

# LOS DISCURSOS EN LA «IOHANNIS» DE CORIPO: LAS PLEGARIAS

La *Iohannis seu de bellis libycis* es un poema épico-histórico compuesto por Flavio Cresconio Coripo, escritor africano trasladado a la corte bizantina en época de Justiniano y Justino II. Consta de 4.671 hexámetros, en los que se celebran las campañas en el Norte de África a mediados del siglo VI d.C. de Juan Troglita<sup>1</sup>, *magister militum* de Justiniano, desarrollados en ocho libros y precedidos de un prefacio en dísticos elegíacos de cuarenta versos<sup>2</sup>.

En este poema, como sucede en la composición de todo poema heroico, intervienen dos factores esenciales: la narración, de la que se sirve el poeta para engrandecer las hazañas de los héroes, y los discursos, que caracterizan a los personajes que intervienen en la acción. El significado y funciones primordiales del discurso en la épica es dar a conocer el carácter y evolución de los personajes, de modo que a través de sus distintas intervenciones expresen sus propios sentimientos, opiniones y deseos. Es un medio para poner de relieve circunstancias especialmente críticas o decisivas en el desarrollo de los acontecimientos y sirve, por otra parte, para manifestar las relaciones que mantienen los personajes entre sí. Así en la *Iohannis* el comienzo de una batalla, una victoria o una derrota sufrida es introducido por las palabras que dirige el general a sus soldados que testimonian el apoyo y proximidad de éste para con sus tropas. La plegaria<sup>3</sup> es la manifestación del contacto hombre-Dios, mientras que el «epitafio» o *lamentatio*<sup>4</sup> constituyen la expresión más pura del dolor ante la pérdida del ser querido. En otras ocasiones el discurso en la *Iohannis* se hace profético y es pronunciado por la sacerdotisa o transmite las palabras de un oráculo<sup>5</sup>; puede ser también descriptivo o narrativo, refiriéndose entonces a hechos o situaciones pasadas<sup>6</sup>.

Así pues, mediante el discurso se dramatizan, en el sentido literal del término, las actuaciones de los héroes, de forma que no sólo se ensalzan las hazañas cantadas sino a quienes las llevaron a cabo<sup>7</sup>.

Coripo introduce en la *Iohannis* cuatro plegarias<sup>8</sup>, de las cuales tres son pronunciadas por el héroe cuyas gestas se cantan en el poema, Juan Troglita, y sólo una (IV 269-284) aparece en boca de otro personaje, Juan, el hijo de Sisíno.

<sup>1</sup> Cf. Charles Diehl, *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-790)*, París 1896, vol. II, p. 363.

<sup>2</sup> Cf. Antonio Ramírez de Verger, *Flavio Cresconio Coripo. El Panegírico de Justino II*, Sevilla 1985, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Cf. E. A. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig/Berlín 1923, pp. 143-176.

<sup>4</sup> Para este tipo de discursos es fundamental *Messenger Rhetor*, Edited with Translation and Commentary by D. A. Russell and N. G. Wilson, Oxford University Press, 1981, pp. 160-165, 170-179, 200, 207; cf. M. Ale-

xiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge University Press, 1974, pp. 165-171.

<sup>5</sup> Cf. *Ioh.* III 107-140, sigo la edición de J. Diggle y F. D. R. Goodyear, *Flavii Cresconii «Iohannidos» seu De bellis libycis libri VIII*, Cambridge 1970.

<sup>6</sup> Cf. *Ion.* III 13, 40 y el relato de *Liberatus*, *Ioh.* III 54-460; IV 1-246.

<sup>7</sup> Es interesante el libro de G. Highet, *The Speeches in Vergil's Aeneid*, Princeton University Press, 1972.

<sup>8</sup> Cf. *Ioh.* I 286-305; IV 269-284; VII 88-103; VIII 341-353.

