

Vulnerabilidad ambivalente y memoria: COVID-19, pueblo maya y futuros posibles

Ambivalent Vulnerability and Memory: COVID-19, Mayan People and Possible Futures

Yassir Rodríguez Martínez

 <https://orcid.org/0000-0002-1141-7392>

Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Mérida, México
yassir.rodriguez@enesmerida.unam.mx

Abrahan Collí Tun

 <https://orcid.org/0009-0006-9682-040X>

Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Mérida, México
jesus.colli@enesmerida.unam.mx

Julián Dzul Nah

 <https://orcid.org/0009-0002-5972-3732>

Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores-Unidad Mérida, México
julian.dzul@enesmerida.unam.mx

Resumen

En este artículo presentamos una aproximación a la vulnerabilidad como categoría analítica que supera la visión impresionista de que solo algunos actores son intrínsecamente vulnerables. Nos acercamos al concepto de *vulnerabilidad ambivalente* para dar cuenta de cómo agentes del pueblo maya peninsular en México afrontaron y resistieron colectivamente ante la pandemia de COVID-19. Mediante entrevistas semiestructuradas, nos compartieron sus memorias y narraciones en torno a este evento, lo cual nos permitió articular tres tiempos —pasado, presente y futuro— y, asimismo, identificar cómo a partir de la experiencia en torno al COVID-19 las personas plantearon futuros posibles. Concluimos mostrando cómo la ambivalencia permite mirar la agencia de las personas y así pensar en los «otros» como interlocutores, poseedores de saberes y capacidades para afrontar episodios críticos.

Palabras clave: memoria social, mayas peninsulares, vulnerabilidad social, COVID-19.

Abstract

This article examines an approach to the vulnerability as an analytical category, moving beyond an impressionistic perspective that considers only certain actors as intrinsically vulnerable. We use the concept of *ambivalent vulnerability* to explain how the Peninsular Maya People in Mexico collectively faced and resisted the COVID-19 pandemic. Through semi-structured interviews, we accessed their memories and narratives around this event, which allowed us to define three Temporal dimensions —past, present and future— and to recognize how, based on the experience during COVID-19, they envisioned possible futures. We conclude that the notion of ambivalence allows us to acknowledge people's agency and, in doing so, to regard the «other» as an interlocutor—one who possesses knowledge and the capacity to navigate critical moments.

Key words: social memory, peninsular Mayans, social vulnerability, COVID-19.

Recibido: 13/10/2024

Aceptado: 27/01/2025

Publicado: 11/03/2025



Introducción

El pasado 5 de mayo de 2023, Tedros Adhanom Gebreyesus, director general de la Organización Mundial de la Salud (OMS), declaró el fin del COVID-19 como emergencia sanitaria internacional. Aun así, el impacto que el virus y esta pandemia generaron en la población mundial —particularmente en las poblaciones indígenas— se mantendrá por mucho tiempo más. Lo que probablemente perdure menos tiempo en los repertorios históricos hegemónicos sean las memorias de quienes sufrieron la pandemia desde una condición crítica de vulnerabilidad, porque si algo es relativamente evidente hoy en día es que la pandemia no afectó a todos y todas por igual.

Para el caso mexicano, una diversidad de autores —como Cortez, Muñoz y Ponce (2020), Benavides y Franco (2021), Arévalo et al. (2021) y Muñoz (2022), entre otros— han ofrecido su perspectiva sobre cómo las graves afecciones del COVID-19 a las poblaciones indígenas de México fueron producto del racismo institucional y la violencia estructural, expresados en la inexistencia de programas o recursos de atención a la salud, la inequitativa distribución de hospitales con una marcada tendencia «urbanocéntrica» y la imperante discriminación personal que viven constantemente (Cortez, Muñoz y Ponce, 2020).

Como los autores anteriores, hay quienes apelan a la construcción de *memorias colectivas* y *espacios de memoria* (Bolaños, 2023: 130) en los que aquellas inequidades se ponen de manifiesto, pero otras personas apuestan por el olvido, o por una selección de recuerdos que tienden a homogeneizar las vivencias sin marcar la especificidad de lo situado. En cualquiera de los casos, parece ser que, además de las paradojas que se hallan en torno al traslado de experiencias del pasado al presente (Ricoeur, 2002, citado en Maldonado, 2016: 10), la situación se complejiza en escenarios de injusticias testimoniales y representacionales.

El actual estado de Yucatán es un territorio históricamente habitado por mayas.¹ Como ocurre con toda identidad, ser maya está profundamente influenciado por los discursos de agentes externos que definen lo que es y debe ser considerado maya. Como señala Stuart Hall (2003), la identidad se construye a partir de la representación y el discurso, enmarcados en ámbitos históricos específicos. En este sentido, asumimos, por un lado, que la identidad maya es parte de un

¹ De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Geografía y Estadísticas (INEGI, 2020), el 65.2 % de la población total —2 217 158 personas— de tres años y más en Yucatán se consideraba indígena y el 23.7 % hablaba alguna lengua indígena —525 092 personas—.

proceso complejo en el que se gestan al mismo tiempo procesos particulares de autodeterminación y heteropercepción (Castañeda, 2004; Lizama, 2007). Por el otro, conviene reconocer las dinámicas de interacción que acontecen en los escurridizos linderos de la etnicidad que regulan las mismas identidades colectivas (Bartolomé, 1988: 24-25), situadas «en una diversa orilla, en el terreno de la otredad, sin que esto valide que “lo otro” sea concebido como lo marginal, lo excéntrico o lo inferior» (Ruz, 1992: 87).

El contexto histórico en el que se centra este artículo es la pandemia de COVID-19. Se analiza cómo, bajo una noción de vulnerabilidad que denota indefensión y carencia, se minimiza la compleja experiencia social vivida por el pueblo maya en esta y otras circunstancias críticas, sin atender el talante memorioso, dialógico y creativo de la propia etnicidad (Navarrete, 2017: 21). En este sentido, queremos hacer notar cómo la población maya de Yucatán es *vulnerabilizada*² al ser percibida como *vulnerable* según la mencionada representación generalizada, y al mismo tiempo *vulnerada*³ porque el racismo y la violencia estructurales e institucionales también mencionados arriba *hieren* individual y colectivamente, a la vez que niegan los derechos a la salud, al duelo y a otras formas mínimas de existencia en el marco de diferentes coyunturas, como la de la referida pandemia. Ello explica las graves afecciones infligidas a la población originaria peninsular reportadas por los autores previamente citados.

Al revisar muchos trabajos académicos y periodísticos, nos encontramos con una narrativa poco variada sobre la población maya, caracterizada recurrentemente como vulnerable, indefensa, empobrecida y necesitada. Ante esta narrativa vale cuestionarnos: ¿es esta representación de la población maya la única posible al describir sus situaciones de vulnerabilidad?, ¿cómo podemos reflexionar sobre el pueblo maya y el COVID-19 de manera que superemos la representación generalizada que se le atribuyó en la pandemia?, ¿cómo abordar la vulnerabilidad sin (re)victimizar externamente a los colectivos, y también sin desenfocar las condiciones de inequidad que padecen? En este artículo demostramos que, efectivamente, existen otras posibilidades narrativas basadas en la *autorrepresentación* de la población maya, la cual teje prácticas y memorias que proyectan futuros por construir.

² Con esto nos referimos a la dimensión discursiva que dicta quién es o no vulnerable.

³ En este caso, la vulnerabilidad es producida por agentes o estructuras externas en contextos políticos, económicos y sociales específicos. Para acercarse a esta concepción véase Blaikie et al. (1996).

Recordemos que la categoría de *vulnerabilidad*, comúnmente utilizada, divide a las poblaciones en vulnerables y no vulnerables. A las primeras se les asignan, o se les identifica con, ciertas condiciones que «los hacen ser así»: carencias, incapacidades, pocas fuerzas, ausencias de algo, imposibilidades o falta de poder. En este sentido, la vulnerabilidad es una categoría dicotómica que parte del lado de lo negativo. Uno de los riesgos asociados con esta acepción es que la vulnerabilidad se asuma como una cualidad intrínseca de ciertos agentes, pero no de otros. Esto invisibiliza las condiciones que producen dicho estatus y las causas que las generan. Bajo esta concepción limitada de vulnerabilidad, la atención se centra más en las acciones que ciertos agentes realizan «por los vulnerables», y se ignoran las prácticas que ejecutan por sí mismos. Conviene, asimismo, analizar si las nociones limitadas de vulnerabilidad contribuyen a construir argumentos que restan agencia a los sujetos a quienes se les asigna el concepto.

Uno de los riesgos de centrar la atención en las acciones que los colectivos vulnerabilizados realizan para sortear las situaciones que enfrentan es proyectar su autosuficiencia, lo que podría llevar a que las agencias responsables de diseñar políticas para todas las colectividades eludan sus obligaciones. Sin embargo, esa no es la finalidad de este trabajo. En cambio, se busca abrir caminos para replantear las formas de relación, alejándose de enfoques basados en el intervencionismo, el asistencialismo, «combates», «rescates» o «empoderamientos».

Quizá en los trabajos que adoptan una perspectiva representacionista sobre las poblaciones en relación con sus vulnerabilidades, fuerzas de poder, resistencias y capacidades de acción, valdría la pena replantear o examinar los alcances metodológicos y los efectos de representación de los conceptos que se emplean; en este caso, el de vulnerabilidad. Es fundamental considerar la vulnerabilidad no solo como una categoría descriptiva, sino como una herramienta heurística para problematizar la vida de los colectivos desde su propia perspectiva. De esta manera, podríamos descubrir otras formas representacionales y relacionales más allá de las que el Estado y otros actores han prefigurado en su relación con poblaciones como la maya.

