



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales  
ISSN: 2007-0675  
revista.iberoforum@ibero.mx  
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
México

González Varela, Sergio  
Perseverar, resistir y vivir: hacia una antropología de las resiliencias  
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, vol. 5, núm. 2, 2025, Julio-Diciembre, pp. 1-27  
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/ibf.2025.v5.n2.354>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211083116012>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante  
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

# Perseverar, resistir y vivir: hacia una antropología de las resiliencias

*Persevere, Resist and Living: Towards an Anthropology of Resilience*

Fecha de recepción: 15/03/2024

Fecha de aceptación: 09/07/2024

Fecha de publicación: 26/05/2025

<https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n2.354>

**Sergio González Varela\***

s.gonzalez-varela@uw.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9124-3782>

Doctor en Antropología

Universidad de Varsovia

Polonia

## Resumen

El objetivo de este artículo es proponer algunos elementos constitutivos de lo que se podría llamar una antropología de las resiliencias. Basado en el análisis comparativo de situaciones de adversidad social como la pobreza, la marginación, la movilidad y la migración de personas, el texto argumenta que los sujetos en situaciones de exclusión son capaces de resistir a dicha opresión por medio de actos de resiliencia cultural, que, aunque los desgastan física y psicológicamente, representan actos de agencia subjetiva (muchas veces de forma disgregada y sin fines políticos definidos) contra la precariedad y la

\* Es profesor asistente en el Instituto de Etnología y Antropología Cultural de la Universidad de Varsovia. Anteriormente fue profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Doctor en Antropología por la University of London (University College London). Fue galardonado con la distinción Fulbright como profesor visitante en el año 2016. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Sus temas de investigación versan sobre la antropología del ritual, la religión, el performance, el turismo y la globalización. Es autor de los libros *El arte de engañar: ensayos de antropología social* (2022), *Capoeira, mobility and tourism: preserving an Afro-Brazilian tradition in a globalized world* (2019), *Entre dos mundos: la antropología radical de Paul Stoller* (2018) y *Power in practice: the pragmatic anthropology of Afro-Brazilian Capoeira* (2017).

vulnerabilidad producto de las normas hegemónicas impuestas por los Estados nación. El artículo reflexiona sobre la posibilidad de extender el concepto “resiliencia” a situaciones generales de adversidad en la vida cultural urbana, en la que los individuos y colectivos enfrentan tragedias, injusticias e infortunios en sus vidas cotidianas. Finalmente, el texto describe las ambigüedades y contradicciones del concepto resiliencia convertir al sujeto también en un instrumento utilizado por el poder hegemónico para someter a las personas y mantenerlas en situaciones de explotación laboral.

### Palabras clave

Antropología, exclusión social, migración, pobreza, resiliencia

### Abstract

*The aim of this article is to propose some constituent elements of what could be called an anthropology of resilience (in plural). Based on the comparative analysis of situations of social adversity such as poverty, marginalization, mobility, and migration of people, the text argues that subjects in situations of exclusion can resist such oppression through acts of cultural resilience, which, although they wear them down physically and psychologically, represent acts of subjective agency (often in a disaggregated way and without defined political purposes) against the precariousness and vulnerability resulting from the hegemonic norms imposed by the Nation-States. The article reflects on the possibility of extending the concept of resilience to general situations of adversity in urban cultural life, where individuals and collectives face tragedies, injustices, and misfortunes in their daily lives. Finally, the text describes the ambiguities and contradictions of the concept of resilience as it also becomes an instrument used by the hegemonic power to subjugate people and keep them in situations of labor exploitation.*

### Keywords

Anthropology, social exclusion, migration, poverty, resilience

### Introducción

Uno de los pasajes que más recuerdo del libro de Nancy Scheper-Huges, *La muerte sin llanto* (1997), se encuentra en medio de las angustiantes descripciones que la autora ofrece sobre la agonía visceral que provoca la pobreza extrema en el Alto do Cruzeiro en el nordeste brasileño, donde las personas

—sobre todo niños— sufren hambre y desnutrición sin tener acceso a los servicios de seguridad y salud más básicos. Cito textualmente el pasaje, el cual se refiere a la expresión de la sensualidad y erotismo en medio de esa vida abrumada por la pobreza:

Una vez, durante una fiesta espontánea en una casa del Alto, una mujer mayor, sin dientes, su cuerpo más delgado que un palillo, su piel arrugada y seca como un pergamino, su pie infectado pero lavado y pintado con yodo, se levantó para bailar un *forro* sexy con un atractivo joven cuya camisa abierta anunciaba su fuerza y virilidad. [...] El rostro arrugado de Dona María ardía de placer mientras que alrededor se vitoreaba a los bailarines y surgían comentarios de admiración sobre el “fuego” sexual que todavía quemaba dentro de esta consumida y anciana mujer. (Scheper-Hughes, 1997, p. 164)

El presente artículo trata sobre esa fuerza mostrada por Dona María, quien, incluso en un contexto consumido por la pobreza extrema, es capaz de levantarse, bailar y mostrar todavía su sensualidad y vitalidad. Scheper-Hughes no romantiza la pobreza; todo lo contrario: la hace presente sin censura ni regañadientes, y mi intención tampoco es romantizarla ni idealizarla. El objetivo de este texto es analizar comparativamente algunos elementos constitutivos de lo que podríamos llamar una antropología de las resiliencias,<sup>1</sup> la cual está inspirada en aquellos momentos en los que las personas —o grupos— en situaciones de adversidad se ven confrontadas a seguir luchando, perseverando y viviendo porque, simplemente, no hay otra opción. “Resiliencias”<sup>2</sup> se refiere a la adaptación que los seres humanos poseemos

---

1 Se usa el plural de la palabra para describir las múltiples formas que la resiliencia toma y para acentuar tanto sus connotaciones positivas como negativas dentro de la sociedad.

2 El sentido de la palabra resiliencia tiene varias acepciones reconocidas. De acuerdo con la Real Academia Española ([RAE], 2024), su uso en español proviene del idioma inglés y a éste su vez de la palabra latina “*resilens*”, que significa rebotar o replegarse. Su uso original, que data de inicios del siglo XIX, proviene del contexto de la física y se asocia con la “capacidad de un material o un mecanismo o sistema para recuperar su estado inicial cuando ha cesado la perturbación a la que había estado sometido” (RAE, 2024). El *Merriam-Webster Dictionary* define la palabra *resilience* como “la habilidad o capacidad de recuperarse o adaptarse fácilmente a la desgracia o al cambio” (Merriam-Webster, 2024; traducción propia). El *Cambridge Dictionary* asocia la palabra *resilience* con *strenght* (fuerza) y *resilient* con la capacidad de

para hacer frente a esos estados y circunstancias que nos perturban, laceran y desgastan, pero que no necesariamente se pueden superar. Dicha adaptación implica un proceso de resistencia contra las normas impuestas, lo que demanda una respuesta creativa, individual o grupal de negociación, astucia y rechazo, aunque no siempre de manera concertada, exitosa o visible.

