

# EL TESTIMONIO COMO DOCUMENTO DE LA HISTORIA: UNA REFLEXIÓN METODOLÓGICA SOBRE EL TESTIMONIO EN LA LITERATURA DE PRIMO LEVI

Lucas Amaral de Oliveira

## Resumen:

Entre los muchos desastres que mancharan de sangre e infamia el no tan breve siglo XX, el totalitarismo y la creación de espacios de excepción y deshumanización del otro sobresalen, tristemente, por haber introducido una nueva biopolítica de exclusión y formas aún más efectivas de control social. En las décadas siguientes a la "era de las catástrofes", esos eventos se transformaron en temas de investigación, siguiendo variados caminos, sea por la re-lectura de la historia hecha por neoconservadores, sea por el impacto del hitlerismo en la historia intelectual de autores progresistas ya establecidos en el medio intelectual occidental. Pero además del multifacético prisma teórico, estos eventos fueron narrados también en primera persona por los supervivientes de la barbarie, por lo que se redefinió la "era de las catástrofes" como la "era del testimonio", dado que el testimonio se había convertido en una práctica social casi imprescindible que, después del genocidio nazi, incluso, fuera aceptada por una persuasiva industria cultural enfocada en un público más sensible a *slogans* que a una reflexión crítica y actualizada del pasado. Es verdad que la naturaleza subjetiva de los testimonios de los supervivientes hace con que ellos sean sujetos a la impugnación histórica y documental. Aunque esto no disminuya el valor de los recuerdos y testimonios para la historia – que son las huellas, rastros, reales o ficticios, de lo que restó del pasado –, por lo menos plantea algunas preguntas acerca de la dificultad de llevarlos como materiales empíricos para la investigación social. ¿Qué pueden hacer las personas sometidas a situaciones de extrema violencia para recuperar su identidad usurpada? El acto de recordar/testimoniar experiencias-límites implica una reflexión sobre la identidad de las víctimas, ya que crea vínculos entre la demolición del individuo y los elementos movilizados para la reconstrucción de su identidad. El testimonio sería, en este sentido, un mecanismo individual y social que permitiría dos caminos: la apertura de un proceso de identificación colectiva, como una institución capaz de producir disposiciones en el tiempo a través de la palabra de aquellos que sufrieron experiencias extraordinarias; y un trabajo denso y complejo sobre el "sí-mismo", con el fin de crear una "identidad narrativa", según los términos de Ricoeur. Pero cuando hablamos de testimonio pensamos inmediatamente en su capacidad de revelar la "verdad" jurídica y objetiva de los acontecimientos, donde lo que importa son los hechos que llevarían, por ejemplo, a una posible condena de una persona o un gobierno. En este análisis, vamos explicar, desde el testimonio memorialístico del escritor italiano, químico y sobreviviente de Auschwitz, Primo Levi, otra dimensión del testimonio: se trata del testimonio productor verdades que provienen de la dimensión subjetiva de la vida social, de las experiencias de los sujetos, sus narrativas y formas de simbolizar su trauma y el trauma colectivo. ¿Qué tipo de problemas metodológicos el testimonio, tomado como documento de la historia, podría suscitar si él potencialmente se basa sobre representaciones? La obra de Levi es un modelo paradigmático que sugiere que, sin eliminar el trauma individual, también hay que recordar que existen otras dimensiones supra-individuales que deben ser exploradas cuando se toma como objeto el testimonio. ¿Quién es el sujeto que rememora y testimonia una violencia? ¿Es siempre una persona o se puede hablar de memorias y testimonios colectivos?

## I

Entre los muchos desastres que mancharan de sangre e infamia el no tan breve siglo XX, el totalitarismo y la creación de espacios de excepción y deshumanización del otro sobresalen, tristemente, por haber introducido una nueva biopolítica de exclusión y formas aún más efectivas de control social. En las décadas siguientes a la "era de las catástrofes", esos eventos se transformaron en

temas de investigación, siguiendo variados caminos, sea por la re-lectura de la historia hecha por neoconservadores, sea por el impacto del hitlerismo en la historia intelectual de autores progresistas ya establecidos en el medio intelectual occidental.