En este artículo tratamos el concepto vulnerabilidad desde la ambivalencia con el fin de trascender la perspectiva negativa con que comúnmente se aborda. En un segundo momento, nos acercamos a la memoria colectiva sobre la pandemia de personas del pueblo maya para focalizar sus acciones y respuestas ante ese contexto. En conjunto, y desde el enfoque de la vulnerabilidad ambivalente, concluimos que es necesario repensar la relación que comúnmente establece el

Estado con el pueblo maya, una relación mediada por la idea de vulnerabilidad entendida únicamente como debilidad, incapacidad e impotencia.

Hacia un replanteamiento de la vulnerabilidad

Aunque la vulnerabilidad se considera una característica intrínseca del ser humano⁴ y, por ende, un tema de preocupación y reflexión, lo que se ha dicho en torno a esta noción usualmente se mantiene en nivel repetitivo: se reduce a «simplemente ser susceptible, estar expuesto, en riesgo, en peligro. En resumen, es ser de algún modo más débil, indefenso y dependiente, expuesto a sufrir daños y lesiones. Esta interpretación de la vulnerabilidad tiende a funcionar como un supuesto de fondo no cuestionado» (Gilson, 2011: 309-310). Si nos situamos en el ámbito de acción de las ciencias sociales —sociología, política, geografía cultural, antropología—, la vulnerabilidad ha sido un tema central desde la década de 1970, principalmente ante la exposición de poblaciones a desastres naturales, económicos y políticos (Plonowska, 2013: 67). Particularmente, en relación con los desastres naturales, es importante destacar los aportes al paradigma de la vulnerabilidad desarrollados con gran auge desde la década de 1990 en América Latina. De acuerdo con este paradigma, se entiende la vulnerabilidad como el resultado de procesos socioeconómicos y políticos. Al respecto, García (2018) señala que la vulnerabilidad debe entenderse como un proceso construido, con temporalidades y espacialidades definidas; es decir, debe considerarse de manera situada, tanto temporal como espacial, política y económicamente.

Así como Gilson identificó en el concepto de vulnerabilidad la idea de un supuesto de fondo no cuestionado de carácter negativo, Ewa Plonowska señala que: «Desde los desastres naturales a las catástrofes políticas, desde el desapoderamiento económico/político a la debilidad de la defensa militar, los patrones

⁴ Quizá, en este sentido, podría hablarse de todos los seres vivos, incluidos los animales, por ejemplo. Es decir, la vulnerabilidad es una condición que se aplica a casi todo cuanto existe, una condición amplia que se adjudica no solo a los humanos. Podría pensarse la vulnerabilidad en términos de redes, que abarquen colectivos más amplios que solo los humanos. Un ejemplo de esto son los cenoteros de Homún, quienes han tejido una narrativa sobre las afectaciones de las granjas, no solo desde la perspectiva económica del turismo, sino también proponiendo marcos de defensa que incluyen los cenotes como sujetos de derechos, donde crecen y habitan otras formas de vida. Lo documentado por Velázquez (2020) y Collí (2022) da cuenta de esta visión. En este trabajo preferimos conceptualizar la vulnerabilidad en términos sicionaturales, donde «lo natural» se contempla como social. Así, se reconocen tanto las intervenciones humanas en sus hábitats, como las responsabilidades y medidas colectivas en la construcción de riesgos frente a desastres sicionaturales (Lavell y Lavell, 2020).

y las causas de la vulnerabilidad tienen que medirse, prevenirse o, al menos, gestionarse para proteger a las poblaciones» (Plonowska, 2013: 67). Esto implica que, una y otra vez, el objetivo de los estudios sobre la vulnerabilidad —particularmente de carácter global, pero también nacional, regional o local— derive en la expansión de la biopolítica a escala mundial; es decir, en procesos vinculados al control y la representación de las poblaciones mediante la gestión de ciertos riesgos asociados a estas.

En línea con lo señalado por Ewa Plonowska (2013), asumimos que la vulnerabilidad está indisolublemente vinculada a ciertos procesos de representación política de las poblaciones, mediante los cuales se considera al «otro» como susceptible a daños, de tal modo que el sujeto se transforma en objeto de intervención. En este sentido, consideramos fundamental distanciarnos de estas consideraciones predeterminadas sobre la vulnerabilidad y aproximarnos a lo que Gilson (2011) denomina *vulnerabilidad ambivalente*. Como este último autor señala:

...la vulnerabilidad es un tipo básico de apertura a verse afectado de forma positiva o negativa, que puede adoptar diversas formas en diferentes situaciones sociales (por ejemplo, vulnerabilidades corporales, psicológicas, económicas, emocionales y jurídicas). Esta concepción puede distinguirse de la concepción de presunción implícita en dos maneras. En primer lugar, se refiere a una condición común primaria y fundamental y no a una condición transitoria y que sólo afecta a algunos individuos y no a otros. En segundo lugar, dado este nivel de aplicabilidad, la vulnerabilidad se concibe en términos más ambivalentes en lugar de como un estado esencialmente negativo equivalente al daño; en lo que respecta tanto a las formas que adopta como a las maneras en que se experimenta, la vulnerabilidad no es ni intrínsecamente negativa ni positiva (Gilson, 2011: 310).

Si la vulnerabilidad no es intrínsecamente negativa ni positiva,⁵ entonces debe ser entendida como una condición de potencialidad, de apertura. Debe concebirse a partir de cómo se vive a través de la experiencia social, *en relación con*. Adoptar una perspectiva basada en la ambivalencia implica considerar las palabras de Wooldy, quien define la ambivalencia como «la cualidad o característica de cualquier realidad, en particular la realidad social, que consiste de manera es-

⁵ Pensar que la vulnerabilidad no es ni positiva ni negativa nos hizo distanciarnos también de las aproximaciones de autores como Pizarro (2001), Kaztman (2000), Busso (2005) y Filgueira (2002), para quienes, grosso modo, la vulnerabilidad posee dos dimensiones, una favorable que engloba recursos y estrategias para ser resiliente, y otra adversa, que sería la inseguridad e indefensión ante posibles acontecimientos traumáticos de diversa índole.

pecífica en que ésta se compone de dimensiones, elementos y partes opuestas o contrarias entre sí» (Wooldy, 2020: 113).

Sería un error reducir las vivencias de una población como la maya, en el contexto de la pandemia, a lo que se relata desde el Estado, la prensa y la literatura académica. Sin embargo, tampoco podemos pasar por alto las repercusiones de estas narrativas en las formas de vida y las identidades de este colectivo. La población maya es, simultáneamente, tanto objeto como sujeto de sí misma.

La ambivalencia, sugiere Louidor Wooldy, «deconstruye representaciones equivocadas... Niega pues todo determinismo y todo victimismo, en la medida en que ambos desconocen la agencia del sujeto» (Wooldy, 2020: 114). Una postura de este tipo permitiría superar la imagen generalizada de víctima necesitada o población pasiva, para transitar hacia una perspectiva en la cual las personas pertenecientes al pueblo maya sean vistas como sujetos capaces de construir su propia vida, defenderla, identificar sus riesgos y debilidades, tejer sus redes de apoyo, influir en su entorno inmediato y planear o proyectar soluciones a futuro. Implica generar un rostro plural, en el que la imagen generalizada de víctima sea puesta entre paréntesis, para dar paso a otras expresiones vinculadas a la organización, defensa, crítica e imaginación que formaron parte de la experiencia social de la pandemia. Tal como señala Gilson (2011), pensar en una vulnerabilidad ambivalente resulta preferible «debido a que es simplemente más precisa, más acorde con nuestras experiencias, y porque es una nueva recepción que evita los problemas que acompañan a una comprensión únicamente negativa de la vulnerabilidad» (Gilson, 2011: 311). Como diría Butler (citado en Vaughn, 2020), la vulnerabilidad puede acortar la vida, pero también puede generar y fortalecer alianzas, dar forma a instituciones políticas y estructuras de apoyo.

Consideramos que la experiencia social vinculada a la vulnerabilidad puede ser comprendida a partir de la memoria y de prácticas continuadas o (re)activadas ante situaciones críticas, como la pandemia. En este sentido, buscamos acercarnos a las experiencias de personas mayas —por lo común etiquetadas como *población vulnerable* en medios de comunicación, artículos y discursos políticos— en relación con la pandemia de COVID-19, a través de la autorrepresentación que emerge en sus propios relatos de vida, en sus memorias y en lo que estas dinamizan en sus presentes.

Memorias y temporalidades

Dos nociones clásicas sobre la memoria se consignan en el *Parva naturalia* de Aristóteles. En la primera, la memoria se entiende como una simple evocación, en la que el recuerdo es independiente de la acción del sujeto; en la segunda se define como una *memoria acción*, es decir, un proceso en el que el sujeto busca algo de manera activa, y el recuerdo se convierte en objeto de búsqueda. La concepción a la que nos acercamos en este texto está más próxima a la primera (*anamnesis*) que a la segunda (*mneme*). Así, ubicamos la memoria como la práctica social⁶ de traer el pasado al presente (Ramos, 2011), es decir, como un modo en que la sociedad de pertenencia de un sujeto se asoma en el recuerdo. El pasado no es recuperado de forma impoluta, sino que se ve atravesado por intereses, estímulos y proyectos del presente, lo que implica reconocer cómo, desde el presente, se (re)construye el pasado.

