

Hispania, LX/1, núm. 204 (2000)

LA RECIPROCIDAD OLVIDADA: RECIPROCIDAD NEGATIVA, MORALIDAD Y REPRODUCCIÓN SOCIAL.

por

PAZ MORENO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

SUSANA NAROTZKY

Universitat de Barcelona

RESUMEN: *Este artículo propone el concepto de «reciprocidad negativa» como un aspecto necesario y substantivo del concepto general de reciprocidad. La referencia a un orden moral es el aspecto central que diferencia la reciprocidad del intercambio. La reciprocidad se basa en una moralidad compartida en su forma positiva y en la quiebra, transformación o suspensión del orden moral en su forma negativa. Afirmamos que el concepto de reciprocidad es útil sólo si se concibe simultáneamente en su faceta positiva y en su faceta negativa, tal y como ambas se articulan en los procesos históricos. Basamos nuestra reflexión en la descripción etnográfica de las relaciones presentes entre los internos en el campo de concentración de Auschwitz. Sin embargo, una perspectiva comparativa muestra que la «reciprocidad negativa» omnipresente en Auschwitz es un caso extremo de una categoría de interacción humana más amplia y en ningún modo excepcional.*

PALABRAS CLAVE: Middle Ages. Reciprocity. Unequal exchange. Social movility and differentiation. Galicia. Monastic institutions. Local communities.

ABSTRACT: *This article proposes the concept of «negative reciprocity» as a necessary and substantive aspect of the general concept of reciprocity. Reference to a moral domain is the central tenet that differentiates reciprocity from exchange. Reciprocity is based on a shared morality in its positive form and on the break, transformation or suspension of the moral order in its negative form. We contend that the concept of reciprocity is useful only when conceived simultaneously in its negative and positive forms as they are articulated in historical processes. We base our discussion on the ethnographic account of the social relations present among inmates in the Auschwitz concentration camp. However, a comparative perspective indicates that the «negati-*

Hispania, LX/1, núm. 204 (2000) 127-160

ve reciprocity» pervading Auschwitz's social relations is an extreme example of a broader category of human interaction in no way unique.

KEY WORDS: Reciprocity. Gift. Negative reciprocity. Morality. Social reproduction. Justice. Economic anthropology. Political anthropology. Auschwitz. Concentration camp.

«Organizar es una palabra sagrada en el *Lager*. Significa todo. 'Organizar' es al mismo tiempo recibir como regalo, hacer trueques con bienes, o tomar prestado de un amigo y robar de otro.»

M. Nahon

Una reflexión sobre la reciprocidad es un asunto complejo y enrevesado, por más que este concepto haya sido objeto de mucha atención, sobre todo desde que Malinowski primero (1961 [1922], 1971 [1926]) y luego Mauss (1968 [1923-4]) se ocuparon de unas formas de interacción social que conjugaban la circulación de objetos, de riqueza, con la creación de determinados lazos, determinadas obligaciones, entre las personas. Hace poco Godelier (1996) ha vuelto a tratar el tema del «don», profundizando a partir de las ideas innovadoras de Weiner (1976, 1978, 1980, 1985, 1992), y planteando (contra Lévi-Strauss) que la producción de sociedad no es sólo resultado del intercambio. Junto a las cosas que se dan están las cosas que se mantienen fuera de la circulación, las cosas que se guardan y cimentan la identidad.

La reciprocidad sigue siendo un concepto muy utilizado, un concepto que parece desvelar la razón de toda una serie de transferencias de recursos (o lo que interpretamos como «transferencias») no sólo materiales sino también intangibles como el prestigio, el poder, etc. Sin embargo es un concepto poco claro, que no se ha intentado definir detenidamente desde los trabajos de Gouldner (1960) y Sahlins (1965). Más allá del aura benéfica y acapitalista que le rodea, no sabemos exactamente que es lo que aporta el concepto de reciprocidad a nuestros análisis antropológicos o históricos de la interacción social, de la aparición o transformación de instituciones, de la obtención y distribución de recursos, de la aparición o consolidación de relaciones de poder, de la legitimación de un orden social, de la experiencia y de la conciencia de una realidad determinada por parte de los sujetos históricos.

¿Es útil el concepto de reciprocidad? ¿Se diferencia de un concepto general de intercambio? ¿Cómo se resuelve el problema del valor? ¿El núcleo del concepto es el equilibrio o el desequilibrio? ¿Es central un fetichismo de los objetos o de las personas? Estas no son sino algunas de las preguntas que se van acumulando y dejando sin respuesta, entre otras cosas porque, probablemente gracias a su indefinición, el concepto funciona en el análisis del material etnográfico y parece aclararnos algo de las vidas de estas mujeres y hombres a los que observamos debatirse en su realidad. Creemos que esto no es suficiente.

Hispania, LX/1, núm. 204 (2000) 127-160

Quizás ha llegado la hora, como propone Weiner (1980, 1992), de renunciar al concepto de reciprocidad. Pero démosle antes una última oportunidad.

LA RECIPROCIDAD NEGATIVA EN FILIGRANA

Vamos a plantear esta reflexión sobre la reciprocidad desde lo que podríamos llamar «el lado oscuro» de esta fuerza social: la reciprocidad negativa. Nos parece que la idea de «tomar» o «quitar» es una constante implícita o explícita en el concepto de reciprocidad, tanto en la construcción teórica del concepto, como en múltiples descripciones etnográficas e históricas. Pero además, contrariamente a las posturas clásicas del «contrato social», creemos que no hay que entender la reciprocidad negativa como la ausencia o transgresión de relaciones de reciprocidad en esencia benéficas para «la» sociedad. Lo verdaderamente interesante nos parece precisamente la articulación entre fuerzas recurrentes de interacción negativa y fuerzas de interacción positiva, entre el beneficio y el maleficio (veremos una relación literal y muy clara en los estudios etnográficos que analizan el aumento actual de la brujería en África central y Sudáfrica, por ejemplo). La idea de reforzar el aspecto depredador del concepto de reciprocidad pretende resaltar que esta faceta es parte necesaria de la otra. Y que el valor analítico del concepto está en entender los modos y lugares de esa articulación.

El subtexto de la reciprocidad

La reciprocidad se ha relacionado tradicionalmente con la *estabilidad* social. Aparece ligada a la idea de contrato social; de hecho, parece ser la fuerza que sustenta el contrato que transforma el infierno hobbesiano de individuos egoístas, enfrentados en una guerra de todos contra todos, en «la» sociedad. Adam Smith por su parte, adapta el postulado político moral del contrato social al ámbito de las transferencias de bienes y así «el» mercado se convierte en analogía de la sociedad, y el intercambio en analogía del pacto. Además, igual que los individuos se igualan en el pacto social que los une, los bienes se igualan en el intercambio de mercado y el problema del valor se resuelve al entrar todas las mercancías en relación las unas con las otras.

Estas reflexiones ilustradas sobre el origen de la sociedad siguen muy presentes en el concepto de reciprocidad y otros ya lo han señalado (Weiner 1985, 1992). Pero quisiéramos destacar dos cosas: la primera es el necesario contrapunto de reciprocidad negativa presente en el «estado natural» propuesto por la visión hobbesiana. El contrato social trasciende el caos de la atomización primitiva del egoísmo «natural» y, al tiempo que crea la sociedad crea la moral, es decir deberes y derechos de unos hacia otros. El orden social no se puede disociar del orden moral. Pero antes, sólo caos y violencia: hay un antes y un

después absolutamente contrapuestos en este relato del devenir de la humanidad. La segunda cosa destacable es que el pacto, el contrato, ese conjunto de dependencias mutuas entre individuos libres, se convierte en el fundamento estructural de la sociedad. Es decir, son fuerzas que estructuran la sociedad, no son manifestaciones esporádicas de afinidad.

Estas dos ideas se encuentran de forma más o menos explícita en los primeros usos analíticos del concepto de reciprocidad (Durkheim 1933, Malinowski 1971 [1926], Mauss 1968 [1923-4], Polanyi 1971, 1977), así como también la tensión conceptual con el intercambio de mercado. Reciprocidad es la fuerza institucionalizada que crea cohesión social y remite a un orden moral. Así, aunque las acciones que se observan implican generalmente a individuos en una interacción mutua, reciprocidad no es meramente mutualismo; para que sea reciprocidad es necesario que la acción esté engastada en el orden institucional de la sociedad. Polanyi (1971, 1977) insiste mucho en este extremo, por ejemplo. Por otro lado, lo que desvela la presencia de esta fuerza es la transferencia recurrente de recursos varios (objetos, servicios, personas, saberes, poderes) entre las personas. Y aquí, la tensión con la idea de intercambio (de mercado) va a ser constante. Si lo que observamos son transferencias entre individuos ¿en qué se diferencia la reciprocidad? En que lo que impulsa la acción no es sólo el interés (material) sino el orden moral: «nous verrons la morale et l'économie qui agissent dans ces transactions»¹ (Mauss 1968 [1923-24]). Pero el peso económico de la relación se mantendrá muy presente y en muchos casos será predominante: la reciprocidad como una forma de distribución y circulación de bienes, como una forma particular (no mercantil) de intercambio.

Gouldner, Sahlins y Bourdieu: el continuo de la reciprocidad

Quizás los intentos más exhaustivos de sistematizar el concepto de reciprocidad se hacen en la década de 1960. No vamos a hacer un análisis pormenorizado de estos textos porque son bien conocidos (Gouldner 1960, Sahlins 1965, Bourdieu 1980) pero sí nos interesa resaltar y comparar algunas cuestiones de sus perspectivas.

En un artículo fundamental, que sirvió de base a la posterior elaboración de Sahlins sobre la reciprocidad, Gouldner define este concepto como «un intercambio de beneficios mutuamente contingente entre dos o más unidades» (1960:164). También señala que las partes tienen, en la relación de reciprocidad, deberes y derechos los unos con respecto a los otros pero no simplemente deberes y derechos «complementarios» (dónde el deber de uno es la obligación de otro). La reciprocidad sería un principio general de mutua dependencia y reconocimiento de una norma moral compartida: «beneficiarás a los que te

¹ «Veremos la moral y la economía que actúan en estas transacciones»

benefician» (1960:170). Sin embargo, lo más interesante de la propuesta de Gouldner es a nuestro entender su énfasis en las «potencialidades disruptivas del poder». Si es cierto que, como sus antecesores, parte del aspecto benéfico y estabilizador de la reciprocidad, si insiste en la necesaria existencia de una norma moral general de reciprocidad, es porque observa la importancia que tienen las diferencias de poder en el grado de equivalencia o «variación cuantitativa» de los beneficios intercambiados entre las partes. Hasta el punto en que sitúa a la reciprocidad en «la clase más amplia de los intercambios desiguales» (:164), constituyéndose un continuo que va desde el intercambio de beneficios idénticos o iguales hasta el que recibe beneficios sin dar nada a cambio. Este último extremo que el autor asocia con la explotación, sería socialmente disruptivo porque violaría unos valores morales compartidos (y universales): la norma de la beneficiencia recíproca (:167). Y, en definitiva, esta norma frenaría a los poderosos en su ejercicio de la explotación, inclinándoles a la redistribución con el fin de preservar una determinada organización social, que al fin y al cabo les beneficia: «la norma de la reciprocidad genera motivos para devolver los beneficios aun cuando las diferencias de poder inviten a la explotación. De este modo la norma protege a la gente poderosa contra las tentaciones de su propio estatus; motiva y regula la reciprocidad como pauta de intercambio, que sirve para inhibir la emergencia de relaciones de explotación que socavarían el sistema social y los mismos arreglos de poder que hicieron posible la explotación» (1960:174). Quisiéramos destacar dos puntos: en primer lugar que, en esta visión, los que no devuelven beneficios no son los débiles (pobres, etc.) sino los poderosos. Y en segundo lugar que la idea de cohesión social tradicionalmente ligada a la reciprocidad se ha desarrollado y aparece ahora como una idea de reproducción social, de reproducción de un determinado sistema de desigualdades, bastante próximo al planteamiento que hará Bourdieu (1980) unos años más tarde.