Se ha elegido el concepto “resiliencias” en lugar de otros conceptos más usados en la antropología como resistencia, agencia, potencia, acción social o rebeldía. La razón principal es el carácter de adecuación que el concepto resiliencia tiene para comprender tanto fenómenos de adaptabilidad activa como pasiva ante la adversidad. Como lo ha señalado el historiador Nechama Tec (2013), la resiliencia se interpreta como un acto muchas veces individual para no sucumbir ante las situaciones terribles que se viven, para no someterse; mientras que la resistencia implica cooperación con otros y una resolución orientada a la acción. De esta manera, los actos de resiliencia no siempre son perceptibles y en muchos casos pueden dar la impresión de ser actos individuales de conformidad y hasta de complicidad frente a las normas impuestas, lo cual a veces suele ocurrir. Considero que los conceptos resistencia, agencia, potencia y acción social están ya orientados a una acción política definida, visible y activa. La resiliencia muchas veces no viene acompañada de una visión clara de cómo reaccionar e incluso puede carecer de un potencial de organización concertada, debido a las propias situaciones de adversidad. Es en la ausencia de una conciencia política definida donde el concepto de resiliencia puede ser de ayuda para comprender procesos de agencia individual y de acción subjetiva frente a los procesos de poder hegemónico de la maquinaria del Estado.

La propuesta de este artículo se centra en los procesos de resiliencia en tres contextos: el primero se refiere a las condiciones de pobreza y marginalidad urbana; el segundo se centra en los procesos de migración o movilidad; el tercero se relaciona con las tragedias cotidianas de las personas en un sentido general. El objetivo es mostrar que las resiliencias, vistas como la capacidad de adaptación de los sujetos ante la ad-

---

ser exitoso o feliz después de enfrentar una adversidad (Cambridge University Press, 2024). Para el presente texto, se usa la acepción social de la resiliencia, con la salvedad de que no siempre la resiliencia implica un atributo positivo de adaptación o superación rápida a una situación adversa, ni una acción colectiva políticamente concertada.

versidad, pueden derivar en cierto uso político —la mayoría de las veces vago y ambiguo— para perseverar en un entorno hostil, pero, a su vez, dichas resiliencias pueden ser usadas por los detentores del poder para exigir un conformismo ante las circunstancias desfavorables, para seguir aguantando sin protestar y sin exigir un cambio real, en la total indiferencia (véase Fusaro, 2022, p. 10). En este sentido, las resiliencias operan en una gama amplia de significados y sus usos pueden ser favorables para las causas de los sujetos o grupos; no obstante, también pueden servir como puntos de sujeción y de adoctrinamiento para apoyar ideologías neoliberales de éxito y superación personal. En suma, la resiliencia puede operar como un fenómeno de acción contra una adversidad opresora y también como una forma del ejercicio del poder ideológico individualista que exige el conformismo y la sumisión.

Si argumentamos contra un determinismo social, la propuesta muestra que, a través de enfocarnos en las resiliencias, es posible dar cuenta del poder de la agencia velada de los sujetos en situaciones de adversidad o de ejercicio del poder hegemónico. Por adversidad se entiende lo que Isabell Lorey (2016) ha llamado las “condiciones de precariedad” a las que los seres humanos nos vemos expuestos, tanto en un sentido existencial como de inseguridad estructural del sistema capitalista y del Estado nación, que crean incertidumbre hacia el futuro con miras a atender situaciones del presente inmediato.

La primera sección de este artículo describe los pasos iniciales para definir una antropología de las resiliencias, basada en gran medida en el trabajo de la antropóloga Elizabeth Povinelli (2011) sobre las situaciones de exclusión en lo que ella denomina el “liberalismo tardío”, pero que para efectos argumentativos podríamos denominar indistintamente como capitalismo. Aquí también se conjugan otras aproximaciones de tipo humanista que han abogado por una posición más centrada en la experiencia subjetiva como la antropología fenomenológica, existencial y de los sentidos, así como en la valorización histórica de la agencia individual en contextos de opresión y tragedia.

La segunda sección aborda el tema de la adversidad centrada en la pobreza y la marginalidad y la manera en la que las personas afrontan estas situaciones. Se lleva a cabo una comparación de los trabajos realizados por Oscar Lewis (2010) y Larissa Adler de Lomnitz (1975) en la Ciudad de México; asimismo, se resalta la importancia que tienen los lazos de pa-

rentesco y las redes de intercambio como formas de resistencia frente al embate del capitalismo.

La tercera sección se centra en el tema de la movilidad y la migración y los procesos de resiliencia que conllevan. El interés es mostrar las diferentes formas en las que se actúa frente a la adversidad que implica el desplazamiento tanto forzado como voluntario de los sujetos migrantes. Se distinguen en particular los momentos de solidaridad, acompañamiento y resistencia, principalmente, de grupos minoritarios y en desventaja, que luchan por mantener vivas la memoria y dignidad humanas pese a haber dejado sus lugares de origen.

La cuarta sección se centra en el individuo y en una reflexión sobre el tema del vivir frente al desgaste provocado por las adversidades de la vida cotidiana y por el propio proceso de resiliencia. Aquí, se expande el tema de las resiliencias para situaciones que no son exclusivas de grupos en desventaja, sino que se presentan como condiciones humanas generales y donde dicha conceptualización sirve muchas veces para justificar los fines del ejercicio del poder hegemónico, alentar el conformismo y perpetuar la fantasía de la realización personal y el *coaching* pseudo-psicológico. Finalmente, en la conclusión, se hace una reflexión sobre la antropología de las resiliencias y sus contrastes frente a otra antropología que ha minimizado el poder de acción del sujeto, en la que las determinaciones sociales y culturales parecen no dejar espacio para la expresión humana.

### **“La parte que no tiene cabida”: resistencia en mundos de exclusión**

“La parte que no tiene cabida” es una frase que proviene de la obra de la antropóloga norteamericana Elizabeth Povinelli (2011); se refiere a aquellos sujetos despojados de toda representación social dentro del liberalismo tardío. Ya sean las minorías que no forman parte del modelo de una nación o los desprotegidos, aquellos “condenados de la tierra”, como diría Franz Fanon (1983); en general, los excluidos,<sup>3</sup> quienes se encuentran en los márgenes del sistema y su mera presencia es vista con enfado y hasta con

---

3 Aquí es importante señalar que los excluidos históricamente van más allá de ese liberalismo tardío que menciona Povinelli (2011); forman una larga lista de grupos humanos como los indígenas en el continente americano, los esclavos que llegaron a las colonias imperiales de manera forzada y las minorías aniquiladas por grupos dominantes.

repugnancia por parte de las élites y jerarquías del poder que controlan los símbolos de representación; estas élites son las que también deciden quién tiene o no cabida en el pasado, presente y futuro, tanto del Estado nación como del sistema global capitalista.

Los excluidos son aquéllos que la política estatal tolera, pero siempre a cierta distancia y bajo las condiciones impuestas por el poder hegemónico, en lo que Povinelli (2002) llama “la astucia del reconocimiento”. Dicha astucia se refiere a la manera en la que los grupos hegemónicos reconocen, categorizan y definen a las minorías, a los excluidos, a partir de su mirada dominante. “Te reconozco, pero yo pongo las reglas de cómo reconocerte”, “te tolero, pero yo decido cómo tolerarte”, “dialogamos, pero yo pongo las reglas de qué y cómo dialogar” son algunos de los modos en los que opera esta astucia del reconocimiento. Las políticas del Estado nación han creado zonas de tolerancia pasiva que, a su vez, excluyen totalmente a los otros y sus mundos al negarles la palabra y destinarlos al olvido y la estereotipación.

Povinelli (2011) critica estas formas de reconocimiento y tolerancia pasiva dentro del liberalismo tardío y señala que los otros que son “la parte que no tiene cabida” no son para nada individuos pasivos que se resignan a su destino de exclusión radical dentro del sistema. Por el contrario, la autora señala que los excluidos, por sólo existir, son ya sujetos que resisten, que soportan su exclusión en carne viva, que sudan y sufren, pero que están ahí, y su propio desgaste físico y emocional a corto y largo plazo es testimonio de su perseverar en un mundo que está en su contra (p. 107). Incluso en situaciones de pobreza extrema —como el ejemplo citado al inicio de este artículo—, las personas, por el hecho de vivir, ya están resistiendo, y un baile, un acto de sensualidad, es en sí ya un último acto subversivo contra la sofocación de un sistema que ahoga a los sujetos y que intenta privarlos de su agencia y voluntad. Dona María, con el simple hecho de levantarse, bailar, reír y mostrar su sensualidad y sexualidad dentro de un mundo donde ella y sus compañeros no tienen cabida, ya está ejerciendo un acto vital de resiliencia.