Como indica Ramos respecto de los trabajos fundacionales de la memoria:

...por un lado están los enfoques que subrayan la figura del almacenamiento, el archivo, la herencia inalterable y la autonomía de las imágenes del pasado en relación con el presente; por el otro, aquellos que ponen en un primer plano las agencias, los intereses, las motivaciones y los proyectos políticos de las personas y grupos que, desde el presente, construyen su pasado (Ramos, 2011: 132).

En este sentido, la memoria es un concepto que permite atender la articulación de tres tiempos: pasado, presente y futuro. Esto depende de cómo los sujetos experimentan esas unidades temporales, cómo se sitúan, se piensan, se saben y se sueñan a sí mismos y a sus colectivos.

Dada la cercanía de los procesos de memoria con situaciones sociales sujetas a distintas temporalidades, cabe mencionar que existen procesos de apreciación culturalmente situada que se conciben y relatan en temporalidades que, aunque aparentemente disímiles, no lo son dentro del marco de la propia etnicidad. En la narrativa oral contemporánea, las pulsiones y ritmos temporales vividos desde la mayanidad conjuntan historicidades tanto cíclicas como lineales (Navarrete, 2004). Lo acontecido no se encuentra «detrás» en el devenir histórico; es posible que el porvenir ya haya acontecido, que lo pretérito esté por suceder nuevamente, y que lo venidero se espere en términos similares a eventos que ya

⁶ Así como la memoria, el recuerdo también tiene que ver con una vida material, moral y, por ende, social (Rangel, 2007).

han tenido lugar. Esto se advierte, por ejemplo, cuando se relatan memorias de eventos significativos o situaciones adversas como hambrunas, sequías, escasez o enfermedades, como la pandemia previa. Así, la narrativa de estas memorias vivas evoca el pasado como un suceso presente, animando a las audiencias de tales relatos a aprender y actuar en consecuencia, preparándose para cuando los eventos críticos vuelvan a ocurrir. Las narraciones sobre el pasado pandémico relatadas por personas concretas nos muestran en este trabajo cómo la memoria es muy importante para hilvanar las autorrepresentaciones y las vulnerabilidades: lo que se pudo hacer y lo que no, dónde afectó más el virus, dónde estuvieron los miedos y dolores, qué fortalezas existieron, qué redes de apoyo se gestaron y qué se podrá hacer cuando la pandemia retorne.

Asumimos lo señalado por Halbwachs (1980), para quien la memoria no es una estructura biológica, sino cultural. Esto, aunque cada memoria sea vivida desde la individualidad, da cuenta siempre de «cuadros» sociales: personas, grupos, espacios, eventos y demás; es decir, «cada memoria autobiográfica es un punto de vista sobre la memoria colectiva por cuanto resulta de experimentar, desde cierto lugar y en una intensidad diferencial ciertos recuerdos comunes» (Ramos, 2011: 132-133). Como señala Rangel Torres (2007), la memoria puede ser entendida como experiencia, como un camino retrospectivo, plagado de incertidumbres, con olvidos, pero que abre diversas posibilidades para configurar formas de acción y pensamiento frente a un evento, incertidumbre o hecho. Estas experiencias compartidas permiten generar prácticas para la construcción de futuros basados en vivencias pretéritas, y de presentes edificados a partir de los porvenires que se imaginan, cimentados en diferentes compromisos y afectos (Valencia y Contreras, 2020a). Derivado de lo anterior, en este artículo abordamos los relatos de personas mayas como memoria colectiva.

Seguimos dos rutas en torno a la memoria y la vulnerabilidad. La primera implica dar cuenta de la vulnerabilidad experiencial más cercana a la imagen generalizada de esta, es decir, la relacionada con el *ser susceptible* o *estar expuesto* a riesgos, y que se espera derive en una posible respuesta ética y política ante tal situación. La segunda busca ilustrar cómo la vulnerabilidad posee un «segundo rostro», más próximo a las fortalezas, la solidaridad y la agencia de los sujetos, que justamente abren paso a una reflexión sobre la respuesta política y ética de una «nueva forma». A través de esta segunda ruta, y con un sentido más político, exploramos cómo, a partir de la memoria del pueblo maya, se expresan proyec-

tos de vida diferentes⁷ y, por ende, se gestan posibilidades de valoración de esa diferencia ante situaciones extraordinarias como la pandemia; pero, de manera más general, ante la posibilidad de construir formas de vidas dignas a pesar de las vulnerabilidades, y cómo estos proyectos de vida distintos pueden concebirse como una oportunidad para transformar las mismas.

Memoria y vulnerabilidad: un primer rostro de la historia del pueblo maya y COVID-19

Para acercarnos a la memoria colectiva sobre la pandemia entre el pueblo maya peninsular recurrimos a mujeres y hombres de diferentes comunidades de Yucatán: Xkunyá, Mérida, Tekom, Valladolid, Uayma, Tekax, Chemax, Yaxcabá, Chankom.⁸ Sus voces evocaron sus experiencias personales, familiares, y también las de sus vecinos cercanos y lejanos. La pregunta «¿qué es lo que más recuerda de la pandemia?» fue el punto de partida de encuentros en los que emergieron relatos marcados por el miedo y la tristeza ante la muerte de familiares.⁹ Los fragmentos que presentamos, como *retales narrativos* (Jorge y Antolínez, 2022: 45), buscan sumarse a conversaciones aquí propuestas y a otras historias de distintos territorios para urdir un entramado más amplio en torno a cómo los pueblos originarios experimentaron la pandemia.

Me acuerdo de que todos estábamos encerrados, sin salir, con miedo y pensando mucho en él,¹⁰ y mi hijo que viajaba mucho. Era el miedo que yo tenía; iba y regresaba, viajaba mucho, es a lo que tenía miedo en ese tiempo (E. May, mujer, entrevista, 27 de julio de 2023).

Lo que recuerdo de la pandemia fue que mis dos hermanos fallecieron tan rápido por el COVID. Es la enfermedad, sí, es la enfermedad, porque es rápido. No dio chance de ir rápido al doctor para que se cure, y a mí, lo mismo, tuve de esa enfermedad. Y mi esposo, él andaba mucho, bajaba a Tekax, Oxkutzcab y a Mérida, pero luego regresaba aquí cargado de la enfermedad. Viene con nosotros, nosotros no salimos. Viene

⁷ Diferentes a los proyectos desarrollistas imperantes que caracterizan a Yucatán y al resto de México; al respecto, véase Rodríguez y Franco (2024).

⁸ Aunque la mayoría de los testimonios procede de personas de estas localidades, con motivo de otros procesos de investigación tuvimos la posibilidad de incorporar testimonios de otras localidades.

⁹ Agradecemos profundamente a cada una de las personas que aquí compartieron sus testimonios por la confianza y valentía al relatar sus vivencias en torno a este evento de tan gran magnitud.

¹⁰ Se refiere a su esposo.

mucha visita de Mérida y vienen los politiqueros,¹¹ nosotros no salimos para nada y la familia está tranquila aquí. Tan rápido entra la enfermedad y sufrimos bastante (O. M. Chan, mujer, entrevista, 27 de julio de 2023).

Cuando llegó la pandemia, asustó a la gente. Te desespera y no podemos salir, estamos encerrados en la comunidad. Lo que sí me preocupa es cómo lo hago: si salgo a comprar, hay mucho... Veo que hay gente aquí en la comunidad, que hay dos personas que ya se murieron en la pandemia y los llevan con el doctor, donde se mueren. Es el temor que tenemos. Entonces, en vez de que vaya con el doctor, yo empecé a hacer mi medicina (D. Kú, hombre, entrevista, 27 de julio de 2023).

Lo que recuerdo es el miedo que te da cada vez que se jala la campana seguido, seguido, porque sabes que es un muerto.¹² Da miedo por los hijos, más por los niños. Hasta miedo da de salir... Diario da miedo. Ir a comprar, da miedo comprar. Cómo regresas en tu casa, quitas tu zapato, hasta tus chancas para ir al baño, directo. Cuando empezamos a ir a Valladolid, te dejan en medio camino, te ibas caminando hasta el centro. Igual regresas, dejas tus cosas, te bañas antes de entrar adentro de tu casa... Pero así es el miedo, más que nada es el miedo por los niños (S. Can, mujer, entrevista, 6 de noviembre de 2023).

Es una enfermedad que nos dio muy doloroso, a mí así. Una enfermedad muy difícil que te ahoga tu respiración, enfermedad dolorosa, recordamos cómo nos dio, quitó nuestra fuerza, nos quedamos sin caminar, no comemos, todo eso nos hace que nos cansemos. Eso no se olvida (E. Tuz, mujer, entrevista, 6 de noviembre de 2023).¹³

En sus recuerdos, estas personas involucran a otras, de tal modo que en cada testimonio se incluyen diferentes dinámicas sociales acontecidas durante el periodo del confinamiento. Estos relatos destacan el carácter desencajado de esa temporalidad, y revelan las cualidades prospectivas y retrospectivas del evento: este solo existe como tal a la luz de su propio futuro, y su experiencialidad adquiere sentido al observarse desde postreras miradas al pasado (Valencia y Contreras, 2020b: 96).

¹¹ El 4 de abril de 2021 iniciaron las campañas para elecciones municipales. A finales de mayo, ya habían iniciado las primeras jornadas de vacunación contra el COVID-19.

¹² Se refiere a los toques de campana que desde la iglesia local suelen doblar a duelo cada vez que alguien fallece.

¹³ En el original: Jump'éeel k'oja'anil jach yaj uchuk u ts'áaik ti' to'on, ti' teen beyo'. Jump'éeel k'oja'anil jach difícil ku kupik u yik' maak, yayaj k'oja'anil, pos kek k'aske' bix uchik u ts'áaik, jach tu tselaj ek muuk, pat mek xiimbal, mek jaanal tuláakal le je'elo' tu meetaj ek jéesbaj. Eso no se olvida.

