



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e  
Historia  
Colombia

Leal Martínez, Alejandra

La ciudadanía neoliberal y la racialización de los sectores populares en la renovación  
urbana de la ciudad de México

Revista Colombiana de Antropología, vol. 52, núm. 1, enero-junio, 2016, pp. 223-244

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105047000010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

# **La ciudadanía neoliberal y la racialización de los sectores populares en la renovación urbana de la ciudad de México**

*Neoliberal Citizenship and the Racialization of the Urban Poor in Mexico City's Urban Renewal*

**Alejandra Leal Martínez**

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,  
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)  
[alejandraleal@gmail.com](mailto:alejandraleal@gmail.com)

## **RESUMEN**

El presente artículo analiza dos proyectos de renovación urbana en la ciudad de México, en los cuales diversos sujetos movilizan discursos (neo)liberales de la ciudadanía para oponerse a los trabajadores callejeros informales. Con base en investigación etnográfica, el texto argumenta que si bien la estigmatización de los trabajadores callejeros que acompaña a la renovación urbana se inscribe en los procesos del urbanismo neoliberal, también refleja una larga historia de racialización de los sectores populares en México, derivada de la ideología del mestizaje, la misma que permeó las descripciones de los pobres urbanos como "otros" atrasados, inmorales y amenazantes. De este modo, se examina la manera en que los discursos (neo)liberales de la ciudadanía se entrelazan con formas añejas de racialización de los pobres urbanos, al tiempo que las reconfiguran.

**Palabras clave:** ciudadanía, renovación urbana, sectores populares, racismo.

## **ABSTRACT**

*This article analyzes two recent urban renewal projects in Mexico City, where different subjects mobilize (neo)liberal citizenship discourses in opposition to informal street vendors. Based on ethnographic field work in the context of both projects, the text argues that while the stigmatization of the urban poor that accompanies urban renewal can be understood as part of neoliberal urban processes, it also reflects a long history of racialization of the popular sectors in Mexico, derived from the ideology of mestizaje, which permeated representations of the urban poor as backward, immoral and threatening others. Therefore, the article examines how (neo)liberal citizenship discourses get entangled with long standing forms of racialization of the urban poor, while at the same time reconfiguring them.*

**Keywords:** *citizenship, urban renewal, urban poor, racism.*

# Introducción

En los últimos años el gobierno de la ciudad de México ha implementado diversos proyectos de renovación urbana en espacios emblemáticos de la ciudad, desde el centro histórico hasta el bosque de Chapultepec, y numerosos parques y calles. Promovidos en colaboración con inversionistas privados, dichos proyectos han sido presentados como rescates de espacios públicos deteriorados, desordenados y “secuestrados” por multitudes de trabajadores callejeros informales que los usaban para su beneficio particular, especialmente los vendedores ambulantes y los *franeleros*<sup>1</sup>. En la discusión pública sobre estos proyectos —que incluye declaraciones de funcionarios e inversionistas, así como reportes de expertos, artículos de opinión y comentarios en redes sociales— se moviliza una imagen idealizada de la ciudadanía en contraposición a formas supuestamente obsoletas de pertenencia política, como el clientelismo y el corporativismo, personificados principalmente por los trabajadores callejeros informales. Se invoca, por ejemplo, la imagen de sujetos responsables que participan en lo público, no tiran basura, respetan la ley y pagan impuestos, frente a la imagen de multitudes desordenadas que se han apropiado de las calles de la ciudad<sup>2</sup>. De este modo, se delimita un “nosotros” ciudadano —protagonista y beneficiario de los proyectos de renovación— frente a unos “otros”, supuestamente arcaicos y residuales, que denigran el espacio público.

Diversos autores han analizado la renovación urbana en la ciudad de México como parte de los procesos de urbanización neoliberal, que incluyen la remodelación de espacios deteriorados, reinventados para las clases medias educadas, así como la estigmatización y expulsión de grupos vulnerables, especialmente los trabajadores informales (Becker y Muller 2013; Crossa 2009). Esos estudios han prestado menor atención a los discursos sobre la ciudadanía que acompañan

<sup>1</sup> Los *franeleros* son personas que gestionan de manera informal el estacionamiento en la calle. Apartan espacios con cubetas o cajas de cartón, que retiran para los conductores dispuestos a pagar una propina. De este modo, se apropián del espacio público en una suerte de privatización informal, que sirve de argumento para su remoción y reemplazo por parquímetros. Si bien en su mayoría son hombres jóvenes o de mediana edad, también hay mujeres *franeleras*.

