

Anacarsis, tan lluny i tan a prop

Francesca Mestre

Llucià va escriure un diàleg titulat *Anacarsis* on posa en evidència el fet que el rei escita té molts dubtes respecte de les arts del gimnasi i l'activitat dels atletes; troba que són cosa de bojos i poca-soltes perquè, decididament, no n'entén la raó. En aquest mateix diàleg hi conflueixen també altres idees que tenen a veure amb altres costums arrelats de la civilització grega, molt especialment el fet dramàtic¹. Ara, a part d'aquest testimoni, molt preciós, de Llucià, de qui sempre es pot sospitar que, interessadament per als seus objectius, posa en boca de personatges de la tradició allò que li convé², en tenim d'altres que ens fan pensar que, almenys a l'època romana, aquest era un lloc comú per referir-se a Anacarsis. Diògenes Laerci, per exemple, en fa esment dues vegades³. La primera indica la perplexitat del noble escita en advertir que les lleis dels grecs castiguen els que agredeixen físicament les persones però en canvi lloen i honoren el fet que els atletes es peguin els uns als altres, i la segona es fa ressò d'una afirmació d'Anacarsis en el sentit que l'oli és una mena de fàrmac embogidor, car aquesta és l'única manera d'entendre el que els passa als atletes.

Dió Crisòstom, per la seva banda, en un seu discurs adreçat a la gent d'Alexandria, quan els fa saber que no correspon a la categoria d'una tal ciutat el comportament dels seus ciutadans a les curses de cavalls i altres espectacles, no troba un exemple més indicat que referir allò que deia Anacarsis a propòsit de l'esport a Grècia:

«Va venir a Grècia amb intenció d'observar, crec jo, els costums i els homes. I deia que a cada ciutat grega hi ha un indret concret on cada

1. Una excel·lent introducció a aquesta obra de Llucià és la de P. ANGELI BERNARDINI, *Luciano. Anacarsi o su l'atletica*, Padova 1995.

2. Cfr. R. BRACHT BRANHAM, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge (Mass.) - Londres 1989, p. 82 ss.

3. Cfr. D.L. I 103 i 104.

dia es tornen bojós, referint-se al gimnasi. Car quan hi entren, es despullen, s'untent amb una droga màgica, la qual, deia, els posa en estat d'alienació total. Car de seguida, uns es posen a córrer, els altres es donen trompades fent-se caure mútuament, uns altres alcen les mans i lluiten contra un home imaginari, uns altres s'esbatussen. Després de fer tot això, rasquen per llevar-se la droga i recuperen tot seguit el senderi, i es tracten amistosament els uns als altres i caminen amb el cap cot, avergonyits pel que acaben de fer⁴.

La caracterització d'Anacarsis, doncs, almenys respecte d'aquest tema, és absolutament coincident en tots tres exemples: per a la mentalitat de l'escita que homes lliures i ciutadans es peguin pel pur plaer ha de ser per força cosa de deliri, no pot ser entès si no és per algun factor anormal que es desencadena: malaltia mental, intoxicació per drogues (l'oli, per exemple, que en el text de Dió és anomenat *φάρμακος*), etc.

Aquests relats tardans sobre Anacarsis són desenvolupament dels tradicionals que en fan un dels reis dels escites⁵ i, per tant, representant de tot el relacionat amb aquest poble, recurrentment esmentat com a diferent, a les antípodes de la civilització grega. No sempre que són esmentats els escites, però, és també esmentat Anacarsis: el caràcter llegendari del personatge no s'adiu amb el referent històric dels escites que sovint és adduït pels autors grecs.

Doncs bé, els relats tardans sobre Anacarsis operen una fusió amb totes les dades de la tradició, tant les referides a Anacarsis pròpiament dit com les referides als escites que són, com dèiem, de naturalesa distinta. Per una banda, els escites són el poble oposat, en la representació que dels escites es fan els grecs, i per una altra, Anacarsis és un savi, però no grec, sinó de fora.

Gràcies a aquests relats tardans ens assabentem que Anacarsis va arribar a Grècia de ben lluny per aprendre alguna cosa i això fa que estableixi una relació amb els grecs: els seus costums, les tradicions, la civilització, els règims polítics, etc. El resultat, però, és que passa de ser admirador incondicional d'allò que va a aprendre a ser-ne el crític més punyent, fins al punt que és adduït ell com a exemple del qual aprendre coses els propis grecs, portador d'alguna mena de saviesa diferent⁶.

