

Ambigüedad y resistencia frente al performance de la blanquitud y la sexualidad racializada : el caso de la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama

Ventura Gómez, Ana Yamile

2022-07-10

<https://hdl.handle.net/20.500.11777/6319>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA



**AMBIGÜEDAD Y RESISTENCIA FRENTE AL PERFORMANCE DE LA
BLANQUITUD Y LA SEXUALIDAD RACIALIZADA.**

El caso de la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama

ELABORACIÓN DE TESIS DE GRADO

Que para obtener el Grado de

MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN Y CAMBIO SOCIAL

presenta

ANA YAMILE VENTURA GÓMEZ

DIRECTORA DEL TRABAJO

DRA. MA. EUGENIA SÁNCHEZ Y DÍAZ DE RIVERA

Puebla, Pue. 2022

INDICE

INTRODUCCIÓN: EL CAMINO DE LA INVESTIGACIÓN

Crecí en la Central de Abastos y desde ahí hablo.....	8
Los interrogantes.....	10
Los caminos.....	11

CAPITULO I

LAS CENTRALES DE ABASTO, EL VALLE DEL MEZQUITAL Y LA CENTRAL DE TEZONTEPEC DE ALDAMA

La Centrales de abasto: espacios de vida y de estigmatización

- Las Centrales de Abastos y su aparente obsolescencia.....13
- La transnacionalización de las políticas alimentarias y la inferiorización de los mercados populares.....14
- La suciedad, el ethos de la blanquitud y la cultura popular.....18

El Valle del Mezquital: la transformación del territorio hñähñü y su complejidad sociocultural

- El estado de Hidalgo, el Valle del Mezquital y las políticas nacionales.....21
- La dominación y la resistencia del pueblo hñähñü
 - De las encomiendas a los megaproyectos.....* 25
- El entramado Tianguis- Central de abastos.....27
- La política caciquil del PRI.....29

- La Central de Abastos de Tezontepec de Aldama. Un espacio interfase entre lo rural y lo urbano.....30
- Estructura y funcionamiento de la Central: Espacios y tiempos.....31
 - *Las bodegas. Propietarios y trabajadores*.....31
 - *Los horarios y sus modificaciones*.....34
- Crecer y vivir en la central de Abastos.....34

CAPITULO II

EL ETHOS BARROCO, LO POPULAR Y LA SEXUALIDAD RACIALIZADA

La modernidad, el ethos barroco y la blanquitud

- Más allá de la alternativa de sumisión y rebeldía.....40
- Blanquitud y comportamientos modernos.....43

La aspiración a la blanquitud y sus consecuencias racializantes

- La ideología mestizante y la identidad nacional.....46

Lo popular: una experiencia de apropiación/subversión

- La tensión entre las clases dominantes y la lógica popular.....48

Los límites de la sororidad y de la interseccionalidad ante el pacto racial

- La colonialidad del feminismo occidental.....51
- La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad.....53
- El feminismo y la conspiración del silencio que envuelve al racismo.....55
- Capitalismo, dominación masculina, colonialidad.....58

CAPITULO III

RELACIONES COMERCIALES ENTRE DOMINACIÓN, ESTIGMA Y RESISTENCIA

Verduras y frutas: vitales, jerárquicas y de resistencia

- Jitomate de huerta o jitomate de invernadero. Las clases sociales y la fuerza simbólica del jitomate.....59
- Las temporadas de cosecha modifican espacio, tiempo y costos.....66
 - *Temporada de cosecha de Tecozautla. Ruptura de la cotidianidad y fortalecimiento de vínculos entre los miembros de la CATAH.....68*
- Temporada de mangos: La posibilidad de escoger y la falta de conciencia comunitaria.....70
- Los tomates, la subasta y las enchiladas hidalguenses.....72
- La temporada de manzanas: El producto del blanqueamiento social.....76

Industrialización, transnacionalización y cacicazgos. La asimetría de poder y las violencias

- Políticas caciquiles, agresiones y resistencias.....76
- La red de violencias: La lucha por las tierras y el huachicol.....79
- La racialización de la violencia y del sufrimiento.....79
- Limones y aguacates: La narcoagricultura.....81

El “respeto” como legitimación de las asimetrías de poder

- Es muy respetuoso, a todo dice que sí.....83
- Los policías, sus abusos y el respeto.....84

Colaboración y rivalidad: La ambigüedad de las prácticas

- Las envidias y la colaboración.....85

Domingo de tomates.

“Primero hay que hacer lo que deja y luego lo que apendeja”87

- Inferiorización de los tianguis y del ambulante.....88

Ignorancia, insalubridad y descontrol. El imaginario social.....90

- El COVID y la invisibilidad de las personas de las centrales de abastos.....91
 - *La narrativa de los medios*.....94
- Morir por COVID o morir por hambre, pero no perder el humor.....95
- La cebolla. El olor y las distinciones sociales.....97

CAPITULO IV

EL CARÁCTER BARROCO DEL GÉNERO

Cosmovisión hñähñü y el barroquismo del género

- La espiritualidad hñähñü rompe con las dicotomías simplistas.....100

El machismo como construcción colonizadora y racializante.....103

- Dominación masculina, capitalismo y blanquitud.....107

Los chiles y la ambigüedad del género

- Los chiles y las relaciones sociales en el Valle del Mezquital.....109

Género y albur en la Central de Abastos.....112

Masculinidad/feminidad jerarquizada y racializada

- Los Tlacuaches.....114
- Los matrimonios interclase y la hipersexualización racializante.....117
- Matrimonio, racialización y resentimiento.....122

Fuerza defensiva y productiva de las mujeres

• La energía contra la dominación masculina.....	124
• ¿Qué es ser mujer en la Central de Abastos?.....	125
▪ <i>Las mujeres y el ascenso social</i>	128
▪ <i>Las tensiones logísticas</i>	129
El efecto Jenny Rivera y Paquita la del Barrio.....	131
El cuerpo como territorio de discriminación.....	133
• La homofobia y los mecanismos de resistencia.....	134
• Los cuerpos gordos.....	136
Tensión entre racismo y sexismo: un sesgo personal.....	139

CAPÍTULO V

TENSIÓN ENTRE BLANQUEAMIENTO SOCIAL Y CULTURA POPULAR

El performance de la blanquitud.....	146
• La blanquitud como garantía	
▪ <i>Créditos a personas con ethos de la blanquitud marcado</i>	150
▪ <i>Crédito a población racializada y clase trabajadora</i>	155
• El precio de la lucha por el ascenso social	
▪ <i>El anhelo de tener una bodega propia</i>	156
• Tensión entre el ethos de entrega al trabajo con la organización comunitaria.....	159
• ¿La violencia interpersonal como consecuencia de la violencia colonial?.....	160
• El maíz nativo. ¿Ser o no ser indígena?.....	162

• La brujería como muestra de resentimiento y conflictividad.....	162
• Reconocimiento hacia las redes comerciales de origen mesoamericano.....	163
El trauma poscolonial.....	166
• El origen hñähñü y su negación.....	167
La relación práctica y emocional con las verduras y las frutas.....	169
• Semana Santa: limones y aguacates.....	170
• Día de Muertos: camote, calabaza, naranjas, cacahuates.....	171
• Navidad: cañas, naranjas, cacahuates, frutos secos.....	171
Celebración, resistencia y disfrute colectivo	
• La felicidad para quienes están abajo es como un campeonato del Cruz Azul.....	173
• Las fiestas, los cumpleaños y el buen ambiente.....	174
La dimensión barroca de la fiesta a la Virgen de Guadalupe.....	175
• La Guadalupana y Mazanana'ihé, la Dueña de las Serpientes: Matrices en tensión.....	177
• La celebración de la Guadalupana como autoafirmación de la comunidad	
· <i>La forma barroca de articulación de lo mesoamericano, lo cristiano y el sonidero.....</i>	<i>180</i>
▪ <i>El sonidero y la carrera de diablos.....</i>	<i>184</i>
▪ <i>La festividad como autoafirmación colectiva.....</i>	<i>186</i>
REFLEXIONES FINALES.....	189

ÍNDICE DE IMÁGENES

1. **Imagen 1. Mapa de la región del Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo...22**
2. **Imagen 2. Ruta comercial Ixmiquilpan-Tezontepec-Atotonilco.....29**
3. **Imagen 3. Inicio del mural con fondo de Tollan, ciudad tolteca.....164**
4. **Imagen 4. Tianguis mesoamericano en Tula.....164**
5. **Imagen 5. Ana Laura Martínez y Carlos Ramírez, autores del mural.....165**
6. **Imagen 6. Mural de Tula.....165**

INTRODUCCIÓN: EL CAMINO DE LA INVESTIGACIÓN

Crecí en la Central de Abastos y desde ahí hablo

A veces pareciera que el movimiento social antirracista y el movimiento social feminista son antagónicos. En mi caso, muchas veces me siento en esa tensión, ya que por un lado empatizo mucho con las violencias relacionadas a la dominación masculina y el sexismo, y también me ha tocado vivir las violencias relacionadas al clasismo y al racismo. Crecí en la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo. Mi papá es hñähñü y mi mamá es hija de campesinos. El pueblo hñähñü se ha caracterizado por resistir a lo largo de la historia a través de sus redes comerciales. Producto de esas redes, se logró formar la Central de Abastos que estudio en este trabajo.

La CATAH es un espacio muy estigmatizado y racializado desde el exterior. Restauranteros, empresas que reciben sus servicios y medios de comunicación hacen referencia, como en general a las Centrales de Abastos, de manera peyorativa, minimizando

que de ellas depende la distribución de alimentos. Esta situación genera ciertos mecanismos internos de defensa y protección.

Mi experiencia en la CATAH en el cruce de género, clase y racialización ha sido dolorosa y su comprensión me ha llevado a interesarme en ahondar en el pacto racial de la cultura hegemónica, pacto que a veces se encubre con el análisis clasista o feminista.

Comencé a politizarme desde el feminismo, cuando clientes del sexo masculino, no querían negociar conmigo o cuando algunos clientes iban a la Central con la intención de presentarme a sus hijos, ya que decían que, si se casaban conmigo, el negocio de mi familia sería de ellos. Pero también me interpelaba observar las masculinidades racializadas como es el caso de los cargadores y las dificultades de la sororidad al interior y al exterior de la Central.

Lo vivido en mi trayectoria al exterior de la Central, en viajes, en la universidad y en diversos espacios me ha permitido constatar lo complejo que es enfrentar el clasismo, el racismo y la discriminación sexual. Se trata de tensiones que he vivido en carne propia.

En la CATAH la dolorosa aspiración a la blanquitud social y cultural se vive en tensión con los procesos traumáticos de desindigenización. Las mujeres enfrentan el machismo, pero a la vez hombres y mujeres son aliados ante las agresiones externas. Las diferentes formas de violencia, como la relacionada con el huachicol y en general el crimen organizado tan cercano a la Central completan este escenario desafiante. Por otra parte, el desborde de alegría en las festividades parece neutralizar los conflictos.

Racismo, clasismo, sexismo al interior de la Central y en relación con el entorno es la problemática que trabajo en la presente investigación.

Los interrogantes.

Las inquietudes antes mencionadas me llevaron a formular las siguientes pregunta, objetivos y supuestos.

Pregunta de investigación

¿De qué manera sexismo, clasismo y racialización se articulan y se manifiestan en la central de abastos de Tezontepec de Aldama, Hidalgo?

Objetivo general

Analizar la forma como sexismo, clasismo y racialización se articulan y se manifiestan en la central de abastos de Tezontepec de Aldama, Hidalgo

Objetivos específicos

- Describir las características de las centrales de abastos y los vínculos de la Central de Abastos de Tezontepec en el ámbito regional y nacional
- Analizar las relaciones de poder y de clase al interior de la Central.
- Analizar las relaciones de género al interior de la central
- Investigar la forma como la racialización impregna la cultura interna.

Supuestos

- Los vínculos comerciales ubican a la Central de Abastos en complejas relaciones de poder y de subordinación económicas en relación con el Tianguis de Ixmiquilpan, la zona industrial de Tula, la Central de Abastos de Iztapalapa, los ejidatarios y otras redes comerciales.
- Las relaciones de género expresan machismo, resistencia femenina, masculinidades racializadas y luchas de poder

- La cultura se orienta al blanqueamiento social y se articula en tensión con la cultura popular

Los caminos

La forma de proceder para obtener información, analizarla e interpretarla supusieron un esfuerzo de inmersión y distanciamiento constantes. Traté de asumir el conocimiento profundo de la Central de Abastos que ya tenía aunada a la inmersión cotidiana en dicha Central durante el trabajo de investigación y, por otro lado, intenté tomar distancia física y mental de dicho ámbito para articular la dialéctica dentro-fuera y obtener una mirada que diera cuenta de la realidad

La principal herramienta fue la autoetnografía. La autoetnografía es un método que empezó a utilizarse al final de la década de los 70, cuando los métodos biográficos fueron tomando auge (Sánchez y Hernández), es una estrategia de investigación que articula los métodos propios de la antropología como la actividad etnográfica con la propia biografía del investigador y se ha convertido en una metodología muy productiva. (Ellis, Adams y Bochner 2011, Blanco, 2012).

La perspectiva epistemológica de la autoetnografía sostiene que una vida individual permite comprender el contexto social en el que esa persona se desenvuelve. (Ferrarotti 2007) Es un enfoque que considera que la subjetividad y la objetividad están siempre involucradas en la construcción del conocimiento,

A través del trabajo de autoetnografía pude analizar mi experiencia en la Central de Abastos vinculada con mi trayectoria lejos de ella. Esta descripción me ayudó a facilitar la comprensión de la cultura de la Central, de las personas que forman parte de este espacio y

de las personas de fuera que participan en él. Me ayudó a entender el impacto que al interior de ese espacio tiene la forma como es visto desde fuera. De alguna manera la autoetnografía me permitió, también, narrar mi cuerpo como espacio de reconocimiento.

Hacer autoetnografía me significó dejar de reprimir traumas intergeneracionales, que a lo largo de mucho tiempo fueron silenciados por diversos sistemas sociales como la blanquitud, el racismo y la dominación masculina. Y eso permitió que emergieran situaciones y realidades que fui conceptualizando.

Otro procedimiento importante fue la observación participante. Como he señalado, nací y crecí en la Central de Abastos, pero una vez involucrada en una dinámica de investigación la observación participante significó ver y vivir la Central desde ángulos diferentes. La observación participante fue muy cercana de junio 2018 a enero de 2021. Participé en la venta de productos, en actividades relacionadas con el comercio y las celebraciones. Esta experiencia participante me permitió sistematizar las fiestas que se viven en la CATAH y adentrarme en dinámicas de poder que se hicieron más evidentes debido al contexto de la pandemia.

Llevé a cabo entrevistas y diálogos informales con los fundadores de la Central de Abastos, una mujer mayor de edad, de 88 años y un hombre de 59 años, con un trabajador que lleva como 30 años trabajando en la Central, y con clientes, cargadores, vendedores ambulantes, dueños de bodegas tomando en cuenta mi presencia cotidiana durante mucho tiempo.

La autoetnografía, las entrevistas, los diálogos informales están registrados en un conjunto de 110 páginas.

Para el análisis y la interpretación de toda esa información, construí categorías a partir de unidades mínimas de análisis, es decir de frases relevantes y/o significativas que

aparecen en mis registros. Construí categorías descriptivas, conceptuales y analíticas, es decir niveles paulatinos de abstracción que permitieran la interpretación. Leí detenidamente todos mis registros, ubiqué frases, comentarios repetitivos o significativos en relación con mis preguntas. Fui reagrupando estas unidades mínimas de análisis en categorías (frases, enunciados) que permitieran abarcar el mayor número de ellas, construyendo así categorías descriptivas. Posteriormente agrupé las categorías descriptivas, las contrasté con el enfoque teórico y construí las categorías conceptuales y analíticas que son enunciados que me permitieron interpretar la información.

CAPÍTULO 1

LAS CENTRALES DE ABASTO, EL VALLE DEL MEZQUITAL Y LA CENTRAL DE TEZONTEPEC DE ALDAMA

La Centrales de abasto: espacios de vida y de estigmatización

Las Centrales de Abastos y su aparente obsolescencia

Las Centrales de Abasto son espacios donde se comercializan alimentos y bienes de primera necesidad por mayoreo. Estos espacios son un elemento importante dentro de los sistemas de abastecimiento y distribución de alimentos, ya que constituyen un servicio público, aunque su propiedad sea privada, porque atienden a las demandas de la población en general, particularmente de productos perecederos y básicos. “Estos establecimientos están inmersos en un complejo tejido social local, regional, nacional, global, y, en consecuencia, guardan una relación directa con las dinámicas sociales que ocurren fuera de sus instalaciones”

(Girón, V. M. C., Ramírez, S. A., Jiménez, I. D., y Jiménez, D. L., 2015, pág. 7). Este tipo de mercados se materializan a través de bodegas comerciales, grandes volúmenes de alimentos y relaciones sociales entre los diferentes actores involucrados en su funcionamiento.

En México existen aproximadamente 90 Centrales de Abastos, de las cuales menos de dos terceras partes fueron diseñadas como puntos de comercialización al mayoreo y el resto constituyen grandes mercados públicos donde se llevan a cabo operaciones de compra-venta al mayoreo, medio mayoreo o de detalle. Durante los últimos años estos espacios comerciales han perdido competitividad y participación en el mercado. En la actualidad las Centrales de Abastos han entrado en una fase de obsolescencia debido a nuevas formas de producción, conservación y circulación de alimentos y mercancías, y particularmente debido a la emergencia de los supermercados. Cordero (2014) reconoce que los gobiernos se aprovechan del estado de deterioro de los mercados - proceso que no necesariamente es natural - para promover mecanismos de renovación con esquemas neoliberales y financiamiento mixto, que buscan el lucro y excluyen a la población, a través de políticas clasistas y racistas que justifican el rescate de mercados, que tienen el objetivo de “blanquear” el mercado en términos físicos y simbólicos.

La transnacionalización de las políticas alimentarias y la inferiorización de los mercados populares.

En México, en la transición de las políticas de sustitución de importaciones de la posguerra al Plan Nacional de Desarrollo de los años 80, ocurrieron procesos de reordenamiento territorial que repercutieron en las formas de distribución de alimentos.

A partir del decenio de 1940 y durante los siguientes treinta años, en México se implementaron políticas de planeación territorial encaminadas a dar respuesta a los problemas

derivados de la aplicación del modelo de desarrollo socioeconómico basado en la sustitución de importaciones adoptado por el gobierno mexicano a partir de la posguerra (Casado Izquierdo, Bocco Vernidelli y Sánchez Salazar, 2013: 23).

La crisis vivida en Europa durante la posguerra impulsó a estos países a suspender la importación de materias primas provenientes de países periféricos. Esto, en México, generó una fuerte disminución de divisas, además de una caída de la producción industrial debida a la falta de consumo de materias primas. En este contexto, surge el modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI), como intento de industrialización. Esto se relaciona con los tianguis y mercados tradicionales, quienes en su intento por sobrevivir atienden a la industrialización desde la gestión de Centrales de Abasto.

El 31 de mayo de 1983, se publicó en el Diario Oficial de la Federación el primer Plan Nacional de Desarrollo (PND), fue presentado por el presidente Miguel de la Madrid para el período 1983 a 1988. En esa época, se vivía una gran crisis económica que afectaba a la mayoría de la población. El presidente saliente, José López Portillo, en una medida desesperada por detener la fuga de capitales y la devaluación, nacionalizó la banca y estableció el control de cambios, lo que generó enorme oposición en buena parte de los grandes propietarios y de la clase media. La grave situación económica que enfrentaba el país en 1982 se manifestaba en unos cuantos indicadores, por ejemplo, “la moneda se devaluó en más del cien por ciento en un año, la deuda pública externa se disparó a más de 91 000 millones de dólares (más de la mitad eran préstamos a corto plazo en 1981), las reservas del Banco de México se agotaron, la fuga de capitales alcanzó entre 17 300 y 23 400 millones de dólares y la inflación bordeaba el 100%” (Collado, 2011, pág. 152).

Los objetivos del PND eran conservar y fortalecer las instituciones democráticas, vencer la crisis, recuperar la capacidad de crecimiento, y finalmente iniciar los cambios

cualitativos que el país requería en sus estructuras económicas, políticas y sociales. Esto incentivó la introducción del concepto Desarrollo Rural Integral (DRI) en el artículo 27 de la Constitución Mexicana. “Políticamente el DRI, busca mejorar la vida campesina y las condiciones de producción, pero sin tocar los sistemas terriblemente inequitativos de tenencia de la tierra que existen” (Escobar, 1998: 257). En el caso de los tianguis y mercados tradicionales, el DRI incentivó un proceso de ordenamiento territorial.

Pero lo más importante es que se inicia el vínculo de México con la llamada globalización. Las políticas alimentarias durante el gobierno de Miguel de la Madrid abandonaron el enfoque de la autosuficiencia, y el abastecimiento de alimentos que pasaron pasó a depender, en gran parte, del comercio internacional. El Programa Nacional de Alimentación, operado por la Comisión Nacional de Alimentación, fue el instrumento por medio del cual se dirigieron las nuevas acciones estratégicas de política económica y social. Los programas relacionados con producción, abasto, consumo, salud y nutrición quedaron a cargo de organismos que operaban sin la menor coordinación real, de tal manera que la política social sólo era reconocible a través de la retórica del discurso del gobierno y por la operación de programas clientelares de reparto de alimentos (Meseguer, 1998). Es precisamente en la década de los 80 cuando se expanden los supermercados vinculándose a cadenas transnacionales.

La transnacionalización de la economía, la globalización y la aparición de las grandes redes de producción y distribución alimentaria han modificado las dinámicas en las centrales de abastos. Delgadillo (2016) plantea que “Mercados, tianguis y centrales de abasto padecen competencia desigual de las cadenas de supermercados, que venden los mismos productos supuestamente más baratos, despliegan amplias campañas de mercadotecnia, ofrecen crédito y pago con tarjeta bancaria” (Delgadillo, 2016). Víctor Delgadillo (2016) analiza la forma

cómo se inferioriza en el discurso y en la práctica a los mercados y a las centrales de abastos en orden de modernizar la venta de alimentos. En su investigación sobre la disputa por los mercados de La Merced concluye “La disputa por los mercados de abasto es la disputa por un modelo de ciudad, en sus múltiples dimensiones económicas, sociales, culturales y simbólicas. La voluntad del gobierno local por modernizarlos se traduce en los intentos para atraer a otros consumidores, dirigir las transacciones de compraventa tradicionales hacia flujos bancarizados, mientras que la introducción de carritos de supermercados parece dirigirse a desplazar a otros informales: los diableros”. Mientras los supermercados son estructuras que han hecho del consumo un espectáculo, a través de innovaciones tecnológicas para la reorganización y renovación; los tianguis, mercados y centrales de abastos han sido destinados a desaparecer o a conservarse en una situación de marginalidad. Varios estudios mencionados por Delgadillo muestran que la supuesta obsolescencia de los mercados y los centros de abasto son en realidad procesos programados de destrucción creativa o gentrificación que buscan nuevos modos de acumulación de capital que desplacen esas economías locales. En nuestro planeta globalizado se comparten más las ambiciones construidas en torno al consumo, los mercados “modernos” tienden a mejorar su eficiencia en términos de orden y limpieza, pero no en términos de desperdicio de alimentos. En las centrales de abastos y en los supermercados se desperdician cantidades industriales de alimentos. En México se desperdician cada año 20.4 millones de toneladas de alimentos (The food tech, 2022). Actualmente, hasta un cuarenta por ciento de la huella ecológica de una ciudad se remonta a su sistema alimentario (Thackara, 2013).

La suciedad, el ethos de la blanquitud y la cultura popular

En los estudios en relación con las Centrales de Abastos en México, predominan el interés por conocer su viabilidad, la forma como se organizan en términos de planeación y logística, o bien por analizar la forma como se fue reconfigurando la distribución de los alimentos a partir de la transnacionalización de la economía. Es difícil encontrar alguna investigación que analice la dinámica interior de dichos centros, sus códigos culturales, sus conflictividades, la visión y relación con los alimentos, las complejas relaciones de poder que las atraviesan y que las relacionan con el exterior, que permita comprender aspectos importantes de la dinámica social que rebasa la realidad económica de las Centrales de Abastos.

Un adjetivo muy presente en la narración por parte de personas externas a las centrales de abastos es que son lugares sucios. Mary Douglas (1973) en *Pureza y peligro* sostiene que la suciedad tal y como la conocemos consiste esencialmente en el desorden, ya que ésta ofende al orden. Las fronteras entre pureza y contaminación varían de cultura a cultura detonando diferentes tipos de aceptación y de rechazo social. El tema de la suciedad como imaginario de las centrales de abastos es un eje para la comprensión de la jerarquía entre ethos de la blanquitud y cultura popular. Llamo *ethos de la blanquitud* a lo que Echeverría llama blanquitud como formas de comportamientos, actitudes, lenguajes que permiten la identificación con la cultura y la lógica capitalista. Se trata de un blanqueamiento cultural que intenta superar las asimetrías raciales, pero en el que el color de la piel tiene más peso del que el autor señala. Y creo que el concepto de ethos de la blanquitud expresa esa realidad.

La suciedad como descriptor de las centrales de abasto permite inferiorizarlas y su relación con los tianguis, de las raíces indígenas, permite su racialización. Como Martha

Nussbaum analiza (2006), la repugnancia funciona como una frontera entre lo humano y lo animal. Curiosamente, afirma la autora, la repugnancia en los niños no aparece sino a los 4 años, como algo aprendido. Cuanto mayor rechazo y negación de las dimensiones animales de nuestra corporalidad, nuestros desechos, sustancias y olores que perturban nuestra idea de humanidad, lo que nos recuerda nuestra mortalidad, más civilizados nos consideramos. “Cuanto más nos centramos en la higiene y cuanto más intolerantes nos volvemos al fango, la suciedad y a nuestros propios productos corporales tanto más civilizados somos” (Nussbaum, 2006).

La descripción de Central de Abastos como un lugar sucio y desordenado estuvo muy marcada a lo largo de la pandemia por COVID y que coincide poco con la realidad. También fue uno de los estigmas que sostuvieron la racialización de las personas que pertenecen a Centrales de Abastos, tianguis y mercados. “Tanto informes etnográficos, como impresiones de turistas parecen reconocer en la constitución de los mercados públicos populares y/o tradicionales de prácticamente todas las latitudes y épocas históricas, a la suciedad como un signo apropiado para distinguir una singular dinámica interna” (Reyes R.A, 1999: 66). Esto nos habla de todo el imaginario colonial que hay alrededor de estos espacios.

En ese sentido es interesante la escasez de estudios que analicen la relación de corte colonial entre las centrales de abastos, los tianguis y los supermercados. Esa relación heredera de la relación simbiótica entre colonizador y colonizado, que permitía ubicar al colonizador como el prototipo de lo humano y al colonizado en un grado inferior de humanidad o debajo de la línea de lo humano (Fanon, 2009). Esta relación permitía a la población colonizadora extraer recursos y fuerza de trabajo, y expropiar símbolos a la población colonizada.

Paradójicamente, estos espacios parecen contener una dinámica relacional que parece ser de una resistencia no necesariamente significada como tal

La *suciedad* se proyecta a través de este tipo de enclaves sociales (los mercados) económicos y culturales como un signo con fuerza identitaria que asocia dos elementos pertenecientes a sistemas diferentes, a saber: la densidad demográfica y la densidad ambiental características de estos espacios conformada no solo por el tipo de productos, mercancías y servicios que ahí circulan, sino por los personajes, actividades y relaciones que en dichos espacios se despliegan (Ayús, 1999).

Esta fuerza identitaria de la que habla Ayús, no solo procede de las características que menciona sino también de mecanismos de resistencia y protección ante un entorno social que coloca en su jerarquía de valores el ethos de la blanquitud como humanamente superior.

A la cultura hegemónica, a la blanquitud, le cuesta entender, desde su perspectiva, el sentido y la densidad de lo popular, su belleza y su gusto estético. Lo que se suele hacer, para supuestamente valorar la cultura popular, es folklorizarla y sacarla de su contexto vital. Alejarla de la “suciedad” es decir todo lo que recuerde la vulnerabilidad humana. Ya Norbert Elias (1989) analizaba de qué manera las costumbres cortesanas engendraron los modales burgueses relacionados con la contención del cuerpo, con el distanciamiento de la naturaleza, de la barbarie, de la animalidad. El ethos de la blanquitud propio del capitalismo, heredero del puritanismo protestante, contiene esa imagen higienizada que se orienta a establecer una clasificación y jerarquización de seres humanos.

La cultura popular de la Central es invisibilizada en los relatos públicos y la esfera mediática, lo único que se cuenta sobre este espacio es el desorden, lo insalubre y lo sucio. Durante la pandemia se minimizó que el contagio en México se inició por miembros de las élites mexicanas que habían ido a esquiar a Vail, Colorado y en las centrales de abasto se colocaron grandes letreros que decían “¡CUIDADO! ESTÁ USTED EN UNA ZONA DE ALTO CONTAGIO”. Ciertamente el número de contagios fue alto, por ejemplo, en la

Central de Abastos de Iztapalapa, pero había que considerar que más que el espacio en sí era que más de 370 000 personas acuden diariamente a esa central.

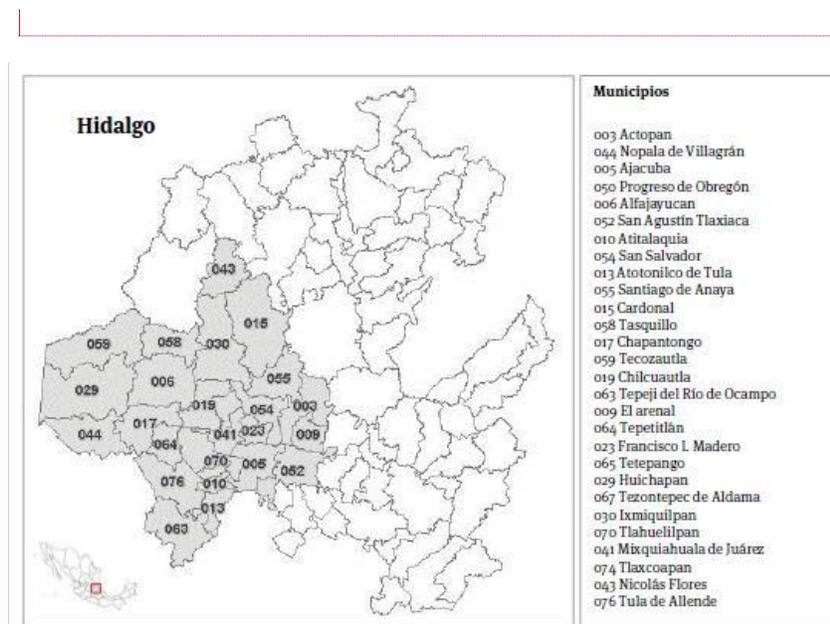
Martín Barbero (1998) señala que es en lo popular donde se juega la batalla por el sentido, porque es allí donde se localizan los modos otros de imaginación social y la política, ya que “las prácticas populares nos muestran que es hacia donde deben apuntar las propuestas de una comunicación realmente alternativa” (Martín-Barbero, 1981: 19). Tomarse en serio lo sucio, lo desordenado, lo insalubre como formas discriminatorias de la otredad que permiten legitimar formas sociales “civilizadas” que buscan negar el vínculo del ser humano con su naturaleza animal y mortal apunta hacia otras formas de imaginar lo político y lo cultural.

El Valle del Mezquital: la transformación del territorio hñähñü y su complejidad sociocultural

El Estado de Hidalgo, el Valle del mezquital y las políticas nacionales

Hidalgo, es una de las treinta y dos entidades federativas que conforman México. Se encuentra en la región este del país, limitando al norte con San Luis Potosí y Veracruz, al este con Puebla, al sur con Tlaxcala y el estado de México, y al oeste con Querétaro. Distintos factores se asocian a la creación del estado de Hidalgo: la ingobernabilidad; la amplitud territorial del estado de México y la dificultad de las comunicaciones de la época, una gran inseguridad, levantamientos indígenas, etc. (Menes Llaguno, 2013). Este proceso empezó en 1861, terminada la Guerra de Reforma; pero un año después los trámites tuvieron que interrumpirse por la Intervención francesa. El 16 de enero de 1869, el Congreso de la Unión emitió el Decreto de Erección del Estado de Hidalgo, por el presidente Benito Juárez,

designando como capital del estado a la ciudad de Pachuca. Se le asignó el nombre Hidalgo en honor al iniciador del movimiento de Independencia en México: Miguel Hidalgo y Costilla, y a sus habitantes se les da el gentilicio de hidalguenses.



Comentado [MBC1]: Incluir el número y el título de la imagen en la parte inferior y en paréntesis la fuente de la misma.
Hacer un índice de imágenes

Imagen 1. Mapa de la región del Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo.

El Valle del Mezquital es una de las regiones geográficas y culturales del estado de Hidalgo en México; es la región de mayor extensión en Hidalgo y es el lugar donde se sitúa esta investigación. Geográficamente se encuentra conformada por diversos valles y llanos, limitados por sierras volcánicas aisladas y derrames basálticos. Su delimitación se basa en aspectos culturales, históricos y ecológicos con énfasis en los hidrológicos, es decir, en la localización de los parteaguas de las subcuencas de los cauces del río Tula y el río San Juan, así como sus afluentes los ríos Alfajayucan, Arroyo Zarco, Rosas, Salado, Tecozautla,

Tlautla, y Actopan. Los climas y suelos propician la existencia de una gran variedad de flora y fauna que existen en la zona, por ello, en la región del Valle del Mezquital es característica una gran variedad de cactáceas. A pesar de su aridez, el Valle del Mezquital es considerado el granero de Hidalgo, en esta región se siembra maíz, alfalfa, frijol, trigo, chiles, coles, jitomate, tomate, cebolla, avena, tuna, durazno, garambullo, y más productos. Es una de las diez regiones naturales o geoculturales de Hidalgo.

El Valle del Mezquital es el territorio del pueblo originario hñähñü. La palabra hñähñü está formada por dos partículas: hñä (significa hablar) y hñü (significa nariz). Podemos decir que las personas que forman el pueblo hñähñü son aquellas que hablan la lengua nasal. Para Nicasio García (1996) el gentilicio de otomí es una definición erróneamente impuesta. Dicho autor tiene tres supuestos de dónde proviene este gentilicio: el primer supuesto es que “Tomitl” fue un caudillo que encabezó rebeliones contra el imperio tolteca, y que posteriormente fue divinizado por el pueblo hñähñü como su principal Dios. La segunda suposición apela a que este gentilicio era usado por el pueblo azteca, de forma peyorativa, y proviene de <otoca> marchar y <mitl> flecha, lo cual quiere decir gente que marcha con flecha. La tercera suposición habla que “otomí” también fue un símbolo de honor y valentía durante las guerras emprendidas con el pueblo azteca, ya que, quien lograba capturar de 5 a 6 prisioneros obtenía el título de otomitl. Cuando se escribe o habla del pueblo otomí en realidad se está haciendo referencia al pueblo hñähñü.

Los municipios del estado de Hidalgo donde habita este pueblo originario son 32: el Arenal, San Salvador, Santiago de Anaya, Tepatepec, Progreso, Cardonal, Tasquillo, Chilcuautla, Chapantongo, Alfajayucan, Ixmiquilpan, Mixquiahuala, Tecozahutla, Tula, Atitalaquia, Tetepango, Zimapan, Tlahuelilpan, Atotonilco, Nopala, Tlaxcoapan, Ajacuba, Nicolás Flores, Huichapan, Tepetitlán, Jacala (INI, 1995).

Contreras (2016) plantea tres proyectos principales que construyeron la idea del valle del Mezquital como región durante el siglo XX. El primer proyecto, el indigenista, orientó la llegada del Estado posrevolucionario al Valle con sus esfuerzos tendientes a construir la identidad nacional mediante la modernización. El objetivo de dicha política fue aumentar la población bilingüe de hñähñü y español. “Evidentemente, en este proyecto el factor del cambio social fue externo, controlado por el Estado y por los especialistas que, a la vez que intentaban conocer los principales aspectos de la región, promovieron su transformación. La síntesis de lo anterior se puede ver reflejada en instituciones como el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital” (Contreras, 2016: 47). Se trata de una etapa en la que se intenta consolidar en el país la identidad de mestizo y por lo mismo de un proceso de desindigenización.

El segundo proyecto, el agrarista, acompañó la transición de la identidad hñähñü a la identidad campesina.

Este cambio no sólo significó una modificación en el discurso y la representación del Valle, sino que fue la vía mediante la cual se canalizó la modernización socioeconómica y la utopía del desarrollo articulado del capitalismo agrario en la región. En este proyecto, pese a la importancia de la tierra, el peso en la diferenciación campesina lo tuvo el riego, el acceso y el control de éste, que marcó también los intereses desde los que se construyeron las identidades colectivas de clase en un periodo en que el sujeto central fue el campesino (Contreras, 2016: 48).

El tercer proyecto lo constituye la migración. “La inclusión de Hidalgo en el sistema migratorio indocumentado a Estados Unidos fue resultado de la masiva migración transnacional que desde la última década del siglo XX se dio en los municipios del Mezquital e instaló la entidad entre las diez primeras en expulsión migratoria del país” (Contreras, 2016: 48).

Estas reconfiguraciones político-territoriales han significado reconfiguraciones identitarias. Herrera (2019) habla del *ethos campesinado* haciendo referencia al pueblo Hñahñu.

La dominación y la resistencia del pueblo hñahñü

De las encomiendas a los megaproyectos

Los procesos mencionados anteriormente de configuración del Valle del Mezquital han estado atravesados de resistencia. El pueblo hñahñü ha resistido a lo largo de más de 500 años a diferentes procesos de transición identitaria y formas de control. Nicasio García (1996) plantea que cuando el pueblo hñahñü había logrado conservar cierta autonomía, fueron invadidos y dominados por el pueblo mexica; con lo cual, en menos de treinta años tuvieron que dejar en sus manos las tierras más ricas. Esto llevó a que, con la llegada de los españoles, vieran una posibilidad de quitarse el yugo de los aztecas, y se convirtieron en aliados de los colonizadores que lucharon y lograron la caída del imperio azteca. Fue tan grande la alianza, que estuvieron incluso en momentos tales como la Noche Triste, además de que adoptaron el catolicismo rápidamente y difundieron con más pueblos mesoamericanos esta religión. Sin embargo, aquella alianza se convirtió en una pesadilla, ya que las ventajas sólo fueron otorgadas a los jefes del pueblo hñahñü. El pueblo sufría diversas formas de violencia especialmente al sistema de encomienda que inicialmente estaba en manos de particulares y en 1544 pasó a depender de la Corona (Arroyo, 2000). Arroyo analiza las formas complejas cómo los españoles fueron acotando cada vez más el poder de los caciques indígenas, y de la manera cómo las tierras que algunos indios podían cultivar servían para pagar los tributos que les exigían

Los indios de Tula y Tepeji empleaban las tierras para cultivar productos agrícolas europeos y americanos como el trigo y el maíz, esperando así, solucionar la demanda tributaria y de sobrevivencia. (p.97).

Por otra parte, el autor, señala la forma como familias peninsulares despojaron a los indios de sus propiedades.

Pero no sólo este tipo de actos ilegales contra la forma de vida indígena se habían de llevar a cabo en estos dos centros de población; entre el inicio de la segunda década del siglo XVII y finales de su primera mitad, los latrocinios hispanos seguían su curso (98).

García Melchor, 1996, señala que

Una forma de escapar a este dominio y crueldad era buscar un refugio donde no pudieran ser alcanzados por las políticas colonizadoras. De ahí emprendieron su retiro hacia los montes y montañas del Valle del Mezquital por la misma década de 1700. Aunque en realidad ya existían algunos grupos desde tiempo atrás (45).

Hasta la fecha el pueblo hñähñü, lejos de permanecer pasivo frente a los vaivenes económicos, sociales y políticos, ha creado estrategias que les permitan aliviar su circunstancia de marginación y ha emprendido luchas ante conflictos territoriales actuales (Herrera, 2019). Es el caso de la lucha contra el Gasoductos Tuxpan-Tula y Tamazunchale-El Sauz, contra Cementeras y contra el crecimiento inmobiliario, contra la extracción de oro y plata de los residuos mineros que datan de la época colonial, contra la extracción de hidrocarburos por medio de fractura hidráulica.

En el contexto de esta investigación es importante enfatizar que una forma más cotidiana y permanente que han encontrado para luchar contra la marginación es organizarse a modo de tianguis tradicionales.

Los tianguis y mercados tradicionales ha resistido hasta nuestros días porque su esencia y razón de ser, sigue vigente [...] En la actualidad, los mercados indígenas cumplen dos

funciones principales: por un lado, vinculan en un ámbito regional de productos originados en un contexto de economía campesina; por otro, proveen a los individuos y sus comunidades de artículos manufacturados y elaborados con fines específicamente mercantiles (Attolini, 2015, s/p).

Los tianguis representan formas de solidaridad y supervivencia. Decía Fernando Benítez (citado en Herrera, 2019/1972:10, p 154) en Los indios de México:

Si a mí se me preguntara qué grupo indio me ha causado una más viva impresión respondería sin vacilar que el otomí, pues la ingratitud de su medio y su condición de esclavo en vez de volverlo duro y egoísta le ha permitido mantener y afinar no precisamente un sentimiento de solidaridad comunal propia de los indios.

El entramado Tianguis-Central de abastos.

En el municipio de Tlahuelilpan Hidalgo, sigue vigente el tianguis tradicional que se realiza cada martes desde la madrugada hasta el atardecer, sin embargo, a lo largo de su historia este espacio ha sufrido divisiones en su organización. Como producto de una de estas divisiones, nació la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo (CATAH). En los años 80, esta organización era una extensión del tianguis tradicional de Tlahuelilpan, y tenía espacio a lado del auditorio de este municipio. Posteriormente, al habilitarse un campus en Tlahuelilpan de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo enfrente de la extensión de tianguis, se comunicó que ya no se podría hacer uso de este espacio debido a que se utilizaría para canchas para la comunidad universitaria.

A inicios de la década de 1990, se logró un convenio con el municipio de Tezontepec de Aldama Hidalgo para atender el abastecimiento de alimentos a esta zona geográfica. De esta forma la CATAH conforma una especie de “híbrido” cultural, entre la organización a modo tianguis y el mercado que aspira a moderno debido a su planeación y diseño a modo

Central de Abastos. La Central de Abastos se conecta con la ruta del tianguis tradicional de Ixmiquilpan. Es una especie de interfase rural-urbano, indígena-no indígena.

En el Valle del Mezquital, zona geográfica donde se ubica la CATAH, aún se realiza el Tianguis tradicional de Ixmiquilpan. Este tianguis forma parte de una importante ruta comercial de origen mesoamericano, que ha sido articulada por el pueblo hñähñü desde antes de la colonización. Este mercado tiene una posición estratégica, ya que está ubicado a 158 kilómetros de la Ciudad de México y se conecta a la población aledaña a través de la Carretera Federal 85. Ixmiquilpan es un punto comercial de carácter estratégico desde antes de la colonización española, ya que se encuentra en el corazón del Valle Mezquital, que es un lugar de suma importancia para el pueblo originario hñähñü. Para los tianguis y mercados tradicionales, las rutas establecidas representan la identificación del grupo con el territorio (Attolini, 2015).

El tianguis tradicional de Ixmiquilpan se conecta geográficamente con la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo, ya que ambos espacios forman parte de la misma ruta comercial que fue instaurada por el pueblo hñähñü para satisfacer las necesidades alimenticias de la población y por el Estado-Nación Mexicano para construir un estado moderno. Dicho tianguis tiene una fuerte presencia dentro de la CATAH, ya que algunas de las personas que fundaron la CATAH son migrantes de comunidades hñähñüs; sin embargo, en sus procesos migratorios optaron por dejar de hablar su lengua para protegerse de fenómenos de discriminación y racismo como se observa en los miembros de mayor edad. La vergüenza de hablar la lengua materna y el temor de hacerlo para sufrir nuevas humillaciones está presente en miembros de la Central.