<sup>2</sup> Aunque hay una gran variedad de trabajos informales en las calles de la ciudad de México, además de los *franeleros*, destaca el llamado comercio ambulante, en el que participan tanto hombres como mujeres de diferentes edades. Consiste en puestos de comida y una gran diversidad de mercancías —ropa, juguetes, electrónicos, películas copiadas, etc.— que se encuentran por toda la ciudad, especialmente en zonas centrales, comerciales y en nodos de transporte público.

a los proyectos de renovación. Tampoco han analizado la manera en que dichos discursos resultan significativos para diversos actores sociales, especialmente aquellos que participan en, y se benefician de, la renovación.

En el presente artículo propongo llenar este vacío, analizando la manera en que los discursos de la ciudadanía han sido movilizados en dos proyectos recientes de renovación urbana en la ciudad de México: la revitalización del centro histórico (iniciada en 2001), que incluyó el retiro de miles de vendedores ambulantes de la zona, y la instalación de parquímetros en las colonias Roma/Condesa (iniciada en 2013), en donde cientos de *franeleros* fueron reemplazados por parquímetros. Con base en trabajo etnográfico en ambos proyectos, examino la manera en que tanto sus promotores como sus beneficiarios invocan los discursos de la ciudadanía y la legalidad en oposición a los trabajadores callejeros informales. Analizo cómo estos últimos son representados no solo como “otros”, desordenados e inmorales, sino como la antítesis del ciudadano liberal, que aparece como el habitante ideal de la ciudad renovada. El análisis me permite elaborar dos argumentos. En primer lugar, sostengo que la propagación y socialización de los discursos de la ciudadanía que encontramos en los proyectos de renovación urbana debe ser entendida como un elemento fundamental de la urbanización neoliberal. En segundo lugar, propongo que si bien la estigmatización de los trabajadores callejeros informales se inscribe en los procesos de neoliberalización, también refleja una larga historia de racialización de los sectores populares derivada de la ideología del mestizaje, la misma que permeó las descripciones de los pobres urbanos como “otros” atrasados, inmorales y amenazantes.

El objetivo del artículo es entonces contribuir a la discusión de la urbanización neoliberal, proponiendo una aproximación más compleja al neoliberalismo. Sigo los planteamientos de Brenner y Theodore (2002), quienes han argumentado que este último debe ser entendido no como un fenómeno universal y homogéneo que existe de manera clara *antes* de su implementación en contextos locales, sino como una serie de programas intelectuales, doctrinas políticas y principios ideológicos que han tomado forma en contextos concretos y que se han entrelazado con culturas políticas e historias particulares: el “neoliberalismo realmente existente”. Mientras que estos autores se han concentrado en transformaciones espaciales de gran escala, mi interés es analizar cómo los proyectos de renovación urbana —y la estigmatización de los sectores populares que conllevan— son moldeados por, y al mismo tiempo transforman, la historia local de racialización de los pobres urbanos. Así, el artículo aborda la urbanización neoliberal, no como un fenómeno uniforme que implica una ruptura radical con realidades precedentes, sino como uno incompleto que se entrelaza con procesos locales de distinción y desigualdad.

El artículo está dividido en cuatro secciones. En la primera argumento que para entender el “neoliberalismo realmente existente” es necesario analizar el contexto histórico mexicano, en donde el Estado benefactor tomó la forma de un “pacto corporativo” y en el cual los sectores populares tuvieron una posición ambivalente. En la segunda sección analizo dicha ambivalencia mediante un breve recuento de la ideología del mestizaje, la cual proporcionó un lenguaje racializante para representar a los pobres urbanos como “otros” incommensurables<sup>3</sup>. Finalmente, en la tercera y cuarta secciones, presento dos proyectos recientes de renovación urbana en la ciudad de México, y exploro la manera en que las formas añejas de distinción se entrelazan con los discursos neoliberales de la ciudadanía y la legalidad. Sostengo que mientras el Estado posrevolucionario veía a los pobres como otros racializados, también los representaba como beneficiarios de las políticas del régimen y de sus formas corporativas de inclusión. Por el contrario, en el momento contemporáneo los sectores populares aparecen como una fuerza residual y amenazante, excluida del “nosotros” ciudadano.