Pero además del multifacético prisma teórico, estos eventos fueron narrados también en primera persona por los supervivientes de la barbarie, por lo que Wieviorka (1992; 1998) redefinió la "era de las catástrofes" como la "era del testimonio", dado que el testimonio se había convertido en una práctica social casi imprescindible que, después del genocidio nazi, incluso, fuera aceptada por una persuasiva industria cultural enfocada en un público más sensible a *slogans* que a una reflexión crítica y actualizada del pasado.

Wieviorka (1992) señala que los años 70 fueron cruciales para los estudios de la memoria debido a la aparición de testimonios de los supervivientes del nazismo, seguidos por políticas de reconocimiento de las víctimas, de tal manera que hubo una multiplicación de los "lugares de memoria", para citar Nora (1993), como la creación de monumentos y museos, la publicación de libros y el estreno de películas, documentales y programas de televisión relacionados al tema. Para Novick (1999), en ese período se observa la emergencia de una especie de "religión civil del Holocausto", con la ritualización y mitificación de fechas y hechos y la fundación de íconos. Quizás el momento decisivo de este "boom" fue el proceso de Eichmann, en 1961, considerado como el "Nuremberg del pueblo judío". El hecho es que los testigos de la posguerra se convirtieron en portadores centrales de esta memoria.

Chatti (2004) afirma que la "era del testimonio" coincide con la "era de la sospecha", principalmente debido a la naturaleza subjetiva de los testimonios de los supervivientes, siempre sujetos a la impugnación histórica y documental. Aunque esto no disminuya el valor de los recuerdos y testimonios para la historia – que son las huellas, rastros, reales o ficticios, de lo que restó del pasado –, por lo menos plantea algunas preguntas acerca de la dificultad de llevarlos como materiales empíricos para la investigación social. ¿Cuál es el potencial del testimonio en la generación de nuevos conocimientos sobre una catástrofe? ¿La subjetividad inherente a la representación del trauma restringe el valor de los testimonios?

Esas preguntas son importantes porque cuando se habla de testimonio se piensa, inmediatamente, en la posibilidad de revelar la verdad, jurídica y objetiva, de los acontecimientos, donde lo que importa son los hechos que llevarían, por ejemplo, a una posible condena de una persona o gobierno. Sin embargo, Bosi (1995, p.310) señala que el testimonio opera en una zona fronteriza: a veces hace la mimesis de los hechos con el fin de presentarlos "como ocurrieron" verdaderamente, y "construyendo, por lo tanto, una mirada supuestamente fiable al lector promedio; otras, expresa ciertos estados de ánimo o juicios que se asocian, en la mente del autor, a las situaciones evocadas".

Considerando que el testimonio se sitúa en la frontera entre la objetividad deseada en la ordenación de hechos y la subjetividad lograda en la interpretación de un acontecimiento, intentaré explicar, a partir del ejemplo de Primo Levi, esta dimensión límite. Para ello, voy a explorar algunos ejemplos de la obra de Levi que ilustran mecanismos internos a su testimonio que buscaron recuperar la voz y el sentido de la identidad perdidos gracias a procesos políticos viles que usurparon la humanidad del individuo. En medio de un daño de la subjetividad, que desafió ideas preconcebidas sobre el otro y sobre sí mismo, ¿en qué medida los actos de experimentar, recordar y dar testimonio fueron responsables de la creación de una identidad narrativa? Teniendo en cuenta que la identidad personal se hace identidad propiamente tal cuando es narrada (Dubar, 2009), ¿cómo surgió, de la identidad personal dañada del concentracionario, en especial de Levi, un proyecto de identidad narrativa?

## II

Primo Levi, italiano, judío, químico, intelectual, escritor, marcado por la experiencia dolorosa de ser sobreviviente del *Lager* de Auschwitz-Monowitz, nació en Turín, en el 31 de julio de 1919. En 1941, se graduó con honores en química, a pesar de su título ya menciona el registro infame: "de raza judía". En 1942, se unió al clandestino *Partito d'Azione* y, poco después, comenzó a participar de la red de contactos de un grupo de "partigiani" que actuaban en el Valle de Aosta (*Comitati di Liberazione Nazionale*). En diciembre de 1943, las milicias fascistas lo arrestaron junto con algunos compañeros cerca de Brusson. Después de unos días, fue llevado a un "campo de tránsito" en Fóssoli, en la provincia de Módena, y, en febrero de 1944, enviado a Auschwitz, donde permaneció encarcelado durante casi un año. Después de la liberación, se convirtió en un escritor de prestigio, a pesar de mantener, paralelamente, y durante un buen rato, el trabajo de químico. En la mañana del 11 de abril de 1987, a los 67 años, Levi se suicidó, arrojándose desde las escaleras del edificio en el que siempre había vivido, en Turín. Hoy, es uno de los autores italianos más traducidos y conocido en el mundo.