Sahlins (1965) va a desarrollar una tipología de la reciprocidad en la que va a relacionar el grado de equilibrio o de equivalencia de los beneficios intercambiados con la distancia social entre las partes, es decir con la intensidad y frecuencia de las relaciones sociales previas a los intercambios. Al tiempo que contrapone el valor «social» al valor «económico» de los intercambios y los hace variar proporcionalmente también en base a la distancia social entre las partes. En el modelo de Sahlins hay una proyección espacial muy clara de la estructura social así como una proyección socio-espacial de la moralidad: «tendencia de la moralidad, como la reciprocidad, a estar organizada sectorialmente en las sociedades primitivas. De forma característica, las normas son relativas y situacionales en lugar de absolutas y universales» (1965:153). Sahlins establece un continuo dentro de la clase de los intercambios recíprocos directamente relacionado con la distancia social, que a su vez tiene una expresión espacial muy clara. En el centro del continuo tenemos la reciprocidad «equilibrada», en la que se establecen equivalencias entre los bienes a intercambiar pero los pla-

zos de la doble transferencia pueden ser flexibles dentro de unos límites, el valor económico de la transacción es tan importante como el social, y la distancia social (y la obligación moral) es media. Se daría entre miembros de distintos sectores tribales, como parte del establecimiento de relaciones de alianza, por ejemplo. Entre individuos muy próximos socialmente lo que prevalecería es la reciprocidad «generalizada», el don motivado por la necesidad del receptor o por la simple generosidad desinteresada: el que puede da. Aquí la obligación moral es fundamental y el intento de beneficiar generalizado. El valor social del intercambio es el predominante y el espacio social es el de la casa, la comunidad. Por último, la reciprocidad «negativa» se establece en la mayor distancia social, entre desconocidos, tribus enemigas, etc. El objetivo es tomar sin dar nada a cambio y el interés económico es lo que motiva la acción. De este modelo nos interesa destacar la idea de moralidad relativa proyectada espacialmente, sobre todo porque plantea la posibilidad de distintas moralidades, frente a la idea de una moral universal. Por otro lado, Sahlins como Gouldner integra la reciprocidad «negativa» pero, contrariamente a Gouldner, no la sitúa como una fuente potencialmente desestabilizadora *dentro* de una sociedad, sino como un tipo de interacción que ocurre en los márgenes de una sociedad, en el *exterior* de una sociedad determinada, y que es posible porque la moralidad relativa de esa sociedad queda en suspenso o bien invierte sus normas. Para Sahlins, la variación en los polos de reciprocidad está relacionada con la distancia social y la moralidad sectorial, en lugar de con las diferencias de poder. Para Gouldner, una moralidad universal atempera las variaciones potencialmente disruptivas que generan las diferencias de poder.

Pero Sahlins (1979) en un artículo posterior subraya la relación entre determinadas formas de reciprocidad ligadas a las obligaciones de parentesco y la capacidad de acumular recursos por parte de algunos individuos que luego redistribuirán generosamente con el fin de ampliar y consolidar el conjunto de sus seguidores y su prestigio regional. Esta descripción de la creación y consolidación del poder de los grandes-hombres melanesios (:274-77) señala la íntima relación entre los conceptos de reciprocidad y de redistribución, hasta el punto de que la generosidad del gran-hombre, en la que se basa la extensión y legitimación de su poder y de su prestigio exterior, depende de su capacidad de reclamar a los allegados más próximos (parientes y aliados) recursos materiales para poderlos hacer circular luego estratégicamente en las rondas de intercambios ceremoniales. Sahlins señala la tensión que se puede crear entre el gran-hombre y sus seguidores en la medida en que las posibilidades de intensificación política están ligadas a la acumulación de un fondo para la redistribución y esto a su vez depende de «la capacidad de forzar una mayor producción por parte de sus seguidores» (:276). Los límites entre reciprocidad generalizada y extorsión se hacen ténues y van a distinguirse en definitiva en la posibilidad de remitirse o no a una moralidad compartida entre el gran-hombre y sus parientes. Lo interesante aquí es la articulación entre formas de generosidad política y

modos de vehicular o legitimar peticiones sobre los recursos ajenos, y la tensión entre aceptación y rechazo por parte de aquellos que contribuyen mayoritariamente a la acumulación del fondo de recursos.

Bourdieu (1980) retomando las ideas que ya planteaba en su *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) aporta otra gradación de las reciprocidades. En su modelo, se pasa gradualmente de «la simetría del intercambio de dones a la disimetría de la redistribución ostentatoria que está en la base de la autoridad política» (1980:210). Aquí también aparece la redistribución como un aspecto de la reciprocidad, pero no tanto como una articulación sino como un desarrollo. Sin embargo, lo que aporta Bourdieu es la idea de que «a medida que nos alejamos de la reciprocidad perfecta, que supone una relativa igualdad de situación económica, la parte de contra-prestaciones que se aportan bajo la forma típicamente simbólica de testimonios de gratitud, de homenajes, de respeto, de obligaciones o deudas morales crece necesariamente» (:210). Esta transformación del capital económico en capital simbólico permite reproducir los sistemas de dominación, sobre una base que oculta el interés material y legitima las relaciones de dependencia económica como relaciones de orden moral. Es lo que Bourdieu ha definido como el «desconocimiento» (*méconnaissance*) del sistema de intercambio en los procesos de don. La forma del don, la gratuidad del gesto, es el elemento distintivo fundamental de este desconocimiento que permite disimular la función interesada de los intercambios. Bourdieu critica por tanto «la construcción teórica que proyecta retrospectivamente el contradon en el proyecto del don» (:191) porque «hace desaparecer las condiciones de posibilidad del *desconocimiento institucionalmente organizado y garantizado* que se encuentra en el principio del intercambio de dones y, quizá, de todo trabajo simbólico que tiene como objetivo transformar, mediante la ficción sincera del intercambio desinteresado, las relaciones inevitables e inevitablemente interesadas que impone el parentesco, la vecindad o el trabajo, en relaciones electivas de reciprocidad» (1980:191). De un modo próximo a Gouldner, para Bourdieu también la reciprocidad en su vertiente redistributiva de generosidad es un baluarte que permite la reproducción social de relaciones de dominación y de explotación. Partiendo del análisis de Bourdieu, Smart en su análisis de la relación de *guanxi* en China contemporánea, relación fundada en el intercambio de regalos y favores que sin embargo son parte reconocida del establecimiento de relaciones económicas «interesadas», cuestiona la idea de «desconocimiento» del interés por parte de los sujetos. En el caso del *guanxi* la formalidad de una práctica desinteresada del regalo o del favor es un factor esencial para la producción de relaciones de confianza que posibilitarán la acción interesada pero fuera del ámbito de la obligación contractual mutua, situándola en el ámbito de la amistad (Smart 1993). Por otra parte deberíamos preguntarnos hasta qué punto el proceso de producción de este desconocimiento está ligado a un discurso que se fragua en un campo de fuerzas eminentemente desigual (Algazi 1998).

La ruptura con el concepto de reciprocidad

La obra de Weiner ha sido largamente comentada por Godelier (1996) que ha destacado la importancia de aquello que se guarda como factor de identidad social, en oposición a la idea de que la sociedad se funda exclusivamente en el intercambio. Lo que nos parece fundamental en la obra de Weiner (1976, 1978, 1980, 1985, 1992) es cómo rompe con la idea de mutualismo, de vinculación diádica (proviniente del substrato liberal contractual de la reciprocidad como base de la cohesión social), que seguía, implícita o explícitamente presente en el concepto de reciprocidad. Su visión es claramente la de la «*longue durée*», la de la reproducción social de sistemas de desigualdades (cf. también Collier y Yanagisako 1989). Su análisis de la circulación de distintos tipos de riqueza en las islas Trobriand nos muestra algo muy próximo a las prestaciones totales de Mauss, pero dilatado en el tiempo, abarcando las relaciones de dependencia durante generaciones, entre clanes, entre hombres, mujeres y espíritus, a través de las posesiones que circulan, las que se dan para crear lazos y las que se intentan guardar para establecer diferencias. Algunas posesiones inalienables (por ejemplo del clan matrilineal) también se dan (por ejemplo a un hijo, de otro clan), pero a la muerte del donador serán reclamadas mediante riqueza mortuoria por las mujeres del clan. Sin embargo, el hijo (donatario inicial) podrá intentar conservar el uso de esas posesiones presentándose como sustituto de su padre si asume determinadas responsabilidades. Ahora bien, todo este proceso está ligado a la regeneración del clan a través de la liberación del espíritu del muerto para que pueda fecundar de nuevo a una mujer del clan (Weiner 1980). En definitiva el valor absoluto de las posesiones inalienables, las que crean y regeneran identidad y diferencia, las que construyen el campo de fuerzas en el que se realizan los demás intercambios desiguales, es autenticado en cosmologías particulares que validan la diferencia y la jerarquía (Weiner 1992:102-103). Existen, pues, unas «condiciones culturales particulares» (1992:150) que establecen el referente a partir del cuál determinadas posesiones deben ser guardadas mientras otras deben circular, todo ello con el fin de «regenerar» una sociedad y una cultura frente a las irrevocables fuerzas de transformación del tiempo. Lo que nos parece ver aquí, de nuevo, es la idea de moralidad compartida (esas cosmologías que autentican y validan un orden social determinado) y la idea de reproducción social, esa «ilusión de la reproducción» como decía Balandier, de la estabilidad y de la permanencia, que todas las sociedades construyen como parapetos contra el vértigo del cambio permanente (Balandier 1975:209).

Pero aquí también, en filigrana, se completa la práctica del don, lo que se da, con una negación: lo que no se da, lo que se guarda. No es que responda a las definiciones de reciprocidad negativa existentes (Gouldner 1960, Sahlins 1965) pero sí podemos interpretar la retención como una cierta negación: lo que la gente intenta mantener fuera de la circulación. Y también en este caso,

se nos muestra cómo es necesario tener en cuenta lo que se guarda para entender cómo se da.

Si Godelier (1996) había señalado que a las dos acciones clave de DAR y RECIBIR había que añadir la de GUARDAR, nosotras pensamos que hay una cuarta acción clave en lo que podríamos llamar el complejo de la reciprocidad y es la acción de QUITAR. Si ordenamos formalmente estas prácticas en el sentido de la relación mutua que se establece entre los actores tenemos dos pares DAR-RECIBIR // QUITAR-PERDER y GUARDAR que no implica relación inmediata entre sujetos humanos pero sí mediadora entre los humanos y entre suprahumanos y humanos. Si pensamos en los sujetos de la acción tenemos otro orden: el activo DAR-QUITAR y el pasivo RECIBIR-PERDER y GUARDAR como un activo que no implica un pasivo ². Si vamos más allá del mutualismo y observamos estas relaciones y estas acciones como procesos complejos de larga duración que tienen como objeto la reproducción o transformación de sistemas de desigualdades sancionados por órdenes morales (compartidos, enfrentados o ajenos), veremos con mayor claridad la necesidad de incluir la reciprocidad negativa como parte integrante de estos complejos procesos de reciprocidad.

EL MARCO COMPARATIVO: BREVES CALAS ETNOGRÁFICAS

Reciprocidad y redistribución

Mauss (1968:265) cita un proverbio Maori que dice «Donne autant que tu prends, tout sera très bien»³. Mauss cita este proverbio como colofón de una parte de sus conclusiones (*Conclusions de morale*) en la que intenta mostrar que la norma que obliga a la generosidad a aquellos que tienen recursos debería recuperarse (ya está retomando fuerza, asegura) para humanizar (moralizar) nuestras sociedades (regidas por los imperativos del mercado). Sin embargo, obvia el orden lógico presente en el proverbio: primero tomar, luego dar el equivalente. Pensamos que mucho de lo escrito sobre redistribución, sobre la generosidad del jefe, ese don que crea fidelidad mediante el endeudamiento, pasa por alto también esta secuencia lógica. Para tener algo que dar uno puede haberlo producido directamente: este sería el caso de los huertos que el hombre Trobriand cultiva para su hermana y cuyo fruto ofrece al marido de su hermana (Malinowski 1977 [1935]). Uno puede haber hecho que otros lo produzcan para uno, por ejemplo los frutos de la reserva del señor feudal. Por último uno puede quitárselo a otros, mediante robo, pillaje, bandidaje, fraude, o bien por medios más «legítimos» de desposesión.