En la actualidad, algunos de los integrantes de la CATAH participan a la par en el tianguis de Ixmiquilpan, además de que se coexiste con el tianguis tradicional de Tlahuelilpan

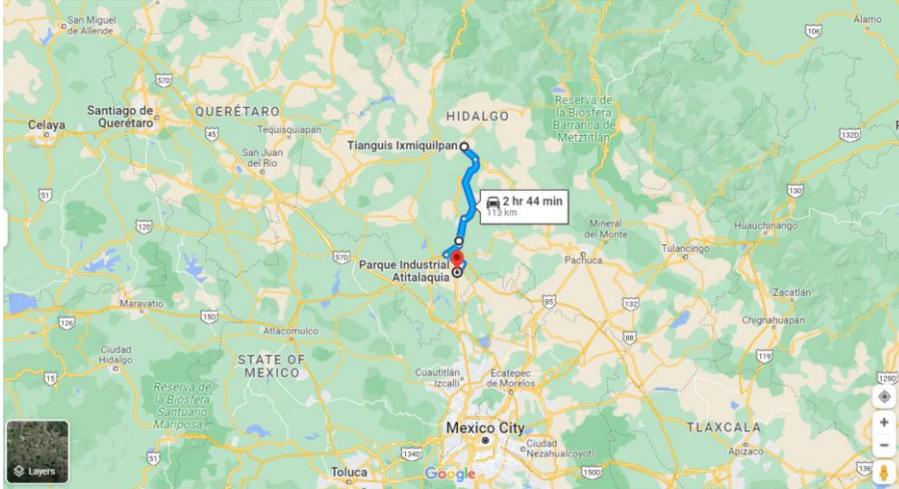


Imagen 2. Ruta comercial Ixmiquilpan-Tezontepec-Atotonilco (Fuente Google maps)

La política caciquil y racializante del PRI

El gobierno en el estado de Hidalgo ha sido dirigido por la hegemonía del PRI. De esta forma el gobierno en el estado de Hidalgo se ha caracterizado por políticas caciquiles y racializantes. La política del Estado de Hidalgo desde que en 1937 llegó al poder Javier Rojo Gómez posrevolucionario, agrarista y cardenista (que se convirtió en el hombre fuerte del Estado), ha sido una política económica y de dominación caciquil propia del caudillismo posrevolucionario (Vargas, 1990).

En el valle del Mezquital las burguesías agrarias locales y los caciques lograron el control de los espacios de representatividad política, así como de las asociaciones de mayor influencia local. Su poder económico se basaba en el control y acceso privilegiado a la tierra de riego, de la incipiente agroindustria lechera, de los mercados y el transporte, mientras que su poder político se expresaba en el control del partido oficial. Por medio de éste, controlaban los municipios, las secretarías gubernamentales, las asociaciones de comerciantes (mercados del centro de las ciudades y de la plaza o tianguis) y, muy especialmente, de las Juntas de Agua, que decidían el destino de los canales de riego y el acceso a éstos (Contreras, 2016: 23).

Se ha tratado de una política caciquil pero también racializante porque “Hidalgo se convirtió en un feudo y un bastión de la ideología del poder central” (Vargas, 1990, p 133), y esta ideología era y sigue siendo la que promovía el mestizaje como identidad nacional, por consiguiente, la desindianización forzada vía la campesinización del indio, y la aspiración a la blanquitud subyacente a esa ideología.

La Central de Abastos de Tezontepec de Aldama. Un espacio interfase entre lo rural y lo urbano.

La Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo (CATAH) tiene sus orígenes en el tianguis de Tlahuelilpan; sin embargo, procesos de reordenamiento territorial hicieron esta se constituyera posteriormente en el municipio de Tezontepec de Aldama Hidalgo. Esto promovió la creación de la Central de Abastos de Tezontepec en el año de 1997, en dónde originalmente eran tierras de cultivo.

En la actualidad es un espacio interfase entre lo rural y urbano (Soto, 2022) ya que conecta zonas agrícolas del Valle del Mezquital con el parque industrial de Atitalaquia y el norte de la Ciudad de México. Y tiene una posición estratégica ya que las carreteras que le atraviesan se conectan con la autopista Arco Norte y con la carretera México-Querétaro, de esta manera influye en el abastecimiento de alimentos del norte de la Ciudad de México.

Su ubicación como conexión de lo rural y lo urbano, hace que la CATAH sea también un centro político y económico, debido a que es la principal fuente de abasto de alimentos del Parque Industrial de Atitalaquia, la refinería de PEMEX y la termoeléctrica de Tula Hidalgo. Atitalaquia representa el municipio con mayor Producto Interno Bruto del Estado de Hidalgo debido a la presencia del Parque Industrial. La refinería se estableció en 1976 y

fabrica gasolina, Diesel y solventes. Cuenta con 35 plantas en once secciones, cubre un área de 707 hectáreas, procesa poco menos del 25% del crudo de México y emplea a unos 3.500 trabajadores. De esta forma, la CATAH es clave para el abasto de alimentos para incentivar la idea de “crecimiento” y “desarrollo” en el Valle del Mezquital.

Por otra parte, es un espacio de frontera entre dos universos culturales, ya que personas que en la actualidad siguen dándole vida al tianguis hñähñü de Ixmiquilpan, al mismo tiempo forman parte de la Central.

Estructura y funcionamiento de la Central: Espacios y tiempos

Las bodegas. Propietarios y trabajadores

La CATAH se organiza por manzanas, hay un total de 15 manzanas. Cada manzana tiene una cantidad distinta de bodegas, pero en promedio tienen de 7 a 10 bodegas. Las bodegas son los espacios de comercialización de los productos alimenticios. La central de abastos es angosta y alargada, hay tres filas que distribuyen el total de las bodegas. Existen tres entradas distribuidas a lo largo de la Central de Abastos, sin embargo, sólo funcionan dos entradas, ya que una de ellas atraviesa una parcela y la persona de la parcela quiere seguir cultivando.

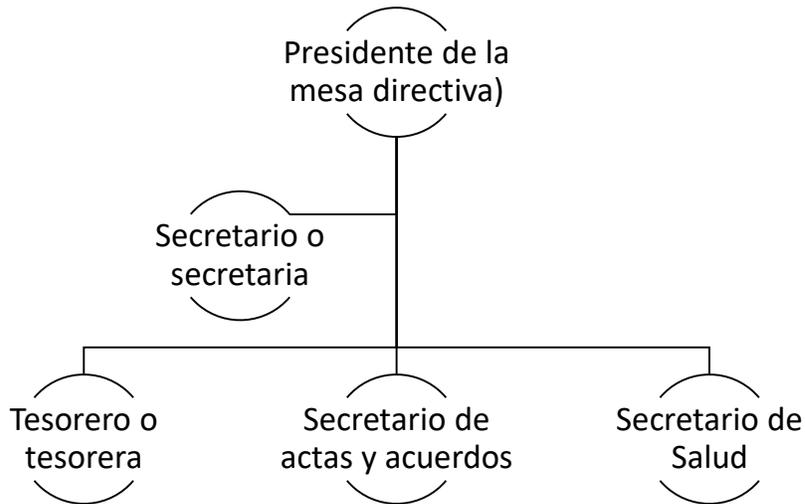
En la entrada principal está el puesto de vigilancia y los policías de la Central de Abastos son los que se encargan de dar entrada a las personas. Las personas que venden sus productos directos del campo suelen ocupar un espacio en las Centrales de Abastos que se llama la Subasta, que es un espacio en el que los productores pueden vender directamente sus productos, en general este espacio suele estar al fondo y apartado de los principales distribuidores de alimentos. En la Central de Tezontepec, las personas que forman parte de la subasta han pedido que la circulación de carros esté orientada hacia su espacio de trabajo

y de esta manera puedan captar mayor número de clientes, pese a que los clientes se quejan de esto porque implica que den más vuelta.

La Central de Abastos está compuesta por un grupo de personas muy heterogéneo. Las personas que forman parte de la gestión de la Central de Abastos de Tezontepec son vendedores de fruta, hierbas, semillas, verduras, plástico, cremería, papelería y ropa. En las relaciones entre todas estas personas se distinguen jerarquías de poder, relaciones de clase, de género y racializadas. A las personas de la clase trabajadora suele llamárseles chalanos o chalanas. Las personas que tienen más poder en este espacio son las más competitivas en la venta de tomate y jitomate. Los dueños de las bodegas tienen también mucho poder puesto que conforman la mesa directiva, pero a semejanza de los demás miembros de la Central, se trata de personas mestizas que tienen raíces indígenas y algunas de ellas se dedican a la agricultura.

Hay un grupo de vendedores ambulantes, policías, barrenderos y barrenderas, y taxistas. Las personas de la clase trabajadora en su mayoría son hombres y mujeres que ante las condiciones de precarización que siguen existiendo en el Valle del Mezquital han optado por trabajar en este espacio y con frecuencia están atravesados por procesos de racialización como lo señalan algunos testimonios. La mayoría de las personas que trabajan en este espacio vienen de pueblos hñāhñü. Un ejemplo de estos pueblos son Huitexcalco, Chilcuautla, San Salvador, Actopan, Tlahuelilpan, Progreso de Obregón, Mixquiahuala y Tezontepec. Al mismo tiempo la Central se gestiona por asambleas, está coordinada por una Mesa Directiva, rotan de puesto una vez al año y hay equipos de trabajo para la gestión de las fiestas.

Organigrama de la mesa directiva de la CATAH



Fuente: creación propia

Todos los puestos de la mesa directiva han sido y son ejercidos tanto por hombres como mujeres, no hay nada que les impida a las mujeres tomar puestos de ese tipo. Se organizan asambleas cada mes, donde se hace corte de caja, se gestionan los conflictos existentes y se organizan las fiestas. Hay multas para los socios que no vayan, pero en la actualidad cada vez disminuye más la participación, por las tensiones que se viven, y algunos prefieren pagar la multa en vez de asistir. La mesa directiva cambia cada año y se hace una asamblea para elegir a la nueva mesa. Los participantes son los socios que son todos dueños de bodegas y son alrededor de 200.

En la Central hay un jefe de seguridad privada, pagado por la mesa directiva, y el actual lleva 26 años en ese puesto. A este jefe de seguridad no se le permite tomar decisiones en la asamblea, ya que no es socio-locatario de la Central de Abastos, sin embargo, sí se le llega a pedir su testimonio cuando hay conflictos.

Los horarios y sus modificaciones

Desde su constitución hasta la pandemia de influenza en 2009, los horarios de “plaza”, como se le llama a los días de venta, el trabajo eran martes y viernes de 3 a.m. a 12 del mediodía. Esto permitía abastecer al tianguis de Tlahuelilpan y al mismo tiempo darles tiempo a los miembros del tianguis de Ixmiquilpan de gestionar su logística para poder participar en Tezontepec. Posterior a la pandemia de influenza se hizo una asamblea en la que pudieron votar clientes y proveedores y se decidió que se trabajara lunes y jueves de las 5 a las 11 p.m., y martes y viernes por la mañana, de las 7 a las 12. Ese modelo de trabajo había sido bastante funcional hasta que en la pandemia por COVID se prohibió trabajar por las mañanas en los primeros cuarenta días. El gobierno quería cerrar la Central, pero aceptó que se hiciera toda la distribución logística en dos días. Esto implicó trabajar desde las 7 de la mañana hasta las 2 de la mañana del día siguiente lo cual fue muy desgastante. Después de 3 meses hasta hoy, se trabaja lunes y jueves entre 9 de la mañana hasta las 11 de la noche, y martes y viernes de 8 a 12 demedio día. En los días restantes las personas se dedican a organizar sus espacios de trabajo, pero el foco no es vender. Recientemente se percibe una crisis entre los cargadores porque los días de trabajo se han alargado mucho. A raíz de la pandemia las condiciones laborales empeoraron.

Crecer en la Central de Abastos

La vida de varias Centrales de Abastos, de las del Valle del Mezquital y de la Central de Tezontepec, han atravesado mi vida. Crecer y vivir en la Central de Abastos significa vivir en carne propia los cruces de lo rural y lo urbano, los choques culturales que eso significa y sobre todo que los tiempos y los espacios privados se inserten en un espacio público.

Mi hermana y yo crecimos en la Central cuando toda la logística de distribución solía ser a lo largo de la madrugada. Mi mamá nos hacía una cama de huacales o nos cargaba con rebozo mientras ella vendía. Después cuando construyeron la bodega, tuvo un mueblecito de madera, ahí tendía cobijas y mi hermana o yo nos quedamos dormidas en sus pies.

Crecí acompañada de mis primos y primas que también son hijos e hijas de tianguistas y centraleros. La CATAH y el tianguis de Tula eran mi espacio de juego, y acompañada de las personas de este espacio el espacio público jamás me pareció temible, al contrario, lo vivía yo como un espacio protector y porque además tiene una dimensión lúdica importante. Con mis primos, primas y hermana nos escapábamos al parque que estaba enfrente. En alguna ocasión mi hermana y yo le dijimos a mi mamá que íbamos al baño y nos quedamos a jugar. Por lo mismo no regresamos rápido y mi mamá se espantó. Era domingo y estaban vendiendo mercancía, de pronto mi mamá se desesperó al ver que no regresábamos y les dijo a sus clientes que iban a dejar de vender para encontrarnos. Las personas que le compraban le dijeron que sí, que primero nos buscaran y con ayuda de muchas personas de la CATAH nos encontraron jugando. Ese tipo de muestras de solidaridad ante las dificultades estaba y está siempre presente, son momentos en que las tensiones internas se superan.

En una ocasión un niño se perdió, lo vimos llorando y nos acercamos a él. Mi mamá le dio un banco para sentarse y esperar a sus familiares. Más tarde llegaron sus abuelos y nos dijeron que ya se habían ido, pero que a la mitad del camino se dieron cuenta de que se les había olvidado su nieto. Con el paso de tiempo se convirtieron en clientes fieles y le pedían a mi mamá que fuera madrina del niño. (Autoetnografía)

En la Central de abastos llamarse tlacuache es una forma de cariño, entrar a trabajar a este espacio y formar parte de la tlacuachada implica complicidad, cuidado y alegre

rebeldía. Cuando ya te reconocen como parte de esta comunidad las personas te saludan con cariño y te dicen ¿cómo estás tlacuache?

Recuerdo que cuando era niña me prohibían usar morral, a mí se me hacían bonitos los morrales que utilizaba mi abuela, los cuales se suelen utilizar en comunidades hñähñü. Su morral tenía pájaros, pero siempre me decían que si lo utilizaba me iba a parecer a ella, y en este sentido estaba implícito que se iba a notar mi origen hñähñü. La negación del origen indígena estaba presente con frecuencia y se escondía por la discriminación que significaba.

También crecí en medio de la política de limpieza social y étnica que hacía el Estado, era visible, por ejemplo, los procesos de desplazamiento forzado del tianguis de Tula, el cual ahora también es una Central de Abastos. Me ha tocado mirar lo conflictivo que es constituirse como unión de comerciantes y al mismo tiempo hacerle frente a esa agresión de parte del Estado.

Viví la Central de Abastos como una prolongación de mi casa, con espacios de privacidad y lúdicos, con cuidados maternos y paternos en medio del espacio comercial. Viví en un ambiente de solidaridad comunitaria, a pesar de la distinción de clases, y como un espacio siempre en tensión con un Estado amenazante.

Mi abuela que fue cofundadora de la Central tiene 89 años, eso implica que 77 años de su vida los ha dedicado a la compra y venta de mercancía. Muchas personas le dicen en la actualidad que ya se quede en su casa, que ya no tiene que mantener a nadie, que para qué trabaja. Pero ella dice que a menos que ya no pueda caminar, es cuando va a dejar de trabajar. Tuvo su primer hijo a los 17 años, y por esta razón buscó vender en el tianguis de Zumpango. Dice que en sus inicios vendía chiles secos, cargaba a su hijo con un rebozo, subía sus bultos de chiles al camión y al llegar al tianguis a veces le ayudaban a llevar su mercancía. Su puesto en algún momento fue el más grande de Chilcuautla. Dicen que ella cargaba y descargaba sola una camioneta de dos toneladas y media. En

algún momento le pregunté que, si para ella el ser mujer había sido una limitante, y me dijo que no, que de alguna manera eso no es una barrera en los tianguis. Al parecer la valoración entre hombres y mujeres es menos dicotómica que en otros ámbitos, algo semejante a lo que ocurre en la Central. Se valora la fuerza física y la autoridad en las mujeres, y también el que los hombres realicen actividades relacionadas con la comida o el cuidado de los niños. Sin embargo, el machismo también se hace evidente en los salarios y en frecuentes actitudes de prepotencia por parte de los hombres.

Mi mamá empezó a trabajar a los 21 años en la Central de Abastos. Es conocida por ser una mujer fuerte, que no se deja de nadie en la Central, tanto que hasta los policías le tienen miedo. Cuando era niña y me hacían bullying en la escuela me decían que me iba a dar un jalón de orejas si no aprendía a defenderme. Ha cargado y descargado camionetas de melones, tomates, jitomates, manzanas, mango y más productos. Muchas veces le han propuesto que sea la presidenta de la mesa directiva, y en 2021 le tocó organizar la fiesta a la Virgen de Guadalupe. Dicen que nunca se había hecho un tapete de frutas, la decoración fue tan bonita que las personas de la CATAH se sentían orgullosas del adorno de ese año. Hubo fotografías y muchas personas cubriendo el evento. (autoetnografía)

Trabajar los domingos, es algo que a algunas familias de los trabajadores de la Central les es difícil de entender. Si hacen fiestas en domingo, las personas de la Central no podemos ir porque trabajar en domingo es esencial. Eso rompe con ciertas lógicas familiares. Sin embargo, pensando en los tianguis y mercados de origen mesoamericano, el que a las personas no les guste trabajar en domingo, viene de lógicas más occidentales. Es bonito ver cuando una familia entera se da la oportunidad de ir a comprar su recaudo para la semana, es bonito ver cómo entre todos los integrantes van cargando bolsas de comida.

Antes odiaba mucho que trabajáramos en domingo, porque en la escuela nos hablaban de leyes sobre el trabajo, y yo me ponía a pensar que trabajar los domingos estaba mal. Cuando mi familia materna festejaba algún cumpleaños en domingo, siempre ha sido un problema asistir. Mi mamá solía decirnos que nos iban a criticar por ir mugrosas y llenas de polvo a la fiesta. La verdad es que si era incómodo ver a todas las personas súper arregladas y que nosotras llegáramos en pants y despeinadas porque íbamos regresando de trabajar. Vivir en la Central de Abastos es como vivir en otra temporalidad en la que lo público y lo privado parecen contradecir la temporalidad del exterior.

En la escuela primaria a la que iba, se inferiorizaba el trabajo de mis papás. Cuando tenían que ir los papás de los alumnos a contar el trabajo que realizaban, solamente llamaban a los que eran dueños de minas, a una doctora, y, además, se escuchaban comentarios peyorativos hacia lo indio. Lo sucio, lo no ordenado, eran estigmas hacia la Central y temas de descalificación racista/clasista.

La discriminación y el racismo me han atravesado a lo largo de mi vida, sobre todo al salir, algo que no había experimentado en la CATAH, entonces entendía yo por qué familiares y otras personas de la Central trataban de negar su pasado indígena. En un viaje que me regalaron mis papás cuando cumplí 15 años, viví desprecio y señalamientos traumáticos. Y en la universidad en la que estudié viví situaciones semejantes a pesar de que en una ocasión fui finalista de un premio nacional. No faltaban los apodos desagradables como “gata”, “niña de rancho”, y la discriminación por que mi música siempre estuviera mezclada con Joan Sebastian, Jenny Rivera, Bronco, Ana Barbara, Juan Gabriel y los grandes ídolos del pueblo mexicano. En algún momento intenté formar parte del movimiento feminista, sin embargo, estudiantes feministas blancas, tomaban distancia de quien no tuviese

la cuota de blanquitud necesaria para ellas. Nunca experimenté eso en la Central. Por lo mismo, la Central significa mucho, pero también muchas veces no encuentro mi lugar ahí.

Desde niña, lo que me gustaba hacer era despachar en el kilo, es decir atender por menudeo. Me gusta mucho el surtir toda la despensa de las personas para la semana, que me compren de todos los productos que tengo. Es muy bonito ver varias bolsas llenas de jitomates, chiles, cebollas, tomates, inspiran vida. También me ha gustado mucho leer. Siempre en las plazas llegaban señores a venderle el periódico a mi papá, mis papás me regañaban por no prestar atención a lo que pasaba por estar leyendo. Las matemáticas y la precisión de las cuentas no se me dan bien, y por lo mismo vivo en un eterno conflicto en este espacio, pero las verduras y las frutas, su compra y su venta, tienen una gran fuerza vital que ha moldeado mi vida.

La ubicación interfase (Soto, 2022) de la Central, entre el mundo rural y el urbano, las raíces hñähñüs de las personas que ahí trabajan y la necesidad de ser competitivos, económica y simbólicamente frente a la sociedad “modernizada” hacen que la articulación de clasismo, sexismo y racialización requiera un análisis específico. El cruce o la coexistencia entre espacio público y espacio privado que se da al interior de la CATAH, y la experiencia colectiva de ser un espacio a la defensiva ante la estigmatización y la racialización, no solo de sus miembros, sino como sujeto social, genera un ambiente que, a pesar de las contradicciones, acota las opresiones internas.

CAPÍTULO 2

EL ETHOS BARROCO, LO POPULAR Y LA SEXUALIDAD RACIALIZADA

Este trabajo se centra en el enfoque teórico de la Modernidad/colonialidad que considera que la colonialidad es sustento de la Modernidad y no un derivado de la misma. Es un andamiaje histórico que fue articulando capitalismo, dominación masculina y racialización. Ese andamiaje vinculó estructuras, símbolos y subjetividades. Las estructuras materiales económicas, las relaciones de poder, los códigos culturales se entretrejieron de manera diferenciada según los contextos, generando configuraciones sociales específicas.

Para interpretar en el presente trabajo cómo se articulan capitalismo, dominación masculina y colonialidad en el universo cultural de la Central de Abastos, recurro a seis autores que aportan elementos clave. Estos autores son Bolívar Echeverría, Chandra Mohanty, Mara Viveros, Patricia Hill Collins, Jorge Gómez y Ma. Eugenia Sánchez.

Estos autores me permitieron comprender la performatividad de las prácticas en la CATAH y el vínculo entre sexualidad y racialización. Entiendo por performance el planteamiento de que las interacciones sociales tienen una dimensión de actuación frente a una audiencia (Chihu y López, 2000) y como una fluctuación de identidades.

La modernidad, el ethos barroco y la blanquitud

Más allá de la alternativa de sumisión y rebeldía

Bolívar Echeverría (2013) desarrolla la categoría de ethos barroco y analiza las diferentes configuraciones ético-culturales y modos de vida de la modernidad tratando de vislumbrar las posibilidades de una modernidad poscapitalista. En la modernidad capitalista identifica

varios *ethos*: el *realista* que se identifica con la lógica capitalista, el romántico que naturaliza el capitalismo pero que a la vez trata de transfigurarlo en su contrario, el *ethos clásico*, que es el que considera que el capitalismo es un sistema que está mal, pero lo vive de una manera resignada o dramática. Y el *ethos barroco* que es la cuarta manera de interiorizar el capitalismo, pero distanciada de la idea clásica ya que vislumbra la necesidad de trascender a la modernidad colonialidad y al sistema capitalista.

El *ethos barroco* no borra como lo hace el *realista* la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega como lo hace el romántico, la reconoce como inevitable a la manera del clásico, pero a diferencia de éste se resiste a aceptarla, pretende convertir en bueno el lado malo (40).

Interpretando a Echeverría, en el contexto de combinación de la lógica capitalista, existen espacios de resistencia y creatividad que favorecen procesos, aunque sean restringidos de emancipación, y revalorización de lo humano. De esta manera el *ethos barroco* intenta resistir al sistema moderno colonial adoptando rasgos del sistema capitalista a través de la estetización de la vida cotidiana.

La estrategia barroca del ir más allá de la alternativa de sumisión o rebeldía pretende rebasar la opción dicotómica entre someterse a la política asfixiante de la modernidad colonialidad o rebelarse contra ella. De acuerdo con Echeverría (2013) la estrategia barroca implica rebelarse mediante una actividad económica puramente ilegal y contraventora.

La economía-mundo en gestación no sacaba su fuerza del desacato de la ilegalidad y la institucionalidad económicas establecidas sino, por el contrario, del uso y el abuso que hacía de las mismas. Su práctica implicaba el rebasamiento de ellas y la puesta en vigencia de una ilegalidad sustitutiva y una institucionalidad paralela (Echeverría, 2013:182).

Echeverría pregunta ¿es posible producir y consumir valores de uso cuya concreción pueda pasar la prueba de la mercantificación, no perderse en su metamorfosis dineraria sino

afirmarse a través de ella? Asimismo, propone que la estrategia barroca implicaba una economía informal, que en medio de la crisis de la modernidad posibilitaba otras formas de organización política y social.

En cuanto al concepto de cultura que Echeverría desprende, implica el cultivo de una actividad que se reafirma en términos de singularidad, el modo propio de una comunidad determinada para llevar a cabo el conjunto de funciones vitales para reafirmar la identidad o al ser mismo y el mundo de vida construido en torno a esa reafirmación. Sin embargo, para Echeverría la identidad no es determinación circunstancial ni una cristalización particularizadora inafectable, sino por el contrario la identidad es una coherencia que se afirma en el cuestionamiento de la sustancialización.

La identidad sólo puede ser tal, si en ella se da una dinámica que, al llevarla de una des-sustancialización a una resustancialización, la obliga a atravesar el riesgo de perderse a sí misma, enfrentándola con la novedad de la situación y llevándola a competir con otras identidades concurrentes (Echeverría, 2013: 137).

Las personas que fundaron la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo (CATAH) que analizo en este trabajo, tenían oficios de campesinos, tianguistas, además de que algunas personas formaban parte de la diáspora hñähñü. Echeverría orienta a pensar, que pasar de tianguis a Central de Abastos, no se trataba de la anulación de la realidad que había en el tianguis, sino que en este mundo donde ser hñähñü, campesino o tianguista es sinónimo de inferioridad, muchas veces la resistencia tiene que ver con construir realidades imaginarias que permitan trascender y transfigurar la realidad, De esta manera la Central de Abastos se convirtió en aquello que permitiría rehacer y revivir al tianguis.

Echeverría retoma a Adorno, y apunta hacia la paradoja encerrada en una decoración barroca. Propone que lo barroco es una decoración que se emancipa de lo central de la obra

de arte, pero sin llegar a convertirse en una obra diferente o independiente. En este sentido, el barroquismo en la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo se mueve en que, por un lado, en que algunos dueños de bodegas de la Central inferiorizan a las personas del tianguis, pero a la vez que se lucha por ser completamente diferente a primera vista del tianguis, no se aniquila la esencia tianguista. A partir de las entrevistas de los fundadores de la Central, esta estrategia de distanciarse del tianguis, tanto por las presiones estatales en sus políticas de limpieza social y para evitar la discriminación, fue una acción “barroca” en el sentido de amortiguar el racismo y el clasismo cambiando la percepción de “tianguis” pero manteniendo muchas de sus prácticas y de sus símbolos.

Blanquitud y comportamientos modernos

A la modernidad realmente existente, como la denomina Bolívar Echeverría, le subyace una identidad homogeneizadora, la de blanquitud, a la cual le correspondan necesariamente cosmovisiones y prácticas racistas. La modernidad se encarna en los sujetos blancos o blanqueados, pero para Echeverría, las formas de ejercer racialización a través de la blanquitud son más complejas que el racismo étnico, es decir que un racismo centrado en el fenotipo. Lo central no es la organización del mundo a través del fenotipo sino la de someterse a una lógica de acumulación de capital, que domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de auto sacrificarse y auto reprimirse. Y para ello el *ethos* de la blanquitud *juega* un papel central.

Para Echeverría la modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos, a los que precisamente les llama comportamientos modernos, los cuales aparecen desde hace ya varios siglos en el proceso de sustituir lo tradicional, para ponerlo en evidencia como algo obsoleto.

Puede ser vista también, desde otro ángulo, como un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo de la vida y que se afinan como innovaciones substanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación surgida en el propio seno de ese mundo (Echeverría, 2011: 13).

Sin embargo, la modernidad es un proyecto incompleto, ya que siempre hay algo que le imposibilita ser una alternativa civilizatoria superior a la ancestral o tradicional.

Los comportamientos modernos implican la introyección del espíritu del capitalismo, este espíritu se centra en un modo especial de comportamiento humano, uno que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de la vida capitalista. Echeverría retoma a Weber para proponer que el ethos que solicita el capitalismo es un ethos de entrega al trabajo, donde el trabajo se viva religiosamente y de manera virtuosa para que pueda existir la entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado. Tanto para Echeverría, como para Weber, el cristianismo protestante, y en especial el protestantismo calvinista son el mejor ejemplo de la sollicitación ética de la modernidad capitalista. En este plano, la identidad humana que subyace a la modernidad constituye a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al "espíritu del capitalismo" e interiorizar plenamente un "racismo" que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio, que, en casos extremos, como el del Estado nazi de Alemania, exigió una blancura de orden étnico, biológico y "cultural".

Asimismo, la santidad que exige el espíritu del capitalismo es una que debe ser visible y perceptible a nivel sensorial a través del alto grado de productividad y trabajo que se ejecute. Esta santidad separa a los triunfadores de los perdedores, y necesita de un conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, que implican cierta apariencia física, un entorno limpio y ordenado, propiedad del lenguaje, actitud positiva y discreta.

La productividad del trabajo como síntoma de la santidad moderna y como "manifestación" del "destino" profundo de la afirmación nacional pasó a incluir, como acompañante indispensable, a la blancura racial y "cultural" de las masas trabajadoras (Echeverría, 2011: 60).

De esta manera, la blanquitud es un racismo tolerante, dispuesto a aceptar condicionadamente rasgos raciales y culturales que no sean concordantes a la blancura racial-cultural que predomina en la apariencia étnica de la población europea noroccidental.

Sin embargo, por más 'abierto' que sea, este racismo identitario-civilizatorio no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento (Echeverría, 2011: 63).

Y mientras la lógica de acumulación de capital imponga día a día la necesidad de auto sacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud, el racismo será una condición indispensable de la vida moderna.

La identidad capitalista se relaciona con un higienismo o puritanismo que remite a los planteamientos de Nussbaum (2006) señalados anteriormente, en relación con la negación de la vulnerabilidad y la animalidad de lo humano que lleva a ciertas sociedades a proyectar esa negación a través de la dominación y la racialización de otras poblaciones

La perspectiva de Echeverría tan iluminadora para entender aspectos centrales de la CATAH y su entorno se centra más en la confrontación al capitalismo como modo de producción y de vida, y aunque considera la problemática del racismo en su reflexión sobre el ethos de la blanquitud, creo que el racismo queda en un papel subordinado a la lógica económica. Este enfoque no permite ver con mayor claridad la lógica de la colonialidad con lo que ella significa del papel del racismo como un eje tan importante y prioritario como lo es el del clasismo. Por otra parte, en su planteamiento no se percibe el énfasis del sexismo, también central para entender el capitalismo.

La aspiración a la blanquitud y sus consecuencias racializantes

La ideología mestizante y la identidad nacional

La “ley” de la blanquitud adquiere características específicas en la construcción de la identidad nacional en México. Gómez Izquierdo, J., y Sánchez, M. Eugenia (2011) proponen que la ideología mestizante - el mestizaje convertido en ideología por las clases dominantes ocultó el choque de dos matrices civilizatorias radicalmente distintas, en el que la matriz occidental, se impuso de manera violenta sobre la matriz mesoamericana. El mestizaje se convirtió en referente cultural, ideológico y político que trató de dar cohesión al pueblo mexicano. De esta manera es más fácil ocultar como opera el racismo en México, ya que gracias a la ideología mestizante se invisibiliza a este sistema de opresión y privilegios.

Los autores consideran que el concepto de mestizaje es un fenómeno cambiante y no fijo. A lo largo de la historia diversos teóricos consideran que el mestizaje es el resultado de un fenómeno biocultural de cruces sexuales iniciado a raíz del arribo de Cristóbal Colón en 1492, y para muchos otros el mestizaje es asociado al sincretismo y a la capacidad de poblaciones indígenas para resignificar instrumentos y tecnologías europeas. Gómez y Sánchez retoman al mestizaje como ideología impulsada por élites nacionalistas que buscan blanquear a poblaciones racializadas y construir así la idea de nación.

En el caso de México, la relación entre explotación y aspiración a la blanquitud sienta sus bases en el período colonial cuando el sistema de castas instauró un sistema de jerarquización y organización racial que determinaba los privilegios a los cuales podría acceder la población. Se estructuraron relaciones que se caracterizan por la aspiración a la blanquitud, y que se consolidaron en el siglo XIX cuando el racismo científico impregnó la

cultura de las élites intelectuales y políticas del país y se fue construyendo la ideología mestizante. A la categoría de mestizo le subyace la aspiración a la blanquitud.

...tras la faz morena del típico mestizo se mantiene firme e intocable, como expectativa, el ideal de la piel blanca, pues en nuestra tradición mexicana representa la mejor garantía para acceder a la cúspide del aprecio social y al goce de ciertos privilegios (Gómez y Sánchez, 2011: 25).

En el intento de construcción de un Estado moderno mexicano, en el contexto de la expansión del capitalismo industrial, se suponía, entre otras cosas, la necesidad de la homogeneización racial, cultural e ideológica de la población, que incluía la homogeneización de los patrones de producción y consumo. Esto incentivó la implementación de políticas de desindianización. De acuerdo con los autores el mestizaje fue fundamentalmente un proceso de desindianización forzada, a través de la educación, del desplazamiento lingüístico, y de la migración del campo a las ciudades. Los indígenas, en sus procesos migratorios, a las ciudades o a otras regiones, tomaron como medida para protegerse el dejar de hablar su lengua. Este proceso ha brindado la pauta para seguir hablando del éxito del mestizaje; sin embargo, el impacto negativo de la ideología mestizante se hace visible en su incapacidad de construir un andamiaje de reconocimiento recíproco como lo muestran las grandes desigualdades socioeconómicas del país, y el favorecimiento de racismos que permean a la sociedad como se puede verificar en las actitudes y en el lenguaje cotidiano (Gómez y Sánchez, 2011).

Por su parte el Guadalupanismo ha evolucionado de formas muy variadas y contradictorias a lo largo de la historia de la Nueva España y del México independiente. “La virgen de Guadalupe transitó de ser una virgen india, a ser una virgen criolla y posteriormente “mestiza”, momento en el que de alguna forma se articula con el discurso mestizante”. Si

bien la Virgen de Guadalupe ha significado refugio y consuelo para millones de mexicanos, también fue el símbolo que movilizó el movimiento de independencia, con lo cual fue más fácil adaptarla a fines patriótico-nacionalistas, lo cual ha ayudado a encubrir las grandes desigualdades sociales. Pero por otro lado es símbolo de resistencia para los migrantes en Estado Unidos. Podría pensarse que determinadas prácticas “guadalupanas” con una forma como se expresa *el ethos barroco*.

Lo popular como experiencia de apropiación/subversión

La tensión entre las clases dominantes y la lógica popular

Tomarse en serio y dignificar lo sucio, impuro, indeseable, malintencionado, peligroso y desordenado permite entender la cultura popular desde su carácter subversivo. En el caso de las Centrales de Abastos, cuando la cultura que habita en estos espacios llega a aparecer en la esfera mediática, se suele narrar desde el desorden, lo insalubre y lo sucio. De esta manera a esta cultura se le niega la posibilidad de reconocimiento en los relatos masivos, en las historias académicas y en los modos de relato público. Sin embargo, aunque por un lado podría apelarse a lo impuro, sucio y pagano, al mismo tiempo la cultura que habita este espacio es sabrosa, divertida, juguetona, expresiva y catártica: y lo mejor es que posibilita que las personas se reconozcan y articulen.

La conflictividad interna es gestionada a la manera como sugiere Rincón (2016) inspirado en Chantal Mouffe. Se vive una especie de democracia radical en la que se logra un consenso por mínimo que sea, un consenso conflictual. Rincón (2016) propone que en la ciudadanía no se trata de negar el conflicto, sino de procesarlo de manera agonística. “La persona ciudadana actúa bastardamente porque no tiene conciencia de si ese gusto o estética o narrativa está colonizada, tampoco se sabe si está resistiendo. Solo sabe que se divierte y

que quiere estar ahí para ser alguien” (37). Un ejemplo de esto es como los Tigres del Norte y Jenny Rivera, si bien por un lado son estrellas mediáticas impulsadas por las grandes cadenas televisivas en México, al mismo tiempo la crítica política que está contenida en sus canciones es fuerte y permite narrar la realidad de las personas que habitan la Central de Abastos.

Gramsci en sus planteamientos del carácter político y de resistencia de la lógica popular, propone que en la cultura popular hay elementos que no pueden ser absorbidos ni borrados por las clases dominantes. Es decir, que las clases dominantes con un ethos de la blanquitud marcado entran en tensiones cuando buscan pasar de ser dominantes a dirigentes, por la dificultad para producir consenso entre sus formas de vida y las formas de vida, modos y tradiciones de la lógica popular. Este conflicto de lógicas lleva a los grupos subalternizados, a los que supuestamente se les “conceden” derechos, a vivir permanentemente en un estado de defensa activa porque esos derechos siempre van a estar en cuestión.

La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe la tendencia a la unificación, si bien según planes provisionales, pero esta tendencia es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes, y por lo tanto sólo puede ser demostrada a ciclo histórico cumplido, si éste concluye con un triunfo [...] Aun cuando parecen triunfantes los grupos subalternos están sólo en estado de defensa activa (esta verdad se puede demostrar con la historia de la Revolución francesa hasta 1830 por lo menos). Todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería ser de valor inestimable para el historiador integral. (Gramsci, 1999; 182)

La cultura de la Central de Abastos asume que el racismo, el machismo, la homofobia, el clasismo son parte de la conflictividad de la sociedad. Rincón señala que Mijaíl Bajtin fue quien ubicó en el siglo XV el ámbito de lo popular: la plaza y el mercado, precisando algo que considero sigue siendo útil analíticamente, que la cultura popular es como “un segundo

mundo y una segunda vida” para la gente del común; “una segunda experiencia porque su primer orden es la supervivencia, el trabajo y la sumisión-complicidad” (Rincón, 2016: 24). Tal vez, esta postura, se podría contrastar con el ethos barroco de Echeverría, en vez de sumisión-complicidad, podría hablarse de resistencia-complicidad como lo hace Barbero. Martín-Barbero llama la atención al

Carácter subversivo de la ambivalencia y el doble sentido de que se halla *cargado* el lenguaje popular y sus dispositivos: la burla, la blasfemia, la grosería”, lo sedicioso de lo corporal y el humor; y la inversión que produce la “máscara que hace parte del rostro popular en su necesidad de resistir al poder (Martín-Barbero, 2002: 50).

Lo popular se mueve entre lo rural y lo urbano, y en el caso de México entre lo rural de raíces indígenas, lo urbano amestizado y blanqueado. Recordando a García Márquez, lo popular es “otra matriz cultural diferente de la dominante, de la racional-iluminista”, una “matriz simbólico-dramática” que actúa en clave de *re-conocimiento* al interior de las clases populares (Martín-Barbero 2002: 57). Esto recuerda al carácter de teatralidad del ethos barroco que señala Echeverría (2000)

Construir el mundo moderno como teatro es la propuesta alternativa del ethos barroco frente al ethos realista, una propuesta que tienen en cuenta la necesidad de construir también una resistencia ante el dominio avasallador [...] La sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de tiempos furiosos, de espacios de catástrofe. Tal vez esta sea la razón de que quienes la practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, en que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente. (Echeverría, 2000, pág. 195 y 224)

Esta “teatralidad” hace pensar en la forma como la CATAH reinventó el tianguis y permitió que sobreviviera.

Los límites de la sororidad y de la interseccionalidad ante el pacto racial

La colonialidad del feminismo occidental

En Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial de Chandra Tapalde Mohanty (2008) la autora propone que los escritos feministas gestionados por académicas occidentales colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres racializadas o del tercer mundo.

Mohanty identifica que la academia feminista tiende a presuponer que el grupo mujeres es un grupo homogéneo, ya constituido, ya coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar clase social, contexto, contradicciones raciales o étnicas. De esta manera hay una tendencia a aplicar la noción de patriarcado de forma universal, al mismo tiempo que se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres, que a su vez produce la imagen colonial de una “mujer promedio de tercer mundo”.

Sin embargo, al universalizar la noción de patriarcado sin un contextualismo radical, se tiende a mirar a mujeres racializadas con vidas esencialmente truncadas y sexualmente constreñidas. Lo más problemático es cuando el paradigma colonial de la academia feminista construye a las mujeres del tercer mundo o racializadas como ignorantes, pobres, sin educación, limitadas por sus tradiciones, doméstica y restringida a la familia, víctima, y en general sin capacidad de agencia. En cambio, la colonialidad de poder, es decir, de la dominación a partir de una racionalidad eurocéntrica, opera para otorgar privilegios y superioridad a las mujeres occidentales con la autorepresentación de mujeres educadas, modernas, en control de su cuerpo, sexualidad y elecciones.

De esta manera cuando las prácticas de mujeres racializadas se analizan como residuos feudales o bajo la etiqueta de tradicional, también se las infantiliza y se las

representa como mujeres políticamente inmaduras que necesitan ser educadas y formadas en el carácter distintivo del feminismo occidental.

Mohanty nos invita a reflexionar que no podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y la práctica política dentro de circunstancias históricas concretas. La autora propone que el reduccionismo económico de la literatura liberal de *woman in development* resulta en la colonización de los elementos específicos de la existencia cotidiana y las complejidades de los intereses políticos que representan y movilizan a las mujeres de distintas culturas y clases sociales.

Lo que resulta problemático en este uso de mujeres como categoría de análisis estable, es que se asume la unidad antihistórica y universal entre las mujeres, fundada en la noción generalizada de subordinación, en vez de demostrar analíticamente la producción de mujeres como grupos socioeconómicos y políticos dentro de contextos particulares e ignorando por completo las identidades de clase y étnicas. Un ejemplo de esto es como las mujeres iraníes de clase media adoptaron el velo durante la revolución de 1979 para mostrar su solidaridad con mujeres de la clase obrera, mientras que el racismo feminista de la actualidad niega muchas veces la capacidad de agencia de las mujeres que practican el islam.

Mohanty propone que la formulación “Los hombres explotan, las mujeres son explotadas” es simplista e históricamente reductiva, refuerza las divisiones binarias entre hombres y mujeres, y no es efectiva para diseñar estrategias que combatan la opresión. Lo que intenta articular es como la lucha por derrumbar el patriarcado encuentra muchos límites desde la sororidad, ya que la sororidad no toma en cuenta el pacto de raza entre mujeres blancas con hombres blancos, tampoco las diferencias de raza y clase. Las mujeres blancas tienen privilegios frente a un hombre racializado, y las mujeres racializadas no sólo deben de liberarse de los hombres, sino también de las mujeres blancas. Por lo mismo, es útil partir de

que la idea de mujer parte del imaginario de mujer blanca y hombre alude a hombre blanco, ya que las personas racializadas, a partir de los procesos de esclavitud que las deshumanizaban y animalizaban, eran vistas como hembra y macho. La visión dehumanizadora desde la racialización trastoca la visión de género.

Desde el feminismo blanco es difícil entender la forma como fluyen las relaciones de poder entre hombres y mujeres en la Central de Abastos.