En sus escritos realiza, además de una descripción del campo y de las sociabilidades allí desenvueltas, un examen del sufrimiento llevado al extremo por técnicas de apropiación de la individualidad. Así, una pregunta que importa no es sólo examinar los detalles y los porqués de una supervivencia individual y, en consecuencia, los traumas que este o aquel superviviente tuvo o podría tener en un futuro post-desastre. Sería importante evaluar lo que sobrevivió del individuo después del intento de su destrucción. ¿Qué pudieron hacer las personas sujetas a la violencia extrema para recuperar su identidad?

Recordar y testimoniar implica una discusión acerca de la identidad personal y colectiva, pues crea vínculos entre la demolición de la persona humana y los elementos movilizados para la reconstrucción de la identidad. Siguiendo los pasos de Levi, el testimonio sería un mecanismo social que permite dos alternativas: por un lado, la apertura de un proceso de identificación colectiva, como institución capaz de producir disposiciones en el tiempo a través de la palabra de aquellos que sufrieron experiencias extraordinarias; de otro, un trabajo denso sobre sí mismo, con el fin de crear una "identidad narrativa", según la definición de Dubar (2009), que sigue los pasos de Ricoeur (1996); es decir, la construcción de un "yo" relacional a través del arreglo de experiencias personales y colectivas significantes.

Pero la definición misma de lo que es ser "individuo" y su lugar en el proceso social cambia a lo largo de la historia. ¿Quiénes son los individuos de nuestra época? Horkheimer (2002, p.168) sugiere que los verdaderos

[...] individuos de nuestro tiempo son los mártires, que han atravesado infiernos de sufrimiento y de degradación por su resistencia al sometimiento y a la opresión [...]. Estos héroes a los que nadie ha cantado han expuesto conscientemente su existencia como individuos a la destrucción terrorista, que otros padecen inconscientemente a través del proceso social.

La sustancia constitutiva del individuo fue aniquilada en Auschwitz, y su forma, diluida. Y la destrucción del sustrato que conformaba hasta entonces el individuo cambió el futuro de la propia noción de identidad. Analizar e interpretar lo que estas personas tan paradigmáticas han hecho para no silenciar sus voces y cuáles fueron los mecanismos que utilizaron para fortalecer sus identidades, creo, es uno de los papeles de la ciencia social contemporánea. Pues ¿no se tornan más inteligibles las "vidas dañadas" cuando son sometidas a análisis en términos de narrativas del "yo" y de las experiencias vividas?

En este sentido, vale la pena recordar que, según Agamben (1998), los individuos sobrevivientes de campos de exterminio nazis tenían una "vocación de memoria": una vez que habían vivido una situación extrema, no podían dejar de recordar el pasado y transmitirlo hacia adelante por medio del testimonio. Levi, de acuerdo con el filósofo, practicó esta vocación con singularidad a través de una narrativa literaria y testimonial que quiso, además de examinar la experiencia de agotamiento dentro del campo, también comprender lo que quedó del individuo después del aplastante peso de la realidad de Auschwitz.

Según Dubar (2009, p.220), las palabras están "en el núcleo de los procesos identitarios"; cuando la palabra es silenciada, hay una indicación de crisis identitaria. Levi fue – y sigue siendo – un arquetipo de los que han pasado por una crisis identitaria muy específica *dentro* de y *después* de la experiencia de violencia en el *Lager*, principalmente debido a las condiciones inhumanas impuestas por abusos que obligaron a las personas a renunciar a parte de su identidad personal y, por lo tanto, a parte del habitus social que una vez poseyeran.