Esto no significa idealizar a los otros en exclusión. Tampoco significa quedarse solamente con una mirada objetiva, realista —a veces visceral— y desesperanzadora de las condiciones que generan la exclusión y la marginación como Scheper-Hughes (1997). El desafío consiste en saber reconocer la agencia, voluntad y acción de aquéllos que el sistema excluye y a los que otorga nada más que la muerte.

Es necesario, por lo tanto, alejarse de un determinismo social de estilo durkheimiano, donde las fuerzas sociales explican en última instancia las acciones humanas (Durkheim, 2003). Es preciso ver el sentido de “lo social” no como algo ya dado, sino como algo que se construye desde abajo, a partir de las relaciones humanas, formando ensamblajes y redes, tal y como lo ejemplifica Bruno Latour (2007). Lo “social” no es una esencia ya delimitada y conocida, sino aquello a lo que se llega después de un análisis antropológico. No es una abstracción trascendente, sino que se manifiesta en un sentido inmanente de presencia y ruptura tanto en su práctica como en su nivel de análisis y argumentación. Es por esta razón que autores como Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002) prefieren hablar de polos de inmanencia y deseo y de procesos maquinales exteriores al Estado que se filtran por los rincones más insospechados de la vida humana. En este sentido, lo social no es un ente abstracto: es una máquina de guerra (Deleuze y Guattari, 2002, p. 367). Deleuze y Guattari concuerdan con la visión del ejercicio del poder propuesta por Michel Foucault (1988), quien posiciona dicho ejercicio en los momentos más íntimos y personales —constituyendo una biopolítica— y donde su aparecer tiene que ver más bien con escalas y dimensiones de afectación.

No obstante, esta mirada inmanente de lo social tiene sus momentos de fricción, lo cual se expresa por medio de la agencia del sujeto, su individualidad y sus formas, muchas veces espontáneas, de asociación colectiva frente al ejercicio del poder. La división categorial individuo/sociedad no es algo que se presente tan tajantemente definida. Esta división clásica requiere de una modificación que permita un movimiento más de interrelación y mutua compenetración, que de separación. Es en esta crítica que el concepto de las resiliencias cobra importancia para encontrar un punto medio donde los individuos sean capaces de tener voz y acción frente a un sistema que los carcome y desgasta desde múltiples frentes. “La parte que no tiene cabida” debe de obtener su voz y reclamar su presencia.

Esto obliga a mantener una posición centrada en el accionar humano, que, en la antropología de las últimas tres décadas, ha sido representada por perspectivas fenomenológicas o existencialistas, enfocadas en el cuerpo, las emociones, los sentidos y la experiencia; también, por análisis orientados hacia el individuo, la innovación personal e incluso las interconexiones más allá de lo humano y los fenómenos interespecie. No es posible en este texto dar cuenta de todas las influencias que coinciden en una crí-

tica de la determinación social. No obstante, es posible notar que, en la mayoría de las aproximaciones antes mencionadas, existe un reconocimiento implícito sobre el estatus ontológico de lo que es considerado humano y no humano, sus condiciones intrínsecas, vitales, emocionales, y sus acciones dentro, frente o en contra de un sistema más general en el que se ven obligados a actuar.

Una antropología de las resiliencias, entonces, debe atender a los momentos de fricción entre un orden normativo y el deseo del accionar individual, pero no como dimensiones que son necesariamente antagónicas sino dialógicas, o, en los términos que ha señalado el antropólogo norteamericano Roy Wagner (2019), que oscilan entre los polos de la convención social y la invención individual.

Sin embargo, es importante aclarar que, al criticar los aspectos dominantes de un modelo hegemónico, las resistencias y resiliencias culturales también realizan una crítica de los modelos convencionales de configuración ética, sobre todo en contextos donde la resiliencia implica actos límites en la sobrevivencia humana. Las formas del resistir de aquellos que “son la parte que no tiene cabida” no coinciden necesariamente con una dimensión ética aceptable por un grupo o sistema, incluso no se corresponden forzosamente con la ética personal de los antropólogos y antropólogas o con la disciplina de la antropología en general, lo cual no deja de generar problemas tanto epistemológicos como ontológicos. Ante la desesperación vital, la ética muchas veces se deja de lado o es lo último en lo que se piensa.

Un ejemplo en donde se mezcla resiliencia con sobrevivencia se encuentra en los estudios históricos que se han realizado en las últimas décadas sobre los procesos de resistencia judía ante el Holocausto. En el trabajo que realiza Lawrence Langer (1991) con testimonios de sobrevivientes del Holocausto se puede observar cómo el régimen nazi desarrolló un sistema de exterminio que dejaba sin ninguna opción a sus víctimas; Langer critica las narrativas convencionales sobre los sobrevivientes del Holocausto como actos heroicos deliberados de resistencia del espíritu humano (p. xi); por el contrario, menciona cómo el vivir en un mundo opresivo y sin opciones obligaba a las personas a dejar de lado convencionalidades morales y éticas. En un mundo sin opciones, la libertad de elegir pese a las circunstancias de los campos de concentración era una fantasía: se actuaba sobre la marcha y frente a “opciones” imposibles con tal de sobrevivir, de tal manera que las víctimas del Holocausto en sus testimonios tenían dificultades para expre-

sar ese horror y para hacerles comprender a sus entrevistadores lo terrible que fue vivir ese hecho. La experiencia traumática se queda para siempre; aunque se quiera sepultar, olvidar o ignorar, permanece en la memoria por el resto de las vidas de las víctimas (Langer, 1991).

En otro ejemplo, Wolf Gruner (2017), en su estudio sobre las micro resistencias judías en la Alemania nazi, rechaza la idea de la pasividad de esta población frente a sus circunstancias de discriminación y opresión. Gruner ofrece una amplia cantidad de testimonios en los que la resiliencia judía se muestra como una manera cotidiana de hacer frente a las injusticias. Muchas veces suprimida en los reportes de las autoridades nazis o minimizadas como hechos irrelevantes, las micro-resistencias judías de carácter individual muestran una agencia pública constante en la medida de las circunstancias y con la consciencia de las consecuencias que este desafío público podría acarrear. Aunque la persecución nazi en las ciudades alemanas era constante y brutal, Gruner afirma que muchos judíos de manera individual protestaron y resistieron las condiciones de opresión que vivieron, mostrándose algunas veces de forma pública, pero muchas veces de manera simulada, velada y de forma indirecta. Aquí, a diferencia de la perspectiva de Langer (1991), todavía se preserva un sentido ético de las acciones de resiliencia en los actos individuales.

Del mismo modo, Nechama Tec (2013) aboga por un entendimiento de los actos de resistencia judía contra el régimen nazi y critica algunas versiones históricas y simplistas que argumentaban que las poblaciones judías alemanas no ofrecieron resistencia alguna y que incluso la mayoría fueron cómplices del genocidio. Tec describe a detalle los procesos de resistencia judía dentro del contexto tan complicado de despojo y exterminio que vivieron, donde no había acceso a armas ni a municiones y, por lo tanto, no había oportunidades de una organización concertada, por lo menos no antes de 1942. Según esta autora, a pesar de las circunstancias, los judíos —y también los cristianos alemanes— ofrecieron diferentes tipos de resistencia, algunas veces pasiva, otras en forma de desobediencia o conspiración; cualquier mecanismo que otorgara cierta autonomía dentro del régimen nazi.