La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad

Mara Viveros (2009) proporciona elementos útiles sobre cómo están siendo abordadas las relaciones entre el género, la sexualidad y la raza en algunos estudios recientes publicados en América Latina. La autora analiza la sexualización de la raza y la racialización del sexo en el contexto del mestizaje, así como la sexualidad y deseo en contextos racializados. Explora el tema de la sexualidad y el deseo sexual en el ámbito de las relaciones racializadas, además de los vínculos existentes entre el racismo y el heterosexismo. Por último, analiza el impacto que está teniendo la adopción de un marco político multicultural que redefine relatos nacionales y politiza las identidades étnico-raciales.

Plantea que la teoría de género muestra que no es posible entender ni la clase ni la raza ni la desigualdad social sin considerar constantemente el género y viceversa. Para esto retoma los aportes del feminismo negro estadounidense, que hizo numerosas contribuciones en la conceptualización de la articulación de las relaciones de clase, de género y de raza. Cita a Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith con la frase “Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes”, recupera el trabajo de Elsa Dorlin quien analiza el entrecruzamiento de género, sexualidad y raza que hay en las

formas para definir temperamento sexual y racial. A través de esto es posible distinguir como el cuerpo femenino y blanco representa a la madre blanca, sana, mientras que el cuerpo de mujeres racializadas encarna a la bruja, la vivandera hombruna, la ninfómana y la esclava africana.

La autora plantea también, que los estudios sobre mestizaje desconocieron su relación con la sexualidad a lo largo de mucho tiempo. Retoma el estudio pionero de Verena Stolcke sobre Racismo y sexualidad en la Cuba colonial (1992) quien demuestra la manera en que los hombres blancos de élite buscaban afirmar su posición dominante mediante el estricto control de la sexualidad de las mujeres blancas y el fácil acceso a las mujeres de tez más oscura y estatus social más bajo.

Viveros plantea la existencia de razones diferentes de las demográficas para explicar el tabú contra los matrimonios interraciales. Su análisis señala que el fenotipo opera como elemento que interviene de tres modos: “en primer lugar, como encarnación simultánea de lo deseable (representando la identidad nacional, operada grosso modo por la pareja hombre “blanco”/mujer “mestiza”) y lo tabú (generalmente referido a la relación del hombre negro con la mujer blanca); en segundo lugar como un contínuum que moviliza, desde una argumentación racista y exótica hasta otra que privilegia lo moderno e igualitario; finalmente, como una forma de asimetría que se suma a las desigualdades de género” (Viveros, 2009:182)

También plantea que el hombre negro homosexual y heterosexual puede apropiarse del estigma de su sexualidad exagerada y usarla como un mecanismo de resistencia para insertarse socialmente y demostrar superioridad y ventaja ante otros hombres, creando una contra saga de la inferioridad sexual del hombre blanco.

En el caso mexicano, en el multiculturalismo y la sexualidad racializada las mujeres indígenas han sido consideradas sexualmente disponibles para los hombres blancos, y al

sexualizarlas se facilita la posibilidad de violación. Por otro lado, los hombres indígenas han sido feminizados y percibidos como seres dóciles frente al poder de la oligarquía criolla blanca o mestiza.

Para Viveros el mestizaje, como encuentro sexual entre miembros de distintos grupos sociales y étnicos raciales, no sólo genera temor y desconfianza, sino también placer y deseo. Por otra parte, se argumenta que las organizaciones étnico-raciales, el tema de la homosexualidad femenina y masculina ocupa un lugar reducido en sus discusiones, y muy pocas veces desde una sexualidad libre y placentera.

Viveros ayuda a comprender las formas de sexualidad racializada que se da en ocasiones en la CATAH.

El feminismo y la conspiración del silencio que envuelve al racismo

Betty Ruth Lozano y Bibiana Peñaranda (2007) cuestionan como el movimiento feminista aún no se plantea como bandera de lucha el tema del racismo, lo cual lleva a les militantes a desconocer cómo funciona este sistema social. Su trabajo tiene como contexto a Colombia, en donde surge el movimiento feminista, principalmente entre mujeres de la clase media y alta. “Estas mujeres trajeron al movimiento el capital político, social e intelectual de su origen. Bien equipadas, lograron propiciar una mayor inserción de la temática de la mujer en la sociedad que la lograda hasta ahora por el movimiento negro, que no consigue todavía vencer la ‘conspiración del silencio’ que envuelve al racismo” (Lozano y Peñaranda, 2007, pagXX).

Por su parte Bell Hooks (2004) plantea que

Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, de impacto psicológico, de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista (Hooks, 2004).

Esto invita a pensar sobre la inseparabilidad de las experiencias de opresión y las resistencias que nos constituyen.

Lo problemático es que, en la actualidad, la interseccionalidad se entiende como enfoques aditivos de opresión. Esto pasa cuando se empieza por el género, y en el transcurso se añaden variables como edad, orientación sexual, raza, clase o religión. El trabajo de Patricia Hill Collins (1990), nos habla del pensamiento feminista negro y crea el enfoque de matriz de dominación, propone que los modelos aditivos de opresión están firmemente arraigados en una u otra dicotomía del pensamiento masculinista eurocéntrico, y el pensamiento feminista negro rechaza los enfoques aditivos de opresión.

De esta manera es posible mirar de manera crítica la interseccionalidad, ya que desde los rasgos distintivos del pensamiento feminista negro es posible rechazar los enfoques de modelos aditivos de opresión. Esto permite problematizar el ethos de la blanquitud que mira al género como principio organizador de la vida al cual se le añaden variables como la edad, orientación sexual, raza, clase o religión, ya que para Hill Collins los sistemas diferenciados de opresión son parte de una estructura global de dominación, donde los sistemas han sido formados uno de otro. Esto permite una nueva forma de interpretación de las articulaciones de raza, clase y género, donde todos los grupos tienen diferentes cantidades de penalizaciones en un sistema creado históricamente, la cual permite salir de la dicotomía privilegiado-dominado para poder mirar que el privilegio tiene una dimensión estructural, contextual e imbricada. Un ejemplo de esto es como el privilegio de clase protege de vivir situaciones

racistas, pero no las elimina, de esta manera es posible que personas en un mismo contexto puedan ser opresoras y oprimidas, pero no significa que la opresión de raza, clase y género sean intercambiables; y en el caso de las personas a las que el marcador racial no beneficia, los privilegios nunca serán absoluto, ya que el privilegio en su carácter estructural siempre será blanco y no se pueden desconocer los monopolios de poder a nivel estructural.

Uno de los grandes aportes de Hill Collins es que deja de banalizar el privilegio y logra ir más allá de las similitudes y diferencias entre distintos sistemas de opresión para centrarse en la forma en la que se produce interconexión entre sistemas de dominación, ya que cada sistema necesita de los otros para funcionar. Asimismo, propone que para estudiar la matriz de dominación es importante estudiarla a través de tres niveles. El primero es la biografía personal-experiencia, el segundo tiene que ver con los grupos o comunidades del contexto cultural a través de la raza, clase y género, y el tercero tiene que ver con el nivel sistémico de las instituciones sociales lo cual nos permite tener tres frentes de lucha y sitios potenciales de resistencia que nos permiten rechazar conocimientos que perpetúan la objetivación y deshumanización para dar paso a conocimiento fundamental para la emancipación que parte de la experiencia.

En la CATAH, a pesar de sus propias contradicciones y ambigüedades, se experimenta una solidaridad interna ante la racialización externa. Esta situación es iluminada por los trabajos mencionados que muestran cómo la lucha por derrumbar el patriarcado encuentra muchos límites desde la sororidad, ya que la sororidad no toma en cuenta el pacto de raza entre mujeres blancas con hombres blancos, tampoco las diferencias de raza y clase.

Capitalismo, dominación masculina, colonialidad

El *ethos barroco* permite identificar una dinámica que subvierte al capitalismo en la cotidianidad, pero no evidencia suficientemente el carácter colonial y patriarcal de la realidad sino los asume como derivados del capitalismo. La visión de Gramsci permite comprender la tensión entre la cultura de las élites y la cultura popular, y Barbero explora los dispositivos lingüísticos y simbólicos de resistencia de ésta. Estos enfoques permiten acotar la mirada clasista hacia la población subalterna como sometida a pura dominación. Gómez y Sánchez plantean cómo la categoría de mestizo como identidad emblemática del mexicano esconde la aspiración a la blanquitud y por lo mismo racismo y racialización cultural. En todos estos autores el tema de la sexualidad racializada está poco tratado. Mohanty, Viveros, Lozano, Peñaranda y Hill resaltan que la lucha contra al patriarcado desde la sororidad esconde que la idea de mujer y hombre es propia de la blanquitud capitalista hegemónica, y que el clasismo y la racialización son inherentes a la dominación masculina, encubriendo así las dimensiones estructurales y culturales del pacto racial entre hombre y mujeres blancos, y planteando una interseccionalidad aditiva en la que el género es el eje de las opresiones. En este sentido la categoría de matriz de dominación propuesta por Hill Collins permite analizar la forma como se articulan y se retroalimentan los diferentes sistemas de opresión.

CAPÍTULO 3

RELACIONES COMERCIALES ENTRE DOMINACIÓN, ESTIGMA Y RESISTENCIA

La articulación de tianguis de origen mesoamericano con las centrales de abastos y los supermercados contiene asimetrías de poder, lógicas de explotación, dinámicas de racialización y procesos de resistencia.

Verduras y frutas vitales, jerárquicas y de resistencia

Los objetos tienen una vida social, son un lenguaje que expresa lógicas culturales y estratificaciones sociales. Así analiza Ayús Reyes (1999) los productos que se venden en los mercados. El autor se inspira en “La vida social de las cosas” de Appadurai (1991) y en la “Sociología de los objetos” de Baudrillard (1981).

En este apartado describo cómo verduras y frutas expresan relaciones sociales, regulan tiempos y espacios y reflejan jerarquías y resistencias. Y por lo mismo aparece la forma como se articula la lógica modernizante con el tianguis tradicional, y con ese lugar intermedio que es la Central de Abastos.

Jitomate de huerta o jitomate de invernadero. Las clases sociales y la fuerza simbólica del jitomate

El jitomate es el rey en la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama, es el elemento central de las relaciones comerciales y de las relaciones sociales. Regularmente la persona

que controla más el flujo de mercancía de jitomate es la que tiene más poder en la Central de Abastos. Los regímenes de estima, es decir los imaginarios y discursos relacionados con la valoración de las personas o grupos, tanto de cargadores como de clase dirigente dependen mucho del jitomate. De parte de la clase trabajadora, muchas veces lo que les hace sentir valiosos y valiosas a cargadores y vendedoras, es el trabajar en la compraventa de jitomate.

En la CATAH, se escucha infinidad de veces a personas de la clase trabajadora que su sueño es trabajar con el rey del jitomate, la persona que controla este producto en la Central. El jitomate tiene poder. El jitomate es un elemento identitario importante en la CATAH y en la región. Es uno de los ejes de la gastronomía mexicana que conecta lo rural y lo urbano, lo indígena y lo no indígena.

En hñähñü jitomate se dice dädim'axi. Es un producto que históricamente ha fomentado el trueque. Forma parte de la canasta básica ya que con él se preparan los principales platillos típicos tanto del Valle del Mezquital, como de la zona huasteca la cual está muy cerca.

El platillo típico de la huasteca hidalguense es el zacahuil, el cual es un tamal relleno de carne y chile rojo que lleva jitomate. En Tecozautla se hace una feria de la fruta, donde se hacen grandes ofrendas. Una de estas ofrendas es el arco de fruta con el que se decora la iglesia, y el jitomate es una de las frutas que también se ofrendan. En el caso de la Central de Abastos de Tezontepec se hacen ofrendas el 12 de diciembre de diversas frutas, legumbres y verduras, pero uno de los actores principales son las ofrendas de jitomate. Pero sin duda el platillo que hace que muchas personas vayan a la Central de Abastos por su insumo de jitomate es el arroz. En Hidalgo el arroz que más se acostumbra es el rojo, este es lo que une a una familia y es la principal razón por la que se compra jitomate.

La palabra jitomate tiene su origen etimológico en el náhuatl clásico como xītomatl, xīctli (ombligo). Los jitomates son una planta originaria de América Latina y a México se le considera su centro de domesticación. Los jitomates de campo son los que crecen en huerta. Se caracterizan por no brillar, debido a que a estos no se les pone cera como a los de invernadero. Las personas dicen que se ven deformes, por lo mismo quienes los compran son quienes tienen fondas, venden en tianguis, buscan mayor precio, tienen mayor relación con la comida no procesada o simplemente buscan mejor sabor. La estética de los jitomates, más que su sabor, distingue en su consumo a las clases sociales.

Los jitomates que son tamaño canica, es decir lo más chicos de todos, se venden a las señoras que se dedican a hacer dobladitas. ¹Para preparar las dobladitas muelen el jitomate, y por lo mismo no importa su tamaño.

Vender jitomate es uno de los empleos mejor remunerados.

Actualmente la siembra de jitomate ha servido para combatir la marginación que solían vivir diversas comunidades hñähñüs en el Valle del Mezquital. Las personas que antes solían tejer ayates², ahora siembran jitomate. Sin embargo, muchos de los invernaderos que están en las montañas del Valle del Mezquital son producto de programas desarrollistas como Prospera o Procampo. A lo largo de la pandemia, esto generó grandes estragos a nivel económico y social, ya que la siembra de jitomate en años recientes se ha convertido en un monocultivo, que ha generado mucha dependencia de programas gubernamentales, además de que limita la autogestión y rotación de cultivos.

Con la imposibilidad de distribuir a lo largo del país, y sobre todo con la imposibilidad de exportar jitomate, a lo largo de la pandemia el kilo de jitomate se ha vendido entre \$3.00

¹ Las dobladitas son tortillas dobladas asadas con chile, cebolla, queso y salsa de jitomate.

² Telas o bolsas tejidas con la fibra del maguey

y \$5.00. Las cajas de jitomate a veces valen \$20.00, lo cual no cubre con los gastos mínimos de la siembra, tampoco cubre las necesidades básicas de las familias que los siembran, ni lo que se invirtió en agroquímicos. Pese a esto, sembrar jitomate es una de las actividades que más ha parado la migración de personas hñähñü o hidalguenses hacia Estados Unidos. A la par, quienes sí han migrado, muchas veces van a trabajar como migrantes, y las remesas que mandan sirven para construir invernaderos. La comprensible búsqueda de mayores ingresos por parte de los migrantes acaba favoreciendo los monocultivos que perjudican a la tierra y a los pequeños productores.

El jitomate también es uno de los productos que más ha permitido generar redes comerciales internacionales. Una de las mayores inspiraciones para la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo, es el rey del jitomate del Bajío. Él falleció a lo largo de la pandemia a causa de COVID. Fue el mayor distribuidor de jitomates de la Central de Abastos de Celaya e Irapuato. Es admirado porque fue el ejemplo de una persona que creció bajo condiciones adversas y logró ascender de clase social. También porque fue de las primeras personas que surtían jitomate para la Central de Abastos de Tezontepec. Representa el modelo promovido por los norteamericanos del hombre que asciende por su solo esfuerzo, con lo que se suelen esconder las condiciones estructurales que impiden, habitualmente dicho ascenso y generan aspiraciones irrealizables. Y es una forma de legitimar a la masculinidad blanca.

De esta manera en el cultivo del jitomate se van mezclando la lógica tecno-moderna de los invernaderos y la lógica campesina del jitomate criollo, las relaciones comerciales impersonales y las relaciones personalizadas.

Dentro de los imaginarios de las personas de la CATAH que se dedican a la compra y venta de jitomate, algo que se suele decir es que la Central de Abastos es como la Bolsa de

Valores, ya que, si en alguna siembra llueve o graniza fuerte, se pierde toda la inversión. Familias enteras a causa de las lluvias, granizadas o frentes fríos han quebrado.

La comparación con la Bolsa de Valores tiene que ver con que el jitomate está inmerso en la especulación de sus precios. Muchas veces se oye a las personas hablando por teléfono a las 5 de la mañana para saber “a cómo están corriendo los jitomates”. Con esto se refieren al precio que tienen ese día, funciona como el cambio de moneda que existe en la Bolsa de Valores a esa hora y en ese día. A lo largo del día puede haber muchos cambios de precio de jitomate, la especulación hace que por la mañana y principalmente los lunes, los jitomates sean más caros, debido a que lo más probable es que la gente no corte jitomate en el campo los fines de semana. Si no hay mucha demanda de jitomate de la madrugada a mediodía, lo más probable es que los precios bajen. O en el caso contrario, si hay mucha demanda, o cuando hay temporadas de sequía, heladas o lluvia los jitomates suben a un grado que una caja de jitomate de 20 o 30 kilos puede costar de los \$500 a los \$1000.

Lo más problemático es cuando en la especulación de jitomate entran al juego empresas que tienen vínculos con la clase política. Un ejemplo de esto es la empresa Bionatur. Esta empresa es líder de producción de jitomate en Latinoamérica. Su cultivo se caracteriza por el método hidropónico, sus invernaderos están en el Estado de México, y están vinculados al grupo político de Atlacomulco. Cuentan con 830000 metros cuadrados de construcción divididos en 8 invernaderos de 10 Hectáreas cada uno y un semillero de 3 Hectáreas con una inversión cercana a los 120 millones de dólares. Su producción se destina al mercado de EE. UU, Canadá y México. Cuando se ha logrado hacer convenios para comercializar este jitomate en la CATAH, lo que pasa es que deja de existir una competencia justa entre comerciantes. Ejemplo de esto es que si el jitomate regularmente cuesta \$12.00, con los jitomates de Bionatur es posible ingresar al mercado con precios de \$5.00. De esta

manera es más fácil controlar el mercado y generar procesos de competencia desleal. También con esto es posible romper procesos autogestivos en el campo. El jitomate aparece como un símbolo del vínculo entre economía y cacicazgos políticos.

Esta relación entre empresas transnacionales y que además tienen vínculos políticos evidencia las asimetrías de poder, y las formas “indirectas” de explotación hacia los campesinos productores de jitomate, y hacia los mercados como la Central de Abastos. Y un aspecto muy importante es que la lógica del cultivo del jitomate de invernadero y sus relaciones comerciales, llevan a un blanqueamiento cultural, y por lo mismo una especie de racismo subyacente. porque se empieza a menospreciar la semilla del jitomate criollo, y a las personas que lo cultivan y lo comercializan.

Los jitomates permiten observar procesos de estratificación racial y de clase. Los jitomates de invernadero son los que están mejor posicionados por su clase y origen étnico. Se le llama jitomate de invernadero a aquellos que son sembrados bajo técnicas modernas de agricultura, en las que es posible controlar temperatura, humedad, y calidad de los nutrientes proporcionados a la planta. Este tipo de jitomates a veces se cortan con su rama y se distribuyen en racimo, ya que de esta forma se conservan más. Su esperanza de vida es más corta que la de un jitomate criollo o sembrado bajo técnicas tradicionales, regularmente cuando se comienzan a echar a perder se convierte en una especie de globo lleno de agua, que es muy probable que reviente.

En la actualidad sobre todo en zonas urbanas, es muy difícil vender jitomates de huerta. A las personas urbanas ver un jitomate sin brillo, con manchas amarillas, flojos o sin formas perfectamente definidas les hace pensar que es un jitomate que no les sirve y por lo mismo no lo compran. Sin embargo, la semilla de los jitomates de invernadero muchas veces está modificada genéticamente para que cuando se corten, los primeros días se sientan muy

duros y crezcan con formas estéticas. La estética higienicista juega un papel importante en el capitalismo, en la discriminación y en el racismo.

Los jitomates de invernadero son el producto más buscado por las amas de casa urbanas, ya que son los que se ven bonitos, además de que son los “más duros”. También, son los que más buscan las personas que revenden o que tienen restaurantes en la zona industrial de Tula para las élites. Los jitomates bola son una variedad que también es producida principalmente en invernaderos. Estos jitomates son los que aparecen en comerciales de transnacionales, comida europea o americana. Por lo mismo son los que están en los imaginarios de las clases altas y grupos étnicos dominantes. En México la siembra de jitomate bola la mayoría de las veces tiene fines de exportación, y abastecimiento de transnacionales. Sin embargo, ofrecen diversas fuentes de trabajo, ya sea a través del empaque, la ingeniería, la cosecha o siembra.

En la producción y venta del jitomate se cruzan diversos tipos de relaciones comerciales, algunas más personalizadas relacionadas con el jitomate criollo, otras más mercantiles relacionadas con el jitomate de invernadero. Algunas revelan relaciones de poder asimétricas como la producción que se vincula con el poder político, otras transitan de lo criollo al de bola como el vínculo de campesinos que migran a Estados Unidos y envían dinero para producir jitomate en invernadero.

El jitomate es una verdura potente tanto comercialmente como culturalmente. Posiblemente el jitomate, al desplazar al tomate como verdura prioritaria en el mundo prehispánico, sin perder su raíz indígena representa más a una cultura amestizada.

Las temporadas de cosecha modifican espacio, tiempo y costos

Las temporadas de cosecha son donde la especulación de la mercancía se hace más potente. La organización del tiempo y del espacio son elementos centrales en la construcción de la identidad, así como las dinámicas de reconocimiento y diferenciación (Sánchez y Hernández, 2012) y en la Central de Abasto los tiempos de la Central están fuertemente vinculados a los tiempos del campo, porque las temporadas de cosechas son las que determina las dinámicas de su funcionamiento. Modifican empleo, oferta y demanda, tiempo de trabajo. La logística y distribución de alimentos cambia según la temporada de cosecha. Esta diferencia de temporalidades refuerza el reconocimiento interno entre los miembros de la CATAH y su diferenciación con la vida fuera de la Central. A muchas personas les cuesta entender las temporadas de frutas debido a la falta de atención a las transiciones del tiempo, a los cambios de estación y a los cambios de clima. Por lo mismo nunca falta el cliente que en invierno quiere mangos, los cuales en estas fechas o no saben bien o son muy caros.

Para las personas que se dedican a la compra de productos agrícolas en la CATAH, algo fundamental para tomar decisiones es mirar la sección del clima en la televisión, ya que esta les permite entender dónde y qué comprar. Las temporadas de cosecha son un elemento fundamental para comprender los costos de los productos más allá de la especulación que existe en el mercado.

Hay gente que, en invierno, protesta del precio del chile serrano rojo y del jitomate indispensables para las dobladitas en salsa roja propias de Hidalgo. En invierno es difícil preparar este platillo, debido a que caen fuertes heladas, lo cual hace que estos chiles sean difíciles de conseguir, además de que el precio de los jitomates también aumenta. El precio por kilo de estos chiles regularmente es de \$10, sin embargo, en temporada de heladas el precio alcanza los \$40. Son pocas las personas que están pendientes a los cambios de estación

y de clima para entender cómo funcionan los precios y la disponibilidad de frutas y verduras. Pero esto se relaciona también, con que, en la actualidad, a través de diversas tecnologías es posible disponer de cualquier producto agrícola en cualquier temporada del año, lo que rompe con las lógicas de temporadas de cosecha, para dar paso a una lógica propia de la temporalidad abstracta y homogénea de la modernidad, entendiendo modernidad el proceso histórico social que se va construyendo desde el siglo XVI con la colonización y que se va consolidando a partir de la Ilustración en el siglo XVIII.

Para Giddens, uno de los elementos principales de los cuales deriva el dinamismo característico de la modernidad es la separación entre tiempo y espacio. (Giddens, 2001) y de una creciente separación de sociedad y naturaleza. De esta forma se fuerza a la naturaleza a producir en todo momento, y si no es posible se usan cámaras de refrigeración para conservar productos, los cuales permiten que distintos tipos de productos estén disponibles a un mayor costo, en cualquier momento del año. Es muy notorio en las cadenas de distribución de manzanas, uvas, melones, peras, fresas, kiwis, frutos rojos; sobre todo en lo que se le llama frutas finas, que son frutas que en su mayoría son importadas. De esta manera no sólo se genera la explotación de la naturaleza, sino también la especulación de productos agrícolas, y la tensión entre tiempos y espacios locales y espacios y espacios globales. Benitez (2011) señala que la modernidad se caracteriza por el desanclaje de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción, y la aceleración en los ritmos de acumulación del capital

La distancia entre el que produce alimentos y el que los consume hace que con frecuencia el consumidor ignore los tiempos de la naturaleza y sus productos y por otra parte la exagerada desnaturalización de las temporadas de cosecha a partir de mecanismos tecnológicos parece hacer desaparecer los tiempos de producción y cosecha, y favorecen otra forma de distancia con el consumidor que es la especulación.

Temporada de cosecha de Tecozautla. Ruptura de la cotidianidad y fortalecimiento de vínculos entre los miembros de la CATAH.

Tecozautla colinda con el Estado de Querétaro. En Tecozautla, los principales oficios son el turismo y la agricultura. Las tierras funcionan por ejidos y se abastecen de agua en la laguna de Meztlán. En 2021 ha habido una tremenda sequía, lo cual ha complicado las cosechas, además de que pocos meses después de la siembra cayeron heladas con lo cual se perdieron varias parcelas de mercancía.

En los ejidos de Tecozautla se siembra maíz, chiles serranos, jalapeños, poblanos, tomates, cebollas, ajos, pero sobre todo jitomate. Van a cargar camiones de la ciudad de México, Querétaro y por supuesto diversas redes comerciales que se articulan en el estado de Hidalgo. Esta temporada de cosecha tiene gran relevancia para la CATAH ya que desde su fundación se abastece de alimentos provenientes de esta zona, por lo cual las cosechas adquieren el significado de reactivar la economía local. A las personas de la CATAH les emociona que llegue esa temporada, ya que las utilidades son más grandes. Las personas de la clase dirigente para esta temporada contratan más personal, y a pesar de ello, nunca es suficiente. Esta temporada que dura mes y medio rompe con el tiempo y con la cotidianidad habitual de la CATAH. Modifica las horas de dormir marcando una temporalidad distinta al resto del año y es a la vez un tiempo para retejer los vínculos internos.

Las semanas de trabajo para sacar a flote la temporada de Tecozautla son incansables. Los viajes a ese lugar se hacen lunes, miércoles, y sábado. En esos días se traslada la mercancía a la CATAH. Por la mercancía se van los camiones a las 3 a.m. y regresan a las 12 p.m. para lograr desplazar toda esa mercancía en camiones repletos a la Central de Abastos de Iztapalapa, a veces a Morelos, a veces a la ciudad de Zumpango.

El trabajo es incansable para lograr sacar la temporada a flote y con frecuencia, para lograr las arduas jornadas de trabajo, los cargadores suelen tomar pericos, que son una droga que les da más energía para la carga y descarga de mercancía. Pero a los muchachos les hace feliz, es una temporada que les permite demostrar que tan fuertes son y eso eleva los niveles de estima entre los miembros de la CATAH. No solo son reconocidos en la Central de Tezontepec, sino también en Tecozautla y en sus casas, ya que lograr sacar esta temporada a salvo, es un verdadero acto heroico. En este sentido sería interesante en un futuro investigar los procesos de masculinización que atraviesan las temporadas de cosecha.

A los cargadores les gusta subir a internet sus historias y fotos de cuando andan en medio de esos cerros y los paisajes bellísimos que se pueden contemplar. También, quien se echa la estibada, que es cuando cargan las cajas de jitomate, es quien se convierte en el más guerrero de todos. O si es el muchacho con el que más se llevan, cuando regresa, le dicen, que no chille porque se echó la estibada.

Las temporadas de cosecha de diversos productos generan diversos regímenes de estima, ya que la persona que se encarga de la estibada de mercancía en el campo se convierte en la persona más guerrera y por lo tanto en la persona más apreciada.

Los vínculos que se establecen entre los diferentes grupos de la CATAH en esta temporada son importantes. Una de las costumbres a la hora de cargar mercancía es que cuando se cargan los camiones de jitomate, a veces las personas que están cosechando te llegan a invitar un taco, y si no se los recibes, ya no se hace el negocio. En Tecozautla casi no hay señal de celular, pero cuando alguien entra a comprar, las personas se van avisando de boca en boca que alguien llegó.

Todo lo anterior no está en el imaginario del consumidor urbano. Los clientes, a la hora de comprar, no piensan en lo que implica sembrar, cosechar y mucho menos traer la

mercancía a espacios urbanos. Algo que es muy común en esta temporada de cosecha, es que los clientes de la CATAH se pelean por los jitomates más baratos. De esta manera se aumenta la precarización del trabajo del campo, además de que se invisibiliza la labor en cuestiones logísticas de la CATAH.

Temporada de mangos: La posibilidad de escoger y la falta de conciencia comunitaria

Más allá del intento tecnológico de homogeneizar el tiempo de la producción agrícola, los tiempos de la tierra siguen visibles. En verano es la temporada de mangos. Se venden mangos Ataulfo que son los mangos amarillos de más color y duración, pero su consistencia es un poco más seca. También se venden mangos Manila, que son los mangos amarillos que menos duran o se mallugan muy fácil, pero son los que más se venden, a pesar de que no se ven tan bonitos como los Ataulfo. Estos mangos se caracterizan por ser más dulces y jugosos. También se venden mangos Tommys o Petacones, son los mangos que tienen chapas rojas, son más redonditos y se atorán más en los dientes. Los más exóticos son los mangos Rosados, que son una variedad resultado del injerto o mezcla de mango Ataulfo con Tommys. La temporada de cosecha de esos mangos dura muy poco y son pocos los que se logran distribuir. Los mangos rosados son difíciles de conseguir, sólo se consiguen si has trabajado varias temporadas de cosecha con la bodega que los surte en Pachuca. Es difícil atinarle a la calidad de los mangos porque cuando no se hacen buenas compras estos vienen agusanados o se echan a perder muy rápido. La mayoría de los mangos vienen de Veracruz y de Guerrero, la tierra allá es fértil para la siembra de mangos.

Para el cliente, el ideal de la fruta es la más dura, pero la realidad es que algo muy característico de las frutas, es que son suaves. A veces a manera de burla los vendedores les

dicen a los clientes que no son piedras y que por eso no pueden ser duros. Un mecanismo de defensa ante ciertas exigencias o agresiones de algunos clientes es la burla. Por ejemplo, en los grupos de la CATAH, abundan los memes que dicen que, si vas a tocar un aguacate, primero lo pagues. Pero para las personas es una ofensa que no les dejes escoger. Hace días fue una señora por aguacates, quería cuatro y para eso magulló como 10. La vendedora cuando la vio cómo lo estaba maltratando, le dijo que ya no le vendía nada, y que, “si quería mallugar algo, que mejor se pellizcara sus chichis”. Como señala Martín-Barbero (2002), la resistencia se expresa en dispositivos del lenguaje popular como el albur, la blasfemia, la grosería.

Los mangos son de las pocas frutas que cuando las personas no tienen la posibilidad de escoger, no se venden. El hecho de poder o no escoger representa un problema en la venta de las frutas y verduras. Generalmente los vendedores se oponen a que los clientes escojan la mercancía porque la estropean. Algunos compradores lo hacen de una manera prepotente, mostrando que pueden tener, por su estatus económico o su apariencia, el privilegio de escoger. Se puede pensar que cuando las personas eligen la fruta que quieren, regularmente no piensan en términos comunitarios que es parte del ethos que existe al interior de la CATAH. Sin embargo, al existir una sobreproducción de mango la mejor manera de competir para captar al cliente es dejándoles escoger. Muchas veces las personas no necesitan al mango dentro de su canasta básica, sin embargo, debido a las ofertas lo compran. Por otro lado, pese a que muchas veces al mango no se le ve como una necesidad básica, atiende a la necesidad del goce y del disfrute.

En internet y con las personas que se dedican a hacer carteles para precios de las frutas, les ponen como leyenda “tócame cuando sea tuyo”. Muchas personas piensan que eso

es un meme, la verdad es que a mí me parece una forma muy genial de resistir al olvido comunitario y a la distancia entre quien produce alimentos y quien los consume.

Curiosamente a lo largo de la pandemia, los mangos fueron uno de los productos que permitieron resistir los cambios drásticos que provocaron las ventas bajas. Las personas a lo largo de la pandemia compraron, distribuyen y consumen mucho mango, algo que no pude investigar. Había ocasiones en las que incluso había disputas por quienes accedían más a esta fruta.

Los tomates, la Subasta y las enchiladas hidalguenses

En la CATAH hay, como en otras Centrales de Abastos y como se señaló en el capítulo 1 un espacio llamado La Subasta, que es para que los campesinos vendan sin intermediarios. Este espacio es uno de los vínculos de la CATAH con la organización a modo de tianguis.

En la CATAH fue el tomate y su distribución lo que dio origen a ese espacio. El tomate es una de las verduras que más se utilizaba en Mesoamérica antes de la colonización. Era más importante que el jitomate.

Charles Gibson (1964) registró que el tomate fue uno de los impuestos recibidos por el tlatoani de Coyoacán, Juan de Guzmán Itztollinqui, quien recibía, entre otros comestibles, 100 tomates y 200 chiles, todos los días (Gibson, 1964: 158).

Mientras existen varios ejemplos registrados de restos de tomates en sitios arqueológicos mesoamericanos, desde 5000 a.C., no hay evidencia arqueológica del jitomate. Sahagún apuntó siete tipos de tomate en venta en el mercado de Tlatelolco, pero menciona sólo tres tipos de jitomate. Francisco Hernández apenas se refiere al jitomate en su tratado sobre las plantas en la Nueva España, en cambio presenta múltiples ejemplos de tomates, tanto comestibles como medicinales. Aún hoy en día, los grupos indígenas: del sur del país prefieren el tomate al jitomate en sus dietas. Estos datos indican que el tomate gozó de más

aprecio y uso en Mesoamérica que el jitomate [...]Al llegar a Europa, los papeles de las dos verduras fueron invertidos. El tomate mexicano no logró aceptación en la dieta europea, mientras que el jitomate fue aceptado, mejorado por los jardineros italianos y finalmente plenamente incorporado en la dieta básica del Mediterráneo (Long, 1995: 242).

Se dice que el tomate que es endémico de México es el tomate verde. A nivel internacional y sobre todo en zonas urbanas de México a la fruta de color rojo se le dice tomate, pero en zonas rurales o periféricas, los tomates son las frutas verdes y jitomates son las frutas rojas. La mayor diferencia entre tomate y jitomate está en el sabor, ya que los jitomates tienden a ser dulces, mientras que los tomates son agridulces. En zonas como el Bajío se acostumbran los tomates morados; y la variedad a la que se le llama tomatillos, los cuales se caracterizan por ser pequeños.

Uno de los principales lugares de siembra de tomate en el Valle del Mezquital es el cerro del Xicuco. A lo largo de varios años, las personas de la CATAH han trabajado en conjunto con agricultores del Xicuco para el abastecimiento de tomates. Producto de esta relación en la CATAH, se hizo el espacio de La Subasta, para que las familias de agricultores vendieran sin intermediarios sus productos. De esta manera es posible que vendan sus productos a precios más justos, además de que ayudan al abastecimiento de este producto en la región.

El tomate en el Valle del Mezquital es muy importante. En Hidalgo se acostumbran mucho las salsas de tomate, todo mundo dice que la barbacoa es el platillo tradicional de Hidalgo, pero la barbacoa sólo se come en fines de semana o en fiestas. En el día a día, el platillo central son las enchiladas hidalguenses. Hay puestos de enchiladas por todas partes, en cada municipio del Valle del Mezquital, hay al menos dos por colonia. Los lugares de venta pueden estar en las calles principales, o en pequeños locales acondicionados en casas familiares. Estos espacios se caracterizan por ser lugares comunitarios, ya que no puedes

sentarte en mesa individual y generalmente se tiene que compartir mesa con las demás personas que van a consumir enchiladas.

Las enchiladas hidalguenses son generadoras de ambiente comunitario y permiten expresar una resistencia de tonalidad barroca puesto que a pesar de haber sido subordinado al jitomate que se blanqueó culturalmente, sigue vivo en las clases periféricas.

A lo largo de la pandemia de COVID 19, los puestos de enchiladas han sido de los más afectados, ya que la estrategia de “quédate en casa” ha roto con lógicas comunitarias. El miedo que ha habido al contagio dificulta el sentarse a comer comunitariamente, la opción es llevar las enchiladas para comer en casa.

Las personas que se dedican a la venta de tamales son de las principales usuarias de tomate. Hay personas que para hacer tamales compran hasta 10 cajas de tomate. De esta manera los tomates en la Central de Abastos de Tezontepec tienen un lugar importante, sólo después del jitomate.

El tomate en el Valle del Mezquital sirve también para distintos remedios, sobre todo para aliviar dolores de cabeza, oído, estómago, para aliviar el dolor causado por las paperas, incluso como exfoliante

El lugar más importante para la siembra de tomates a nivel nacional es Sinaloa. Allí incluso su equipo de béisbol lleva el nombre de Tomateros de Culiacán. Para el corte de tomates en Sinaloa se juntan carros enteros de personas indígenas provenientes de Chiapas, Oaxaca, Morelos, Guerrero para que vayan a cortar este producto a Sinaloa.

En mi estancia en Chiapas en 2018 vi a varios de los muchachos que dejaban de ir a estudiar un buen rato para irse a la corta de tomate, y lo esperaban con ansias. Para ellos de alguna manera, era una meta irse a cortar tomates, ya que muchas veces irse a la corta de tomates les permite pagar

las fiestas patronales, o gestionar algunos beneficios para las escuelas u hospitales comunitarios. (autoetnografía)

Defensores de Derechos Humanos hablaban de la situación precaria bajo las que se van las personas a cortar tomates. Decían que muchas veces, lo que les pagaban ya no les alcanzaba para regresar, y que por lo mismo se había creado el Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas (PAJA). Dicho programa identificó que la mayor parte de la mano de obra agrícola en México se compone por personas provenientes de las zonas más marginadas del país, quienes se caracterizan por su alta movilidad migratoria y el carácter informal de la mayor parte de sus relaciones laborales, lo cual no garantiza que los empleadores cubren los gastos para regresar a su lugar de origen.

En la CATAH hay personas que van a Sinaloa a abastecerse de tomate. Esto implica una semana entre ida, carga y vuelta. Hacer este tipo de rutas no siempre es garantía de utilidades y ganancias, ya que muchas veces los tomates llegan con la cáscara amarilla. Lo que da valor a los tomates es el color de su cáscara, ya que entre más verde esté, se pueden vender mejor. A veces los tomates llegan en estado de descomposición, es bastante triste ver como vienen los carros de tomate escurriendo agua, que en realidad son muchos tomates echados a perder. Cuando esto pasa, se tienen que distribuir contra reloj, pero si no se logra vender todo el producto que venía en ese carro de carga, lo más probable es que los días siguientes se vean montones de tomate podrido en las bodegas.

La especulación con este producto se hace presente, cuando están escasos han llegado a costar hasta \$60 el kilo. Cuando eso pasa, lo que se hace es vender una variedad a la que le llaman similares. Los similares son jitomates verdes, lo que hacen las señoras que hacen enchiladas en esos tiempos es moler la mitad de tomates, con la mitad de similares; sin embargo, todo mundo dice que no sabe igual.

La temporada de manzanas: El producto del blanqueamiento social

En el universo de las frutas que se venden en la central de abastos, posiblemente la manzana es el producto que refleja mejor el blanqueamiento social. A las manzanas importadas les ponen cera para “embellecerlas”, los empaques tienen grandes cantidades de plástico y cartón con textos en inglés. En cambio, las manzanas de Chihuahua, aunque tienen más jugo y sabor, pero como son más chiquitas y no tienen cera, si alguien dice que le gustan más le contestan “es que eres de rancho”.

La manzana nos habla de la blanquitud que viene de Estados Unidos y el tomate de indígenas migrantes a Sinaloa.

Industrialización, transnacionalización y cacicazgos. La asimetría de poder y las violencias.

Políticas caciquiles del PRI, agresiones y resistencias

Como ya se dijo al hablar del contexto de la investigación, el Valle del Mezquital en el que se ubica la CATAH ha transitado por diferentes ordenamientos territoriales y lógicas económicas y culturales determinadas por las políticas públicas, por las estructuras caciquiles de la zona y por la dinámica transnacional de las últimas décadas. Estos procesos siempre han estado acompañados de diferentes formas de violencias y han condicionado la construcción, el funcionamiento y la venta de la CATAH.

En el municipio de Tlahuelilpan Hidalgo, sigue vigente el tianguis tradicional que se realiza cada martes desde la madrugada hasta el atardecer, sin embargo, a lo largo de su

historia este espacio ha sufrido divisiones en su organización. Producto de una de estas divisiones, nació la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo (CATAH).

Como se dijo en el capítulo 1, en el Valle del Mezquital, zona geográfica donde se ubica la CATAH, aún se realiza el Tianguis tradicional de Ixmiquilpan. La relación geográfica e histórica entre el tianguis de Ixmiquilpan y la CATAH ha sido muy importante, tanto por su ubicación por la población de origen hñähñü que habita ambos espacios. Los tianguistas miembros de la Unión de comerciantes de Tezontepec que son el origen de la CATAH vendían al lado de la central de autobuses de Tlahuelilpan. Tiempo después, movieron a los tianguistas, los que son hoy los miembros de la CATAH a un lado del auditorio de Tlahuelilpan. Era difícil vender ahí, cuando llueve se hace mucho lodo, y despachar es bien difícil. También las temporadas de lluvias complican la venta, ya que las personas tratan de no ir a comprar porque desplazarse es difícil. Mientras llueve, los manteados que se utilizan como protección se llenan de agua. Nunca falta que a alguien le toque una buena bañada. Después, le dijeron a la Unión de Comerciantes que ya no iban a poder utilizar ese espacio, porque iban a hacer unas canchas para la universidad. Hasta la fecha ese espacio sigue sin tener asfalto, pero fue suficiente, para que la Unión de Comerciantes se quisiera organizar, para hacerse de un terreno.

La Unión de Comerciantes acordó que la mejor opción era comprar un terreno para que ya no les desplazan continuamente de lugar. Sin embargo, el presidente municipal de Tlahuelilpan quería que le dieran una buena cantidad o un local en la Central para que les dejara trabajar. Como la unión de comerciantes no estaba de acuerdo con el soborno, decidieron ignorarlo. En respuesta, el presidente municipal, hizo hoyos en la calle que permitía la entrada a la Central, con el objetivo de que no entraran los carros. Este espacio a

lo largo de 23 años ha estado abandonado, lo único que se pudo hacer fue bardearlo, pero no ha sido utilizado

La coerción obligó a ir a vender en los costados de la carretera que va de Tezontepec a Tlahuelilpan. Vender en la carretera es difícil ya que los carros circulan a grandes velocidades y todo el tiempo se tiene miedo de que les atropellen. Además, que los cargadores acarreen la mercancía hay que esperar a que casi no circulan carros, o cuando se hace tráfico por el transporte de mercancía los automovilistas se molestan. Esa fue la solución ante el abuso de las autoridades. Estas intentaban aburrir a los comerciantes, pero fue notorio que eso no fue una limitación porque se aprendió a socializar y a vender a pesar de las circunstancias.

La Unión de Comerciantes decidió cambiarse de jurisdicción y esto implicó comprar un terreno en Tezontepec y no en Tlahuelilpan. Después, comenzamos a vender, en donde ahora está la CATAH. Hubo que pasar por procesos difíciles de soportar lluvias, y que todo se inunda porque antes eran tierras para sembrar, pero los intereses individuales de los bodegueros y la articulación colectiva fue logrando organizar la Central que se fue convirtiendo en un centro regional importante porque como se señaló anteriormente tiene una posición estratégica para el abastecimiento de alimentos del norte de la Ciudad de México.

Estos hechos muestran la violencia política que han sufrido los tianguistas y los iniciadores de la Central de Abastos, violencia que se ha vivido a todos los niveles. Uno de los expresidentes municipales de Tezontepec, durante su cargo se aprovechaba de las personas, les decía que gracias a él tenían luz, de esta manera logró apropiarse de una bodega en la Central de Abastos.