El habitus es un concepto formulado originalmente por Elias (1994, p.150), que define "la composición social de los individuos", es decir, "la tierra donde brotan las características personales de uno y por la cual un individuo se distingue de otros miembros de su sociedad". Para el teórico, el habitus sería, entonces, un estilo o una grafía más o menos individual que germinaría de la escritura social. Pero se puede pensar que la noción de habitus desde una otra perspectiva sociológica, sin perder de vista el designio central que la instituyó. Fue Bourdieu (1980) quien retomó y reconfiguró el concepto, utilizándolo como enlace en la constitución del campo social. Si tomamos su *Le sens pratique*, por ejemplo, se puede ver que ciertas condiciones de existencia producen sistemas de disposiciones duraderas y principios organizativos de las prácticas y representaciones. La constancia de las prácticas en el tiempo, que producen el habitus, "indican su proximidad fenomenológica con la noción de identidad, en la que los signos distintivos son la coherencia y la continuidad física y mental del individuo" (Pollak y Heinich, 1986, p.3). Por lo tanto, el habitus del individuo genera manifestaciones que permiten la identificación y el reconocimiento del sujeto por sus pares.

A medida que el habitus puede ser leído como la incorporación de la misma historia compartida por un grupo, las prácticas que él engendra pasan a ser comprendidas mutuamente "y dotadas de un sentido objetivo, a la vez, unitario y sistemático, trascendente a las intenciones subjetivas y a los productos conscientes, individuales y colectivos" (Bourdieu, 1980, p.97). En ese sentido, el testimonio puede ser visto como habitus de ciertos grupos sociales (Ricoeur, 2007), que se basan y confían en la palabra de sus representantes y las utilizan como datos significativos para la formación de sus identidades y memorias colectivas.

En Levi, se percibe una notable capacidad del individuo extraordinario – teniendo en cuenta el mundo igualmente extraordinario del *Lager* – en producir y reproducir disposiciones durables en el tiempo y espacio a través del relato, lo que pone en cuestión tanto la capacidad de comunicación, de transmisión del mensaje y de los principios organizativos de representación de la violencia, como también la recepción y comprensión ordinaria del testimonio. De hecho, la experiencia que pasa por el testimonio "es de una inhumanidad sin precedentes con la experiencia del hombre común" (Ricoeur, 2007, p.186). Aun así, la palabra de alguien, su testimonio, hace del mundo social algo intersubjetivamente compartido. Para eso, los individuos crean parámetros de identidad seleccionando ciertas memorias y excluyendo otras con el fin de ponerlas en relación con otros recuerdos para entonces crear un sentido de pertenencia, constituir una memoria colectiva y una identidad.

### III

Una identidad se constituye en primer lugar cuando se resaltan las huellas de identificación colectiva. Entonces ¿cómo hablar de la pérdida de la identidad y del habitus social *durante* y *después* de una experiencia de violencia sin precedentes? La experiencia de los individuos sometidos a la barbarie ofrece a las ciencias sociales elementos para pensar en cómo las individualidades dañadas pudieran reconstruir sus identidades y cómo consiguieron narrar sus trayectorias. Habermas (1983) se refiere, a propósito, a una "identidad dañada", que se manifiesta cuando falta la fuerza y la capacidad de la psique para producir y mantener una identidad del "yo". Un deportado se vio obligado a renunciar a su medio social y a acostumbrarse a un universo concentracionario perverso, donde la población era compuesta de una variedad de grupos culturales y lingüísticos de diversos orígenes.

El testimonio de Levi nos muestra un individuo perdido en el caos lingüístico que, en Auschwitz, más parecía una pesadilla colectiva. En los casos de los grupos oprimidos, silenciados, su testimonio memorialista, es decir, la referencia que hace al pasado común por una narrativa condensadora de identidades, permite construir sentimientos de auto-valorización, confianza y pertenencia. Pero mientras el proceso de constitución de la identidad sea un proceso socialmente mediado, la experiencia personal no es en absoluto pasiva, inscrita solamente por códigos sociales: los significados que se le asignan también reciben un toque personal. Hay crisis de identidad cuando se desarrolla la imposición de una identidad no deseada o el rechazo de una identidad reivindicada. Entonces la narrativa del "yo", cuando es tomado como lugar privilegiado de encuentro entre la vida individual y su inscripción social, se convierte en un elemento importante de reinención identitaria. Al menos eso es lo que parece demostrar una investigación realizada por Pollak y Heinich (1986) con los sobrevivientes del nazismo: es necesario y urgente saber si un ex-prisionero tiene, además de la posibilidad física de dar testimonio, la capacidad ética para hacerlo, y, así, consolidarse como sujeto detentor de memoria para entonces "reconstituir su experiencia", "superar una crisis de identidad" y, por último, "reinventarse como individuo".

