

*El palacio del Naranco (Oviedo)
y la liturgia de la victoria.
A propósito de una hipótesis de J. M. Azcárate*

Fernando A. MARÍN VALDÉS
Universidad de Oviedo

Uno de los aspectos esenciales de la arquitectura, que pese a la especificidad de su lenguaje en modo alguno se limita a funcionar en términos de muda y abstracta tectónica, viene dado por su significado como marco de discursos verbales y figurativos. Bajo este punto de vista, buena parte de los monumentos patrocinados por los soberanos astures conforman espacios de representación, encuadres de ceremonias reales y celebraciones litúrgicas. Con ello también de actitudes, gestos simbólicos, palabras sagradas de autoridad. Silenciada por las fuentes narrativas, desvanecida en el tiempo, aquella praxis ritual es hoy estructura ausente que arroja incertidumbre sobre las construcciones del Prerrománico, llegadas hasta nuestros días como cajas de resonancia de la vida que en ellas se contuvo, testimonios de unos imperativos sociales y religiosos poco conocidos pero que, unidos a lo arquitectónico por un riguroso principio de interdefinición, dictaron su proceso adecuador.

Ello explica en gran parte el cúmulo de dificultades que entraña la interpretación del palacio del Naranco donde, pese a la existencia de indicios muy orientativos, el despliegue de un ceremonial destinado a la exaltación del monarca resulta tan incierto como verosímil. Al carecer de fuentes escritas contemporáneas que aclaren los propósitos en virtud de los cuales fue erigida el aula regia —el ciclo cronístico de Alfonso III es bastante parco en este aspecto—, cualquier propuesta de

lectura funcional debe moverse en el plano tantas veces conjetural de los valores implícitos, no anotados en el texto.

Lejos de pretender dar respuesta a la pluralidad de interrogantes que en éste como en otros registros suscita el excepcional monumento, se procurará focalizar tales incógnitas bajo la óptica del *adventus regis* y la *profectio bellica*, ceremonias adscritas a la liturgia del poder. Con ello nos adentraremos en el sistema de valores subyacente en estas celebraciones que bajo el signo de la *interpretatio christiana* prolongan durante la temprana Edad Media una práctica triunfal de origen antiguo destinada a la glorificación del *princeps*. Su vigencia en la Hispania visigoda, donde el recuerdo de los fastos romanos se halla tan vivo, indicaría hasta qué punto los soberanos astures eran conscientes de ser herederos, de asumir tradiciones sin fracturas.

En el núcleo del monte Naranco, reducto de civilización y sacralidad donde la arquitectura impone al paisaje un semblante histórico, el palacio ramirense probablemente debió concebirse, utilizando una expresión isidoriana, como basílica regia, ámbito de exaltación acorde con la nobleza y la sacralidad inherentes al soberano. Preguntándose sobre la posible funcionalidad ritual del pabellón regio, José María Azcárate argumentaba hace unos años en favor de la vigencia del ceremonial prescrito en el visigótico *Liber ordinum* que «describe con todo detalle cómo el rey era recibido por el obispo y el clero en la fiesta pretoriana, cuando ha de salir con el ejército hacia la guerra»¹, proponiendo el desarrollo de una liturgia áulica asociada con el culto a la cruz triunfal (*hoc signo vinces*) que sacraliza los muros del *palatium*. La presencia reiterada del *signus crucis* en el interior y el exterior del monumento sin duda no tiene nada de episódico: asociada al triunfo del cristianismo, entroncando con la tradición constantiniana, remite a la centralidad litúrgica de la cruz victoriosa en el reino de Asturias.

La interpretación de Azcárate, que convierte el monumento en un auténtico edificio símbolo y en un *instrumentum regni*², halla nuevos argumentos a la luz de los parámetros ideológicos de la época que confieren al príncipe rasgos de guerrero épico y santifican su misión de defensa: la Iglesia no duda en otorgar la *consecratio ensis*, pues la guerra es legítima si se encamina a restablecer la justicia, si reproduce el combate que entabla Cristo contra las fuerzas del mal³. Como recordaba Pierre Riché con relación al horizonte carolingio, la ideología no sólo refleja el orden social existente, también lo preserva y lo justifica⁴. La tarea de los *defensores Ecclesiae*, función esencial del monarca emplazado en su cúspide, se contempla como santa, pues garantiza la paz y la armonía y permite a los *oratores* ejercer su ministerio. Redactada por clérigos, la historia profana gobernada por la ideología de la espada, mar-

cada por el signo de la violencia, se torna de este modo discurso sacro y hermeneúutico. Interpretada, estilizada por las minorías ilustradas que dominan la escritura y las Escrituras, halla su fundamento y su coherencia —con ello, su legitimación— en el orden de lo sagrado.

