Beatus Commentaries», p. 208.

²⁸ TREXLER, R. C., *The Journey of the Magi. Meanings in History of a Christian Story*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1997.

²⁹ TREXLER, *The Journey of the Magi*, p. 23: "Their movement toward Jesus, not adoration from a fixed position, represented the international recognition of Jesus, as such movement did of the Roman emperors". Cfr. GARCÍA MAHÍQUES, R., *La adoración de los magos. Imagen de la epifanía en el arte de la antigüedad*, Vitoria, Instituto Municipal de Estudios Iconográficos Ephialte, 1992, p. 44.

sus diferentes edades³⁰. No es ese el caso de nuestro código de Roda, donde los reyes ofrecen una absoluta identidad entre figuras y carecen de cualquier tipo de tocado.

Pero Roda presenta otras peculiaridades; por una parte, el ángel que precede a los reyes en algunas ilustraciones, y que incluso los sustituye en alguna otra que llegó por ese motivo a ser confundida con una escena de Anunciación³¹, está ausente. Tampoco aparece en Roda la estrella característica de la representación, como sucede en el manuscrito H (Pierpont Morgan Library, ms. 429), si bien en este último su ausencia parece deberse a mero olvido, puesto que un rey hace gesto de mostrarla. A cambio de la estrella, en el Código de Roda el niño que está en el regazo de la Virgen enarbola una cruz³². No puedo dejar de relacionar este detalle con el comentario de Trexler según el cual la estrella que siguieron los magos, de acuerdo con Mateo 2, 1-11, representaría en algunas exégesis la “figura” de la cruz, signo que se le apareció a Constantino en la batalla del Puente Milvio; los magos anticiparían, según esta lectura, la victoria de Constantino sobre los enemigos de la fe³³.

Pero la simbología de estas figuras es aún más rica y más precisa. Como resume Trexler³⁴: “The groundwork for an ecumenical vision of the magi was laid by Augustine of Hippo (d. 430) who intimated that the three magi represented the whole gentile world... In England the Venerable Bede (d. 735) sharpened Augustine’s generalization, stating that “mystically, the three magi

³⁰ ZALUSKA, «Les feuillets», p. 251.

³¹ WILLIAMS, J., «A Castilian Tradition of Bible Illustration. The Romanesque Bible from San Millán», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1965, 28, pp. 66-85, en p. 69, n.19: la Biblia de León de 960 ofrece tras las tablas genealógicas una presunta Anunciación, que en realidad es una Adoración sin reyes y con la presencia del ángel.

³² Como comenta GARCÍA MAHÍQUES, *La adoración de los magos*, pp. 65-66, el motivo de la cruz detrás del trono de la Virgen aparece por ejemplo en un sarcófago del siglo IV: “la vinculación de esto con la simbología constantiniana es señalada así mismo por Deckers, que agudamente ha subrayado que la cruz no adquiere todavía la significación evangélica que más adelante tomarán los cristianos; más bien hay que tener presente que en estos momentos pasa por ser un emblema de victoria imperial: in hoc signo uictor eris, y un signo ligado a la propaganda imperial”.

³³ TREXLER, *The Journey of the Magi*, p. 27: “...followers of Ephraim [intelectual sirio muerto en 373], in the so-called Book of Seth, determined that the star as seen by the magi, who were in this later source said to be a secret society come from “the beginning of the orient, near the ocean” was almost in the form of a little child, with a picture of the cross above him”. Esta parte del Libro de Seth se conserva en el llamado *Opus imperfectum*, PG 56, 637 ss.

³⁴ TREXLER, *The Journey of the Magi*, p. 38.

signify the three parts of the world, Asia, Africa, Europe” (PL 92,13). Es el propio Beda, sin embargo, quien añade a esta idea la de que los magos también podían significar los tres hijos de Noé, que fueron los padres de las razas correspondientes a esas tres partes del mundo, es decir, del *humanum genus* (PL 92,15). Esta idea liga a la perfección con la isidoriana que preside la entera concepción del libro 9 de las Etimologías y que hace derivar en última instancia todos los pueblos del mundo de la descendencia noáquica³⁵. Como hemos visto, esta idea preside asimismo el mapamundi que ocupa el folio 200r del mismo códice de Roda, otro elemento iconográfico común a nuestro códice y a los Beatos.