La red de violencias: La lucha por las tierras y el huachicol

La lucha por las tierras entre ejidatarios de los municipios de Tezontepec de Aldama y de Mixquiahuala data desde 1915. Lo que se busca es que alguno de los dos municipios se quede con 1899 hectáreas pertenecientes al ejido de Cinta Larga. Por un lado, los ejidatarios de Tezontepec aseguran tener en su poder títulos virreinales con los cuales acreditan su pertenencia; mientras que los ejidatarios de Mixquiahuala tienen documentos proporcionados por la Secretaría de la Reforma Agraria.

El conflicto a lo largo de 100 años ha tenido balaceras que dejan heridos y muertos, pero en 1988 fueron los enfrentamientos más graves. En 1999 el gobernador Manuel Ángel Núñez Soto intentó solucionar el problema entregando dinero y la realización de algunos proyectos productivos, viviendas y un hospital; sin embargo, pese a que fue un analgésico que funcionó durante algún tiempo, de fondo la situación sigue teniendo mucha tensión por la disputa de tierras.

Desde siempre hay conflictos por las tierras, mi abuelo siempre solía tener su escopeta por si algo pasaba. Una de nuestras clientas perdió a su esposo en esos conflictos, en la mañana mi familia había visto a su esposo comprando en la Central y por la tarde supimos que a él y a todos sus hermanos los habían baleado en el cerro del Xicuco.

Quedaron muchos niños huérfanos y la misa fue con muchos féretros. (autoetnografía)

Hasta la fecha muchas personas son asesinadas de esta forma.

La racialización de la violencia y del sufrimiento

Algunos autores como Roger Bartra (1974) han identificado al Valle del Mezquital como sinónimo del Valle de la Muerte. Algunos visitantes del lugar lo han considerado como un auténtico “Valle de Lágrimas” (García Melchor, 1996). Sin embargo, sus habitantes

muestran una gran capacidad de resistencia y sobrevivencia a un contexto que se caracteriza por ser árido, con problemas de despojo que se vienen arrastrando desde la Colonia, los cuales acentúan la vida precaria.

En los últimos tres años, hubo una tremenda expansión de la violencia con el auge del huachicol. Personas hartas de la marginación perforan ductos de gasolina que sirven para abastecer al país de gasolina. El huachicol no afecta directamente a la CATAH, pero sí indirectamente, en el sentido de que ha favorecido el deterioro de las relaciones sociales comunitarias en la región. Se fragmentan las familias, se trata de “apestados” a los que están involucrados y a la vez implícitamente se valora el que se generan empleos y que venden la gasolina a mitad de precio.

Para analizar la situación del Huachicol en el Valle del Mezquital resulta útil el trabajo de Sayak Valencia (2012) quien propone la existencia de un capitalismo *gore*, que derrama sangre injustificadamente. Esta investigadora cuestiona el monopolio de la violencia del Estado, además de que señala la relación simbiótica entre Estado-nación y Narcoestado. En el caso del Valle del Mezquital esta relación simbiótica se hace evidente en la relación simbiótica entre Estado y huachicoleros.

Los huachicoleros en el Valle del Mezquital no son necesariamente los más pobres de su comunidad, son personas que capitalizan la reproducción de la violencia como forma de producir ganancias. De esta manera están creando una nueva clase social que gana poder en la escala social a través de la producción y reproducción de la violencia. Es tal el poder que está adquiriendo esta clase social que han logrado posicionar presidentes municipales y controlar a la Guardia Nacional.

Ha habido múltiples explosiones debido a esta situación, pero la más evidente de todas fue la de 2019 en Tlahuelilpan Hidalgo. Muchas personas de Tezontepec, Tlaxcoapan,

Tlahuelilpan murieron. Cuando pasó esta tragedia, los medios narraban al pueblo como una bola de ignorantes y nacos. Escuché a muchos de mis compañeros de la universidad decir que “se lo merecían por nacos”. Fue un momento muy doloroso como población, de la Central se quemó un muchacho, su mamá cuando recuperó su cuerpo calcinado, sólo lo pudo recuperar por una pulsera de oro que llevaba con su nombre. En los medios Hidalgo nunca aparece en las noticias, y cuando se nos llega a narrar en los medios de comunicación nos narran como nacos e ignorantes.

Es así como la CATAH vive en un ambiente de violencia acompañada de la estigmatización de las narrativas mediáticas que fomentan el racismo hacia las comunidades rurales e indígenas. Los comentarios en la Universidad evidencian la forma como las violencias estructurales en las que los mismos estudiantes están inmersos se desplazan hacia la población históricamente racializada. Estos imaginarios y discursos nos impactan e indignan a los miembros de la CATAH. (autoetnografía)

Limonos y aguacates: La narcoagricultura

Limonos y aguacates hablan de narcoagricultura y parecen ser víctimas de violencia. El principal lugar de producción de limones y aguacates es Michoacán. Con el aumento de la violencia en esta región, estos dos productos se ponen muy caros. A los miembros de la Central de Abastos les piden cuotas para poder cargar mercancía. Cuando no se han pagado esas cuotas y el derecho de piso, queman camiones y empacadoras. Esto ha hecho que el kilo de limón haya llegado a costar \$70.

En una ocasión uno de los choferes de la CATAH estaba pagando la cuota para cargar limones, de pronto se acercaron con pistola y balearon a la persona a la que le estaba pagando la cuota. El problema es que le echaron a él la culpa, ahora está preso. A consecuencia de esto no se pueden traer limones. En este sentido, el concepto de “sujeto endriago” de Sayak

Valencia (2010) nos permite entender que cuando se pertenece a sectores de la población que son sobrantes para el sistema, lo único que queda es distribuir la vida y la muerte, para de esta manera a través de la violencia poder producir riqueza. La violencia está generando especulación de la mercancía, despojo territorial y asesinatos.

Muchos bosques en Michoacán están siendo eliminados para poder darle paso a los sembradíos de aguacate. Dicen que el aguacate es el nuevo oro, y por lo mismo se asesinan a defensores ambientales, principalmente a quienes defienden los bosques. En enero de 2020 la población mexicana se conmocionó ante el asesinato de Homero Gómez, quien fue un ingeniero agrónomo y un activista medioambiental mexicano, que había denunciado en diferentes ocasiones la tala ilegal de los bosques, hábitat de las mariposas Monarca. Sin embargo, hasta la fecha su muerte sigue impune, mientras que la tala ilegal de bosques crece y los campos para siembra de aguacate también.

Hoy en día, se exportan muchas toneladas de aguacate, a muchas partes del mundo. No es sostenible para la tierra porque se ha convertido en un monocultivo. Desde hace varios años, el kilo de aguacate no baja de \$40 en la Central.

El flujo de alimentos sometido al crimen organizado en complicidad con autoridades afecta a la CATAH y a sus clientes. Es evidente el impacto del deterioro de las redes comunitarias en la región, de las balaceras cercanas a la CATAH, del pago de piso a los grupos criminales, que además de generar temor, encarece los productos y sostiene el despojo.

El “respeto” como legitimación de las asimetrías de poder

El respeto es uno de los discursos legitimadores del poder de las jerarquías de género, clase, raza, religión (Besserer, 2000). En la CATAH aparece ese discurso. Quienes son cargadores no tienen permitido hablar fuerte con quienes son sus patrones, y en caso de hacerlo eso es considerado una falta de respeto. Existe una especie de “reconocimiento social” hacia los cargadores y cargadoras que son “respetuosos” con sus patrones. Un cargador respetuoso es quien nunca contesta y siempre dice que sí. Sin embargo, quien es considerado respetuoso, compensa la suma obediencia con ponerle apodos a las demás personas que trabajan en el establecimiento. Por ejemplo, había un trabajador bastante sumiso ante el patrón y que por otro lado se encargaba de “bautizar” al patrón y todos los cargadores con apodos.

Es muy respetuoso, a todo dice que sí

Poncho es muy conocido en la CATAH, pero los clientes no se saben su nombre a pesar de que lleva muchos años trabajando como cargador. Los clientes en general no se saben su nombre ni los nombres de los demás muchachos que cargan, sin embargo, con Leonardo, otro cargador, de fenotipo más blanco, es diferente, los clientes se saben su nombre y cuando llega a faltar preguntan por él.

Poncho emigró a Estados Unidos, trabajó un año en Estados Unidos. Dice que experimentó mucho racismo, pero los que lo pasan peor son las personas originarias de Centroamérica. Se regresó porque su hija se deprimió mucho. Él en la bodega es callado, a veces le hace bullying a los demás, pero en general no habla mucho. La dueña de la bodega piensa que es de los pocos muchachos que la respeta, porque jamás le contesta y a todo le dice que sí. Sin embargo, tal parece que ha sacrificado su voz para poder conservar su trabajo.

Los policías, sus abusos y el respeto

Esta asimetría de poder legitimada por el respeto, también se hace evidente con las personas que fungen como policías, ya que cuando no se acatan sus órdenes, con frecuencia arbitrarias, esto se mira como una falta de respeto.

Un día de esos que los cargadores estaban sumamente cansados por la cuarentena, fuimos a vender a la Central a eso de las 9 de la mañana. Ese día había que repartir dos carros de jitomate, el carro con las cosas de México y la camioneta de fruta que se llena en Pachuca. Uno de esos carros lo trajo el Chucho de Tecozautla, llegó como a las 6 de la tarde y llegó corriendo. Yo estaba con mi mamá cobrando, de pronto el Jeremías se le acercó a mi mamá bien espantado y le dijo “doña Lucy me acabo de meter en un desmadre”, rápidamente nos dijo que por poco choca en la entrada de la Central. Detrás de él, venían correteando casi todos los policías que trabajan en la Central. Los policías le fueron a decir a mi mamá, que se iban a llevar al Jeremías porque había armado un desmadre afuera y que le hablaban al jefe de los policías.

Lo que ocurrió es que el chofer de otro carro con mercancía con varios chavos venía drogado, se pasó el tope y por poco choca con el Jeremías. Los policías lo vieron y se pusieron, arbitrariamente, del lado del chofer del carro que chocó, mientras que a él lo querían apresar.

Cuando llegó el jefe de los policías empezó a gritar e inferiorizar al Jeremías. Se hizo un gritadero, el señor seguía queriendo llevarse al Jeremías y comenzó a amenazar que, si no se iba, se lo iban a madrear. Pero un grupo de tres mujeres se puso al tú por tú con los policías, y le dijeron que iban a demandar al jefe de policía. Más tarde el jefe le reclamó a la mesa directiva que le habían faltado al respeto. La defensa que se hizo contra la arbitrariedad de los policías fue considerada una “falta de respeto”. (Autoetnografía)

Besserer (2000) señala que

Las estructuras de poder (ya sea tradicionales o de las instituciones del Estado, para ejercer “gobernabilidad” requieren de un régimen sentimental (por ejemplo, un régimen de terror). Así, aunque el Estado moderno se proponga como racional, su legitimación requiere de imponer un orden de los sentimientos. (p.372)

El autor analiza el sentimiento de “respeto “en la relación entre hombres y mujeres, que en San Juan Mixtepec (Oaxaca) obstaculizaba que les mujeres pudieran elegir con quien casarse. El respeto hacia las autoridades familiares, políticas o religiosas, en el caso de México (y no únicamente) se convierte en un sentimiento que supone aceptar arbitrariedades y la naturalización del servilismo. Es interesante como en este caso fueron las mujeres de la CATAH las que “subvirtieron” ese sentimiento confrontando a los policías. Por supuesto ellos consideraron que se les “faltó al respeto”. Besserer diría que expresaron sentimientos (in)apropiados,

Colaboración y rivalidad: La ambigüedad de las prácticas

Las envidias, la brujería y la colaboración

Las tensiones entre las familias que tienen bodegas están llenas de ambigüedades. A veces se hace una madeja de chismes e intereses que genera pleitos o al menos distanciamientos.

Es el caso de la hija de un señor llamado Don Pedro y la dueña de una bodega que tenía dos hijas: Luisa y Juana. Las tensiones entre ambas familias eran viejas por rivalidades de poder en la mesa directiva. Don Javier fue nombrado presidente de la mesa directiva, puesto que Don Pedro consideró injusto y que él se lo merecía. Cada vez que Don Javier pasaba enfrente de la bodega de Don Pedro, el papá de Luisa y Juana, ambos señores se comenzaban a gritar, era chistoso porque se decían “adiós pendejo”. Don Pedro no baja de

“huevón” a Don Javier desde que quebró su negocio, y don Javier no baja de desgraciado y tacaño a Don Pedro porque se ha negado a pagar cuotas que no son adecuadas. En las juntas también se agarraban del chongo, pero la verdad es que sus peleas eran graciosas. Los apodos, ciertas burlas y chistes permiten en la CATAH aligerar las tensiones y mantener los vínculos.

Sin embargo, a raíz del embarazo de la hija de Don Javier, cuya pareja no se hizo responsable, en la CATAH empezaron los chismes sexistas, con comentarios peyorativos y culpabilizantes hacia la muchacha que “no supo elegir”. Estos comentarios se podrían interpretar como una forma de desquite con Don Javier y su actuación en la mesa directiva. A eso se añaden los comentarios de que su esposa hace brujería. Como dice una joven:

Siempre que vamos a comprar dicen que quedemos a lado del comal, para que no nos echen nada malo que porque su familia hace brujería. A mi mucho tiempo si me daba miedo, pero la verdad es que les tenemos cariño y sus sopes y gorditas son las mejores de la CATAH.

Después de pelearse, Don Javier y Don Pedro ya son amigos otra vez. Esa lógica es la que, con frecuencia, está presente en las relaciones en la CATAH.

La envidia y los enojos se hacen presentes cuando surge competencia entre las bodegas. La esposa del líder de la fruta se la pasa cuchicheando sobre lo que pasa en la bodega de enfrente. Dicen que es una mujer envidiosa. La envidia está presente y con frecuencia está asociada con la brujería. Siempre hay temores de que a través de la comida te hagan brujería. Este rasgo hace presente elementos de la matriz mesoamericana. Sin embargo, en situaciones de dificultades aparecen la compasión y la solidaridad. Por ejemplo, durante la pandemia había bodegas que dejaron de trabajar para no exponerse y al regresar de la cuarentena y reincorporarse al trabajo habían perdido clientes y rutas comerciales que eran importantes. En la CATAH había preocupación por esos compañeros y la rivalidad se transformaba en apoyo, aunque a veces fuera solamente moral.

La CATAH está inmersa en un contexto macrosocial capitalista, patriarcal y colonial y en su interior se reproducen tensiones y jerarquías relacionadas con ese contexto. Sin embargo, simultáneamente, se han producido mecanismos y prácticas que se caracterizan por una especie de negociación con esa realidad y con un ethos interno que acota esas violencias estructurales y culturales.

Domingo de tomates. “Primero hay que hacer lo que deja y luego lo que apendeja”

Era domingo y habían quedado como 200 cajas de tomate que había que escoger. En la bodega en la que trabaja el Jeremía, él no se presentó. Eso hizo que la familia del dueño tuviera que hacer el trabajo, y se la pasaron criticándolo. Lo que pasa es que el Jeremías tiene un cargo en su pueblo y eso para él es muy importante. Un amigo del Jeremías sí quiso ir a ayudar y decía que “la pildorita (Jeremías) es un irresponsable, porque primero hay que hacer lo que deja y luego lo que apendeja”. Y lo más grave que estas situaciones se utilizan para reiterar el discurso de que “el pobre es pobre porque quiere”. Ahora lo más inquietante es que el trabajo agotador que se está teniendo durante la pandemia se instaure como lo normal.

Jeremías forma parte del gobierno comunitario de su pueblo. Para él, las personas que no apuestan por el gobierno comunitario son personas irresponsables. Esta gestión es aún más difícil, porque a pesar de que se conservan costumbres y tradiciones, esto choca con el sistema partidista que se ha intentado implementar. Desde su visión la presencia de los partidos políticos genera más divisiones en la comunidad, ya que en el momento de la campaña el pueblo toma bandos, después gana alguien que se apropia de los recursos y al final de cuentas las personas terminan peleadas por siempre. (Autoetnografía)

Este relato da cuenta de que a pesar de que en la CATAH el carácter popular del tianguis está presente en muchas prácticas, a veces, la CATAH entra en conflicto con la

lógica comunal de los pueblos del entorno y reproduce discursos “capitalistas” como que “el pobre es pobre porque quiere”.

Inferiorización de los tianguis y del ambulante

Como los políticos, cuando hacen sus promesas de campaña, las personas que son elegidas para formar parte de la mesa directiva de la CATAH suelen tener como compromiso de campaña el lograr que los compañeros mantengan las bodegas y los pasillos de manera ordenada. Dicen que está mal que se salgan del espacio de la bodega, que ocupen las banquetas para vender, o que descarguen en el estacionamiento. Pero un argumento fuerte para que todo el mundo se alinee es cuando dicen que, si no lo hacen, si utilizan, por ejemplo, la banqueta para exhibir fruta, ya no van a parecer Central de Abastos y van a empezar a verse como tianguis.

Hay actitudes racistas en algunos miembros de la mesa directiva. Una antigua presidenta, en las reuniones siempre intenta rebajar a las y los compañeros haciéndolos menos, sobre todo a quienes venden verduras. Esta señora se dedica a vender fruta, y a raíz de que estuvo en la mesa directiva de alguna manera pudo invertir más en su negocio y a la vez todo mundo dice que mejoró su casa. Cuando es 12 de diciembre, ella en la misa se sienta hasta enfrente, va con chamarras de pluma, joyas y el cabello pintado.

Algo de lo más triste que pasó en la Central durante la pandemia es que quitaron a los vendedores ambulantes. Algunos miembros de la CATAH los miran con cierto desprecio, dicen que son personas que no se han esforzado en la construcción de la Central y si se colocan enfrente de alguna bodega los corren. Son situaciones bastante bochornosas, porque los vendedores ambulantes son buena onda y hacen cosas bien ricas. Hay un vendedor ambulante al que le dicen “El rancias” y que se dedica a vender papas fritas. Le dicen así

porque cuando empezó a vender sus papas gritaba “papas, calientitas y sabrosas” y como las personas no le hacían caso, en su desesperación comenzó a gritar “papas, hediondas y apestosas”. Esto hizo que se hiciera famoso y vendiera mucho más. Los vendedores ambulantes son más creativos en sus mecanismos de resistencia.

Una señora, que es nuestra clienta, que se dedica al ambulante y que es famosa por sus tacos cuenta que el Coronavirus la ha puesto en aprietos, porque al tianguis de los domingos en Progreso, poblado que se ubica a 10 minutos de la CATAH, lo movieron a la unidad deportiva, y ella dice que a ella la pusieron a sanitizar todo el jardín municipal para que la dejaran vender. Comenta que al gobierno no le importa sanitizar su área de trabajo, por lo mismo se enfocó en su lugar. La señora tiene un carácter bastante fuerte. Cuenta que tienen una organización, y que hay compañeros que se dejan seducir por el presidente municipal de Progreso, pero que entre todos los ponen en su lugar y no dejan que les echen cuentas. Es admirable la tenacidad de las personas que son vendedores ambulantes para no ser desplazados.

En la Central se adoptan prácticas de la “blanquitud”, esa aspiración escondida en la identidad mestiza y que busca deslindarse de lo indio. La reacción al discurso de que verse como tianguis es descender de categoría, o la de inferiorizar a los vendedores ambulantes, reproduce lo que miembros de la CATAH han sufrido. Paradójicamente no se ha perdido el corazón del tianguis, porque las raíces indígenas están presentes, como lo muestran espacios como La Subasta, las relaciones interpersonales y no impersonales que priman en el interior, las solidaridades en tiempos difíciles y en tiempos de fiesta como se verá en el capítulo 5. Hay rivalidades y hay solidaridad, hay la creencia y la práctica de que sin bullying no hay amistad, que se hace evidente cuando los apodosos son un símbolo de cariño. En general las negociaciones se hacen platicando, atendiendo y cuidando la relación. Hay un ethos de

trabajo y de servicio a pesar de una estructura clasista, ethos que se refuerza ante la estigmatización y racialización que se ha vivido por parte del Estado, de las empresas a las que se provee, de la constante comparación con los supermercados, y de algunos clientes.

Ignorancia, insalubridad y descontrol. El imaginario social

La estigmatización de los mercados como espacios contaminantes y el hecho de que el Coronavirus haya surgido de un mercado chino favoreció el recrudecimiento del estigma hacia los mercados, a pesar de que a México llegó por los aeropuertos. Los primeros casos documentados fueron el de un mexicano que viajó a Italia y un grupo de 400 mexicanos que habían ido a esquiar a Vail, Colorado.

Ramsés Cruz (2020) señala la forma como inmediatamente el virus se extendió y la relación que los contagios tuvieron con los mercados, pero sostiene que se evade o se omite algo fundamental, la cantidad de gente que acude a ellos. La cantidad de gente, su concentración espacial, más que las características de los mercados fueron la causa principal, aunque reconoce que la escasez de agua y de ventilación en muchos de ellos haya facilitado la transmisión. El autor plantea la importancia de los mercados y los desafíos ante la pandemia.

Hoy, esos espacios emblemáticos de nuestro territorio enfrentan un dilema en el marco de la pandemia: tienen un rol fundamental toda vez que son esenciales para el abastecimiento de alimentos de pueblos y ciudades, con productos naturales que históricamente forman parte de nuestra alimentación y cultura, eso que ahora hemos dado en llamar patrimonio biocultural, que además permiten la inserción del mundo campesino en la esfera económica. Son un espacio de reproducción social de las comunidades que los albergan. (Cruz, 2020, p. 14).

La gestión en la CATAH de las tensiones y conflictos con el Estado que se presentaron en el tiempo de pandemia se hizo de manera colectiva a través de asambleas.

El COVID y la invisibilidad de las personas de las centrales de abastos

En los primeros meses de la pandemia por COVID 19, en la CATAH se trabajó a marchas forzadas, ya que redujeron a dos días en los que se podía distribuir toda la mercancía. Para lograr llevar a cabo distribuir la mercancía que usualmente se distribuía en casi todos los días de la semana, lo que se tuvo que hacer fue preparar todo antes de laborar. Las jornadas de trabajo fueron de 8 de la mañana a 2 de la madrugada. A eso de la 1 o 2 de la tarde se comía, pero muchas veces no había tiempo para comer. En esas fechas las personas solían dormirse a las dos de la mañana, y continuar con el trabajo cuando salía el sol. Todos, todo el tiempo, estaban preocupados por lograr distribuir tres carros de jitomate por plaza. El agotamiento de los cargadores ha sido impresionante. A los trabajadores para que no les fuera tan pesada la jornada de trabajo se les acondicionaron cuartos en la Central. Darles de comer a todas estas personas fue toda una odisea.

Conseguir alimentos en la pandemia por COVID 19 ha sido difícil. Cuando comenzó la pandemia en la Central estaban al tope de trabajo, se trabajaba a marchas forzadas, ya que por plaza (por día) se vendían tres camiones de mercancía. Afortunadamente la Central de Abastos de Tezontepec, ha respondido bien a lo que dice protección civil. Algo que complicó el trabajo y aumentó el riesgo de contagios, fue que muchas personas hicieron compras de pánico, y que por lo mismo había veces que se amontonaba la gente. En el tianguis de Tlahuelipan, hasta soldados vigilaban supuestamente la salud de los clientes. Era muy amenazante.

La pandemia hizo más evidente la pérdida de soberanía alimentaria, ya que países como Estados Unidos aumentaron las restricciones para importar y exportar mercancía, y en ocasiones hubo cierre de fronteras. Esto generó grandes problemas en la oferta y demanda de productos que se exportan. Los precios del tomate y del jitomate llegaron a muy por debajo de sus costos de producción, las centrales de abasto, incluida la CATAH, estaban al tope de estos productos, además de que habían puestos en carreteras, casas y todos buscaban llegar al precio más bajo para ser más competitivo.

Otro factor que evidenció la pérdida de soberanía alimentaria fue que la Central de Abastos de Iztapalapa, a la que acuden miles de personas diariamente, por lo mismo se convirtió en foco de infección, y por lo mismo personas de diversas regiones aledañas dejaron de ir a surtir su mercancía a este lugar. Sin embargo, era importante seguir abasteciendo de alimentos a las distintas centrales de abastos que dependen de la Central de Abastos de Iztapalapa y para ello tuvo que aplicar mucha creatividad.

Antes de ser interdependientes con la Central de Abastos de Iztapalapa, en la CATAH, se comerciaba con las Centrales de Abastos que hay en el Bajío. Las redes comerciales con Celaya e Irapuato son de gran importancia para la Central de Abastos de Tezontepec. El Arco Norte, hizo que fuera más fácil ir para el Bajío, pero a pesar de ello es más caro ir para allá, que comprar y vender en Iztapalapa. La cuarentena fue un buen momento para intentar reactivar ese vínculo comercial, pero no se pudo por la violencia que hay ahora en Celaya.

El día que explotó un coche bomba frente a las instalaciones de la Guardia Nacional en Celaya mi papá ya estaba listo para irse a comprar. Mi papá no lo creía, les marcó a tres personas, antes de convencerse que no era buena idea ir para allá. Un señor que ha sido chofer con él le dijo que andaba llevando coles ahorita para el Bajío, que le tocó cuando explotaron

las bombas en la carretera, que si se va por la carretera de cuota no hay tanto problema, pero que a él le pasó que le volaron sus llantas.

Después de eso mejor fue a intentar cargar a Querétaro, compró un poco de todo; pero la Central de Abastos de Querétaro, tiene precios que son más elevados que la de Iztapalapa o la de Celaya. En estos días mi papá andaba desesperado. Quería ir a Iztapalapa porque allá siguieron trabajando.

Ir a Iztapalapa suponía riesgos. Algunos decían que lo de la cuarentena era solo para meter miedo. Varios camioneros y fleteros anduvieron transportando mercancía durante la pandemia sin parar. Cuando la supervivencia está de por medio, no es fácil aceptar la realidad.

Me confrontaba pensar en la idea de que no son trabajadores esenciales, sino sacrificios humanos. Por un lado, me llena de rabia pensar en eso; pero por el otro, pienso en que ellos no se narran de esa forma. La gente de la Central no tiene discursos de victimismo, siempre me han enseñado que hay que remar contra corriente. Por lo mismo, me confronta con que quienes ejercen la medicina en estos tiempos, tienen un discurso en el que se habla de que quieren más derechos para quienes son médicos o médicas, argumentan que sus derechos humanos y laborales están siendo vulnerados. Lo triste es que no piden derechos para quienes son enfermeros o enfermeras, mucho menos para las personas que se dedican a sanitizar los espacios de salud. Mucho menos para las personas que trabajamos en las Centrales de Abasto.

La experiencia de muchos miembros de la CATAH es que debido a su trabajo intenso y constante consideran que no tienen acceso a los privilegios de otras personas y expresan un resentimiento histórico que hasta la fecha no ha sido atendido. Pero queda la pregunta ¿Qué tipo de ciudadanía tenemos los miembros de una Central de Abastos ubicada entre el mundo

rural y el urbano? La experiencia de sentirnos ciudadanos de segunda o no-ciudadanos se acentuó en el tiempo de la pandemia.

La narrativa de los medios

En redes sociales, periódicos y revistas hubo diversas narraciones sobre las centrales de abastos. Los reportajes narraron a estos espacios como altas zonas de contagio, las personas externas opinaban que deberían de cerrar a las Centrales de Abastos por sucias y desordenadas. Existen diversos gestos de agradecimiento a quienes han estado en primera línea atendiendo las necesidades de COVID, un ejemplo fue la del medio digital Pictoline, el cual le daba gracias a los y las trabajadoras esenciales: trabajadores de limpieza, empleados de supermercados, recolectores de basura, repartidores; pero jamás mencionaban a las personas que trabajan en mercados, tianguis tradicionales o Centrales de Abasto.

El periódico “*El País*” (2020) tituló su nota como: “El virus anda suelto en el gran mercado de Latinoamérica”, esto en alusión a la Central de Abastos de Iztapalapa. La página “Sin Embargo” puso en el encabezado “Trabajadores de la Central de Abasto ocultan estar enfermos por temor al cierre de negocios”. La revista Proceso (2020) puso como portada una imagen en la Central de Abastos de Iztapalapa. Sin embargo, la gente de la CATAH dice que no reflejaba nada de lo que estaba pasando.

El reportaje *Un viaje al microcosmos del caos* de Sara Pantoja (2020), retrata a una mujer en el mercado popular “El Manto”, quien está molesta porque los locatarios le piden ponerse un cubrebocas, y lavarse las manos con gel antibacterial, para dejarla entrar. El reportaje hace énfasis en las palabras de la mujer, quien dice “todos ustedes están mal, el virus no existe, la suya es falta de ignorancia (sic)”. Siempre se narra desde la ignorancia.

Pocos hablan sobre las medidas que se llevaron a cabo, por ejemplo, en la Central de Abastos de Iztapalapa desde abril de 2020. En la CATAH en los tiempos más críticos de la pandemia de COVID cada semana se hizo una junta con los locatarios para organizarse y evitar el cierre de la central por el COVID 19. Cada plaza los locatarios aportaron \$200 pesos extra para en la entrada hubiera enfermeras checando temperatura, revisando coches, poniéndole gel a las personas, y asegurándose que las personas entren con cubrebocas. Protección Civil al inicio de la cuarentena, mandó a un grupo a verificar que las personas de la Central usáramos cubrebocas, pusiéramos gel, mantuviéramos la sana distancia, aunque era bastante incomodo que cada veinte minutos pasaran enfrente de las bodegas.

Al tianguis de Tlahuelilpan, que es el tianguis tradicional más importante de la zona, lo quitó la Guardia Nacional. Una semana antes de prohibir el paso, la Guardia Nacional se puso a sanitizar el espacio. La gente que estaba intentando vender era rociada con químicos. Después para que de verdad nadie intentara vender, pusieron una patrulla en cada calle. El problema es que eso hizo que la central fuera más caótica todavía, porque la CATAH le surte a muchas personas que venden en el tianguis y quienes iban al tianguis ahora van a la Central.

Morir por COVID o morir por hambre, pero no perder el humor

A pesar de todo, el mayor miedo para quienes trabajan en la Central no es morir de coronavirus, sino de que cierren la Central.

Debido a que los imaginarios en la Central se articulan muchas veces de forma comunitaria, las familias se preocupaban por lo que podía pasar con todas las familias que dependen de la Central. Al legitimar como el mayor enemigo al Coronavirus, se reforzaron diversos estigmas sobre estos lugares. Se argumentó mucho que el Coronavirus seguía en aumento por ignorancia, pero difícilmente se tomaron en cuenta las condiciones estructurales

que legitiman desigualdad y precarización de la vida. Fue duro mirar que los doctores se hayan convertido en superhéroes en la pandemia del COVID 19 y que al mismo tiempo nadie viera a los cargadores de la Central, que no tienen la cara marcada, pero la espalda, los hombros, los pies y las manos sí. Fue duro mirar como para los diversos sistemas estructurales, las personas que trabajan en la Central de Abastos se convirtieron en aquellas personas que también están en primera línea pero que pueden ser invisibilizadas o estigmatizadas. Todos merecen reconocimiento, por supuesto los médicos y las enfermeras, pero los proveedores de alimentos de la tierra al consumidor revelaban sentimientos de inferiorización y de racialización.

Pero la cultura de la Central de Abastos nuevamente respondió asumiendo las nuevas tensiones que surgieron en la sociedad a causa del COVID 19. Y a pesar de las presiones, de los temores el ánimo no decayó. Solo se sabía que en medio de todo el caos en la CATAH también existía la posibilidad de divertirse y de fortalecer la dignidad individual y colectiva. De esta manera, a quienes iban a sanitizar, como llevaban trajes de plástico blancos, que les cubrían tanto cabello como zapatos, les pusieron “los gasparines”. Cuando entraban estas personas, en el grupo que, de Facebook, subían memes, se alertaban y decían ¡ya llegaron los gasparines!

En la Central el humor invita a salir de la individualidad y aprender a sufrir con los y las demás. También invita a no estar sólo en la solidaridad y la indignación, sino a darse la oportunidad de encontrarse en el gozo y en la risa.

Es posible que la risa sea una herramienta para vencer al sentimiento más colonial, es decir la vergüenza. La risa es creativa, tiene un potencial crítico, y la resistencia puede estar contenida en carcajadas. Por eso decíamos: podemos morir por COVID, podemos morir de hambre, pero el humor no lo vamos a perder.

La cebolla. El olor y las distinciones sociales

En el capítulo 1 señalé la relación entre el ethos de la blanquitud, la suciedad y la racialización. En este capítulo hice hincapié en todas las medidas que se tomaron durante la pandemia, pero, aun así, el imaginario del mercado y de las centrales de abastos se relaciona con lo opuesto a lo civilizado y a lo moderno como es el supermercado. Alejarse de la tierra, del lodo, del trabajo con las manos, del contacto con la naturaleza no domesticada, es la forma de insertarse en la blanquitud capitalista y es la manera de tomar distancia de lo indígena.

En este sentido la cebolla y el olor a cebolla son simbólicos. Las cebollas traen mucha tierra, traen un rabo, las cebollas tienen un olor penetrante que a muchos perturba. Para exhibirlas hay que “blanquearlas”. El buen olor y el mal olor son más ambiguos de lo que parece y corresponde, más de lo que se piensa, a creencias e imaginarios. Synnott (2003) analiza la forma como el oler establece distinciones sociales, racistas y de género. El olor a cebolla es de los que remiten a suciedad, a tierra, a baja clase social, a campesino e indígena. Para nosotros, en la CATAH, la cebolla es bella.

La nave de cebollas en la Central de Abastos de Iztapalapa es impresionante, hay cebollas de todos los colores y tamaños. En Tecozautla, también se siembran cebollas y son muy bonitas. La comida sin cebolla no tiene sazón, dice una de las personas dueñas de una bodega en la CATAH. En la bodega hay una regla para vender los productos por kilo, consiste en que los jitomates, los tomates y las cebollas no se pueden vender por menos de 3 kilos. Algunas señoras se quejan de que es demasiada cebolla para la comida, que ellas sólo ocupan 1 o 2 a la semana. La vendedora dice que es ridículo que le digan eso, ya que para ella la comida sin cebolla no tiene sazón.

En la bodega se venden cebollas para taqueros, literalmente se llaman cebollas taqueras, y son cebollas chiquitas que se echan a su sartén. Las personas que trabajan en restaurantes casi siempre eligen las cebollas grandes, blancas y duras. Hay una variedad de cebollas que se llaman jumbo, estas cebollas son grandes como las toronjas, y esas las ocupan principalmente las personas que se dedican a vender ensaladas, comida gourmet y a veces algunos taqueros. Cuando las cebollas están muy caras, la gente compra cebollas amarillas, ya que son más baratas. En el Bajío o en el Sur, principalmente, acostumbran a usar la cebolla morada, pero no en el Valle del Mezquital. Un vendedor trajo una vez un viaje de cebollas moradas, le costó cerca de un mes, repartir cerca de 100 arpillas de cebolla morada.

A mí me encanta arreglar cebollas, siempre me ha llamado la atención como las personas en los mercados tienen que pelar las cebollas para que se vean brillosas, pero en la central, por la cantidad de cebollas que repartimos, arreglarlas de esa forma es imposible.

Cuando llueve, como las cebollas nacen debajo de la tierra, se ponen caras. El que se mojen las cebollas, hace que se pudran con facilidad.

Que el olor a cebolla o a cualquier otra cosa impregne todo un gran espacio no es agradable, pero casi en cualquier circunstancia la gente se queja del olor a cebolla. Muchas personas se quejan de que la bodega huele mal, porque hay muchas cebollas, muchos clientes cuando entran estornudan, nosotros ya estamos acostumbrados a esos olores, ya forman parte de nosotros.

El olor no sólo contribuye a la construcción moral del yo, también a la construcción moral del *grupo*. El olfato no es simplemente una emanación individual y una declaración moral, es asimismo un atributo social, real o imaginado". "El olfato es "el verdadero secreto tras las distinciones de clase. (Synnott, 2003, s/p)

Yo le digo a mi hermana que, si fuera una verdura, me gustaría ser una cebolla morada. Tienen en el fondo su corazón, por más que parezcan duras, y eso de que te hacen llorar pues si es cierto, pero también hay que aprender a relacionarse con las cebollas, ya que, si les ofreces agua a la hora de que las picas, ya no te hacen llorar.

Las relaciones comerciales en la CATAH están inmersas en una lógica capitalista y caciquil, y su dinámica interna revela una compleja articulación de modernidad y de tianguis mesoamericano. Las verduras y frutas son el centro de su vida, de las relaciones interpersonales y de las dinámicas culturales. Expresan vida como lo revela la relación con la tierra y lo que simbolizan en el placer en las comidas y las festividades. Pero también muestran jerarquías y violencias, tanto en las formas y control de cultivos como en el caso del aguacate, en las disputas de tierras y en los riesgos de su traslado ante las redes de crimen organizado.

Los tiempos de cosecha regulan tiempos y espacios y expresan diferentes regímenes de estima y también de estigma. La estima y con ello ciertas formas de poder, entre mujeres y hombres, entre cargadores y dueños de bodega, oscila según momentos y situaciones. En la CATAH aparece la forma como se articula la lógica modernizante con el tianguis tradicional, la aspiración a la blanquitud en tensión con los vínculos comunitarios.

La pandemia del COVID 19 reforzó el estigma de las centrales de abasto centrándose en el tema de la suciedad y minimizando la concentración demográfica que facilitó los contagios e invisibilizando el esfuerzo esencial de supervivencia que significó para los trabajadores de la Centrales. El argumento de la suciedad expresa un estigma que tiene un contenido racista y clasista.

CAPÍTULO IV

EL CARÁCTER BARROCO DEL GÉNERO

En este capítulo analizo la forma compleja en la que sexismo y colonialidad se expresan una matriz de dominación en la Central de Abastos. Es un intento de ubicar qué es ser hombre y qué es ser mujer en este contexto y de qué manera se da la interacción de género.

Cosmovisión hñähñü y el barroquismo del género

La espiritualidad hñähñü rompe con las dicotomías simplistas

La siguiente reflexión está inspirada en los trabajos de Aura Cumes sobre el Popol Wuj (2019) y sobre todo en el de Francisco Luna (2019) quien recupera la narrativa de la creación del mundo en la tradición oral hñähñü.

Cumes considera que el Popol Wuj desafía las lecturas colonialistas que entienden a los pueblos indígenas como masas sin pasado y sin historias dignas, además que este libro muestra que sigue presente en las formas de vida de las comunidades y por ello puede constituirse en una inspiración importante como horizonte político. Sin embargo, reconoce que sólo analizar el Popol Wuj es ambicioso y llevaría mucho tiempo, por lo mismo en mi caso la intención no es hablar del Popol Wuj en sí mismo, sino hacer un ensayo de interpretación acotado a cómo se entienden las interrelaciones entre hombres y mujeres, entre lo femenino y lo masculino a partir de este texto.

Desde esta lógica, para el presente trabajo retomo el libro Rã Äjuä Nehñu, (el dios caminante), Nda Kristo: Rã Äjua Nehñu, (Cristo el Dios Caminante), que es la historia otomí

de la creación del mundo, recuperada por Francisco Luna de Tavera y traducida al hñähñü por Thu'bini Mästoho en 2019. La versión original de la creación del mundo ha sobrevivido al paso del tiempo a través de cantos que son transmitidos de generación en generación. Mucha de la visión del mundo en este libro está presente en la vida actual de pueblos hñähñü y formaciones diaspóricas como lo es Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo.

De acuerdo con el mito de creación del mundo hñähñü, la primera humanidad fue creada por Äjuä Yozipa y fue modelada con barro.

Y así los hizo con figuras humanas, apariencia humana tenían, Y fue que se extendieron por toda la tierra, pero nada más vagaban, no trabajaban, no cultivaban la tierra, no sabían trabajar. Su ser no tenía sangre, se cuenta que no tenían corazón y tampoco huesos. Esta humanidad hecha de barro no sirvió, no supieron alabar al Ajüa, no supieron ofrendarle, no supieron sacrificarle, no supieron alimentar a Yozipa. Eran seres sin espíritu, sin verdad y por eso esa humanidad no sirvió. (Extracto del canto XI de la creación del mundo hñähñü)

De las cinco humanidades que fueron creadas de acuerdo con la tradición oral hñähñü, tres no sobrevivieron por no ofrendar, no ser fuertes y no trabajar. En la CATAH esto nos permite entender el ethos de entrega al trabajo, ya que desde el pensamiento profundo hñähñü, es importante trabajar, cultivar la tierra, ofrendar y sacrificar. La espiritualidad hñähñü es una espiritualidad de entrega, de sacrificio, una espiritualidad que trasciende a través del trabajo. Esto se ve claro cuando en la CATAH se hacen ofrendas de flores o comida tanto a los santos y santas que se tengan como patrones en las bodegas, así como en 12 de diciembre se ofrece comida a quienes compran. Esto nos da indicios de que la espiritualidad es una herramienta fundamental para la resistencia hñähñü y también para el ethos barroco que caracteriza la Central de Abastos. Marcos (2019) plantea que la espiritualidad crea el núcleo básico colectivo organizado que está en los cimientos de la política desde abajo. [...]

La espiritualidad es la base del conocimiento y la política se inicia y finca en la colectividad espiritual.

Entonces Yozipa, el Ajuá, se levantó y caminó hacia el norte y ahí, en su camino fue que encontró una biznaga llamada Bendri, una biznaga de espinas curvas y aquí en el interior de esa biznaga fue que nos formó con sus manos en el interior de la biznaga Bendri, así fue que nos creó. A esta biznaga se le llama con sus nombres sagrados Mäkaturu. (fuente de la cita)

Esta interpretación del origen del ser humano podría considerarse como una visión alternativa a la idea de patriarcado, ya que contrariamente al mito cristiano donde la humanidad nace de una pareja en la que la mujer es la costilla del varón (Segato, 2011), en el mito de la creación del mundo hñähñü nacer de una viznaga de alguna manera nos habla de procesos comunitarios, donde no se reduce a una cuestión binaria.

Es interesante pensar que para el pueblo hñähñü, la humanidad, nació de una biznaga sagrada, pero con espinas, ya que nos da elementos centrales para entender la resistencia hñähñü. Por un lado, nos permite entender que la espina es un elemento fundamental para entender el pensamiento profundo hñähñü, ya que representa la vida en su faceta hostil, dolorosa, y amarga. De esta manera, que el mito de la creación del mundo del pueblo hñähñü implique nacer de una biznaga refleja la idea de que el pueblo hñähñü nació del dolor, del caos y que como las viznagas es posible regenerarse, asimismo orienta a las personas a asumir la vida con carácter y dignidad como cuando te espinas. La espina al ser de cualidad punzante despierta sensibilidad mediante el dolor, y este dolor te hace recordar que se está vivo o viva.

Por otro lado, existen otras interpretaciones a la creación de la humanidad desde una viznaga. Se dice que cuando volteas una viznaga desde la raíz se forma una corola con una cara. En este sentido es cuando se hace presente la resistencia barroca del pueblo hñähñü quienes prefirieron inventar nuevos mitos, códigos de pensamiento y lenguas para evitar el

derramamiento de sangre del pueblo. Habría que investigar la forma como en la tradición hñahñu el carácter de la biznaga en la comprensión de las identidades sexuales y de la fluidez masculino-femenino.

Con la colonización y la evangelización, la biznaga sobrevivió, o resistió debajo de los símbolos cristianos

Pero esta Bendri Mäkäturu guarda un gran misterio. En su interior fue que tomó cuerpo Nuestro Señor Jesucristo Bomi, cuando vino a vivir aquí en la Tierra, cuando vino a vivir entre nosotros los humanos, cuando se hizo como nosotros. La que se llama mäkäturu, a la que se le dice Mixturu, la corona de espinas con la que es coronado nuestro señor Jesucristo. (fuente de la cita)

El mito de origen del pueblo hñähñü y su articulación con el mito cristiano, es una mezcla de sabiduría y audacia, ya que tenían que ir más allá de la identidad originaria, para dar paso a una estrategia de supervivencia que pudiera rehacerse, reestructurarse y reconstruirse para poder integrar elementos insustituibles del pensamiento profundo hñähñü. Algo semejante es lo que pasa con la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo, su organización fue una estrategia de supervivencia para que el tianguis tradicional pudiera sobrevivir a través del tiempo.

