

Si això és un animal. El concepte d'animal i la deshumanització a la Trilogia d'Auschwitz

Faina Loreto Vicedo Bethencourt

Universitat de València

fainaloreto@hotmail.com



Data de recepció: 30-6-2020

Data d'acceptació: 12-5-2021

Resum

Trobar la forma d'expressar quelcom per al qual no hi ha paraules fou un dels reptes que assumí Levi quan volgué explicar la cruel deshumanització que va sofrir com a presoner al *Lager*. Nogensmenys, hi va trobar la solució mitjançant el concepte d'animal. En aquest sentit, el seu testimoni és ple de metàfores faunístiques que representen el patiment de la seua reducció cap al *fons* i la crueltat de ser tractat com una bèstia a la qual podien assassinar i que patia com un esclau castigat. Levi confirma amb les seues analogies que la deshumanització és una metamorfosi animal. Tanmateix, la tesi d'aquest assaig és que la deshumanització no és convertir-se en una bèstia, sinó transformar-se en allò que nosaltres hem fet dels animals. Una proposició que afirmem gràcies a l'etologia, que ens evidencia que el comportament real de les feres no equival a estar pres ni a ser humiliat. De fet, creiem que la raó principal per la qual Primo Levi pensava que la deshumanització era animalitzar-se sorgeix arran d'una ideologia antropocèntrica.

Paraules clau: antropocentrisme; etologia; ésser humà; Lager; metàfores; Primo Levi; vocabulari

Abstract. If this is an animal. *The concept of animal and the dehumanization in Auschwitz Trilogy*

Finding a way to express something you do not have words for was one of the challenges Primo Levi faced in trying to describe the cruel dehumanisation he suffered as a prisoner in a Nazi concentration camp. He found a solution by using the concept of 'animal'. So his work is full of animal metaphors that represent the suffering of being reduced to the most basic, and the cruelty of being treated like a beast which may be killed and suffers as a punished slave. Levi's analogies show that dehumanisation is an animal metamorphosis. Nevertheless, the thesis of this essay is that dehumanisation is not becoming an animal, but being transformed into what we have turned animals into. It is a proposition we can state thanks to ethology, which shows us that the true behaviour of wild animals is not the same as being imprisoned or humiliated. In fact, we believe that the main reason Primo Levi thought dehumanisation was to become like an animal is due to an anthropocentric ideology.

Keywords: anthropocentrism; ethology; human being; concentration camp; metaphors; Primo Levi; vocabulary

Sumari

- | | |
|---|--|
| 1. Introducció | 5. L'antropocentrisme |
| 2. El vocabulari de Primo Levi i la deshumanització | 6. Conseqüències de l'antropocentrisme |
| 3. Les metàfores: <i>Si això és un animal</i> | 7. Conclusió |
| 4. Konrad Lorenz i la naturalesa animal | Referències bibliogràfiques |

—Una frontera ens separa... —sospire mentre t'observe.
I com si compregueres el meu llenguatge, la teua mirada
em demana, a través del filat espinós, que trenque la
barrera material que ens distància.

Ai... Si tu saberes que eres el meu espill. Si tu arribares a concebre que el teu reflex em nodreix! Que en tu, bèstia immunda, veig el meu patiment.

I creus que l'única muralla que ens allunya és material?

Material és el teu cos cansat de segles de treball esclau i forçat.

Material són els barrots, les urnes de vidre i les mutilacions del teu cos.

La frontera més gran que ens separa és que quan jo et mire per poder comprendre el meu ésser, a l'altra banda mai apareixen ni les teues cadenes, ni tu.

(Autoria pròpia)

1. Introducció

Una de les finalitats de Primo Levi a l'hora d'escriure la seua obra va ser «proporcionar documents per a un estudi asserenat d'alguns aspectes de l'ànima humana» (Levi, 1999: 13). Un objectiu que s'assoleix quan ens endinsem en la seua narrativa, perquè llegir Levi condueix, inevitablement, a reflexionar sobre què és l'ésser humà. I aquesta qüestió és essencial en l'antropologia filosòfica, perquè implica preguntar-nos sobre les condicions que fan que una persona siga humana, així com pensar en quines situacions un individu perd tot allò que considerem pròpiament humà.

Aquests interrogants fonamentals són suggerits amb el títol *Si això és un home*, que correspon a un dels versos dels poemes de Primo Levi (1999: 11), atés que, com molts altres presoners del *Lager*, Levi va relacionar la seua vivència amb qüestions antropològiques, ja que als camps de concentració les persones eren exterminades simplement pel fet de ser el que eren (Llinares, 2015: 36). Segons Evans, l'Holocaust va ser singular enfront d'altres genocidis històrics, perquè mai abans s'havia intentat eliminar una ètnia humana per motius d'ideologia racista i de neteja eugenèsica amb una sistematització planificada i tècnica com van ser els camps de concentració, els camps d'extermi i les

cambres de gas (entre altres mètodes d'assassinat); sense oblidar que l'execució de persones no es va limitar a una àrea geogràfica, sinó que el règim nazi va pressionar altres països perquè els lliuraren la seua població jueva (Evans, 2015: 359-360, 364).

Ara bé, no va resultar gaire fàcil per al químic italià trobar els mots adients que li permeteren copsar tota la realitat existencial viscuda, i explicar allò ocorregut durant un esdeveniment històric insòlit com aquell¹. Com ell va afirmar: «la nostra llengua no té paraules per expressar aquesta ofensa, la destrucció d'un home» (Levi, 1999: 31), ja que «diem *gana*, diem *cansament*, *por* i *dolor*, diem *hivern*, i són unes altres coses» (1999: 147). El nostre lèxic fa referència a una realitat que dista moltíssim de la del *Lager*, perquè és un vocabulari compost per «paraules lliures, creades i fetes servir per homes lliures que vivien, gaudint i patint, a casa seva» (ídem). Nogensmenys, Levi va assumir aquesta tasca i, en submergir-nos en la seua prosa, comprovem que una de les ferramentes que va emprar per fer front a la dificultat d'expressar la deshumanització foren les metàfores animals. Uns símls que suggereixen que el destí on arriba hom que ha sigut arrabassat de tot allò que el fa humà és un món constituït per conductes pròpies de l'univers animal, i que, per tant, la deshumanització ens indueix a convertir-nos en bestiar. Però, tot i que aquestes analogies faunístiques serviren a l'italià per explicar l'experiència d'una persona a la qual li és suprimida la seua humanitat, realment el contingut d'eixes al·legories correspon al món animal? Veritablement el règim nazi va reduir les víctimes a animals, o més aviat a allò que les persones hem fet dels animals?

2. El vocabulari de Primo Levi i la deshumanització

Aleshores, per primera vegada ens hem adonat que la nostra llengua no té paraules per expressar aquesta ofensa, la destrucció d'un home. (Levi, 1999: 137)

Voldríem invitar ara el lector a reflexionar sobre quin sentit podien tenir ara al *Lager* les nostres paraules *bé* i *mal*, *just*, *injust*; que cadascú jutgi basant-se en el quadre que hem esbossat i en els exemples damunt exposats, quina part del nostre comú món moral podia substituir més ençà del filat espinós. (Levi, 1999: 104)

D'acord amb Belpoliti i Gordon, aquests fragments de l'obra de Levi són claus per adonar-nos que el químic italià va experimentar una gran dificultat per a trobar un lèxic que li permetera escriure sobre una vivència per a la qual no hi ha mots aptes per descriure-la (Belpoliti i Gordon, 2007: 51). El nostre llenguatge quotidià es queda buit, no solament a l'hora d'expressar el procés de deshumanització i el colp sord d'arribar al *fons*, sinó que tampoc és capaç d'oferir eines que categoritzen l'àmbit d'allò moral generat al *Lager*. Però, tot

1. El mateix rept el manifestava Semprún en preguntar-se, en *La escritura o la vida*, si realment allò que havia viscut es podia contar; si veritablement la narració d'aquella vivència podia copsar tota la substància i la densitat de l'experiència patida (Semprún, 1995: 25).

i la dificultat paradoxal de *dir allò que no es pot dir*, Belpoliti i Gordon estudien que Levi va donar compte de la seua experiència amb un llenguatge determinat. Aquest lèxic té origen en «la seua singular formació cultural i professional» (2007: 52, traducció nostra), així com en «la seua mentalitat racional arrelada als valors de la Il·lustració europea» (ídem). En concret, aquests investigadors van classificar el llenguatge de l'obra de Levi en tres tipus de vocabularis. Nosaltres al llarg d'aquest assaig analitzarem dues d'aquestes categories lèxiques per conduir la nostra reflexió.