² Para un planteamiento ligeramente distinto de las relaciones lógicas entre reciprocidad positiva y negativa, basadas en la dirección de la transferencia de bienes véase Gregory 1994:923

³ La traducción al castellano sería: «Da tanto como tomas, todo irá muy bien»

Como muy bien señaló Sahlins (1979), el grado de persuasión o coacción que pueda ejercer un determinado individuo con el fin de acumular recursos para poder mostrar estratégicamente su generosidad dependerá de otros factores de la organización social y en particular de la capacidad de institucionalizar y fijar los sistemas de jerarquías en determinadas coyunturas históricas. En cualquier caso, para los contribuyentes al fondo de redistribución, los límites entre reciprocidad, tributo y expolio son a menudo ambiguos y van a depender sobre todo de la capacidad de los sujetos históricos de compartir un orden moral hegemónico o de oponerse a él. Como muy acertadamente señala White (1998) a propósito de los dones de feudos en la Edad Media, en general, el buen señor de unos era el mal señor de otros, porque para honrar a unos tenía que desposeer a otros (en general más débiles, por ejemplo, viudas y huérfanos) y por tanto, señala, la bondad y generosidad del señor era fundamentalmente un asunto de perspectiva: «dar feudos estaba inevitablemente contrapesado por tomar feudos» (1998:18).

Una última observación respecto a la generosidad redistributiva. En la perspectiva clásica el don obliga al receptor, crea lazos de dependencia y fidelidad, legitima el poder y construye, a través de la transformación del capital económico en capital simbólico (como diría Bourdieu) un orden moral que sustenta la jerarquía. Sin embargo, la redistribución quizá legitima el poder y otorga autoridad moral, pero se construye sobre relaciones que ya son desiguales, que ya permiten a unos utilizar el trabajo de otros, de una u otra forma, para acumular riqueza. Este tipo de generosidad política se articula necesariamente con modos más o menos institucionalizados, más o menos violentos, de reclamar recursos ajenos. Y, en definitiva es la capacidad (material o simbólica) de reclamar o de quitar la que funda la capacidad de dar. Los que dan son los mismos que quitan.

Pero además, esta capacidad de reclamar que podemos situar en el campo de la reciprocidad negativa, está también presente en los ejemplos clásicos de reciprocidad generalizada como son los de los grupos de cazadores-recolectores. Ingold (1986) lo ha señalado recientemente, pero cualquier lectura atenta de monografías e incluso los ejemplos que recoge Sahlins (1965) en su apéndice, son bien claros: la reciprocidad generalizada (ese dar al que lo necesita sin esperar nada concreto a cambio, esa moralidad difusa del compartir) se inicia en la mayoría de casos por peticiones o reclamaciones que (se nos dice) no pueden ser rechazadas. En el inicio está la reclamación, y la posibilidad de reclamar se funda en el derecho a participar. Esto es interesante porque permite comprender mejor la actuación de los individuos de estos grupos en casos de crisis agudas en los que se describe una actitud puramente depredadora respecto, incluso, de los más próximos (Turnbull 1973, Firth en Sahlins 1965): siguen reclamando pero como las peticiones son rechazadas porque nadie tiene, quitan. En un ejemplo de un gueto negro de Estados Unidos, Carol Stack (1975) describe como las posesiones van circulando en una forma que podríamos llamar de

reciprocidad generalizada, pero aquí también a menudo el proceso es inverso: la gente «toma prestado», «pide», «coge», «quiere» y los requeridos ceden porque saben que ellos pueden hacer lo mismo, porque todos participan de las mismas posesiones («what goes round, comes round»⁴). Otras veces los familiares o amigos se adelantan a los deseos de sus próximos «¿quieres esto?» preguntan, «Si no, coge otra cosa» (1975:42), pero el espíritu es el mismo, el derecho generalizado a reclamar sobre las posesiones ajenas, el derecho a participar en un fondo social común. Stack señala cómo el intento por parte de determinadas parejas de privatizar sus recursos con el fin de «transformar» su situación es boicoteado activamente por toda la red doméstica que reclama insistentemente participar en esos recursos (1975:108-20). Veremos un caso extremo de estos procesos en el análisis etnográfico de Auschwitz que presentamos luego.

Las dinámicas de la reciprocidad «generalizada» y de la redistribución son sin embargo distintas. En un caso las reclamaciones se hacen en base a una diferencia instituida (por razones de parentesco, de fuerza, de relación con el ámbito supranatural, etc.), mientras que en otro caso se hacen en base a la participación común (relativamente indiferenciada) en unos recursos. Por supuesto, estas distintas lógicas están refrendadas en un orden moral y no son excluyentes, de hecho, como indica Sahlins (1978) pueden articularse perfectamente, o responder, como sugieren Bloch y Parry (1989) a distintas esferas de «economía moral». Lo que nos interesa destacar es que en ambos casos existe una acción de «pedir», de reclamar que, explícita o implícita, no se puede separar de la acción de «dar».

Rebeldía, justicia y violencia

El tema de las protestas, más o menos violentas, más o menos organizadas, con intenciones más o menos reformistas o revolucionarias, de ciertos grupos respecto a un orden hegemónico considerado injusto ha sido tratado en numerosas ocasiones (Hobsbawm 1965, Thompson 1971, Moore 1978). Barrington Moore (1978) ha señalado cómo la idea de reciprocidad, de obligaciones mutuas (que no tienen porque ser iguales), parece necesaria para poder «interpretar la sociedad humana como la consecuencia de algo más que la fuerza y el fraude perpetuo» (1978:506). Apunta que la cooperación social tiene que ser «continuamente creada y re-creada» (:507) y que en este proceso la coerción, el fraude y la fuerza juegan un papel importante pero que por otro lado el discurso de la reciprocidad por parte de los grupos dominantes es la mistificación necesaria de las relaciones de explotación (:508) (cf. Algazi 1998). La explotación ha sido previamente definida como relaciones sociales no-recíprocas, con la

⁴ «Lo que circula, vuelve»

consideración de la dificultad de utilizar una medida de valor objetiva de las actividades sociales y por tanto de la contribución social de las partes. Para saber cómo van a reaccionar los sujetos históricos, «es siempre necesario descubrir cómo la propia gente juzga su situación» (Moore 1978:457). En este sentido lo que cuenta no es la igualdad de la relación sino la valoración de la equivalencia en base a un orden moral compartido (cf. Clavero 1990), no importa tanto el valor material (o simbólico) de lo que se transfiere sino la valoración moral de las transferencias, y esto a largo plazo y en relación con todo el orden cosmogónico implicado en la continuidad de la sociedad. En este contexto es donde toma sentido una noción de reciprocidad que sería, según Moore, «la idea fundamental detrás de las concepciones populares de justicia e injusticia, de parcialidad e imparcialidad» (1978:509). Sería, entonces, la quiebra de esta «moralidad compartida» que sustenta la idea de una «desigualdad justa» o de una «igualdad proporcional», o bien la percepción, por parte de un grupo, de que otro no actúa de acuerdo con el orden moral, lo que llevaría a la revuelta.

Hobsbawm (1965) ha mostrado cómo los rebeldes apelan siempre a un orden moral, ya sea a un orden tradicional que consideran degenerado en el presente y pretenden reinstaurar, ya sea a un nuevo orden de reciprocidades que consideran más justo. Por eso, los actos de robo del bandido social, por ejemplo, no son considerados criminales por una parte de la sociedad, sino que son percibidos como reclamaciones legítimas dentro de un proceso de redistribución justo. La reciprocidad negativa aquí no responde como decía Sahlins a una distancia social (relacionada con la frecuentación y el espacio físico), sino a una distancia moral. Es la distancia moral entre las partes la que legitima y sustenta la acción de «quitar» para «dar». Y es simplemente la perspectiva hegemónica de los que detentan el poder la que la hace ver desde un ángulo exclusivamente negativo.

La justicia vindicativa, expresada en la *lex talionis* y en general en los procesos de venganza de sangre, es un ejemplo claro de reciprocidad negativa institucionalizada en la que el conflicto se canaliza según una idea de equivalencias que remite al orden moral de la sociedad, aunque este pueda ser interpretado diferentemente por las partes en conflicto y de ahí la necesidad de un mediador. Por eso las compensaciones por una vida humana por ejemplo, son siempre proporcionales (ajustadas a los valores relativos de víctima y ofensor) y no responden a un baremo universal. Aquí también, sin embargo, la reciprocidad negativa compensatoria se torna a menudo directamente en relación positiva (proceso de alianza matrimonial) y el derecho a «quitar» una vida se transforma en derecho a «dar» una nueva vida (Rosbapé 1995:99-130, Rouland 1988:324, 327). El sistema vindicatorio por tanto está basado en la reciprocidad y busca reajustar una situación social momentáneamente desajustada, y lo hace en base a un «conjunto de valores comunes a los grupos que participan» en el sistema (Rouland 1988:322). Esta reciprocidad negativa no tiene nada que ver con el caos hobbesiano sino que es una parte fundamental del orden social.

Hasta ahora hemos examinado distintos casos desde un punto de vista estructural, sin tener en cuenta los procesos históricos concretos en los que se insertan estas reciprocidades. Un último ejemplo nos permitirá plantear una visión más compleja. Estudios etnográficos recientes (Comaroff y Comaroff 1999, Geschiere 1988, Fisiy y Geschiere 1991, Bastian 1993) señalan el incremento exponencial de las acusaciones de brujería y de actos de violencia asociados con la brujería en una amplia zona de África central y Sudáfrica. Estos análisis muestran la relación de estas prácticas con los nuevos procesos de acumulación de riqueza y las nuevas formas de diferenciación social que aparecen con el impacto colonial y con el modo en que el expolio colonial afectó las relaciones sociales de los distintos grupos africanos (comercio de esclavos, sistema de plantaciones, trabajo forzado en minas, etc. Curtin 1990, 1992, Wolf 1982, Stichter 1985). Pero también con los procesos post-coloniales de consolidación de estados independientes que fomentaron nuevas formas de diferenciación social, en particular cuerpos funcionariales con acceso a determinados recursos (como fondos internacionales de ayuda o conocimiento de las nuevas normativas y procedimientos de registro de la propiedad, a su vez un concepto moderno) y concentrados en centros administrativos urbanos alejados de sus lugares de origen y de sus responsabilidades comunitarias (Bastian 1993, Besteman 1996). Lo que desvelan estos casos es que las acusaciones de brujería parten de una creencia, compartida entre acusados y acusadores, en la relación que existe entre el control de una fuerza oculta supranatural y la acumulación de riqueza, sobre todo de «nuevas formas» de riqueza⁵. Pero lo que motiva las acusaciones recíprocas entre los «nuevos ricos» y sus parientes (incluso o sobre todo los más próximos), linajes y vecinos de la comunidad de origen (en general rural), es la quiebra de la moralidad compartida. Esta quiebra queda patente en la negativa de estos «nuevos ricos» de acceder a las reclamaciones de redistribución de sus parientes y vecinos que comporta al tiempo una negativa a refrendar un orden de autoridad específico, por el contrario, los «nuevos ricos» intentan subvertir ese orden a su favor mediante la compra de honores. Estas reclamaciones, justas según el orden moral de los unos son desproporcionadas según el nuevo orden moral individualista, mercantilista y privatizador de los otros. La quiebra del orden moral, sin embargo, forma parte integrante de la transformación de los procesos sociales de producción, acceso y distribución de la riqueza que a su vez deben ser entendidos en un marco de interacción social mucho más amplio (Wolf 1982). La violencia de las acusaciones de brujería (y de las prácticas que las acompañan) son también formas de reciprocidad negativa que participan en estos procesos de desestructuración y reestructuración de

⁵ Relatos sobre cómo los brujos tienen que ofrecer la vida de un pariente a otros brujos asociados que lo transformarán en un muerto viviente, trabajador fantasma en sus campos de trabajo con el fin de proporcionarles riquezas, están muy extendidos (Comaroff y Comaroff 1999, Fisiy y Geschiere 1991).

las relaciones sociales, de sistemas de desigualdad y de un orden moral compartido que los sustente.

El análisis etnográfico que presentamos a continuación sobre la reciprocidad en los campos de Auschwitz presenta un abanico de matices y de articulaciones complejas en los órdenes de la moralidad, de la transferencia de recursos y de las jerarquías de poder. Pero creemos que muestra, también, la utilidad de un concepto de reciprocidad que integre el aspecto negativo fundamental de las relaciones recíprocas.