En esta línea interpretativa, es decir, relacionada con la idea del reparto del mundo entre los hijos de Noé, y por lo tanto con el origen bíblico de los pueblos, pero también con el reconocimiento por parte de los gentiles de la figura de Cristo, la imagen de la Adoración, como señala Williams, es adecuada en el lugar en el que aparece en el dossier encuadrado en los Beatos y en las Biblias, y yo añadiría que también en el Códice de Roda, yuxtapuesta a una lista de gobernantes y emperadores de Roma³⁶.

Este valor de reconocimiento, de verdadera epifanía, de la figura de Cristo por parte de los pueblos paganos gana aún más en significado si se tiene en cuenta un elemento representativo del que antes he hecho mención. Vimos cómo el ciclo ilustrativo del códice de Roda abre con la representación de la ciudad de Babilonia, seguida de las de Nínive y Toledo, del folio 197. Hemos visto también que la iconografía de Babilonia recuerda a la de los Beatos, pues la ilustración de la ciudad está presente en la rama II de estos libros: sabemos además que en ellos ilustra ya no tanto el comentario al Apocalipsis en sí

³⁵ No puedo dejar de comentar en este punto el pasmoso parecido que la configuración de la escena de la Adoración en el dossier de las genealogías ofrece con una de las ilustraciones del códice Albeldense o Vigilano (El Escorial d. I. 2.): se trata de la que aparece en el folio 17v y que, curiosamente, representa a Noé y a sus hijos. Noé ocupa el lugar (a la izquierda) y la posición sentada que en nuestra escena ocupa la Virgen, mientras que sus hijos aparecen de pie, a la derecha, del mismo modo en que se presentan los magos. Nótese que al lado de esta representación, en el mismo folio 17v, el códice Vigilano presenta el mapamundi de T en O.

³⁶ WILLIAMS, «A Castilian Tradition», pp. 69-70. Tengo que señalar en este punto una peculiaridad textual que el Códice de Roda comparte con los Beatos y Biblias traídos a colación. En el medallón que habla de los orígenes de Roma y de sus primeros gobernantes, en el caso de Roda en el folio 205v, al hablar de Rómulo y Remo se dice de ellos *conditore remo et romulo martis et eulalie filio regnante*. El curioso nombre de la madre de los gemelos, probable deturpación de “siluie”, se repite en todos los testimonios textuales a los que he podido acceder, por lo que parece una variante propia del dossier de las genealogías.

mismo cuanto el Ciclo de Daniel³⁷, lo que podríamos llamar con Williams, el equivalente veterotestamentario de los escritos atribuidos a San Juan³⁸. La significación de la ciudad es amplia y compleja, y varias han sido las interpretaciones que se han dado a su presencia en estos textos. Yo quisiera poner de relieve un elemento que tal vez no ha sido de todo destacado. El texto que acompaña al dibujo del folio 197r del Códice de Roda hace hincapié en la custodia en el ámbito urbano de Babilonia de los sepulcros de los santos Ananías, Azarías y Misael, que aparecen representados, esquemáticamente, en el diseño³⁹; estos son los también conocidos como Tres Jóvenes del horno de Babilonia, denominación que alude a uno de los pasajes del ciclo de Daniel, en concreto a Daniel 3. Se ha señalado el paralelismo que existe entre las representaciones de estos tres jóvenes y las de los magos de Oriente, pues en algún caso los jóvenes han aparecido con gorro frigio⁴⁰, pero incluso en otros casos han sido puestos en contraste evidente y forzado con los tres reyes. Así, según García Mahiques, “en muchas representaciones llama especialmente la atención la confrontación de la escena de la Adoración con la escena de los Tres Jóvenes rehusando adorar la estatua de Nabucodonosor”⁴¹. El sentido tipológico que se hace evidente al poner en paralelo unos y otros personajes parte, nuevamente, del contraste entre una escena veterotestamentaria y otra de los Evangelios: los Jóvenes del horno de Babilonia son “figura” de los magos, o por decirlo de otro modo, los Magos son aquellos tres jóvenes que rechazaron rendir culto al rey pagano y que ahora, por el contrario, rinden su pleitesía y evidencian su reconocimiento del verdadero dios como rey.