El contexto histórico del Holocausto en la Segunda Guerra Mundial muestra la agencia y resiliencia de los sujetos en circunstancias de absoluta precariedad, opresión y exterminio. Otros contextos históricos de opresión como la esclavitud y procesos de guerra civil en las Américas y la subordinación colonial de campesinos en Asia ofrecen ejemplos donde los

conceptos de resiliencia y resistencia cobran un nuevo sentido, diferente al de la acción política concertada en la contemporaneidad.

En estos contextos de asimetría de poder absoluta, sociólogos como James Scott (1985, 2000) abogan más por la configuración de un poder de los débiles donde la protesta y acción colectiva de los oprimidos se llevaba a cabo de manera oculta, simulada, casi espontánea y pocas veces de manera abierta. Desafiar directamente el poder del hacendado o del capataz implicaba el castigo directo y la muerte para un esclavo. Para Scott, la esclavitud generó procesos velados de resistencia, a través de microsabotajes, pérdidas de tiempo en el trabajo en las plantaciones de tabaco, caña de azúcar y algodón, retrasos en la producción, envenenamientos, embrujos; acciones cotidianas casi invisibles que los esclavos usaban como estrategias de resistencia de baja intensidad. La resiliencia histórica de los esclavos continúa fascinando no solamente a los historiadores, sino también a las poblaciones afrodescendientes de la diáspora del Atlántico Negro, que siguen luchando contra la discriminación, el racismo y la exclusión hoy en día (Gilroy, 1993).

Del mismo modo, Anelí Villa Avendaño (2023) muestra cómo las mujeres desafían las narrativas masculinas heroicas de la guerra civil en Guatemala, donde tradicionalmente sus voces han sido silenciadas y donde aparecen como personas pasivas. Villa Avendaño recupera los testimonios de las resistencias, militancias y combatividades resilientes de las mujeres en la guerra y sus papeles como sobrevivientes más que como víctimas. Al rechazar el lugar de víctima, Villa Avendaño les otorga agencia y participación activa a las mujeres; así, sus narrativas se configuran como nuevos actos de memoria y de resistencia histórico-cultural.

¿En qué sentido las experiencias históricas arriba mencionadas nos pueden ayudar a entender los procesos de resiliencia de las personas que viven en la pobreza y la marginalidad? A continuación, revisaremos este tema.

### **Pobreza y marginalidad**

¿Cómo reaccionan frente a la adversidad y la exclusión aquellos que no tienen cabida en ningún lado? Ésta no es una pregunta nueva en la antropología. Oscar Lewis (2010), en su clásico trabajo etnográfico sobre cinco familias en el Distrito Federal —ahora Ciudad de México—, mencionaba a mediados de la década de 1950 que era necesario que los antropólogos se enfocaran en los excluidos dentro de su propia sociedad, no sólo en sus formas de organización social, sino en lo que él llamaba su psicología: en

lo que la gente marginalizada pensaba, sentía y disfrutaba. Lewis afirmaba que existía una cultura de la pobreza que permeaba en el actuar de la gente y sus decisiones, en la que los lazos familiares eran determinantes para su supervivencia; dichos lazos se encontraban en medio de la polarización entre el individuo y su sociedad. Por lo tanto, era en la familia donde Lewis esperaba encontrar esta cultura de la pobreza en sus propios términos, en el discurrir de los miembros de las cinco familias a los cuales él dedica su estudio etnográfico a largo plazo. La familia era la forma elemental de reaccionar frente a la adversidad provocada por la precariedad.

Para Lewis (2012), vivir en pobreza no sólo implicaba una determinación económica, sino una serie de patrones de conducta y de organización que se transmitían de generación a generación:

Al aplicar este concepto de cultura a la comprensión de la pobreza, quiero atraer la atención hacia el hecho de que la pobreza en las naciones modernas no es sólo un estado de privación económica, de desorganización, o de ausencia de algo. Es también algo positivo en el sentido de que tiene una estructura, una disposición razonada y mecanismos de defensa sin los cuales los pobres podrían seguir adelante. En resumen, es un sistema de vida, notablemente estable y persistente, que ha pasado de generación a generación a lo largo de líneas familiares. (p. 26)

Añade Lewis (2012) que este sistema de vida que se perpetúa tiene las siguientes características: “una tasa de mortalidad relativamente más alta, una expectativa de vida menor, una proporción mayor de individuos en los grupos de edad más jóvenes y, debido al trabajo infantil y femenino, por una proporción más alta en la fuerza trabajadora (p. 27). A esto se le agrega el aislamiento, la carencia de integración institucional y la segregación barrial.

El poder de la narrativa sobre la pobreza en la obra de Lewis se debe a la fascinación cautivante de las historias que recopila, dando voz a los subalternos, a aquéllos cuya palabra ha sido suprimida. Como menciona el autor en el prefacio a la edición en español de *Antropología de la pobreza*, “la pobreza no es bella en ninguna parte” (Lewis, 2010, p. 9) y su estudio, dice, puede que desagrade a las personas y que se mire con repulsión y aversión. Es también posible que los ciudadanos de un país intenten, in-

cluso, no mirar a la gente pobre, mantenerla a raya, en su lugar, fuera de la vista de aquellos que tienen una vida diferente, no interactuar con ella o sólo lo mínimo indispensable y casi siempre en situaciones de relaciones asimétricas de poder. Esto explica el rechazo que tuvo la obra de Lewis en la década de 1950 y 1960 en México entre ciertos sectores de la vida pública que no querían mirar esta parte de la realidad de su entorno y que la veían con desagrado —un tema que requeriría un análisis separado y que por desgracia no puedo realizar aquí—. Baste decir que la crítica que Lewis recibió al respecto de su trabajo y la recepción de éste entre sus amigos mexicanos es similar a la que tuvo Luis Buñuel con su obra maestra, la película *Los olvidados*, la cual retrata la vida de un grupo de niños y adolescentes en las calles de la Ciudad de México en 1950, abandonados a su suerte en medio de un mundo citadino marcado por la violencia, los abusos, la desintegración familiar y la marginalidad.

Como lo ha señalado Claudio Lomnitz (2012) en el prefacio a la nueva edición de *Los hijos de Sánchez*, la obra de Lewis iba a contracorriente de los discursos optimistas de las élites mexicanas: “En este libro, los ‘hijos de Sánchez’ le mostraron al mundo que el México moderno, próspero y optimista de aquellos tiempos, el México del ‘Milagro Mexicano’, era sólo una cara de la moneda nacional, y que el que habitaban los autores de esta autobiografía era la otra” (p. 7). Independientemente del rechazo de la opinión pública mexicana a *Los hijos de Sánchez* y de su éxito fuera de México como un ejemplo a seguir sobre el método de hacer historias de vida y de mostrar el punto de vista de los sujetos, el valor de la obra de Lewis en general radica en las historias que cuenta y en darle voz a aquéllos que nunca la tienen. Persistir ante la pobreza es una de las lecciones principales de los libros de Lewis.

Hoy en día, el concepto de una “cultura de la pobreza” en la obra de Lewis ha sido criticado desde diferentes perspectivas sociológicas y antropológicas por ser demasiado vago, por no haberse sistematizado teóricamente y porque parece culpar a los pobres de su situación de precariedad y olvidar sus causas estructurales (véase Bourgois, 2015). No obstante, es importante recalcar que el trabajo con poblaciones vulnerables implica mostrar empatía con los sujetos que viven en situaciones de precariedad y dar cuenta de las maneras en las que se resiste pasiva y activamente frente a ellas. Al mismo tiempo, es importante entender que tampoco se puede idealizar la pobreza y sus formas de resiliencia dependientes de los lazos familiares, como se verá a continuación.