El primer d'aquests vocabularis està conformat per una terminologia etològica i antropològica amb la qual Levi «llegeix els *patrons de comportament* o *les cultures* que hi havia al *Lager*» (ídem). El concepte d'animal és protagonista a l'hora d'explicar les conductes humanes i inhumanes que va observar durant el seu presidi al camp de concentració. D'aquesta manera, la fauna es presenta al llarg de la seua obra com «metàfores, models i mites —però, a més, com presències reals, objectes vívids d'observació i d'interès, ferramentes per comprendre el comportament» (ídem). Tenint en compte la classificació feta per Belpoliti i Gordon de tots els animals que apareixen als relats del químic italià, hi trobem «gossos, cavalls, aranyes, papallones, puces, grills, escarabats, gavines, formigues, talps, ratolins, caragols, bous, mosques, camells, corbs, gats, conills, gallines, pollastres, serps i molts altres» (2007: 53, traducció nostra). Ara bé, amb gran freqüència les bèsties són utilitzades per descriure la deshumanització viscuda. Per això podem afirmar que el símbol animal representa «per analogia totes les terribles, incivilitzades i inhumanes indignitats imposades sobre les persones presoneres» (2007: 54, traducció nostra). Un acte líric que fa que les feres signifiquen la pèrdua de tota humanitat.

En aquesta línia, Todorov va tractar de respondre la qüestió que versa sobre com uns éssers humans van ser capaços de comportar-se tan cruelment amb altres persones. Segons aquest lingüista, la deshumanització és un procés bifàsic que comença en un primer estadi durant el qual s'indueix les persones a adoptar un comportament semblant al dels animals; per a tractar eixos individus, en una segona etapa, com a animals, o pitjor (Todorov, 2004: 188). En efecte, la metamorfosi que garantia a tota persona que en arribar *al fons* seria tractada com un objecte, i que la seua vida estaria a mercè de la voluntat dels botxins, era buidar-la de tot allò que fonamentava la seua humanitat:

Imagineu ara un home a qui, juntament amb les persones estimades, se li arrabassi la casa, els costums, la roba, en fi, tot, literalment tot el que posseeix: serà un home buit, reduït al sofriment i a la necessitat, mancat de dignitat i de discerniment, ja que acostuma a passar-li, a qui ho ha perdut tot, que es perd a si mateix; fins al punt, doncs, que es podrà decidir amb tota tranquil·litat la seva vida o mort fora de qualsevol sentiment d'afinitat humana; en el cas més afortunat basant-se en un pur judici d'utilitat. Es comprendrà aleshores el doble significat del terme «camp d'extermini», i estarà clar què volem expressar amb aquesta frase: jeure al fons. (Levi, 1999: 32)

El *fons* és la condició més miserable a la qual es pot fer arribar un ésser humà quan ha sigut expropiat de tot allò que el fa ser persona: els vincles humans, la casa, la roba, els costums, la llengua... Una situació que, com analitzava anteriorment Todorov, facilitava que els botxins no veren éssers humans al seu davant en el moment d'exterminar-los o a l'hora d'utilitzar-los com a objectes útils. Per aquest fet, anàlogament a la tesi de Todorov sobre el procés de deshumanització, Levi afirma l'existència de la doble significació del *camp d'extermini*, perquè primerament s'aniquilava tot allò que permetia considerar humanament una persona, per a després posar fi a la seua vida, o utilitzar allò que en quedava.

Així mateix, en relació amb les metàfores animals que utilitzà el químic italià per descriure la deshumanització, Belpoliti i Gordon assenyalen que a l'obra de Levi la figura del gos hi apareix amb freqüència (Belpoliti i Gordon, 2007: 54). Concretament, l'autor italià sembla que es va sentir identificat amb Buck, el personatge principal de *La crida del bosc*, obra escrita per Jack London (1988). En aquest sentit, segons Galcerà, en la història d'aquest gos, Levi hi va veure un procés de regressió i d'assimilació a una manera de ser aliena a la natura del protagonista (Galcerà, 2016: 108). No és gens d'estranyar que açò passara, ja que London va saber transmetre l'experiència angoixant de Buck, que, en ser raptat de la còmoda llar en la qual vivia, va ser arrabassat de tot allò que donava sentit a la seua existència. Una vivència que comparteix molts dels trets del viatge cap *al fons* que van imposar a Levi a finals de 1943, i amb el qual va iniciar la seua deshumanització.

Aquest procés començava en el camí cap al *Lager*, un trajecte al llarg del qual les persones eren transportades en «vasons de mercaderies, tancats per fora» (Levi, 1999: 20), on viatjaven «homes, dones, nens, comprimits sense pietat, com a mercaderia ordinària» (idem). Des de dins dels trens podien comprovar l'inici de la seua metamorfosi animal quan escoltaven els oficials alemanys preguntar: «*Wieviel Stück?*» (ibídem, 19); un interrogant al qual el caporal responia «que les *peces* eren sis-centes cinquanta» (idem). Sota els ulls d'aquells alemanys ja eren objectes transportats en combois de mercaderies per al bestiar.

L'última parada per al tren de Levi fou Monowitz. Allí el ritual d'animalització va continuar quan els van obligar a despullar-se davant de persones desconegudes i desvinculades entre si, per a després forçar-les a vestir-se amb l'uniforme reglamentari del *Lager*. Atés que «la roba, fins i tot aquella roba immunda que repartien, fins i tot els sabatots de sola de fusta, són una defensa dèbil però indispensable. Qui no en té deixa de percebre's a si mateix com un ésser humà i se sent com un cuc: nu, innoble, caminant lentament i de bocaterrosa» (Levi, 2011: 473). Res ja no era seu. Sense pertinences, ni llibertat, ni llaços familiars, en restava l'extracció del nom. L'extirpació es realitzava de forma visible i material amb el tatuatge d'un número als braços de presoners i presoneress:

L'operació era poc dolorosa i no durava més d'un minut, però era traumàtica. El seu significat simbòlic era clar per a tothom: això és un senyal indeleble,

d'aquí no en sortireu; això és la marca que s'imprimeix als esclaus i al bestiar destinat a l'escorxador, i en això us heu convertit. Ja no teniu nom: aquest és el vostre nom nou. (Levi, 2011: 477)