De acuerdo con la sugestiva lectura de Azcárate, los miradores del palacio se revelarían como logias de aclamación en correspondencia con un antiguo rito de *profectio bellica* (partida para la guerra), simétrico al *adventus* (llegada, retorno triunfal)⁵. Más que en tradiciones propiamente germánicas, su origen debe rastrearse en las ceremonias de la Roma imperial, prolongadas en Bizancio, cuyo eco por efecto de ósmosis resuena en las celebraciones litúrgicas hispanovisigodas de la victoria real⁶, acompañadas de *acclamations* de sabor muy clásico en las que se invoca el triunfo para el príncipe. La constante expresión visible de la *profectio Augusti* y el *adventus Augusti* en los relieves de los arcos honoríficos y en las monedas romanas, resulta de por sí lo suficientemente elocuyente con relación al origen primero de la celebración.

Como sugiere M. McCormick apoyándose en testimonios fidedignos, las entradas triunfales de los reyes godos en Toledo, procurando emular los fastos del Imperio, no debieron ser infrecuentes en la vida pública de la *urbs regia*⁷. Puesto que toda *translatio* logística —como lo fuera la asturiana— entraña también una elaborada *renovatio* ideal y reivindicativa, la vigencia de estas prácticas rituales de la Hispania visigoda en el reino asturiano resulta más que probable. No en vano Toledo, ciudad de la memoria evocadora de antiguas grandezas, fue modelo condicionante, ilusión referencial para Oviedo, sede de un nuevo arranque.

Ciertamente muchos aspectos del programa ramirenses parecen apuntar hacia un contexto de supervivencia de la ideología imperial del triunfo. En última instancia, hacia el contexto de la *imitatio imperii* implícito también en la decoración de las jambas de San Miguel de Liño, alusiva a los *ludi triumphales*, a las celebraciones del circo, legado del Imperio convertido en el festival victorioso por excelencia de la Constantinopla paleomedieval donde permanecen vivas muchas formas del rito antiguo. Al igual que aconteció en la liturgia del poder desplegada en Toledo, en el núcleo del Naranco los fastos romanos parecen constituirse en modelo por excelencia para la expresión del mensaje triunfal. A través de su especificidad, la imagen consular doblemente labrada en el liminar de la iglesia ramirenses realza paralelismos y tiende un puente hacia el palacio, proporciona un elemento de juntura simbólica y de reflexividad entre el templo y el aula, remitiendo a una prestigiosa asociación, a una forma muy romana de concebir la residencia imperial donde *palatium* y *circus* aparecen estrechamente enlazados.

Sin descartar otros recorridos de lectura, pues un mismo iconograma usualmente transmite diferentes contenidos en modo alguno excluyentes, cabe preguntarse si en las logias del Naranco no nos hallaremos ante el marco arquitectónico de un ritual específico de *profectio/ adventus regis*, referido a la llegada del monarca, al *occursus e ingressus* en el palacio y su manifestación epifánica dominando el punto focal — en términos escénicos, la *regia* — de los frontis, concebidos como gloriosa *gallery of appearances*, desde donde el soberano recibiría las aclamaciones de la victoria.

Dentro de este contexto de *adventus* debe recordarse cómo el cristianismo confiere a la epifanía del príncipe connotaciones escatológicas propias de una prefiguración, de una contemplación anticipada, al situarla en simetría con el tema triunfal de la *parousia*, la segunda venida de Cristo, emperador y juez, al final de los tiempos. En realidad, al no disponer de fuentes escritas coetáneas relativas a la función del signo icónico nos movemos en una gama de lecturas virtuales pero, de admitir tal hipótesis, los miradores acrecentarían su valor de logias de glorificación, ambientes escénicos donde el monarca, parangonado con el Salvador, sería exaltado a través de expresiones similares a las contenidas en las *laudes regiae* carolingias, aclamaciones y suplicaciones en las que se ruega a Dios que conceda al rey la paz, la victoria sobre sus enemigos así como una larga vida⁸.