Dieciséis años después del trabajo de Oscar Lewis (2010/1959), Larissa Adler de Lomnitz (1975), en *Cómo sobreviven los marginados*, ahondó en los problemas de la marginalidad en México y sus consecuencias de una manera bastante distinta. Mientras que Lewis abogaba por una cultura de la pobreza, Adler criticó esta postura subjetivista, para centrarse en los elementos estructurales de la marginalidad. Su distinción analítica entre pobreza y marginalidad le permite dar cuenta de los procesos de resistencia o supervivencia de los marginados: la pobreza, según la autora, se refiere a la situación de escasos ingresos; la marginalidad, a una posición estructural donde no hay un “rol económico articulado con el sistema de producción industrial” (Adler de Lomnitz, 1975, p. 17). Es decir, para Adler, la pobreza y sus comportamientos son consecuencia de la posición estructural de la marginalidad.

La distinción es importante: una persona considerada pobre es víctima de un sistema mayor que la oprime y le imposibilita salir de su situación adversa; la marginalidad no permite a las personas en situación de pobreza ascender en la escala económico-social. Los marginados, según Adler (1975), sobreviven en sus barrios principalmente gracias a la creación de redes de intercambio y reciprocidad entre familiares y vecinos, derivada de la propia precariedad económica. Por ejemplo, la autora sitúa el compadrazgo como un ritual que tiene un propósito más allá de la ayuda mutua inmediata; así, se instituye como un mecanismo de solidaridad para crear relaciones sociales más duraderas a largo plazo. A su vez, señala la importancia del “cuatismo” como forma de solidaridad y creación de relaciones de camaradería barrial masculina entre los vecinos de una vecindad. Así, los lazos familiares y de compadrazgo son formas de supervivencia en la marginalidad, son el soporte que otorga apoyo en los momentos de mayor angustia; por ello, pese a los conflictos que existan en el entorno familiar, no es tan fácil prescindir de ellos.

En la década de 1970, Adler (1975) ubicó los procesos migratorios a la Ciudad de México como una de las causas de la marginalidad; una migración que se da de las áreas rurales a la ciudad. Este patrón continúa siendo vigente hoy en día, aunque las causas de la migración se han complejizado: pasó de ser simplemente una estrategia para huir de una precariedad rural todavía mayor a ser un desplazamiento forzado debido a la violencia en muchas regiones del país o al cambio climático. A su vez, los desplazamientos también ocurren desde fuera de México con miles de refugiados que

transitan el país, ya sea para establecerse temporalmente en algunas de las ciudades del país o para llegar a Estados Unidos. En este último caso, la movilidad se da de manera individual y muchas veces sin el acompañamiento de familiares.

Ahora bien, Adler (1975) señala que la reciprocidad implica confianza y en un entorno de precariedad dicha confianza es esencial para la vida social de las personas. Obviamente este aspecto es aplicable a entornos exteriores a la marginalidad y podemos decir que es parte de la vida cultural generalizada en todos los sectores de la vida urbana. Sin confianza mutua no pueden existir lazos de reciprocidad duraderos ni formas de combatir la traición y otros intentos de ruptura del bienestar que operan por medio de actos de brujería, mal de ojo, envidias, malos deseos y la violencia. En la marginalidad es esencial confiar en las personas debido a lo frágil de la situación y a las consecuencias que produce el mismo entorno adverso. Perseverar en este tipo de entornos implica estar alerta a los cambios, a vivir en un presente inmediato que involucra mantener los lazos de solidaridad por beneficio propio y de los otros.

Aunque Adler (1975) ubica a la familia como el núcleo central de las formas de resistencia cultural, no hay que olvidar que es también dentro de las familias donde se da la mayor incidencia de actos de violencia y disfuncionalidad. En el siglo XXI, la idealización de la familia y su aparente armonía es más una excepción que la regla en los contextos de marginalidad. Como ha señalado Lewis (2010; 2012), la familia, si bien es todavía el soporte de los pobres, también es el principal foco de la violencia y los abusos. En este sentido, las relaciones familiares son tensas y problemáticas. En muchos casos, dichos problemas orillan a los individuos a alejarse o renegar de la familia. Al perder ese soporte, es probable que los sujetos prolonguen su situación de precariedad y vulnerabilidad o que reproduzcan relaciones abusivas y violentas cuando formen sus propios lazos de consanguinidad.

En estas primeras décadas del siglo XXI, las formas de exclusión continúan y se intensifican, no sólo en México sino en muchas otras partes del mundo. La generalización de la precariedad ha dado como resultado un incremento de grupos en situación de pobreza extrema y una cantidad mucho mayor de movimientos de personas que migran de sus lugares de origen por una gran diversidad de causas y motivos y que dependen de relaciones inciertas de reciprocidad donde muchas veces no se da una organización

social articulada y definida, y donde la condición de precariedad con frecuencia inhibe una protesta y resistencia cultural explícita.

### Resistir en movimiento

Nadie es ajeno a la tragedia humana. Es parte del vivir. No existe un regulador sobre la intensidad con la que puede afectar a alguien el sufrimiento producto de un hecho trágico. No obstante, en su sentido cultural, existen contextos donde la adversidad de la tragedia suele tener un impacto mayor. Estos contextos los constituyen las situaciones en las que se encuentran aquéllos que son la “parte que no tiene cabida”. En estas condiciones límite, los efectos de la exclusión son más visibles y desgastan más. El caso de la movilidad de personas, motivada por una multiplicidad de razones, es ejemplar para mostrar la manera en la que los sujetos resisten las condiciones de precariedad y vulnerabilidad producto de un desplazamiento a nuevos lugares.

El concepto “movilidad”, uno de los temas clásicos de la antropología contemporánea (Salazar y Jayaram, 2016), ha sido analizado bajo los conceptos de migración, desplazamiento voluntario o forzado, viaje cosmopolita, de ocio y de turismo (Hannerz, 1998). La movilidad se entiende como una condición humana tanto histórica como cultural. Si bien es importante reconocer el contexto macrosocial que incide en los procesos y causas de la movilidad y el desplazamiento de las personas (véase Sassen, 1999, 2000), en esta sección, quisiera centrarme en el sentido individual y existencial de este concepto y los procesos de resiliencia que provoca. Como lo ha señalado el antropólogo Michael Jackson (2013), los seres humanos nos encontramos en constante cambio y transición: algunas veces de forma más fuerte y extrema, otras veces en aparente inmovilidad, en estabilidad y reposo, pero siempre en fluctuación; donde vivir es parte de ese viaje del Yo; una forma de movimiento como condición (pp. 2-3). Por lo tanto, es en la recopilación de narrativas individuales donde se puede entender mejor esta perspectiva existencial del sentido de la movilidad y la migración como formas experienciales donde la resiliencia tiene un lugar importante.

De la gran amplitud de ejemplos y situaciones que se pudieran abordar para comprender la resiliencia en los procesos de movilidad, me centraré en el testimonio de Shahram Khosravi, actual profesor de antropología de la Universidad de Estocolmo. En su libro “*Illegal*” traveller, Khosravi (2010) describe de manera clara y sin tapujos su recorrido como migrante ilegal y

su cruce de fronteras por Asia Central desde su natal Irán hasta su llegada inesperada a Suecia; el libro, como su autor lo menciona, no es sólo una autobiografía (p. 5), sino un testimonio de las voces migrantes que Khosravi va registrando en el camino. Esta obra se puede leer como una narrativa de primera mano sobre las condiciones de la vida migrante, las adversidades, dificultades y tragedias del viaje, así como momentos de alivio y esperanza por encontrar una vida mejor.