Podemos asomarnos a sus inevitables y riesgosos trayectos a sus trabajos o para conseguir insumos alimenticios. Recuerdan el ir y venir de sus cuerpos, conscientes de que podrían llevar consigo el peligro a sus hogares. Evocan los cambios que sufrieron debido a los nuevos hábitos, cuidados y medidas de higiene. Los sonidos se fijan en la memoria, como las campanadas fúnebres. Si bien en la mayoría de los testimonios el relato del recuerdo tiene que ver con otras personas, en algunas ocasiones también se relaciona con uno mismo, como en el caso de doña Emilia, quien narra cómo vivió corporalmente la enfermedad, que le quitó la capacidad de moverse, comer y respirar con facilidad. Dos elementos comunes a todos los relatos son la muerte y el temor que acompañaron a la población maya durante lo álgido de la pandemia. Esta situación es identificable tanto en los testimonios como en el registro oficial de lo que en su momento contabilizaron las autoridades sanitarias, particularmente expresado en el documento de la Secretaría de Salud titulado *COVID-19: panorama en población que se reconoce como indígena*, que en su última emisión (Secretaría de Salud, 2022) reportó para Yucatán 4 098 casos confirmados y 761 defunciones. A lo largo de la pandemia, Yucatán se destacó tanto por el número de muertes asociadas a la misma, como por el número de casos diagnosticados positivos.

La preocupación por las infancias nos advierte también sobre cómo en el pueblo maya, en tanto colectivo, se distingue y señala a miembros que también se consideran vulnerables. Recordemos que, al principio del confinamiento, aún no se conocía el comportamiento del virus ni cuáles eran las poblaciones más susceptibles de resultar gravemente afectadas. Poco después, el rango etario de los adultos mayores y personas con comorbilidades como hipertensión o diabetes fue señalado como particularmente vulnerable ante el COVID. En todo México se reportó que la letalidad en la población indígena fue más elevada que en la población general (18.8 % frente a 11.8 %, respectivamente). ¿Cómo interpretar esta mayor letalidad? Nuevamente, la memoria nos ofrece la posibilidad de identificar los motivos que se encuentran detrás de este primer rostro de la vulnerabilidad:

Les prohibieron¹⁴ mover a los enfermos si no hubiera una ambulancia que viniera por ellos, y en Kinchil no había ambulancia, y había que esperar que viniera de Hunucmá o de Mérida. Y en su apogeo del COVID era muy difícil. Los vehículos de traslado, las combis, no querían llevar a los enfermos de COVID por temor a contagiarse, y otros muchos no quisieron irse al hospital porque sabían que ir al hospital era su muerte. Por

¹⁴ Prohibiciones impuestas por el personal de salud del municipio, por indicaciones de las autoridades sanitarias estatales.

eso, muchos prefirieron morirse en su casa (L. Dzul, hombre, entrevista, 15 de octubre de 2021).

Durante la pandemia el campo no paró. No había seguridad en los campos,¹⁵ los empresarios amontonaban a la gente como ganado en las camionetas en los campos. Suponemos que los químicos que se usan para la siembra de maíz y soya transgénica debilitan el sistema inmune, pero igual los empresarios amontonaban gente. Nos pronunciamos porque los campos tuviesen mínimos de cuidado y había gente que se desmayaba de fiebre, y no había cuidado ni distancia (C. Pech, hombre, entrevista, 10 de septiembre de 2021).

Los relatos visibilizan que la vulnerabilidad no es inherente, sino producida por decisiones ajenas y relaciones asimétricas. Algunos testimonios dan cuenta del ámbito económico, un aspecto que golpeó fuertemente a sectores como las personas de origen maya, quienes, antes de la pandemia y de manera histórica, han recibido ingresos inferiores a los del resto de la población:

Lo que yo pensaba era lo que íbamos a hacer, y no había dinero, si dejaba de trabajar. Mi hijo y yo dejamos de trabajar. Casi sí lo vi un poco difícil porque no había dinero, ya que mi trabajo era lavar y planchar y no podía salir por la pandemia (E. May, mujer, entrevista, 27 de julio de 2023).

El trabajo de mi esposo fue lo más difícil, porque se quedó sin trabajo. Él trabaja ayudando a unos vecinos a sembrar. Sin embargo, le dijeron que ya no hay trabajo, por lo mismo que no pueden vender la cosecha (L. Cab, mujer, entrevista, 27 de julio de 2023).

El trabajo, ahora sí, lo que hay lo vas a comer. A veces, al siguiente día no sabes si hay o no hay. Si se me gasta esto, ¿qué voy a hacer para mañana? ¿La comida de los niños? Hay niños. Tú puedes decir: "ah, aguanto hasta tres días", pero ellos no. Ellos te dicen: "mamá, comer", es porque tienen hambre. Es feo, y el trabajo que no había, todo estaba cerrado (S. Can, mujer, entrevista, 6 de noviembre de 2023).

Lo impactante, pues no tenías suficiente dinero. Hacías urdido de hamaca, no lo vendían. ¿Cómo va a ir a venderlo? No puedes salir. Todos los comercios no podían producir. Tengo a mis hijos, y a ellos, aunque les digas que no hay, están chicos. Ellos no lo entienden. Te dicen: "quiero comer esto". Les dices que no hay ahora, porque ya no

¹⁵ Se refiere a los campos mecanizados agroindustriales en el estado de Campeche.

estoy trabajando y antes yo trabajaba. Cerró la planta donde trabajaba. Yo no busqué hasta ahora, que volví a salir (A. Moo, mujer, entrevista, 6 de noviembre de 2023).

Este despliegue de recuerdos conlleva un mínimo sentido que permite recuperar y reconocer una forma de ser y estar (Rangel, 2007). ¿Cuál es ese sentido? El ser vulnerable como víctima. En los relatos que emergen desde la memoria propia suele ser complejo partir de las propias vulnerabilidades y reconocerlas. En este sentido, la vulnerabilidad forma parte de una realidad cotidiana que no puede obviarse, olvidarse ni omitirse en el discurso sobre uno mismo y las demás personas, tanto en el contexto de la pandemia como en otros.

Esta imagen es quizás la más generalizada en torno a la población maya, como se observa en el artículo «Entre despidos y “sueldos covid”: los efectos de la pandemia en los mayas del Caribe mexicano»:

No es arriesgado suponer que las cifras de su impacto se encuentren subestimadas en el caso de la población indígena del país, pero la naturaleza de la crisis y los testimonios nos permiten pasar de la dimensión estadística de un fenómeno social profundamente complejo y desigual, a una evaluación más humana de los costos sociales que este período trajo para los grupos más vulnerables... Quizás la lección más dura de este episodio sea que la situación difícilmente se revertirá... (Gatopardo, 16 de junio de 2022).

En otro artículo periodístico de la época se lee: «Aumento en el trabajo infantil, rezago educativo y embarazos adolescentes en comunidades mayas se agudizarán por la pandemia del COVID-19... La infancia maya es la más vulnerable durante esta emergencia sanitaria, sobre todo en la salud y en la educación...» (*La Jornada Maya*, 1 de noviembre de 2020). Durante la pandemia, instituciones como la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) identificaron claramente la consabida posición desigual desde la cual las poblaciones indígenas afrontaron la pandemia.

La relación del Estado con la población maya, particularmente en el ámbito de las políticas públicas construidas o pensadas a partir del sujeto como «carente de» o «sometido a», refleja otro ámbito en el que se hace notar la referencia a un sujeto vulnerable bajo esta primera imagen. Esto avala que la política social ubique al sujeto de manera permanente como objeto de intervención y no como copartícipe en el proceso de elaboración de acciones o políticas públicas. Un ejemplo

de ello ocurrió en el ámbito alimentario, en el que se generaron políticas en respuesta a la pandemia por COVID-19.¹⁶ Estas involucraron acciones por parte del Estado que remarcaron la condición vulnerable de las personas; tal es el caso del Programa de Asistencia a la Comunidad en Vulnerabilidad y Discapacidad, que se desprendió del Plan Estatal para Impulsar la Economía, los Empleos y la Salud de los Yucatecos (*Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*, 3 de abril de 2020). El programa en cuestión incluyó la entrega de apoyos, principalmente económicos y en especie, a familias que perdieron su trabajo o la posibilidad de generar ingresos propios. Es bien sabido entre la población de Yucatán que este programa se centró en la entrega de «despensas» o paquetes alimenticios a personas consideradas en riesgo por su vulnerabilidad. Es decir, que la relación con la población estuvo marcada por la representación del otro como necesitado. Esta atención también forma parte de la memoria de la gente:

Ajá, la gente estuvo dando eso, algo que me gustó. Las autoridades, el presidente, el gobernador, no sé quién autorizó, pero lo mandaban y lo daban casa por casa. Entonces, allá no puedes decir que no te tocó, porque hablan y te lo dan; aunque sea una despensa para ir, había. Sí nos tocó, creo que dieron como cuatro despensas o seis despensas durante todo ese tiempo... (L. Polanco, mujer, entrevista, 27 de octubre de 2023).

Pues, así como lo digo, si el gobierno en su conciencia de que, pues sí, quiso ayudarnos. Pero en cuanto llega la ayuda, si se divide para repartir a otras, ¿pues qué más? Tampoco podemos culpar mucho al gobierno, pero debió de ver que llegue a su destino. Pero pues hay veces, así como digo, que escuchamos en otro lado que hay paquetes grandes, y nosotros paquetes chicos, y pues así entendemos que, pues, sí se dividió. Tal vez así, como lo digo, por la necesidad; tal vez porque somos más nos tocó menos... (C. Pech, hombre, entrevista, 27 de octubre de 2023).