El machismo como construcción colonizadora y racializante

A mí la desigualdad de género se me comenzó a hacer evidente cuando en la Central de Abastos los clientes me inferiorizaban por ser mujer y por ser joven. Tiempo después en la escuela recibí educación en temas de género, tuve la oportunidad de leer e ir a encuentros feministas, por lo cual mi identidad estaba muy anclada a esta perspectiva. Y si bien el feminismo ha sido una herramienta que me ha ayudado en varios sentidos, en la relación con mi papá y con los fenómenos comunitarios que existen en la Central de abastos, mi vínculo

se dañaba cada vez más. Fue hasta que miré que, si bien mi mamá, mi hermana, y las mujeres que están a mi alrededor y yo tenemos desventajas por la dominación masculina, lo hombres que me rodean al ser de origen hñähñü, al ser racializados como prietos, chacalones, nacos, chalanes, o machos por clientes y clientas blancas no son catalogados dentro del mismo paradigma que la masculinidad blanca (Autoetnografía).

Los hombres que habitan la Central de abastos venden en el tianguis, también los describen como barateros y repelones. Muchos vienen de familias de comerciantes que toda su vida se han esforzado por tener mejores condiciones de vida. Algunos usan camisas de gallos, botas y a veces sombrero. Otros tienen tenis, pants, botas, pero si algo caracteriza su vestimenta es que las camisas o playeras se les rompen en el hombro por la mercancía que tienen que descargar. La frase que más escuchan es “deja de hacerte wey cabrón”, aunque llevan más de 12 horas de trabajo. Algunos por la mañana van a la escuela y por las tardes van a trabajar. Otros muchos nunca faltan a trabajar en domingo. De alguna manera a la masculinidad racializada se le tenderá a perfilar racialmente a través del discurso de la masculinidad floja.

Cuando era niña me tocaba escuchar cómo las personas le insistían a mi papá que ¿para cuándo se echaba el niño? qué si ¿sólo se iba a quedar con hijas mujeres? Y él siempre respondía que lo único que le importaba es que sus hijas nacieran bien. Muchas veces parecía que la masculinidad de mi papá no era suficiente por el hecho de sólo haber tenido mujeres, otras veces se le narraba como poco hombre cuando nos ayudaba en tareas de la cocina, cuando le apuesta a su salud, y lo más conflictivo era cuando se le narraba como poco hombre cuando le decían que era poco hombre por ser indio (Autoetnografía).

Otros trabajaban en el campo y vienen de la sierra, de comunidades hñähñü o de rancherías. A la mayoría los bautizan con apodos. Si llegan a tener accidentes son a quienes les da pena usar muletas. A la mayoría no les gusta trabajar como checadores que revisan que los clientes lleven su mercancía, porque lo consideran aburrido, pero si les gusta ser el que

más cargó cajas en la temporada de cosecha. Los hombres de la CATAH saben de calidades sobre los jitomates, frutas y chiles, saben cuidar a las frutas más delicadas para que lleguen bien a la mesa. También son a quienes los critican por no saber aplicar el cuidado en los negocios. Pueden saludarse de puño, pero si ya se llevan pesado se pican sus pompas. Cuando hacen algo mal les dicen que es porque van drogados. Algunos de ellos han entendido que la violencia puede producirse o venderse y otros aún le apuestan al gobierno comunitario de sus pueblos.

Me compartió que se había ido a trabajar a Estados Unidos, que tenía la ilusión de trabajar para tener mejores oportunidades. También que experimentó mucho racismo, aunque no tanto como quienes son de Centroamérica, ya que a las personas de esas latitudes no se les da la oportunidad de ascender y eso le trajo conflictos con sus compañeros. A pesar de eso, lo que realmente le hizo regresar a México fue que cuando se fue hija dejó de comer, de echarle ganas a la escuela y varias cosas más. Entonces a partir de eso decidió regresar para que su hija estuviera bien, me dijo que quizá hoy no tiene nada, pero que al menos su hija está bien. El a veces le hace bullying a los demás, pero en general como que no habla mucho. (Autoetnografía)

Viveros Vigoya (2012) plantea que “el estudio de la intersección de raza y género ha sido uno de los mayores campos desarrollados del campo de estudios sobre la sociedad esclavista y post-esclavistas” (Viveros, 2012). En el caso del Valle del Mezquital, se ha documentado que si bien en un inicio del proceso colonial, el pueblo hñahñu fue aliado de los españoles, con el paso del tiempo, esta alianza sólo benefició a algunos jefes hñahñu, mientras que el pueblo hñahñu sufría cada vez más despojo territorial y los tributos instaurados a través del sistema de encomienda cada vez eran mayores.

Nicasio García (1996) a través de un rico trabajo historiográfico, revisó documentos sobre el Valle del Mezquital, especialmente en el ramo de Indios y se percató que de 1716 a 1776 existen 33 órdenes de trabajo con el siguiente mensaje: “Orden para que los alcaldes,

gobernadores y oficiales de la república de los partidos citados entre ellos Tula, Tetepango, Mixquiahuala, Atitalaquia, Ixmiquilpan, Huichapan, Octupa (Actopan) y Tetitlán envíen a la ciudad de México indios para la colocación de enramadas y arcos para la celebración de Corpus Christi.” (pag) Con esto verifica como en el Valle del Mezquital existieron practicas esclavistas tanto por parte de los colonos españoles y también por parte de la Iglesia Católica.

Por su parte Angela Davis (2005) propone que el legado de la esclavitud implica que a los hombres esclavos no se les asignaba casi ninguna de las características que se les asigna a los hombres blancos, ya que no eran propietarios, no proveían las necesidades de su familia, no controlaban la relación conyugal y muchas veces les tocaba hacer trabajos relacionados al trabajo femenino. De esta manera problematiza el concepto de género, ya que atribuir un género supone ya un paso humanizante, mientras que la esclavitud cosifica y animaliza a los individuos, al considerarles hembras o machos. En el caso de la CATAH, muchas veces los hombres realizan trabajo relacionado a lo femenino, algunos saben hacer tortillas, cocinar, pero lo más evidente es la ética del cuidado que poseen, ya que saben cuáles son las mejores maneras de cuidar las frutas y verduras presentes en este espacio.

En este sentido es importante preguntarnos ¿qué tipo de masculinidad representaron los hacendados, caciques, encomenderos, frailes en el Valle del Mezquital? Estos hombres provenientes de Europa ¿qué rangos o posiciones sociales encarnaban en Europa? Sería importante historizar que las masculinidades que llegaron oriundas de Europa eran las de hombres empobrecidos, que tenían la noción de las Cruzadas. Por parte de la población que se dedicó a evangelizar si bien había tensiones entre el grupo que consideraba que los indios tenían alma y el grupo que apelaba a que podían ser esclavizados por carecer de ésta, ambos grupos recibieron tributo y trabajo esclavo. De esta manera la masculinidad de hacendados, caciques, encomenderos y frailes se convirtió en la masculinidad dominante, es decir de un

poder casi absoluto de los varones blancos hacia las mujeres y hacia los hombres indígenas. En este tipo de masculinidad se fue arraigando el paradigma de las relaciones sociales no solamente en el Mezquital.

Cumes (2019) plantea que la colonización no sólo aleja a los hombres de las mujeres, sino que a la vez les resta autoridad paterna y familiar a los hombres indígenas, al igual que a los hombres negros en la esclavitud. En este sentido, la masculinidad de la CATAH al no poseer la blanquitud como privilegio estructural, disminuye su autoridad y por lo mismo es importante ir más allá de la dicotomía hombres versus mujeres.

Dominación masculina, capitalismo y blanquitud

Actualmente esa masculinidad colonial, vinculada al capitalismo y del que es causa y también consecuencia, hace que quienes tienen garantizado el privilegio de la blanquitud masculina sean los hombres que están coordinando la explotación y el extractivismo de nuestras montañas. En años recientes llegó Cementos Fortaleza a un territorio que originalmente pertenecía al pueblo hñähñü. El establecimiento de la cementera, propiedad de Carlos Slim, expropió es decir despojó de tierras a campesinos que ni siquiera fueron consultados (Montoya, 2017). Personas que forman parte de la élite política del PRI se han dedicado a hacer extractivismo territorial. De esta manera a través de procesos de masculinización donde existe un ethos de la blanquitud marcado se legitiman procesos de extractivismo y despojo territorial.

Al mismo tiempo que poco a poco, en diferentes latitudes, toma fuerza el movimiento de las nuevas masculinidades, el cual en sus momentos más reaccionarios tiende a estigmatizar la masculinidad racializada a través de ideas de lo salvaje y lo naco. De esta manera la categoría de “macho” adquiere relevancia.

Viveros Vigoya (2002) a través de una investigación sobre las identidades masculinas en Quibdó y Armenia Colombia muestra que las relaciones de clase y étnico raciales sirven para establecer jerarquías entre varones y masculinidades en función de sus comportamientos en el ámbito familiar, parental y sexual. En este sentido es interesante retomar la propuesta que hace el colectivo Afrochingonas, en un podcast sobre masculinidades racializadas, cuando proponen que la palabra macho sólo existe en español, ya que apela a la idea de hombre racializado, tropical, del tercer mundo, moreno y prieto. También que la idea de macho mexicano se construye a partir del imaginario hollywoodense que les construye como hombres con sombrero, bigote, con sarape, que comen chile y dicen groserías, lo cual hace de este imaginario una postura nada inocente y nada neutral.

Tal parece que, así como se dice que para que exista el tercer mundo, primero se tuvo que inventar el primer mundo. En esta misma lógica, que para que existan los hombres buenos y sensibles, muchas veces antes existen los machos violentos y salvajes. En este sentido, muchas veces es necesario despojar de poder estructural a la masculinidad racializada y condicionarles a que la violencia no sea una elección sino una exigencia.

La instalación de la modernidad reordenar las configuraciones masculinas, para dar pauta al hombre ilustrado a través de procesos de blanqueamiento y de esta manera configurar nuevas masculinidades provenientes del norte de Europa (Sáenz, 2020). En el caso de la masculinidad que habita la Central de Abastos, es necesario entender que el proyecto de “nuevas masculinidades” no es viable en este espacio debido a la falta de cuestionamiento de la modernidad colonialidad y los procesos de racialización que atraviesan a personas que son racializadas en desventaja como los hombres de este espacio que carecen del ethos de la blanquitud necesario para poder performar como hombres ilustrados. La perspectiva de

hombres ilustrados mira a la masculinidad racializada como la masculinidad de los prietos, nacos, salvajes, machos y sin razón.

En la universidad oía comentarios como de que era necesario ir a la Central de Abastos para que aprendieran las nuevas masculinidades. Y, por ejemplo, en los juegos del Cruz Azul se enfatizan los momentos violentos para calificar a la población de nacos y salvajes. De esta manera se tiende a responsabilizar de manera individual y liberal a la masculinidad racializada de diversas formas de violencia que tienen implicaciones sistémicas, las cuales al conectarse con el dispositivo sexo-raza generan diversas formas de violencia.

Los chiles y la ambigüedad del género

En este apartado abordaré la tensión entre el albur y el género. El albur, el desorden ordenado, la alegría, la ironía como resistencia.

Los chiles y las relaciones sociales en el Valle del Mezquital

En la CATAH se trabajaba con la gente del Bajío, llegaban a medianoche por los chiles. Las estibas de chiles eran altas, aproximadamente se acomodan 50 arpillas por estiba

A mí me tocó crecer en medio de redes comerciales de chiles serranos. Nos tocaba ir a las milpas por ellos, cargarlos, almacenarlos en la bodega y esperar a que las personas vinieran por ellos (Autoetnografía).

Es triste que la gente no sepa los nombres de las variedades, son pocas las personas que saben cuál es un serrano y cuál es un jalapeño. Eso enoja a algunos vendedores. Pero lo que más les enoja es que muchas de las personas que compran quieren que cumplan ciertas

características. En el caso de la variedad que se llama chilaca, las personas suelen molestarse porque no estén derechas, ya que dicen que si están chuecas les cuesta asarlas. Cuando dicen eso, la respuesta que se les da es “quien es perico donde quiera canta, pero quien es pendeja donde quiera la caga”. Se entiende que prefieran las chilacas derechas porque se asan más fácilmente, pero lo que molesta es que no consideran la diversidad que existen en las verduras y el esfuerzo que significa cultivarlas. Como que son exigencias desproporcionadas ante lo que significa el trabajo del campo y el crecimiento diverso y no igual de frutas y verduras.

Lo mismo pasa con la variedad que se llama chile poblano, ya que las personas también quisieran que no existieran chiles poblanos que no estén derechos. Aquí se nota un poco la desigualdad social, a quienes no les alcanza para ponerle tanto relleno a sus chiles, piden que los chiles sean pequeños. A quienes sí les alcanza, como las señoras de los grandes restaurantes, que por chile cobran \$80, piden que los chiles sean los más grandes de todos. Pero la verdad es que llegan a ser una o dos señoras las que quieren poblanos grandes. Cuando las mujeres se ponen groseras por sus chiles, es decir que se enojan y alzan la voz porque quieren los que estén más derechos, los vendedores les dicen que no tienen molde.

Las personas que compran suelen enojarse con la clase trabajadora por no dejarles escoger jalapeños, chilacas y poblanos, a veces hasta les dicen groserías. Se pierden clientes por no dejarlos escoger jalapeños. Un dueño de una bodega cuando va a la central busca que los jalapeños sean de primera calidad, y que sean los más grandes posibles. La pregunta que surge es qué es todo lo que se tiene que hacer para que los jalapeños sean grandes.

Cuando es temporada de lluvias, los chiles tienden a echarse a perder muy rápido y su precio ha llegado a estar en los \$90 por kilo. Los compradores se enojan por el precio sin entender que quizá muchas personas les tocó que su milpa le cayera granizo o se inundara, y que por lo mismo perdieron todo.

Cuando es Navidad, los que se ponen caros son los serranos y jalapeños rojos. Como hace frío en esas fechas, es difícil que agarren color y pasa lo mismo, las personas nos tratan como usureros. Es bastante triste, que las personas no relacionan el clima, con las frutas y verduras que puedan encontrar. Sin embargo, también hay clientes que son más comprensivos. La tensión entre vendedores y compradores es la tensión en las negociaciones, a veces se pierden clientes, otras simplemente se tratan de episodios aislados.

En verano los chiles vienen de Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas. De acuerdo con el nivel del mar varía la temperatura y según eso es donde se siembran. En invierno se siembran en Sinaloa, Jalisco, Veracruz; ya que son los lugares en los que no se hielan. Es así como las rutas comerciales de la CATAH la relacionan con una gran parte del país.

Un chile que es endémico del estado de Hidalgo, son los chiles de árbol, esos principalmente se venden en el tianguis de Ixmiquilpan. Antes se vendían muchas arpillas de estos chiles, pero con el paso del tiempo cada vez más se pierde la tradición. Un buen guacamole, una buena salsa o unas quesadillas ricas llevan este chile. Sólo dura el verano, y ya después no vuelve a haber en todo el año. Ahora, las viejitas, son quienes los venden en los tianguis, pero es preocupante como muchas generaciones en el futuro ya no van a conocer estos chiles y cómo esto puede que se pierda. Algo que es curioso respecto al chile de árbol es que es uno de los pocos chiles que no están sexualizados. En este sentido resulta útil el trabajo de Mara Viveros (2009) quien plantea que una forma de sexualización de la raza ha sido asexualizar al mundo indígena.

La comercialización de los chiles conecta a la Central de Abastos con una intensa red de relaciones entre campesinos, indígenas, compradores, vendedores y que están a la base de un ingrediente que es un punto de encuentro entre identidades rurales, urbanas e incluso clasistas a través de la gastronomía. El chile se sigue utilizando en rituales para ayudar o para

dañar personas, para ahuyentar a las víboras, y se ha llegado a usar en batallas quemándolo para ahuyentar al enemigo (TTO). En la Central de abastos el chile es uno de los elementos centrales, se venden más de 50 variedades de chiles en la Central de Abastos. También es uno de los elementos que les permite a las personas desfogarse, jugar, entretenerse, reír y reconocerse entre los miembros de este espacio. Es la verdura que más divierte porque es una de las que más se usan en el albur.

Género y albur en la Central de Abastos

Una de las expresiones culturales del chile en México es el albur. El albur es un manejo del lenguaje que esconde un contenido sexual y tiene un componente de desafío, de capacidad de improvisación, de “combate”. Su historia es más larga y profunda de lo que se considera a primera vista. Solé (2012) analiza las raíces históricas del albur considerándolo “un producto de la relación de la cultura europea popular y carnavalesca, y la autóctona festiva de México” (p.1). En el albur, la connotación sexual es central y el “chile” es uno de los elementos más significativos, no sólo porque representa al pene, sino porque es picante, caliente y le da sabor a todo.

Una de las historias más cómicas que se cuentan en la Central, es la de cuando a una vendedora le pegaron un papel en su espalda que decía “urge” con un chile serrano. Para hacer esto se organizaron varias personas de una bodega, una persona escribió un papel con la palabra urge con marcador, otra le pegó a ese papel un chile serrano. Para poder pegarlo, otra persona fue a abrazar a la vendedora y sigilosamente se lo pegó. Ese día varias personas de la Central iban a visitar a la vendedora para divertirse un ratito. Hasta el dueño de bodega que tiene fama de ser mala onda y medio amargado se estaba riendo. Quién se dio cuenta y

le quitó el papel fue la persona que trabajaba con ella. Cuando se lo quitó y se lo enseñó, le empezó a dar de sapes y le dijo “pinche chamaco pendejo”. Pero ella no se había dado cuenta que fueron varias personas quienes se lo pusieron.

Los chiles en la CATAH son el principal símbolo para alburear a las personas, sin embargo, hay otros símbolos como las berenjenas, las zanahorias sirven para hacer juegos de lenguaje ingeniosos con temática sexual. “Lourdes Ruiz Baltazar, campeona mexicana en el campo del albur, comparó el acto de alburear con el juego de ajedrez, aseverando que siempre debe adelantarse en su pensamiento al de sus adversarios: “Estoy convencida de que, si en las escuelas dieran una hora de taller de albur, seríamos una potencia en matemáticas y ciencias exactas. Todo es agilidad mental” (García, E. M., & Erdösová, 2020).

Hubo un tiempo en el que me importaba mucho hacer una práctica feminista políticamente correcta, desde esta visión el albur me parecía la práctica más machista que existía en la Central de Abastos. Sin embargo, con el tiempo comencé a mirar la importancia que tiene el albur para la cultura popular, porque descubrí que conecta a las personas, que mantiene vínculos entre ellas, que permite un humor picaresco que aligera el trabajo, y que también les da poder a las mujeres. Con esto me di cuenta de que había que mirar más allá de lo políticamente correcto. (Autoetnografía)

El albur en la Central de Abastos les sirve a las mujeres para defenderse de los hombres. Son una forma de afirmación de la agilidad mental de las mujeres. A veces, cuando es hora de ir a dormir las mujeres les dicen a sus compañeros de trabajo “hoy si te voy a desvirginar”, “te voy a dejar bien cansado”, o “vamos a dormirnos juntos, bien empiernados, para dormir calentitos, que no te importe lo que te diga tu vieja”. Estos comentarios suelen hacerse como una respuesta a hostigamientos de parte de los hombres, y se hacen a manera de “venganza” permitiendo acotar dichos hostigamientos. A muchos de los muchachos les

da risa, pero son risas nerviosas que de alguna manera permiten que las mujeres se sientan fuertes e iguales a los hombres en este espacio.

Masculinidad/feminidad jerarquizada y racializada

En este apartado incluyo la actualización de una leyenda náhuat a modo de metáfora sobre el carácter sui generis de la masculinidad racializada en la central de abastos. Habla de hombres que discriminan a otros hombres porque solamente tienen hijas y no hijos, de varones que violentan a las mujeres, y se hace alusión a experiencias de discriminación racializada por hombres y mujeres hacia varones cuya masculinidad no es la que tiene la perspectiva feminista de la masculinidad blanca heteropatriarcal.

Los Tlacuaches

Una leyenda nahua que se conoce en la región, debido al intercambio que históricamente hubo entre las dos culturas (Wright, 2011) dice que el tlacuache fue quien le regaló el fuego a la humanidad, nadie creía que este animal pudiera ofrendar el fuego, debido a que se le considera chiquito, feo e insignificante. Sin embargo, el tlacuache sabía que más valía la maña que la fuerza, por lo mismo se aventuró a traer fuego a la humanidad, también tuvo el atrevimiento de enfrentarse a los tigres que protegían el fuego. Pero eso sí antes de enfrentarles, le dijo a la tlacuachada que una vez que tuviera el fuego, sería necesario que entre todos se ayudaran para que éste no muera.

Una forma de llamarse con cariño en la Central de Abastos es decirse “Tlacuache”. Se trata de una forma de identificación y afirmación comunitaria. Hay una regla para entrar a la tlacuachada, reconocer que sin bullying no hay amistad. Cuando las personas entran a

trabajar se les pregunta ¿qué prefieres ser zorrisqui o tlacuache? Y bueno, la mayoría prefiere ser tlacuache, de esta manera se rompe el hielo y es posible comenzar a tejerse comunitariamente.

Actualizando la leyenda, también hay hombres y mujeres que no son tlacuaches, sino que son hienas y son aliados de los tigres. Los celosos tigres que no le quieren compartir fuego a la humanidad se llaman cisheteronorma, sexismo, racismo y capitalismo. Esos tigres juegan de formas muy perversas para tratar de engañar a la tlacuachada, a veces les dicen que no valen nada, y de sucios e ignorantes no los bajan. Pero la tlacuachada poco a poco sigue recuperando su dignidad.

A uno de estos tlacuaches le dicen que nos es suficientemente hombre por tener tlacuachas y por ser hñähñü. Le dicen que es pendejo por trabajar tanto, y lo amenazan que todo lo que construya será para sus yernos. Pero las hienas no entienden el pensamiento profundo hñähñü ni su espiritualidad, la cual implica verdad, sacrificio y entrega al trabajo. Este tlacuache forma parte de la diáspora hñähñü, a él y a su familia les tocó asimilarse al proyecto de amestizamiento impuesto por el Estado-nación. Para resistir al racismo y a los desplazamientos forzados ejercidos sobre tianguis tradicionales, lo que hicieron fue construir una central de abastos, la CATAH, en la misma ruta comercial del pueblo hñähñü. El pueblo hñähñü, históricamente ha resistido a los embates del colonialismo a través de sus redes comerciales (Autoetnografía).

Antes me enojaba que este tlacuache no usara el traje tradicional, creía que la etiqueta de ser indígena se reducía a ser una persona ingenua, noble y pobrecita. De esta manera me acostumbré a mirar la gloria de lo indígena en los museos, en el folklor y me estaba creyendo un montón de ideas románticas. Pero ese tlacuache no es ingenuo, no necesita que lo salven, tampoco que le den voz y se siente orgulloso de que siendo un tlacuache hñähñü, puede subirse a un avión o conocer otros países, comer comidas exóticas, escalar montañas, y ha podido enseñarnos a mi hermana tlacuacha y a mí a soñar. (autoetnografía)

Yo pertenezco a la tlacuachada, mi linaje tlacuache tiene un gran comienzo. El fuego que me ha sido otorgado, puedo contemplarlo en mis raíces, y sobre todo cuando me

resuenan las historias de mi abuelo tlacuache. Él es la primera persona que me habló sobre el orgullo tlacuache, y siempre me compartía este orgullo hablándome de otros tlacuaches como Pacho Villa, Emiliano Zapata, o Felipe Ángeles. Él es un tlacuache que se dedica a sembrar en el campo, uno de esos tlacuaches que no se resignan a que el mundo sea como es, y se atreve a soñar con que la tlacuachada viva con más dignidad.

En mi caso confirmo que los tlacuaches son medicinales, ya que constantemente me ayudan a sanar mi feminismo blanco, un feminismo que había introyectado, que tenía mucho que ver con como la blanquitud me había herido y que me estaba impidiendo una real solidaridad al interior de la Central incluida la solidaridad con las mujeres.

A mí me sensibilizaba mucho dejarme interpelar por las injusticias que viven las mujeres tlacuachas, también cuando me doy permiso de reconocer la violencia y dolor que habita mi marsupia tlacuacha. El haber aprendido reconocer el dolor que me habita, me permitió reconocer el dolor que hay en otras marsupias, como el dolor que implica dejarse atravesar por la masculinidad o como la herida que provoca ver el mundo de forma binaria (Autoetnografía).

Los hombres tlacuaches de la Central no son santos, pero no es sano subirse al pedestal de la superioridad moral y creer que las mujeres tlacuachas no podemos ejercer violencias. Toda la tlacuachada tiene heridas profundas que han sido provocadas por celos tigres del fuego.

En la actualidad en el mundo, muchos humanos y humanas, se comen la cola del tlacuache para desintoxicar su cuerpo. En otras ocasiones sus usos medicinales sirven para ayudar en partos difíciles, como laxante o para el empacho.

La leyenda de los Tlacuaches expresa un elemento identitario muy importante en la CATAH como sujeto social. Hay una identificación con las raíces indígenas, con un animal que es pequeño como con frecuencia se sienten los miembros de la Central al estar ubicados

en la parte baja de la jerarquía social. Pero su pequeñez se combina con su astucia y con la capacidad de defenderse de los animales feroces que representan a las diferentes formas de agresión de la economía capitalista, del Estado y sobre todo al estigma y racialización social.

Los miembros de la CATAH, como los tlacuaches, luchan permanentemente y de diferentes formas por su dignidad. La Tlacuachada es un imaginario social que ayuda al reconocimiento interno y a la diferenciación externa, elementos ambos en la construcción de la identidad (Sánchez y Hernández, 2012). Sobre todo, la metáfora del tlacuache nos orienta a la reflexión de que hay que aprender a pensar con los pies, ya que cuando una aprender a pensar con los pies camina con su casa al hombro, entiende su contexto, y es capaz de compartirlo allá donde quiera que vaya, con la dignidad bien puesta.

Los matrimonios interclase y la hipersexualización racializante

Los matrimonios interclase son complicados y generan muchos juicios al interior de la Central de Abastos. A veces para que sobrevivan este tipo de relaciones la estrategia es que la pareja se embarace, pese a que eso involucre grandes conflictos familiares. Lo más común es que una mujer de la clase dirigente se casa con un cargador. La mayoría de los cargadores son racializados con categorías como lo “chaca”, lo “naco”, y la mayoría tienen un fenotipo moreno, además que viven en condiciones de marginalización en las cuales recae en una hipersexualización por parte de mujeres blancas y en algunos casos por parte de la comunidad gay.

La blanquitud norma la sexualidad en términos de reproducción regulatoria, placer y amor. Este dispositivo castiga o premia según cómo escojas a tu pareja a través de dispositivos de mestizaje. “La lógica del mestizaje para el contexto mexicano, actúan como

un regulador invisible de las relaciones y expectativas familiares” (Moreno Figueroa, 2008, pág. 423)

El mayor temor de mi mamá y de mi papá es que yo pudiera relacionarme sentimentalmente con un cargador que en general son hombres morenos que vienen de comunidades indígenas (Entrevista).

Un ejemplo de matrimonio interclase es el de una hija de un dueño de bodega que se casó con un cargador. Ella es profesionista y trabaja toda la semana, pero los domingos su esposo va muchas veces a vender sólo a la Central. Paradójicamente, decidió casarse con un cargador, pero a ella no le gusta ir porque el trabajar domingos le significa descender socialmente. Tanto en las personas racializadas como en personas no blancas, hay una culpa originaria por no ser blanco, blanca o blanque que lleva a una neurosis que se sana con un performance de la blanquitud para salvarse. De esta manera se generan dispositivos de autocontrol para acceder a la blanquitud como el vestir bien, aprender idiomas extranjeros, entrar a la lógica de la autorepresión productivista, etc.

Otro ejemplo es el caso de un matrimonio en el que una hija de fundadores de la Central se casó, también, con un cargador. Con el paso del tiempo este cargador es quien se encarga de hacer la comida y cuidar a la mamá de la hija de fundadores. Al hacerse cargo del trabajo de cuidados muchas veces se dice que es un huevón y que no hace nada. Sin embargo, muchas veces también se le celebraba que se hiciera cargo de sus hijos, ya que le daba un halo de responsabilidad y compromiso. Pero el performance de la blanquitud que se tiene que demostrar es el de la entrega al trabajo y de comportamiento refinado para poder ser aceptado por la familia.

Las personas que se orientan a relacionarse bajo la creencia de que el amor lo puede todo, con el paso del tiempo notan que existen dispositivos de blancura en el amor, ya que a

partir de la narrativa del amor se regula a las personas para acercarlas a la blancura, de esta manera el mejorar la raza se convierte en una responsabilidad cívica. Un ejemplo es la historia de una pareja donde la falta de comodidades, ropa de marca, personal de limpieza hizo que su relación se fracturara. Sobre todo, porque desde la perspectiva de la persona perteneciente a la clase dirigente todo lo que le podía ofrecer su pareja era corriente o era naco. Es fuerte mirar como muchas veces es más fuerte la aspiración al privilegio de clase que el amor por la pareja.

A veces se intenta que en este tipo de relaciones la persona de la clase trabajadora comience a trabajar con la familia dueña de una bodega. Sin embargo, no es seguro que con el casarse se logre el ascenso social. Lo que regularmente pasa, es que asciende en jerarquía social la persona de la clase trabajadora, pero al mismo tiempo constantemente se va a hacer la diferencia de su origen como cargador o cargadora. En una de estas experiencias la persona de la clase trabajadora pese a que trabajaba con la familia no recibía un salario, debido a que la justificación era que bastaba con todos los beneficios que no podría proveer a su pareja.

Cuando una mujer de la clase dirigente se enamora de un cargador, el imaginario que le comenzará a estigmatizar es el que a ella le gustan los vividores. En cambio, cuando se casan entre los hijos de los dueños de las bodegas parece ser que es el amor ideal. Si bien, el matrimonio como institución normalmente es una exaltación de la masculinidad sobre todo en hombres con ethos de la blanquitud marcado, en el caso de los matrimonios por interclase en la Central de Abastos, la masculinidad del hombre racializado se pone en duda cuando se asume que no es capaz provee las necesidades de su familia, cuando no asumen una posición controladora de la relación conyugal y cuando hacen trabajos asociados a lo femenino. Al mismo tiempo es muy distinto cuando alguien de la clase dirigente se relaciona con una mujer

racializada, ya que regularmente esto se hará a escondidas, bajo la idea de amante y es difícil que exista un reconocimiento público.

Viveros (2013) analiza las relaciones conyugales interraciales en el contexto de investigación sobre discriminación racial en Bogotá. Muestra como el acto matrimonial, no vale lo mismo si es realizado entre parejas blancas y ricas en comparación cuando se efectúa con parejas interraciales. “en una unión entre un varón negro y una mujer blanca, la mujer no sólo pierde el estatus social, sino el prestigio como mujer [...] en primer lugar porque su sexualidad se convirtió en motivo de recelo social y en segundo lugar porque se le rotuló como una mujer disponible sexualmente” (Viveros, 2013: 7). Un ejemplo de esto fue es una chica que, al separarse de su esposo cargador, la tratan como mujer fácil en la central.

La preocupación clasista coexiste con una hipersexualización racializante. Viveros (2009) plantea que para el imaginario occidental el sexo se ha convertido es uno de los rasgos que definen al ser negro, ya que gran parte de las investigaciones que se centran en el análisis de población negra no se desliga de imágenes recurrentes respecto a poblaciones e individuos afrodescendientes, son percibidos como especialmente sexuales. En el caso de la CATAH, algo similar suele suceder cuando son racializados con categorías como lo chaca, lo naco, ñeros, prietos o morenos. Un ejemplo de esto es que mujeres con ethos de la blanquitud a menudo piden los números de los cargadores, van a visitarlos y en ocasiones se llega a vivir en unión libre. En mi caso a veces me dicen “que me eche un chacalon” como invitación a vivir aventuras con hombres racializados. Muchas veces he escuchado el “me quiero echar un chaca o mi taquito de frijol” y lo entiendo como forma de dominación, poder e incluso

neocolonización que ejercen personas blancas a partir de la hipersexualización de personas racializadas.

El Chayo tiene su club de fans, hay chavitas que le preguntan si ¿está casado o qué onda? porque está muy guapo. Él les contesta que sí está casado y a veces se esconde para que no lo vean, porque cuando lo buscan hasta se pone rojo. En la bodega le dicen el hermoso, porque tiene mucho pegue. También al moreno y al Pedro, Sofía siempre los iba a visitar, decía que los quería para esposo, ella se terminó casando con Pedro, pero su mamá hasta la fecha no lo acepta por su origen y siempre le dice a Sofía que como quiera ya le dio hijos, que mejor lo deje. De alguna manera pareciera que, al adquirir compromiso con una persona racializada, este compromiso no será celado ni vigilado por la familia (Autoetnografía).

Viveros (2009) concuerda con Peter Wade en considerar que el deseo y el erotismo no son meramente el reflejo de relaciones de dominación, sino que la economía del placer es conflictiva. En este sentido muestra que el mestizaje como encuentro sexual entre miembros de distinto grupo social y étnico racial, genera no sólo temor y desconfianza, sino también placer y deseo. Esto orienta a que mujeres más blancas en la central de abastos hipersexualicen a los varones que son llamados chalanos. Sin embargo, la persona que es chalan o chalana no es importante por ser chalan o chalana sino por ser persona. En este sentido es útil retomar la idea de Fanon cuando plantea que es tan contraproducente y racista quien odia a los negros (en este caso a las personas racializadas) y quien los exalta, ya que la idolatría a la negritud y racialidad sólo existe en un mundo racista, por lo cual considero que es importante comprender mejor el placer y deseo que atraviesa a los procesos de racialización.

Por otro lado, resulta útil la idea de Fromm (2014) quien plantea que “Los que se preocupan seriamente por el amor como única respuesta racional al problema de la existencia humana, deben, entonces, llegar a la conclusión de que para que el amor se convierta en un

fenómeno social y no es una excepción individualista y marginal, nuestra estructura social necesita cambios importantes y radicales” (Fromm, 2014, pag.127).

Al mismo tiempo, en la presente investigación se considera que el amor ya existe y no es necesario esperar a que se acabe el racismo para que exista. Lo que toca es asumir la valentía, los actos de fe y la confianza de saber que somos acompañados y que podemos habitar la solidaridad en el corazón de nuestras contradicciones, ya que todo acto de amor es eterno.

Matrimonio, racialización y resentimiento

La fuerza de las mujeres en la CATAH es notoria. Y es una fuerza que, de alguna manera, confronta la dominación masculina que involucra a toda la familia.

Casarse con un dueño de una bodega implica varias tensiones, ya que el ser dueño de una bodega otorga beneficios de clase. Para esto se recuperó la historia de una mujer que accedió a beneficios de clase a la hora de casarse con un dueño de bodega. Esta mujer se caracteriza por ser una mujer blanca, mientras que el dueño de la bodega es hñähñü. Cuenta que juntarse con él fue siempre muy difícil porque su suegra y sus cuñadas le hacían la vida de cuadritos. Su suegra decía que solamente se había casado con él por interés, porque tenía la bodega y los carros. Sin embargo, al mismo tiempo sería importante problematizar esto desde el resentimiento histórico, ya que no es fácil para personas hñähñü vincularse con personas mestizas o blancas.

Es una señora de mucho carácter y muchas personas la critican. Los y las muchachas que le ayudan con frecuencia no aguantan los regaños y esto ha hecho que muchas personas vayan y vengan. Pero por otro lado muchas personas quieren que sus hijos e hijas trabajen con ella para que les enseñe disciplina. Un día la señora se cayó y se rompió el brazo, su

esposo la llevó al doctor y le dijo que era necesario operar. En cuanto regresó a su casa el esposo se desentendió de ella y además estaba muy enojado porque ella no podía ayudarlo en la bodega. La familia del esposo se aprovechó del argumento del carácter de la señora. Uno de sus hermanos le sugería que la dejara, que argumentaba abandono de hogar.

Lo interesante es que con su ausencia por la convalecencia el negocio se fue abajo. El esposo no podía hacerse cargo de todo. La señora comenta que no tiene ningún tipo de seguridad social a pesar de haber trabajado tantos años en la Central, cuando su esposo compra algo nunca lo pone a nombre de ella, sea un carro o un terreno. Cuando se quebró el brazo eso se hizo más visible, porque pasó a ser alguien desechable en la bodega. La recuperación fue muy dolorosa.

Le pregunté ¿qué fue lo que le dio fuerza para seguir adelante cuando se quebró el brazo? ella me dijo que sentía que no tenía a nadie más que a sus hijos. Se había planteado regresar a casa de sus papás con sus hijos, pero sus papás le dijeron que no podía regresar. Por esto mismo, decidió ser más inteligente, dijo que quería disfrutar el fruto de su trabajo. Cuando se recuperó, como el negocio ya iba mal, su esposo le pidió que regresara, ella le dijo que sí podía regresar, pero que a cambio quería que le comprara un coche nuevo, para poder trabajar. El esposo le quería comprar un coche pequeño, ella le dijo que ella podía conseguir trabajo donde fuera, que si quería que regresara le tenía que comprar una pick up poderosa. El esposo no tuvo opción, y le tuvo que comprar esa camioneta.

En esta situación tal parece que el poder de la mujer se potenció por el hecho de ser ella blanca, y la dominación masculina del esposo reforzó una especie de resentimiento racial. Aquí sería importante recuperar lo que se planteó en el seminario de crítica a la razón masculina en 2020 por parte de Filosoflow, quien planteaba que los mestizos tienen una idea de masculinidad, ya que el objetivo de mexicanizarse es conquistando a una mujer blanca

burguesa. Ya que el hombre racializado tiene que conquistar a una mujer blanca para ser hombre. Algo de esto aparece en la pareja que estoy narrando. Como decía una señora “me adora porque soy blanca, me odia porque soy blanca”.

Fuerza defensiva y productiva de las mujeres

La energía contra la dominación masculina

La fuerza defensiva y productiva de las mujeres se manifiesta en mayor o menor grado en su capacidad de cargar y descargar bultos, en su liderazgo en algunas bodegas o en la mesa directiva, en la práctica de alburear a los hombres, en la selección de la música como la de Jenny Rivera.

Para muchas mujeres La Central de Abastos es una alternativa al trabajo doméstico, en donde, se alguna manera puede apropiarse del espacio público, y sentirse reconocidas por trabajar en algo tan esencial para la vida humana. Muchas mujeres que trabajan en la CATAH son madres solteras, ingresan a trabajar en este espacio para poder atender las necesidades de su hijos e hijas, porque en la Central pueden coexistir la vida privada con la vida laboral,

En diciembre Verónica y Silvia organizaron un convivio. Ese día se emborracharon, pero en su borrachera lloraban porque la central de Abastos es el lugar donde sienten que son felices y reconocidas. Días después Karla después de haber vuelto de Guadalajara después de varios años, fue a la Central a pedir trabajo. Ella dijo que volvía porque ese era el espacio donde se sentía segura (Autoetnografía).

Estas mujeres no se reconocen en los movimientos feministas, lo que les llega a gustar de este movimiento es de manera muy parcial. Este fenómeno fue muy claro en la celebración del 8 de marzo del 2019 en la CATAH, ese día no pasó inadvertido, pero en el

caso de la CATAH a las mujeres les costaba reconocerse en las exigencias de dichas marchas. En el paro de 2020, las mujeres se solidarizaron a través del uso de blusas moradas; sin embargo, no se hizo paro laboral. Y en 2021 y 2022 el 8 de marzo fue una celebración, que a ojos de algunos movimientos feministas podría parecer “machista”. Porque a las mujeres les regalan flores, los hombres las celebran y entre ellas se felicitan por ser día de la mujer. De alguna manera, reina un sentimiento compartido de que en la CATAH las mujeres se sienten protegidas, pareciera que no necesitan del feminismo porque ya habitan un espacio de autonomía y reconocimiento.

¿Qué es ser mujer en la Central de Abastos?

El espectro de la femineidad en la Central de Abastos tiene muchos puntos de encuentro con el espectro de masculinidad. Las mujeres en estos espacios suelen cargar y descargar mercancía, y han encontrado como mecanismo de supervivencia su fuerza, su productividad y sutiles mecanismos de resistencia.

A lo largo de mi trabajo de campo vi como una mujer, una niña y un niño, descargaron un viaje de varias toneladas de caña. Hay también una mujer que tiene escoliosis, que es una curvatura lateral de la columna vertebral, que se dedica a cargar cajas de plátano, mangos, jitomates y todo lo que está a su paso. Una mujer de la tercera edad me contó que en su juventud cargaba una camioneta de 3.5 toneladas con cajas de jitomate, sin ayuda de ninguna persona. Hay mujeres que, para ganar propinas, llevan las cajas de mandado a los coches de quienes compran en diablos de carga, pese a que la concepción tradicional de género, apela a que este es un trabajo para el género masculino. También están las mujeres que se dedican a arreglar lechugas, brócolis, coles, flores de calabaza, quienes tienen las manos callosas y llenas de tierra.

Esta fuerza y productividad es una defensa, y un poder. Por otra parte, las mujeres que trabajan vendiendo por kilo están siempre expuestas a la sexualización. Ellas por su ubicación en el espacio y ser más visibles al ser la cara principal de las bodegas, es sobre quienes se proyecta primero el deseo de expresar dominio por parte de clientes.

Cuando era niña trabajaba en la venta de cosas por menudeo, casi siempre iba con pantalón de mezclilla o mayones, muchas veces lo central de mi trabajo era si mi pantalón se bajaba o no. Mi mamá me regañó tantas veces, cuando se me llegaba a ver un poco la espalda y me agachaba para despachar algún producto. Cuando comencé a usar mayones fue peor, pese a que es la ropa más cómoda para trabajar, esta prenda permite que se marquen de las costuras de la ropa interior, y muchas veces el que se marquen las costuras implica que ya no merezcas respeto. Lo que yo no entendía es que no era mi ropa lo que me hacía que me sexualizaran, sino a donde pertenezco yo (Autoetnografía).

Había tres muchachas que iban a trabajar a la Central con mallones deportivos. Les mandaban flores, las invitaban la cena, les pedían sus números y para muchos se habían convertido en las novias de la CATAH. Nunca faltaba el señor de la tercera edad, que iba a comprar solo para poder ver como ellas despachaban, y que todavía les dijera que ¿por qué no lo abrazaban? Y a las mujeres adultas, incluso aunque tengan esposo, los clientes adultos mayores les piden su número.

Me acuerdo mucho de un señor que era restaurantero, siempre llevaba a su hijo y le decía enfrente de nosotras, “fíjate bien, hijo, porque si te pones las pilas todo esto puede ser tuyo”. Eso de alguna manera me hacía sentir como objeto. También recuerdo la historia de varias mujeres de la central de abastos a quienes constantemente hombres blancos les preguntan cuánto les cobran por acostarse con ellos (Autoetnografía).

En el caso de las mujeres de la Central de Abastos, se fortalecen estereotipos racistas como la supuesta disponibilidad, el desenfreno sexual y la idea de que las mujeres

racializadas no se casan, sino que viven en unión libre que condicionan a vivir acoso a las mujeres que habitan este espacio.

Viveros (2010) en una investigación sobre discriminación racial de migrantes en Bogotá, da cuenta que, si bien el acoso sexual atañe a todas las mujeres por igual como grupo social, la percepción de mujeres negras como objetos sexuales, siempre disponibles, no está desligada de la forma en que la esclavitud operó como dispositivo disciplinario de clase y raza.