LA RECIPROCIDAD EN LOS CAMPOS DE AUSCHWITZ⁶

El sistema prevaleciente en los campos de concentración nazis seguía la doble estructura administrativa establecida por Eickel para el campo modelo de Dachau (Sofsky 1995:43-61): por una parte las SS y los guardianes subordinados del campo (desde el comandante hasta el último vigilante ucraniano) y por otra, el establecimiento de agrupaciones jerárquicas entre los prisioneros como unidades semi-autónomas, al frente de las cuales estaban los distintos cargos de prisioneros-funcionarios (jefe de campo, jefe de oficinistas del campo, jefe de estadísticas del campo, jefe de barracones, jefe de patrullas de trabajo, jefe de cada barracón, jefe de cada patrulla de trabajo (kapo), oficinistas de barracones, auxiliares, ayudantes, etc.). Los prisioneros-funcionarios ejercían un poder casi absoluto, sobre los otros prisioneros, aunque, desde luego, subordinados a las autoridades y a las incertidumbres del campo (Czech 1994:363-378). Los cargos más altos entre los prisioneros podían estar ocupados por prisioneros políticos (con triángulo rojo) o comunes (verdes). En los campos más antiguos muchos de los aristócratas eran triángulos rojos (recordemos que los primeros prisioneros habían sido opositores, socialdemócratas, comunistas y sindicalistas alemanes) que solían crear relaciones de ayuda mutua entre camaradas (Langbein 1975). Sin embargo, en los inicios de Auschwitz (mayo de 1940) los primeros prisioneros registrados fueron treinta presos comunes alemanes proce-

⁶ Auschwitz comprendía una compleja red de subcampos (llegaron a ser más de cuarenta), administrados y dependientes de tres grandes centros (Czech, 1978, 1990; Dwork y Van Pelt, 1996): Auschwitz I, o campo principal; Auschwitz II o Birkenau, situado a 3 Km del campo principal que era al mismo tiempo campo de concentración (desde octubre de 1942 albergaba el campo de mujeres así como los campos de familia de gitanos y judíos checos), campo de trabajo y campo de exterminio (desde la primavera de 1942 hasta noviembre de 1944); por último, Auschwitz III, también llamado Monowitz o Buna que era un campo de trabajo centrado en la fábrica que la compañía IG Farben construyó allí para producir caucho sintético. La cifra media de prisioneros oscilaba, según las épocas, entre 80.000 y 120.000 (Czech 1990). En total entre mayo de 1940 y enero de 1945 se registraron en Auschwitz unos 405.000 reclusos de los que más de la mitad perecieron. Estas cifras se refieren a todo el complejo, pero no incluyen el cerca de millón de personas exterminadas en las cámaras de gas de Birkenau.

dentes de Sachsenhausen. Estos prisioneros ocuparon los primeros puestos de funcionarios y dotaron al internacional Auschwitz de un claro dominio de los presos comunes sobre los políticos, quienes no lograrían ocupar «buenas» posiciones hasta la marcha de Höss en 1943 (Czech 1978). Bastante similar es la procedencia de los altos cargos en el campo de mujeres cuyos primeros cargos se repartieron entre presas comunes alemanas que llegaron en marzo de 1942 (Strzelecka 1994).

En Auschwitz había prisioneros llegados de casi toda Europa, que hablaban distintas lenguas sin entenderse entre sí, aunque existía un claro dominio del alemán y del polaco. Había prisioneros por motivos religiosos (Testigos de Jehová), por delitos comunes, prisioneros de guerra (rusos y británicos), homosexuales, prisioneros políticos o resistentes de países ocupados, gitanos y judíos.

Cualquier habitante veterano del campo reconocía a simple vista las causas del internamiento, el tiempo de estancia e incluso la procedencia nacional del prisionero mediante el sistema de triángulos, números y letras mayúsculas que cada prisionero debía llevar en el traje⁷. La información portada por cada prisionero tenía un doble sentido: por una parte una funcionalidad burocrática para el control por parte de las autoridades del campo, pero por otra, como las categorías en sí eran heterogéneas, la información que daban podía ser orientativa, pero no exacta: el dato del triángulo rojo en sí «no era de fiar» para otros presos políticos, no creaba solidaridad automáticamente, sino desconfianza. Bajo la categoría «prisionero político» se incluía a disidentes nazis, ultranacionalistas polacos, civiles polacos atrapados en la calle, o un amplio espectro de izquierdistas de toda Europa con disputas ideológicas irreconciliables.

Las relaciones internas entre los prisioneros eran muy complejas en función de la interrelación de las siguientes variables: la adscripción penal y nacional; el trabajo; el tipo de barracón donde se alojaban; las relaciones con otros reclusos; la procedencia nacional y las lenguas habladas. Estrictamente todas ellas se combinaban con las órdenes establecidas por las autoridades del campo y en ellas influían tanto las clasificaciones raciales, la arbitrariedad y la suerte, como el puesto de trabajo desempeñado. Aquellos prisioneros que ejercían su propio oficio, estaban en mejor situación que la gran masa de prisioneros. Dadas las condiciones extremas, que el trabajo tuviera lugar en un habitáculo cerrado daba muchas más posibilidades de sobrevivir que si se desarrollaba en el exterior. Es decir, había trabajos malos y menos malos; supervivientes que lo fueron por ejercer su propio oficio y otros que cambiaron continuamente de equipo de trabajo. De forma similar, se podía dormir en una barraca mejor o peor, es decir, la jerarquía también se manifestaba espacialmente: había barracones

⁷ Un triángulo rojo denotaba un prisionero político o un resistente de los países ocupados, uno verde, un delincuente común, y uno negro a un denominado asocial o a un gitano. Dos triángulos superpuestos formando la estrella indicaban que los prisioneros eran judíos, un triángulo rosa, homosexuales y uno violeta, Testigos de Jehová. Una P señalaba que el prisionero era polaco, una F, francés, etc.

reservados a los «alemanes arios» (ya fuesen políticos o comunes), otros a los llamados «aristócratas» o «prominentes» del campo, (kapos, empleados del registro, empleados de comandos «buenos», como fábricas, almacenes, etc) y otros para los prisioneros corrientes donde se iban formando pequeños grupos de dependencia mutua entre aquellos que se podían entender (Pawelczynska 1979).

Además de las distinciones jerárquicas procedentes de la administración decretada por las autoridades del campo, existían otras líneas clasificatorias surgidas de las normas creadas entre los propios internos. Así, entre los prisioneros, tener tatuado un numero bajo (la supervivencia solía ser consecuencia del tipo de trabajo desarrollado y de tener contactos) suponía ocupar un lugar de rango. De todo este complejo entramado de clasificaciones surgía la jerarquía de los campos: desde los llamados «aristócratas», los prisioneros-funcionarios, que ocupaban cargos (kapos, jefes de barracas, administrativos, trabajadores especializados), hasta la gran masa de prisioneros de los que una gran parte, presa del hambre, de los otros prisioneros, de las enfermedades, de la desmoralización y de las selecciones, acababan configurando la escala más baja de la clasificación formada por los conocidos en la jerga del campo como «musulmanes», auténticos esqueletos vivientes, sin posibilidades ni ganas de seguir viviendo, y que, en cierta forma, funcionaban como un antimodelo: en casi todas las memorias de los supervivientes los musulmanes aportaban la imagen de lo que no se quería llegar a ser.

El universo social en el que transcurría la vida de los prisioneros era difícilmente controlable: el hambre era constante, el clima extremo, el agua no era potable, las epidemias de tifus y las enfermedades eran continuas y llevaban a muchos prisioneros al hospital, lugar del que era casi imposible salir con vida hasta el año 1943 cuando, tras la marcha de Höss y la demanda de mano de obra, cambió el régimen de cuidados. Las selecciones que enviaban a los no aptos al crematorio eran constantes hasta noviembre de 1944. En los primeros tiempos, la mayor parte de los prisioneros perecían tras unas semanas. Luego, las condiciones mejoraron relativamente, pero la mortandad siempre fue altísima.

La administración nazi de los campos pretendía convertir al prisionero en una especie de mónada sin vínculos: la atomización inicial, sufrida por todos los prisioneros al llegar al campo cuando les despojaban de su nombre propio, de todas sus pertenencias, y en el caso de los judíos de casi toda su familia y conocidos era un requisito necesario para el funcionamiento interno del campo. La idea era contar con un batallón de prisioneros que desconfiasen unos de otros y pugnasen entre sí. Así, el que fuera Comandante del complejo Auschwitz hasta 1943, Rudolf Höss, expresa claramente la necesidad de antagonismo y atomización entre los prisioneros, incluso cuando estos procedían de algún tipo de comunidad (nacional o religiosa) que supusiese que iban a organizarse colectivamente. «En los campos de concentración las rivalidades eran alentadas y mantenidas por las autoridades para impedir cualquier unión fuerte entre los prisioneros. No sólo las diferencias políticas, sino también el antagonismo entre

las distintas categorías de prisioneros. Por fuertes que fuesen las autoridades del campo, no hubiese sido posible controlar o dirigir a los miles de prisioneros sin servirse de sus antagonismos mutuos. Cuanto más antagonismo y más feroz era la lucha por el poder, más fácil resultaba controlar el campo. *Divide et impera*. Esta máxima que nunca debe subestimarse, tiene la misma importancia en un campo de concentración que en la alta política» (Höss, 1978:57).

La organización jerárquica, la atomización y la diversificación entre los prisioneros, el antagonismo entre los que ocupaban la misma suerte, llevaba a las víctimas a disociar las acciones que les permitiesen sobrevivir de la trascendencia que, para mantener el sistema, tenían los actos realizados. La estructura les obligaba a pensar que su conducta importaba, que podían actuar de un modo racional, que había algo que salvar: su propia vida. La paradoja que se producía era que la racionalidad de la conducta individual estaba disociada de la racionalidad de sus acciones porque éstas contribuían a mantener el sistema social de los campos de concentración tal y como había sido diseñado por los nazis. Esta trágica paradoja no es otra que la zona gris de Primo Levi (1989:32-60): la cooperación de las víctimas en todo el proceso de exterminio.

Pero el sistema concentracionario no produjo solamente esta paradoja: no hay que confundir la atomización, la destrucción sistemática y brutal, el ejercicio del poder de unas víctimas sobre otras, con la inexistencia de relaciones sociales surgidas precisamente del propio modelo. El diseño del antagonismo entre prisioneros mediante el establecimiento de jerarquías administrativas encabezadas por una élite de prisioneros funcionarios surgía de un reparto desigual del poder. La eficiencia del sistema estribaba en que visto desde fuera todos los prisioneros compartían la misma suerte, mientras que desde dentro ocupaban distintos rangos. La brutalidad ejercida por los kapos y otros cargos sobre el resto de los prisioneros no partía tanto del sadismo, o de que muchos de ellos estuviesen allí por actos criminales, como de que se habían adaptado a un sistema que convertía el cargo mismo en la posesión más valiosa, en el mecanismo que abría más posibilidades a la supervivencia. En este sentido el objetivo de la brutalidad era guardar el cargo, o llegar a conseguir uno ascendiendo en la escala social. Pero, como a pesar de que los prisioneros funcionasen como unidades «semiautónomas», la permanencia en el cargo o el ascenso no estaba bajo su control sino que dependía de las autoridades, de las situaciones cambiantes, y del azar, el propio modelo de antagonismo entre los prisioneros llevó, a la larga, a la creación de relaciones sociales que les facilitasen la subsistencia: las fisiones también conducen a las fusiones. Es decir, el ejercicio de la brutalidad y el antagonismo del diseño inicial llevó, paradójicamente, a la creación de un sistema de relaciones de dependencia mutua, articuladas en un sistema de prestaciones y contraprestaciones entre conocidos (no necesariamente previos, sino de conocidos en el sistema concentracionario). La escala de las alianzas variaba: en las capas altas del sistema las redes incluían tanto a otros prisioneros como a trabajadores civiles y miembros de las SS; mientras que para

los prisioneros corrientes las alianzas se basaban en la creación de «pequeñas familias» cuyos vínculos podían reforzarse por afinidades políticas, religiosas, el idioma, la nacionalidad, compartir trabajo o barracón y siempre, como constante, el deseo de sobrevivir. Por otra parte, dadas las condiciones de vida, la estabilidad de la mayoría de estas relaciones variaba según la capacidad de mantenerse en la misma situación: más fácil para los prisioneros de alto rango (funcionarios, y los que ejercían una profesión), más difícil para los corrientes.