³⁷ En realidad, como comenta ZALUSKA, Y., «L’image de Babylone et le cycle de Daniel», *El Beato de St. Sever, ms. Lat. 8878 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Madrid, Edilan, 1984, pp. 317-324. El emplazamiento de la ilustración de Babilonia varía en los Beatos, puesto que oscila entre el cierre del comentario al Apocalipsis y el arranque del ciclo de Daniel, es decir, podría ser imagen de Apc. 18, pero también de Daniel 3. Como resume Zaluska, p. 320: “Elle aurait donc pu être le résultat d’une réflexion- enrichie par la consultation de sources littéraires différentes -et peut-être par une méditation sur les martyrs récents, ensevelis en terre occupée par les infidèles- sur le “corpus” lui-même”. Entre dichas fuentes merece destacarse Orosio e Isidoro en *De ortu et obitu patrum*.

³⁸ WILLIAMS, «The Beatus Commentaries», pp. 218-19.

³⁹ DÍAZ Y DÍAZ, «Tres ciudades», pp. 255-257.

⁴⁰ Así lo señala GARCÍA MAHIQUES, *La adoración de los magos*, p. 86, invocando un sarcófago de Cádiz.

⁴¹ ID., *Ibid.*, pp. 86-7: se verían estas escenas en el sarcófago africano de Cherchell, en la tapa de un sarcófago de Luxemburgo y, en pintura, en el arcosolio de la Catacumba de Marco y Marcelliano estudiado por DeBruyne.

5. *TRANSLATIO IMPERII*: SENTIDO POLÍTICO DEL CÓDICE DE RODA

El Libro de Daniel no es, por otra parte, un elemento ajeno al código de Roda. La concepción historiográfica de Paulo Orosio reflejada en su *Historia aduersus paganos*, copiada en el primer sector de nuestro manuscrito, debe mucho a este libro veterotestamentario y a su utilización del elemento profético en un marco político, en concreto en el pronóstico de la sucesión de imperios⁴² expresada en Daniel 7, 17-28 bajo la alegoría de las cuatro bestias. Podemos nuevamente comprobar la validez del esquema geográfico, en este caso de los cuatro puntos cardinales, puesto al servicio de la idea política de la *translatio imperii* que, a mi modo de ver, impregna varios textos del sector B de nuestro código⁴³. Como he comentado en otro lugar al estudiar textos de este manuscrito, la idea de una sucesión política y simbólica de los reinos de “Spania”, representados en ocasiones por sus ciudades, con respecto a los imperios del pasado y, singularmente, con respecto a la siempre presente Roma, es un concepto básico que subyace a muchas de estas creaciones textuales. Incluso en algún momento, la idea de sucesión y de relevo político y religioso puede ser indirectamente enfocada al combate contra el Islam, como sucede en el breve texto sobre Alejandro y las puertas Caspias o en la propia Crónica Profética⁴⁴.

Pero además de realizar esta valoración, quisiera en esta ocasión llamar la atención sobre el aspecto escatológico de la propia visión de Daniel y de su lectura en el Código de Roda. Si atendemos al texto profético danielino (7, 27), la conclusión de las sucesiones imperiales es el reino de Dios, al que se someterán los reinos terrenales. Orosio no recoge en absoluto el carácter