En esta medida, la identidad es un doble resultado: primero, del trabajo que uno realiza para enmarcar sus recuerdos en una estructura de reconocimiento colectivo – un cuadro de memoria, para hacer referencia a Halbwachs (1994) –, y, segundo, de un trabajo sobre sí mismo. Escribir sobre su propia vida y las experiencias que una vez las rodeaban permite construir, más allá de una narrativa acerca del "yo", la transmisión de memorias, valores y sentimientos de identidad (Lejeune, 1998). Teniendo eso en cuenta, el análisis de una experiencia concentracionaria individual también puede señalar como la identidad nunca es un estado de cosas simplemente relativo, es decir, que los individuos son, en cuanto productos de una construcción social determinada, al mismo tiempo, la construcción de ellos mismos. Por lo tanto, la identidad personal no sólo se compone del social, sino que también se construye a partir de los recursos de la trayectoria subjetiva: a menudo los testigos relatan porque al hacerlo "consolidan sus propias identidades", como dijera Levi (2007, p.121).

Su primer trabajo, *Se questo è un uomo*, comienza con un poema cuya temática es el individuo y su capacidad para privar a otros individuos de su identidad y dignidad, de su derecho a ser un hombre. Destaco una parte representativa:

Vosotros que vivís seguros/ En vuestras casas calientes/ [...] Consideráis si esto es un hombre/ Que trabaja en medio del barro/ Que no conoce la paz/ Que lucha por la mitad de un pan/ Que muere por un sí o por un no./ Consideráis si esta es una mujer,/ Sin pelo y sin nombre/ Sin más fuerza para recordar/ Vacíos los ojos y frío el útero/ Como un sapo en el invierno [...] (Levi, 2005, p.7).

Le Breton (2002) señala que uno de los objetivos de los campos era aniquilar la identidad de los presos también "profanando sus rostros", "desfigurando sus cuerpos"; eso hace referencia a la memoria de los tatuajes en los brazos, las raspaduras de cabellos, y los uniformes siempre obscenos, sucios, precarios. A eso seguía la privación del nombre, de lo que tenemos de más individual, y su posterior sustitución por un número, bien como la imposición de una rúbrica de tipo específico que ordenaba el ya burocrático universo nazi: el triángulo rojo marcado por una "F" era destinado a los presos políticos, el triángulo verde a los presos comunes, los amarillos a los judíos, etc. Todo eso formaba parte de un conjunto de dispositivos que actuaban con crueldad contra los considerados "enemigos", sobre todo a través de una violencia preventiva, cuyo objetivo era "destruir cualquier resistencia" y empezar con eso un proceso de "denudación total" (Levi, 2007, p.26).

En el campo, todo fue reducido al límite y a la perdición; fue allí donde se perdió todo sentimiento de identidad, donde se perdió además el sí mismo, pues se lo ha visto convertido en algo tan miserable "que muy fácilmente pudo decidir sobre la vida o la muerte sin atender a ningún sentimiento de afinidad humana" (Levi, 2005, p.23). Así que en lugar de encontrar una identidad, se puede hablar más bien de una identidad negada por las condiciones materiales impuestas por las circunstancias de la política nazi, de una no-identidad impuesta por el cotidiano del *Lager*, o, como prefiere Dubar (2010), de una "identidad negativa", estigmatizada y conjugada con identificaciones de orden étnicas, políticas y raciales.