Es importante mencionar que el género autobiográfico provee una ventana a las historias de las personas, normalmente celebridades de la música, la cultura y las artes o personajes históricos de la política. Es un género que se presta a las narrativas de superación de adversidades y trayectorias, mostrando los recorridos de una persona en determinados momentos de su vida y que iluminan incluso aspectos privados e íntimos de ella. Los antropólogos no han sido ajenos a este género y han escrito libros importantes que combinan el género de la autobiografía con temas de interés mayor como son la religión, la política o la migración (véanse Lomnitz, 2021; Mead, 1972; Okely y Callaway, 1992; Stoller y Olkes, 1987; Waterston, 2014, y West, 2007).

El caso de Khosravi (2010) es ejemplar, ya que se puede leer como una historia de una persona migrante que arriesga su vida para huir de situaciones de precariedad y de opresión política en su país de origen, pero que por razones azarosas termina siendo un antropólogo. El autor se centra en el tema de las fronteras y en la discriminación que existe con respecto a diferentes clases de migrantes, en particular en el país que le dio asilo, Suecia. Hay élites que pueden viajar sin restricciones y personas que incluso se espera que no se muevan de sus lugares de origen; por lo tanto, hay una estratificación de la movilidad en el mundo actual.

La discriminación y vulnerabilidad del migrante no termina cuando finalmente llega a su destino. Si el trayecto está lleno de incertidumbre, peligros y desastres, el lugar de llegada no está exento de dificultades, muchas veces insuperables. Khosravi (2010) menciona que, en Suecia, el “refugiado” tiene que “comportarse” incluso como tal para poder ser reconocido y vivir bajo esas expectativas estereotipadas impuestas por las convenciones colectivas dominantes del país que le da asilo (pp. 72-73). En su experiencia, Khosravi una y otra vez argumenta que el trato que se le da a las personas refugiadas en Europa es distinto a otras formas de migración cosmopolita: el refugiado sufre porque se asume que está en el país de destino no por gusto, sino porque fue obligado por las condiciones catastróficas en su

país de origen. Su lugar en la estructura del sistema está en los márgenes o incluso fuera de la categorización social de “persona” dada por el Estado nación. El migrante habita permanentemente un no-lugar, como diría Marc Augé (2000).

Khosravi (2010) menciona que el migrante catalogado y estereotipado como “refugiado” se enfrenta a una infranqueable frontera invisible: “las fronteras invisibles son tan insalvables como las visibles, y las heridas que infligen no menos reales. La hemorragia causada por el cruce de estas fronteras quizá sea menos grave que aquella infligida por una frontera física, pero duran mucho más” (p. 75; traducción propia). El autor se refiere aquí al vivir dentro de un sistema que lo encasilla en un tipo de persona; se convierte en esa otra “parte que no tiene cabida” e incluso su presencia es considerada como peligrosa e indeseable. El contexto de adversidad del migrante refugiado, por lo tanto, se transforma en una losa que carga día a día y que lo desgasta. En el caso de Khosravi, el sufrimiento se intensificó al ser objeto de un atentado contra su vida por parte de un asesino serial de inmigrantes, quien le disparó de frente en la cara con un arma de fuego. Haber sobrevivido al atentado de un asesino serial le otorgó cierta celebridad a Khosravi en los medios de comunicación; una celebridad acorde a un discurso preestructurado de categorización racial y étnica en Suecia.

El testimonio narrativo de Khosravi se puede interpretar como uno de resiliencia frente a un contexto de adversidad que intenta debilitarlo día con día y ante el cual necesariamente se tiene que oponer con todas sus fuerzas. En un sistema que otorga una hospitalidad mezclada con hostilidad, al migrante en Suecia se le ha intentado negar su palabra, su acción y su mirada interior; incluso carga con la vergüenza de siempre tener que agradecerle su bienestar al Estado benefactor. Dice el autor: “la vergüenza es impuesta por el anfitrión hacia el huésped no invitado: en la mirada excluyente de los medios, políticos y burócratas, en la mirada expuesta que priva a los migrantes de sus historias, emociones, personalidad e intelecto, transformándolos en extranjeros indeseables” (Khosravi, 2010, p. 94; traducción propia). Hospitalidad y hostilidad son dos polos que se conjuntan en la vida del migrante: la hospitalidad hace más llevadera la situación de exposición vital de las personas y es una fuerza que los anima a seguir luchando; debería de ser un derecho humano y no un acto de bondad o sociabilidad, dice Khosravi (2010). Su libro es un acto de resiliencia que otorga la palabra al otro excluido y que, al mostrarnos esa mirada, nos

devuelve cierta esperanza hacia un horizonte ético compartido en medio de toda la violencia que sufren los migrantes en el mundo.

Como lo ha señalado Jackson (2013), la migración es una forma de encontrar una mejor vida, una relación más satisfactoria con el mundo, donde los horizontes de precariedad son constantes. Junto con las tensiones existenciales e identitarias que la movilidad genera, se encuentran también procesos de categorización y discriminación que se producen dentro de un sistema general y que les añaden una dimensión todavía más compleja a los procesos de adaptación y resiliencia. Esto queda claro en los procesos de movilidad de personas en México, por ejemplo, donde no es lo mismo ser una persona miembro de una caravana migrante que un nómada digital estadounidense que se establece —con recursos y trabajo estable altamente remunerado— en la Ciudad de México. Son dos condiciones muy diferentes y el trato social que se les da a ambos es muchas veces diametralmente opuesto, conjugándose múltiples factores de discriminación y racismo para las personas centroamericanas y de deferencia para los extranjeros del “primer mundo”, tal como lo ha señalado Federico Navarrete (2016). Algo similar ocurre en países europeos como Polonia, donde existe también una categorización sobre una migración “deseable” —los refugiados ucranianos desplazados por la guerra con Rusia, que son cultural y fenotípicamente afines a los polacos— y los migrantes refugiados de otras partes del mundo que se encuentran en una situación de vacío legal y existencial en la frontera con Bielorrusia y a los cuales no se les ha dado acceso a servicios básicos ni a una certeza sobre su situación legal.

En suma, la movilidad en su sentido mayor de desplazamiento y forma de vida para muchas personas implica un intento de adaptarse a un nuevo contexto y encontrar la manera de crear una nueva configuración identitaria en la medida de lo posible, en muchos casos enfrentando vulnerabilidades y condiciones de precariedad y discriminación que son parte del mismo proceso de incursionar en un territorio diferente al del lugar de origen.

### **Ambigüedades y contradicciones: las resiliencias como estrategias del poder hegemónico y como opción para lidiar con las tragedias cotidianas**

Los sucesos descritos en las secciones precedentes representan contextos precarios de la adversidad, donde las personas afectadas muestran una resiliencia al vivir, soportar y encarnar el sufrimiento al que son expuestas,

ya sea por vivir en situaciones de pobreza o por los propios efectos de la migración. El antropólogo escocés Victor Turner (1985), en su formulación de una antropología de la experiencia, hacía la distinción entre el discurrir de la vida humana y las vivencias intensas y singulares que significaban un cambio o alteración en la cotidianidad. La celebración de momentos significativos como el matrimonio, el nacimiento, el fin de un ciclo escolar, la mudanza a otros lugares, los ritos de iniciación al pertenecer a nuevas colectividades o la participación en fiestas y momentos de ocio eran algunos ejemplos en los cuales Turner identificaba momentos memorables de discontinuidad y ruptura que provocaban un reflexionar existencial e identitario de los sujetos. Nadie tiene presente en la memoria los cientos de veces del discurrir de la vida en el transporte urbano rumbo al trabajo o el tiempo que permanecemos laborando en una oficina o una fábrica, pero todos recordamos nuestros propios rituales significativos que le otorgan sentido a nuestra existencia como el nacimiento o muerte de un ser querido, por ejemplo.