Excepto la primera (I 286-305), pronunciada ante el inminente peligro de naufragio que amenaza a la flota romana, la situación en la que encontramos el resto de las plegarias es el momento previo a la batalla, al comenzar el día, en el que se solicita la ayuda divina para las empresas que van a realizarse (IV 256-265, VII 82-87, VIII 318-334).

Es interesante destacar la disposición de los orantes antes de comenzar la plegaria, circunstancia que Coripo nunca deja de señalar; así *lacrimis inquit obortis / pronus et exorans supplex his vocibus infit* (I 284b-285)<sup>9</sup>; *genibus nixis et poplite flexo / suppliciter geminas tendens cum lumine palmas* (IV 267-268); en VII 85-87 se produce primero la purificación, *lavit*, y seguidamente se levantan las palmas hacia el cielo, *palms supinis; genibus et corpore flexo, ex oculis lacrimas fundebat, percutiens suum geminato verbere pectus* (VIII 337, 339-40)<sup>10</sup>.

En Virgilio se da la misma circunstancia, aunque no siempre coinciden ambos autores en la actitud adoptada por el orante. Así, mientras los personajes de Coripo oran arrodillados, con humildad y sumisión ante la divinidad y dirigiéndose a ésta entre lágrimas, los de Virgilio suelen extender las palmas al cielo y el llanto no es característico (*Aen.* I 93; II 687-88; V 686; VII 69-70; X 251, 667; XI 481-82; XII 196)<sup>11</sup>. Lo mismo sucede en Homero cuyos personajes además siempre permanecen erguidos (*Il.* III 275; VII 201; XV 371; XVI 231-232, entre otros). La diferencia de actitud que muestran los personajes de estos autores expresa la concepción que el hombre clásico y el cristiano tienen de la divinidad y que se refleja, por tanto, en el modo en que éstos se dirigen a ella.

La composición de las plegarias en la *Iohannis* se realiza siguiendo la estructura tradicional en la que aparece la invocación junto a las aretalogías —a las que se dedica mayor extensión, en este caso— y la súplica, aceptada por la divinidad (I 310-316; VII 107-108; VIII 367-369), a excepción de la segunda plegaria (IV 269-284) cuyo resultado no se especifica. Hemos de observar, no obstante, algunas variantes en dicha estructura, como sucede en IV 269-284 que se inicia con las alabanzas a la divinidad y una acción de gracias<sup>12</sup>, *tibi gloria, Christe / summe parens, hominum linguis et pectore puro / rite datur, laudesque libens gratesque resolvo. / non alium laudare volo*, seguida de las aretalogías y las súplicas. Por otra parte, en la primera plegaria (I 286-305) se añade además un detalle de interés como es la justificación y el sentido de la misión que Juan debe realizar en África:

*non auri cupidus, non ullo munere lucri  
in Libyam compulsus eo, sed scindere bellum  
et miseris salvare animas, haec sola cupido,  
hic animis amor omnis inest, huc iussio tantum  
principis alma trahit* (I 293-297a).

En Coripo se observa una mayor uniformidad en cuanto a extensión —plegarias de veinte, dieciséis y trece versos— y esquema seguido con respecto a Virgilio, pues en la *Eneida* se alter-

<sup>9</sup> «Cf. con lieve variazione Iust. II 51 *et pronis supplex haec vultibus infit. Exorans pronus supplex*, denotano l'atteggiamento esteriore dell'orante, già in *Vulg. Ex.* 34, 8 *festinus... Moyses curvatus est pronus in terram et adorans ait*». Cf. M. A. Vinchesi, *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos liber Primus*. Asocc. di studi tardoantichi. Napoli, D'Auria, 1983, p. 128.

<sup>10</sup> Cf. M. A. Vinchesi, *op. cit.*, p. 129.