⁴² Por ejemplo en OROSIO, *Aduersus paganos* 2,1,4-5: ... *quale a principio Babylonium et deinde Macedonicum fuit, post etiam Africanum atque in fine Romanum quod usque ad nunc manet, eademque ineffabili ordinatione per quattuor mundi cardines quattuor regnorum principatus distinctis gradibus eminentes, ut Babylonium regnum ab oriente, a meridie Carthaginenses, a septentrione Macedonicum, ab occidente Romanum: quorum inter primum ac nouissimum, id est inter Babylonium et Romanum quasi inter patrem senem ac filium paruam, Africanum et Macedonicum breuia et media, quasi tutor curatorque uenerunt potestate temporis non iure hereditatis admissi.*

⁴³ Tanto en los textos sobre las ciudades de Babilonia, Nínive y Toledo, como en el de “Octaviano y Septemsídero”, como en la *Laus Pampilone*. Cfr. DE CARLOS VILLAMARÍN, «À l’ombre de Rome» y «A loa de Pamplona do Código de Roda. Unha nova achega», *As tebras alumeadas. Estudos filolóxicos ofrecidos en homenaxe a Ramón Lorenzo*, Santiago de Compostela, Universidade, 2005, pp. 103-113.

⁴⁴ GIL, J., «Judíos y cristianos en la Hispania del s. VII», *Hispania sacra*, 1977, 30, pp. 9-110, en pp. 66-67. DE CARLOS VILLAMARÍN, «Alejandro en el Código».

escatológico del cuarto reino: Roma sigue teniendo el privilegio de ser de un imperio sin final⁴⁵. De hecho, Orosio distingue, a pesar de sus paralelismos y similitudes, Roma de Babilonia: esta ha perecido, mientras que aquella permanece. El motivo de la permanencia de Roma radica, precisamente, en la aceptación por parte de los gobernantes del cristianismo, en tanto que Babilonia cayó por su pertinaz paganismo⁴⁶. Ecos de esta idea de la Roma cristiana como *Roma aeterna* se hallan también en otros lugares de nuestro Códice de Roda, por ejemplo en su *Laus Spanie* no isidoriana, en la que se habla de unos *romani filii Esau*, séptima de las generaciones que poseen a Hispania y cuyo reinado eterno en ella se profetiza⁴⁷.

La idea de un reinado sin fin al amparo del cristianismo, protagonizado por las sucesoras de Roma, o nuevas Romas, tal como pueden ser las nuevas ciudades que nacen a la sombra de Toledo, o la misma Pamplona cuya loa figura también en nuestro códice, es interesante, como acabo de comentar, en un contexto de lucha contra la ocupación musulmana en la Península. Pero esta creencia en la permanencia convive en tensa dialéctica con las obsesiones milenaristas que afloran en algunos de los textos que pueblan el Códice de Roda y que comparten ambiente con textos como los que en su día generaron el rico mundo de los Beatos al que hemos aludido también en este trabajo⁴⁸. Tal es el caso de los cómputos como el *De fine mundi*, del folio 209r del Códice de Roda⁴⁹. Desde este punto de vista, el Códice de Roda deja ver esa extraña

⁴⁵ PASCHOUD, F., *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident Latin à l'époque des grandes invasions*, Bibliotheca Helvetica Romana, 7, Institut Suisse de Rome, 1967, pp. 278-284.

⁴⁶ OROSIO, *Aduersus paganos*, 2, 3, 6-7: *ecce similis Babyloniae ortus et Romae, similis potentia, similis magnitudo, similia tempora, similia bona, similia mala; tam en non similis exitus similis defectus. illa enim regnum amisit, haec retinet; illa interfectione regis orbata, haec incolumi imperatore secura est. et hoc quare? quoniam ibi in rege libidinum turpitudine punita, hic Christianae religionis continentissima aequitas in rege seruata est; ibi absque religionis reuerentia auiditatem uoluptatis licentia furoris impleuit, hic et Christiani fuere, qui parcerent, et Christiani, quibus parcerent, et Christiani, propter quorum memoriam et in quorum memoria parceretur.*

⁴⁷ GIL, J., «Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX) (continuación)», *Hispania sacra*, 1978-9, 31, pp. 9-88, en pp. 66-7; DE CARLOS VILLAMARÍN, *Las Antigüedades de Hispania*, pp. 316-323.