Sucumbir es lo más sencillo: basta con ejecutar todas las órdenes recibidas, comer sólo alimentos que son ofrecidos, atenerse a la disciplina del trabajo y del campo. La experiencia ha demostrado que con ello sólo excepcionalmente se puede soportar más de tres meses. Todos los musulmanes que fueron enviados a la cámara de gas tienen la misma historia, o mejor dicho, no tienen historia; siguieron el descenso hasta el fondo, por supuesto, como los arroyos que van a la mar (Levi, 2005, p.81)

Contar una historia, especialmente la historia de la propia vida, es una operación de alto riesgo identitario. Se trata de argumentar que la historia personal tiene un significado específico, de que en ella "se pueden seguir algunas pistas, de que se puede colocarla en narrativa" (Dubar, 2009, p.241). En un poema escrito en enero de 1946, que abre la edición de *La tregua*, Levi (1997, p.7) se expresa sobre las pesadillas que tenía de rutina:

Soñábamos en las noches feroces/  
Sueños densos y violentos/  
Soñados de cuerpo y alma:/  
Volver, comer, narrar/  
Hasta que sonaba breve y sumiso/  
el comando del amanecer/  
"Wstavach";/  
Y se rompía en el pecho el corazón/  
Ahora reencontramos la casa/  
nuestros estómagos están llenos./  
Acabamos de narrar./  
Es hora. Pronto oiremos aún/  
el comando extranjero:/ "Wstavach"

Los recuerdos que la memoria sostiene no pierden sus heridas. Es como un limbo entre pasado y presente que nunca cesa. Ése es el momento en que el individuo está en riesgo de una caída, "una crisis tan grave que sólo podrá ser superada con la condición de que las relaciones entre la 'vieja' y la 'nueva' identidad (en realidad, dos configuraciones diferentes de formas identitarias) se aclaren" (Dubar, 2009, p.203). Levi buscó en ese sentido la constitución de una identidad narrativa desde su identidad dañada.

Identidad narrativa aparece como la construcción de un arreglo más o menos ordenado y crítico de sus experiencias más significativas y de aquellas cercanas a las suyas, es decir, un tipo de identidad que se hace posible gracias a la mediación de la función narrativa. Ricoeur (2000) afirma por otra parte que la identidad narrativa es un proceso de narrarse a partir del otro, un discurso de la serie ordenada e integrada de los vínculos con los demás. Y quien dice "historia subjetiva" dice implícitamente "verbalización de esta historia, construcción de una identidad narrativa" (Dubar, 2009, p.225). Sin embargo, la identidad narrativa no es sólo un relato de vida encapsulado en una forma estética más o menos definida y coherente. Antes es la expresión del sí mismo y de su historia a través de obras personales de relevancia colectiva. "Así tomo el lápiz y el cuaderno y escribo todo lo que no podría decirle a nadie", escribe Levi (2005, p.144). El testimonio parece surgir, por lo tanto, como instrumento de reconstrucción de la identidad desde la narración misma, lo que pone en juego no sólo la memoria sino también la reflexión sobre sí mismo y el mundo.

#### IV

Entonces, tal vez la constitución de la identidad narrativa sería ordenar el testimonio en un período de memoria. Si es así, lo que cuenta en el momento de su construcción no es el tiempo lineal, cronológico, mensurable, sino que el tiempo vivo de la memoria activa, en que el pasado resurge en el presente a través de un movimiento de reconstrucción – y no repetición, ni evolución. Es una operación que propone la lectura del presente a partir de un pasado particular. Esta memoria es capaz de producir una significación histórica, lo que implica reflexividad y una experiencia que sea un "presente pasado", para usar la ecuación de Koselleck (1993), ya que el tiempo histórico, si es que tal concepto tiene sentido en sí, está adscrito a unidades sociales de acción y transmisión, a hombres concretos que recuerdan, testimonian, actúan y, también, a las estructuras colectivas e institucionales. El testimonio se refiere entonces al espacio de la experiencia en el presente y opera mediante la dialéctica entre descripción de experiencias personales y reconstrucción de la memoria traumática en un cuadro mnemónico colectivo. La memoria narrada no recapitula, ella revive.

Levi intentó constituir un proyecto de sí, una identidad narrativa, a través de la escritura testimonial. Después de todo, esta identidad sólo tiene fuerza para formarse cuando se transforma en un diseño, un proyecto elaborado en la reflexión. Identificarse o ser identificado es colocarse en palabras, porque ser individuo implica tener responsabilidad para responder a situaciones y enderezar el pensamiento, el lenguaje, las acciones en función de las circunstancias. El testimonio tiene, por lo tanto, implicaciones de carácter ético, pues es capaz de contextualizar y guiar la identidad narrativa a una función esencial: la responsabilidad.