<sup>11</sup> «En effet, les gestes de l'orant, par exemple, peuvent déjà être considérés comme prière. Null ne se trompe à la vue du chrétien les mains jointes et les yeux

ferrés. Pour leur part, les acteurs de *L'Enéide* n'ignorent pas l'importance de certaines attitudes». Cf. René Jeaneret, *Recherches sur l'hymne et la prière chez Virgile. Essai d'application de la méthode d'analyse tagmémique à des textes littéraires de l'Antiquité*, Aimau, Bruxelles 1973, p. 66.

<sup>12</sup> Cf. *Iob.* I 107-109. Si bien no puede considerarse como una plegaria propiamente dicha, sí se trata de una alabanza y agradecimiento a Dios por la victoria obtenida sobre los Persas.

nan las plegarias de diecinueve o doce versos con las de seis, cuatro o incluso tres versos cuya estructura varía según las circunstancias y el personaje que las pronuncia; las plegarias de Homero suelen ser más breves —entre los cinco y seis versos normalmente— y en ellas la parte fundamental está constituida por la súplica.

En las aretalogías Coripo se sirve del léxico cristiano para referirse continuamente a Dios como creador, padre y señor e insiste en su poder y soberanía sobre todas las cosas. Esto se ve reflejado en términos como: *genitor, creator, principium, auctorem, dominum, factorem* (I 286-88), *conditor* (IV 272), *genitor, virtus, gloria, salus, sator* (VII 88-89), *auctor* (VIII 341-342), *pater* (I 292; IV 270; VII 96; VIII 349). Hay que destacar, por otra parte —y refiriéndonos ahora al aspecto estilístico—, la preferencia que muestra Coripo por el uso de sustantivos en *-tor*<sup>13</sup>. El mismo término *genitor* aparece en Virgilio (*Aen.* IV 208; VIII 72; X 45, 668; XII 200)<sup>14</sup>. Y de nuevo en Coripo, en el *Panegírico de Justino II*, encontramos expresiones como *Deus rerum formator et auctor* (II 12), *factoris* (II 36), *creatoris mundi* (II 52), *caelorum factor* (II 58). En el *Panegírico* Coripo se extiende en esta idea, desarrollándola más detenidamente y considerando la creación de los árboles y plantas, el día y la noche, los animales, el hombre y la mujer (*Pan.* II 12-27). El término *pater* se utiliza también en el *Panegírico de Justino II*, *pater inclite*, en II 11. En Homero se emplea *πατήρ* referido normalmente a Zeus y otros dioses (*Il.* XV 372; XVI 97; XVII 645, entre otros); y en las plegarias de Virgilio hay apelativos semejantes referidos a los dioses: *pater* (*Aen.* II 691; III 89; X 18, 62, 421; XII 178-180; *Georg.* II 4-7), *parens* (*Aen.* X 252)<sup>15</sup>.

El apelativo *omnipotens*, referido a la divinidad, es frecuente en las plegarias (I 286; IV 276; VII 88; VIII 343), así como en el *Panegírico de Justino II*, II 11 y en Virgilio, *Aen.* IV 206; V 687; XI 790; XII 178. Se hace uso igualmente de otra serie de términos que insisten en la idea del poder divino: *imperio tuo* (I 290), *magna potestas* (VII 96)<sup>16</sup>, *imperium, potestas* (VIII 346), *regnum, potentia* (VIII 347). En otras ocasiones se nos muestra a un Dios de carácter violento y dominador, como en la plegaria del libro I que merece la pena citar:

*auctorem et dominum, factorem elementa tremescunt,  
te venti nubesque pavent, tibi militat aer,  
imperioque tuo nunc arduus intonat aether  
magnaque concussi turbatur machina mundi* (I 288-291).