⁴⁸ Esta sensibilidad milenarista fue muy acertadamente puesta de relieve por Juan GIL, «Textos olvidados», p. 173: «No deja de ser curioso que, con el milenio, volvieran a repetirse los mismos miedos y los mismos temores, originados esta vez por una interpretación errónea del Apocalipsis. Creo que esta angustiada expectación por el fin del mundo sentida en los siglos VIII y IX no ha sido suficientemente valorada a la hora de juzgar los escritos y las obras de quienes vivieron en aquellas centurias?».

⁴⁹ Edición y estudio en GIL, «Textos olvidados», pp. 170-73.

compatibilidad en la seguridad de un triunfo de los reinos cristianos sobre el Islam con la angustia del fin del mundo, tal vez porque según profecías como las del Pseudo Metodio, uno y otro concepto van de la mano: el último emperador, hijo del Imperio Cristiano Romano, vencerá, en el final de los tiempos, a los enemigos de la religión cristiana, pero luego será vencido por los pueblos inmundos y por el Anticristo. Este, sin embargo, será un mal de doble filo, puesto que causará la segunda venida de Cristo y la definitiva erradicación del mal⁵⁰.

6. CONCLUSIÓN: SENTIDO TIPOLÓGICO Y LECTURA ESCATOLÓGICA DEL CÓDICE DE RODA

Sin embargo, puede que la convivencia de ambas creencias tenga más que ver, nuevamente, con la lectura en clave tipológica y alegórica de la historia. El Códice de Roda, por todo lo que hemos visto, es un excelente ejemplo de la aplicación de los principios de la cronografía impuestos como paradigma de composición de historia universal por Jerónimo. La visión de Eusebio-Jerónimo implica un maridaje del modelo greco-romano de historia universal como sucesión de imperios, con la visión veterotestamentaria del esquema de sucesión genealógica, propio de la concepción hebraica de la historia⁵¹. Nuestro Códice, con su manifiesto interés por las genealogías bíblicas, pero también por el concepto de *translatio imperii*, visible tanto en la obra de Orosio como en el esquema geográfico representado en el mapamundi y en los textos sobre ciudades, parece hacerse eco de estos esquemas al pie de la letra. Pero no olvidemos que una voluntad de lectura espiritual, no ajena a Agustín de Hipona, ha pesado también poderosamente en los creadores de esta compilación, a los que se puede atribuir con toda probabilidad un origen y una formación

⁵⁰ REININK, G. J., «Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam», en CAMERON, A. - CONRAD, L. I. (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), Princeton, New Jersey, 1992, pp. 149-187.

⁵¹ BLOCH, R. H., *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1983, p.38: "History as procreation is, in its broad outlines, an extension of Creation, its direction a lineage from Adam- through Noah, Abraham, David, and Solomon- to Christ. In the margins of the central sacred line stand the races of men ("alios filios et filias")".

monacal⁵². El empeño que los textos compilados ponen en la noción de genealogía nos habla de historia en el sentido de expansión geográfica, dispersión en el tiempo y en el espacio, multiplicación lingüística y de pueblos, pero sobre esta idea de base más que evidente, planea otra de sentido aparentemente contrario: la de trazar el vínculo de unión de Padre e Hijo, la de regreso a los orígenes, por ejemplo, mediante la etimología. Y como colofón de esta tendencia a la unidad, la de la conversión de la cronología en escatología, de lo horizontal en lo vertical, que es lo propio de la concepción tipológica de la historia⁵³.