La tinta en la pell en forma de xifra era el senyal que els indicava que havien entrat en un món animal reservat per a bèsties i esclaus, els quals eren destinats a morir en l'escorxador. Una pràctica que evidenciava el que realment era el *Lager*: una eina del sistema totalitari amb la finalitat d'erradicar la humanitat de les persones presoneres, i aniquilar-les després d'un temps d'esclavatge. Un món on les individualitats es reduïen a *Häftling*: «he après que jo sóc un *Häftling*. El meu nom és 174.517; ens han batejat, portarem mentre visquem la marca tatuada al braç esquerre» (Levi, 1999: 32). Sense nom, ni singularitat, Levi va comprovar que el seu company Null Achtzehn ja no era una persona, feia «la impressió d'estar buit per dintre, de no ser més que un embolcall» (1999: 50). Perquè, sense nom, les persones som reduïdes a un espai inhumà, ja que quan bategem algú li permetem inserir-se en l'espai social, al nostre món humà on establim regles morals:

Entramos en el espacio social y en el tiempo al ser nombrados. El nombre que llevamos, la designación que nos confiere singularidad, depende del otro. Aunque otros compartan nuestro nombre, el nombre, en tanto que convención, posee una generalidad y una historicidad que no es de carácter singular, y a pesar de ello parece tener el poder de conferir singularidad. Al menos, ésta es la comprensión general que existe del *nombre propio*. (Butler, 2002: 55)

En aquest sentit, l'assignació d'un nom propi és, en principi, una funció que depèn d'un altre individu, i en tant que existeix aquesta dependència, que puguem tindre'n un és una acció totalment social i amb un objectiu clar: reconèixer-nos com a éssers humans i possibilitar la nostra singularitat i individualitat. Per això, el ritual del tatuatge li fa exclamar a Levi «com si tothom s'hagués adonat que només un home és digne de tenir un nom» (Levi, 1999: 51). En efecte, sense nom, no hi ha individus, solament existeix una massa homogènia en forma de ramat, com Levi va comprovar un dia del mes d'agost de 1944. Durant aquella jornada hi hagué bombardejos a la Buna, dels quals s'alertà la comunitat presidiària mitjançant una alarma. Levi escriu que «quan l'alarma acabava, tornàvem de totes bandes als nostres llocs, ramat mut i innombrable» (1999: 151). En una altra ocasió, el torinès descriu que solament se sentia diferent del conjunt de presoners en el moment en què anava al laboratori a treballar: «al camp, al vespre i al matí, res no em distingeix del ramat, però de dia, a la feina, jo estic sota cobert i calent» (1999: 166). No obstant això, aquesta sensació de ser un grup homogeni sense individus era també percebuda pels obrers civils que treballaven a la Buna: «qui podria distingir les nostres cares? Per a ells som *Kazett* neutre singular» (1999: 144). Conseqüentment, l'eliminació del nom era un acte inhumà, perquè arrabassava tota individualitat i feia que les persones presoneres s'apreciaren a si mateixes, i externament, com un ramat. Ara bé, es tractava d'un folc que havia de

fer un treball forçat i esgotador: «no ha de deixar espai per a la professionalitat, ha de ser el de les bèsties de càrrega, tirar, empènyer, portar pesos, doblegar l'esquena sobre el terra» (Levi, 2011: 479). En aquest sentit, una altra de les formes que prenia la deshumanització als camps de concentració era la imposició de realitzar una feina equiparable a la que fan els animals, a saber, un treball no retribuït i, per tant, esclau (2011: 478). Una feina que, a més, anava acompanyada d'una violència continua cap a les persones presoneres. Cada cop i agressió verbal confirmava el seu *enfonsament* al món animal:

Era un senyal: per aquella catèrvola, ja no érem homes: amb nosaltres, com amb les vaques o les mules, no hi havia una diferència substancial entre el crit i el cop de puny. Perquè un cavall corri o s'aturi, giri, tiri, o deixi de tirar, no cal entendre-s'hi gaire o donar-li explicacions detallades; n'hi ha prou amb un diccionari format per una dotzena de senyals diversament subministrats però unívocs, no importa que siguin acústics, tàctils o visuals: estrebada de les regnes, punyides dels esperons, crits, gestos, esclafits de fuet, trompetejos dels llavis, plantofades a l'esquena, tots van igual de bé. (Levi, 2011: 456)

En aquest submón faunístic on ja no hi havia persones, el llenguatge humà havia estat substituït per un conjunt d'ofenses verbals i físiques, atés que «l'ús de la paraula per comunicar el pensament, aquest mecanisme necessari i suficient perquè l'home siga home, havia caigut en desús» (Levi, 2011: 478). Nogensmenys, el règim nazi havia construït una ideologia totalment etnocèntrica, segons la qual «al món només hi havia una sola civilització, l'alemanya; totes les altres, presents o passades, només eren acceptables en la mesura que continguessin algun element germànic» (2011: 457). Un fet pel qual «qui no entenia ni parlava l'alemany era per definició un bàrbar; si s'entestava a intentar expressar-se en la seva llengua, més ben dit, en la seva no-llengua, calia fer-lo callar a patacades o posar-lo al seu lloc» (2011: 457). Aquest pensament que es materialitzava en la violència que vivien els presoners com Levi feia que els alemanys tingueren una percepció animalitzada dels presidaris, cosa que evidència el químic italià quan expressa que les diferents llengües que conviuen al camp «els sonen com grotesques veus animals» (2011: 144) als obrers civils de la Buna. Finalment, moltes de les víctimes deportades al *Lager* van ser sotmeses a experiments mèdics, igual com es feia amb els animals de laboratori. Unes pràctiques que, com Levi descriu a la *Trilogia d'Auschwitz*, eren cruels, violentes i doloroses, i no sols això, sinó que moltes voltes eren científicament inútils (2011: 481).

En resum, amb l'escrutini d'aquest primer tipus de llenguatge que va utilitzar el torinés, veiem que en la prosa descriptiva amb la qual explica el procés de deshumanització, la figura «animal» serveix per expressar l'eixida del món humà i el que resta després d'aquesta metamorfosi. Un ritual de conversió que s'aconseguia induint les persones a comportar-se com a animals, fet a partir del qual comprovem la tesi de Todorov i Glover segons la qual la deshumanització consisteix en una animalització de les persones (Glover, 2001: 462-466). Ara bé, aquest recurs de la metàfora animal, segons Belpoliti i Gordon, no sols

funciona per analogia, sinó també perquè existeix una determinada afinitat entre els éssers humans i els animals (Belpoliti i Gordon, 2007: 55). I és que entre el món de les bèsties i el món humà no hi ha un abisme infranquejable, sinó una porosa barrera que permet que Levi pugui identificar-se amb les vivències de Buck i utilitzar el símbol animal per transmetre allò que va viure.

D'altra banda, Belpoliti i Gordon afirmen que un altre dels vocabularis que va utilitzar Levi està totalment arrelat a la seua formació com a químic, fet que origina que la seua lectura del *Lager* manifeste un patró asimètric molt semblant a la manera com funcionen les molècules en la naturalesa. Segons la ciència, aquestes partícules poden presentar dues formes que no són simètriques, tot i tindre la mateixa composició química. Una proposició que va induir Levi a pensar que l'asimetria és intrínseca a la vida i que és present en tota mena d'organismes, des del més diminut fins a l'ésser humà (Belpoliti i Gordon, 2007: 58); raó per la qual el químic italià «acaba pressuposant un patró d'asimetria quiral a l'univers sencer; un patró en el qual l'univers material és reflectit per un idèntic, però invertit, "regne material", el qual, igual que les nostres mans dreta i esquerra, no poden ser una la imatge de l'altra a no ser que [les fem coincidir] a través d'una rotació total» (2007: 58, traducció nostra). Amb açò, aquests investigadors afirmen que, a l'imaginari de Levi, Auschwitz és un món invertit, és a dir, la imatge especular del món civilitzat i humà.