Tot i que en època clàssica aquest aspecte paradoxal i contradictori ja és palpès, especialment a Herodot⁷, però també pel fet que Anacarsis és inclòs en el

4. Dio Chr. XXXII 44.

5. Sobre els escites com a model de l'oposat a la tradició grega, cfr. Hp. *Aër.* 17-22, Aesch. *Pr.* 2, 417, 709, Ar. *Ach.* 702-703, i sobretot, Hdt. IV 5-82; és de notar que en tots aquests testimonis s'esmenta la ferocitat del poble escita, relacionada amb el fet que són nòmades, qüestió aquesta que, per a un grec d'època clàssica, marca clarament una diferència radical de civilització.

6. Cfr. J.F. KINDSTRAND, *Anacharsis. The legend and the apophthegmata*, Uppsala 1981, pp. 31-32.

7. Hdt. IV 76

l·listat dels Set Savis⁸ com a inventor del bufador per al foc, de l'ànora doble i de la roda del ceramista, sembla que és en els testimonis de l'època imperial on aquesta contradicció agafa un aire que abans no havia tingut.

És ben cert que hom pot parlar llargament del significat del doble paper d'estrany i de propi que la referència als escites exerceix en època clàssica, i de com interpretar aquest noció de la diferència. Una diferència, val a dir, utilíssima, ja que, segons la tesi de Hartog, l'efecte mirall que opera no fa més que refermar la pròpia identitat⁹: res sobre ells no té cap significat si no és en clau grega, formen part de l'herència cultural grega, tant com qualsevol altre aspecte, amb la diferència que la seva funció fonamental és que siguin els altres. Anacarsis, doncs, també com a escita, és de fora i, essent de fora, acaba incorporant-se a la mateixa civilització que, de primer, no entén. La seva capacitat, doncs, d'hel·lenitzar-se i el rebuig que això li crea entre els seus, en fa forçosament, un savi. En aquest sentit cal interpretar l'afirmació d'Herodot segons la qual els escites d'avui, preguntats per Anacarsis, no en saben res:

«Si avui algú pregunta als escites per Anacarsis, aquests responen que no el coneixen i això és perquè va viatjar a Grècia i va seguir costums estrangers»¹⁰

A partir d'aquesta perplexitat bàsica, pràcticament tot el que hom pot rastrejar-ne sol ser totalment contradictori, perquè precisament, allò que encarna és la diferència màxima, l'oposat.

A l'època imperial, les coses són de tota una altra manera. La saviesa de l'escita és valorada per ella mateixa i no en funció de l'efecte mirall que exerceix sobre la civilització grega. Dit d'una altra manera: l'Anacarsis de Llucià mai no és convençut; és a dir, els escites aquells imaginaris, els pobles considerats més allunyats, geogràficament i cultural, són ara ja, siguin escites, parts, o bàrbars en general, una realitat existent a l'imperi, una realitat que aporta la seva crítica o la seva burla o, simplement, la seva no comprensió, al món de les tradicions hel·lèniques que les elites de l'imperi malden per conservar, per revifar, per mantenir intactes. I això no tant perquè siguin sentides com a pròpies, perquè hom les segueixi practicant amb el mateix entusiasme o els hi trobi el mateix sentit que abans, sinó simplement perquè són, mal que fos-silitzades, els trets d'identitat en el món multicultural de l'imperi.

La ironia llucianesca ens ho explica clarament: la raó d'Anacarsis, doncs, és tinguda, també, com a mínim, per una raó possible, és el dubte sobre unes tradicions que han deixat de tenir l'arrelament que tenien en el passat, simplement perquè el món que les havia creat ha canviat radicalment.

El tractament d'una figura com la d'Anacarsis marca, sens dubte, un punt d'inflexió nítid en la història de la civilització grega: mentre és l'altre, el dife-

8. El primer a esmentar-lo com a savi és Plató (*Rep.* 600a4) i els invents així com la pertinença a la llista de set els trobem per primera vegada a Ephor. fr. 42 (cfr. Str. VII 3,9); per a tota aquesta qüestió, cfr. J.F. KINDSTRAND, cit. (n. 6), p. 33 ss.