## La urbanización neoliberal y la ciudadanía

Desde finales de la década de los setenta del siglo pasado, las ciudades a lo largo del mundo han sido escenario privilegiado de los procesos de neoliberalización, incluyendo la desregulación de los mercados financieros, la reducción del gasto público y la introducción de leyes que flexibilizan el trabajo (Harvey 2005). Dentro del campo de los estudios urbanos, se han analizado los efectos socioespaciales de estas trasformaciones. Algunos autores han señalado que si bien se ha desdibujado el papel del Estado como proveedor de servicios, también se ha incrementado su presencia en el campo de la vigilancia, mediante la introducción de políticas policiales de mano dura, lo que ha dado lugar a una nueva distribución espacial de la desigualdad (Rao 2010; Wacquant 2009). Al centrarse en

<sup>3</sup> En este trabajo utilizo el término racialización para designar el proceso mediante el cual algunos grupos sociales, y sus cuerpos, son pensados como pertenecientes a categorías fijas de sujetos, con una serie de rasgos esenciales que los condicionan y los diferencian de otros. Me distancio entonces de una conceptualización de la racialización que privilegia la dimensión biológica-natural, es decir, en la que el criterio fundamental para pensar dicho proceso es la imputación de una diferencia biológica. Según esa conceptualización, dado que en América Latina han predominado los criterios culturales de diferenciación, no es posible hablar de racialización. Sigo a Peter Wade (2014), quien en respuesta a estos argumentos sostiene que es fundamental “entender ‘raza’ como un ensamblaje natural-cultural [así como] entender el carácter borroso de los límites entre la naturaleza y la cultura” (56).

la dimensión económica del neoliberalismo, estos estudios han pasado por alto el resurgimiento de discursos liberales sobre el orden, la ley y la ciudadanía.

Desde la perspectiva de la teoría política, algunos autores han propuesto una aproximación más amplia al neoliberalismo que nos permite complementar los estudios arriba mencionados. Este es caso del sociólogo político Nikolas Rose, quien con base en el trabajo de Foucault sobre la *gubernamentalidad* ha analizado cómo se han redistribuido los riesgos y las responsabilidades entre el Estado, la sociedad y el individuo desde la década de los setenta del siglo pasado. Rose argumenta que mientras las políticas de bienestar del siglo XX presuponían la existencia de un Estado robusto que debía garantizar el bienestar de *todos* los ciudadanos, el neoliberalismo mantiene que dicha responsabilidad recae sobre el individuo, quien solo puede desarrollarse plenamente en el marco del libre mercado (Rose 1999). Este proceso incluye nuevas racionalidades, tecnologías políticas y formas de control, vinculadas a su vez al surgimiento de nuevos vocabularios que resucitan los valores liberales, exaltan la libertad, la civilidad y la responsabilidad personales, reconfiguran la ciudadanía y activan a la comunidad como sitio privilegiado para el ejercicio del gobierno (Rose 1999). Según Rose, el ciudadano ideal es pensado como activo y responsable, en contraposición al ciudadano pasivo del Estado benefactor.

En este contexto, la pobreza no es entendida como carencia de recursos materiales sino como un asunto individual de falta de responsabilidad. Desde esta perspectiva, el neoliberalismo implica no únicamente la reconfiguración del Estado benefactor, sino una transformación del “sentido común” dominante sobre la naturaleza del Estado, la sociedad y el individuo. Esto implica a su vez que ciertas formas de acción colectiva y participación política aparezcan como legítimas en el espacio público mientras que otras son consideradas ininteligibles, obsoletas o peligrosas, como es el caso del “clientelismo” o el “corporativismo”, que en los últimos años han sido blanco de críticas por parte de las más diversas corrientes ideológicas<sup>4</sup>.