Fins ací dues idees han sigut plantejades: d'una banda, que enfront de la dificultat d'expressar la deshumanització, Levi s'apodera del símbol animal per comunicar-nos la cruel experiència que va viure al camp de concentració nazi; d'altra banda, que, a causa de la seua formació científica, va assumir que l'univers es constitueix mitjançant patrons asimètrics. Per tant, si el químic de Torí va expressar la deshumanització de les víctimes mitjançant figures del món faunístic i alhora pensava que tota entitat de l'univers tenia una imatge especular, deduïm que Levi considerava que els animals eren la imatge asimètrica dels éssers humans, és a dir, que representaven el que era inhumà. Una concepció que es manifesta clarament al fragment que reproduïm a continuació, on trobem una conversa que va mantindre Levi amb Steinlauf, que havia sigut sargent de l'exèrcit austrohongarès:

Perquè el *Lager* és una gran màquina per convertir-nos en animals, nosaltres no hem de convertir-nos en animals; que fins en aquest lloc es pot sobreviure, i per això s'ha de voler sobreviure, per explicar-ho, per donar-ne testimoni; i que per viure és important esforçar-nos a salvar almenys l'esquelet, la carcassa, la forma de civilització. Que som esclaus, estem privats de tots els drets, exposats a totes les ofenses, destinats a una mort gairebé segura, però que una facultat ens ha quedat i l'hem de defensar amb tota l'energia perquè és la darrera: la facultat de negar el nostre consentiment. Per tant, hem de rentar-nos, evidentment, la cara sense sabó, en l'aigua bruta, i eixugar-nos amb la jaqueta. Hem d'embutumar les sabates, no perquè així ho digui el reglament, sinó per dignitat i decència. Hem de caminar drets, sense arrossegar els esclops, no pas en homenatge a la doctrina prussiana, sinó per continuar vius, per no començar a morir. (Levi, 1999: 49)

Aquestes paraules de Steinlauf donaren una lliçó de vida a Levi quan havia decidit no seguir la disciplina del *Lager* i no dutxar-se, ja que l'objectiu no era la higiene (a causa de la impossibilitat per la manca de mitjans), sinó la submissió i la deshumanització de les persones. Però Steinlauf va instar l'italià a dutxar-se, no per obediència a les normes absurdes del *Lager*, sinó per conservar la humanitat i no consentir la metamorfosi animal.

Amb tot plegat, veiem que a l'obra de Levi el món de les bèsties és la materialització directa de la deshumanització perquè és la contrapartida del món humà. Malgrat això, és cert que van tractar les persones al *Lager* com a animals? Realment les víctimes es van convertir en feres? El contingut d'eixos símls correspon a l'univers de la fauna?

3. Les metàfores: *Si això és un animal*

En 1945 el químic italià i la resta de deportats vius del seu camp de concentració foren traslladats per les patrulles russes al *Lager* central d'Auschwitz. Les paraules amb les quals Levi descriu l'ambient que allí es respirava ens traslladen a aquell moment:

A fora encara que nevés força, els carrers funestos del camp ja no estaven deserts, sinó que eren un formiguer de gent anant amunt i avall incansable. (Levi, 2011: 220)

En aquest fragment les formigues representen el moviment actiu i continu d'aquelles persones que havien aconseguit sobreviure als llargs mesos de captiveri. Aquesta comparació de la situació dels éssers humans amb la dels animals no humans, com les formigues, no té la intenció de mostrar com les persones foren reduïdes a una situació on es comportaven com a animals. Més aviat es tracta d'una analogia que ens permet crear-nos la imatge d'un moment determinat de la vivència de Levi, on no va haver-hi un procés de deshumanització.

En canvi, en altres ocasions utilitza metàfores faunístiques per expressar la pèrdua de la humanitat de les víctimes, com quan narra la repatriació de les dones ucraïneses que tornaven de l'Alemanya nazi al seu país. Aquestes senyores «tornaven a casa en vagonets de mercaderies, sovint descoberts, dividits horitzontalment per un empostissat a fi d'aprofitar-ne millor l'espai: seixanta, vuitanta per vagó» (Levi, 2011: 309). Unes dones que «ningú no les esperava, ningú no semblava adonar-se d'elles» (2011: 309), i que «la seva inèrcia, el seu retraïment, la seva peserosa manca de pudor eren d'animals humiliats i domats» (2011: 309). En aquestes línies, la imatge de les bèsties castigades té la intenció directa que arribem a concebre quin era l'estat de deshumanització d'aquestes persones.

Un cop més, per filar prim en la nostra argumentació, veiem dos moments distints on Levi utilitza la metàfora d'un aquari, però aquesta té un significat totalment diferent cada vegada. El primer ús d'aquest símil li serveix per

expressar la seua experiència viscuda just en el moment que va baixar del tren quan van arribar a Auschwitz i es va fer la primera selecció de persones. L'evacuació del comboi el va endinsar en una atmosfera nocturna i fosca descrita així: «tot estava silenciós com en un aquari» (Levi, 1999: 23). Per contra, l'altre ús de l'analogia de l'aquari el realitza per descriure un moment posterior: quan va ser menystingut a l'hora de fer l'examen en el qual havia de demostrar que realment tenia formació com a químic i que era apte per treballar al *Kommando* Químic. En aquesta prova, tot i que el *Doktor* Pannwitz (l'home que l'examinava) va verificar que Levi compartia els mateixos coneixements que ell (que tenia capacitat intel·lectual humana), en cap moment va reconèixer el químic italià com una persona, ja que «aquella mirada no va ser entre home i home» (Levi, 1999: 127). Més aviat, aquella mirada va ser «intercanviada com a través de la paret de vidre d'un aquari entre dos éssers que viuen en medis diferents» (1999: 127).

En aquests fragments veiem que amb la primera imatge d'un aquari es vol transmetre la sensació d'un ambient nocturn, inundat per un silenci absolut i aclaparador. En canvi, la segona figura metafòrica de l'aquari és una analogia explícita de la frontera entre els animals i les persones. Una imatge on Levi és l'animal que es troba dins l'aquari, mentre que el doctor sense escrúpols que l'examina és una persona. Un individu equiparable a qualsevol que visita els zoològics o aquaris per observar els animals que hi viuen engabiats. Però, què volem dir amb tot açò? Que els éssers que apareixen a les metàfores amb les quals no es vol expressar la deshumanització són animals que viuen al seu medi natural i, per tant, que aquestes analogies no mostren la desnaturalització de cap animal. Un fet que comprovem al símil en el qual les formigues representen el ritme frenètic dels deportats; o en la primera metàfora de l'aquari, que, tot i ser una eina d'empresonament, no ens evoca la imatge d'un presidi, sinó que expressa l'aclaparador silenci que acompanyava la nit d'aquella fatídica jornada. En canvi, si analitzem les imatges faunístiques amb les quals Levi es compara per descriure la seua deshumanització, hi trobem uns animals que han patit una transformació de la seua naturalesa per part de l'ésser humà. Amb açò volem argumentar que sota les metàfores que expliquen la inhumana metamorfosi patida per les víctimes s'amaguen dues reduccions: tant la dels éssers humans com la dels animals amb els quals es compara Levi:

Aquí no hi havia només la mort, sinó una munió de detalls maníacs simbòlics, tendents tots a demostrar i confirmar que els jueus, i els gitanos, i els esclaus, són ramat, escòria, immundícia. Recordi's el tatuatge d'Auschwitz, que imposava als homes la marca que s'usa per als bous; el viatge en vagonets de bestiar, sempre tancats, cosa que obligava els deportats (homes, dones i nens!) a jeure durant dies en la pròpia porqueria; el número de registre en substitució del nom; el fet de no repartir culleres (i, no obstant, els magatzems d'Auschwitz, en el moment de l'alliberament, en contenien alguna tona), per la qual cosa els presoners havien de llepar la sopa com gossos; la despietada explotació de cadàvers, tractats com una anònima matèria primera qualsevol, de la qual s'obtenien l'or de les dents, els cabells com a material tèxtil, les cendres com

a fertilitzants agrícoles; els homes i les dones degradats a conillots d'Índies, amb els quals experimentaven medicaments per suprimir-los després. (Levi, 1999: 229)