Emplazado en una densa red de relaciones donde coexisten diversos códigos, el rito medieval del *Herrscheradventus* prolonga el sentido sacro y trascendente de la ceremonia romana y, como recordaba Ernst H. Kantorowicz en un estudio de iconografía ya clásico, se manifiesta en aclamaciones tales como «*Benedictus qui venit in nomine Domini*», que por referencia a la entrada de Cristo en Jerusalén, glorifica el aspecto mesiánico de la llegada y la *praesentia* triunfal del monarca⁹. En estrecha comparación con la *acclamatio* evangélica, la exaltación del soberano en el palacio del Naranco actualizaría no sólo el recuerdo de las honras sacroimperiales, sino también de las dedicadas a Cristo con motivo de su entrada triunfal.

Siguiendo con el estudio de E. Kantorowicz, la entrada en Jerusalén supuso un prototipo a partir del cual se modelaron las recepciones de los príncipes medievales. Quizá no resulte superfluo señalar cómo en los majestuosos *triforia* de las logias del palacio los simétricos entorchados que recorren los fustes de las columnas¹⁰ bien pudieran reconocerse como estilizadas hojas de palma, motivo ornamental que ya en la Roma pagana simbolizaba la paz que llevaba consigo el triunfo y que en la iconografía cristiana aparece históricamente marcado como signo victorioso. El recurso se revelaría de este modo particularmente repre-

sentativo, pleno de implicaciones triunfales y mesiánicas, reforzando el carácter de las galerías como escenario de una liturgia áulica alusiva al prototipo evangélico. Establecería en suma una relación orientada que vendría a argumentar en favor de la teatralización del espacio como escenario de una praxis ritual de sentido simbólico: la invocación y celebración litúrgica de la victoria que subraya en el monarca significaciones a un tiempo políticas y cristológicas.

Contemplada en su recurrente asociación con el culto a la Virgen durante la temprana Edad Media¹¹, la existencia de una liturgia del poder en el núcleo áulico del Naranco llevaría a enunciar como hipótesis plausible la bipartición de la ceremonia de triunfo entre el *palatium* y la *ecclesia*. Tal vez iniciada en el aula, pudo haber tenido su culminación con el oficio sagrado en la vecina iglesia de Santa María (San Miguel de Liño).

Retomando el hilo de J. M. Azcárate sobre las celebraciones sagradas de la victoria real en el reino visigodo, entre aquellas solemnidades podría resultar particularmente significativa la ceremonia de exaltación litúrgica del rey y la sacralización del combate que tenía lugar en la iglesia pretoriana de Toledo para bendecir al monarca, conferirle valor y legitimarlo ante la violencia al partir para la guerra. Dentro del espíritu de la celebración, que plena de resonancias veterotestamentarias incluía un cántico antifonal derivado del juicio de Salomón, *profectio* y *adventus* representan acontecimientos enlazados como lo están un punto de partida y una meta, pues, para el soberano que conduce sus tropas bajo el signo victorioso de la cruz, el camino a recorrer hacia la batalla partía de la iglesia pretoriana y tenía su término victorioso en el mismo templo¹².

En una línea de indagación analógica, otro importante testimonio sacro de *adventus* debe contemplarse como modalidad limítrofe que, lejos de diluir sus significados, suscita una lectura cruzada con el *adventus regis*. Se trata de la celebración unida a la llegada de las reliquias, y a su solemne *depositio* en el santuario, cuyo ritual iba acompañado de las oportunas aclamaciones litúrgicas recogidas en el *sermo de adventu*¹³: es también en «triunfo antiguo» como el cuerpo santo alcanza la nueva tumba que le ha sido deparada y el ceremonial que le acompaña proyecta estrechos nexos con los ritos de exaltación regia, patentes incluso en el plano terminológico: *triumphus*, *profectio*, *adventus*, *occursus* forman parte de un inventario lexical común a ambas modalidades. Cabe señalar cómo el origen de esta vecindad entre *adventus* funerario y *adventus regis* se remonta al mundo clásico, donde las ceremonias del *funus Imperatorum* y del *triumphus* imperial guardaban estrecha correlación¹⁴.