Puestos en diálogo con los estudios sobre el urbanismo neoliberal, los planteamientos de Rose posibilitan un acercamiento más complejo a las ciudades contemporáneas, y nos permiten enfocarnos no solo en los cambios económicos y las políticas públicas que han dado lugar a nuevas formas de desigualdad, sino analizar cómo estos procesos son percibidos como legítimos —incluso necesarios— por una diversidad de actores. En otras palabras, nos permiten comprender cómo los procesos de neoliberalización moldean las aspiraciones, los deseos

---

<sup>4</sup> La discusión sobre la ciudadanía neoliberal aquí presentada aparece en forma más desarrollada en Leal (2016).

y las contradicciones de diversos actores, y cómo cierto discurso de la ciudadanía se ha vuelto parte del repertorio cultural y de las subjetividades políticas de distintos grupos sociales.

Como señalé en la introducción, lejos de ser un proceso homogéneo que se “implanta” en diversos países, el “neoliberalismo realmente existente” emerge en contextos nacionales, regionales y locales específicos. En el caso de México, el contexto en el que se propagaron las ideas neoliberales sobre la ciudadanía incluyó los discursos, los arreglos institucionales y las culturas políticas del régimen posrevolucionario que dominó el país durante buena parte del siglo XX (Leal 2016; Servín 2010). Ahí el Estado benefactor tomó la forma de un “pacto corporativo” en el cual los pobres negociaban su acceso a una serie de derechos y protecciones sociales (desde el trabajo hasta la vivienda o la tierra) mediante su afiliación a “corporaciones”, lo que dio lugar a una *ciudadanía social masificada* (Lomnitz 2001). Me interesa destacar la ambivalencia de los sectores populares en el discurso del régimen de la posrevolución: por un lado eran vistos como el triunfante pueblo revolucionario y, por consiguiente, como los principales beneficiarios de las políticas sociales del régimen. Por otro lado eran representados como atrasados y violentos, como obstáculos para la modernización (Eiss 2002). En la siguiente sección analizo los orígenes y las consecuencias de esta ambivalencia, mediante una discusión de la ideología del mestizaje.

## El mestizaje y la racialización de los sectores populares

La ambivalencia de los sectores populares a la que hice alusión arriba es particularmente evidente en la figura del mestizo, el sujeto nacional ideal de la posrevolución<sup>5</sup>. Si bien esta era una categoría de identificación utilizada desde la Colonia para designar a los hijos de españoles e indígenas, los ideólogos revolucionarios convirtieron al mestizo en el sujeto ideal de la nueva nación: moderna, unificada y orientada hacia el futuro<sup>6</sup>. Una preocupación central de las élites posrevolucionarias (como de sus predecesores en el siglo XIX) era la supuesta incapacidad del país de llegar a la modernidad, lo cual atribuían a la preponderancia de población

5 Una versión anterior y más amplia de esta y la siguiente secciones aparece en Leal (en prensa).

6 Me refiero a un grupo heterogéneo de escritores cuyas ideas contribuyeron a formar el discurso nacionalista.

indígena (Knight 1990). Ante esta realidad, los artífices de la ideología del mestizaje plantearon la revalorización del *indio* como un elemento constitutivo de la nación. Pero el indio era una figura ambivalente<sup>7</sup>. Era visto como una raza inferior, primitiva y degradada, por un lado, y como un ser puro y digno, por el otro. En otras palabras, era un “otro” incommensurable —el pasado que obstaculizaba el progreso— y la esencia misma de la nación (Poole 2004, 37-38). Gracias a esta ambivalencia, la ideología del mestizaje construyó al indio como el “otro” racializado frente al cual se delinearon los contornos de una colectividad nacional moderna y, al mismo tiempo, lo inscribió en el centro del nuevo sujeto nacional mestizo, que apareció “contaminado” por la presencia del indio (Bartra 1987).

Como ha señalado Mauricio Tenorio (2009), con la institucionalización del nacionalismo revolucionario la diferencia entre “indios” y “mestizos” comenzó a aparecer tanto en la esfera pública como en el habla cotidiana como algo natural, es decir, como si hiciera referencia a dos grupos claramente distintos. El indio se volvió el objeto privilegiado de la antropología indigenista, mientras que el mestizo (ahora sinónimo de mexicano) se hizo blanco de múltiples reflexiones filosóficas que buscaban escudriñar “el alma nacional”. En esos textos, el mestizo era por lo general representado como una figura urbana que había dejado atrás su condición indígena. Sin embargo, el indio permanecía en el mestizo/mexicano —sobre todo el pobre— como una serie de rasgos primitivos que lo hacían impermeable a la modernidad.