Aleshores, podem afirmar que ser un animal equival a tindre tatuat en la pell un número que identifica les mercaderies? No. Tampoc ser una fera és viatjar en camions o en trens acompanyada de centenars d'éssers de la mateixa espècie en espais reduïts, ni tampoc ser animal és conviure amb els propis excrements, ni és ser un objecte a partir del qual algú obtindrà productes tèxtils i fertilitzants. I ni molt menys és propi de la naturalesa faunística ser utilitzada com a objecte d'experiments. Tot açò correspon a allò que els éssers humans hem fet dels animals: a força d'actuar sobre els seus cossos els hem obligat a patir una reducció de la seua forma de vida, i els hem impedit aspirar a un benestar en el sentit amb el qual utilitza Wolf aquest concepte.

Wolf analitza tant la motivació com el contingut moral, i arriba a la conclusió que si tenim consideració moral cap a un ésser no és solament perquè eixe algú siga un subjecte al qual se li han atorgat drets, sinó també perquè tenim un interès positiu cap a eixe individu, i volem que li vaja bé en altres aspectes que componen el seu benestar (Wolf, 2004: 110). Aquesta noció de benestar significa el fet d'aspirar a una vida bona o la designació del bé individual. D'una banda, hi trobem les condicions prèvies a la vida bona, les quals són: el fet d'estar en la vida, tindre un mínim de capacitats físiques, emocionals i intel·lectuals, i tindre un mínim d'alimentació i béns materials. De l'altra, hi ha els components fonamentals del benestar, els quals es divideixen, alhora, en tres grups: la part activa de la vida, que consisteix a aconseguir fins, fer activitats amb sentit, tindre llibertat i autodeterminació; l'àmbit passiu, que rau a tindre sentiments agradables i experiències positives, i una dimensió social, és a dir, relacionar-se i socialitzar-se (Wolf, 2004: 115-119). Quan un animal (siga humà o no) no pot aspirar al benestar és quan observem que ha patit una reducció, perquè no pot satisfer tots aquests àmbits per a tindre una vida bona. Així i tot, en cap cas volem afirmar que la desnaturalització dels animals siga idèntica a la reducció dels éssers humans. En aquest sentit, com analitza Todorov en *Frente al límite*, existeixen altres àmbits o virtuts en els éssers humans que ens caracteritzen com a persones, com són les virtuts quotidianes, que són condició indispensable per mantindre la nostra humanitat (Todorov, 2004: 115). Però, sí que volem fer notori que les imatges animals amb les quals Levi es compara per expressar la crueltat que va viure no pertanyen a l'estat natural de les bèsties, sinó a una disposició de submissió angoixosa que els éssers humans els hem imposat i que impedeixen el seu benestar.

Per tant, la deshumanització no consisteix a convertir-se en un animal, sinó a transformar-se en allò que nosaltres hem fet dels animals. Però, quines raons tenim per afirmar que aquests trets inhumans no són naturals als animals? Segons el nostre criteri, la font a la qual hem de recórrer per obtindre un coneixement adient sobre quin és el comportament natural dels animals és l'etologia, la disciplina que va néixer gràcies a Konrad Lorenz.

4. Konrad Lorenz i la naturalesa animal

Les metàfores animals de Levi transmeten un missatge contundent: la deshumanització es consolida en arribar *al fons* i consisteix en una transformació animal. Ara bé, en tant que s'assumeix que els trets de l'*enfonsament* formen part de la naturalesa faunística, s'obvia que les bèsties amb les quals es compara Levi també han patit una reducció de la seua pròpia manera de viure. Per aquest mateix motiu, Lorenz afirma que per als poetes és lícit estilitzar els animals segons les necessitats poètiques dels seus quefers, però no les persones que estudien el comportament animal (Lorenz, 1983: 16). En efecte, l'etologia és la disciplina que ens permet conèixer el comportament de les feres, ja que exigeix familiaritzar-se directament amb elles, tindre paciència, interès teòric i eixa capacitat que permet veure tant en la conducta animal com en la humana aquelles relacions que intuïem (1983: 17). Per això aquest camp de coneixement esdevé l'adiant per aprendre com és la conducta de les bèsties i comprovar que, sota les metàfores faunístiques de la deshumanització, existeix una doble vexació: la humana i l'animal. I, alhora, corroborar que els trets de la deshumanització no pertanyen a la naturalesa faunística.

Llavors, aquest Premi Nobel de Medicina i Fisiologia ens explica al seu llibre *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros* que va haver d'habilitar casa seua per estudiar els animals. Enfront de les persones escèptiques que pogueren plantejar que hi ha uns altres mètodes més còmodes per fer-ho, ell afirmava que, tot i la possibilitat de tancar les feres en gàbies, l'única manera de conèixer els animals superiors i amb major inquietud psíquica és quan es mouen amb total llibertat (Lorenz, 1983: 20). Per tant, la situació on les bèsties viuen envoltades de filat espinós no ens permet entendre adequadament la naturalesa dels éssers no humans, perquè no és un tret propi de la fauna viure en reclusió.

Així, en un dels capítols del seu llibre, Lorenz ens narra que va començar a covar ous d'oca per a estudiar-los i que va presenciar el naixement d'un dels polls. Allò que va ocórrer després del natalici va ser que aquest etòleg, amb l'oca a les mans, va pronunciar una paraula aguantant-li la mirada, fins que aquesta va fer un so suau, com un xiuxiueig. Lorenz no sabia que allò que estava ocorrent era la cerimònia mitjançant la qual l'oca reconeixia el seu progenitor i hi establia el llaç de parentiu. D'aquesta manera, la criatura nounada havia pres aquest etòleg com el seu pare. Arran d'aquest esdeveniment, ell narra que es va comportar com si ell haguera sigut qui va adoptar la bestiola, i no a l'inrevés, fet pel qual aquella au va rebre el nom de Martina (Lorenz, 1983: 140). Així, aquesta oca va créixer sota la cura de Lorenz, i més tard va arribar un moment en el qual va establir llaços de parentiu amb una altra oca mascle anomenat Martin. A causa del fet que Martin es va *prometre* amb Martina se li va donar un nom, ja que abans únicament era un número, perquè l'etòleg només batejava les oques criades per ell (1983: 26).

Aquesta vivència del fundador de l'etologia ens sembla fonamental, ja que, en recordar allò que havíem exposat sobre com es produïa la deshumanització, hi trobem que una de les causes n'era l'eliminació del nom i la substitució

d'aquest per un número. I si la privació del nom era un acte inhumà, ho era perquè ens llevava la nostra individualitat, i perquè, segons Butler, és quan una altra persona ens anomena que podem existir en l'espai social (Butler, 2002: 55). I açò va fer Lorenz amb els seus animals: diferenciar quins podien formar part del seu espai social, és a dir, de la seua comunitat familiar, i quins en restaven fora com a simples números. Com hem vist anteriorment, una de les tesis que sostenia Levi era que com que «només un home és digne de tenir un nom» (Levi, 1999: 51), per això als *Lager* el nom era substituït per un tatuatge amb un número. És cert que posar noms als éssers és una activitat pròpiament humana, però és fals que el bateig el dirigim únicament cap a les persones. Perquè, com diu Lorenz, quan posem un nom a un animal, aquest passa a formar part de la nostra comunitat humana i s'anul·la el discurs que ens permet instrumentalitzar-lo².