Al detenernos ahora en estos versos, observamos que se repite la misma idea en el *Panegírico de Justino II*, II 33: *quem cuncta pavent elementa tremescunt*<sup>17</sup>. La expresión *intonat aether* (v. 290) conserva aún ciertas reminiscencias de Zeus-Júpiter, como se deduce de la confrontación de ciertos pasajes en Homero y Virgilio. Así encontramos en la *Iliada* expresiones como Ζεύς ἐρίγδουπος (*Il.* VII 411; XV 293), Ζηνὸς ἐριβρεμετέω (*Il.* XIII 624), Ζεύς ὑφιβρεμέτης (*Il.* XII 68; XIV 54) y también en la *Eneida*, *fulmina torques* (*Aen.* IV 208), *haec genitor qui foedera fulmine sancit* (*Aen.* XII 200). Lo mismo sucede en Coripo, en otra de las plegarias de la *Iohannis* (IV 208), *nec iam tua fulmina cessent*, que también se corresponde con Homero donde aparece el adjetivo *τερπικέραυτος* (*Il.* II 478; VIII 2; XI 773; XVI 232; XIX 121; XX 16; XXII 178;

<sup>13</sup> Cf. G. W. Shea, *The Iohannis of Flavius Crescennius Corippus: Prolegomena and Translation*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1980, pp. 111-112. Antonio Ramírez de Verger, *op. cit.*, p. 26.

<sup>14</sup> Cf. *ThLL* VI 2, 1818, 65-73; 1819, 46-50.

<sup>15</sup> «The term of *pater* is often given to gods and he-

roes, as a mark of respect (somewhat like Chaucers use of Dan)». Cf. R. G. Austin, *P. Vergili Maronis «Aeneidos» liber Quartus*, Edited with a commentary. Oxford 1973, p. 42.

<sup>16</sup> Cf. Virgilio, *Aen.* X 18, *aeterna potestas*.

<sup>17</sup> Cf. M. A. Vinchesi, *op. cit.*, p. 128.

XXIV 529) o la expresión Ζηνὶ καθήμενοι ἄστεροπητῆ (Il. VII 443). En cuanto a la frase *turbatur machina mundi* (v. 291), tiene su correspondencia en Lucano I 80 y Lucrecio V 96<sup>18</sup>. En otros casos se alude además a la sabiduría divina, *tu scis, summe pater, tu praescius omnia nostri* (I 292), lo que encontramos también en Homero referido a Zeus, μητίετα (Il. VII 478; IX 377; XV 377; XXIV 314).

Otra de las atribuciones divinas es el dominio del tiempo y su división en estaciones y horas, *quattuor explicitum volvens successibus annum / bis senisque diem claudens aequalibus horis* (VII 92-93). Algo semejante expresa también Coripo en el *Panegírico* mediante la construcción *discernens a nocte diem* (II 17).

Dios es, además, todo acción, potencia creadora, principio que proporciona el movimiento y el cambio a todo lo existente, pero a su vez no puede ser alterado ni cambiado por ningún ser<sup>19</sup>: *tempora permutas nec tu mutaris in illis / ordine cuncta novas nec tu renovaris ab ullo* (VII 91-94).

En las plegarias de la *Iohannis* es usual rogar a Dios por la derrota y destrucción del contrincante (IV 281; VII 101-102; VIII 350), así como en el *Panegírico de Justino II*: *tu subicis hostes / colla superbiorum furiataque pectora frangis / tu reges servire facis* (II 39-41); *subde feras gentes, iusto mucrone superbi / depereant* (II 68-69, en la plegaria que Sofía dirige a la Virgen)<sup>20</sup>.

Esto provoca, por otra parte, una diferencia en la actitud de la divinidad hacia los pueblos que le siguen —los Romanos— y sus enemigos —los Moros—; así se observa esta oposición en las distintas plegarias: *conteris arma impia / nostris solitus succurrere rebus* (IV 273-274); *Mauro-rum sterne catervas / eripe captivos Afros* (IV 281-282); *Romanosque tuos solite miseratus alumnos / cerne pius* (IV 283-284); *erige Romanas acies, prosterne superbas / Massylas* (VII 101-102); *atque pius succurre (Romanos), pater, gentesque superbas / frange* (VIII 349-350); *dum conteris hostes / et salvas per bella tuos* (VIII 351-352).