En ese tiempo apoyan a uno el gobierno. Nos mandan despensas; también frijol, azúcar, despensas para ayudarnos, porque el dinero casi no hay... Gracias a Dios, bien. Andaban repartiendo de casa en casa las despensas. Nos ayudó mucho también. Sí, es el que manda las mercancías, dicen. Maíz manda, arroz, leche, cosas así, para comer, para beber... (A. Matú, mujer, entrevista, 25 de octubre de 2023).

Sí, como te comenté, al principio sí dieron ayuda. Dijeron: “la pandemia va a durar 15 días”. El gobierno mandó unas despensas, estuvo al tanto, se difundía la información y

¹⁶ Para más detalles, véase Ávila, Rodríguez y Camarena (2024).

dio incentivo de 500 pesos por tres semanas. Esa fue la ayuda del gobierno (J. Gómez, hombre, entrevista, 11 de julio de 2023).

Si bien la mayoría de las personas reconoce el apoyo brindado por las instituciones de gobierno, también existen casos en los que no se percibió de la misma forma: «No mandó nada, no; despendas ni nada» (L. Tuz, hombre, entrevista, 11 de julio de 2023). El alcance real de este programa fue la entrega quincenal de una despensa durante dos meses; despensa cuyo contenido resultaba insuficiente para cubrir las necesidades de una familia y que expresó un carácter eminentemente asistencialista (Ávila, Rodríguez y Camarena, 2024). Este tipo de acciones posibilita que el Estado enfatice su propia agencia, su poder transformador y su papel interventor sobre dichas poblaciones vulnerables. Sin embargo, estas prácticas de intervención contrastan con su papel de vulnerador sistemático, o incluso como un agente ausente en otros periodos. A partir de esta primera historia del pueblo maya y el COVID-19, se puede observar cómo se genera una reproducción del ser vulnerable, entendido únicamente como un ser susceptible, expuesto a un riesgo, débil e indefenso.

Asumir que la vulnerabilidad es una condición eminentemente negativa y propia de la otredad implica distanciarnos, huir de eso, repudiarlo; o bien, intervenir y atenderlo con una pretensión de superioridad o con la lógica de «al menos es algo», como ocurrió con las despendas. Este enfoque proyecta la vulnerabilidad únicamente a otros (Gilson, 2011). ¿Acaso debemos distanciarnos de la población maya, repudiar lo que conlleva su ser y estar? Por supuesto que no. En este sentido, brindar una perspectiva ambivalente sobre la vulnerabilidad nos puede ayudar a posicionarnos respecto a ellos de una nueva forma, y también puede ofrecernos un enfoque distinto, por ejemplo, sobre los procesos de política social.

Vulnerabilidad ambivalente: los caminos de la memoria hacia un futuro posible

Como se indicó previamente, la ambivalencia nos permite reflexionar sobre partes opuestas, incluso contradictorias, que operan al mismo tiempo en un sujeto o fenómeno. Asimismo, la ambivalencia se puede expresar en acciones desplegadas en lo cotidiano, y no necesariamente en grandes repertorios políticos (Woody, 2020: 115).

La ambivalencia en torno a la pandemia ocurrió incluso a nivel de lo que para la gente significó esta. Como se veía en el apartado anterior, para muchos —si no es que para todos— significó muerte, dolor, tristeza y preocupación; pero también implicó posibilidades: «para nosotros fue una bendición porque comenzamos a comercializar más de lo acostumbrado... económicamente y comercialmente nos fue rebien, todas las familias, en cuestión comercial, fue bien...» (T. Huchim, entrevista, 6 de mayo de 2023). Para algunas personas la pandemia no representó preocupación e, incluso, para otras implicó una oportunidad:

Para nosotros, que vivimos en comunidades, nunca nos preocupó la pandemia porque vivimos en una pequeña comunidad en donde apenas todos somos familiares y, pues, nos conocemos todos. Nunca nos preocupó lo que vamos a comer, nunca nos preocupó si nos quedamos sin empleo o no nos quedamos con el empleo. Siempre nos mantuvimos unidos, conectados con nuestra propia vida... La alimentación siempre hubo, porque la milpa, el yáax aal kool,¹⁷ los solares, el monte, nos da una vida. En el yáax aal kool hay una gran diversidad de productos que nosotros consumimos, que nos da una buena alimentación. En el solar sembramos diversidades de hortalizas, árboles frutales y que igual nos nutre mucho. Y en la selva, en el monte hay muchos árboles que nos dan fruto, pero también viven muchos animales que de ahí podemos igual conseguir parte de nuestra vida (G. Cohuo, hombre, entrevista, 4 de noviembre de 2023).

El despertar de una comunidad dormida... la importancia de sembrar y cosechar. Muchísima sembró y cosechó; mucha gente sigue sembrando y cosechando. Se dieron cuenta de que existe un ahorro, se valoró lo que se tiene. Toda la comunidad se fue apoyando, se notó que había solidaridad. Cuando había gente que no tenía, perdí mi trabajo, regresé de Playa, de Xcaret. ¿Qué voy a hacer? Pues sal al monte, mira, la gente empezó a decir. Se notó que hay un apoyo... (V. Espadas, hombre, 3 de junio de 2023).

Tomar en cuenta la vulnerabilidad ambivalente permitiría «salir» de la imagen estereotipada de la población maya como indefensa y necesitada de otros, así como aprender nuevos elementos y configurar una imagen distinta.

Ewa Plonowska, desde la lucha feminista y antirracista, se pregunta si puede haber un discurso diferente de la vulnerabilidad fuera del dominio de la biopolítica y la seguridad:

¹⁷ La primera siembra y cosecha de la milpa.

¿Puede la vulnerabilidad significar una intersección diferente entre la política y la ética al margen de la gestión de riesgos a escala global o individual? En el plano de la política, me gustaría proponer que la vulnerabilidad tiene dos significados contradictorios que, sin embargo, están conectados. En las luchas feministas y antirracistas, la vulnerabilidad se entrelaza en primer lugar con el sometimiento a la violencia racista y sexista, con las lesiones corporales y la indignancia extrema. En otras palabras, significa los efectos perjudiciales e incluso desastrosos de la dominación y el poder. Sin embargo, la vulnerabilidad también tiene un significado positivo: puede reivindicarse como condición de libertad intersubjetiva, acción y compromiso político. En consecuencia, lo que se opone a la violencia y al desastre no es la seguridad personal o nacional ni la gestión del riesgo. Al contrario, el compromiso con la seguridad perpetúa el biopoder y, por tanto, compromete las condiciones de las que depende la propia práctica de la libertad. Así pues, lo que propongo como alternativa a la gestión del riesgo es la lucha por nociones más amplias de libertad y justicia (Plonowska, 2013: 75).

Así como Plonowska observa que la vulnerabilidad tiene un rostro violento, asumimos que, desde el ámbito de lo étnico, particularmente desde el pueblo maya, es posible afirmar lo mismo, cuestión que se refleja en el apartado previo. Ahora, como indica la autora, la vulnerabilidad no debe implicar sola o necesariamente la gestión de la seguridad, sino una lucha por la «libertad» que pasa por la crítica a las representaciones políticas del «otro». Como dice Plonowska:

...la significación política de la alteridad está constituida por relaciones discursivas de poder que estructuran jerarquías en el mundo político. En este contexto, la tarea importante de la política de la vulnerabilidad es transformar las condiciones institucionales de desigualdad y exigir igualdad y justicia para los que han sido tan “alterados” (Plonowska, 2013: 76).

Cambemos esa «alteración» —por no decir representación— atendiendo a la agencia que los sujetos poseen. ¿Dónde se encuentra esa agencia? En las acciones, respuestas y actos registrados todavía en la memoria:

Durante la pandemia, la economía local se fortaleció muchísimo... en cuestiones de hortalizas, de pesca, la gente comenzó a generar intercambios. Debido a que en la pandemia cerraron los centros de acopio del pescado, la gente comenzó a pescar de forma artesanal con la tarraya, muy para autoconsumo, y eso generó que la gente comenzara a intercambiar o a vender a precios muy accesibles... Se dejó de depender de lo de afuera (V. Aguilar, mujer, comunicación personal, 4 de marzo de 2022).

Se activó el consumo local al haber estos cierres, evitar lo que es el acceso a las ciudades, a comprar en el mercado... Se empezó a optar por la comida tradicional maya, que no es tanto en base de tortilla, sino más como calabacitas, pepino, todo esto que se comía anteriormente... Comidas a base de hortalizas, frutos, legumbres, que era muy conocido y trabajado por las abuelitas... Consumías más calabaza, *iib*, todo lo que se produce en la milpa. Se consumió muchísimo camote, yuca, que eran opciones anteriores a la tortilla, a tal grado que la milpa tomó gran importancia en el consumo local... se regresó como en el tiempo para aprovechar los recursos que teníamos a la mano (V. Espadas, hombre, entrevista, 3 de junio de 2023).

Como se puede notar en los testimonios, encontramos trazos que nos muestran a unos sujetos activos, que utilizan de distintas maneras y con distintos fines los bienes que tienen a su alcance, al mismo tiempo que reconocen la importancia de la memoria de los abuelos, las abuelas, las madres y los padres, en tanto marco de interpretación y acción heredado (Ramos, 2011). Dicha memoria se «activó» para posibilitar la supervivencia y para cuidar de los «otros».