Entre los textos que se dieron a la tarea de estudiar al mestizo/mexicano durante la primera mitad del siglo XX se destaca *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, publicado en 1934, en un contexto de rápida urbanización y de crecimiento de la pobreza urbana<sup>8</sup>. El texto de Ramos expresa de manera elocuente las preocupaciones de las élites acerca del carácter primitivo del mestizo, además de que sus ideas fueron populares más allá de los círculos intelectuales<sup>9</sup>. El argumento es que “el mexicano” posee un “sentimiento de inferioridad” generado por la brecha entre su deseo de participar de la cultura universal (europea), por un lado, y “la constitución mental que nos ha legado la historia”, que el autor asocia con la infancia y el barbarismo, es decir, con el

<sup>7</sup> Utilizo el término *indio* no como una categoría que se refiere a las poblaciones indígenas, sino como una serie de rasgos negativos que permanecen en el mestizo.

<sup>8</sup> Entre 1900 y 1940 la población de la ciudad de México pasó de 383.005 a más de un millón y medio, y la mayoría vivían en asentamientos irregulares de la periferia (Zamorano 2007).

<sup>9</sup> Ramos es una figura fundamental de los estudios sobre “lo mexicano”, un campo compuesto por textos que buscan explicar la esencia de la nación mestiza. Para una discusión sobre este campo ver Bartra (1987).

indio, por el otro. Estas son dos fuerzas en tensión constante y dos temporalidades en conflicto: el tiempo de la civilización universal y la permanencia e inmutabilidad del indio. En efecto, según Ramos (1997) el indio ha dejado una marca indeleble en el mestizo:

Es de suponer que el indio ha influido en el alma del otro grupo mexicano, desde luego, porque ha mezclado su sangre con este. [...] El indio es como esas sustancias llamadas “catalíticas”, que provocan reacciones químicas con solo estar presentes. Ninguna cosa mexicana puede sustraerse a este influjo, porque la masa indígena es un ambiente denso que envuelve todo lo que hay en el país. (59)

El indio es entonces una presencia pasiva pero omnipresente, una serie de rasgos primitivos que el mestizo no puede dejar atrás o, en palabras del autor, un “fantasma que se aloja en el mexicano” (58). La inexorabilidad del indio es particularmente evidente en la figura del pelado, el estereotipo del hombre pobre, vulgar y violento de la ciudad de México, al que el autor define como “la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional” y como la encarnación del “desecho humano de la gran ciudad” (53-54). Aunque ya no es indio, el pelado despliega los rasgos negativos de este último (que han sido exacerbados por la ciudad): es primitivo, vulgar, ignorante, explosivo, grosero, fanfarrón y desconfiado. Pero mientras que la influencia negativa del indio es particularmente evidente en el pelado, también se manifiesta en otras clases sociales, aunque de manera menos burda. En contraste con el pelado, el “burgués mexicano” ha domesticado al indio que lleva dentro, pero este puede emerger en momentos de ira (Ramos 1997, 68). El pelado es entonces el “otro”—pobre, primitivo e impermeable a la modernidad—al tiempo que es la esencia de toda la nación (Lomnitz 2001). Dicho de otro modo, para Ramos el pelado representa a los sectores populares urbanos, es un “otro” que contrasta con las élites (y las emergentes clases medias), pero estas no pueden estar enteramente seguras de su propio estatus como sujetos modernos. El “indio” está en el “otro”, pero también en uno mismo.