Cuando comencé a abordar temas de género en la Central, pensaba que las mujeres no se daban cuenta de cómo la dominación masculina les afecta. Después miré que reclaman que no tienen propiedades ni terrenos, también veía que les preguntan a los hombres cuánto ganan, y aun así pidieron que hicieran una carrera de diablos para mujeres y se cuidan entre ellas para que los hombres no las lastimen. Con el tiempo surgieron varias preguntas que me permitieron problematizar mi ideología feminista ¿Qué es ser bonita en la Central y por qué por ser bonita ya eres putona? ¿Por qué creía que no se daban cuenta de la desigualdad de género? ¿cómo ser sorora con las mujeres que maltratan la mercancía? ¿Cómo ser sorora con quienes me tratan con clasismo? ¿cómo ser sorora con quienes se expresan con racismo? ¿Cómo ser sorora cuando nos despojan de nuestros territorios? ¿cómo ser sorora cuando nuestras montañas las están exterminando? Para ser mujer, ¿es necesario aceptar que la única relación con los hombres es de subordinación? ¿La familia es únicamente un espacio de dominación patriarcal? ¿No es también un espacio de refugio ante la dominación clasista, racista y patriarcal? Empecé a observar que, al poner al ama de casa como la víctima perfecta del patriarcado, se invisibilizan a las mujeres racializadas de la clase trabajadora o a las subalternizadas (Autoetnografía).

Una de las mujeres fundadoras de la Central y que había trabajado antes en un tianguis, considera que el ser mujer no había sido obstáculo para establecer relaciones comerciales y obtener reconocimiento social de hombres y mujeres. Sin embargo, esconde su capacidad de hablar hñähñü, como si viviera una experiencia de subordinación racializante más profunda que la experiencia de dominación masculina.

Las mujeres y el ascenso social

En la Central de Abastos las mujeres tienen un papel importante para el impulsar proyectos que buscan integrarse a la sociedad y a la cultura dominante, es decir al ethos de la blanquitud, que intentan evitar la racialización que vivieron, el estigma de ser indios o parecerlo. Ya que han aprendido que no hay otras maneras de evitar el despojo, por lo cual viene desde una lógica defensiva. Un claro ejemplo de esto es la mujer hñāhñū a la que se entrevistó, migrante de otra comunidad de Hidalgo. Ella, hasta la fecha no sabe leer ni escribir y es una de las personas a quienes les prohibieron hablar otomí, además de que por su condición de mujer le prohibieron estudiar. Cuidó en condición de madre soltera a cinco niños y a dos niñas en medio de tianguis tradicionales. Esto hizo que, desde los ocho años, sus hijos e hijas viajaran a la Ciudad de México para conseguir mercancía que habrían de comercializar en esta zona. Sin embargo, como era discriminada por no saber leer ni escribir, jamás permitió que sus niños y niñas abandonaran la escuela. Logró que dos de sus hijos y una de sus hijas, obtuvieran título profesional, también logró que cada uno de sus hijos e hijas tuviera una bodega en la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo, y un terreno para construir su casa.

Por otro lado, está Verónica, una mujer que distribuye frutas y verduras en la CATAH. Su esposo dice que gracias a ella es que su negocio prospera, que si fuera por él ya hubieran quebrado que porque él es un “pendejo” para comprar. También está doña Josefa, el esposo de doña Josefa originalmente se dedicaba a vender frutas y verduras, pero como no tenía mercancía de calidad quebró. Ella se dio cuenta de que había mucha competencia en ese sector, pero que en la comida no había tanta y que ella es buena para cocinar. Gracias a este

cambio de giro, logró mandar a sus hijas a la universidad, construir su bodega, casa y tener mejor calidad de vida.

El ramo de la distribución de comida todo el personal que mantiene en funcionamiento de la CATAH corre a cargo de mujeres. Existe otro caso de una señora que se llama Petra quien gracias a su negocio de comida logró impulsar a que una de sus hijas fuera mercadóloga, la otra fuera psicóloga y su hijo más pequeño médico. Esto rompe con los estereotipos de que las madres racializadas o prietas permanecen en resignación y pasividad ante situaciones de opresión. En el caso de la Central de Abastos las mujeres son las principales impulsoras de procesos de ascenso social a través de procesos de blanqueamiento que se adaptan a muchas normas sociales. Se trata de una lucha constante por enfrentar y resistir a la racialización.

Las tensiones logísticas

Las bodegas en la Central de Abastos suelen dirigirse por un matrimonio. Una persona de la pareja alguien es quien se dedica a comprar, suele ser la persona del género masculino. Los juegos de poder se hacen visibles en los tiempos. En el caso de que la persona que se dedica a la compra de mercancía llegue tarde, es posible poner en jaque toda la logística del día. Sobre todo, pone en jaque a las personas que se quedan al cuidado de las bodegas, que suelen ser personas del género femenino (aunque también hay mujeres que se dedican a la compra de mercancía) porque los clientes que hacen sus compras en horarios donde apenas va a comenzar la venta, presionan para saber qué viene en el viaje, los precios y el tiempo en el que llegará el camión.

Cuando llega el camión a la bodega, todo es caos. Los clientes, a veces está desesperados de que no llegue el carro de mercancías, las personas que fueron a comprar la

mercancía llegan de malas porque no han comido, y quienes se quedan tienen que apurarse para tener listo el local y la comida lista de quien llega.

A veces avisan solamente quince minutos antes de que ya vienen cerca, e inmediatamente, las mujeres, tienen que ir a calentar o preparar su comida. El que lleguen con hambre, contribuye a que no se tengan precisados los precios de la mercancía. Entonces, al mismo tiempo que comen se empieza a descargar el carro. Para hacer esa maniobra se necesitan como 10 cargadores, pero generalmente sólo hay 7 cargadores, mientras unos descargan, otros tratan de despacharlos a las personas.

Ya que les han surtido sus pedidos, a las primeras personas que compran; cobrarles es un relajo porque no se han precisado los precios. Porque los precios varían de un día a otro. Y se dan conflictos entre los hombres que fueron a comprar la mercancía y las mujeres que están a cargo de la bodega. Les dicen, por ejemplo, que están dando cara la mercancía porque no se ha actualizado el precio. O más grave, es cuando se rompen con los tratos que estaba haciendo la persona que estaba a cargo de la bodega y el que llega con la mercancía, sólo por lucirse da la mercancía más barato, a pesar de que ya sólo faltaba que la otra persona cobrara.

Desde una perspectiva neoliberal es importante ser competitivo con precios bajos. Estas lógicas ocasionan conflictos en la Central de Abastos porque hay quienes defienden la mercancía y no quieren andar malbaratando las cosas, regularmente son las personas del género femenino quienes se organizan bajo estas lógicas. Las mujeres suelen comparar en la central los precios, para dar un precio promedio, accesible y competitivo. Sin embargo, a pesar de esto, la persona del género masculino que se va a comprar es quien afianza la competencia. El que no se comuniquen dificulta mucho la compraventa de los productos. Y es complicado cuando por estas dificultades, en lugar de distribuir mercancía se terminan

tirando toneladas. La dominación masculina se hace presente al impedir que las mujeres fijen los precios y son los hombres los que especulan con ellos. Es una forma como los hombres ejercen su poder como respuesta a los ámbitos en los que mandan las mujeres como es, con frecuencia, el control del espacio y de los tiempos.

El efecto Jenny Rivera y Paquita la del Barrio

La forma como fluyen dominación y resistencia en las relaciones de género ha sido señalada al mostrar diferentes formas de dominación masculina y también en el uso del poder por parte de las mujeres. Un elemento de resistencia femenina que permea el ambiente de la Central es la selección de la música. Es muy frecuente que se escuche a Jenny Rivera y a Paquita la del Barrio, ya que las letras de las canciones de estas mujeres acompañan los procesos de resistencia de las mujeres que habitan estos espacios

Jenny Rivera, mejor conocida como la diva de la banda, fue una cantante, compositora, diseñadora, empresaria y productora estadounidense de origen mexicano. Llegó a ser nominada a cuatro Premios Grammy y varios medios de comunicación incluyendo CNN, Billboard, Fox News y el New York Times la etiquetaron como la figura femenina más importante y de mayor venta en el género de la música regional mexicana.

Muchas mujeres en la Central de Abastos se identifican con ella debido a cómo denunciaba el maltrato físico y psicológico que vivía en sus relaciones. Rivera era activista y portadora de la voz de La Coalición Nacional contra la Violencia Doméstica en Estados Unidos. Cuando falleció Jenny Rivera, en bandamax, que es un canal de suscripción dedicado a la difusión de música de banda, norteña, ranchera o mariachi, a diario se le dedicaba una hora a la música de Jenny Rivera por al menos dos años. La gente en la Central de Abastos

disfrutaba mucho de esta hora de música. Se coreaban en las bodegas canciones como Mariposa de Barrio, Basta ya, ¿A cambio de qué? Y muchas más.

*Aquí estoy
Vengo desde muy lejos
El camino fue negro
Pero al fin ya triunfé
Me arrastré
Viví todos los cambios
Y aunque venía llorando
Mis alas levanté
Mariposa de barrio
La que vive cantando
La oruga ha transformado
Su dolor en color
Letra de Mariposa de Barrio de Jenny Rivera*

Por su lado Francisca Viveros Barradas, más conocida como Paquita la del Barrio, es una cantante mexicana del género ranchero. Paquita sólo terminó la primaria. Se casó con un hombre que le llevaba 30 años, después descubrió que era un hombre casado y que tenía otra familia. Debido a esta situación, decide abandonarlo y deja encargados a sus hijos con su madre para poder seguir su sueño de ser cantante en la Ciudad de México. Se la considera como «la Reina del Pueblo» o «la Guerrillera del Bolero». En sus canciones denuncia la cultura machista. Esto es lo que la ha hecho especialmente popular en la Central de Abastos.

*Vamos con todas las mujeres de hoy en día
Ya no se vale soportar los malos tratos
Alza la voz si eres la víctima callada
De esos malditos malandrines pelagatos
De ti depende que esas bestias anden sueltas
Hay una celda y solo tú tienes la llave
Usa la plancha, el trapeador o lo que sea
Y dales duro por ahí donde ya sabes*

*No tengas miedo por grandotes que los veas
 Ponte valiente ya verás como se amansan
 ¡Que aquí las mujeres mandan!
 Letra de las mujeres mandan de Paquita la del Barrio*

Las canciones de Paquita la del Barrio generan tensiones en la Central de Abastos, ya que mientras las mujeres se sienten fuertes, los hombres se sienten atacados. Ha pasado que se generan estigmas como el de ser una mujer despechada o tóxica por escuchar a estas mujeres; pero si bien Jenny Rivera o Paquita la del Barrio no se enuncian como feministas, lo cierto es que su música acompaña muchos procesos de resistencia por parte de las mujeres en espacios populares. Su origen popular y su carácter reivindicativo.

Por otro lado, Jenny Rivera para la comunidad LGBTTTIQ+ del Valle del Mezquital es representativa, las canciones son coreadas y dan libertad a estas personas.

Mujer-tequilera, mujer-parrandera, mujer atrevida- la gran señora, la guerrillera [...] estrategias interpelativas que demostraron actitudes y comportamientos sobre todo resilientes y no victimizables respecto a las experiencias difíciles que tuvo a lo largo de su vida (Gamboa, 2012:114)

La resistencia de las mujeres en la CATAH es un barroquismo de género que logra acotar y burlarse de la dominación masculina.

El cuerpo como territorio de discriminación

La discriminación sexual o de clase, y la racialización tienen que ver con el cuerpo. A lo largo de esta investigación he tratado de mostrar que el pacto racial en la sociedad tiene más impacto del que se le atribuye. Espinosa (2017) señala que: “Resulta imposible seguir dando un tratamiento secundario, marginal o independiente a la categoría de raza, sin poder dar cuenta cómo ésta afecta la producción de género y sexualidad”. (p. 8)

La homofobia y los mecanismos de resistencia

Las personas de la comunidad LGBTTTTIQ+ tienen una vida compleja en la CATAH. Si bien, por un lado, ahí persisten discursos que violentan la diversidad sexual, para las personas racializadas, como se experimentan miembros de la Central, es difícil reconocerse en el actual movimiento LGBTTTTIQ+, ya que hay una dificultad para encontrar espacios seguros dentro de estos colectivos debido a la denuncia persistente de que son espacios blanqueados y racistas. Como señala Espinosa (2017) “Entre la vida de un gay israelí y una buga puta dominicana hay una gran brecha. Entre una lesbiana o una persona no binaria del Estado español y un puto migrante afrovenezolano es fácil saber quién lleva las de ganar y qué vida no cuenta.” (p.9)

Y no se trata solamente de la homofobia relacionada con la racialización, sino de las formas como se nombra la diversidad sexual. La pregunta que surge es qué tanto la nomenclatura de diversidad sexual originada en el mundo “blanco” se adecúa a la experiencia de diversidad experimentada por personas de la CATAH. Sería interesante investigar este tema desde el feminismo negro. Piña Narváez (2017) argumenta:

No soy de “la diversidad sexual”, ni de “la sexo-genero-diversidad”, esa especie de construcción conceptual “amigable” de aquello que se separa de la ortopedia heterosexual, construida desde la cis-heterosexualidad. No soy homosexual, esa categoría que forma parte del discurso médico occidental que reduce todo a un genital. Si lo queer es una categoría apropiada desde la blanquitud académica derivada a una moda, pues tampoco lo soy. No quiero ser parte de esta categoría neocolonial de construcción de nuestrxs cuerpxs. Soy intensamente negrx (p.38)

No es mi intención hacer una genealogía del concepto queer. Me genera contradicciones e incomodidad y más aún en un auditorio con personas euro-blancas³. Para mí es importante hacer una distinción identificativa de una práctica política de resistencia agenciada por

cuerpxs etnoracializadxs, migrantes, negrxs y posteriormente higienizados y blanqueadxs por discursos académicos, la estetización y por el mercado (P.39)

Habría que profundizar si en la CATAH la identidad cultural racializada tiene más peso que la discriminación por la orientación sexual. En todo caso las manifestaciones explícitas de relaciones homosexuales son raras en la CATAH porque rige una normatividad heterosexual y los rumores sobre esas personas están impregnados de prejuicios. Es el caso de algunas mujeres que les llaman machorras porque actúan como hombres, o se habla mal de ellas.

Los baños son un espacio en el que las mujeres lo ocupan para expresar sus amores lésbicos, ese ha sido su espacio seguro para la performatividad de su sexualidad.

Cuando era niña me ponía a leer las historias de amor que había ahí, algunas eran fuertes cuando iba en la primaria. Es chistoso como las mujeres, pierden el pudor ahí, cuando llegan a contar sus experiencias sexuales. Había de todo, corazones, órganos sexuales, nombres, groserías. Mi mamá me regañaba porque me tardaba leyendo, decía que no me tardara, ya que muchas personas los ocupan y que lo más seguro era que iba a agarrar alguna infección (Autoetnografía).

Los baños en la CATAH tienen muchas historias. Sus puertas están llenas de nombres de las personas de las que están enamoradas, de las personas que les caen mal, también es donde “queman a los infieles” es decir que exhiben a personas, y se expresa el machismo porque rayan el nombre de las mujeres a quienes consideran “putas”.

En los años 50, se iniciaron los estudios conocidos como Latrinalia o graffiti privado en los baños públicos. (Medrano, J. 2017) En esa época lo que se investigó señalaba que los mensajes que solían escribir los hombres en un baño público solían diferir de los de las mujeres. Así, el sexo masculino tendía a escribir más que el femenino, y en sus escritos transmitía más referencias sexuales que las mujeres que se centran en aspectos más

amorosos. Aunque Medrano señala que esto ha evolucionado y ya no hay tantas diferencias entre ambas expresiones.

Las historias en los baños en la Central, algunas grabadas en frases o en dibujos, otras en comportamientos reflejan posibilidades de expresión sancionadas en el espacio público, tanto de hombres como de mujeres manifestaciones de discriminación y de sexismo, posibilidades de performances clandestinos y también venganzas entre personas. En la CATAH hay mucha ambigüedad de identificación con movimientos LGBTTTIQ+ y con movimientos feministas.

Los cuerpos gordos

La discriminación sexual o de clase, y la racialización tienen que ver con el cuerpo. Se trata de una violencia estética basada en cánones hegemónicos en los que la gordura es un elemento asociado al fenotipo racializado y no al blanco. En una comunidad nahua, hace 50 años, la delgadez era motivo de poca valoración porque significaba que se carecía de la capacidad económica para alimentarse bien (Sánchez, 2022).

El performance de la blanquitud implica tener un control total del cuerpo y por lo tanto de la alimentación.

Doña Petra dice “quien nace barrigón, aunque lo fajen de chiquito”, es una frase que suele decir cuando escucha críticas hacia su corporalidad. Ella pertenece a la clase trabajadora de la Central de Abastos y es una mujer racializada. En algún momento me tocó escuchar las críticas de una mujer blanca hacia ella. Para esta mujer, doña Petra es una mujer indisciplinada que sólo justifica flojera con ese dicho, ya que la disciplina implica trabajar para alcanzar el ideal de delgadez que implica la restricción (Autoetnografía).

Aunque la belleza es una cuestión subjetiva que depende de épocas y contextos, es un hecho que la belleza heredada del mundo griego y arraigada en Occidente sigue siendo la medida de lo bello y lo feo. Y también en este ámbito hay diferencias de valoración entre los sexos. Una mujer gorda sufre más discriminación que un hombre gordo, por ejemplo.

Desde que iba en la primaria las personas me rechazaban por ser gorda, mis compañeros para insultarme me decían pinche gorda. Después me detectaron hipotiroidismo a los 12 años, mi endocrinóloga me decía que le echara ganas, que, porque la gente gorda no tiene derecho a enamorarse, o si es que te enamoras sólo será de alguien gordo, de esta manera so me orientó a pensar que el cuerpo gordo siempre es insuficiente (Autoetnografía).

En la Central de Abastos hay muchos cuerpos gordos, los cuales viven prácticas discriminatorias, lo que habla de la penetración de la imagen del cuerpo ideal que se ha mercantilizado.

La gordofobia, o terror u odio patológico a la gordura, debe considerarse por los efectos aniquiladores del bienestar y la dignidad humana. [...] La gordura al desatender problemáticas estructurales y focalizarse en el autocontrol y las elecciones individuales, produce estigma y culpabiliza a las personas gordas por negarse a adoptar estilos de vida saludables (Robinson et al, 1993, página).

Sin embargo, el concepto de enfermedad se distancia de su dimensión social. “En la actualidad la salud se concibe como un problema individualizante, produciéndose alrededor del cuerpo un proceso de medicalización indefinida, que desplaza el paradigma centrado en la enfermedad y su diagnóstico, hacia otro que se agrupa en torno a funciones normalizadoras de autovigilancia” (Landa M. I, 2014, página).

Individualizar las situaciones es una manera de hacer caso omiso de las razones estructurales y mercadológicas que han favorecido los desórdenes alimenticios: la obesidad y la desnutrición.

Dentro del objetivo de maximizar beneficios, las empresas alimentarias tratarán de que el consumidor ingiera la mayor cantidad de alimentos, así como de innovar en su oferta alimentaria para atraer a los clientes. El fomento de la ingesta de una cantidad de alimento mayor de las necesidades individuales y en una composición poco saludable, así como la innovación de nuevos alimentos a través de ingredientes artificiales (Sebastián, 2009, página).

La batalla contra la obesidad es un campo fértil que genera beneficios multimillonarios para corporaciones agroalimentarias, compañías especializadas en la pérdida de peso, grupos de investigación, etc. En México uno de los hombres más ricos según la revista Forbes fue Jorge Vergara, el presidente del grupo Omnilife. Este grupo se encarga de distribuir y producir suplementos alimenticios y productos milagro que prometen a sus consumidores adelgazar. En el Valle del Mezquital abundan los centros de Herbalife, pertenecientes al grupo Omnilife.

En todos los gimnasios a los que he intentado ir, antes de empezar la clase me han ofrecido herbalife. Pero me da miedo consumir esos productos ya que he visto como llegan a causar daño renal en las personas. Al mismo tiempo es incómodo que cuando como, todas las miradas se ponen encima de mí, mi mamá me dice que me controle y que no coma tanto, mientras que mi papá se disculpa por ser soy un estómago de hombre en cuerpo de mujer. (entrevista)

En la actualidad, hacer dieta y adelgazar simboliza la victoria de la razón y la voluntad sobre la naturaleza y el cuerpo. Sin embargo, la realidad es más compleja pues el peso, entre otras cosas, está relacionado con factores genéticos y metabólicos, además que, aunque todas las personas hicieran la misma dieta y ejercicio, todas tendrían cuerpos diversos. Homologar el problema de la alimentación a la gordura nos conduce a discriminar y no a combatir el problema de la alimentación, pues parece que se deja de lado el problema social que existe a

partir de que las mujeres quieren ser delgadas y que el costo de ello sea vivir en restricción alimenticia, dietas, ejercicio compensatorio, conductas purgativas, debilidades físicas y que la apariencia se convierta en su principal valor.

En la Central hay problemas alimenticios de todo tipo. Al ser un tipo de población que constantemente aspira a blanquearse, para dar paso a la alimentación controlada y blanca, intentan desconectarse de sus tradiciones alimentarias y renuncian a su diversidad alimentaria. Sin embargo, no se puede negar que en todas las bodegas habita una persona con diabetes. En este sentido resulta interesante la investigación de Saldaña-Tejeda, A., & Wade, P. (2019) quienes compararon los discursos sobre la obesidad presentes en el discurso público mexicano de principios y mediados del siglo XX con los de los genetistas y médicos mexicanos en la actualidad. De esta manera rastrearon continuidades en los marcos raciales y de género de la obesidad, que corren el riesgo de estigmatizar la ascendencia indígena y atribuir la culpa a las madres individuales. En este sentido es importante entender que todas las personas estamos expuestas a enfermedades crónico-degenerativas como la diabetes, pero que esas enfermedades no son una sentencia. En este sentido sí es importante que se adopte una cultura donde se cuiden los patrones de alimentación desde el disfrute, la riqueza y diversidad alimentaria, pero sin estigma de peso a través de enfoques de salud en todas las tallas, ya que es importante no recetar conductas restrictivas y compensatorias a personas que distan de un cuerpo hegemónico.

Tensión entre racismo y sexismo: un sesgo personal

Todo conocimiento está condicionado por la historia del investigador, como todo conocimiento científico está condicionado por la dinámica sociohistórica en la que se

estructura. Quiero cerrar el capítulo sobre el análisis de la masculinidad-feminidad en la CATAH con aspectos importantes de mi trayectoria que me llevaron a aguzar la mirada sobre el concepto de género y las relaciones entre racismo y sexismo.

Al analizar las relaciones de poder al interior de este espacio, he encontrado que una de sus características es la fuerza defensiva y productiva de las mujeres, las cuales sirven como mecanismos de resistencia ante la dominación masculina. Un ejemplo de esto es que las mujeres en la Central de Abastos son las principales impulsoras del ascenso social. También he encontrado que quienes trabajan como “chalanas”, es decir las mujeres de la clase trabajadora, son quienes, por un lado, están más expuestas a ser hipersexualizadas y cosificadas, y por otro son más libres sexualmente. Al mismo tiempo las mujeres que dirigen negocios son desprestigiadas a través de micromachismos, los cuales estigmatizan su carácter y emociones. Sin embargo, este carácter “difícil”, también es resultado de una ética del cuidado. Ya que ante la inferiorización clasista, racista y machista las mujeres salen a defenderse, y este “mal genio” ayuda a movilizar sus resistencias. (autoetnografía)

En mi caso comencé a politizarme desde una postura antipatriarcal, cuando clientes del sexo masculino en la Central de Abastos no querían negociar conmigo. Sin embargo, la primera vez que pude sentir la tensión entre el movimiento feminista y el movimiento antirracista fue el 8 de marzo de 2019. Cuando desperté en aquel día, tenía la intención de desplazarme desde la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo como punto de partida, el destino era la marcha que se desarrolló en la CDMX. Al salir de mi habitación, miré a mí alrededor y me vi alejada de la idea de la práctica feminista en la que yo creía, ya que las mujeres que estaban a mí alrededor estaban trabajando en la central de Abastos, y no estaban protestando en

contra del patriarcado. Entonces lo que me preguntaba era ¿qué iba a hacer, irme a una marcha o trabajar con las mujeres de la Central?, pero sobre todo ¿cómo yo llamándome feminista oprimía a otras mujeres?

Entonces lo que decidí, fue quedarme en la Central. Me dolía profundamente el no haber ido a la marcha, y todo ese dolor se acentuaba, cuando veía a mis amigas en distintas partes del mundo, tomando las diversas plazas públicas. Sin embargo, a lo largo de ese día vi una imagen que me hacía conectar con lo que estaba sintiendo. En la composición estaba una mujer blanca, con un atuendo un tanto bohemio, compartiéndolo a la mujer que se dedicaba a hacer la limpieza en su casa, las fotos de la marcha. Me pregunté ¿cuántas veces he sido esa mujer?, revisé mi historia y vi que muchas veces.

La primera imagen que vino a mi mente fue la de un proyecto que había desarrollado para mi municipio, el cual se alineaba a la visión de género de la ONU. Lo que yo quería lograr era empoderar a las mujeres, pero bajo esta lógica se tiende a pensar que la vida de las mujeres está truncada cuando su mayor sueño es ser mamás o reinas de belleza. Al hacer este proyecto y voluntariado no tenía las herramientas para reflexionar como los feminismos occidentales colonizaron a las mujeres del tercer mundo. Desde esta perspectiva, “la mujer promedio del tercer mundo, lleva una vida esencialmente truncada (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por sus tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). Esto contrasta con la autorepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones”

(Mohanty, 2008) Lo que yo no veía es que mi privilegio de clase me hacía mirar trucas las vidas de estas mujeres.

Lo problemático con el feminismo blanco, es que considera al patriarcado como el principio organizador principal y la opresión más importante, desde esta postura es muy difícil entender y conceptualizar las experiencias de las mujeres subalternas y racializadas, ya que bajo esta óptica se aborda la opresión desde enfoques aditivos donde se parte del género para agregar las variables clase y raza. Un ejemplo de esto es que, en el trabajo con mujeres racializadas, una feminista blanca suele priorizar la dimensión ontológica de ser mujer. Sin embargo, las compañeras feministas negras, apelan a que el marcador racial es igual de importante que la opresión de género, y no es que sean poquito negras o un poquito de clase baja, sino que son mujeres racializadas e insertas en una clase social. El aprendizaje más significativo que tengo con el pasar de los años, es poder mirar que, al homogeneizar y sistematizar las experiencias de distintos grupos de mujeres bajo una perspectiva occidental, se borran las experiencias de resistencia.

El momento que rompió mi feminismo blanco, fue cuando me reincorporé a trabajar en la Central de Abastos. Ingenuamente le comencé a decir a las trabajadoras de este espacio, que tenían que practicar la sororidad. Sigo creyendo que es importante la solidaridad entre mujeres, pero es ingenuo asumir a las mujeres como un grupo coherente, indiferentemente de su clase social o identidad étnica. Chandra Mohanty (2008) afirma que “la aplicación de la noción mujeres como categoría homogénea a las mujeres en el tercer mundo coloniza y apropia las pluralidades de la ubicación simultánea de diferentes grupos de mujeres en marcas de referencia étnicos y al hacerlo les roba agencia histórica y política.” (página) En este sentido el quiebre mi

postura desde la lógica del feminismo blanco me ha hecho pensar que no es sólo el patriarcado el sistema al que debemos de enfrentar, mientras sigamos lo sigamos separando de la raza, la clase, el cisheterosexismo, difícilmente podremos construir otra realidad. Pero como dijo Audre Lorde ¿quién dijo que era sencillo? Y sobre todo ¿cuál de todas mis yo sobrevivirá a todas las liberaciones?

Considero que es problemático presuponer las formas de entender lo político, ya que hay cierta tendencia a crear una olimpiada de opresiones donde ciertas violencias son válidas y otras no. Betty Ruth Lozano y Bibiana Peñaranda (2007) cuestionan como el movimiento feminista aún no se plantea como bandera de lucha el tema del racismo, lo cual lleva a les militantes a desconocer cómo funciona este sistema social. Su trabajo tiene como contexto a Colombia, por lo cual observan cómo surge el movimiento feminista, principalmente entre mujeres de la clase media y alta. “Estas mujeres trajeron al movimiento el capital político, social e intelectual de su origen. Bien equipadas, lograron propiciar una mayor inserción de la temática de la mujer en la sociedad que la lograda hasta ahora por el movimiento negro, que no consigue todavía vencer la ‘conspiración del silencio’ que envuelve al racismo” (Lozano, B. R., & Peñaranda, B.; 2007, página).

En el caso de las mujeres que habitamos la Central de Abastos, sí hay violencias de tipo física, psicológica, sexual, que son las que regularmente son analizadas desde el pensamiento feminista; pero también hay violencias económicas, raciales, violencias que se ejercen a través del sistema clasista, violencias que se ejercen a través del extractivismo cultural y territorial. En el transcurso de mi trabajo de campo, en algún momento escuché a una de las mujeres que trabajan en la Central de Abastos preguntar ¿Acaso no soy una mujer? Estas palabras resonaron

profundamente en mi ser. Posteriormente miré que esa frase es la que detonó el movimiento feminista negro, cuando Sojourner Truth pronunció ¿acaso no soy una mujer? en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Ohio.

Ese hombre de ahí dice que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carrozas y para sortear las zanjas, y para que tengan los mejores sitios en todas partes. Nunca nadie me ha ayudado a subir a las carrozas o a saltar un charco de barro, o me ha ofrecido el mejor sitio. ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mi brazo! ¡He arado y cultivado, y he recolectado todo en el granero, y nunca ningún hombre lo ha hecho mejor que yo! ¿Y acaso no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre, cuando puedo conseguir comida, ¡y también soportar los latigazos! ¿Y acaso no soy una mujer? Tuve trece hijos y vi cómo todos ellos fueron vendidos como esclavos y cuando chillé junto al dolor de mi madre, ¡nadie, excepto Jesús, me escuchó! ¿Acaso no soy una mujer? (Truth, 1851)

El Carácter barroco del género propone exponer la forma específica como el sexismo se construye y funciona en la CATAH. Se intenta historizar las raíces no dicotómicas del género en la cosmovisión hñähñü, la relación entre cultura popular y barroquismo de género en un espacio que es doméstico (privado) y comercial (público), también rural con aspiración a la blanquitud.

La dinámica intergénero en la CATAH se enmarca en una lógica sexista. Diversas formas de dominación masculina están presentes como hostigamiento e intento de dominación hacia las mujeres. La homofobia muchas veces lleva a la expresión clandestina de afectos y preferencias sexuales. Sin embargo, se evidencia la resistencia creativa de las mujeres frente a los varones, su fuerza productiva y la capacidad constante de subvertir cotidianamente las lógicas heterosexistas.

Existen procesos de emancipación y resistencia donde las mujeres se apropian del espacio y de los tiempos. Por ejemplo, en su liderazgo en muchas bodegas y su capacidad de negociación, en la música que imponen y que es con mucha frecuencia reivindicativa respecto al dominio masculino, en la posibilidad de combinar el cuidado de sus hijos y su trabajo en el mismo espacio. Ha sido de gran importancia las maneras cómo a través de los albures se generan procesos más horizontales.

Varias mujeres viven el trabajo en la CATAH como una alternativa a ser trabajadoras del hogar, porque consideran que este es un espacio en el que se sienten reconocidas y del que pueden apropiarse. Las asimetrías de poder entre hombres y mujeres tienen fluctuaciones debido al intercambio de roles entre ellos y por desarrollarse en un espacio que es simultáneamente público y privado. En la CATAH se viven resistencias sutiles pero fuertes de las mujeres.

El distanciamiento respecto a muchos feminismos por parte de las mujeres visibiliza la forma como la colonialidad impregna dichos feminismos que, de alguna manera, ocultan la racialización tanto hacia mujeres como hacia varones morenos o de bajo estatus social. En el capítulo se describe la complejidad que existe a la hora de leer la masculinidad racializada y la ambigüedad ante las actividades de cuidado por parte de hombres que forman parte de este espacio, así como las desventajas que tienen al no tener un ethos de la blanquitud marcado. Por todo ello se problematiza el concepto de sororidad e interseccionalidad que suele anclarse en el género.

Ante la cultura hegemónica de dominación masculina, en la CATAH masculinidad y feminidad se articulan de manera “barroca” estructurando un ámbito social en el que la dominación masculina se atenúa ante el ambiente hostil y racista del exterior.

CAPÍTULO 5

TENSIÓN ENTRE BLANQUEAMIENTO SOCIAL Y CULTURA POPULAR

A la modernidad realmente existente, como la denomina Bolívar Echeverría, le subyace una identidad homogeneizadora, la de blanquitud, lo que hace que esta modernidad y el capitalismo al que va vinculada le correspondan necesariamente cosmovisiones y prácticas racistas. “La intolerancia que caracteriza al ‘racismo identitario-civilizatorio’ es mucho más elaborada que la del racismo étnico: centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización del ethos histórico capitalista” (Echeverría, 2014, página). Pero la forma como en la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama se ha interiorizado este ethos de la blanquitud mantiene una fuerte tensión con la cultura popular. Omar Rincón plantea la re-inención de un concepto clave para la comunicación: lo popular. “Lo popular es muchas cosas a la vez: lo popular más que dar cuenta de una sola manera “pura e higienizada de existir, es una experiencia bastarda” (Rincón, 2016, pág. 26) o más bien un choque de matrices culturales. La tensión entre blanqueamiento social y cultura popular es la característica de la CATAH.

El performance de la blanquitud

El concepto de performance de la blanquitud que aquí propongo trata de arropar el carácter teatral de las relaciones sociales de la CATAH, en el sentido de que distancian la realidad de la representación de esa realidad.

La aspiración a la blanquitud, presente en la CATAH, genera tensiones, ya que por un lado es un mecanismo de aceptación/resistencia al clasismo o una forma de neutralizar el racismo y por el otro lado existe una necesidad de reivindicación de lo popular. Podemos

llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista que Echeverría distancia de la blancura, aunque estén muy relacionadas.

Pese a que está fuertemente relacionado con el color de piel, el ethos de la blanquitud no es lo mismo que la blancura.

Si el color de piel no puede obtenerse inmediatamente, pues son necesarias varias generaciones para contar con un tono de piel cada vez más claro, la blanquitud, al ser una cuestión performativa, puede adoptarse con mayor rapidez. La blanquitud describe las conductas necesarias para que los sujetos puedan ser individuos civilizados, humanos. La primera de ellas es la capacidad de enfrentar las exigencias productivas del sistema económico capitalista, es decir, privilegiar el trabajo. La segunda es ostentar la bandera de la racionalidad y el conocimiento generado con los métodos de Occidente. Y, la última de ellas es una dimensión que apela a la moral, al virtuosismo que debe ser expresado a través de la apariencia: la pulcritud, los gestos, movimientos, compostura, el correcto lenguaje, la corporalidad misma serán tomados de la Europa puritana para completar esta forma de identidad. (Sánchez, 2019:46).

Recuerdo que cuando era niña había una señora que era de las mejores clientas, ella era la dueña de una pollería famosa en la zona industrial. Era una señora que cuidaba mucho su imagen, la recuerdo con la piel súper cuidada, y hablaba de hacer ejercicio. Mi mamá nos hacía escoger la mejor mercancía para ella, cuidar que los chiles poblanos fueran los más perfectos, y toda la mercancía de mejor calidad. Recuerdo que, de niña, uno de mis mayores miedos, era no escoger la mercancía bien por temor a que la clienta se fuera a enojar. También recuerdo que la señora decía “yo estoy en el mercado, pero no me visto como del mercado”. Mucho tiempo esa idea en mi cabeza sonó como, soy de mercado y no soy digna por ser del mercado (Autoetnografía).

El ascenso social en la CATAH para una mujer es muy evidente, porque cuando esto pasa, la mujer en automático se quiere hacer rayitos en el cabello. El ideal de belleza en la Central es tener esos destellos en el cabello, generalmente las mujeres que son esposas del dueño de la bodega se mandan a hacer rayitos cuando se casan. Lo problemático aquí es que

a veces en el afán de hacerse rayitos se les quema el cabello y se le termina cayendo. Cuando se concreta algún matrimonio entre personas herederas de bodegas en la Central de Abastos, muchas veces significa ascender socialmente. A partir de entonces la persona se comienza a mostrar más refinada con vestir ropa de marca, mandar a sus hijos e hijas al colegio, teñirse el cabello de rubio, comprar coches del año, hacer viajes, y en ocasiones implica mudarse a zonas urbanas.

Sobre todo, el performance de la blanquitud se hace visible cuando la lógica de auto sacrificarse y auto reprimirse se pone al centro de la vida. Ejemplo de esto es como la fiesta de Navidad y año nuevo para muchas de las personas que pertenecen a este espacio es sinónimo de trabajo y cansancio porque hay que estar en la Central.

De acuerdo con Echeverría (2011) la santidad que exige el espíritu del capitalismo es una que debe ser visible y perceptible a nivel sensorial a través del alto grado de productividad y trabajo que se ejecute. En el caso de las personas que habitan la Central de Abastos, las jornadas laborales son interminables, muchas veces son jornadas de más de 12 horas. Esta “santidad” separa a los triunfadores de los perdedores, y necesita de un conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, que implican cierta apariencia física, un entorno limpio y ordenado, propiedad del lenguaje, actitud positiva y discreta. “La productividad del trabajo como síntoma de la santidad moderna y como ‘manifestación’ del ‘destino’ profundo de la afirmación nacional pasó a incluir, como acompañante indispensable, a la blancura racial y ‘cultural’ de las masas trabajadoras” (Echeverría, 2011: 60).

De esta manera, la blanquitud muchas veces se convierte en un sueño inalcanzable, ya que, si bien por un lado las personas a través de su productividad logran blanquearse, el

entorno que racializa por el desorden, la suciedad y la cultura popular no les permite escalar en la jerarquía racial.

La identidad capitalista se relaciona con un higienismo o puritanismo que remite a los planteamientos de Nussbaum (2006) en relación con la negación de la vulnerabilidad y la animalidad de lo humano que lleva a ciertas sociedades a proyectar esa negación a través de la dominación y la racialización de otras poblaciones. Ejemplo de esto es como informes etnográficos, *papers* y trabajo académico que analiza las centrales de Abastos se centra en la insalubridad y desperdicio que hay en estos espacios, y es difícil encontrar trabajos que vayan más allá de esas lógicas. Por lo mismo al interior hay una lucha constante por demostrar que son personas educadas y limpias, ya que de eso depende no vivir tantos procesos de racialización.

El performance de la blanquitud orienta a las personas a alejarse lo más posible de la identidad hñähñü, al interior existe un racismo cordial que describe a las personas hñähñü *como gente que viste blusas, faldas o ropa bonita, de las que se utilizan en Ixmiquilpan, y que, a pesar de vestirse así, se ven bien arregladas.*

Desde la estética de la blanquitud, en la CATAH a las personas se les racializa con la distinción de qué personas son nacas y quienes no. El tipo de música que gusta escuchar es algo que genera esta diferencia, ya que, desde la lógica de la blanquitud, escuchar banda es un pecado. Varias de las personas que fundaron la Central de Abastos le transmiten a sus hijos e hijas que no quieren que los hagan menos, como se lo hicieron a dichas personas. El colonialismo interno se manifiesta cuando se describen a sí mismos o mismas como personas sin cultura e ignorantes, por lo mismo se genera un temor intergeneracional, donde se busca proteger a sus descendientes a través de la adopción del performance de la blanquitud.

El performance de la blanquitud implica la delgadez del cuerpo, ya que la gordura tiene la connotación de lo salvaje y el descontrol. El estatus puede obtenerse cuando se tiñen el pelo de rubio, es importante sólo vestirse con ropa bordada o de charro cuando es 15 de septiembre, pero la mayor parte del tiempo usar ropa de marca; tener licenciatura, hablar anglicismos y pronunciar las palabras con el acento de las élites. Todo esto se contradice porque cuando alguna de las personas de la CATAH habla con acento “fresa”, los mismos que aspiran a la blanquitud le reclaman que hablando así se olvida de sus raíces y critican a esa persona porque no se ubica que está vendiendo mercancía en la Central de Abastos.

Es importante recuperar la experiencia de un ingeniero de origen hñähñü de la Central, quien cuenta que cuando ven que ha prosperado económicamente, excompañeros suyos le preguntan si es narco, porque no es común que alguien que tiene los rasgos étnicos de origen hñähñü, pueda ascender socialmente. Lo cual muestra los límites de la adopción de la blanquitud en distintas esferas sociales. Se dice que “el dinero banquea”, pero en las cúpulas de las élites mexicanas, el color de la piel cuenta más de lo que señala Bolívar Echeverría (Cerón-Anaya, 2019).

La blanquitud como garantía

Créditos a personas con ethos de la blanquitud marcado

En una bodega hay un sobre, que está lleno de notas por cobrar. Los créditos, casi siempre se les otorgan a personas que “hacen la barba” y que la estética que tienen es de personas blancas, higiénicas, muchas veces delgadas, con capacidad discursiva y trabajadoras; sin embargo, generalmente estas personas que suelen provenir del sector industrial o turístico quedan a deber mercancía y muchas veces no regresan a liquidar sus deudas.

A mí cuando empiezan a presumir de camionetas, viajes, ropa cara y marcas, hace que me de desconfianza. Casi toda esa gente que se ha llevado mercancía y nunca la pagó, hablaba de eso. En cambio, las personas más sencillas son quienes son las más pagadoras.

(Autoetnografía)

Estas personas, dueñas de restaurantes en la zona industrial, de balnearios, o minisúpers se caracterizan por ser personas que exigen calidad de la mercancía y al mismo tiempo precios accesibles. A veces, para los vendedores, es frustrante atenderles porque pareciera que ningún jitomate es lo suficientemente bueno. También son quienes piden que les lleven sus bolsas de mandado a sus coches, incluso cuando compran por menudeo, porque en la CATAH, sólo se le lleva la mercancía a su carro a quienes compran por mayoreo.

La estética que adoptan estas personas es la del cabello rubio, el uso de joyas, ropa de marca, zapatos de piel, en el caso de las mujeres algunas veces van con zapatos de tacón. Algo que es complicado es que muchas veces van con uñas postizas y no pueden recibir ni su cambio.

El Chato de las hamburguesas es un señor que tiene restaurante de cortes y tiendas de celulares, es un señor que se lleva con la clase política, específicamente con el PRI. Este señor siempre que es hora de venta, le marca a mi mamá para que le tome su pedido, para que de esa manera no tenga que esperar mientras se lo surten. El problema es que casi siempre el trabajo en la bodega está al tope y por lo mismo no puede contestarle. A veces nos parece medio prepotente el que todos tengan que esperar y que él no lo haga. Cuando llega a ir, nos habla de sus viajes a Disney o Europa. (Autoetnografía)

También están los clientes que pagan de contado, sin embargo, para que paguen de contado muchas veces se les vende la mercancía sin ninguna ganancia, incluso a veces se les da la mercancía por debajo de los costos del campo.

Una vez escuchando cómo repelaba, (repelar es cuando quieren que bajemos el precio de la mercancía), le pregunté si a él le importaba la gente del campo. Me dio a entender que yo no entendía cómo funcionan los negocios porque nunca he sufrido ni me ha faltado dinero. De esa forma quedó visibilizado el menosprecio que se tiene hacia el campesino. (Autoetnografía)

Generalmente los clientes que pagan a menor costo son quienes compran a mayor escala.

Hay un cliente que sólo en la temporada de jitomate nos compra. Suele comprar 100 cajas de jitomate a mi papá, pero para que se haga el trato se las deben de llevar a su puesto y deben de prestarle el envase del jitomate. Si llega a tener desperdicio seguro descuenta \$1000. Para descargar la mercancía, los cargadores se van a las 5 o 6, y suelen regresar hasta las 9 o 10 de la noche. Nos hace dar muchas vueltas a su puesto para que nos pague, y cobrarle es un triunfo porque es arrogante. (Autoetnografía)

La mayoría de clientes con ethos de la blanquitud marcada se caracterizan porque quieren que se les atienda inmediatamente en el momento que se bajan de su carro o camioneta, pero al mismo tiempo, por esto la mayoría de las personas de la Central no quieren atenderles. En el caso de las mujeres que trabajan en la Central, los clientes del género masculino con ese perfil suelen sexualizarlas.