Com hem esmentat, una de les conseqüències de l'expropiació del nom dels membres d'una comunitat humana és la pèrdua d'individuació, fet que ocasiona que les persones s'assimilen a una massa homogènia. Per això, Levi es veia a si mateix com a part d'un ramat. Lorenz no ens parla de cap folc, en canvi sí que descriu comunitats d'ocells amb les quals va conviure. A cadascuna d'aquestes aus les coneixia i les distingia de les altres pel seu aspecte físic, sense necessitat de mirar els anells de colors de les seues potes (Lorenz, 1983: 84). Arran d'açò podem desmentir el discurs que afirma que les feres conviuen en masses homogènies sense cap distinció entre els membres que en formen part. Ara bé, nosaltres sí que els podem distingir, però entre els animals es diferencien? Lorenz assegurava que cadascun dels individus de la seua colònia de gralles sabien distingir-se i identificar-se entre si per preservar la jerarquia. Perquè aquesta organització depén de la força física, però també del valor personal o l'energia de l'ocell (1983: 84-85). Per tant, al món animal també existeix un reconeixement entre els membres de la comunitat, la qual cosa els permet identificar-se, almenys, per a mantindre l'ordre jeràrquic. Un fet que desdibuixa aquella concepció que afirma que entre les bèsties no hi ha individuació.

D'altra banda, pensem que no cal argumentar exhaustivament que Lorenz al seu llibre no esmenta mai que cap animal tenia un comportament que l'induïa a treballar, vist que sembla obvi que treballar de manera esclava no forma part de la natura animal. Però recordem que, arreladament a la feina inhumana del *Lager*, Levi descrivia els colps, els crits i les vexacions que rebia dels alemanys durant les llargues hores de treball forçat. I ho feia amb imatges de bèsties humiliades, domades i acostumades a viure en un món ple de violència continuada. No obstant això, al món que s'estén més enllà de tot filat espinós i de tot captiveri, trobem que els animals viuen en una realitat on hi ha vio-

2. Pot afirmar-se que els animals de cirks o de zoològics solen tindre un nom i que, així i tot, són instrumentalitzats. La nostra resposta és que si se'ls bateja amb un nom és per amagar la crueltat que pateixen, ja que presentar-los al públic sota una identificació en forma de xifres n'evidenciaria l'esclavatge.

lència, però també hi ha mecanismes que la inhibeixen i que eviten que individus de la mateixa espècie s'exterminen. De fet, Lorenz ens conta que, en la fauna salvatge, dos llops poden trobar-se i sentir que són una amenaça l'un per a l'altre, i que, en aquest moment ple de tensió, l'un pot començar el seu atac. Això sí, si l'altre llop li mostra una postura de submissió exposant el seu coll (la seua part més vulnerable), el cànid que havia pres la iniciativa d'agredir defugirà la seua temptativa. Aleshores, el conflicte acabarà amb la fugida del llop que havia mostrat submissió, mentre que el que l'anava a escometre marcarà el seu territori. Ara bé, sempre funciona aquest sistema d'inhibició? És clar que no, existeixen situacions en les quals de manera artificiosa, amb una gàbia per exemple, es pot impedir l'actuació dels mecanismes de restricció. Aquest seria el resultat de tancar dos coloms entre filferros, ja que el seu sistema d'inhibició consisteix en l'agilitat que tenen per a volar, i podrien matar-se l'un a l'altre (Lorenz, 1983: 191-196). Al capdavant, veiem que al món animal hi ha violència, però no com a estil continu de convivència, i, en el cas que s'origina, existeixen mecanismes que l'aturen. De manera que podem desmitificar aquella imatge d'un món animal que té com a ritme de vida la violència perpètua.

Tanmateix, al *Lager* les agressions físiques s'havien convertit en la forma de comunicació oficial arran de la negació dels alemanys a reconèixer com a humanes aquelles persones alienes a la comunitat germànica, entre les quals es trobaven les que no parlaven l'alemany. Així, els presoners, en ser privats de la comunicació verbal, foren reduïts a animals. No obstant això, com ens diu Lorenz, tot i que és cert que els animals no tenen un llenguatge en el sentit que nosaltres ho entenem, sí que podem «comprendre» el «vocabulari» d'alguns animals i parlar amb ells, això sí, dins els límits que permeten les nostres expressions físiques (Lorenz, 1983: 118). En efecte, els animals no posseeixen un llenguatge humà concebut com l'objecte que està conformat per la llengua i la parla. Segons Saussure, la llengua és la part social del llenguatge, la qual hem d'aprendre per conèixer-ne el funcionament, i cap persona la pot modificar de manera individual, perquè la llengua sorgeix amb una espècie de contracte dins una comunitat humana. A més, aquesta part del llenguatge es consolida al cervell com un sistema de signes, la part essencial del qual és la unió del sentit i de la imatge acústica, una associació que és ratificada pel consens col·lectiu (Saussure, 1987: 79). Mentre que la parla és un acte individual i voluntari en el qual participen, d'una banda, les combinacions a través de les quals l'individu utilitza el codi de la llengua per comunicar el seu pensament personal, i, de l'altra, el mecanisme psicofísic que permet expressar eixes combinacions (idem).

Tot i això, sí que podem al·ludir a un llenguatge animal, però en un altre sentit. Com afirma Hierro, les espècies animals que viuen en societats més complexes tenen una diversitat de signes, la funció primària dels quals és la comunicació entre els intèrprets (Hierro, 1986: 36). I, a més, amb els estudis realitzats per Demers sobre la comunicació animal, es mostra que aquesta és més complexa del que es creia inicialment, i que hi ha certs trets de la comunicació humana que són compartits per la comunicació animal, però de mane-

ra molt més limitada i sense la capacitat productiva del llenguatge de les persones (Demers, 1990-1992: 370). Per això, Lorenz ens explica que al món faunístic es poden transmetre missatges com estats d'ànim sense utilitzar la violència. Segons aquest etòleg, els aparells emissor i receptor de les feres són molt efectius, ja que poden utilitzar, emetre i discriminar (selectivament i correctament) molts senyals percebuts, inclús sense haver de necessitar tanta energia d'emissió com la utilitzada al món humà (Lorenz, 1983: 119-120).

Amb tot plegat, l'etologia ens evidencia que a l'univers faunístic es dona una comunicació amb la qual es poden transmetre missatges i estats d'ànim sense necessitat d'utilitzar la violència. I no sols això, sinó que la conducta animal és força diferent d'aquella que veiem en les metàfores faunístiques de Levi. Per tant, aquesta investigació ens és imprescindible per corroborar una visió real del comportament de les feres. I afirmar, de nou, que la deshumanització de les víctimes no té forma d'animal, sinó d'allò que nosaltres hem fet dels animals i, per tant, de la reducció que aquests éssers han patit. Malgrat tot, què ens impossibilita veure aquesta reducció dels animals no humans?