Uno de los efectos de la ideología del mestizaje fue la negación del racismo como una dimensión de la vida social del país. El discurso dominante afirmaba que, lejos de ser racista, el mestizaje abría las puertas a la mezcla y a la integración: *todos* podían y debían convertirse en mexicanos. Sin embargo, como vimos arriba, la ideología del mestizaje generó una racialización de la pobreza urbana y de la distinción de clase. El texto de Ramos no fue una excepción sino el reflejo de nociones ampliamente difundidas sobre la permanencia del indio en el mestizo, y sobre todo en el mestizo urbano pobre, al tiempo que contribuyó

a expandir dichas nociones. Estas circularon no solo en los ámbitos intelectuales sino que moldearon —y continúan moldeando— las interacciones sociales y las percepciones cotidianas. Pensemos, por ejemplo, en la expresión “no se me quita lo indio” utilizada cuando alguien comete un error o exhibe ignorancia o atraso. O aquella de “no seas indio”, utilizada para señalar un defecto o atributo negativo en el interlocutor. O consideremos casos en que el “indio” no es invocado explícitamente, pero se hace presente, como en la categoría de “naco”, que se utiliza peyorativamente con referencia a los sectores populares o a aquellos que, aun si son afluentes, despliegan rasgos de atraso y vulgaridad. Asimismo, la racialización de los sectores populares ha sido, y sigue siendo, evidente en el discurso público sobre la presencia masiva de los pobres en las calles de la ciudad, quienes a menudo son representados en la prensa, la radio, la televisión y (cada vez más) las redes sociales como nacos, sucios, incivilizados y violentos, y como la más clara representación de la incapacidad nacional de llegar a la modernidad.

Si bien lo que aquí he llamado la racialización de los sectores populares sigue presente, es decir, la idea de que en estos persisten los atavismos del indio, también es importante señalar transformaciones significativas. La ideología del *mestizaje* ha perdido fuerza en el contexto contemporáneo. La imagen de una nación homogénea y cohesionada ya no puede hacer a un lado las profundas desigualdades. Era precisamente la capacidad del régimen de integrar a distintos grupos sociales a sus estructuras corporativas lo que hacía viable la idea de un “nosotros” nacional mestizo. Así, mientras el pelado representaba a las masas urbanas racializadas, también era la encarnación del pueblo revolucionario. Este era el sujeto de un Estado modernizador bajo cuya tutela sería capaz de domesticar sus impulsos “indios” y convertiste en ciudadano (Lomnitz 2001, 74). Tales promesas de incorporación e igualdad, sobra decirlo, nunca fueron realizadas plenamente. Los pobres siempre fueron mayoría en la ciudad de México. Asimismo, las interacciones cotidianas entre distintas clases sociales siempre estuvieron caracterizadas por la discriminación. Lo que me interesa destacar es que, aunque fueron una figura ambivalente, los pobres estaban en el centro de un discurso hegémónico de integración y modernización. No eran solo “otros” racializados, sino elementos cruciales de la colectividad nacional. Asimismo, el corporativismo era una forma legítima de organización y pertenencia política.

Pero a partir de la década de los ochenta —en el contexto de las políticas de ajuste estructural y el gradual abandono de la retórica revolucionaria por parte del Estado— esos discursos y formas de asociación comenzaron a perder legitimidad (Aitken, Craske y Stansley 1996). La transición de una economía proteccionista a una economía de libre mercado se vio acompañada por una serie

de cambios discursivos en la opinión pública (Escalante 2006). Surgieron nuevos vocabularios que gradualmente reemplazaron a otras formas de pensar y hablar sobre el papel del Estado, la naturaleza de la sociedad y la relación entre ambos (Leal 2016). En este contexto, los discursos liberales de la ciudadanía, la civilidad y la legalidad comenzaron a tener un nuevo auge, hasta convertirse en un nuevo sentido común que ha moldeado las sensibilidades y subjetividades políticas de diversos actores, sobre todo de las clases medias (altas) (Lomnitz 2008).

En el contexto de neoliberalización en la ciudad de México hemos entonces presenciado un incremento del trabajo informal callejero, así como el surgimiento de nuevas obsesiones públicas con el desorden urbano y una nueva estigmatización de la pobreza en la ciudad (Meneses 2011). Como los pelados de Ramos, los sectores populares son hoy vistos como la encarnación de los males del país, desde la deficiencia moral hasta la falta de valores modernos. Pero hay una diferencia significativa: si bien el régimen posrevolucionario basaba su legitimidad en la (futura) inclusión de los pobres en la prosperidad y la ciudadanía plenas, los discursos neoliberales los representan como una fuerza residual y amenazante, excluida del nosotros ciudadano, como veremos a continuación.