Por la pandemia, pues teníamos que buscar. Y es cierto, se recuperó mucho de la costumbre de los tatarabuelos que ellos comían. A veces hasta solo el *piim*¹⁸ con un poquito de manteca; el *xiix* de manteca lo comemos así.¹⁹ Hasta la chaya en el comal, solo lo sofríes en el comal y con agua, limón y sal adentro, y haces el *yaach*²⁰ dentro del agua y es comida (A. Moo, mujer, entrevista, 6 de noviembre de 2023).

Yo vi cómo trabajaba mi abuelo hace tiempo de campo. Iba a verlo trabajar. Pues ellos mayormente nos enseñaron ese trabajo, pero hoy en día hay una diferencia, porque ahorita los niños de siete años no toman atole de masa... Eso ellos no lo comen, no les gusta. ¿Ves? Hoy en día, lo que nos enseñaron nuestros abuelos... A mí me gusta mucho el atolito con tortilla y tostada, y eso a veces desayuno, almuerzo, cena... A veces, otras cosas, pero todo eso, la verdad, estamos acostumbrados a vivir por eso la situación que vino la pandemia... Pero no, nosotros estamos acostumbrados a ver todas esas necesidades... (C. Matú, hombre, entrevista, 20 de octubre de 2023).

Me llegaron recuerdos, no es la gran cosa, de cómo mi mamá me enseñó cómo se cocina el frijol así, en variables maneras de cocinar. Por ejemplo, la chaya, mi mamá lo

¹⁸ Tortillas gruesas de masa de maíz hechas a mano y cocidas en el comal. Pueden acompañarse con manteca, chile o alguna salsa.

¹⁹ Menudencias de proteína animal fritas en manteca de cerdo.

²⁰ Se refiere a que se aplasta a mano la chaya en el agua con los demás ingredientes.

cocinaba y nos servía con la pepita molida. Sirves el plato con su caldito, con su limón, con su pepita y sus piimitos.²¹ (D. Uitz, mujer, entrevista, 5 de noviembre de 2023)

El cuidado de los otros se manifestó de diversas maneras, pero principalmente a través de las medicinas situadas o locales.

Vino don Mario²² a darnos una fórmula de él, del *k'aan lool*,²³ como un té. Aparte, como ya hacíamos lo del Jaratós²⁴ y lo del propóleo.²⁵ Primero lo probamos con una persona. Estábamos diciendo que nosotros íbamos a dar la medicina, pero no sabíamos si iba a reaccionar... A la semana que había dado la medicina, vino la señora y me dijo: "ya se está quedando bien, ¿tienes más para que me puedas vender?". Y le regalé otro: "te lo voy a regalar, porque también la medicina es para ayudar". Si nosotros estamos viendo cómo está la situación, solo para ganar un poquito de centavos, aunque lo necesitamos, pero sabemos que es para ayudar a otras personas... Nos juntábamos casi semanal para hacer otros. Yo empecé a escondidas porque la policía no entraba, porque está feo el camino. Aquí era nuestra guarida para hacer la medicina (S. Pat, mujer, entrevista, 7 de octubre de 2024²⁶).

Sí, de hecho, nos dieron una clase sobre herbolaria donde nos decían con qué tipos de hierbas podemos ayudarnos en caso de tener la enfermedad o prevenirla. Por ejemplo, a nosotros nos dieron las hojas de guayaba, y se sancocha con una rajita de canela para que ayudes a tu cuerpo a que tengas vitamina C. Es un té que se elabora con cinco hojas de guayaba y una raja de canela en agua hirviendo para que se pueda cocer dentro las hojas. Por eso esta clase de herbolaria nos ayudó a ver cómo nos podemos ayudar. También nos enseñaron a realizar un té con la hoja de limón, que es bueno para tus pulmones... (M. Kú, mujer, entrevista, 27 de julio de 2023)

Durante la pandemia lo vimos muy terrible, pero afortunadamente lo logramos pasar. Hubo inundaciones igual, pero dentro de lo que es, son las enfermedades, yo como médico tradicional, pues la verdad combatimos con lo que es la miel y la herbolaria maya. Pero nos dimos cuenta también que había más que aportar en la comunidad, para ayudar también a toda esa gente que lo necesitaba en esos momentos, pero lo-

²¹ Diminutivo castellanizado de *piim*.

²² Mario Euán, reconocido médico tradicional maya oriundo de Tabi, Yucatán.

²³ Planta nativa medicinal que se caracteriza por sus flores amarillas.

²⁴ Jarabe para la tos hecho a base de plantas medicinales, elaborado por Mario Euán (véase nota 22).

²⁵ Productos medicinales derivados de las colmenas de abejas nativas.

²⁶ Esta mujer entrevistada ayudó aproximadamente a 12 personas. Se reunía con otras, a pesar de la prohibición, para compartir conocimientos curativos tradicionales y elaborar medicinas.

gramos salir adelante con el empeño de la familia y de la comunidad igual. Identificar ciertas cosas de enfermedades que antes no había y luego de repente surgió como de que, pues en años de mi vida... desde que nací, nunca había visto algo así. ¿Y cómo aportamos? Pues recibiendo a las personas que iban recibiendo ayuda ahí y también las consultas. Pero también nosotros aportamos a la comunidad y a todos lo que iban a la casa, iban a preguntar por qué después de la pandemia dejó secuelas en las personas. Entonces, una parte aportamos también ahí, para toda la gente. También sembramos plantas para el medio ambiente y el bienestar de la gente (A. Chalé, mujer, comunicación personal, 15 de noviembre de 2023).

Al menos dos elementos centrales se relacionan con los testimonios previos: el conocimiento sobre los procesos de cultivo y el uso de las medicinas locales o situadas. Asimismo, estos testimonios dan cuenta de los esfuerzos del pueblo maya para generar sus propias estrategias y acciones de supervivencia durante la pandemia. Una acción importante fue la socialización del conocimiento sobre plantas medicinales, especialmente ante la falta de servicios de salud. Un ejemplo de lo anterior es el documento *Plantas medicinales del pueblo maya en tiempos de COVID-19. Cuidar el sistema respiratorio y fortalecer el sistema inmunológico* (2020), elaborado por comunidades mayas en Los Chenes, Campeche, México. Reconocer esta capacidad de acción es importante, ya que permite establecer un tipo distinto de relación, basado no en la carencia, sino en lo que se posee y en el hacer.

Otro ejemplo es el proyecto desarrollado por la Escuela de Agricultura Ecológica U Yits Ka'an denominado «Alimentos nutraceuticos para enfrentar una pandemia». Este proyecto consistió en un proceso de monitoreo nutricional de las propiedades de la miel y el polen de la abeja melipona, dirigido especialmente a las niñas y los niños de familias campesinas de Caxaytuk y Dzemucut durante la pandemia. Aunque la población prioritaria del proyecto fue la niñez, también se atendió a adultos mayores y a otros grupos de población considerados vulnerables por los propios participantes mayas. Lo destacable de este proceso es que se partió de la utilización de saberes y prácticas propias del pueblo maya para atender la salud de las infancias. Así, los miembros de las comunidades no quedaron relegados a ser simples espectadores o depositarios, sino que fueron parte fundamental en la concepción y puesta en práctica de la acción. Gamboa, Jiménez y Jiménez (2024) ofrecen un informe pormenorizado acerca de este proceso.

Reflexiones finales: pensar en torno al futuro

Como señalan Amalia Pesantes y Camilia Gianella (2020), la coyuntura de la pandemia del COVID-19 invisibilizó la capacidad de organización y respuesta de los pueblos indígenas, quienes echaron mano de sus saberes para hacer frente a la crisis. Estos saberes alimentarios y sobre los procesos de salud-enfermedad subrayan la importancia de reconocer la agencia de los actores del pueblo maya. ¿Qué futuros se desprenden de estas memorias? Ante la diversidad de posibilidades, y sin ánimo de ser exhaustivos, consideramos que existen dos grandes vías: por un lado, la reproducción de una sociedad marcada por la indiferencia, el dominio y la heterorrepresentación; por otro, una sociedad y un Estado que se responsabilicen, que aprovechen el episodio pandémico para «sacudir» su proceder y revisar sus actuaciones. Como señala Martucelli (2017), vivimos un período histórico caracterizado por una semántica performativa de la vulnerabilidad, que busca otorgarle un sentido ético y una función política, al mismo tiempo que se produce una marcada indiferencia. Esta indiferencia es lo que esperamos que cambie al trascender la imagen del pueblo maya, que comúnmente se ha considerado vulnerable *per se*.

Asumimos que abordar la vulnerabilidad desde la ambivalencia permite pensar en la necesidad de refundar las relaciones entre el Estado y la población maya —así como con otras poblaciones históricamente desfavorecidas por la misma estructura—, al mismo tiempo que muestra el camino para reconocer las agencias de los sujetos. Asimismo, es conveniente identificar otras agencias que reconozcan el papel transformador de las vulnerabilidades para que se vean posibilidades, lo que permitirá que ocupen en las narrativas papeles secundarios y que pueda *construirse con los otros* (no solamente humanos), sin basarse en un paradigma de relación jerárquica y bilateral.

Atender la ambivalencia en la memoria del pueblo maya nos permite reconocer la agencia de los sujetos y descentrar la vulnerabilidad del ámbito de la seguridad y la biopolítica, para pensar en el «otro» como interlocutor, guía y sujeto capaz de construir sus propios destinos. La vulnerabilidad, cuando se concibe únicamente desde un criterio negativo, invisibiliza las capacidades de los sujetos; convierte esta condición en una esencia fija, cuando en realidad es una situación relativa, contextual y ambivalente, en la que pueden coexistir procesos que generan resultados positivos, mientras que otros, al mismo tiempo, provocan daños.