5. L'antropocentrisme

Una de les raons per les quals no percebem a primer cop d'ull que els símls de Levi no representen la naturalesa animal és arran d'una concepció determinada que tenim les persones sobre la fauna. Dit altrament, existeix un discurs dominant que determina què són els animals i quin lloc ontològic i moral han d'ocupar al nostre univers. Així, la nostra organització de les entitats del món sembla equiparable a aquella que es donava en l'antiga Grècia:

La filosofia grega —en especial Aristòtil— situa l'ésser humà al centre d'un tríptic, [...] entre els déus i les bèsties. En l'esfera humana —que Aristòtil reserva exclusivament als grecs— els bons (*agathoi*) i els nobles (*eugeneis*) s'emplacen en el veïnatge amb l'esfera superior, la del suprahumà, la dels déus; els dolents (*kakoi*, *phauloi*) ho fan al costat de l'esfera inferior, la de l'infrahumà, el món de les bèsties i de les coses inanimades. A la frontera superior, els herois i els magnànims tendeixen vers la divinitat. En la inferior, hi ha una intersecció poblada pels bàrbars i els esclaus [...]. L'espai infrahumà pròpiament dit el componen éssers animats inferiors a l'ésser humà, els animals, i les coses inanimades. (Llinares, 1995: 220)

Aquesta disposició de l'univers està conformada per una jerarquització de les entitats segons la seua capacitat racional o *logos*, i dona lloc a una tercera esfera inferior on les entitats que hi habiten poden ser totalment tractades com a instruments o objectes. Tot i això, aquesta jerarquia no és estàtica, perquè dins d'aquest esquema hi ha mobilitat, és a dir, que «per mimetisme o per brutalitat, per bestialitat, crueltat i salvatgisme, els humans també es poden enfonsar, baixar automàticament de graó, i convertir-se aleshores en un mer animal no humà o, fins i tot, en quelcom pitjor i més degradat que els animals» (1995: 207). Llavors, podem afirmar que aquest esquema antropològic és el

que trobem als relats de Levi, vist que, d'una banda, coincideix amb la tesi defensada per Belpoliti i Gordon, mitjançant la qual afirmen que el químic italià concebia que el *Lager* era la inversió del món civilitzat, fet a partir del qual podem dir que el camp de concentració era la materialització d'eixa esfera inferior, les entitats de la qual eren considerades instruments. D'altra banda, en aquest esquema existeix la possibilitat que les entitats es moguen entre les esferes, un tret que coincideix també amb la narrativa de Levi segons la qual les víctimes del *Lager* havien sigut *enfonsades* o, més aviat, entitats que pertanyien a la segona esfera van ser forçades a habitar l'espai infrahumà i a convertir-se en animals. Conseqüentment, ens sembla que aquest és el discurs hegemònic que existeix a l'hora d'organitzar les entitats del món entre les quals es troben els animals:

La diferència entre les actituds que adoptem enfront de diferents tipus d'éssers es troba estretament relacionada amb la possessió i la riquesa de la vida mental que atribuïm a aquests éssers. Establim una jerarquia entre les entitats que poblen el món en funció, majoritàriament, de les característiques mentals que suposem que posseeixen. (Moya, 2004: 17, traducció nostra)

En efecte, establim una jerarquia ontològica on l'ésser humà ocupa el lloc més elevat entre les entitats no divines. I en tant que els animals tenen una capacitat cognitiva inferior a la nostra, són ubicats a l'esfera dels instruments. Aquell espai ontològic on van ser abocades les persones que arribaven al *Lager*.

Amb tot, no som conscients de les cadenes dels animals, perquè aquesta construcció social i cultural sobre els éssers no humans queda totalment naturalitzada i amaga la seua gènesi. És a dir, que queda dissimulat el fet que la forma com viuen els animals amb els quals es comparen les persones deshumanitzades és imposada per les persones i fruit d'una ontologia determinada. Altrament, tot i que la conseqüència més visible de l'antropocentrisme és el maltractament animal, n'hi ha alguna de relacionada amb la deshumanització?

6. Conseqüències de l'antropocentrisme

És evident que l'antropocentrisme condueix al maltractament animal pel fet que justifica que les feres estiguen excloses de la nostra esfera moral. Malgrat això, creiem que la concepció que tenim sobre les bèsties té uns efectes que poden arribar a materialitzar-se en la pell dels éssers humans.

Com hem exposat més amunt, la nostra classificació de les entitats del món es fa mitjançant tres esferes on el trànsit dels ens entre elles és totalment legítim. Així, l'esfera inferior correspon a la barbàrie, al món incivilitzat i animal, on entitats que tenen capacitat de sentir hi són abocades per ser instrumentalitzades. Llavors, veiem que allò que va permetre que el *Lager* es materialitzara a la realitat de milions de persones al segle xx, fou l'existència d'un espai ontològic on era legítim l'esclavatge d'entitats que aspiraven a un benestar. En aquest sentit, Lévi-Strauss va considerar que va ser la ideologia de l'humanisme, arrelada al cristianisme i al cartesianisme, la que va donar lloc a les des-

gràcies que es van viure al segle xx (Todorov, 1991: 89), atés que tant l'humanisme renaixentista com el cartesianisme erigiren l'ésser humà com a amo i senyor absolut de la naturalesa (ídem):

Este humanismo occidental estrecho, amalgama desventurada del cristianismo (la unidad del género humano) y el cartesianismo (el hombre en la cima de la naturaleza), es el culpable de todas las desgracias que se han abatido sobre el mundo desde hace ciento cincuenta años. [...] Una vez que se ha establecido una frontera entre los seres humanos y las demás especies vivientes, y se admite que, en caso necesario, éstas podrían ser sacrificadas por aquéllos, ya no hay que dar más que un paso para dividir a la propia especie humana en varias categorías, y admitir que la inferior puede ser sacrificada en beneficio de las superiores. He ahí como el colonialismo del siglo xix y el fascismo del xx son los hijos naturales del humanismo. (Ídem)

Lévi-Strauss es refereix a aquella ideologia antropocèntrica humanista del Renaixement, sorgida, parcialment, arran del concepte de dignitat. Una noció que té el seu origen a l'antiga Grècia i que va arreplegar el cristianisme fagocitant de la tradició jueva que l'ésser humà va ser creat a imatge de Déu (García, 2010: 226). Més tard, al segle xv, amb Pico della Mirandola, el concepte de dignitat confirmaria l'estatus de superioritat de l'ésser humà enfront de la resta de criatures (2010: 227). I és que l'esquema tripartit que constituïa l'ontologia del pensament grec antic (déus, persones i animals) va ser arreplegat per l'humanisme del Renaixement (2010: 229-230). Fet que comprovem en les paraules que, segons Pico, l'artífex de l'univers va dirigir a l'ésser humà:

T'he posat enmig del món perquè des d'ací poguesses contemplar més fàcilment al teu voltant allò que el món conté. No t'hem fet ni celestial ni terrenal, ni mortal ni immortal [...] Podràs degenerar en els éssers inferiors que són les bèsties; podràs regenerar-te, si així et plau, en els éssers superiors, que són divins. (Pico, 1486: 22)

D'altra banda, la frontera entre el món animal i l'humà seria afirmada per Descartes dos segles més tard, perquè va considerar els animals com a entitats ontològicament diferents de les humanes, com ens explica Sharp en comparar el sistema metafísic de Spinoza amb el cartesià (Sharp, 2011: 51). En aquest sentit, Descartes considerava el cos animal «com una màquina que, havent estat feta per Déu, és incomparablement més ben ordenada i té moviments més admirables que cap de les que poden ser inventades pels homes» (Descartes, 1637: 151). Una màquina sense substància pensant ni interioritat.