El contexto que genera estas relaciones de alianza, basadas en la dependencia mutua, sigue siendo el de la desconfianza y la pugna entre los prisioneros y el del dominio total sobre sus vidas por parte de los nazis. Por tanto la existencia de los intercambios no debe verse como una forma de resistencia o como algo que mitigase las condiciones de vida de la masa de prisioneros. Es paradójico desde la producción de entidades sin vínculos que habían diseñado, no lo es desde el punto de vista del antagonismo y del mantenimiento de situaciones de poder absolutamente desiguales.

El mayor mercado negro de Europa

Hay relativamente pocos estudios que den cuenta de la magnitud de bienes que circulaban en los campos de concentración. Tenemos, por una parte, las distintas fases de utilización del trabajo esclavo por parte de la industria (privada y pública) alemana. En el caso de Auschwitz el juicio de Nuremberg consideró que Auschwitz había sido financiado y poseído por la IG Farben y que las condiciones de trabajo allí establecidas eran un crimen contra la humanidad. Independientemente de la contradicción que supuso para las altas esferas nazis el binomio trabajo-extermínio, de los planes cambiantes a lo largo de la guerra sobre la explotación de la mano de obra de los prisioneros, o de las pugnas entre las SS y el ministerio de armamento de Speer (Speer, 1969, Sereny, 1995), todos los internos eran una fuente de recursos directos para las distintas ramas de las SS que controlaban la mano de obra de estas mercancías humanas. La IG Farben y otras compañías ingresaban dinero en las arcas de las SS por cada trabajador esclavo (Ferencz 1979).

Pero, además de la explotación del trabajo, Auschwitz era un almacén gigantesco donde se recogían, clasificaban y distribuían todas las pertenencias de las víctimas llegadas desde todos los confines de Europa: mientras que en el exterior existían las restricciones propias de una economía de guerra, en Auschwitz se acumulaban los bienes con los que los miles y miles de víctimas contribuían al esfuerzo bélico alemán. Las ropas y objetos de uso eran enviadas a los ciudadanos del Reich, las divisas y el oro se destinaban al banco estatal de Berlín y servían, gracias a los servicios de la banca suiza, para obtener divisas e incluso, manipular el cambio exterior (Lebor 1998).

Los encargados de clasificar, empaquetar y distribuir todos estos bienes del Reich que se acumulaban en los grandes almacenes de Auschwitz conocidos en el argot del campo como «Canadá» eran los propios prisioneros, como siempre supervisados por los SS, quienes sin embargo no tenían acceso directo a estas inmensas riquezas. Pero, los bienes guardados en los almacenes pronto encontraron otras vías para circular dentro y fuera del campo. Un testigo privilegiado (por su posición en el campo), el músico Simon Laks, recuerda en sus memorias como «Estas manipulaciones constantemente conducidas a una escala inimaginable, dieron poco a poco nacimiento a un mundo económico y social en el recinto del campo, con sus grupos de privilegiados y de desfavorecidos, con un comercio 'interior' y un comercio 'exterior' y un mercado de curso fluctuante... Todo esto se desarrollaba bajo los ojos voluntariamente distraídos de los SS de toda graduación quienes se beneficiaban igualmente de la generosidad de los ...detenidos» (Laks 1992:102-3).

El denominado comando Canadá, compuesto por unos ochocientos prisioneros tenía encomendada la tarea de clasificar las pertenencias que las víctimas de las deportaciones habían llevado consigo al que sería, en la mayoría de los casos, su último destino. La riqueza de Canadá, la «prosperidad» de que hacía disfrutar al campo, dependía de la llegada de nuevas víctimas, de los bienes que traían y de los países de procedencia. La paradoja de Auschwitz estribaba en que el incremento de muertos, llevados a las cámaras de gas directamente, favorecía a los prisioneros de los campos. Pero además de los almacenes de Canadá, en Birkenau, también campo de exterminio, había una categoría especial de prisioneros que vivían aislados del resto del campo; los miembros del «*sonderkommando*», los empleados de las cámaras de gas y del crematorio, cuya misión era preparar y llevar a cabo la ejecución de los judíos que venían en los trenes, de los gitanos, y de todos los prisioneros declarados «no aptos» en las selecciones que periódicamente tenían lugar dentro del campo: «los 'sonder' ... siempre encontraban joyas u oro escondidos por la gente antes de ser gaseados. Gracias a este oro podían adquirir a los Canadás lo que desearan.» (Birnbau 1981 [1946]:91). Uno de los pocos supervivientes⁸, Ph. Müller, cuenta así su paradójica situación: «por una parte teníamos que estar aislados del resto del campo, por otra, la observación estricta de este aislamiento estaba supervisada por otros prisioneros. Esto abría las puertas a la corrupción a gran escala. Cada día venían prisioneros del campo ofertando a sus socios de negocios en el *sonderkommando* cigarrillos y alcohol a cambio de diamantes, dólares, relojes, dientes de oro y otros bienes valiosos organizados tras el gaseamiento. Allí se desarrollaba un comercio ilegal de insospechadas e increíbles proporciones en el que cualquiera que tuviera esperanzas de permanecer vivo trocaba cualquier cosa que ayudase a sustentar la vida.» (Müller 1979:62).

⁸ Los miembros de este comando, al igual que en los primeros tiempos los de Canadá, eran gaseados cada dos o tres meses.

El propio Höss, en modo alguno ajeno a que los «bienes del Reich» se desviasen de su camino a Berlín, describe así los problemas surgidos en los almacenes de Auschwitz: «Los tesoros traídos por los judíos dieron origen a inmensas dificultades para el campo mismo. Era desmoralizante para los miembros de las SS quienes no siempre eran lo bastante fuertes para resistirse a la tentación... La llegada de estos judíos con sus riquezas ofreció oportunidades inimaginables a los otros prisioneros... Con la ayuda de este dinero o de anillos adquiridos con facilidad cualquier cosa podía arreglarse con los SS o los trabajadores civiles... Quienes poseían bienes valiosos podían obtener mejores trabajos, comprar la buena voluntad de los kapos y los jefes de bloque, incluso arreglarse una estancia en el hospital donde conseguirían la mejor comida... El oro judío fue una catástrofe para el campo» (Höss 1978: 130-31).

La circulación de bienes en los campos de concentración era de tal magnitud que las primeras investigaciones judiciales sobre los campos no tuvieron lugar, como se piensa, con la entrada de los aliados, sino que fueron llevadas a cabo en su época de máxima actividad como campo de exterminio, por un juez especial de las SS, Konrad Morgen. Morgen testificó tanto en los juicios de Nuremberg (1947 Vol. XX:487-515) como en el de Frankfurt (Naumann 1966:104-5 y 257-59), pero su testimonio es necesario interpretarlo. Como juez de las SS lo que él investigó en Buchenwal o en Auschwitz era la apropiación indebida de bienes «pertencientes» a las SS, en este sentido un caso generalizado de corrupción, pero *no* la procedencia de esos bienes ni la suerte de los prisioneros. El origen de la investigación sobre Auschwitz fue el descubrimiento de un pesado paquete de oro que un SS del campo envió a su esposa. En Auschwitz, Morgen supo que el oro procedía de las propiedades y de las dentaduras de las víctimas del exterminio que, repetimos, no es lo que el juzgaba, sino que su investigación se ceñía a que diversas autoridades del campo se estaban apropiando privadamente de los bienes del Reich. Nunca logró terminar la investigación, por el avance de la guerra, la destrucción de pruebas (hubo varios incendios provocados en los almacenes y la dispersión o desaparición de los trabajadores de Canadá) y la reorganización del campo tras la marcha de Höss. Ahora bien, esta investigación enlaza directamente con el peso que la mayoría de los supervivientes dan a las transacciones que en la jerga del campo se conocían como «organización».

LA ORGANIZACIÓN

Definiciones

Para Nadine Heftler, una jovencísima prisionera de la masa, organización es un «término que designa la acción de organizar que significa, en la jerga de los campos procurarse cualquier cosa mediante el robo o cualquier otro medio»

Hispania, LX/1, núm. 204 (2000) 127-160

(Heftler 1992:52). Su compatriota Suzanne Birnbau coincide bastante con Nadine: «Se podían 'organizar' las patatas, es decir, robar. En el campo el verbo robar no se usaba, se había reemplazado por el verbo 'organizar'. Se organiza vuestro pan, vuestro *culotte*, o vuestro pedazo de jabón, es decir, se organizaba todo» (Birnbau 1989 [1946]:83).

Si en las dos primeras definiciones organizar parece un sinónimo de robo, o una transacción en una sola dirección, en las que siguen, sin desaparecer nunca este matiz, organizar ya forma parte de un complejísimo sistema de intercambios. Así, la judeo-polaca Kitty Hart, quien precisamente titula uno de los capítulos de sus memorias «organiza o muere», evoca su primer encuentro con la organización cuando nada más llegar al barracón de la cuarentena se le acerca una reclusa y le dice «¿Quieres comprar esta bufanda» «¿Cuánto quieres?» «Dos raciones de pan y una de salchicha». Ella contesta que aún no les habían dado raciones y le pregunta cómo había conseguido la bufanda. «La organicé» respondió la otra: «Este fue mi primer encuentro con la palabra más importante en la lengua de Auschwitz: 'organización' era la llave de la supervivencia. Significaba, robar, comprar, intercambiar, coger. Fuese lo que fuese lo que quisieras, necesitabas algo para permutar (trocar). Algunos pasaban cada minuto que estaban despiertos 'organizando': robando a sus compañeros prisioneros, sobornando a otros, cambiando un mendrugo de pan por una porción de agua, unos billetes arrugados por la esquina mas comfortable de una litera» (Hart 1981:63).

La doctora Perl, que trabajaba en el hospital define así el contexto y la palabra: «Robar se convirtió en un arte, una virtud, algo para enorgullecerse. Le llamábamos organización... había muchos que organizaban la ración de pan del vecino, sin tener en cuenta si podría morir de hambre como consecuencia, o los zapatos del compañero de cama sin importarles si unos pies sangrantes les condenaban al crematorio. Robando pan, zapatos, agua, robabas una vida para ti mismo incluso a expensas de otras vidas» (Perl 1979 [1948]:76-77). La filóloga italiana Giuliana Tedeschi lo define así: «La guerra y la cárcel siempre han generado nuevo vocabulario. En el campo alemán durante estos años la palabra '*organisieren*' 'organizar' era muy apropiada. 'Organizar' significaba intercambiar tu pan por un jersey o tu margarina por una cucharilla. Alguien que coge un trozo de jabón dejado por otra prisionera en la ducha o lavabo está organizando y lo mismo el prisionero que oculta un cuchillo o un par de tijeras que se han caído de la cama de arriba y después las cambia por pan o el prisionero que coge un par de patatas de un cubo o apaña unas cucharadas del caldero... La forma en que los prisioneros 'organizan' a expensas de todo el mundo no tiene fin. Y quien no organice, está muerto» (Tedeschi 1992:49-50).

El médico sefardí Marco Nahon presenta un nuevo matiz al incluir las donaciones en su definición: «Organizar es una palabra sagrada en el *Lager*. Significa todo. 'Organizar' es al mismo tiempo recibir como regalo, hacer trueques con bienes, o tomar prestado de un amigo y robar de otro. En resumen, organizar es sinónimo de poseer --de cualquier manera... Uno puede tener una cena

complementaria organizando unas patatas, un poco de margarina y una loncha de salchichón. Los muy ricos también pueden permitirse una cebolla o ajos» (Nahon 1989:91). El músico Simon Laks, uno de los aristócratas del campo, da una definición muy amplia que tiene en cuenta la existencia de distintas escalas: «Organizar, u organizarse, significa obtener cualquier cosa por cualquier medio. Tanto lo adquirido (mediante los cigarrillos), como por la mendicidad, el trueque, el robo, el chantaje, la fuerza, incluso el homicidio. Se organiza un mendrugo de pan o diez hogazas de pan, un miserable trapo pulgoso o la lencería de seda nueva, un cigarrillo o mil cigarrillos, un litro de sopa o una marmita de sopa, un trozo de leña, una tabla, diez tablas, una mesa o...una barraca entera. Se organiza un puñado de sal, un cubo de carbón, un jergón, una medicina, una litera, todo aquello que uno puede desear si se poseen los medios para adquirirlo y las mañas típicas del campo» (Laks 1991:103).