Preservar las memorias es un asunto de vital importancia en eventos como la pasada pandemia. Por un lado, esto permite anclar demandas de reparación o acción ante las omisiones históricas que intensifican el primer rostro de la vulnerabilidad, y, por otro, facilita el reconocimiento del pueblo maya como fuente de acción para el futuro. El pueblo maya lo tiene claro y lo vincula no solo con la pandemia, sino también con otras catástrofes como los huracanes o las hambrunas. Como nos comentó un entrevistado:

En los jóvenes es un poquito difícil incrustar esa medicina... Ahorita nos vamos a enfrentar a lo que es la hambruna; el cambio climatológico no nos va a permitir producir más, pero ahorita el plan que vamos a lanzar al aire es ir contagiando a productores normales, porque los que se ingresan son anormales. Los normales son los que, con o sin apoyo, siembran un poquito, algo de comer, hacen su milpa, en su terreno tienen sus árboles frutales. A esas personas las queremos involucrar a la reproducción de maíz, de semillas. Ya lo intentamos, nos fue muy bien, personas que no están con nosotros en el proyecto... eso debería hacer el gobierno... capitalizar, facilitarle la producción; si no tiene pozo, perforen un pozo. Eso es lo principal, que tengan agua (T. Huchim, hombre, entrevista, 6 de mayo de 2023).

Las personas tienen claro que, ante el regreso de una pandemia o alguna catástrofe, será indispensable poner en práctica sus propios saberes:

Pues sí, es muy bueno prepararse, acostumbrar a los niños a que vuelvan al sembrado del solar. Aunque sea poquito que tengan, saben que tienen; porque si no tienen, ¿cómo? Igual volver a la medicina tradicional. Ahora no a todos les llama la atención tener algo para que puedas prevenir. A veces estamos viendo las plantas, pero no sabemos para qué sirven, y nos puede salvar, aunque sea, una vida. Es un poco difícil convencer a los nuevos jóvenes que regresen a la vida de antes. Estaría muy bonito volver a recuperarlo... (S. Pat, mujer, entrevista, 7 de octubre de 2024).

Transmitir esta vivencia, preservar la memoria, es una forma de mantener un registro que puede ser de utilidad para quienes no recordarán la pandemia ni otras catástrofes:

Hay quienes, si lo piensa, el que lo conoce, el que siempre lo ha visto, pensará cómo... El que no lo conoce, no le interesa si hay peligro. Una anécdota. Un muchacho dijo: "Ay, hombre, cuando venga el huracán vas a llorar cuando te tumben todo tu elote, pobre muchacho, tú vas a llorar y no lo sabes, mis hijos ya están grandes y tus hijos están

todos pequeños”. Le dijeron que él va sufrir cuando le pidan algo y, si no hay porque no has visto cómo es, y no has visto cómo se sufre. Quienes ya están más despiertos lo entenderán, pero quienes solo tienen siete u ocho años aún no comprenden cómo es. Los niños ahora no comen solo calabaza y lo verán más difícil porque no están acostumbrados a vivir cosas así (S. Can, mujer, entrevista, 6 de noviembre de 2023).²⁷

Las memorias de la pandemia se han sumado al *corpus* narrativo maya contemporáneo que versan sobre acontecimientos pasados y su reemergencia en futuros posibles. Este proceso desdobra formas pretéritas para hacer frente a las crisis y construir otros porvenires. Más allá de las visiones victimizantes de la vulnerabilidad, la perspectiva situada desde la mayanidad reconoce la fragilidad individual y la colectiva ante futuros ciertos, que se afrontan desde el carácter efímero y transitorio de la condición humana (Aguilera y González: 2009: 3).

Mientras tanto, los contenidos de las narrativas que hemos presentado —que reconocen tanto temores como posibilidades futuras— se entrelazan con acciones y actitudes que configuran el presente a partir de lo vivido. Por ello, estas memorias abogan por el fortalecimiento urgente de los sistemas agroalimentarios, el reconocimiento de la medicina local, la preservación del territorio y la protección de todo lo que en él habita.

En los testimonios compartidos destaca también la concepción del gobierno como un superagente que, según su actuación, puede convenir tener por aliado. Se reconocen sus alcances y su capacidad de transformación, y se le describe como una entidad que puede colaborar, generar y ayudar. Sin embargo, a pesar de sus dimensiones y poderes, se le percibe como torpe, omiso, falible y perfectible. Para la elaboración de posibles políticas públicas o para refundar las relaciones del Estado con la población maya, el punto de partida debe ser una «nueva forma de gobierno», en la que los sujetos —como se ha enfatizado repetidamente— no sean concebidos desde la necesidad o la carencia, sino como sujetos que poseen agencia, es decir, reconociendo su capacidad para definir sus propios objetivos, trazar sus metas e influir colectivamente en la resolución de problemas. Es necesario aclarar que este reconocimiento de la agencia del

²⁷ En el original: “Yaane’ je’el u tukultik, le u k’aaj óolo’ le suuk u yiiko’ yaan u tuklik bixij, u tukultike’, le maax mu’ k’aa óolo’ mun interesarti’ wa yaan le toopo’. Jump’éeel tsikbale’ juntúul xi’ipal tu ya’alaj, ay xi’ ken taalak le iik’o’ yaan a wook’ol ken ja’atsak a naalo’. Otsilech xi’ipal, tech kaan wook’ol ma’ a woojeli’, tene’ laj nuuktak in paalal, teche’ laj chichantak a paalal. Ka a’ala’a ti’e’ tech kan sufrir tumen ku k’aatiko’ob ba’ale’ wa mina’ane’, tumen ma’ u yoojel bixij, ma’ u yili’ ma’ u sufrirti’. Le ts’o’ok u ka’ajal u yiiko’ ku na’atik’ob, le chen de 7 wa 8 mun k’a’asik bixij. Le palalo’ob mun jantiko’ob chen k’uum, más difícil ken u yilo’ob tumen ma’ suuki’.

pueblo maya, como de otros grupos vulnerabilizados, en absoluto debe paralizar al Estado en sus responsabilidades; por el contrario, debe ser una invitación a reconfigurar sus formas de relación, con la posibilidad de que sea las propias personas mayas quienes propongan las formas de colaboración y cuidados en situaciones de riesgo, como ocurrió durante la pandemia.

En este recorrido por los testimonios, es notable cómo las vulnerabilidades se viven de manera ambivalente: se reconoce la fragilidad y el miedo, pero al mismo tiempo surgen respuestas y acciones para enfrentar el entorno crítico. Se torna difícil disociar y atender una única faceta de esta experiencia. Asimismo, es importante advertir la vivencia colectiva de la vulnerabilidad y su ambivalencia, en la que también intervienen el entorno situado en un territorio y sus habitantes, más allá de los humanos: plantas curativas, abejas, el agua, animales... Esto permite replantear la visión individualista y antropocéntrica con la que comúnmente se concibe la vulnerabilidad. Los mecanismos de relación con grupos vulnerables han de considerarse en función de la multiplicidad de actores interrelacionados que se apoyan entre sí.

Finalmente, cabe subrayar el reconocimiento entre la población maya de que la vulnerabilidad radica en el abandono y la desestimación de antiguas prácticas e intereses: la comida de antaño, la medicina local, la milpa y sus ritualidades. El olvido y el cese de estas prácticas hacen vulnerables al individuo y a su colectividad. En este sentido, es la memoria la que brinda fortaleza, la que permite enfrentar las dificultades, encarar el presente crítico y construir otros porvenires. El futuro posible está en el pasado, y la memoria lo hace presente.

Agradecimientos

Investigación realizada gracias al programa UNAM-PAPIIT IA300223 «Vulnerabilidad social y bienestar en torno al pueblo maya: hacia la construcción de políticas públicas interculturales».

Bibliografía citada

- Aguilera, Rafael, y González, Joaquín. (2009). La muerte como límite antropológico. El problema del sentido de la existencia humana. *Gazeta de Antropología*, 25(2), art. 56, doi: <https://doi.org/10.30827/Digibug.6903>
- Arévalo, Nina, López, Izel, Rodríguez, Laura, y Barrera, Miguel. (2021). Vulnerabilidad de las mujeres indígenas de la península de Yucatán frente a la pandemia COVID-19.