Debo recordar en este punto mis palabras iniciales. Llevados de nuestra mentalidad como estudiosos de la historia del siglo XXI, concebimos el Códice de Roda como el receptáculo de textos históricos en el que admitimos como mal menor otros textos geográficos, doctrinales, de curiosidades, que parecen romper la línea de coherencia establecida por aquellos. Si nos esforzamos por entender en qué lugar se generó la compilación que se nos presenta en esas páginas y para quién fue compuesta, tal vez lleguemos a modificar nuestro punto de vista y a intentar entender por qué comparten habitáculo textos de apariencia tan diversa. Aunque a día de hoy carezco de la totalidad de las claves interpretativas, creo, según he expuesto en otros lugares, que la voluntad

⁵² No puedo entrar ahora en cuestiones que considero fundamentales, pero que deberé dejar para otra ocasión, cuales son los elementos a mi modo de ver más reveladores de esta mentalidad monacal. Además de los esquemas de genealogías, que en algunos momentos aparecen bajo la forma de arcos de herradura, tan propios de los mecanismos mnemotécnicos propios de estos ámbitos, el Códice de Roda ofrece también las consabidas “catenae” (folio 211v), otro modo de memorizar sentencias alrededor de un concepto, en este caso el de “lignum”, mediante el encadenado de citas de Agustín, Jerónimo e Isidoro. Igualmente, hacia los folios finales se presenta una “conlatio” de San Agustín sobre la Trinidad (folios 222v-225r) a la que sigue una sobre el mismo tema de Isidoro (folios 225r-230v). Por otra parte, que los monasterios colaboren con las cámaras regias para confeccionar códices u otras obras de arte, no es un fenómeno anormal en la Europa de finales del s. X y principios del XI, como puntualiza WERCKMEISTER, O. K., en «The first Romanesque Beatus Manuscripts and the Liturgy of Death», *Actas del Simposio para el estudio de los códices del “Comentario al Apocalipsis” de Beato de Liébana*, I, 2, Madrid, Centro de Estudios de Bibliografía y Bibliofilia, 1980, pp. 165-200.

⁵³ BLOCH, *Etymologies and Genealogies*, p. 61: “...The Augustinian apotheosis- the transcendence of the illusory world of the senses- is, finally, a journey through perception and cognition toward the intellectio that he associates with a union between parent and child... To transcend the body, to attain the inner truth beyond the temporal and beyond language, is to reverse an ontological genealogy whose highest term is God. It is to reunite the Father with the Son, the Speaker with the Word”. *Vid.* SPIEGEL, G., «Genealogy: Form and Function», p. 51, donde se matiza el hecho de que la primacía de la concepción genealógica de la historia propia del siglo XII francés pudo suponer una ruptura en el primado de lo tipológico, o, como diría Auerbach, la historia horizontal se impondría sobre la unión vertical con Dios.