Integrada en el cuadro litúrgico de la *translatio corporis*, esta última modalidad de *adventus* pudo tener relevantes implicaciones en el reino de Asturias, en cuya historia, por voluntad regia, se constata una transferencia gradual de cuerpos santos venidos del sur, recibidos probablemente en ceremonia triunfal. Custodiadas en la *regia sedes*, aquellas veneradas reliquias provenientes de la Hispania visigoda se convirtieron en legitimadores penates que, reforzando un mito de orígenes⁶, propiciaban la vigencia de un orden antiguo y carismático.

NOTAS

¹ J. M. AZCARATE, «Aspectos de la influencia germánica en el prerrománico asturiano», *Arte Prerrománico y Románico en Asturias*, Villaviciosa, 1988, pp.15-24, particularmente, p. 24.

² En este aspecto recordemos la vigencia del marco teórico sobre la simbología del poder trazado por P. E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, 3 vol., Stuttgart, 1954-56. Recientemente, además de J. GIL LOPEZ y F. MARIN VALDES, *Santa María del Naranco. San Miguel de Lillo*, Oviedo, 1988. V. NIETO ALCAIDE en su estudio de conjunto *Arte Prerrománico Asturiano*, Salinas, 1989, subraya el carácter simbólico del monumento (en particular, pp. 149-156).

³ Sobre la Iglesia ante la ideología de la espada, F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale* (Il pensiero storico, 76), Florencia, 1981 p. 218; J. FLORI, *L'idéologie du glavier: préhistoire de la chevalerie*, Ginebra, 1983 (Tesis Doctoral); id. «Antiquité, moyen âge et christianisme. Les origines de la chevalerie (d'après un ouvrage récent)», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. LXXVIII, n.º 3-47 1983, pp.775-785.

⁴ P. RICHE «Les cleres carolingiens au service du pouvoir», *Idéologie et propagande en France*, París, 1987, pp.11-18. Para la imagen del rey como jefe guerrero, Ph. CONTAMINE, *La Guerre au Moyen Age*, París, 1980

⁵ Para el *adventus* imperial, H. P. L'ORANGE, «The Adventus Ceremony and the Slaying of Pentheus», *Late classical and Mediaeval Studies in honor of A. Mathias Friend Jr*, Princeton, 1955; G. KOEPEL, «Profectio und Adventus», *Bonner Jahrbücher*, 169, 1969, pp 130-94. Sobre el *adventus* y su significado en la antigüedad tardía y la temprana Edad Media resulta capital el trabajo de E. H. KANTOROWICZ, «The 'King's Advent' and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina», *The Art Bulletin* 26, 1944, pp.207-231, recogido en *Selected Studies*, Nueva York, 1965, pp. 37-75; S. MAC CORMACK, «Change and Continuity in Late Antiquity: The ceremony of *Adventus*», *Historia* 21, 1972, pp 721-52; también Th. KOIZER, «Adventus regis», *Lexikon des Mittelalters*, erster band, pp.170-171, 1977.

⁶ M. McCORMICK, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, París, 1986, en especial pp.297-327 (capítulo «The king's victory in Visigothic Spain»).

⁷ ID., pp. 306-7.

⁸ E. H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae A. Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley, 1946. Por su parte, sugiriendo una aproximación a esta línea interpretativa, J. GARDELLES denomina logias de aclamación a los miradores del palacio ramirensé, «Le palais dans l'Europe occidentale chrétienne du X^e au XI^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiéval*, 74, 1976, pp. 115-134

⁹ Además del mencionado estudio de E. H. KANTOROWICZ (nota 8), ver R. KONRAD «Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken», *Speculum Historiale*, Friburgo/Munich, 1975; S. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981, pp. 61 y 130-31; D. STUTZINGER, «Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem», *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus*, Frankfurt/Main, 1983, pp. 290 y ss; T. H. ORLOWSKI, «La statue de Limoges et le sacre de Charles l'Enfant. Contribution à l'étude de l'iconographie politique carolingienne», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXX, 1987, pp. 131-144