La identidad narrativa puede ser leída, en este razonamiento, como una categoría de la acción, de la praxis, y no sólo de la imaginación: la decisión del individuo de decir "este aquí soy yo" es una responsabilidad ética, siempre proveniente de dimensión axiológica y normativa, que permite una nueva visión del mundo y del sí mismo. La experiencia llevada al lenguaje mediante narrativas de vida se vuelve inteligible y se organiza como identidad. Levi utilizó su narrativa histórica y ética porque sentía que el acto de escribir era un deber para con la historia, un imperativo moral de su condición actuante de testigo.

Arendt (1989, p.189) creía que es solamente "con palabras y actos que nos inserimos al mundo de los humanos", pues comunicarse y transmitir experiencias es el rasgo *sine qua non* de la condición humana. Sin embargo, sólo se puede hablar de experiencia cuando la víctima, el afectado, se convierte en un testigo (Sarlo, 2007). En ese sentido, el testimonio es un lugar activo y productivo, ya que permite la transformación del sí mismo y del mundo; es, en última instancia, una actividad práctica que aporta un valor añadido. Es a través de la palabra hablada y descrita que el individuo se identifica, se

anuncia y comunica lo que hizo y lo que pretende hacer. En el discurso, la gente muestra quiénes son, revelan sus identidades y, en efecto, se presentan ante los demás y el mundo.

Es posible decir, para finalizar, que, siendo el testimonio una modalidad de la memoria, la identidad narrativa que Primo Levi reveló se configuró a partir de una identidad dañada y de una experiencia concreta definitivamente afectada por el *Lager*, pero que fue traducida en un testimonio literario impar. Levi encontró, así, su identidad más allá de la desesperación, de la violencia, de la tortura, sólo un poco antes de la muerte. "Hijo de la violencia, él retiró de ella, en cada momento, su humanidad" (Fanon, 2010, p.41).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. (1998). *Quel che resta di Auschwitz*. Torino: Bollati Boringhieri.

Arendt, Hannah. (1989). *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bosi, Alfredo. (1995). A escrita do testemunho em "Memórias do Cárcere". *Estudos Avançados*, São Paulo, v.9, n.23.

Bourdieu, Pierre. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

Chati, Mounira. (1994). L'effet de témoignage: l'ère du soupçon. *Littérature, Fiction, Témoignage, Vérité*. Université de Paris-3, La Sorbonne Nouvelle, Paris, 19-20.

Dubar, Claude. (2009). *A Crise das Identidades*. São Paulo: Edusp.

Dubar, Claude. (2010). Entre Crise globale et crises ordinaires: la crise des identités. Conférence dans l'Espace Culturel de l'Université de Lille 1, 31 Mars.

Elias, Norbert. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Fanon, Frantz. (2010). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed.UFJF.

Habermas, Jürgen. (1983). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense.

Halbwachs, Maurice. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.

Horkheimer, Max. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta Editorial.

Koselleck, Reinhart. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.

Le Breton, David. (2002). *Primo Levi: le témoin face à l'histoire*. En Geerts, Walter y Samuel, Jean (Comps.), *Primo Levi: le double lien*. Science et Littérature. Paris: Ramsay.

Lejeune, Philippe. (2008). *O pacto autobiográfico*. Belo Horizonte: Ed.UFMG.

Levi, Primo. (1997). *Conversazioni e interviste*. Torino: Einaudi.



- Levi, Primo. (2007). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Levi, Primo. (2005). *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.
- Nora, Pierre. (1993). Entre história e memória. *Projeto História*, São Paulo, v.10, p.7-28.
- Novick, Peter. (1999). *The Holocaust in the American Life*. New York: Houghton Mifflin.
- Pollak, Michael y Heinich, Nathalie. (1996). Le Témoignage. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 62-63, Paris.
- Ricoeur, Paul. (2000). A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. *Arquipélago*, n.7.
- Ricoeur, Paul. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Soi-même comme un autre* Paris: Seuil.
- Sarlo, Beatriz. (2007). *Tempo passado*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wieviorka, Annette. (1992). *Déportation et genocide*. Paris: Plon.
- Wieviorka, Annette. (1998). *L'ère du témoin*. Paris: Plon.