## **“Un prodigo abandonado a la mitad de un muladar”**

En julio de 2001, el alcalde Andrés Manuel López Obrador y el empresario Carlos Slim presentaron al público un proyecto conjunto para “rescatar” de manera integral el centro histórico de la ciudad de México que, afirmaron, se encontraba asolado por la inseguridad, la contaminación y la presencia masiva del comercio ambulante. Prometieron no solo revertir esa situación a través de la remodelación de calles y plazas y la introducción de un nuevo aparato de seguridad, sino devolverle a la zona su carácter habitacional mediante el fomento a la vivienda, sobre todo dirigida a las clases medias. Tanto los promotores como aquellos que apoyaban el proyecto presentaron al “ambulantaje” como el culpable del deterioro y como uno de los problemas más acuciantes de la zona. Por ejemplo, unos días después de que el proyecto fuera anunciado, el finado escritor y columnista German Dehesa escribió en el periódico *Reforma*:

El centro histórico de México es el corazón del país. Lo digo sin aspavientos localistas. Lo es. Es un prodigo abandonado a la mitad de un muladar. No es justo que esté así. [...] No hay un solo capitalino bien nacido

que no quiera recuperar, preservar, verdecer, embellecer y amar a su ciudad. Ustedes hablen y luego inviten. Ahí estaremos. (Dehesa 2001)

Con el tono irónico que caracterizaba sus escritos, en este texto Dehesa establecía una distinción entre “los capitalinos bien nacidos”, ciudadanos comprometidos y dispuestos a participar en la recuperación del espacio patrimonial, y otros (que nos recuerdan a los pelados de Ramos) que lo tenían hecho un mular. En el contexto de la discusión pública sobre el proyecto de renovación, esta era una referencia velada a la presencia masiva de comerciantes ambulantes<sup>10</sup>.

La presencia de comerciantes callejeros era también percibida como un grave problema por los jóvenes pertenecientes a las clases medias (altas) educadas y a las élites culturales que, a partir del año 2002, llegaron a vivir a la zona renovada del centro histórico en el contexto del proyecto de renovación, y con quienes realicé investigación etnográfica de enero de 2006 a mayo de 2007<sup>11</sup>. Estos autodenominados “nuevos vecinos” de la zona eran un grupo heterogéneo que incluía a profesionales de las industrias creativas (arquitectos, diseñadores, publicistas), promotores culturales, artistas emergentes y estudiantes. Estos jóvenes se sentían atraídos hacia el centro histórico por el tipo de experiencia urbana que les ofrecía: dinámica, densa y socialmente mezclada (Zukin 1998). La mayoría de ellos poseían altos niveles de capital cultural, cultivaban estilos de vida alternativos, se veían a sí mismos como progresistas y eran interpelados por discursos liberales de la ciudadanía (incluyendo ideas de civilidad, legalidad y responsabilidad individual).

Los vendedores ambulantes eran especialmente preocupantes para los nuevos vecinos que vivían en el corazón monumental del centro histórico —un área de 35 manzanas ubicadas entre la Alameda y el Zócalo que fue totalmente renovada durante la primera etapa del proyecto (2002-2006)—<sup>12</sup>. Esta incluyó el retiro de los vendedores ambulantes, quienes fueron reubicados en las calles

<sup>10</sup> En ese momento había cerca de 30.000 vendedores ambulantes trabajando en las calles de la zona, pertenecientes a diferentes asociaciones (Crossa 2009).

<sup>11</sup> Para esta investigación realicé observación participante durante un periodo de dieciséis meses, durante los cuales participé en una asociación vecinal creada por los nuevos vecinos, así como en diversas actividades sociales organizadas por ellos. También realicé treinta entrevistas a profundidad con vecinos, inversionistas y autoridades.