En la actualidad, las formas de las resiliencias pueden operar en contextos tan amplios que su adecuación podría terminar considerándose banal. Se puede usar el concepto para analizar las formas de entrenamiento y régimen de atletas de alto rendimiento en la antropología del deporte, por ejemplo; o bien se puede usar para comprender cómo las personas asumen sus tragedias cotidianas que irrumpen en su cotidianidad como lo son las enfermedades, limitaciones físicas por alguna discapacidad, muertes de seres queridos, pérdida de empleo, linchamientos mediáticos, *bullying* en redes sociales, violencia y maltrato o un encuentro desafortunado con la ley.

En esta sección, quisiera explorar la manera en la que las resiliencias se conforman como instrumentos usados por el poder hegemónico en las relaciones laborales y de explotación dentro de la vida cotidiana de las personas. A contracorriente de la idea de la antropología de la experiencia de Turner descrita más arriba, argumento que es en esa vida cotidiana —en la cual la experiencia aparentemente se disuelve en un sinsentido de rutinas y aburrimiento— en donde las resiliencias se conforman como instrumentos al servicio del poder hegemónico para contribuir a una ambigüedad conceptual y existencial sobre los procesos de resistencia y perseverancia humanas. Ser resiliente es utilizado como mecanismo de explotación laboral, pero al mismo tiempo es usado como una estrategia para lidiar con la adversidad y la misma explotación con el fin último de llegar a un estado de “sentirse bien”, de bienestar.

Estas contradicciones y ambigüedades son claras en la organización del trabajo urbano, en la cual se pueden observar los diferentes actos de resistencia de los individuos y grupos frente a la explotación diaria; en ella también se exhiben los riesgos y consecuencias de someterse a ultranza a los dictados del trabajo duro y constante más allá de los límites corporales y psicológicos del individuo. La resistencia a los procesos de dominación dictados por la explotación de la fuerza de trabajo antecede al capitalismo, como se puede comprobar en las reacciones de muchos grupos indígenas frente a la conquista y colonización de las Américas y en los movimientos de rebelión de los esclavos en Brasil y el Caribe. Aunque en muchos de estos contextos el rango de acción de resistencia y oposición cultural tenía sus límites y varios no fueron exitosos, siempre existieron grupos que se opusieron a la explotación de la que eran objeto.

En el capitalismo del siglo XXI, la resistencia cultural laboral se da de manera velada en los intersticios de los laberintos burocráticos, en la simulación de las horas sentadas frente a un escritorio, en hacer el mínimo indispensable, en el sabotaje en una fábrica o en la pérdida de tiempo en trabajos sin sentido, tal y como lo documenta David Graeber en su obra *Trabajos de mierda* (2018). Los procesos más visibles ocurren en la organización de huelgas y movimientos sociales, pero, cuando la huelga o paro no acontecen, la resistencia dicta el adaptarse al sistema y usarlo a conveniencia de manera silenciosa y discreta.

Cuando se sucumbe a la siempre omnipotente ética laboral, que exige el sacrificio extremo y para la que el trabajo personal es dios, los resultados pueden ser trágicos, incluso en lugares donde se esperaría que las personas fueran felices en sus trabajos. Un ejemplo reciente que describe los efectos nocivos y negativos que tienen las resiliencias como forma de exceso de energía depositada en una ética de trabajo que raya en lo irracional lo presenta Daena Aki Funahashi (2023) en su etnografía sobre el sacrificio laboral en Finlandia. La autora analiza las formas del trabajo en exceso que terminan en el desgaste total de algunos trabajadores con síntomas de *burnout* sin ninguna razón aparente para hacer semejante sacrificio. En una nación que proporciona a sus ciudadanos un sistema benefactor que los protege, el trabajo en exceso es considerado una aberración. No obstante, esto ocurre en medio del silencio y la incomprensión de aquéllos que sufren de *burnout*. Dice la autora: “La morbilidad de la muerte por sobretabajo es el resultado del estrés y desesperación resultado de las exigencias sociales

para tener una actitud positiva infatigable y una predisposición para hacer un esfuerzo adicional dentro de las condiciones debilitantes del Estado benefactor” (Funahashi, 2023, p. 2; traducción propia). Las muertes por estrés se han multiplicado desde que Finlandia se incorporó al libre mercado y dejó de estar alineada a los ideales del bloque soviético anteriores a 1989.

En este contexto, Finlandia y otros países nórdicos se enfrentan a este ámbito oscuro y negativo que surge del propio Estado benefactor. Una falta de orientación de la energía física y mental destinada al trabajo puede llevar a algunas personas a situaciones de exigencia personal desmedida, donde la idea de resiliencia se traduce en un gasto energético sin sentido para mantener un orden ético del trabajo que la mayoría de los otros trabajadores no están dispuestos a realizar. Es precisamente lo opuesto al fenómeno de resistencia al trabajo serio y dedicado que documenta Graeber (2018). Este sacrificio sin sentido en el caso de las muertes por estrés en Finlandia es una muestra de los riesgos que puede conllevar el ser resiliente para seguir trabajando y conformarse con las reglas establecidas al ejecutarlas en exceso y por el sólo placer de realizarlas a expensas de la salud propia; al final de cuentas, se trata de un sacrificio inútil.

A diferencia de las reacciones frente a la adversidad producidas por situaciones de exclusión consecuencia de la pobreza y la movilidad, en el caso del estrés en Finlandia la resiliencia surge como una respuesta a una adversidad creada por el propio sujeto; está dominada por la creencia en una ética laboral de autosacrificio y en una meritocracia de recompensa monetaria. Mientras que en el primer caso no hay opción para controlar las presiones sistémicas y maquinales a las que se hace frente, en el segundo caso es una adversidad artificialmente creada y opcionalmente asumida por el individuo en su entorno laboral; es una autoflagelación.

El concepto de resiliencia usado dentro del ámbito laboral ciudadano para enmascarar los fenómenos de explotación es parte del propio diseño de la ideología neoliberal capitalista ligada a los procesos de la economía urbana actual, tal como lo señala Saskia Sassen (2000). En el contexto laboral, las resiliencias operan no sólo como estrategias conscientes de los individuos para resistir la explotación, sino como formas ideológicas del actuar del poder para vender una idea del soporte, del aguante y de la fortaleza humana para vivir y resignarse a la explotación laboral de largas horas y bajos sueldos. Es aquí donde la molestia mostrada por Diego Fusaro (2022) tiene sentido para criticar los usos hegemónicos que se le han dado

a la resiliencia y que se venden como soluciones indiferentes para aguantar las adversidades de manera pasiva y sumisa, y adaptarse sin protestar debido a la necesidad y precariedad de los trabajadores.

Quizá la versión más clara del uso y cooptación del concepto de resiliencia se encuentra en el lugar que se le da en los manuales de superación personal, en las terapias de desarrollo personal y bienestar (*wellbeing*) y en el psicoanálisis. Uno de los trabajos más conocidos en este ámbito es el de Boris Cyrulnik (2005, 2007), quien ha publicado diversas obras sobre la cultivación de la resiliencia psicológica. La postura de este autor aboga por encontrar formas de reparación frente a la experiencia traumática en la niñez, fomentando procesos de cuidado personal y de desarrollo de bienestar psicológico en entornos de violencia. Pese a que la lectura de este autor parecería conducirnos a terrenos exclusivos de la superación personal que podrían no adecuarse a los fines sociales y culturales de este artículo, hay un señalamiento importante que hace Cyrulnik (2007) sobre cómo en los procesos de resiliencia en experiencias traumáticas existe una unión de dos términos antinómicos, una contradicción de encuentro de opuestos: por un lado, se busca la fuerza para resistir y superar la experiencia traumática; por el otro, se tiene un sentimiento de desesperanza, frustración y rendición que no deja a las personas superar esa vivencia.