A este respecto, es conveniente hacer alusión a la terminología utilizada por Coripo para referirse a sus enemigos, los Moros, pues los nombres que emplea para diferenciar a estos pueblos no siempre resultan claros. Así, distinguimos en primer lugar tres términos generales para nombrar a los Moros: *Mauri*, *Massyli*, *Mazax*, de los cuales el segundo aparece en Virgilio (*Aen.* VI 60) y el último en Lucano (*Bell. Civ.* IV 681). Para las distintas tribus utiliza nombres concretos, como *Frexes*, *Silvacae*, *Naffur*. El problema es que en muchas ocasiones no puede distinguirse entre los nombres referidos a grupos y a individuos, pues con frecuencia las tribus son nombradas con términos en singular<sup>21</sup>.

Se produce además una oposición entre el Dios de los Romanos, considerado como único Dios verdadero, y los dioses del enemigo que son, por tanto, dioses falsos, *pessima numina* (VII 97-98). Se trata de la *vituperatio cultus*<sup>22</sup> que se repite en la plegaria del libro VIII 352-353, *nunc sculptile damnat / omne genus, verumque deum te, magne fatemur*.

Es frecuente introducir la súplica con una llamada de atención a la divinidad como *vide, aspice, cerne, respice* (I 301; IV 276, 280; VIII 348)<sup>23</sup> para pasar después a solicitar la actuación en concreto. La llamada de atención a la divinidad se corresponde en Homero con la forma κλυθι (Il. I 451; V 115; X 278, 284; XVI 514; XXIII 770) y Virgilio —con el que coincide Coripo— emplea *aspice* (*Aen.* II 690), *aspicis* (*Aen.* IV 208), *cernis* (*Aen.* X 20).

<sup>18</sup> Cf. M. A. Vinchesi, *op. cit.*, p. 129.

<sup>19</sup> Cf. G. W. Shea, *op. cit.*, p. 144.

<sup>20</sup> Súplicas semejantes aparecen ya en Homero, *Il.* I 42; II 412-418; X 278-282; en este mismo autor hay que considerar además las plegarias en que un guerrero solicita la derrota de su contrincante, *Il.* III 351-354; V 115-

120; VI 305-310. También en Virgilio, *Aen.* I 69-70; X 421-423, 460-463; XI 484-485.

<sup>21</sup> Cf. G. W. Shea, *op. cit.*, pp. 53-61.

<sup>22</sup> Cf. Gilbert Highet, *op. cit.*, p. 89.

<sup>23</sup> Cf. René Jeanneret, *op. cit.*, p. 51.

Mientras que tanto Homero como Virgilio ponen plegarias en boca de personajes de uno y otro bando, en Coripo se deja notar la falta de plegarias pronunciadas por el enemigo, los Moros en este caso, limitándose únicamente a ofrecer invocaciones a sus dioses (V 37-39; VI 115-116; VIII 619) y a hacer alguna alusión a sus ritos (VI 83-85).

Para concluir, el sentido y funcionalidad que desempeña la plegaria en el poema consiste en reflejar la comunicación que se establece entre el hombre y la divinidad, al tiempo que destaca su dependencia de ésta. Tiene además por objeto poner de relieve la *pietas* del héroe —con lo que se pretende conseguir una evocación del *pius Aeneas*— y su total sumisión al poder divino e imperial, *tu illi nos subicis omnes / te servire iubes; tua sum praecepta secutus* (I 299-300). Y es utilizada en otros casos a modo de referencia temporal, al introducir momentos críticos en el desarrollo de los acontecimientos, como es el inicio de un combate o el peligro de naufragio en una tempestad.

SEVILLA

ANA M.<sup>a</sup> RAMÍREZ TIRADO