A partir de estas definiciones (que no son ajenas a la situación como organizadores de quienes las formulan) podemos aproximarnos al complejísimo sistema de intercambios sociales existente en Auschwitz. Uno de los aspectos más reforzado en todas las definiciones precedentes es el hincapié hecho en que la relación expresada bajo el término «organizar» parte de lo inverso de dar: procurar, obtener, coger, tomar, robar. De tal forma, que aparentemente recuerdan en muchos aspectos las características que Sahlins (1965) otorga a la reciprocidad negativa al definirla como la forma «más impersonal del intercambio». Sin embargo, todo en Auschwitz nos indica que estas relaciones emergían dentro de un complejísimo marco de relaciones interpersonales.

El término organizar engloba una amplísima gama de transacciones y situaciones sociales. Recorre fundamentalmente todo el espectro de la reciprocidad negativa, desde las distintas clases de robo hasta el trueque, si consideramos tal el doble mercado (externo e interno), caracterizado por la utilización de varios patrones de valor. Pero esta reciprocidad negativa coexiste, merced a las relaciones sociales generadas en el propio campo, con la existencia de pequeños grupos de ayuda mutua formados regularmente con la intención de organizar con más eficiencia, e incluso con instituciones, como el hospital, que se alimentan de donaciones. En el punto de intercambio que se formaba en el exterior de los pabellones de Canadá, R. Vrba, miembro del comando, describe cómo «alrededor del bloque estaban los hambrientos. Los de Canadá miraban sus caras buscando amigos o parientes a quienes separaban y les donaban restos de comida. Los médicos del campo, ellos mismos prisioneros, estaban allí, buscando drogas, medicinas que pudiesen ayudarles en su desesperada tarea. Las obtenían porque todo hombre de Canadá sabía que cualquier día podía acabar en el hospital y necesitar desesperadamente un amigo» (Vrba 1964:164)

Tal variedad de situaciones hace que sea necesario establecer la relación existente entre las circunstancias materiales y las relaciones sociales producidas en el sistema concentracionario.

Bases materiales de la organización

La iniciación de un prisionero al campo de Auschwitz se produce mediante un ritual de llegada en el que el prisionero es despojado de todas sus ropas, calzado, paquetes, joyas, objetos personales, cabellos e incluso de su nombre. Luego les darán un uniforme desparejo o ropas ya usadas y unos zuecos de madera. Un prisionero no podía poseer ningún objeto personal: si alguno ha logrado ocultar una fotografía de sus seres queridos y ésta es descubierta por algún kapo, jefe de barracón o guardián, el prisionero no solo perderá su recuerdo, sino que será severamente golpeado. Durante el primer reparto de sopa el prisionero observará que los otros tienen cucharas y escudillas, y ellos no: las han organizado: «Cuando llegas al campo eres incapaz de organizar. Te conmociona la palabra cada vez que la oyes, la odias y te preguntas a ti misma cómo es que otros tienen cosas que tú no tienes, cómo de no tener nada pueden almacenar cosas» (Tedeschi 1992: 49-50). Sin embargo, los artículos organizados no se acumulaban durante mucho tiempo. La regla de no poseer existía, y había revisiones periódicas en las que los prisioneros no informados (la mayoría) perdían los objetos que tanto trabajo les había costado conseguir. Cuando, a partir de 1942, se obligaba a todos los prisioneros a despiojarse, para prevenir las epidemias de tifus, los prisioneros corrientes que ignoraban cuándo se iba a producir la desinfección, perdían una vez más todas sus propiedades (Szmaglewska 1947).

Toda posesión de objetos estaba prohibida pero era necesario proveerse de algunos para subsistir. Hemos visto el ejemplo de las escudillas y las cucharas. En el caso de los hombres estaba prohibido tener cuchillas de afeitar pero tenían que ir afeitados. Hay dos tipos de objetos sobre los que giraban la mayor parte de las transacciones y la organización: alimentos y ropas. En cierto sentido podemos decir que para el prisionero corriente estos dos elementos eran el universo de las elecciones posibles, pero también lo era para los aristócratas que fueron creando en estos dos ámbitos una esfera de bienes de prestigio:

- **Alimentos:**

La comida que recibía un prisionero de Auschwitz no era suficiente y el agua no era potable. Si a esta subalimentación le añadimos el agotamiento por las largas jornadas de trabajo, y los terribles inviernos de la Alta Silesia, comprenderemos por qué incluso prisioneros que lograban organizar comida perdían entre el 30 y el 40% de su peso. Así Suzanne Birnbau, que trabajó durante cinco meses en el almacén de las patatas y organizaba mucho, perdió en sus nueve meses de estancia en Auschwitz 30 kg de peso. A la escasez de los alimentos contribuía el hecho de que en todo el proceso distributivo tanto los empleados de las cocinas como los jefes de barracones y sus auxiliares iban «organizando». Para sobrevivir era necesario un suplemento diario. Todas las memorias están llenas de referencias a la falta de alimentos.

- **Ropa y calzado:**

Paralelamente a la insuficiencia de alimentos, la ropa y el calzado que les daban a la llegada era insuficiente para las condiciones extremas del clima. Los zuecos de madera no servían para andar largas distancias, y hay que tener en cuenta que la masa de recién llegados, salvo excepciones dominadas por el azar o por la necesidad de especialistas, (médicos, músicos, obreros especializados), eran destinados a los peores comandos (los llamados exteriores, que además de estar al aire libre estaban a varios kilómetros del campo). Por tanto, una de las primeras dificultades que tenía que resolver el prisionero era hacerse con buenos zapatos y ropas de abrigo.

Pero en torno a las ropas y al cuidado de la apariencia se creó una esfera de prestigio que se correspondía con el ascenso en la jerarquía del campo. Algunos comandos de privilegiados llevaban uniformes especiales (por ejemplo, las trabajadoras de Canadá, de Siemens, o las músicas). Los grandes aristócratas llevaban el traje rayado hecho con tejidos y cortes especiales, en contraste con los recién llegados que, a partir de 1944 iban vestidos con ropas andrajosas, pero que no eran uniformes. La jerarquía del campo se mostraba visiblemente en el aspecto y en cómo iba vestido el prisionero.

A veces el propio ascenso obligaba a hacerse con ropas especiales, como le ocurrió a Olga Lengyel cuando empezó a trabajar en el hospital: «El trueque era un resultado natural de las condiciones locales. No era difícil tomar parte. Yo pagué con mi ración de pan de ocho días la tela con que hacerme una blusa de enfermera. También tuve que pagar tres sopas para que me la cosiesen. Comida o ropa era un eterno problema» (Lengyel 1983 [1947]:78-79). K. Hart durante el tiempo que estuvo destinada a un comando agrícola de cultivo de patatas, se hizo con un abrigo ancho para poder organizar patatas: «Para lograrlo me pasé un tiempo sin comer patatas, trayendo muchas y al fin pude cambiarlas por un harapiento abrigo ancho. Ahora tenía los medios para traer más cantidad» (Hart 1989:71). Cuando Suzanne Birnbau, gracias al azar, empieza a trabajar en el almacén de las patatas, uno de los mejores para organizar, se da cuenta de que el aspecto externo influye a la hora de mantener el puesto: «Desde mi llegada al comando de las patatas comprendo que vestir correctamente y el porte cuidado influyen mucho en los jefes [ella trabaja directamente bajo las órdenes de SS alemanes]. He decidido, porque me lo puedo organizar gracias a las patatas, vestirme, cuanto antes, lo mejor posible. He adquirido un delantal, y un chal estampado. Se puede organizar el punto y la costura» (Birnbau 1989:87). Algo similar ocurre con los productos de higiene, sobre todo el jabón (y en el caso de los hombres, las cuchillas de afeitarse): «Debo decir que mi primera adquisición con mis primeras patatas organizadas, había sido un trozo de jabón, y todas las noches, porque era el único momento en que los lavabos estaban libres, me lavaba de los pies a la cabeza» (Birnbau 1989: 87).

- **Trabajo y alojamiento:**

Una de las condiciones fundamentales para sobrevivir era el tipo de trabajo desarrollado. Pero, el trabajo también se podía organizar, unas veces gracias a los pequeños grupos de amistades, otras, sobornando a los prisioneros funcionarios: «El *Arbeitsdienst* toma las decisiones siguiendo criterios desconocidos, a menudo basándose abiertamente en el favoritismo y la corrupción, de manera que si alguien consigue hacerse con algo de comer puede estar prácticamente seguro de obtener un buen puesto en la Buna»⁹ (Levi 1987: 37-38). Del mismo modo, la organización también conseguía que uno pudiera estar en los mejores sitios dentro de un barracón. Por una parte, los mejores trabajos disponían de barracones especiales. Por otra, los jefes de barracón eran los primeros interesados en contar entre sus 600 u 800 prisioneros con trabajadores bien situados en el mundo de la organización.

- **Artículos de lujo**

Si bien los prisioneros corrientes no tenían acceso a artículos de lujo, el oro, las joyas, los relojes o las divisas eran una necesidad para intercambiar productos con los SS o con los trabajadores civiles. Estos artículos sólo circulaban en la esfera de los grandes organizadores.

Relaciones sociales y organización

Como ocurre en todo sistema social cuya base estructural es la existencia de jerarquías rígidas, éstas eran a la vez el mecanismo social que regulaba la circulación de poder y bienes en todo el campo. Es decir, la distribución de bienes no circulaba por igual entre todos los habitantes del campo sino que los bienes y servicios de lujo circulaban entre autoridades SS, trabajadores civiles y algunos prisioneros privilegiados siguiendo las líneas jerárquicas existentes; mientras que existían otras redes de circulación de alimentos, ropas y otros objetos entre los prisioneros situados en las escalas inferiores. Al analizar la organización, o más estrictamente «tomar» como forma inicial de la circulación de bienes podemos distinguir claramente cuatro situaciones distintas:

- **Robos a otros prisioneros:**

Se trata de pequeños hurtos para autoconsumo, pero muy generalizados. La distancia social entre las partes es total. La forma expresa que revisten es el anonimato. El riesgo a evitar es que se sepa quién fue: aunque pueda parecer chocante después de lo que llevamos dicho, el robo estaba severamente castigado.

⁹ Fábrica de la IG Farben en Auschwitz III o Monowitz.

Sin embargo, como a menudo se trataba de robos de comida que se consumía inmediatamente, las posibilidades de que alguien se enterase eran escasas.

- **Robos de unos prisioneros a otros en los que la distancia social está establecida por la jerarquía:**

El robo de alimentos en todo el proceso de distribución desde las cocinas hasta el barracón es un buen ejemplo: a diferencia del caso anterior los que toman son conocidos por todos, pero se escudan en la autoridad y en el reparto desigual del poder. Frente a la distancia social de la situación anterior, este tipo de organización favorece la formación de pequeñas alianzas entre los que la practican y una serie de asociados, bien sea entre los notables de cada barracón, bien entre los notables del barracón y los prisioneros que se encuentran en buenos comandos de trabajo, bien entre notables de distintos barracones y kapos de trabajo.

- **Robos en los almacenes centrales, de productos obtenidos en los comandos de trabajo, o en dependencias con gran abundancia de bienes:**

Estas situaciones generan alianzas tanto entre los organizadores directos como entre los distribuidores. Muchos de los supervivientes situados en estos lugares de privilegio dan cuenta de la creación de pequeños grupos de ayuda mutua, cuyo carácter era inestable debido a la situación de constante cambio que se vivía en Auschwitz. Así K. Hart, durante la época en que fue miembro de Canadá relata: «se formaban 'pequeñas familias' en un barracón. Tres o cuatro amigas se agrupaban y organizaban las cosas juntas. Una adquiría pan, otra encontraba un pañuelo, o un lápiz o papeles, otra agua. Los miembros de un grupo se ayudaban unos a otros y desafiaban al resto. Fuera de la familia tenía que haber sobornos, dentro, amor y ayuda mutua» (Hart 1981:69-70).