9. Cfr. F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote*, París 1991², especialment, p. 18 ss.

10. Hdt. IV 76.

rent, davant del qual emmirallar-se i el qual convèncer, estem en una civilització els valors i costums de la qual són vius. Quan passa a ser un bàrbar, asenyat i prudent, que vol aprendre per millorar, sí, però que no entén la sofisticació i el caràcter contra natura de molts dels costums emblemàtics dels grecs, i sobretot no entén en què millora tot això l'ésser humà, tenim aleshores una civilització que es manté a base de la seva reactualització del passat però que ja té molts problemes per mantenir-se i per explicar-se, sobretot perquè l'opció de l'altre se li presenta no només com a possible sinó també com a més abastable.

Aquesta és la lectura que també, al meu parer, hem de fer de les *Cartes* que li són atribuïdes, anteriors de més de tres segles a Lluccià i a Dió, però ja en el camí del post-classicisme¹¹: agafem, per exemple, la *Carta 1*, adreçada precisament als atenesos, símbol màxim d'hel·lenitat:

«Us burleu de la meua parla perquè no diu correctament les lletres gregues, però recordeu això: Anacarsis parla incorrectament davant dels atenesos, però els atenesos davant dels escites. No és pas el so de les paraules allò que fa els homes més o menys importants, sinó el pensament».

Aquí ja no trobem el bàrbar que està disposat a pensar que tot el grec és bo mentre que els costums escites estan equivocats; aquest Anacarsis es posa al mateix nivell, ell i el seu poble, dels atenesos i, fins i tot, acaba donant-los lliçons¹².

La mateixa línia encetada per aquestes cartes és la que trobem entre els escriptors d'època imperial, com dèiem¹³.

Tornem al principi i a l'escarni que el personatge escita de l'*Anacarsis* de Lluccià fa, davant de Soló, de les competicions atlètiques i de tot el relacionat amb el gimnàs. La lectura d'aquest passatge, com a exemple, en serà una mostra suficient:

«O sigui, que si mai us ataquen els enemics, sortiu al carrer empastifats d'oli i de pols i, amb el puny tancat, projecteu les mans contra ells, i aleshores ells, és clar, se us posen a tremolar i fugen de por que no els tireu sorra a la boca que tenen oberta (...) O bé, aleshores, agafareu aquelles armadures dels actors còmics i tràgics i, si se us presentava un altre combat, us lligareu al cap aquelles carotes amb la boca oberta i

11. Cfr. G. CREMONINI (ed.), *Anacarsi Scita. Lettere*, Palermo 1991; cfr. sobre aquestes cartes també P. GÓMEZ, «Cartes des d'Escítia», *Actes del XIII Simposi de la Secció Catalana de la S.E.E.C.*, Tortosa 1999, pp. 191-195.

12. Cfr. més endavant, en aquesta mateixa carta, quan ataca directament la retòrica i la forma d'expressió dels grecs, una forma d'expressió que reflecteix un sistema de pensament que posa per davant les paraules a les accions.

13. Una línia que, per cert, hom ha volgut relacionar, com és lògic, amb el cinisme i amb la sofística: cfr. R.P. MARTIN, «El acento escita: Anacarsis y los cómicos», a R. BRACHT-BRANHAM i M.O. GOULET-CAZÉ (edd.), *Los Cínicos*, trad. cast., Barcelona 2000, pp. 182-207.

fareu por als enemics ... i, evidentment, us calçareu aquelles sabates altes, car, com que són lleugeres, podreu fugir si cal, i si heu de perseguir, seran indefugibles per als enemics, car vosaltres podreu avançar cap a ells amb passos més grans...»¹⁴.

Res no pot ser més il·lustrador d'aquest posicionament crític davant la tradició que aquesta conversa entre Soló i Anacarsis a l'obra de Llucià¹⁵. Una tradició que és, fonamentalment l'atenesa, convertida ara en model d'allò grec. Anacarsis, amb tot el que representa, conversa amb Soló, pare de la legislació atenesa, i aquesta conversa té lloc, precisament, a Atenes, al Liceu, al costat de l'estàtua d'Apol·lo, on uns joves s'entrenen a la palestra. El diàleg posa en evidència¹⁶, a través del personatge d'Anacarsis, allò que una bona part del públic de Llucià, i ell mateix potser també, pensava a propòsit dels aspectes de la tradició més reverenciats. Anacarsis li serveix, doncs, per posar en boca d'algú allò que molts pensen però que seria ofensiu de dir obertament i, potser, lesionador de la consciència de grup que les elites gregues devien tenir. Aquesta estratègia llucianesca és molt habitual i respon d'un procediment semblant al que emprà respecte de la religió, per exemple, als *Diàlegs dels Déus*.