Conseqüentment, com exposa Lévi-Strauss al fragment anterior, el règim nazi va dividir la humanitat en diverses categories en considerar que la societat germànica era la pròpiament humana. I igual que van fer els grecs en concebre que ells eren els únics posseïdors del *logos* (la propietat que els afermava en l'esfera humana), i que van oposar enfront d'aquest gènere únic els bàrbars (Vegetti, 1981: 143), el totalitarisme nazi també va determinar qui eren els bàrbars: la població jueva, eslava, gitana, homosexual i tot individu considerat

aliè a la comunitat germànica. Aprofitaren l'espai ontològic reservat a l'esclavatge i la instrumentalització de les entitats que hi residien per enfonsar a la tercera esfera tot allò que s'oposava a la raça ària. Malgrat tot, no podem assegurar que els genocidis ocorreguts al segle xx no hagueren succeït si no tinguérem aquesta concepció determinada sobre la relació entre els animals i els éssers humans. Però sí que hem d'admetre que l'existència d'aquesta tercera esfera on hi ha animals que senten i que aspiren a un benestar pot facilitar la deshumanització de les persones, tal com ha explicat Lévi-Strauss. A més, aquest espai infrahumà segueix perpetuant el patiment dels animals que hi habiten en tant que els instrumentalitzem, els generem sofriment amb els nostres actes i els ocasionem una reducció de la seua naturalesa. Un enfonsament que és l'espill en el qual es miren les persones que han viscut situacions de crueltat que els han fet traspassar la frontera del que és humà.

Som conscients, com afirma Galcerà, que l'important de Levi és el fet d'intentar comprendre i de donar compte del que va ocórrer al *Lager*, perquè és l'única ferramenta útil per advertir-nos d'amenaques totalitàries futures i per ajudar-nos a enfrontar-nos-hi (Galcerà, 2016: 27). A més, l'ús de les metàfores faunístiques va ser un recurs que Levi va emprar per explicar les seues inhumanes experiències, i amb elles no volia referir-se al regne animal de manera teòrica, ni fer-ne un estudi etològic. Així i tot, volem posar en relleu la repercussió que té tant la nostra concepció dels animals com el fet que el concepte d'animal, que expressa la deshumanització, amague la desnaturalització cruel de les bèsties que ha estat imposada per nosaltres. Al capdavant, ens sorprenem del fet que Levi, tot i empatitzar amb la situació de Buck, el gos del relat de London, no evidenciara al llarg de la seua *Trilogia* les cadenes que ofeguen constantment cap *al fons* les feres de les seues metàfores. Es va alçar el patiment faunístic com a símbol de la denigració soferta pels humans, però ningú es va apropar a escoltar l'angoixa que, des de fa segles, els animals viuen més enllà de l'esfera humana.

7. Conclusió

Levi va fer una gran tasca per transmetre i deixar constància històrica d'un dels episodis més cruels de la història humana. Com analitzaren Belpoliti i Gordon, expressar amb paraules la immensitat de la barbàrie viscuda al *Lager* amb conceptes que no estaven creats per a copsar aquella experiència, va ser un repte que el químic italià va afrontar utilitzant les metàfores animals. Però, analitzant aquelles imatges plenes de bèsties veiem que Levi va afirmar que la deshumanització s'aconseguia imposant una metamorfosi animal a les víctimes humanes. Lluny d'açò, els estudis de Lorenz ens ajuden a afirmar que la deshumanització no consisteix a convertir-se en animal, sinó a transformar-se en allò que nosaltres hem fet dels animals, atés que l'imaginari del bestiar configurat pels símls que expressen la deshumanització no refereixen a la naturalesa pròpia de la fauna, sinó a la realitat de sotmetiment que els hem imposat a les feres. Un fet que no veiem a causa del nostre antropocentrisme.

El testimoni de Levi és essencial per condemnar aquella salvatjada exercida sobre els éssers humans i per evitar que mai torne a ocórrer. No obstant això, si examinem la seua obra críticament amb la llum de la reflexió de Lévi-Strauss, comprovem que el nostre pensament humanista, antropocèntric, cristià i carterista legitima el maltractament animal i deixa oberta eixa tercera esfera que possibilita l'*enfonsament* d'éssers que aspiren al benestar, i la qual, al segle xx, es va materialitzar en forma de *Lager*.

Referències bibliogràfiques

- BELPOLITI, Marco i GORDON, Robert S.C. (2007). «Primo Levi's Holocaust vocabularies». A: GORDON, Robert S.C. (ed.). *The Cambridge companion to Primo Levi*. Nova York: Cambridge University Press.
- BUTLER, Judith (2002). *Lenguaje, poder e identidad*. Traducció de Javier Sáez. Madrid: Síntesis.
- DEMERS, Richard (1990-1992). «Lingüística y comunicación animal». A: NEWMAYER, Frederick J. *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge*. Madrid: Visor.
- DESCARTES, René (1637). *Discurs del mètode*. Traducció i edició de Pere Lluís Font. Barcelona: Edicions 62, 1996.
- EVANS, Richard J. (2015). *El Tercer Reich en la historia y la memoria*. Traducció de David León Gómez. Barcelona: Pasado & Presente.
- GALCERÀ, David (2016). *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la zona gris*. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA GIBERT, Javier (2010). *Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- GLOVER, Jonathan (2001). *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo xx*. Traducció de Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra.
- HIERRO, José (1984). *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- LEVI, Primo (1999). *Si això és un home*. Traducció de Francesc Miravittles. Barcelona: Edicions 62.
- (2011). *Trilogia d'Auschwitz*. Traducció de Francesc Miravittles. Barcelona: Edicions 62.
- LLINARES, Joan B. (1995). *Introducció històrica a l'antropologia*. València: Universitat de València.
- (2015). «Antropología filosófica o literatura: ¿Acaso esto es un hombre? Los testimonios de la experiencia totalitaria y la conceptualización de lo humano». *Los retos de la filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía. Antropología filosófica y teoría de la cultura*, vol. 2, 35-49.
- LONDON, Jack (1988). *La crida del bosc*. Traducció d'Antoni Rovira i Virgili. Barcelona: Edicions de la Magrana.
- LORENZ, Konrad (1983). *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Traducció del Dr. Ramón Margalef. Barcelona: Labor.
- MOYA, Carlos (2004). *Filosofía de la mente*. València: Universitat de València.

- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1486). *Discurs sobre la dignitat de l'home*. Edició i traducció d'Antoni Seva. València: Publicacions de la Universitat de València, 2004³.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1987). *Curso de lingüística general*. Traducció de Amado Alonso. Edició crítica de Tullio de Mauro. Madrid: Alianza.
- SEMPRÚN, Jorge (1995). *La escritura o la vida*. Traducció de Thomas Kauf. Barcelona: Tusquets.
- SHARP, Hasana (2011). «Animal affects: Spinoza and the Frontiers of the Human». *Journal for Critical Animal Studies*, IX, 48-68.
- TODOROV, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. Traducció de Martí Mur Ubasart. Mèxic: Siglo XXI.
- (2004). *Frente al límite*. Traducció de Federico Álvarez. Mèxic: Siglo XXI.
- VEGETTI, Mario (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Traducció de Concha San Valero. Barcelona: Península.
- WOLF, Úrsula (2004). *Ética de la relación entre humanos y animales*. Traducció de Raúl Gabás Pallás. Madrid: Plaza y Valdés.

Faina Loreto Vicedo Bethencourt va estudiar el Grau en Filosofia a la Universitat de València i va obtindre el Premi Extraordinari de Grau. També ha cursat el Màster en Professorat d'Ensenyança Secundària Obligatoria i Batxillerat, Formació Professional i Ensenyança d'Idiomes a la Universitat de Granada.

Faina Loreto Vicedo Bethencourt studied Philosophy at the University of Valencia and obtained a Bachelor's Degree Special Award. She has a Master's degree in Teacher Training for Compulsory and Upper Secondary Education, Vocational Education and Training and Language Teaching from the University of Granada

3. Tot i que Publicacions de la Universitat de València i Universitat de València són el mateix editor, la catalogació de la Biblioteca de la Universitat de València manté aquesta distinció, per això la hi hem conservada.