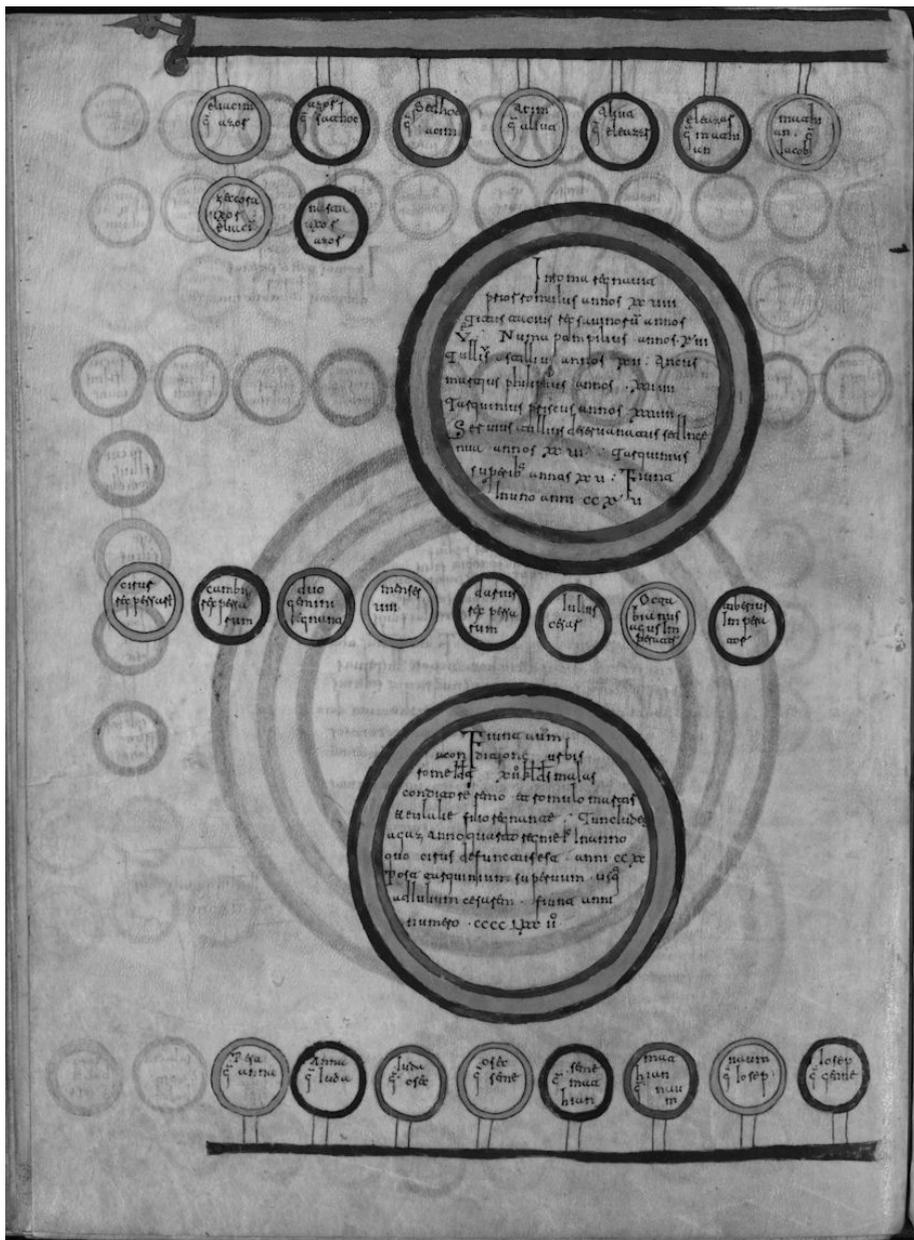
política que sin duda emana de muchos de los textos del Códice de Roda, nos habla de una encomienda, o al menos una tutela regia, para la confección del códice⁵⁴, pero creo también que los propios seleccionadores y copistas de sus textos, aquellos que decidieron incluir además el movable dossier de las genealogías y todo su programa ilustrativo, eran monjes dotados de una formación hacia la lectura en clave espiritual y reflexiva, que seguían viendo en el libro, de acuerdo con la tradición monástica, un “medio de educación privilegiado de la función contemplativa”⁵⁵. La relativa obsesión por el fin del mundo que deja traslucir la compilación a través de algunos textos, no sólo habla de angustia y temor, sino de una serena conciencia de la historia y de la escatología: por citar de nuevo a Gabrielle Spiegel, “While explaining the present, the past casts the shape of the future. Typological thinking sets up a complex field of influences which ties past and present, present and future into one essentially prophetic mode of analyzing history”⁵⁶. O, por decirlo de otro modo, en cierto sentido, la función del Códice de Roda podría servir para ilustrar la idea agustiniana del tiempo: “praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris”⁵⁷.

⁵⁴ DE CARLOS VILLAMARÍN, «À l'ombre de Rome».

⁵⁵ En palabras de Fontaine aplicadas a Casiodoro, en FONTAINE, J., «Fuentes y tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato», *Actas del simposio para el estudio de los códices del “Comentario al Apocalipsis” de Beato de Liébana I*, 1, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1978, pp. 77-101, en p. 80, n.6.

⁵⁶ SPIEGEL, G., «Political Utility in Medieval Historiography. A Sketch», *History and Theory*, 1975, 14, 3, pp. 314-325, p. 322.

⁵⁷ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessionum libri tredecim* (Aug., *Confes.*) 11, 20, 26 (ed. VERHEIJEN, L., *Corpus Christianorum Series Latina* 27, Turnhout, Brepols, 1981).



Código de Roda, fol. 205v: genealogías.