Me cae mal un cliente porque anda detrás de las muchachas aun cuando su esposa va a comprarnos, yo siento que ve a las mujeres solo como un objeto. Aunque su historia es medio rara, porque quien manda es su esposa. A veces me da la impresión de que tienen tanta urgencia en irse, para poderse alejar del caos y de la suciedad. (Autoetnografía)

Ha llegado a pasar que cuando ya les surtieron su mercancía, la dejan porque no se apuraron a despachar. Pero para poder surtir listas de más de 30 productos, implica tiempo de desplazamiento y descargo. Para lograr mantener a este tipo de clientes lo que se hace es que la clase trabajadora se divide el trabajo entre quien le despacha por kilo y quien le

despacha por caja, y de esta manera es un poco más rápido. Después de eso, toca hacerle su nota, y a veces quedan a deber.

Cuando llega a pasar eso, de que dejó el pedido con la mercancía surtida, después es un rollo cobrarle, suele tardar mucho tiempo para pagar y hay que andarlo buscando, a veces tenemos que ir a buscarlo a su negocio para que nos pague y solo nos paga en abonos. (Autoetnografía)

Otro tipo de clientes son los que tienen restaurantes para los ejecutivos de la refinería.

Una señora solía comprarnos dos cajas de chile poblano, pero los poblanos los quería escogidos, y para esto había que ponerle todas las cajas de poblano, para que de todas sacara las que le gustaran. Nos dejó de comprar porque se le dijo que no es justo para los otros clientes que ella se lleve lo mejor y que a los otros lo peor. También se enojó porque no le dieron una arpillera de cebolla que estaba hasta debajo de todos los bultos, porque esa era la que le gustaba, pero para eso había que mover alrededor de 30 costales. El checador vio lo que estaba pasando, y le dijo que no maltratará toda la mercancía por atenderla, que si quería una que eligiera una más accesible. Desde entonces no ha regresado. (Autoetnografía)

En Navidad, se acostumbra la dinámica de los calendarios, pero para clientes con ethos de la blanquitud marcada se busca algo especial, la mayoría se enojan si no le dan botellas de alcohol. Para satisfacerles lo que se hace es ir a supermercados a buscar un regalo acorde a su blanquitud. Se trata de situaciones que evidencian la interiorización de la colonialidad en los miembros de la CATAH y también de una forma de negociación inevitable para mantener el negocio.

Por su parte las personas que atienden los comedores industriales del parque industrial de Atitalaquía dicen que es más fácil ir a Tlahuelilpan, que surtir en Iztapalapa, ya que eso implica atravesar todo el tráfico de la CDMX.

Un cliente llevó a su sobrino, quien iba a comenzar a atender un comedor industrial en Atitalaquia. Al principio llegó muy amable y le hacía la plática a mi familia. Yo intentaba ser amable, pues al final era un cliente, pero me desesperaba cuando empezaba a hablar sólo de dinero. A los pocos meses de que nos compraba, se compró una camioneta para poder traer mercancía. Cuando la vio, lo que nos dijo fue que las Cheyene son mejores. A mí me sacó de onda, que menosprecian la camioneta que se había comprado. (Autoetnografía)

Y así llegaba muchas veces, hablando de las cosas que le compraba a su esposa, lo que se había comprado o lo que se quería comprar. En algún momento se enfermó y a partir de eso, dijo que ya no iba a trabajar tanto, y por lo mismo pidió que le fiáramos. Pasaron meses, le mandaban mensajes y siempre decía que le había ido mal. Cuando pasó medio año fueron a cobrarle al comedor industrial donde trabajaba, pero sólo le dio un abono y hasta la fecha no ha pagado. (Autoetnografía)

El mundo de los clientes es complejo. Por un lado, los discursos que rondan respecto a coches, casas y dinero; intentan legitimar jerarquías y quienes tienen una tendencia a clases más altas, suelen abordar estos temas en una conversación. También aquí es importante destacar el conflicto y prepotencia que existe al interior de la Central de Abastos respecto a escoger mercancía, ya que para las personas que compran es una ofensa que no les dejen escoger, mientras que para quienes venden el no dejar escoger es un mecanismo de resistencia; pero el problema es cuando las personas escogen suelen mallugar diez piezas para agarrar una.

Respecto a los créditos, es más fácil acceder a un crédito entre más blanqueados estén. Estas personas son quienes tienen accesos más fáciles, a que paguen las notas después, también se busca que los cargadores les atiendan más rápido, se les lleva y acomoda su mercancía en sus carros y se busca mejorar su “experiencia”.

La gente que tiene una clase social más alta puede pedir créditos, pero no se le exigen garantías a la hora de pagar, su blanquitud pareciera ser una garantía. Estas situaciones

generan tensión entre los y las vendedoras, entre los que somos miembros de la CATAH, una tensión entre sumisión y rabia, entre valoración de la blanquitud y resentimiento.

Crédito a población racializada y clase trabajadora

Por otro lado, también la clase trabajadora de la Central de Abastos tiene derecho a créditos, ya que, si no les pagan con dinero, les dan la posibilidad de pagar con trabajo. Estos créditos, les ha servido a varias personas de la clase trabajadora, para iniciar un local donde venden verduras.

Las personas que venden en tianguis y mercados también forman parte del grupo de clientes que es población racializada. Estos clientes se caracterizan por ser personas que tienen apodos de cariño por miembros de la CATAH, hacen amistad tanto con dueños de locales como con la clase trabajadora, se visten de charros, también hay personas que hablan hñähñü, y en general es un grupo con características más diversas entre ellos.

Muchas personas generalmente indígenas tienen su puesto en el suelo. Mucho tiempo en la Central de Abastos se vendía en el piso, pero era más cansado, con el tiempo pusieron tarimas, pero ponerlas implica que entre varias personas se ayuden a ponerlas, y quienes comienzan a vender no tienen quien les ayude.

Hay un señor que cuando va a comprar, siempre va con sus camisas de gallos, botas y a veces sombrero. Su puesto en el tianguis está en medio de donde las personas venden ropa. Cuando se camina por ahí, su puesto se ve muy diferente a los otros, ya que es por donde se venden cosas caras. Sin embargo, él pone su mercancía en el piso, tiende una lona, hace sus montones de tomate, jitomate, cebollas y chiles; se sienta en la barda y se pone a platicar con sus compañeros. Cuando pasan los que lo conocen le dicen “ya deja de hacerte wey cabrón”.

Antes me caía mal, se me hacía alguien tramposo. Sin embargo, hubo un tiempo en que dejó de vender porque ya no le alcanzaba para surtir sus productos, y perdió su coche. Entonces pedía rebajas. Pero con este señor las personas no son amables. Los que le iban a cobrar se enojaban y lo tratan de huevón o de que jinetea dinero.

Cuando me contaron sobre la intransigencia, me dijeron que quien cobra no se da cuenta de la desigualdad social. Ahora que me pongo a pensar, creo que hablaba de que se necesita más capital, para que las personas pasen de tener su puesto en el piso a tenerlo en tarimas. (Autoetnografía)

El precio de la lucha por el ascenso social

El anhelo de tener una bodega propia

Los clientes más antiguos son los que se conservan desde que el movimiento en la Central de Abastos era principalmente en la madrugada. Esta dinámica funcionaba de esta manera en atención del tianguis de Tlahuelilpan, pero cuando hubo un brote de influenza toda la dinámica se modificó y en una de las asambleas se votó para que se trabajara en la tarde y en la mañana, pero no de madrugada.

Uno de los clientes más antiguos, se dedica a vender las famosas quesadillas de Tlahuelilpan, que son quesadillas gigantes, del tamaño de tres tortillas de largo.

Hacía el agua de guayaba más rica que existe, y era la razón por la que yo siempre quería ir al tianguis de Tlahuelilpan. Le dicen África porque siempre usaba una playera del zoológico de Áfricam Safari, y desde entonces se le quedó ese apodo. Para nuestro cumpleaños, mi hermana o yo lo que le pedíamos a mi mamá, era que él África fuera a hacer agua de sabor. Pero como iba de plaza en plaza, muchas veces no podía ir. El trato con él desde hace muchos años es que se lleva la nota de mercancía, y a la siguiente vez que regrese a cargar, paga la nota pasada. Por lo mismo, cuando llegábamos a ir a la plaza de Tlahuelilpan, y se nos llegaba a antojar el agua, íbamos a su puesto, pedíamos el agua, intentábamos pagar, pero nunca dejaba que nos cobraran. (Autoetnografía)

Quienes trabajan en la CATAH desde la infancia, muchas veces tienen el sueño de tener una bodega para trabajar. Muchas personas cuando llegan a la Preparatoria dejan de estudiar, porque se apuesta más por el trabajo en la Central de Abastos que por el estudio. A veces se buscan personas del sector educativo para que hablen con las personas jóvenes de la Central, pero a pesar de todos los esfuerzos, no quieren estudiar. Hay muchas personas jóvenes que logran cierta estabilidad, sin embargo, también están los casos de los que terminan en Centros de Rehabilitación por adicción al alcohol o drogas. Es incierto el futuro que se pueda tener y cada vez es más recurrente que se ocupen pericos, redbulls, cristal o marihuana para las jornadas de trabajo.

Hay dos hermanos, José y Pedro que heredaron un puesto en el mercado de Mixquiahuala. Pedro era muy amable, pero no le era suficiente lo que ganaba en el mercado para darle la vida que quería para sus hijos, por lo cual se fue a Estados Unidos. Desde que se fue, quien se ha hecho cargo del puesto es José. El admira mucho a su hermano, porque ahora les ha dado un mejor nivel de vida a sus hijos. Y siempre habla de lo maravilloso que es Estados Unidos para él.

Alguna vez chocamos entre sus sueños y lo que pienso yo, pero mi mamá me dijo que no le rompiera sus sueños. Pero a la par se desesperan con el José, porque a veces no paga las notas completas. Plaza tras plaza le dicen que se comprometa a que a la próxima si les va a pagar completo; sin embargo, no pasa. Los muchachos que tienden no son muy fans de José, siempre se quejan de que las propinas que les da no son muy buenas y que hace que le acomoden todo. Mi hermana le hace bullying de que hace 20 vueltas por compra y que hace que le acarreen muchas veces. A veces siento feo de que lo moleste tanto, pero sin bullying no hay amistad. (Autoetnografía)

Es cierto que el bullying es una agresión de una persona a otra para ejercer dominio sobre ella. De alguna forma el bullying en la CATAH puede tener, a veces, esa connotación, sin

embargo, está más relacionada con la lógica del albur, es decir, con una forma lúdica y creativa de competencia entre dos personas, que crea un vínculo, una especie de complicidad, y a veces una forma de decir algo de manera encubierta. Pueden ser apodos jocosos o comentarios irónicos. Esta forma de bullying es un rasgo de la cultura de la CATAH.

Por su parte los clientes que trabajan en mercados municipales se despiertan de madrugada para surtir y tener las frutas, verduras y hierbas más frescas en el mercado. El ascenso social implica mucho esfuerzo, sacrificio, pero sobre todo ahorro.

Don Juan y Doña Ana conforman el puesto que más vende en el mercado de Mixquiahuala. Diario Don Juan se despierta súper temprano para tener la fruta, verdura y hierbas más frescas en el mercado. Siempre habla de que quiere un coche nuevo y que el pasado le salió bien caro. Su puesto es bastante bonito, todo el día se la pasan pelando tomates, cebollas, arreglando bolsitas de especias y lo que sea necesario. Uno de sus hijos siempre quiso estudiar en la Autónoma del Estado de Hidalgo, pero como nunca lo consiguió, eso le daba mucha tristeza a Don Juan. El soñaba con que sus hijos fueran grandes ingenieros. Uno si lo logró, pero en el ITSOEH, que es el Instituto Tecnológico del Occidente del Estado de Hidalgo.

Muchas veces les hemos interpretado como personas cascarrabias. Entiendo que es una persona que el ascenso social ha implicado mucho esfuerzo, sacrificio, pero sobre todo ahorro. Muchas veces lo interpretamos como cascarrabias, pero es un buen cliente y siempre está abierto a escuchar a los demás. (Autoetnografía)

Jorge Hernández es un cliente dueño de un supermercado pequeño. Compra una o dos veces al mes, pide crédito para la siguiente vez que vaya y siempre paga con monedas de 50c o un peso.

Es el típico cliente, que lleva a sus hijos con la esperanza de que a mi hermana o a mí nos guste alguno de ellos. Como sé que esa es su intención, la verdad cuando va, me voz del puesto. (Autoetnografía)

En un país con tan violentas desigualdades, tratar de buscar una “mejor vida”, un ascenso social, supone en la Central de Abastos trabajar desde la madrugada, casi sin descanso, luchar por cobrarle a los clientes, esforzarse en atenderlos, ahorrar renunciando a satisfacciones, migrar a Estados Unidos. Ese es el precio por tener ese ascenso, no solo económico, sino sobre todo social y de aceptación por la sociedad dominante. En el fondo es una lucha por adquirir el ethos de la blanquitud.

Tensión entre el ethos de entrega al trabajo con la organización comunitaria

La tensión entre el ethos de entrega al trabajo, producir o vender al máximo sin descansar, con la organización comunitaria, se hace evidente cuando personas que tienen cargos comunitarios en comunidades del Valle del Mezquital participan en el trabajo de la CATAH. Es el caso de un trabajador que tiene un puesto de responsabilidad en su comunidad, lo que a veces le impide ir a la Central y por esa razón es criticado. “Todo el día que estuvimos escogiendo tomates, un amigo suyo se la pasó criticando porque le importa más su cargo en su pueblo, que su trabajo en la Central.” (Autoetnografía)

El "racismo" de la blanquitud exige que la interiorización del ethos capitalista se haga manifiesta de alguna manera, con alguna señal, en la apariencia exterior o corporal de los mismos; los rasgos biológicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esa interiorización, y son además bastante imprecisos dentro de un amplio rango de variaciones (Echeverría, 2014).

El racismo normal de la modernidad capitalista es un racismo de la blanquitud. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le impone día a día la necesidad de auto sacrificarse, disposición que sólo puede estar garantizada por la ética encarnada en la blanquitud. Mientras prevalezca esta organización y este tipo de ser humano, el racismo será una condición indispensable de “la vida civilizada”.

La lógica de la vida comunitaria, sus tiempos, sus necesidades entran en conflicto con la lógica del mercado. Entran en conflicto porque se centran en celebraciones colectivas en las que con frecuencia se hacen muchos gastos y exigen mucho tiempo. Esta tensión está presente en la CATAH.

¿La violencia interpersonal como consecuencia de la violencia colonial?

Una mujer me narró su infancia como un tiempo con muchas dificultades.

Me contó que cuando era niña, como castigo, su papá agarraba la cuarta, que es el pedazo de cuero con el que les pegan a los caballos, y le pegaba, y lo mismo era para todos sus hermanos. Se solía decir “dale uno entre ceja y oreja, y madres con eso se va a calmar”.

Este tipo de pensamiento es muy normal en la Central, se cree que para educar a las personas la mejor herramienta son los golpes. (Autoetnografía)

La señora, antes mencionada, contó que la corrección que le hacía sus hijos era a cinturozazos o palazos. Algo que hasta la fecha es muy normal en las familias. El problema de la violencia intrafamiliar está presente en muchas culturas, estratos sociales y en muchas latitudes. En el caso de la CATAH sería interesante investigar las relaciones entre la

violencia y los procesos violentos sufridos por la población hñähñü desde la Colonia y con el Estado liberal.

En el caso de la novela *Contours de Miano*, aborda una historia de una madre y una hija que estaban fuertemente vinculadas con los procesos de esclavización en la sociedad camerunesa. Describe a una madre no amorosa y violenta. Sin embargo, la trama orienta a la protagonista a reconocer el sufrimiento de su madre, quien vio desaparecer día tras día a personas de la comunidad, incluida a su madre. De esta manera se pudo llegar a un punto de comprensión y perdón.

Probablemente “la categoría de diáspora como una tensión entre hogar y dispersión” (Brah, 2011), puede ser útil para comprender algunos aspectos de esta dinámica psicosocial. Los procesos migratorios, internos y externos, son heterogéneos y están inmersos de diferentes relaciones de poder y construcción de imaginarios comunitarios. En el caso de los procesos migratorios de población hñähñü para la fundación de la Central de Abastos, son procesos en los que está presente la nostalgia de los orígenes, que a veces se cosifican, a pesar de que éstos nunca son fijos y estables como se suele imaginar, pero hacen referencia a una necesidad de “hogar”. El concepto de diáspora como una tensión entre “hogar y dispersión” permite la comprensión de comunidades en formación.

La nostalgia de un hogar, la necesidad de desplazarse del lugar de origen, las diásporas surgen de las migraciones colectivas,

todos los viajes diaspóricos son también una amalgama en otro sentido. Son emprendidos, vividos y revividos en múltiples modalidades, por ejemplo, de género, raza, clase, religión, lengua y generación. Como tales, todas las diásporas son espacios diferenciados, heterogéneos, de debate, incluso si implican la construcción de un nosotros en común.

(Brah, 2011, página)

En algunas familias que observé y que tiene actualmente muchas dificultades para convivir, son familias que han vivido una historia social de desplazamiento, violencia y estigma racial. La diáspora y la nostalgia de los lugares de origen frente a una sociedad que agrede pueden ser elementos para comprender la violencia.

El maíz nativo. ¿Ser o no ser indígena?

En la actualidad, en el Valle del Mezquital, y sobre todo en Tezontepec, hay conflictos fuertes por las semillas que utilizan para sembrar. Hay grupos que quieren regresar al maíz nativo y hay grupos que creen que quienes saben son los ingenieros agrónomos. Esta discusión, ha llevado a muchas personas del pueblo a cuestionar si Tezontepec es una comunidad indígena, hay quienes se afirman como indígenas, pero también están quienes se niegan y no les gusta pensarse como descendientes de pueblos originarios.

Esa tensión entre las raíces indígenas y lo que se considera “desarrollo y progreso” es una tensión entre la identidad mesoamericana y la aspiración a la blanquitud que está presente en estos conflictos.

La brujería como muestra del resentimiento y conflictividad

La vigencia de la matriz mesoamericana en la CATAH como en casi todo el país, se hace visible en el sistema de brujería/curandería, generalmente de manera fragmentada.

En todos los municipios del Valle del Mezquital siempre hay una o varias personas que se dedican a curar a las personas, a los espacios y la energía de ambos. Las personas acostumbran las limpias y tomar “espíritus” para el espanto, se trata de una mezcla de alcohol con hierbas para curar el “susto”, que significa que una parte de tu ser o de tu espíritu se salió de tu cuerpo debido a algún incidente desagradable.

La brujería es un tema tabú en la CATAH o más bien un tema del que se habla de manera semi secreta como ocurre incluso en pueblos indígenas (Sánchez y Almeida 2005). Es una práctica que en la Central sigue siendo vigente, aunque con frecuencia las personas digan que no creen en ello. Se trata de conocimientos y prácticas que hacen visible la tensión entre la matriz de conocimiento prehispánico versus la occidental. Una joven narra:

Le da miedo que nos echen algo en la comida, siempre que vamos a comprar nos pide que nos quedemos a lado del comal, para que no nos echen nada malo. Mi abuelita materna, es quien le dice a mi mamá que tenga cuidado, que porque esa familia hace brujería.

Los trabajos de brujería están muy relacionados con la envidia. Los trabajos que se acostumbra a hacer tienen que ver con dejar pájaros muertos, vaciar aguas con hierbas, y muchas cosas más a personas que están teniendo más ascenso económico. Aparece una relación con otras regiones del país en las que la brujería y la envidia están relacionadas, no sólo como sentimiento interpersonal, sino también como mecanismo de igualación de la comunidad (Sánchez y Almeida, 2005).

El efecto que tienen estas prácticas no es claro, generan temor, pero no es obvio que las personas que son víctimas cambien mucho sus actividades por esa razón. A veces son como mensajes que parecen pretender disminuir, mediante el miedo, ejercer alguna forma de control.

Reconocimiento hacia las redes comerciales de origen mesoamericano

La situación psicosocial compleja detonada por la colonialidad se expresa en sentimientos de inferiorización y negación y también en sentimientos de reivindicación.

En diciembre de 2020 en el tianguis de Tula se inauguró un mural que se llama las tres etapas del comercio. La primera etapa alude a los procesos de organización del tianguis

mesoamericano, en el fondo se puede ver la gran Tollan y las pirámides donde actualmente se encuentran los atlantes de Tula. La segunda etapa retrata a la organización del tianguis cuando se ponían los puestos sobre calles de tierra. La tercera etapa retrata a los vendedores más emblemáticos del tianguis de Tula.



Imagen 3. Inicio del mural con fondo de Tollan, ciudad tolteca. Imagen propia.



Imagen 4. Tianguis mesoamericano en Tula. Imagen propia.

Los murales causaron un impacto emocional fuerte en la gente y en los miembros de la CATAH y se manifestaba con expresiones de alegría.



Imagen 5. Ana Laura Martínez y Carlos Ramírez, autores del mural. Fuente el sol de Hidalgo.



Imagen 6. Mural de Tula. Fuente creación propia.

El performance de la blanquitud revela las dinámicas contradictorias o fluidas en torno a la identidad al interior de la CATAH. La introyección y a la vez el rechazo a la colonialidad. Las prácticas por alcanzar la identidad blanca y las prácticas por subvertirla. El recurso a las raíces indígenas y el encubrimiento de estas.

El trauma poscolonial

Las novelas poscoloniales son sitios literarios que invitan a la lectura del trauma. Existe una preocupación en estos textos por los efectos posteriores a la dominación colonial y la violencia en las sociedades contemporáneas. Un ejemplo de unas novelas que abordan el trauma poscolonial son las de la autora Leonora Miano. La autora tiene la convicción de que el avance de las sociedades subsaharianas poscoloniales, profundamente marcadas por el trauma, dependen de la exposición y reconocimiento de problemas pasados. Para ella construir un futuro sin analizar el pasado es una locura. En la novela *Contours du jour qui vient* (Miano, 2014), narra cómo los traumas individuales pueden exceder la esperanza de vida de una persona y se transmiten colectivamente de generación en generación.

Otros vinieron, si cavaron caminos hace mucho tiempo era para tener acceso a cada milímetro de tierra donde había algo que extraer. Si aliviaban nuestro dolor fue porque teníamos que ser fuertes para trabajar. Si ellos construyeron escuela, era para enseñarnos a no amarnos más, a olvidar el nombre de nuestros antepasados. No sólo buscaban nuestra tierra y nuestros sueldos. Necesitaban nuestra alma, pero nuestra alma no murió (extracto de la Novela *Contours* de Leonora Miano, año, página, ¿traducción?)

La compulsión de repetición habla del trauma reprimido que se hace más evidente para la protagonista-narradora, que se enfrenta a las realidades violentas de la esclavitud moderna. El trauma poscolonial es aquel trauma que se vuelve a experimentar cientos de

años después de sucesos traumáticos. Para Miano construir un futuro sin analizar el pasado es una locura.

Aunque estos relatos tienen que ver fundamentalmente con la realidad poscolonial de los pueblos colonizados por británicos y franceses, el concepto de trauma poscolonial puede ser utilizado en el caso mexicano como lo hace Flores (2005) al analizar la violencia cotidiana en el Puerto de Veracruz.

Cuando leí el texto sobre el trauma poscolonial, me sentí escuchada, sentí como si me atravesaran cuerpo y alma. Lloré mucho. Fue como encontrar el sentido del dolor intergeneracional entre los miembros de la CATAH y en realidades de la región. (Autoetnografía)

Esta es la premisa básica del concepto “post memoria” (Hirsch, 2012), que describe cómo el dolor de las personas sobrevivientes del holocausto se transmite a sus hijos e hijas.

En un apartado anterior señalaba la posible relación entre la violencia interpersonal y los traumas históricos. En el caso de la CATAH la teoría de trauma poscolonial puede ser útil para comprender tensiones subjetivas e identitarias.

El origen hñähñü y su negación

El performance de la blanquitud, el deseo y la necesidad de ascenso social, van acompañados de la experiencia histórica de una desindianización forzada que fue como se construyó en México el llamado mestizaje (Gómez y Sánchez, 2012), que parece nunca terminar y que siempre se ha tejido con dinámicas de reivindicación.

Para abordar el origen hñähñü que caracteriza a la región, entrevisté a una mujer adulta mayor. Cuando comenzamos a platicar sobre la cultura hñähñü, su lenguaje corporal denotaba tensión. Recordó a su papá, quien hablaba hñähñü, pero al mismo tiempo

compartió que cuando lo hablaba, le decía “vete a jugar”, o le decían que no intentara hablarlo porque iba a andar cuatreando, eso quiere decir que iba a hablarlo mal. “En muchas comunidades campesinas actuales, en las que los adultos mayores hablan aún una lengua indígena, y la mayoría de la población entiende, la respuesta a encuestas, incluidas las del INEGI, sobre si hablan una lengua indígena es negativa” (Gómez y Sánchez, 2012, página).

En la narrativa de esa mujer aparece que el mayor reto que le ha tocado a lo largo de su historia fue vender en un tianguis en una comunidad en la que solamente se hablaba hñähñü; en cambio en otras comunidades las personas hablaban hñähñü y español. Contó que cuando comenzó a ir, hablaba a puras señas con las personas y que con el tiempo aprendió que aguacate se dicen ts'ani y que durazno se dice Ixi. Había un maestro, que la veía desesperada porque no se podía comunicar con las personas, por lo que le regaló unos libros para que pudiera aprender la lengua. Después de eso comenzó a llorar, dijo que le da coraje que se le haya negado la oportunidad de hablar hñähñü, ya que la vida le fue más difícil por no saber la lengua.

Contradictoriamente, otra persona que la conoce dice que siempre ha hablado hñähñü, que justamente por eso iba a los tianguis. ¿Doloroso proceso de negación? “El esfuerzo de negarse a sí mismos, de negar hasta donde sea la existencia de ancestros indios, significó una permanente autodenigración” (Gómez y Sánchez, 2012, página).

Hace días, uno de mis tíos me contó que, a mi abuela, también de origen hñähñü, le gustaba ir a lavar al río su ropa. También me contó, que cuando terminaba de lavar, bañaba a todos sus hijos e hijas. Para bañarlo, mi abuela utilizaba una piedra. También me contó que los tallaba tan fuerte con la piedra, que la piel les ardía y se les ponía roja. En su defensa, él, sus hermanos y hermanas, le decían a mi abuela que ya eran prietos, y que por más que los

tallara no se les iba a quitar. Con el paso del tiempo, he comprendido que la familia de mi abuela, al migrar, tomó, también, como medida para protegerse del racismo, el dejar de hablar su lengua. Ella es originaria de Alfajayucan, uno de los municipios con más presencia de personas hñähñü. (Autoetnografía)

Esta situación refleja la tensión que se produce entre el origen indígena que ha marcado la infancia y la vida toda, y la aspiración a la blanquitud por la presión social. Esa tensión es un rasgo de la identidad colectiva de la CATAH.

La relación práctica y emocional con las verduras y las frutas

¿De qué manera las verduras y las frutas, núcleo de la CATAH, se vinculan con prácticas e identidades y con la tensión entre el blanqueamiento social y la cultura popular?

A las verduras y a las frutas las atraviesa un universo simbólico y por lo mismo están atravesadas de emociones que se expresan de manera muy visible en determinados momentos del año. Las cañas en navidad están asociadas al ponche, a la familia, al sentir compañía. Las manzanas en Navidad representan la ensalada de manzana, el trabajo colaborativo, la familia y el sentir el calor de hogar. Los jitomates hacen sentir las raíces, los procesos de resistencia vigentes del pueblo hñähñü, sin duda le hacen sentir a una más valiente. Pero para mí la verdura más poética es la cebolla, ya que es como el ser humano, por su complejidad y sus emociones. A una cebolla hay que quitarle capas, pelarla poco a poco, saber que llegar al corazón a veces cuesta lágrimas, pero que llegar al corazón de la cebolla es llegar a la fuente de vida, a aquel lugar donde guarda su agua, aquel lugar que es más difícil de llegar, y aquel lugar que se convierte de nuevo en bulbo para dar más vida.

Las verduras y las frutas enriquecen nuestro lenguaje e impactan nuestras relaciones. Así como se utilizan para los albures, también se vuelven metáforas de la vida para muchos de nosotros.

Semana Santa, limones y aguacates

Cuando es Semana Santa, cambia toda la dinámica de la Central. Se mueven los días de plaza, para que el Viernes Santo, ya no tengamos que trabajar. En esos días hay mucho trabajo, de alguna manera, es una fecha en la que las personas compran más comida. Esto permite que muchos se vayan de vacaciones, aunque sea un fin de semana.

Mi mamá siempre nos dice que no es momento de vacaciones. Nos gusta ir al Viacrucis de Tunititlán, ahí el viacrucis es en vivo. Después de eso, nos vamos a vender la mercancía que nos haya sobrado, y que se puede echar a perder. (Autoetnografía)

Las personas de los mercados siempre siguen trabajando, porque en esas fechas es cuando las familias están reunidas, y la venta de aguacates y limones para el pescado hacen sentir algo significativo de la semana.

Según Echeverría: “Separar, dentro de la vida cotidiana el tiempo de ruptura, como tiempo improductivo, del tiempo de la rutina, como tiempo productivo; depurarlos y repartirlos en la proporción adecuada -que subraya el carácter de excepción que tendría el primero sobre el segundo- es uno de los principales imperativos de la sociedad moderna” (Echeverría, 2000, pág. 193).

El tiempo “productivo” y el tiempo “improductivo” se articulan en la Semana Santa. La Semana Santa en la región conserva su dimensión religiosa, atemporal, de sentido existencial, de tiempo “improductivo”, pero también tiene una dimensión mercantil de tiempo “productivo”. Por el tiempo que la gente dedica a lo religioso y a la convivencia en torno a ello, podría decirse que el tiempo productivo está todavía subordinado al

improductivo. Los limones y los aguacates hablan de ese tiempo improductivo. Sin embargo, en la CATAH el único día de la Semana Santa en que se rompe el tiempo productivo es el Viernes Santo.

Día de Muertos, camote, calabaza, naranjas, cacahuates

Otra fecha en la que se trabaja al límite es en día de muertos.

Siempre hemos querido ir al Xantolo, que es una fiesta muy importante en la Huasteca Hidalguense, pero nunca hemos podido ir porque tenemos mucho trabajo. (Autoetnografía)

En esas fechas se trabaja la naranja, la mandarina, el cacahuete y empiezan las cañas. Todo se complica porque hay que ir a Celaya por Camote. En años pasados traían un camión lleno de camotes, pero en estos años casi siempre se le ha perdido al camote, porque la gente dice que ya no lo sabe hacer. Poco a poco esta tradición se va perdiendo, y quienes lo llegan a querer comer ya lo quieren preparado.

A veces cuando nos sobra mucho camote, lo que mi papá hace es mandarlo a hornear a Tecozautla, pero a pesar de todo no lo logramos acabar. Cada vez se desaniman más de esto, dicen que este año ya no van a trabajar camote. (Autoetnografía)

Y al parecer la gente tiene una especie de nostalgia, sobre todos los mayores de edad, de que algo que “sabe” a esa intimidad del Día de Muertos, se esté perdiendo.

Navidad: cañas, naranjas, cacahuates, frutos secos

La temporada de Navidad empieza en la Central desde inicios de diciembre. Todo ese mes implica mucho trabajo, también implica trabajar en condiciones de 0° a temperatura ambiente. Hay que cortar cañas, y se venden: naranjas, cacahuete, manzanas, frutos secos, mandarinas y todo lo que es necesario en cuanto a fruta en estas fechas y para llenar las

piñatas, que también se venden. Es una locura porque se cruza también con el 12 de diciembre.

En estas fechas también se mueven los días de plaza, de manera a que 25 y 1 no tengamos que trabajar. Esto implica que casi siempre la primera semana del año, el negocio esté cerrado. Antes de año nuevo mi mamá les da a sus clientes su calendario, últimamente lo que más regala son tazas y bolsas para el mandado. Cuando son clientes que llevan más mercancía les regala cajas de chocolates que sean medios finos. Hay muchos que se enojan que les regalen cajas de chocolates, si no les das un buen tequila, mejor no les des nada, dicen. (Autoetnografía)

En las bodegas se les dan regalos a los muchachos que trabajan, pero esa es una dinámica que no es agradable, porque, aunque ganan un poquito más no les dan aguinaldo. A los más cercanos les dan algo y a los otros les dicen que según la ley no les toca aguinaldo. A cambio les hacen una barbacoa o algo así. Las prácticas de explotación están presentes, así como la de buscar compensaciones que permitan no cumplir con leyes laborales.

Festejamos es el día de Reyes, se manda a hacer una rosca gigante para todos y se acompaña con un chocolate. Muchas veces, invitan a muchachos de otras bodegas, a que partan la rosca. Es divertido cuando en la rosca, le sale el muñeco a la gente de otras bodegas. Una vez le tocó a mi tía la de la comida, que partiera un chacho de rosca y que en febrero invita los tamales. En diciembre, como el trabajo es pesado, también acostumbramos a hacer carnes asadas. Ahí también invitamos a Mauro, al Chompiras, antes invitamos al Pequeño, que son muchachos que se llevan con los de la bodega, aunque trabajan en otras bodegas. (Autoetnografía)

Cada época tiene su sabor, sus celebraciones, sus conflictos y en los que las frutas y las verduras adquieren una personalidad especial. La intensidad del trabajo en tiempos de festividades se compensa por el nivel de ventas que se logra, y con tiempos de comensalidad entre dueños de bodegas y trabajadores.

Celebración, resistencia y disfrute colectivo

La felicidad para quienes están abajo es como un campeonato del Cruz Azul

En la Central de Abastos los equipos favoritos del fútbol son el Cruz Azul y el Pachuca. Cuando alguno de estos dos equipos juega hay un quiebre del tiempo, las personas van a comprar y vender con sus playeras, en las bodegas las televisiones y radios están prendidos y se puede escuchar ¡¡¡ GOL ¡!!! en toda la Central.

Durante mucho tiempo, sobre todo cuando más intentaba atender a mi performance de la blanquitud, dejé de reconocer mi afición al fútbol. Fue hasta que las ideas de Eduardo Galeano y su pasión por el fútbol que pude darme permiso de nuevo de disfrutar esa alegría popular. (Autoetnografía)

Pasaron 23 años para que el Cruz Azul volviera a ganar un campeonato. A lo largo de esos 23 años en la Central de Abastos se ha visto a la gente perder sus cejas, cabellera, pintarse el cabello de colores y muchas más cosas, en apuestas por el Cruz Azul. Muchas personas dicen que cruzazulear, es un verbo que habla sobre la enorme capacidad de perder. Cuando el Cruz Azul volvió a ganar un campeonato en 2021, las personas dijeron que no, que el verbo cruzazulear es nunca perder la fe. Creo que una de las características de la cultura popular es esa capacidad de no perder la fe.

El día de la final, llegó el Pancho a las 4:30 a.m. a trabajar a para la venta del domingo. A lo largo del día, de lo único que habló, fue sobre los datos históricos, la fundación, los campeonatos que ha ganado el Cruz Azul y muchas cosas más. Su foto de perfil de WhatsApp decía te quiero mucho Cruz Azul. Antes de que se jugará la final dijo, desde que nací le he ido al Cruz Azul y aunque pierda le seguiré yendo a mi equipo. Sólo que, si me gustaría que algún día ganará, ya que desde que nací nunca lo he visto ganar. Él tiene 17 años y vio por primera vez ganar a su equipo. Al día siguiente llegó a trabajar con su playera del Cruz Azul y con la esperanza bien atravesada. (Autoetnografía)

Parfraseando a Echeverría (2000) el juego, es una ruptura que consigue que se inviertan, aunque sea por un instante, los papeles del azar que implican caos o carencia de orden, por norma y regularidad absoluta. De esta manera el juego se convierte en un placer lúdico, ya que es imposible establecer si los triunfos o pérdidas son debido a la preparación de quien juega, el conocimiento de quien apuesta, la mala suerte, la potencia de quien es contrincante o la voluntad de Dios. De esta manera hay placer en la convicción de que azar y necesidad pueden por un momento ser intercambiables.

Las fiestas, los cumpleaños y el buen ambiente

La temporalidad en la Central de Abastos, con frecuencia entra en conflicto con la temporalidad de la vida familiar y comunitaria, porque hay que trabajar los domingos. Por otra parte, el ir a comprar las frutas y verduras que se necesitan para la semana también reúne a la familia. Varias familias viven esto como un paseo,

sin embargo, cuando me entra la nostalgia y me pongo a pensar en los tianguis y mercados de origen mesoamericano, me llega la sensación de que, el que a las personas no les guste trabajar en domingo, viene de lógicas más occidentales. (Autoetnografía)

Entrelazado con el trabajo, las madrugadas, los esfuerzos cotidianos están las celebraciones entre ellas las de los cumpleaños. El ambiente de compañerismo a pesar de jerarquías y roles es intenso. La fiesta es un tiempo de respiro y es también un tiempo de resistencia.

Últimamente, hemos agarrado la costumbre de festejar los cumpleaños en la bodega. No a todos los muchachos les gusta decir cuándo es su cumpleaños, por ejemplo, al Felipe nunca le hemos festejado su cumpleaños porque nunca nos dice cuándo es. Doña Lila cumple años el mismo día que yo, y cuando es eso, mi mamá manda un pastel para las dos, para que lo partamos. Esto casi siempre se hace cuando terminamos de recoger el puesto a eso de las 11 p.m.

A casi todos, les gusta que saquen las caguamas para los cumpleaños. Se arma buen ambiente cuando se hace eso, y todos cooperan de \$10 para el six. En el cumpleaños de Juana, la batimos bien de pastel, andábamos en la bodega correteándonos con chantillí porque la batimos. Son momentos bonitos, porque podemos echar relajo y estar sin tanta presión.

Este año, me sorprendió que cuando fue el cumpleaños de mi mamá, entre todos los muchachos le compraron su pastel. Don César le compró una gelatina. A la casa le llevaron rosas y comida. A mi mamá no le gusta que le festejemos su cumpleaños. Un año le hicimos una fiestota, que fue sorpresa, pero mi papá nos delató porque no teníamos sillas y le pidió de favor que las consiguiera. Pero a pesar de todo, cada 14 de marzo, que es su cumpleaños, la casa se llena de flores. Viene mi abuelita, vienen mis tías, pero también siempre vienen las personas que trabajan con ella. (Autoetnografía)

La ruptura festiva es un momento extraordinario y complejo, ya que celebrar no sólo es una necesidad, sino una estrategia de supervivencia y también de autoafirmación como comunidad. Sin embargo, en la CATAH se cruzan los tiempos intensos de trabajo con los tiempos intensos de las celebraciones, como si se tejieron cotidianamente. Esa dinámica es lo que amortigua jerarquías y asimetrías de clase y de género, y expresa formas de resistencia.

Cuando la modernidad se empeña en reducir estas formas complejas a la forma simple de un intercalamiento monótono y superficial de breves interrupciones improductivas en el curso de un tiempo dedicado casi por entero a la producción de mercancías y la reproducción de fuerza de trabajo, se topa con resistencias insuperables. (Echeverría, 2000, pág. 193)

La dimensión barroca de la fiesta a la Virgen de Guadalupe

En el Valle del Mezquital, muchos rituales tienen un carácter de resistencia, desde el tiempo de la Colonia, como eran el pulque y los rituales funerarios. La Virgen de Guadalupe en la mayoría de las comunidades de esta región es la imagen más venerada. “En todos lados, se le considera la divinidad femenina mayor, su imagen se funde frecuentemente con la

representación de la luna denominada en hñähñüü “Sinana Lupe” (García Melchor, N. 1996, pag).

La fiesta del 12 de diciembre en honor a la virgen de Guadalupe es la fiesta más importante en la CATAH. Para Echeverría (2010) es difícil encontrar un ejemplo más claro sobre el ethos barroco que el culto a la Virgen de Guadalupe, ya que este culto teatraliza el mundo con tal fuerza que su vigencia imaginaria llega a volverse equiparable a la realidad. La idea de salvación históricamente ha sido mirada con escepticismo para los pueblos colonizados. De esta manera para poder adoptar el cristianismo era necesario ofrecer un sentido diferente al cristianismo puro, castizo y ortodoxo, que resultaba incompatible con la vida de los pueblos originarios. Adoptarlo en su manera más pura implicaba paradójicamente, ser condenados al sufrimiento y castigo por su incapacidad de practicarlo adecuadamente. Es por esto por lo que era necesario un círculo celestial más cercano y menos exigente que les brindara autonomía de una manera barroca, donde ciertos pecados mortales pudieran ser relativizados, disimulados o puestos en paréntesis, sobre todo el pecado de fidelidad a la identidad no occidental. De esta manera el círculo celestial más cercano y menos exigente, donde se podía evitar la asunción de la derrota, era a través de un cristianismo mariano, donde reinará la Virgen de Guadalupe.

Algo característico de la imagen de la virgen de Guadalupe es su plasticidad y las tensiones que a lo largo de la Historia de México ha detonado desde la Colonia.

Baste tomar en cuenta el conflicto en 1556 entre el arzobispo Alonso de Montúfar, promotor del culto, y el provincial de los franciscanos Francisco Bustamante, quien consideraba esa devoción como dañina; y las declaraciones posteriores de Fray Bernardino de Sahagún, quien consideraba ese culto como un invento satánico (Gómez y Sánchez, 2012, p.30).

Sahagún señalaba que esa imagen lo que hacía era justamente fortalecer el culto a Tonantzin en el Tepeyac.

La Guadalupana fue el ícono de la Independencia promovida por los criollos frente a la virgen “gachupina” de los peninsulares que era la virgen de Los Remedios; es bandera de Emiliano Zapata junto con el grito de Tierra y Libertad, es ícono de resistencia de los migrantes en Estados Unidos y de los zapatistas en Chiapas; es manipulada por el gobierno y la iglesia como se vio en la visita de Juan Pablo II y el papa Francisco; y expresa la tensión entre aspiración a la blanquitud y cultura popular como la Telenovela La Rosa de Guadalupe. En la CATAH se mezclan muchos de estos elementos.

La Guadalupana y Mazanana’ihe, la Dueña de las Serpientes: Matrices en tensión

En el capítulo 4 señalé de qué manera la biznaga, origen de la creación de la humanidad, sobrevivió bajo los símbolos cristianos. De una manera semejante la Guadalupana arropó a las creencias mesoamericanas. Dentro del mito de la creación del mundo hñähñü se habla sobre la Virgen de Guadalupe.

Se dice que Nuestro Señor Nda Kristo murió cuando fue sacrificado, y bajó al mundo de nuestros antepasados, bajó nueve niveles o más bien nueve parajes, cuando ya llega al noveno paraje, ahí lo recibe Mazanana’ihe, su divina madre y madre nuestra.

Es una gran señora, Nan Xita, también es Uema, está en gran majestad, muy erguida está en su sitio, bajo palio, y este su sitio está en lo alto de la montaña, es un templo muy rico, como un palacio. Se dice que esta montaña tiene muchos manantiales y que su agua es milagrosa, y también se dice que está muy poblada por serpientes de cascabel, la Nan Xita, Mazanana’ihe es la Dueña de las Serpientes.

Su trono es de oro y de piedras preciosas, verdes y azules, está coronada y cubierta muy vestida de Sol. Su vestido es de tela muy fina, elaborada con verdes y hermosas hierbas y flores de bellos colores. Es muy poderosa señora. Al Ajua Nda Kristo lo recibe amorosa en su seno, lo acoge tiernamente en su regazo. Aquí es cuando Nuestra Madre le da su aliento,

le da su palabra, le da su fuerza y es lo que hace que vuelva a la vida el todopoderoso. Así se cuenta, sábelo, y tenlo por cierto.