Las alianzas con los organizadores de Canadá eran muy buscadas. Incluso los kapos de Canadá que por razones evidentes pertenecían a la aristocracia de la organización tenían que buscarse aliados entre sus trabajadores y entre los SS: «no tenían acceso al material que nosotras escogíamos. Así que sisabamos un poco aquí, un poco allí y la sobornabamos, ella a su vez sobornaba a un SS menor a quien tampoco le estaba permitido llevarse el botín. Teníamos que tener cuidado en estas transacciones. Los SS que se dejaban sobornar raramente eran los auténticos alemanes. Los mejores eran los colaborados uniformados pero no del Reich que tomaban parte en las selecciones, hacían guardias y supervisaban las camaras de gas para obtener raciones extras de comida y vodka» (Hart 1981: 119).

El riesgo era grande. Si un prisionero era atrapado con oro, el resultado, a menudo, era mortal. Por otra parte, los miembros de Canadá sobre todo hasta 1944 eran liquidados y reemplazados por otros trabajadores cada cierto tiem-

po. Muchos se organizaban traslados a otros comandos cuando comenzaban los rumores.

- **Grandes organizadores:**

Eran traficantes de bienes de lujo y contaban con una gran cantidad de asociados entre los prisioneros aristócratas, y con muchos dependientes con los que mantenían relaciones de «protección». Su comercio (que algunos prisioneros consideraban comercio «exterior») estaba reservado a los trabajadores civiles, autoridades y SS. Mantenían tanto una red de alianzas y sobornos con otros poderosos como una compleja red clientelar con sus subordinados que les proveían de más contactos y bienes.

El grado de riesgos que corrían estaba limitado por la amplia red de relaciones que abarcaba todo el campo. Pero siempre podían aparecer SS que no estaban metidos en la organización o que buscasen su caída. Como para ellos también estaba vigente la prohibición de poseer, los grandes organizadores mitigaban los peligros dando las mercancías a un «protegido» para que se las escondiese. Aunque todo sería confiscado si les cogían, el apresado sería el «protegido».

Las relaciones entre los aristócratas del campo y los miembros de las SS son fundamentales para comprender el alcance y los distintos niveles de circulación de bienes en Auschwitz. Así S. Laks, director de la orquesta, él mismo un aristócrata, narra las relaciones económicas de su jefe de barraca, Reinhold, a quien considera el mejor «organizador del campo», un rey a «quien más de un Crespo en libertad envidiaría». Reinhold lleva diez años en los campos, porta triángulo verde, y ha sido condenado por abusos fiscales: «Como recompensa a sus servicios las autoridades le han permitido circular sin triángulo. ¿Cuáles son? Nadie lo sabe» (Laks 1991:106). Reinhold, personaje favorito de los prisioneros a su cargo y de los SS, tiene de todo: los SS consideran un honor que les invite a su mesa. La escala de sus operaciones es difícilmente imaginable. La clientela más numerosa de Reinhold son los propios SS, desde el comandante a los de más baja graduación.

ORGANIZACIÓN, SISTEMA SOCIAL Y MORALIDAD

Se ha insistido mucho en los últimos tiempos en considerar o analizar a los verdugos no desde el punto de vista de la aberración psicológica, sino desde la perspectiva de que eran «ciudadanos ordinarios» (Katz 1993, Browning 1992, Goldhagen 1996). Pero las víctimas (ninguna de las cuales eligió ser víctima) eran ciudadanos ordinarios, en su mayor parte alejadas de los sistemas penales, cumplidoras de las leyes y de las normas culturales de sus comunidades, que nunca supusieron ni que «tomarían» cosas ni que les «tomarían» sus cosas. Sin embargo, tras la expropiación total que sufrían a su llegada al campo, el siste-

ma exigía que organizaran: pero tomar, frente a dar, en el mundo corriente de antes y después de Auschwitz en que vivían la mayoría de los prisioneros, pertenece al terreno de lo moralmente ambiguo, cuando no ilícito. Esta ambigüedad moral sólo desaparece en aquellos que presentan la organización como una forma de redistribución. Para el resto subyace el dilema sobre la relación existente entre los mecanismos que les permitieron sobrevivir y la adaptación a la inversión moral de Auschwitz.

Las memorias corroboran la existencia generalizada de robos entre prisioneros, y hay numerosísimos relatos de cómo o cuándo a uno le han robado; sin embargo, la dimensión moral del tomar frente al dar hace que haya muy pocos ejemplos (y sólo en momentos muy dramáticos) en que se cuente un robo realizado por el propio memorialista. Y cuando se hace, a menudo se muestra imbricado dentro de una cadena abierta de robos y contra-robos: «Una vez pretendía coger a tientas mis zapatos en plena noche porque necesitaba salir... y me encuentro un botín pero me resulta imposible encontrar el otro, un zapato bajo tipo 'sport'. Adquiero rápidamente la convicción de que me lo han 'organizado'... Si mañana por la mañana yo no tengo el otro zapato a la hora de la llamada y para salir a trabajar, el cielo me caerá sobre los hombros». Furtivamente se pasea entre las filas de literas hasta que «me paro ante una en la que parece que todo el mundo ronca y donde el muestrario de zapatos es especialmente atractivo; escojo rápidamente un botín del pie derecho, poco más o menos de mi talla, que no tiene mala pinta. Todo el mundo ronca, nadie se mueve y yo creo que nadie me ha visto. ¡perfecto!» (N. Heftler 1992: 91-92). El anonimato es total: nunca menciona nadie la organización de los dos zapatos.

Otros supervivientes establecen un código de a quién es lícito «organizar». Kitty Hart en su primera noche en el campo había escondido un mendrugo de pan en su blusa. A la mañana siguiente no estaba: «o se me cayó durante la noche o me lo habían robado. Volví a la litera a buscarlo, no estaba allí». Su vecina de litera, una gitana con quien había hablado antes de dormir se había muerto durante la noche: «Pero estaba la gitana muerta, la palpé y vi que tenía varias raciones de pan escondidas. Dudé un momento, después me apropié del pan y de su camisa que era menos basta que mi chaqueta del ejército y podía llevarse sin que se notara. Fue la primera vez que tomé algo de los muertos. No sería la última» (Hart 1981: 66-67). Su madre, que trabajaba en el hospital, y ella establecen como regla moral nunca tomar nada de los vivos: «La vida en Auschwitz era una cuestión de organizar, de solucionar las necesidades desnudas cuando las encontrases. Si tomábamos algo, debería ser de los muertos. ¿Para qué le servían sus ropas o sus raciones a los muertos? Mi madre en el hospital tenía muchas oportunidades para coger pan o una ocasional loncha de queso o de salchichón de un cadáver... Robar a los vivos o a los semi-vivos era acelerarles el camino hacia la muerte. Organizar las reliquias de los muertos era adquirir material que ayudaba a mantener vivos a los vivos, a respirar a los

semivivos con la suficiente fuerza para que sobreviviesen hasta que se abrieran las puertas a un mundo exterior mas libre y mas apacible» (Hart 1981:71).

No conocemos ningún caso de memorias que describan el problema de la ambigüedad moral cuando se tomaba algo de los almacenes de los alemanes. Muchos prisioneros políticos reducen la organización a un mecanismo redistributivo con fuertes connotaciones de resistencia política. Así la prisionera política polaca Lewinska describe la organización en términos de resistencia heroica: «Es gracias a vosotras, bravas organizadoras, que los alemanes no nos han podido exterminar a todos» (Lewinska 1945:77). «La base material de la vida en el campo estaba constituida por lo que nosotros llamábamos 'organización', término que en el argot de Oswiecim significaba un robo cometido en los almacenes del campo. Esta organización-robo era nuestra respuesta y nuestra defensa contra la privación de todos los bienes materiales...» (:145-146). En este sentido, las complejas redes de circulación de bienes quedan reducidas a una forma de intercambios redistributivos dotados no sólo de rectitud moral, sino del poder subversivo de los combates clandestinos, a pesar de que en el medio de las transacciones saliesen beneficiados los SS y los aristócratas del campo: «La organización era el dominio donde nos reencontrábamos todos... Los soldados alemanes estaban al corriente pero ellos no tenían acceso a los almacenes. No eran raros los casos en los que los soldadotes triunfantes del Reich alemán se hacían pagar los servicios prestados a los detenidos. Estar en buenos términos con ciertos detenidos les tenía cuenta a nuestros amos. Por este medio la organización atravesaba las alambradas del campo. Era sobre todo el oro y los relojes los que iban a parar a manos de los particulares alemanes. Los vigilantes y jefes obtenían grandes beneficios de su situación en el campo. El ministro de finanzas del Reich ignoraba cómo se enriquecían» (Lewinska 1945:147). «Por esta misma via penetraban productos de fuera: aguardiente, cigarrillos, y objetos de lujo para los aristócratas del campo. Pero el oro que salía del campo no estaba siempre destinado a satisfacer los caprichos de esta 'aristocracia'. Servía también para procurarse medicinas o para redimir seres humanos «(:147).

Otros prisioneros resuelven el dilema moral que suponen los robos a otros prisioneros en términos de los antagonismos segmentarios establecidos en la jerarquía del campo, distinguiendo a los presos políticos que ejercían la rectitud moral de la redistribución a partir de los bienes de lo almacenado por los alemanes, de los presos comunes que robaban de forma generalizada a los otros prisioneros. Así para la prisionera política polaca S. Szmaglewska organizar parece tener un doble significado, uno propio de los presos comunes, otro de los políticos: [los presos comunes] «han distorsionado el significado de la palabra 'organizar' en Oswiecim [nombre polaco de Auschwitz]. En el lenguaje de un prisionero político la palabra 'organizar' significa adquirir una cosa que necesitas sin perjudicar a otro prisionero como por ejemplo, tomar una camisa de un almacén. Pero tomar la camisa que alguien había lavado y puesto a secar en

la hierba no es organizar, es robar». Nos brinda más ejemplos, así «cuando un prisionero le da a otros prisioneros unas piezas de pan conseguidas en el almacén, esto es organizar. Pero si el supervisor del bloque toma las piezas de las raciones de otros prisioneros y se las pasa a los privilegiados, esto es robar: La mentalidad criminal es incapaz o no quiere distinguir entre robo y organización» (Szmaglewska 1947:66-67).

Tomado como elemento de lucha, expresado en los términos familiares de la épica, eliminado el tomar de otros prisioneros, no hay ambigüedad moral en la organización. En este sentido, «organizar» era robar, pero lo apropiado y acumulado por los alemanes, y por tanto el «tomar» se interpreta como una forma de resistencia. Así, Olga Lengyel nos dice «Pero el término 'organización' contenía un matiz que no capté durante algún tiempo. Significaba no sólo robar, sino robar a expensas de los alemanes. De esta forma, robar se ennoblecía, resultaba incluso benéfico para los internados. Cuando los empleados de Canadá o de los almacenes de ropas robaban ropa caliente para sus mal vestidos camaradas, esto no era un robo común, era un acto de solidaridad social. Cuanto más se tomase de los alemanes y se enviase a los barracones del campo para que lo usasen los prisioneros, en vez de enviarlo a Alemania, más se ayudaba a la causa. En este sentido robar y organizar no eran sinónimos» (Lengyel 1983 [1947]: 95). Olga Lengyel quiere presentar el modelo, moralmente aceptable e ideológicamente irreprochable, de lo que debería haber sido organizar, pero este modelo choca con la realidad empírica de Auschwitz: «Desgraciadamente no siempre era fácil trazar la línea. Y el término organizar a menudo se usaba para justificar robos rastrosos... Bajo este pretexto algunos internos, presionados por el hambre, robaban las raciones miserables de sus vecinos. Muchos mal vestidos cogían los harapos de otros en el lavabo» (Lengyel 1983 [1947]:96). Sus observaciones y un robo sufrido hacen ver a Olga que no se trata de una mera distinción entre prisioneros políticos y comunes: «en el crisol de Auschwitz-Birkenau, las barreras sociales y los prejuicios de clase desaparecían. Pobres campesinas simples e ignorantes hacían maravillas «organizando» y dieron pruebas de generosidad, mientras que mujeres cultivadas, cuya moralidad nunca había sido puesta en duda, pretendían «organizar» en detrimento de sus camaradas. En Septiembre de 1944 nuestra amiga L. nos organizó 5 cucharas. Nos las dio a los miembros de la enfermería que le habíamos curado...pocos días después mi cuchara desapareció. Investigué y descubrí la verdad: la ladrona no era otra que la esposa de uno de los industriales húngaros más ricos, una multimillonaria acostumbrada a lujos fabulosos (:96)».