En las experiencias laborales actuales, se encuentran estas ambigüedades entre los dictados del trabajo duro y ejemplar que exige adaptarse sin quejarse o protestar, la autoflagelación o la imposición de una ideología individualista del aguante y, contradictoriamente, la experiencia del hartazgo de tener que soportar esas situaciones de explotación sin poder, en muchos casos cambiarla, o sin poder protestar u organizarse colectivamente debido a la precariedad y las condiciones de vulnerabilidad de los sujetos. Es en estas contradicciones que se muestra el doble filo del concepto de las resiliencias, que puede claramente ser usado por los grupos hegemónicos de poder, así como por los sujetos explotados tanto para aguantar como para mostrar cierta agencia frente a la precariedad laboral impuesta.

## Conclusión

La adversidad que sufren las personas excluidas que son “la parte que no tiene cabida” es debilitante; el desgaste producido conlleva muchas veces a la desesperación y la muerte a corto plazo. Sin embargo, los efectos de vivir en la marginalidad y en la exclusión se miden en deterioros a largo

plazo, en el quebrantamiento paulatino de la salud física y mental que genera la propia resiliencia frente a la adversidad y los embates de opresión continua. Por lo mismo, dichos efectos no son espectaculares ni generan noticias de ocho columnas en los medios de comunicación; tampoco crean cuestionamientos éticos debido a que sus resultados son casi invisibles.

La pobreza y la marginalidad en las grandes ciudades, la migración y la explotación laboral llevan al límite la resiliencia humana. Pese a este panorama desolador, las personas siguen viviendo y caminando, continúan organizándose frente a una tragedia común, se apoyan en la medida de lo posible en sus lazos familiares y de reciprocidad para hacer frente a la adversidad. En estas situaciones de desventaja y exclusión, existe la agencia humana de aquéllos que no tienen voz y que son silenciados constantemente por el sistema y sus procesos maquínicos de poder. En contextos menos asediados por la tragedia y la desesperación, podemos asumir que los procesos de acción humana individual y colectiva de resistencia contra las normas sociales y culturales impuestas también operan como formas creativas de la resiliencia, aunque el propio sistema capitalista intente recurrentemente cooptar el mismo concepto como forma pasiva y sumisa de sujeción individual ante el poder. Esto implica el desarrollo de un argumento contra el determinismo social que despoja a los individuos de cualquier tipo de agencia y que opone al individuo contra la sociedad. Por el contrario, la postura de este texto aboga por una posición más dialógica donde el actuar humano opera constantemente frente —y muchas veces contra— las convenciones sociales a las que aparentemente está sometido.

El actuar humano individual y relacional no implica una celebración de un individualismo tal y como lo pregona el liberalismo contemporáneo. Aquí habría que resaltar la distinción que hace Nigel Rapport (2003) entre individualidad e individualismo. Para este autor, la individualidad se refiere a la singularidad de cada vida humana y a su condición existencial y ontológica de la autodeterminación que guía sus actos, mientras que el individualismo es la construcción ideológica de valor impuesto en el individuo producto del capitalismo. En este sentido, las formas de las resiliencias descritas en este texto se refieren a estos procesos de individualidad, pero siempre expresados en relación con otros sujetos. Es, en suma, una experiencia relacional configurada para enfrentar las presiones de la adversidad inmanentes a las condiciones de exclusión y para resistir las situaciones de tragedia e infortunio personales y grupales a las que uno siempre está expuesto.

## Bibliografía

- Adler de Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Para una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- Bourgois, P. (2015). Culture of poverty. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* [vol. 18] (pp. 719-721). Elsevier. <http://dx.doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12048-3>
- Cambridge University Press. (2024). Resilience. *Cambridge English-Spanish Dictionary*. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-spanish/resilience>
- Cyrułnik, B. (2005). *Los patitos feos. La resiliencia. Una infancia infeliz no determina la vida*. Gedisa.
- Cyrułnik, B. (2007). *La maravilla del dolor. El sentido de la resiliencia*. Granica.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-Textos.
- Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Funahashi, D. A. (2023). *Untimely Sacrifices: Work and Death in Finland*. Cornell University Press.
- Fusaro, D. (2022). *Odio la resiliencia. Contro la mistica della sopportazione*. Rizzoli.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press.
- Graeber, D. (2018). *Trabajos de mierda: Una teoría*. Ariel.
- Gruner, W. (2017). Defiance and protest: A comparative microhistorical reevaluation of individual Jewish responses to Nazi persecution. En C. Zalc y T. Bruttman (eds.), *Microhistories of the Holocaust* (pp. 209-226). Berghahn Books.
- Jackson, M. (2013). *The Wherewithal of Life: Ethics, Migration, and the Question of Well-Being*. University of California Press.
- Hannerz, U. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Cátedra.
- Khosravi, S. (2010). *"Illegal" Traveller: An Auto-Ethnography of Borders*. Palgrave Macmillan.
- Langer, L. (1991). *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. Yale University Press.

- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lewis, O. (2010). *Antropología de la pobreza: Cinco familias*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1959).
- Lewis, O. (2012). *Los hijos de Sánchez: Autobiografía de una familia mexicana / Una muerte en la familia Sánchez*. Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz, C. (2012). "Prólogo". En O. Lewis, *Los hijos de Sánchez: Autobiografía de una familia mexicana / Una muerte en la familia Sánchez* (pp. 7-20). Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz, C. (2021). *Nuestra América: My Family in the Vertigo of Translation*. Other Press.
- Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad: Gobernar la precariedad*. Traficantes de Sueños.
- Mead, M. (1972). *Blackberry Winter: My Earlier Years*. William Morrow & Company Inc.
- Merriam-Webster. (2024). Resilience. Merriam-Webster Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/resilience>
- Navarrete, F. (2016). *México racista: Una denuncia*. Grijalbo, Penguin Random House.
- Okely, J., y Callaway, H. (eds.) (1992). *Anthropology and Autobiography*. Routledge.
- Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Duke University Press.
- Povinelli, E. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Duke University Press.
- Rapport, N. (2003). *I am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. Routledge.
- Real Academia Española. (2024). Resiliencia. Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/resiliencia>
- Salazar, N., y Jayaram, K. (eds.) (2016). *Keywords of Mobility: Critical Engagements*. Berghahn Books.
- Sassen, S. (1999). *Guests and Aliens*. The New Press.
- Sassen, S. (2000). *Cities in a World Economy*. Fine Forge Press.
- Scheper-Huges, N. (1997). *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Ariel.

- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era.
- Stoller, P., y Olkes C. (1987). In *Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship Among the Songhay of Niger*. The University of Chicago Press.
- Tec, N. (2013). *Resistance: Jews and Christians Who Defied the Nazi terror*. Oxford University Press.
- Turner, V. (1985). *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. The University of Arizona Press.
- Villa Avendaño, A. (2023). *Memorias de esperanza: Las luchas de las mujeres en la guerra civil de Guatemala*. Universidad Iberoamericana.
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura*. Nola editores.
- Waterston, A. (2014). *My Father's Wars: Migration, Memory, and the Violence of a Century*. Routledge.
- West, H. (2007). *Ethnography Sorcery*. The University of Chicago Press.