Si ens fixem, de nou, en l'aspecte primer que dóna peu a l'*Anacarsis*, a saber, l'entrenament i les competicions atlètiques, és convenient esmentar, per comparació, una obra, pràcticament contemporània d'aquesta, d'un altre autor que, precisament, aborda els temes de la tradició i la seva pervivència com a significatius de la identitat hel·lènica en un sentit invers, per no dir contrari. Parlo de Filòstrat i del seu assaig *Peri Gymnastikes*¹⁷.

En aquesta obra Filòstrat contraposa les tendències actuals de l'activitat atlètica, així com la del *gymnastés* —o preparador—, el màxim responsable, a les del passat. Amb aquesta presentació sota el marc sofístic de l'*épainos* i el *psógos*, Filòstrat pretén, ben segur, tornar a explicar el sentit profund i el significat identitari clau que aquestes activitats tenien i han de seguir tenint. Com és habitual del tarannà de Filòstrat, doncs, car així ho veiem també en les seves altres obres, especialment l'*Heroic* i també les *Vides de Sofistes*, la seva tasca entusiasta de recuperació del passat i d'explicació al propi públic d'allò que l'identifica com a hel·lènica passa per aquest tipus d'obres de valor antiquari, per una banda, però també estimulador i preceptiu, per una altra. Tot i que, com és sabut, el s. II fou un moment de renaixement de les competicions esportives, gràcies a la cura i, per què no dir-ho, al filohel·lenisme

14. Cfr. *Anach.* 31-32.

15. Altres ecos tardans de l'enfrontament de parers entre Soló i Anacarsis els trobem a D.L. I 101-105, a Plu. *Sol.* 5, a Him. 29.

16. Cfr. R. BRACHT BRANHAM, cit. (n. 2), p. 83.

17. Sobre aquesta obra, cfr. l'estudi preliminar, l'edició del text i la traducció a l'alemany de J. JÜTNER, *Philostratos. Über Gymnastik*, Leipzig - Berlin 1909 (reed. Amsterdam 1969); cfr. també F. MESTRE, *L'assaig a la literatura grega d'època imperial*, Barcelona 1991, pp. 323-334, i el volum *Filòstrato. Heroico. Ginnástico. Descripciones de Cuadros*, Madrid (BCG) 1996.

d'emperadors com Hadrià, sobretot, Filòstrat sembla no conformar-se amb que els quatre grans festivals de l'atletisme grec es tornin a fer i siguin un gran espectacle, amb molta afluència de públic¹⁸, sinó que necessita incidir en el fet que són marca d'una manera de ser determinada, representen l'hel·lenitat, no només la del passat sinó la de sempre, i, per tant, també necessita remarcar que formen part de la idiosincràsia de tothom que es defineixi com a grec, deixant de banda, potser, el fet que siguin pràctiques d'excel·lència que tots haurien d'imitar: bones o dolentes, censurables o no, són característiques de l'hel·lènic.

Llucià agafa l'argument per l'altra banda, com és fàcil d'observar. La tècnica del de Samòsata és la paròdia i un dels objectius és fer riure. Ara, com molt bé explica Bracht Branham, allò de què es riu i com es presenta l'objecte del riure és la definició més exacta i precisa del món en el qual hom viu¹⁹.

La paròdia, a més, és com fer l'ullet al públic i establir amb ell la complicitat aquella que fa que no sigui el mateix que un membre de la família critiqui un altre membre, o bé que la crítica vingui d'algú de fora. La mica de burla o el sarcasme més obert, la mica de crítica o la desqualificació total, que l'obra de Llucià porta, indica clarament que per a ell també hi ha consciència de pertinença a un grup, exactament igual que per a Filòstrat, ja que la manera d'atansar-s'hi és des de dins i és des de la distància que hom pot prendre de les coses pròpies, que no és la distància d'un aliè.

Anacarsis, doncs, perquè és de fora i perquè és un dels set savis, forneix a Llucià la veu que necessita per expressar, amb humor, la difícil relació que un membre d'una comunitat té sovint amb els punts bàsics que identifiquen aquesta comunitat. Es val del fet que allò que caracteritza el llegendari rei escita és la seva llunyania per formular quelcom molt proper, tant com la pròpia, inconfessable, difícil relació amb el passat.

18. R. SARGENT ROBINSON, *Sources for the history of Greek Athletics*, Chicago 1981, p. 174 ss.

19. R. BRACHT BRANHAM, cit. (n. 2), pp. 1-8.