- Revista Ciencia e Interculturalidad*, 29(2), pp. 61-78, doi: <https://doi.org/10.5377/rci.v29i02.13313>
- Ávila, Víctor, Rodríguez, Yassir, y Camarena, Sheila. (2024). Políticas alimentarias durante el COVID-19: población maya, territorio, autonomía e interculturalidad. *Mirada Antropológica*, 19(26), pp. 152-174.
- Bartolomé, Miguel. (1988). *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Benavides, Antonio, y Franco, Jorge. (2021). El estado de Yucatán ante el desastre síndico del COVID-19 entre los grupos vulnerables de Mérida y los demás municipios yucatecos. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 7(14), pp. 291-316, doi: <https://doi.org/10.32776/arcsh.v7i14.321>
- Blaikie, Piers, Cannon, Terry, David, Ian y, Wisner, Ben. (1996). *Vulnerabilidad. El entorno social, político y económico de los desastres*. Panamá: Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.
- Bolaños, Aitor. (2023). Fijar en ámbar el pasado: algunas reflexiones sobre la imagen, los traumas y los lugares de la memoria del Holocausto en el siglo XX. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. Ensayos*, 199, pp. 127-145, doi: <https://doi.org/10.18682/cdc.vi199.9801>
- Busso, Gustavo. (2005). Pobreza, exclusión y vulnerabilidad social. Usos, limitaciones y potencialidades para el diseño de políticas de desarrollo y de población. En *VIII Jornadas Argentinas de Estudios de Población*. Tandil: Asociación de Estudios de la Población Argentina. Disponible en <https://www.redaepa.org.ar/jornadas/viii/AEPA/B10/Busso,%20Gustavo.pdf> (consulta: 05/09/2024).
- Castañeda, Quetzil. (2004). ¡No somos indígenas!: Gubernamentalidad y la identidad maya de Yucatán. En Juan Castillo Cocom y Quetzil Castañeda (eds.), *Estrategias identitarias. Educación y la antropología histórica en Yucatán* (pp. 1-32). México: Universidad Pedagógica Nacional / The Open School of Ethnography and Anthropology.
- Collí, Samantha. (2022). *Los cenotes de la península de Yucatán como sujetos de derechos*. México: Fundación para el Devido Proceso.
- Cortez, Renata, Muñoz, Rubén, y Ponce, Patricia. (2020). Vulnerabilidad estructural de los pueblos indígenas ante el Covid-19. *Boletín sobre Covid-19. Salud Pública y Epidemiología*, 1(7-8), pp. 7-10. Disponible en <https://dsp.facmed.unam.mx/wp-content/uploads/2022/03/COVID-19-No.7-8-04-Vulnerabilidad-estructural-de-los-pueblos-indigenas.pdf> (consulta: 23/08/2024).
- Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*. (3 de abril de 2020). Decreto 200/2020 por el que se establece el plan estatal para impulsar la economía, los empleos y la salud. Disponible en https://www.yucatan.gob.mx/docs/diario_oficial/diarios/2020/2020-04-03_1.pdf (consulta: 15/08/2024).
- Filgueira, Carlos H. (2002). Estructura de oportunidades, activos de los hogares y movilización de activos en Montevideo (1991-1998). En Rubén Kaztman y Guillermo Wormald (coords.), *Trabajo y ciudadanía. Los cambiantes rostros de la integración y exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina*. Santiago de Chile: Fundación Ford.

- Gamboa, Vanessa, Jiménez, Iván, y Jiménez, Rosely. (2024). Informe técnico de actividades del equipo de nutrición de U Yits Ka'an en dos comunidades mayas. En *Rocío que cae de lo alto. Mieles y memorias locales desde U Yits Ka'an y sus acciones ante la pandemia* (pp. 38-52). Mérida: U Yits Ka'an / Conacyt / Redes Horizontales del Conocimiento.
- García, Virginia. (2018). Vulnerabilidad y desastres: génesis y alcances de una visión alternativa. En Mercedes González de la Rocha y Gonzalo Andrés Saraví (coords.), *Pobreza y vulnerabilidad: debates y estudios contemporáneos en México* (pp. 212-239). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gatopardo. (16 de junio de 2022). Entre despidos y «sueldos covid»: los efectos de la pandemia en los mayas del caribe mexicano. Disponible en <https://gatopardo.com/reportajes/los-efectos-de-la-pandemia-en-los-mayas-sueldos-covid/> (consulta: 07/08/2024).
- Gilson, Erinn. (2011). Vulnerability, Ignorance and Oppression. *Hypatia*, 26(2), pp. 308-332. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/pdf/23016548.pdf> (consulta: 24/07/2024).
- Halbwachs, Maurice. (1980). *Collective Memory*. Nueva York: Harper & Row.
- Hall, Stuart. (2003). ¿Quién necesita identidad? En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- INEGI. (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Tabulados>
- Jorge, Esperanza, y Antolínez, Inmaculada (2022). Anatomía de un relato. Coordinadas biográficas de jóvenes nigerianas en la ruta hacia Europa. En Adriana Moreno y Claudia Kengel (coords.), *Experiencias dialógicas en investigación social. Narrativas, potencialidades y aprendizajes en la co-construcción de conocimientos y acción* (pp. 43-61). Río Cuarto: UniRío Editora.
- Kaztman, Rubén. (2000). Notas sobre la medición de la vulnerabilidad social. En *5 Taller Regional sobre la Medición de la Pobreza: Métodos y Aplicaciones*. Santiago de Chile: CEPAL. Disponible en <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/31545> (consulta: 03/07/2024).
- La Jornada Maya. (1 de noviembre de 2020). Pandemia agudizará trabajo infantil y deserción escolar en infancia maya: Redim. Disponible en <https://www.lajornadamaya.mx/yucatan/30930/infancia-olvidada-en-la-pandemia-agudizara-trabajo-infantil-y-desercion-escolar>
- Lavell, Allan, y Lavell, Chris. (2020). El COVID-19: relaciones con el riesgo de desastres, su concepto y gestión [documento inédito]. Disponible en https://www.desenredando.org/public/2020/Lavell_2020-05_Covid-19_y_Desastre_v3.4.pdf
- Lizama, Jesús. (2007). *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. México: CIESAS / Porrúa.
- Maldonado, Daniela. (2016). Entre el olvido y la permanencia: memoria e identidad. En Tiburcio Tzakun Cab, *La historia de la reubicación del pueblo de Bolonchen Ticul Can. El año de 1918* (pp. 9-11). Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

- Martuccelli, Danilo. (2017). Semánticas históricas de la vulnerabilidad. *Revista Estudios Sociales*, 59, pp. 125-133, doi: <https://doi.org/10.7440/res59.2017.10>
- Muñoz, Rubén. (2022). La salud de los pueblos indígenas en tiempos de Covid-19: Antropoceno, antropodemia y estrategias para el sostenimiento de la vida. *Ichan Tecolotl*, 357(33), pp. 1-16. Disponible en <https://ichan.ciesas.edu.mx/la-salud-de-los-pueblos-indigenas-en-tiempos-de-covid-19-antropoceno-antropodemia-y-estrategias-para-el-sostenimiento-de-la-vida/> (consulta: 28/07/2024).
- Navarrete, Federico. (2004). ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. En Virginia Guedea (org.). *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica* (pp. 29-52). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, Federico. (2017). *Hacia una cosmohistoria: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental*. México: s.p.i.
- Pesantes, Amalia, y Gianella, Camila. (2020). ¿Y la salud intercultural? Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar. *Mundo Amazónico*, 11(2), pp. 93-110, doi: <https://doi.org/10.15446/ma.v11n2.88659>
- Pizarro, Roberto. (2001). *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL (Serie Estudios Estadísticos).
- Plantas medicinales del pueblo maya en tiempos de COVID-19. Cuidar el sistema respiratorio y fortalecer el sistema inmunológico*. (2020). Los Chenes, Campeche: Ka' Kuxtal Much Meyaj. Disponible en <https://www.educaoaxaca.org/wp-content/uploads/2020/05/Plantas-Medicinales-del-Pueblo-Maya-May20.pdf>
- Plonowska Z., Ewa. (2013.). Feminist Reflections on Vulnerability: Disrespect, Obligation, Action. *SubStance*, 42(3), pp. 67-84, doi: <https://doi.org/10.1353/SUB.2013.0036>
- Ramos, Ana. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad, *Alteridades*, 21(42), pp. 231-148. Disponible en <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/119> (consulta: 28/06/2024).
- Rangel, Paula A. (2007). *Identidad y memoria en la sociedad contemporánea*. Tesis de Licenciatura en Sociología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Rodríguez, Yassir, y Franco Salazar, Arantza. (2024). Desarrollo, vulnerabilidad y bienestar: visiones desde la población maya de Yucatán. *Acta Sociológica*, 93, pp. 113-140, doi: <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2024.93.89077>
- Secretaría de Salud. (2022). *COVID-19: panorama en población que se reconoce como indígena*. México: Secretaría de Salud. Disponible en <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/694977/panorama-covid19-poblacion-indigena-25-ene-ro-2022.pdf>
- Ruz, Mario H. (1992). Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispánico. En María del Carmen León, Mario H. Ruz y José Alejos García. *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (pp. 82-162). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Valencia, Guadalupe, y Contreras, Raúl. (2020a). Los sueños humildes: por una socioantropología del tiempo. *Revista de la Universidad de México*, 867-868, pp. 37-43. Disponible en <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/eced3af2-7cce-448b-80a3-e19702e4aede/los-suenos-humildes#:~:text=Los%20sueños%20>

humildes%20constituyen%20aquel,vista%20de%20las%20prácticas%20presentes
(consulta: 01/06/2024).

- Valencia, Guadalupe, y Contreras, Raúl. (2020b). La pandemia como acontecimiento mundo: acercamiento socioantropológico a la temporalidad del covid-19. *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, 4(9), pp. 86-101. Disponible en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/17583/18941> (consulta: 09/06/2024).
- Vaughn, Sarah E. (2020.) Vulnerability. En Cymene Howe y Anand Pandian (eds.). *Anthropocene Unseen: A Lexicon* (pp. 517-520). Earth, Milky Way: Punctum Books.
- Velázquez, Alberto C. (2020). *U tookchajal u lu'umil, u k'aaxil maaya kaaj. Arrebato/defensa de la tierra, el monte del pueblo maya*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste.
- Wooldy, Louidor. (2020). El sujeto migrante, entre los pliegues de la vulnerabilidad y las texturas de la agencia. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 11(22), pp. 111-128.

Cómo citar este artículo:

Rodríguez Martínez, Yassir, Collí Tun, Abraham, y Dzul Nah, Julián. (2025). Vulnerabilidad ambivalente y memoria: COVID-19, pueblo maya y futuros posibles. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 20, pp. 1-29, doi: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2025.v20.761>