CONCLUSIÓN

El concepto de reciprocidad gira en torno al problema de la reproducción social, que es una cuestión que preocupa a los individuos, a los grupos, a las

sociedades: la cuestión de la continuidad. Les preocupa desde la perspectiva material (cómo reproducir las cosas necesarias para la vida), política (cómo reproducir las relaciones sociales de poder), cultural (cómo reproducir un orden identitario) y moral (cómo reproducir un orden de justicia y autenticación). Frente a una realidad en constante transformación la idea de continuidad aparece como una seguridad para la acción. Pero una determinada continuidad puede ser puesta en entredicho por determinados grupos (dominantes o dominados) en cuyo caso la acción aparecerá guiada por una idea de ruptura, de cambio para el futuro, y sustentada por un orden moral alternativo. La reciprocidad positiva mostrará su cara de reciprocidad negativa. En un caso extremo (como el estudiado) en donde para un grupo desaparece la posibilidad de reproducción social en todos sus aspectos, parece establecerse una «suspensión» de moralidad que recuerda la frase de Dostoievski en *Los hermanos Karamázov*: «sin Dios, ¿cómo puede existir el crimen?» (1987:492), y que, paradójicamente puede ser el requisito de la supervivencia material.

El referente moral es fundamental para que el concepto de reciprocidad resulte útil y se diferencie sustancialmente del de intercambio. La reciprocidad se sustenta en una moralidad compartida en su vertiente positiva y en una quiebra, transformación o suspensión del orden moral en su versión negativa. En cualquier caso la reciprocidad es un concepto directamente ligado a la idea de reproducción o transformación de un orden social determinado pero no es útil si no se concibe simultáneamente en su faceta positiva y en su faceta negativa. Pensemos en el siguiente terceto: QUITAR para DAR / PEDIR para RECIBIR / GUARDAR para SER, como fuerzas básicas de organización social. En situaciones en las que una moralidad compartida sustenta y vehicula las reclamaciones de unos y otros se eliden (mistifican) la primera parte de los procesos articulados y aparecen sólo los aspectos positivos, la parte negativa de la reciprocidad se vuelve invisible: (QUITAR para) DAR / (PEDIR para) RECIBIR / (GUARDAR para) SER. En situaciones de ruptura de hegemonía moral, de quiebra o suspensión de la moralidad los grupos en pugna por la hegemonía moral incidirán en el aspecto negativo de la reciprocidad y elidirán el positivo: QUITAR (para DAR) / PEDIR (para RECIBIR) / GUARDAR (para SER).

Ahora bien, si pensamos en los sistemas sociales como articulados veremos que las dos situaciones descritas más arriba suelen formar parte de procesos conectados (las típicas situaciones de colonización, división internacional del trabajo, expolio ecológico, explotaciones económicas varias, etc.) e implican al tiempo contextos sociales en ruptura de hegemonía moral (con moralidades diversas o conflictivas), ámbitos o espacios donde sí existe una hegemonía moral particular y otros ámbitos o espacios en suspensión de moralidad (por ejemplo nuestros espacios técnicos). Esto queda patente en el análisis etnográfico de Auschwitz.

La realidad es compleja y supone distintos sistemas sociales conectados y en constante transformación, con distintos grupos y sujetos históricos construyén-

dose como sujetos y como grupos, produciendo moralidades y presionando para modificar o conservar determinadas configuraciones sociales, determinados sistemas de desigualdades. En este contexto es dónde podemos observar cómo los dos aspectos de la reciprocidad están constantemente presentes *no sólo* como realidades más o menos depredadoras o benéficas de las relaciones sociales, *sino también* como discursos necesarios para la interpretación de esa realidad por parte de los sujetos históricos, para la objetivación de la experiencia y para la capacidad de transformar la realidad.

Pensamos que el concepto de reciprocidad puede seguir siendo útil para el análisis de los procesos sociales, pero a condición de incorporar su aspecto negativo, tan necesario. El énfasis en la equivalencia como punto de partida de la relación recíproca ha ocultado precisamente el desequilibrio y la ambigüedad inherentes a las relaciones de reciprocidad y su capacidad de generar, reproducir y transformar sistemas de desigualdad en referencia a un campo de fuerzas morales a menudo ambivalentes y conflictivas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALGAZI, G. (1998) «Feigned Reciprocities. Lords, Peasants, and the Afterlife of Late Medieval Strategies» en *Négocier le Don / Negotiating the Gift*, Paris, Diciembre 1998
- BALANDIER, G. (1975) *Antropo-lógicas*, Barcelona, Ediciones Península
- BASTIAN, M.L. (1993) «'Boodhounds Who Have No Friends': Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press» en Comaroff, J y J. Comaroff (Eds) *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press
- BESTEMAN, C. (1996) «Violent Politics and the politics of Violence: the Dissolution of the Somali Nation-State» en *American Ethnologist*, V.23, n.3
- BIRNBAU, S. (1989) [1946] *Une Française Juive est Revenue*, Paris, Hérault Éditions
- BLOCH, M. y PARRY, J. (1989) «Introduction: Money and the Morality of Exchange» en Parry, J. y M. Bloch (Eds) *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press
- BOURDIEU, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz
- BOURDIEU, P. (1980) *Le sens pratique*, Paris, Les Editions de Minuit
- BROWNING, C. (1992) *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, HarperCollins
- CLAVERO, B. (1990) *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano, Giuffrè Editore
- COLLIER, J. y YANAGISAKO, S. (1989) «Theory in Anthropology since Feminist Practice» en *Critique of Anthropology*, V.9, n.2
- COMAROFF, J. y COMAROFF, J. (1999) «Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony» en *American Ethnologist*, V.26, n.2
- CURTIN, Ph.D. (1990) *The Rise and Fall of the Plantation Complex*, Cambridge, Cambridge University Press
- CURTIN, Ph.D. (1992) *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press

- CZECH, D. (1978) *Konzentrationslager Auschwitz*, en *Auschwitz Nazi Extermination Camp*, Varsovia, Interpress Publishers
- CZECH, D. (1994) The Auschwitz Prisoner Administration, en Gutman, Y. y Berenbaum, M. (Eds) *Anatomy of The Auschwitz Death Camp*, Bloomington, Indiana University Press
- CZECH, D. (1990) *Auschwitz Chronicle 1939-1945*, New York, Henry Holt and Co.
- DOSTOIEVSKI, F. (1987) *Los hermanos Karamázov*, Madrid, Cátedra
- DURKHEIM, E. (1933) *On the Division of Labor in Society*, New York, Macmillan
- DWORK, D. y VAN PELT, R. (1996) *Auschwitz*, New York, WW. Norton and Co.
- FERENCZ, B. (1979) *Less than Slaves*, Harvard, Harvard University Press
- FISIY, C.F. y GESCHIERE, P. (1991) «Sorcery, Witchcraft and Accumulation. Regional variations in South and West Cameroon» en *Critique of Anthropology*, V.11, n.3
- GESCHIERE, P. (1988) «Sorcery and the State. Popular Modes of Action among the Maka of Southeast Cameroon» in *Critique of Anthropology* V.8, n.1
- GODELIER, M. (1996) *L'énigme du don*, Paris, Fayard
- GOLDHAGEN, D. (1996) *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, Alfred A. Knopf
- GOULDNER, A.W. (1960) «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement» en *American Sociological Review*, V.25, n.2
- GREGORY, C.A. (1994) «Exchange and Reciprocity» en Ingold, T. (Ed) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London, Routledge
- HART, K. (1981) *Return to Auschwitz*, London, Sidgwick&Jackson
- HEFTLER, N. (1992) *Si tu t'en sors: Auschwitz 1944-1945*, Paris, La Découverte
- HOBBSAWM, E.J. (1965) *Primitive Rebels*, New York, WW. Norton & Company, Inc.
- HÖSS, R. (1978) «Autobiografía» en *Auschwitz seen by the SS*, Oswiecimiu, Publications of Panstwowe Muzeum
- INGOLD, T. (1986) *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press
- KATZ, F. (1993) *Ordinary People and Extraordinary Evil*, State University of New York Press
- LAKS, S. (1991) *Mémoires D'Auschwitz*, Paris, Cerf
- LANGBEIN, H. (1975) *Hommes et Femmes à Auschwitz*, Paris, Fayard
- LEBOR, A. (1996) *Los banqueros secretos de Hitler*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori
- LENGYEL, O. (1983) [1947] *Five Chimneys: The Story of Auschwitz*. New York, Howard Fertig
- LEVI, P. (1987) *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Editores
- LEVI, P. (1989) *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik Editores
- LEWINSKA, P. (1945) *Vingt Mois à Auschwitz*, Paris, Éditions Nagel
- MALINOWSKI, B. (1961) [1922] *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton & Co.
- MALINOWSKI, B. (1971) [1926] *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel
- MALINOWSKI, B. (1977) [1935] *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*, Barcelona, Labor
- MAUSS, M. (1968) [1923-4] *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* en Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France
- MOORE, B. (1978) *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, New York, The Macmillan Press Ltd.
- MÜLLER, F. (1979) *Auschwitz Inferno*, London, Routledge and Kegan Paul
- NAHON, M. (1989) *Birkenau, the Camp of Death*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press

- NAUMANN, B. (1966) *Auschwitz: A Report on the Proceedings Against Mulka and Others Before the Court at Frankfurt*, New York, Frederick A Praeger Publishers
- PAWELCZYNSKA, A. (1979) *Values and Violence in Auschwitz: A Sociological Analysis*, Berkeley, University of California Press
- PERL, G. (1979) [1948] *I was a Doctor in Auschwitz*, New York, Arno Press
- POLANYI, K. (1971) [1944] *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press
- POLANYI, K. (1977) *The Livelihood of Man*, New York, Academic Press
- ROSBAPÉ, Ph. (1995) *La dette de vie. Aux origines de la monnaie*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S.
- ROULAND, N. (1988) *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France
- SAHLINS, M. (1965) «On the Sociology of Primitive Exchange» en Banton, M. (De) *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London, Tavistock Publications
- SAHLINS, M. (1979) «Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia» en Llobera, J.R. (Ed) *Antropología política*, Barcelona, Anagrama
- SERENY, G. (1995) *Albert Speer: His Battle with Truth*, New York, Albert A. Knopf
- SMART, A. (1993) «Gifts, Bribes, and Guanxi: A Reconsideration of Bourdieu's Social Capital» en *Cultural Anthropology*, V.8, n.3
- SOPSKY, W. (1995) *L'Organisation de la Terreur*, Paris, Calmann-Lévy
- SPEER, A. (1969) *Memorias*, Barcelona Paza y Janés
- STACK, C. (1975) *All our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, New York, Harper & Row
- STICHTER, S. (1985) *Migrant Laborers*, Cambridge, Cambridge University Press
- STRECELECKA, I. (1994) «Women» en Gutman, Y. y Berenbaum, M. (Eds) *Anatomy of the Auschwitz Death Camp*, Bloomington, Indiana University Press
- SZMAGLEWSKA, S. (1947) *Smoke over Birkenau*, New York, Henry Holt and Company
- TEDESCHI, G. (1992) *There is a Place on Earth: A Woman in Birkenau*, New York, Pantheon Books
- THOMPSON, E.P. (1971) «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century» en *Past and Present*
- Trial of Major War Criminals Before the International Military Tribunal* (1947) Vol. XX, Nuremberg
- TURNBULL, C. (1973) *The Mountain People*, London, Jonathan Cape Ltd.
- VRBA, R. (con A. Bestic) (1964) *Escape from Auschwitz: I cannot forgive*, New York, Grove Press
- WEINER, A.B. (1976) *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press
- WEINER, A.B. (1978) «The Reproductive Model in Trobriand Society» en *Mankind*, V.11, n. 3
- WEINER, A.B. (1980) «Reproduction: A Replacement for Reciprocity» en *American Ethnologist*, V.7, n.1
- WEINER, A.B. (1985) «Inalienable Wealth» en *American Ethnologist*, V.12, n.2
- WEINER, A.B. (1992) *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press
- WHITE, S. (1998) «Service for Fiefs or Fiefs for Service. The Politics of Reciprocity» en *Négocier le Don / Negotiating the Gift*, Paris, Diciembre 1998
- WOLF, E. (1982) *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press