¹⁰ El tipo de exorno que muestran los fustes en los frontis del palacio ramirenses se halla prefigurado en la arquitectura hispanovisigoda, concretamente en varias pilastras del núcleo emeritense de sabor muy oriental, donde las medias columnas ornamentales talladas en sus caras llevan el fuste dividido perpendicularmente por listel y recorrido por sogueados simétricos. Algunos ejemplares pueden contemplarse en el Museo de Arte Visigodo de Mérida, así como en el Arqueológico de Badajoz. Véase M. C. VILLALON, *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, 1985. Sobre las pilastras hispanovisigodas de tradición bizantina, H. SCHLUNK, «Byzantinische Bauplastik aus Spanien», *Sonderdruck aus den Madrider Mitteilungen*, 5, 1964, pp. 234-254. Si bien dentro de otro estilo bien distinto, las columnillas que flanquean la tribuna de San Miguel de Liño suscitan nexos similares, pues la decoración de sus fustes sigue muy de cerca soluciones plasmadas en algunas pilastras hispanovisigodas.

En realidad nos hallamos ante el problema de la relevancia en el plano del significado de las formas «decorativas». Con harta frecuencia bajo el lenguaje ornamental adherido a la fábrica arquitectónica subyacen mensajes simbólicos, convirtiéndose el ornato en soporte de contenidos que crean ajustados vínculos con la función de la obra de arte. Aparte del orden cifrado que probablemente subyace en la elaborada decoración de las cruces gemadas prerrománicas, piénsese en un tema tan ornamental como la flor de lis, presente en el repertorio asturiano, que bien pudiera aludir a los objetos devocionales que el Antiguo Testamento describe decorados con *opus in modum lili* (Exodus, 25:31, 37:17). Reflexiones de esta índole, si bien referidas a otros ámbitos han sido hechas ya hace años por P.E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechszehnten Jahrhundert*, MGH *Schriften* 13 1-3, Stuttgart, 1954-56. Por su elaboración metodológica de la iconografía como fuente y evidencia de concepciones políticas, Schramm ocupa un lugar destacado entre los innovadores dentro de la investigación medieval.

¹¹ Se trata de una asociación muy extendida en todo el orbe cristiano, si bien tuvo particular relevancia en la capital bizantina: recuérdese el célebre himno Akathistos y las connotaciones triunfales del culto a la Virgen de Blachernae. En el ámbito carolingio, la propia capilla de Aachen, bajo la advocación de la Virgen, fue también escenario de una liturgia triunfal. Por cierto, en la narración de la batalla del monte Auseva las crónicas asturianas recogen la protección que la cueva de Covadonga, bajo advocación de Santa María, brindó a las tropas astures con su milagrosa y decisiva intervención en favor del pueblo elegido.

¹² *Liber ordinum*, 152. 7-22 (ed. M. FEROTIN, *Monumenta ecclesiae liturgica*, 5 París, 1904): «Ut per uictoriam sancte Crucis et ceptum abhinc iter felicitate peragatis et florentes ad nos triumphorum uestrorum titulos reportetis», *Lib. ord.*, 153. 21-3; M. McCORMICK, *op. cit.*, pp. 308-310.

¹³ R. MARTIN HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*. (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, bajo la dirección de L. Génicot, fasc. 33), Deutsches Historisches Institut Paris Turnhout, Brepols, 1979, particularmente páginas 66-77; P. RICHE, «Translations de reliques à l'époque carolingienne...», *Le Moyen âge*, 82, 1976, pp. 201-218

¹⁴ H. S. VERSNELL, *Triumphus*, Leyden, 1970, pp. 117 y ss.; A. M. TAISNE, «Le thème du triomphe dans la poésie et l'art sous les Flaviens», *Latomus*, XXXII, fasc. 3, julio-septiembre 1973, pp. 485-504, en particular, 502-3.

¹⁵ M. B. MAUCK, «The Mosaic of the Triumphal Arch of S. Prassede: a Liturgical Interpretation», *Speculum*, vol 62, n.º 4, 1987, pp. 813-828.

¹⁶ F. MARIN VALDES, «Aspectos funerarios de la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo: *Thesaurus corporis y tumulatio ad sanctos*», *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española: la arquitectura y la muerte*, Avila, octubre de 1991 (comunicación en prensa).