Aquí es el noveno paraje, se dice que es Manguhe, Nuestra Casa, Manguhu, la Casa de Todos, Nuestra Morada, donde tarde o temprano tendremos que llegar. Su nombre es Ntamoakjá, El Lugar Donde Acuna Dios, el Sagrado Lugar donde vive Dios, El Lugar Contenedor de Dios. También es el lugar de reposo, de descanso y regocijo donde no hay angustias, ni tristezas, ni hambre, ni sed. Es el lugar donde se restaura la vida.

Así se vive en este lugar: cantando, bailando, jugando, libando el riquísimo pulque, fumando fino tabaco, comiendo sabrosos alimentos, trabajando y alabando al Dios y a su Divina Madre Nuestra Señora de Guadalupe: Mazidada'ihe, Mazidada'ihe.

Entonces aquí fue que el Ajüa Xomta se desprendió de este mundo y se fue a su Gloria, al Mundo Superior, a su inmensidad, pero no nos abandonó, se quedó entre nosotros como Nuestro Padre Sol Señor Jesukristo y como nuestra Señora de Guadalupe Madre Luna, Madre Tierra (FLT, 2019, páginas).

El mito de la creación del mundo otomí nos muestra una preocupación por el choque de matrices de conocimiento que implicó el proceso de colonización, el cual obedece al deseo aleccionado por la experiencia de apropiarse y resistir al mismo tiempo, que es lo que ocurre con el carácter barroco de la identidad. En estos cantos tienen valor, densidad y sustancia epistémica; pero al mismo tiempo no se piden disculpas, se articulan contradicciones y se teje la complejidad constituyente de la identidad poscolonial.

A través del mito de la creación del mundo se hace un ejercicio crítico de desnaturalizar ciertos tipos de representación. El pueblo hñähñü sufrió graves problemas de despojo territorial, cooptación cultural, procesos de blanqueamiento y desindigenización forzada, por lo mismo recuperar esta historia implica la oportunidad de escribir una metáfora del futuro.

El mito de la creación del mundo es un ejercicio de recuperación de la memoria histórica de manera antiesencialista, es un espacio de soberanía cultural y un espacio para

pensar el futuro. El colonialismo no es palpable, pero define la memoria, es algo que restringe la imaginación y el presente. Los cantos ante el temor de ser devorados por los regímenes de representación prefirieron problematizarse, incluso resignificarse, para enfrentarse a los desafíos que se reproducen incesantemente sobre los “usos y costumbres” de la colectividad, bajo narraciones tratadas de comunalidad, territorialidad y ancestralidad como espacios estáticos del pasado, que llevan, no a un presente digno, sino a naturalismos indefensos en la medida que no discute sobre la contemporaneidad. De esta manera se desmitifican y desarticulan construcciones tradicionales y estereotipadas del mundo indígena en el discurso indigenista.

El discurso indigenista esconde el racismo (Gómez y Sánchez, 2012). A veces se retoma ese discurso, incluso en la CATAH, que lo único que hace es refuncionalizar la diferencia manteniendo intacta la jerarquía clasista/racista y desembocando en el racismo cordial (Sánchez, 2022).

La celebración de la Guadalupana como autoafirmación de la comunidad

“La vivencia de esa plenitud de la vida y del mundo de la vida -parece perderse a sí mismo como sujeto en el uso del objeto y para ganarse a sí mismo como tal al ser puesto por el otro como objeto- parecería necesitar la experiencia de lo sagrado” (Echeverría, 2000, pág. 191).

En la CATAH la celebración de la virgen de Guadalupe es uno de los momentos más fuertes simbólica y emocionalmente. Es la ruptura de la cotidianidad y del tiempo que, aunque dura dos días, supone varios meses de preparación. La fiesta articula lo mesoamericano y lo cristiano, la intervención puntual y un tanto exteriorizada de la Iglesia católica, y las industrias culturales. Se visibiliza la dimensión de gratuidad y dispendio presente en las celebraciones populares. Se produce una dinámica que acota las asimetrías de

poder, de género y de clase. Y sobre todo es una celebración que favorece la autoafirmación de la comunidad.

La forma barroca de articulación de lo mesoamericano, lo cristiano y el sonidero

La celebración de la fiesta de la Virgen de Guadalupe no solo rompe la cotidianidad, sino que crea un espacio denso de sentido parece trasladar a los miembros de la CATAH a otra temporalidad. “La experiencia de lo perfecto, de lo pleno, acabado y rotundo -del platónico mundo de las ideas- sería una experiencia que el ser humano no alcanza en el terreno de la rutina, de la vida práctica, productiva” (Echeverría, 2000, pág. 191)

Para la organización de la fiesta se nombra una comisión, funciona de manera similar al sistema de cargos por mayordomías que existe en las comunidades de origen indígena. Se trata de un servicio comunitario. La comisión de las fiestas crea un contrapeso estable con la mesa directiva que se encarga de administrar a la Central de Abastos.

Para poder llegar a la fiesta de la CATAH, hay que atravesar muchas peregrinaciones. En la carretera que conecta Mixquiahuala con la CATAH, hay una capilla en honor a la Virgen de Guadalupe, que es muy importante para muchas personas que trabajan en mercados, tianguis y centrales de abastos del Valle del Mezquital.

El 12 de diciembre una de las peregrinaciones más importantes ocurre ahí. En ella se puede observar a mujeres, niñas y hombres cargando una virgen de Guadalupe de distintos tamaños en su espalda y con ropa que tiene motivos indígenas. Al finalizar la peregrinación se cierra con una caravana de charros y escaramuzas. Además, hay peregrinaciones de ciclistas y motociclistas.

En la CATAH se ponen juegos mecánicos, música en honor a la virgen de Guadalupe. El arreglo de flores parece una locura, porque se llena la capilla con muchas flores. Las personas a las que les toca la organización de la fiesta se entregan totalmente a servir en este día.

Es un día en el que las personas que compran en la CATAH vienen con sus familias. Es interesante que, en 2019, la peregrinación al interior de la CATAH salió de la capilla que se construyó en frente de la bodega del rey del jitomate y que no se ocupara el pasillo, sino su bodega para comenzar la peregrinación. Esto muestra cómo la festividad negocia con el poder y el dinero.

Para la procesión iban dos bandas, al frente iba una de viento y detrás de ella iba una banda de acocoteros que iban con traje de manta y sarape. Hacían visible la tensión entre la matriz occidental y la cultura hñähñü al interior de la CATAH. La banda de viento iba al frente y los acocoteros detrás.

A la Virgen de Guadalupe la iban cargando cuatro hombres, uno de ellos era Don Pascual que es un señor que con su esposa vende comida. En ese cortejo también iba una mujer al frente asomeriando³ al cortejo y a las personas que se acercaban a hacerle reverencia a la virgencita. Cada una de las bodegas de la central estaba adornada, llena de festones, luces y flores. Para la procesión se saca a la virgencita de su altar o nicho para que pueda ser asomeriada.

Son más las mujeres quienes se acercan a reverenciar a la virgen de Guadalupe y quienes dirigen el cortejo. Cada vez que pasaban a una bodega se encendía un cuete con

³ Viene de la palabra sahumero que es en el que se quema el copal para aromatizar y sobre todo para honrar a las imágenes y a las personas que las portan.

lucos, la mujer que dirigía la caravana asomeriaba a las personas de la bodega, después les daba el sahumerio para que se le hiciera una cruz con éste a la virgencita y posteriormente se le echaba confeti tanto a la virgencita como a la persona.

En la bodega de mi familia, la primera persona en usar el sahumerio fue mi mamá, luego a las dos señoras que nos ayudan, luego a mi hermana y a mí. (Autoetnografía)

La procesión terminó en la bodega del rey del jitomate. Tiene una Virgen de su bodega bastante grande y que es la más blanca de todas las imágenes. El blanqueamiento de la Virgen de Guadalupe ocurre en imágenes en todo el país, y se trata precisamente de esa aspiración a la blanquitud que esconde el racismo y que se cuele desde la vertiente religiosa (Gómez y Sánchez, 2012). Sin embargo, la Virgen de Guadalupe que está en la capilla de la CATAH es morena.

Al llegar a la capilla tocaron dos canciones la banda de viento, y después se quedó solamente la banda de los acocoteros media hora más. Esta banda está integrada por personas de diferentes edades, pero la expresión de las personas de mayor edad era de mucho respeto, hubo un momento en que los señores más grandes para tocar la canción de la Guadalupe se quitaba su sombrero. Se veía como dialogaban espiritualmente con la Virgen de Guadalupe en esos momentos. La cultura hñähñü se hace visible, y aunque siempre hay el riesgo de folklorizar la cultura, en esta festividad no ocurre. La ofrenda de acuerdo con la creación del mundo al estilo hñähñü es una parte muy importante de la cosmovisión y formas de habitar el mundo, ya que de acuerdo a este mito la humanidad que no sabe ofrendar es una humanidad que no sirve. Fue visible como la matriz mesoamericana se hacía presente a través de la música y la ropa, también la aspiración a la blanquitud y la articulación con lo económicamente rentable.

La fiesta es tiempo de consuelo, de deseos y de comensalidad. Hay una familia que cuando es Navidad y Año Nuevo suelen no ir a su casa porque prefieren quedarse a vender en la Central, pero en 2020 dejaron todo para servir en la fiesta. Tal vez es, el que esa vez hayan preferido servir tiene que ver con la muerte de uno de sus hijos en la explosión del ducto de PEMEX en Tlahuelilpan. La Virgen de Guadalupe de alguna manera es el consuelo para esta familia, les ayuda a procesar lo traumático y doloroso que fue perder a seres queridos en la explosión.

La tradición, es que el 12 de diciembre, las personas dueñas de las bodegas en la Central de Abastos, regalan comida como muestra de agradecimiento a sus clientes. Hay quienes regalan carnitas, barbacoa, atole, tamales, pollos en barbacoa y refresco. Muchas personas van a la fiesta también porque saben que ese día se regala comida. Poco a poco esta tradición ha ido desapareciendo, cada vez son menos los puestos que lo hacen, pero es bonito ver cómo a pesar de todo hay tradiciones que se niegan a desaparecer. En la actualidad el comité organizador es quien regala más comida, saber ofrendar es uno de los elementos principales de la espiritualidad hñähñü, de esta manera en el regalar comida es cuando se hacer presente esta matriz de conocimiento.

Cuando se termina el rezo, se reparte atole, carnitas y un pastel gigante, siempre hay muchas personas formadas. Después se hace una quema de pirotecnia con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Los y las dueñas de las bodegas en este momento paran el ajetreo por servir a tantas personas. La dinámica religiosa de la celebración se hace de manera autónoma, se trata de un ritual propio de la comunidad en el que la iglesia como institución solamente interviene puntualmente.

En el segundo día de la celebración, las actividades comenzaron a las 11 para la misa, llevaron al obispo de Tula para oficiarla. El obispo fue con dos seminaristas y un padre, el

padre iba con el objetivo de confesar a las personas. De las personas locatarias fueron pocas. En la misa había más clientes y cargadores que dirigentes de la CATAH. Quienes se sentaron al frente en la misa fueron las personas que organizaron esta vez la fiesta.

Desde antes que iniciara la misa muchas personas de la CATAH llevaban su ofrenda, cuando terminó la misa se le donó al Seminario lo de una camioneta de mercancía. Después de esto el obispo, los seminaristas, y el otro padre hacen una procesión en la cual riegan agua bendita en cada bodega.

El sonidero y la carrera de diablos

La fiesta tiene su día y su noche. En el día las mañanitas, la música de origen prehispánico, los mariachis. Durante toda la tarde hay mañanitas y música en honor a la virgen. En una ocasión fue el mariachi y el imitador de Marco Antonio Solís.

Cuando anochece emerge la otra cara de la celebración: el sonidero que es una de las manifestaciones de la población subalterna. El sonidero surgió entre jóvenes de barrios y colonias de habitantes pobres vinculados a migrantes en Estados Unidos (Castillo, 2015). Esta música y este baile lo disfrutaban las personas que cargan y descargan mercancía en la central, muchos de los cargadores son jóvenes y aprovechan esta fiesta para convivir, aunque muchas veces también para beber, y al otro día muchos de los cargadores andan crudos. También participan los dueños de las bodegas y los clientes, pero quienes se apropian de ese momento con los y las cargadoras.

El sonidero está vinculado a las industrias culturales, y en ese sentido puede considerarse como reproductor de prácticas capitalistas, sin embargo, es un espacio de creación de cultura popular y en el caso de la CATAH es un momento de existir divirtiéndose.

El sonidero y el baile de la noche es el momento que representa gozo, libertad, y disfrute para la clase trabajadora. También es un momento de reconocimiento entre dueños de bodegas y clase trabajadora, ya que es un momento en el que pueden compartir el alcohol sin preocupación. Dueños de bodegas y cargadores se echan “cruzadas hidalguenses”⁴

Una relacionada más con los cargadores que con los dueños de las bodegas es la carrera de diablos. Los diablos son el aparato que le permite a los y las cargadores de las Centrales de Abastos desplazar la mercancía al interior de este espacio. Para poder concursar en la carrera de diablos, los cargadores se tienen que registrar y pagar \$50. Hasta el momento sólo hay carrera de diablos para hombres y para niños. Al primer lugar le dieron, en 2019, \$1500, al segundo \$800 y al tercer lugar una cobija, fueron cerca de diez cargadores quienes compitieron por el premio.

Para comenzar la carrera los policías de la CATAH echan un balazo y a partir de ese momento los cargadores tienen que cargar el diablo con treinta cajas de madera, hacer un buen nudo para que las cajas no se caigan y después darle una vuelta corriendo a la central para ver quien llega primero. Pareciera que sólo son diez personas que corren, pero para abrirles paso hay una camioneta pick up que va haciendo esta labor, también a su alrededor de los chavos van muchos cargadores echándoles porras a sus “gallos”.

Este momento es conmovedor porque es cuando los cargadores se hacen visibles y se convierten en el centro de la fiesta, también porque, aunque es una carrera realmente se corre en equipos según la bodega a la que pertenecen. Siempre tienen a un equipo animándonos a

⁴ Se llama cruce hidalguense a un ritual social en el que las personas entrelazan sus brazos y con la otra mano sostienen su bebida alcohólica, eso establece un vínculo de confianza ante el reto de tomarse toda la bebida al mismo tiempo.

llegar a la meta. Cuando llegaron los tres primeros lugares, llegaron sumamente sudados y cansados.

A los dos primeros lugares los bañaron de cerveza y agua. A diferencia de muchas competencias en lugar de enemistarse, se dieron un abrazo. La cara de quien ganó era profundamente alegre, era la cara de alguien que se sentía reconocido.

En la actualidad también hay carrera de diablos para niños que habitan la Central, fue una carrera muy corta pero llena de ternura, también de reconocimiento a los niños que forman parte de la Central.

En la celebración de 2021 también participaron las mujeres. Al terminar la carrera de diablos se volvieron a repartir carnitas, refrescos y lo que sobraba del pastel. La carrera es un momento de comunidad, de visibilidad y alegría para la CATAH, como lo es la música y el sonido. También sé que hay muchas peleas por el dinero que se junta para la fiesta, nunca falta la persona que no entrega las cuentas. A partir de 2021 se dejó de cobrar cuota para concursar, sin embargo, lo que le es importante a quienes gestionan la fiesta es que sólo concursen miembros de la CATAH.

La festividad como autoafirmación colectiva

Los rituales colectivos detonan emociones intensas y conectan a los miembros del grupo. Durkheim (1911/1893) desarrolló el concepto de efervescencia colectiva haciendo alusión a esas emociones que rebasan los sentimientos individuales y que desemboca en formas de autoafirmación de la comunidad.

En la CATAH durante la celebración de la virgen de Guadalupe hay momentos de diferente intensidad. Por ejemplo, la procesión a lo largo de toda la Central de Abastos es

un momento de mucha solemnidad. Es el momento en el que las disputas, la rivalidad y las tensiones se hacen a un lado para darse permiso de reverenciar, compartir y seguir caminando para seguir resistiendo. La decoración de los espacios causa un impacto que parece envolver a todas las personas. Un tapete de la virgen de Guadalupe hecho con frutas y verduras, un árbol hecho con brócolis y pimientos morrones y cuerno de la abundancia creado con todos los productos de la CATAH.

La ceremonia ritual, es el momento en el que culmina la experiencia festiva, es el vehículo de este tipo peculiar de ruptura de la rutina, la cual impugna y ratifica en un solo acto todo el conjunto de definiciones cualitativas del mundo de vida; deshace y vuelve a hacer el nudo sagrado que ata la vigencia de los valores orientadores de la existencia humana a la aquiescencia que lo otro, lo sobrehumano otorga. (Echeverría, 2000, pág. 190)

Pero lo religioso envuelve muchos otros momentos de emoción solidaria como es la carrera de diablos, la comensalidad, la música, el baile, el pasar el sahumero, compartir el pastel.

Es un momento en el que el tiempo adquiere otra dimensión, en el que la articulación de las raíces mesoamericanas, católicas y la techno música generan vínculos emocionales entre los miembros de la CATAH, y desarrollan prácticas que, sin anular las relaciones asimétricas ni los conflictos, las acotan y de esa manera fortalecen una identidad colectiva de apropiación y resistencia.

El día y la noche de la fiesta hacen visible los rasgos heterogéneos e híbridos de la cultura popular. Por un lado, son momentos, como sugiere Mouffe (citada por Rincón, 2016) de consenso conflictual. La efervescencia colectiva trasciende las jerarquías y las diferencias incluso intergeneracionales. Es también un tiempo en el que los miembros de la CATAH se divierten para ser alguien como sugiere Rincón (2016). Son un tiempo en el que se hace visible el entre lugar rural- urbano de la identidad colectiva. Su eje es, tal vez, esa “matriz

simbólico-dramática” que permite el reconocimiento en las clases populares (Martín-Barbero 2002: 57).

La tensión entre blanqueamiento social y cultura popular muestra el barroquismo de la CATAH. Es un espacio en el que se reproduce o apropia el orden dominante y a la vez se le resiste o rechaza. Por un lado, existe un performance de la blanquitud que orienta a las personas a privilegiar el trabajo para enfrentar las exigencias productivas del sistema económico capitalista a través de un virtuosismo que se expresa a través de la apariencia, la pulcritud, los gestos, movimientos, etc. Las aspiraciones por las que se ve permeado el performance de la blanquitud, genera garantía para que las élites que habitan el Valle del Mezquital puedan gozar de créditos y demás privilegios en la Central de Abastos, mientras que población racializada y clase trabajadora no puede gozar de lo mismo. Lo que más hace evidente la tensión entre blanqueamiento social y cultura popular es que el ethos de entrega al trabajo a menudo se encuentra en tensión con la organización comunitaria. Esta tensión está presente en la lucha por el ascenso social y la nostalgia de las raíces indígenas. El performance de la blanquitud lucha por superar el estigma y la racialización negando las propias raíces y representando una ficción. Por otra parte, a través del humor, del albur, del entretejimiento cotidiano de celebración y trabajo, resiste y se burla de esa blanquitud. Se propone que el trauma poscolonial que han dejado los procesos de desindigenización forzada orienta a que el tejido social esté permeado por la violencia intrafamiliar.

Las celebraciones, en especial la de la Virgen de Guadalupe, generan un ambiente de reconciliación. Las tensiones se disipan momentáneamente, las jerarquías se aminoran, y la comunidad experimenta nueva fuerza.

REFLEXIONES FINALES

El trabajo que significó esta tesis para mí fue revivir las formas como la Central de Abastos de Tezontepec de Aldama Hidalgo y mi propia vida han estado atravesadas por el clasismo, el racismo y el sexismo para sanar las violencias que me interpelan.

En esta investigación descubrí que La CATAH como sujeto social vive su cotidianidad y construye su identidad a partir de una tensión entre ambigüedad y resistencia ante el performace de la blanquitud y la sexualidad racializada.

En las conclusiones después de cada capítulo señalo ampliamente la forma cómo la Central de Abastos está inmersa en la dinámica macrosocial capitalista y de la forma como a la manera del ethos barroco planteado por Bolívar Echeverría, negocian con la modernización de la comercialización de frutas y verduras, pero manteniendo el espíritu y las formas de relaciones interpersonales propias del tianguis, como se visualiza en el espacio de La Subasta y en la importancia del tomate verde. A pesar de que muchos de sus miembros de origen hñāhñü tienden a ocultar su origen indígena, mantienen esas raíces tanto en formas de negociar como en prácticas propias de la matriz mesoamericana. Se evidencia la resistencia subyacente en ese barroquismo, sobre todo cuando se hace una teatralización absoluta de sujetos como la CATAH en el afán de permitir que el tianguis sobreviviera reinventándolo.

No solamente las relaciones económicas y clasistas son barrocas, sino las relaciones de género tienen características que, por un lado, podrían llamarse también barrocas pero que son, sobre todo, iluminadas por la matriz de dominación de Patricia Hill Collins y la sexualidad racializada de Mara Viveros Vigoya, las cuales me permitieron ver con más claridad los niveles de resistencia de las personas a través de un barroquismo de género en

miras de imaginar una sociedad postfeminista. En la CATAH las asimetrías de poder entre hombres y mujeres fluctúan de acuerdo con determinados tiempos y determinadas actividades, desde la descarga de los camiones de frutas y verduras hasta la imposición de las mujeres de la música reivindicativa que se escucha en la Central. Por otra parte, la sexualización racializada permite comprender mejor los matrimonios interraciales e interclase, la hipersexualización racializante como forma de neocolonización, las tensiones que existen ante el performance de la blanquitud en el movimiento LGTBTTQIA+, pero sobre todo abre el panorama para comprender la masculinidad racializada. En este sentido es importante historizar los procesos de masculinización desde la colonia, para mirar como el despojar de poder estructural blanco a la masculinidad racializada les condiciona a que, en medio de la negación de múltiples formas de afirmación de su existencia, una de las pocas formas sea a través del ejercicio de la violencia. Se abre el debate a mirar como el movimiento de las nuevas masculinidades al tener poca o nula comprensión de la supremacía blanca como elemento estructural de los procesos de masculinización, estigmatiza y revictimiza a la masculinidad racializada generando una idea de machismo como construcción racializante. Por otro lado, desde las lógicas de masculinidad blanca o ilustrada se siguen legitimando procesos de despojo y extractivismo territorial en el Valle del Mezquital. Será interesante investigar con mayor profundidad el concepto de género en este espacio, el deseo y la economía del placer de la sexualidad racializada, los procesos de masculinización neocolonial y los procesos de masculinización en temporadas de cosecha.

El pacto racial entre hombres y mujeres blancas que rige en la sociedad, que con frecuencia es ocultado por los discursos que priorizan el clasismo y el feminismo, se vive en la central más desde el exterior que internamente. La discriminación relacionada con la ideología higienista que estigmatiza a los mercados por la suciedad y por los olores como el

de la cebolla, expresan la configuración racializante de los espacios y de los olores (Synnott (2003) vinculados con el mundo rural y sobre todo con el mundo indígena. La inferiorización racializante de estos ámbitos es frecuente tanto de parte de proveedores, restaurantes, empresarios, corporaciones y funcionarios con los que se relaciona la CATAH. En su historia la CATAH ha sufrido experiencias fuertes de racialización que incluyó desplazamiento territorial por parte del Estado.

Si el performance consiste en la dimensión de actuación frente a una audiencia (Chihu y López, 2000) y como una fluctuación de identidades, el performance de la blanquitud tiene en la Central esas características. La aspiración a la blanquitud subyacente a la ideología mestizante (Gómez y Sánchez, 2012) y la potencia simbólica del ethos de la blanquitud como el ideal del ser humano y como fuente de privilegio impactan en la CATAH de manera ambigua. Por un lado, se busca cierto blanqueamiento cultural y social a través de formas de ascenso, de indumentaria, y comportamientos, y por otro se resiste y se le rechaza mediante el lenguaje y sobre todo mediante una identidad comunitaria de refugio que se defiende del racismo y reaviva por diferentes medios las raíces indígenas y populares.

Las lógicas espaciotemporales que atraviesan a la CATAH le dan una configuración social e identitaria específica. Por un lado, la coexistencia en su interior del espacio privado y el público, madres y padres que cuidan a sus hijos e hijas que viven el espacio como la prolongación del hogar. El carácter lúdico que existe en el interior y el lenguaje transgresor mediante la risa, la burla, los apodos y el albur construye vínculos con todos los miembros. Por otra parte, el ser un espacio de conexión entre el mundo rural campesino, el tianguis indígena de Ixmiquilpan y sectores industriales y urbanos permite que las relaciones impersonales y las relaciones interpersonales se articulen entre ellas y que mundos culturales no solo diversos sino antagónicos se comuniquen. Aunque por otro lado las diferentes formas

de violencia que se viven en su entorno, la emergencia de una “clase social” relacionada con la generación de riqueza a través de la violencia que genera el huachicol y a través de cultivos como el limón y el aguacate trastocan casi cotidianamente las dinámicas de la CATAH.

En un ámbito opuesto, las celebraciones comunitarias centradas en la de la Virgen de Guadalupe tienen un peso emocional, estético e identitario de gran potencia. La alegría, la belleza, la convivencia invaden el espacio y el tiempo. En esta festividad y en otras de menor importancia, la comunidad trasciende sus tensiones y contradicciones internas y se autoafirma como una subjetividad social singular. Sobre todo, esta fiesta reconoce y redignifica a la clase trabajadora y en ella está muy visible el sincretismo con Mazanana 'ihe, la dueña de las serpientes. En este sentido se entiende que no sólo se celebra para resistir sino se resiste para celebrar.

El capítulo en el que hablo de la forma como las frutas y las verduras se compran, se venden, se distribuyen, y que es el corazón de la Central de Abastos, trato de detectar el lenguaje que frutas y verduras transmiten, el lenguaje de las relaciones sociales que se establecen entre ellas. Así aparece el poder social del jitomate, la resistencia indígena del tomate, el sufrimiento de migrantes y los regímenes de estima relacionados en torno a varios cultivos.

Sintetizando, puedo decir que en la CATAH existen asimetrías de poder económico y de género, es decir clasismo y sexismo, pero esas asimetrías se reconfiguran y se amortiguan a través de un clima de carácter comunitario que logra gestionar las tensiones y que protege a la colectividad de la Central de la inferiorización externa por parte de clientes, empresas y Estado, inferiorización que tiene un componente fuertemente racializante.

La coexistencia del espacio privado con el público y el contacto cotidiano vital con verduras y frutas actúan como contenedores de esas formas de internas de dominación ante

un entorno en el que domina el ethos de la blanquitud que inferioriza y racializa a los miembros de la Central y a la Central como sujeto social.

A modo de epílogo

Esta tesis me ha permitido encajar el dolor y buscar la forma de trascenderlo para construir esperanza. Empecé esta investigación con la conciencia de que me atraviesa la herida colonial, que era tiempo de dejar la compulsión de repetición y dejar salir los traumas reprimidos que le atraviesan a mi condición birracial. Crecí pensando que “había que mejorar la raza”, que como naca siempre era insuficiente e indigna, mucho tiempo me dolió el autodenigrarme y también era difícil de tejerme y manejar el miedo a mis compañeres con un ethos de la blanquitud marcado.

Esta tesis me brindó la oportunidad de reconocer el legado hñähñü que me condiciona y atraviesa. Reconocer los traumas relacionados a procesos de estratificación racial que tienen implicaciones en el presente. La buena noticia es que nada es idéntico en el aquí y en el ahora, hoy puedo agradecer y honrar toda la lucha y resistencia que mis ancestros y ancestras gestionaron para que a mí me tocara vivir con dignidad. Sé que aún quedan muchas cosas por sanar y que la lucha nunca se acaba, pero doy gracias por haber aprendido que cuando una intenta sanar su historia, también hay que aprender retomar la fuerza y las resistencias que mis ancestres me han heredado.

Agradezco haber aprendido que la risa, el jolgorio y el goce me inviten a salir de mi individualidad, justo como se resiste a diario en la CATAH. Agradezco aprender que ante este mundo tan herido y desgarrado con humor y memes se puede acompañar la indignación. Agradezco que posterior al proceso de autoetnografía puedo mirar con compasión y

misericordia los procesos de blanqueamiento social. Agradezco el encuentro a través del gozo y de la risa, poder mirar la resistencia contenida en carcajadas y entender que no solo se celebra para resistir sino se resiste para celebrar. Agradezco que mirar con profundidad me haya quitado la vergüenza de mi presente amestizado, me permita abrazar mis contradicciones y hablar desde lugares que me son más auténticos, Pero sobre todo hoy agradezco que mi hermana me recordara que no existe el mundo perfecto, ya que eso me recuerda que sólo existe el mundo herido y desgarrado, y que a pesar de todo podemos habitar el presente con dignidad. Y que siempre se puede mirar con esperanza hacia el futuro.

Celebro que el pueblo hñähñü no se canse de resistir a través de redes comerciales y que, aunque a veces se disfrace y haga una teatralidad absoluta conserve esa espiritualidad de entrega, verdad, sacrificio y ofrenda. Por último, celebro que el dolor no sea la última palabra ni el destino, ya que el amor existe y no es necesario que esperar que se acabe el racismo para que exista. En este sentido si todo acto de amor es eterno, todo acto de resistencia por parte del pueblo hñähñü ha sido eterno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adichie, C. (2009). *El peligro de una sola historia*. In Conferencia disponible en: <http://sinsistema.net/blog/el-peligro-de-una-sola-historia-chimamanda-adichie/> (Consultado: 20/05/2014).

Arroyo, Artemio (2000) Algunas notas sobre servidumbre en el sur del Valle del Mezquital, 1585-1655. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 4, núm. 15, agosto, 2000, pp. 95-100. México, D.F.: Universidad La Salle.

<https://www.redalyc.org/pdf/342/34241509.pdf>

Attolini, A. (2015). *Los mercados y los tianguis vigencia mesoamericana* <https://www.ciudadania-express.com/2015/09/19/mercados-y-tianguis-vigencia-mesoamericana>

Appadurai, A (1991) La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las Mercancías. Es. Grijalbo.

Ayús Reyes, Ramfis (1999) Mercados y supermercados: economías y culturas. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* Época II. Vol. V. Núm. 9. (59-87).

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Traficantes de sueños.

Besserer, F. (2000) Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía. En Barrera Bassols, D., & Bazán, C. O. *Migración y Relaciones de Género en México*. (371-388) México. D.F.: GIMTRAP, UNAM

Bartra, R. (1974). El problema indígena y la ideología indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, 459-482.

Benítez Larghi, S. (2011) Tiempo y clase en la modernidad. Una visión a partir de Elías y Foucault. *Estudios Sociológicos*, vol. XXIX, núm. 87, septiembre-diciembre, pp. 949-980. México: D.F. El Colegio de México, A.C.
<https://www.redalyc.org/pdf/598/59823597007.pdf>

Blanco, M. (2012) Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, 2012, pp. 49-74. México. D.F.; Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Baudrillard, J. (1981). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.

Canclini, N. (1997). El malestar en los estudios culturales. *Revista Fractal*, 6, 45-60.

Casado Izquierdo, J. M., Bocco Vernidelli, G., y Sánchez Salazar, M. T. (2013). *La política de ordenamiento territorial en México: de la teoría a la práctica*. CDMX: Instituto de Geografía, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, UNAM, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático (INECC)

Chimamanda Ngozi Adichie (2009). *The danger of a single story*. http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.

Chihu, A. y López, A. (2000). El enfoque dramático en Erving Goffman. *Revista Polis México* 239.255

Collado, M. (2011). Autoritarismo en tiempos de crisis: Miguel de la Madrid 1982-1988. *Historia y geografía*, (37), 149-177.

Collins, P. H. (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, 138(1990), 221-238. Boston: Unwin Hyman. Disponible en http://www.oregoncampuscompact.org/uploads/1/3/0/4/13042698/patricia_hill_collins_black_feminist_thought_in_the_matrix_of_domination.pdf

Contreras, R. (2016). Indio, campesino y migrante. Los proyectos históricos en la construcción del Valle del Mezquital como región. *Revista de Estudios Otopames*, 10, 13-57.

Cordero, A. H. (2014). *Gentrificación comercial y mercados públicos: El Mercado de Santa Caterina*, Barcelona. Working Paper Series Contested Cities, Madrid, España disponible en <http://contested-cities.net/working-papers/2014/gentrificacion-comercial-y-mercados-publicos-el-mercado-desanta-caterina-barcelona>.

Cruz, R. (2020). Los mercados tradicionales de la Ciudad de México ante la peste de nuestro tiempo. *Deliberativa. Revista de Estudios Metropolitanos en Gobernanza*, 2-

Cumes, A. (2019). Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica. En *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales* (pp. 73-90). Ediciones Akal.

- Davis, A. Y. (2005). *Mujeres, raza y clase* (Vol. 30). Ediciones Akal.
- De Alba, J. y José, G. (1992). *Minucias del lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.
- De Lomnitz, L. (1978). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Delgadillo, V. (2016). La disputa por los mercados de La Merced. *Alteridades*, 26(51), 57-69.
- Desroche, H. (1985), "Mémoire et pressentiment. Une méthodologie UCI" en *Communautés. Asscod*, 73, Juillet-Septembre.
- De Sebastián, L (2009) Un planeta de gordos y hambrientos: La industria alimentaria al desnudo. Madrid: Ariel https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-16112010000200022
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ed. Siglo XXI.
- Durkheim, E. (1893). *La división social del trabajo*. Paris, PUF, (rééd. 1991).
- Echeverría, B. (2013). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Echeverría, B. (2011). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- Elias, N. (1982). *La Sociedad Cortesana*. México, DF. FCE.
- Ellis, C. (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ellis, C, Adams, T. y Bochner, A (2011). Autoethnography: An Overview. *Forum: Qualitative Social Research. Sozialroschung*. Volume 12, No. 1, Art. 10.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Espinosa, G y Meza, A. (2019) *Reconfiguraciones socioterritoriales: entre el despojo capitalista y las resistencias comunitarias*. Puebla: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, DCSH/UAM-X, BUAP.

Espinosa, Y. (2017) Prólogo. En Rojas, L. (ed.) *No existe sexo sin racialización*. Pp. 6-11. Madrid: FRAGMA. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2019/05/No-existe-sexo-sin-racializaci%C3%B3n.pdf>

Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Ed. Akal

Ferrarotti, F. (2007) Las Historias de Vida como método. *Convergencia* (44) 15-40, México. UAEM. Disponible en <http://www.uaemex.mx/webvirtual/wwwconver/hdocs/rev44/pdf/Franco%20Ferraroti.pdf>

Fromm, E. 2014. *El arte de amar*. Madrid. Ed. Paidós

Gamboa, A. L. (2017) *Parrandera, rebelde y atrevida. Un análisis feminista de la música de la "Diva de la banda" Jenni Rivera*. Tesis para optar al grado de Magister en Estudios de Género y Cultura, mención Ciencias Sociales en la Universidad de Chile. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/152577>

García Melchor, N. (1996). *Nosotros los Hñahñu: cultura, estrategias de resistencia y sobrevivencia comunitaria en el Valle de Mezquital, Hgo.* (un estudio de caso) (Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco).

García, E. M., y Erdösová, Z. (2020). Incursión del género femenino en el albur mexicano: transformaciones, innovaciones, estrategias. *Disseminations*, 3(5), 7-26.

Gibson, C. (1964). *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford University Press.

Giddens, A. (2001), *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza

Gil, Yásnaya A. (2021). Entrevista con Aura Cumes: La dualidad complementaria y el Popol Vuj. *Revista de la Universidad de México*.

Girón, V., Ramírez, S., Jiménez, I., y Jiménez, D. (2015). La Central de Abasto de Guadalajara, México: retos para superar su creciente Inviabilidad. *Revista Internacional del Mundo Económico y del Derecho*, 9, 1-18.).

Gómez Izquierdo, J., y Sánchez Díaz de Rivera, M.E. (2012). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la identidad nacional*. Puebla: UIA Puebla y BUAP (ICSyH).

González Monteagudo, J. (2001). El paradigma interpretativo en la investigación social y educativa: nuevas respuestas para viejos interrogantes. *Cuestiones pedagógicas*, 15, 227-246.

González, P. E. V. (1990). Cultura política y elecciones en Hidalgo. *Nueva Antropología*, 11(38), 131-145.

Gramsci, A. (1999) *Cuadernos de la cárcel*. Vol. 5. México: Era.

Herrera, J.A. (2019) Conflictos territoriales en el estado de Hidalgo: el Movimiento Indígena Santiago de Anaya se Vive y se Defiende. En Espinosa, G. y Meza, A. (2019) *Reconfiguraciones socioterritoriales : entre el despojo capitalista y las resistencias comunitarias* pp. 139 a 158 . UAM Xochimilco, DCSH/UAM-X, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Hidalga Ríos, A. D. L. (2019). *No, ¡no somos iguales! Amas de casa poblanas y sus trabajadoras del hogar*. Universidad Iberoamericana Puebla.

Hooks, B. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. Otras inapropiables. *Feminismos desde las fronteras*, 33-50.

Landa, M. I. (2014). La sonrisa del éxito: figuraciones de una subjetividad exigida. *Arxius de Sociología*. (153-168).

Menes Llaguno, J.M., (2013). *Hidalgo. Historia de una tierra que se renueva*. Ed. Porrúa.

Lozano, B., y Peñaranda, B. (2007). Memoria y reparación ¿y de ser mujeres negras qué? *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, 715-724.

Luna de Tavera, F. y Thu'bini Mästocho. (2019). Rã Äjuä Nehñu, (el dios caminante), Nda Kristo: Rã Äjua Nehñu, (Cristo el Dios Caminante), *La historia otomí de la creación del mundo*. Secretaría de Cultura del Estado de Hidalgo.

Mackay, C. (2018). Trauma, memoria e historia (post)coloniales en Leonora Miano: *Contours du jour qui vient: roman*. *Límina*, 23 (2).

Marcial Pérez, David. (2020). El virus anda suelto en el gran mercado de Latinoamérica. *El País*. 14 abril

Martha, N. (2006). *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz Editores.

Marcos, S. (2011). *Mujeres, Indígenas, Rebeldes, Zapatistas*. Eon. Mexico DF.

Marcos, S. (2019). Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales. En *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales* (pp. 119-134). Ed. Akal.

Martín-Barbero, J. (2012). De la Comunicación a la Cultura: perder el "objeto" para ganar el proceso. *Signo y pensamiento*, 31(60), 76-84.

Medrano, J. (2014). Latrinalia. En *Evolución y neurociencias*. <https://evolucionyneurociencias.blogspot.com/2014/08/latrinalia.html>

Meseguer, X. (1998). La política social alimentaria y nutricional en México. *El Debate Nacional*, 207-228.

Miano, L. (2006). *Contours du jour qui vient: roman*. Plon.

Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, 112-161.

Montoya, J.R. (2017) Sin consultar a campesinos, harán carretera para cementera en Hidalgo. *La Jornada*. 23 de mayo, p.2

Nussbaum, M (2006). *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*. Katz Editores. 2006

Pantoja, Sara. (2020). Un viaje al microcosmos del caos. *Revista proceso*. Volumen 2271, pág. 6-10.

Pérez Oliva, Milagros (2012) *El País*, 5 de octubre.

Narváez, P. (2017)- No soy queer, soy negrx. mis orishas no leyeron a J. Butler yos (erchxs). En Rojas, L. (ed.) F. Godoy (ed.) K. Benzidan, L. Egaña, Y. Rojas, P. Narváez, Y. Espinosa. *No existe sexo sin racialización*. pp. 86-89. Madrid: FRAGMA

Cruz, R. (2020) Los mercados tradicionales de la Ciudad de México ante la peste de nuestro tiempo *Deliberativa Revista de Estudios Metropolitanos en Gobernanza*. 2, e200206-NEM1.T1

Redacción, Sin Embargo. (2020). Trabajadores de la Central de Abasto ocultan estar enfermos por temor al cierre de negocios. *Sin Embargo MX*.

Reyes, R. A. (1999). Mercados y supermercados: economías y culturas ensayo de comprensión cultural de la economía cotidiana. *Estudios sobre las culturas contemporáneas. Época II*, 5(9), 59-87.

Rincón, O. (2016). Lo popular en la comunicación “culturas bastardas + ciudadanías celebrities”. *Revista ECO-Pós*, 19(3), 27-49.

Robinson, B., Bacon, L., y O’Reilly, J. (1993). Fat phobia: Measuring, understanding, and changing anti-fat attitudes. *International Journal of Eating Disorders*, 14(4), 467-480.

Rodríguez, A. (2017). “Eres muy blanca para ser de allá”: racialización y blanquitud en instituciones de educación superior, Colombia. *La Manzana de la discordia*, 12(1), 49-60.

Sáenz, Ángel. (2-21 de noviembre 2020) Seminario *Critica a la razón masculina*. Colectivo Palabrandando, México.

Sánchez Acevedo, P. (2019). *La teoría del diseño social y las prácticas de diseñadores jóvenes en su relación con personas indígenas*. Tesis de Maestría en Comunicación y Cambio Social

- Sánchez Díaz de Rivera, M. E., y Almeida Acosta, E. (2005). *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*. UIA Puebla, UASLP, UAS, UJAT, UV Colegio de Puebla AC, Escuela Libre de Psicología AC, CNEIP, AC
- Sánchez Díaz de Rivera, M. E., y Hernández, L. (2012). *Como las mariposas monarca. Migración, identidad y métodos biográficos*. Puebla UIA Puebla.
- Sánchez Díaz de Rivera, M.E. (2017) *El potencial heurístico de la autoetnografía*. Texto sin publicar.
- Sánchez, M.E. (2022). Comunicación personal
- Segato, Rita Laura. 2011. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca, A. Cumes y V. Vázquez Laba (comps.). *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Godot, Buenos Aires, pp. 17-49 (Col. Crítica).
- Synnott, Anthony (2003) Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología* vol.65 no.2 Ciudad de México abr./jun. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032003000200006
- Solé-Zapatero, F. X. (2012) El albur: del simple retruécano a una visión utópico-carnavalesca del mundo. *Contribuciones desde Coatepec* 23 Año XII, número 23, julio-diciembre, (49-66).
- Soto Badillo, O, y Sánchez, M.E (Eds.). (2016). *El poder hoy: conferencias magistrales de la Cátedra Alain Touraine*. Universidad Iberoamericana Puebla.
- Soto, O (2022) Comunicación personal.
- Thackara, J. (2013). *Diseñando para un mundo complejo: acciones para lograr la sustentabilidad*. Ed. Designio
- The food tech (2020). <https://thefoodtech.com/industria-alimentaria-hoy/por-que-no-puede-haber-mas-excusas-para-el-desperdicio-de-comida-en-los-supermercados/#:~:text=Cada%20a%C3%B1o%20se%20producen%202020.4,la%20producci%C3%B3n%20para%20consumo%20humano.>

Truth, S. (2021). *¿Acaso no soy una mujer?* Editorial Galerna.

Taller de Tradición Oral del CEPEC (T.T.O.) 1994. *Tejuan Tikintenkakiliayaj in touneyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan.* Tomo I. México :INAH.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore* (Vol. 158). España: Melusina.

Vargas, Pablo E. (1990) Cultura política y elecciones en Hidalgo. *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 38, octubre, pp. 131-145 <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903808.pdf>

Viveros Vigoya, M. (2002). *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia.* Ed. Universidad Nacional de Colombia.

Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios Feministas*, 1, 63-81.V

Viveros Vigoya, M., y Hernández, F. (2010). Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá. *Maguaré*, (24), 99-130.

Wright, D. (2011) El pueblo otomí: el pasado acumulado en el presente. En Roth, A.(editor) *Caras y máscaras del México étnico, la participación indígena en las formaciones del Estado mexicano, volumen II, Soberanías y esferas ritualizadas de intercambio.* pp. 271-286. Zamora, El Colegio de Michoacán.