<sup>12</sup> La renovación del centro histórico ha tenido varias etapas. La primera, a cargo del Fideicomiso Centro Histórico, se llevó a cabo desde el 2002 hasta el 2006. En 2007 se creó la Autoridad del Centro Histórico (ACH), órgano que se ha encargado de ampliar y extender los alcances del proyecto, que continúa en la actualidad. En octubre de 2008 se llevó a cabo el retiro de miles de vendedores ambulantes de la zona. Para mayor información sobre el proyecto de renovación urbana en sus diferentes etapas, ver Meneses (2011).

aledañas. Asimismo, se implementó un operativo policial permanente que tenía como objetivo impedir su retorno a la zona renovada. Sin embargo algunos regresaban esporádicamente bajo la forma de “toreros”, es decir, personas que colocan sus mercancías en tapetes que pueden ser rápidamente recogidos si llega la policía. Este “regreso” esporádico era una fuente de molestia y preocupación constante para los nuevos vecinos, quienes se quejaban del ruido, la basura o la dificultad de caminar sobre las banquetas que generaban los ambulantes. Más allá de la molestia, los nuevos vecinos experimentaban la presencia de los vendedores —intermitente en la zona renovada pero masiva en sus fronteras— como un obstáculo para la transformación del centro histórico en un espacio moderno y cosmopolita. Los describían como figuras atrasadas, inmorales, sucias, contaminantes; como una plaga en constante reproducción; o como un cáncer. También los llamaban “animales”, “ratas” o “una bomba a punto de explotar”.

Veamos el ejemplo de Gabriela<sup>13</sup>, una académica de veintiocho años que después de pasar muchos años en Estados Unidos, en donde estudió un posgrado, regresó a México en 2005. Con su esposo se estableció en un edificio remodelado en el extremo norte de la zona renovada. En una entrevista, Gabriela expresó enojo por la presencia de vendedores ambulantes afuera de su edificio:

Te voy a decir lo que a mí me molesta de los ambulantes, la mugre, el cochinero, son unos puercos. O sea, esa es parte de la civilidad, ¿me entiendes? ¿Tú has visto las toneladas de basura que dejan? ¡Es un asco! Acá abajo no se puede ni caminar. Pero además son sucios. [...] ¡No entiendo por qué tienen que ser sucios! ¿Por qué no hay nadie que los obligue a ser limpi... a que no ensucien? (Entrevista realizada por la autora, 14 de diciembre de 2006)

Estas descripciones, que eran muy comunes entre los nuevos vecinos, hacían eco de la caracterización del pelado en Ramos. Al hablar de la “suciedad” de los vendedores ambulantes como marca de su falta de civilidad, Gabriela los caracterizaba como “otros” irreducibles y atrasados que contaminan los espacios que tocan —cuerpos sucios que atiborran las calles—. También como Ramos en la figura del pelado, Gabriela expresaba preocupación sobre la persistencia de una serie de rasgos negativos en los ambulantes, es decir, sobre su incapacidad de ser transformados en limpios y educados, su negación a desaparecer.

Ante este panorama, los nuevos vecinos creían que el “problema del ambulantaje” no podría ser resuelto y manifestaban frustración por la incapacidad

<sup>13</sup> Este y todos los nombres de los informantes que aparecen en el artículo han sido cambiados para garantizar su anonimato.

del gobierno de “recuperar” el espacio público a pesar de prometer que lo haría. No obstante su desconfianza en las autoridades, solían denunciar la presencia de ambulantes en la zona renovada ante la policía, lo que generalmente resultaba en un retiro temporal. A través de gestos como presentar denuncias, los nuevos vecinos ponían en práctica una forma de ciudadanía que no solo resultaba significativa para ellos, sino que los diferenciaba de los ambulantes. Tomemos como ejemplo una historia narrada por Armando, un productor de cine de 32 años quien en 2003 se mudó a un edificio estilo *art-deco* remodelado, ubicado en una calle peatonal. Durante una entrevista, Armando me narró el encuentro entre una joven vecina de su edificio y un vendedor ambulante a unos metros de la puerta del inmueble:

A una vecina güerita<sup>14</sup> de ojo claro se le ocurre decirle un sábado en la tarde a un ambulante que está instalado enfrente de su casa, aquí afuera, uno que estaba vendiendo discos pirata, ya de plano acampando con su familia y todo, ¿no? Entonces le dice: “Oye, sabes que no puedes estar aquí, ¿verdad?”. Entonces el ambulante se le pone al tiro, le empieza a decir todo lo que te puedes imaginar y más, súper intimidante: “¿Qué? ¿Tú me vas a mantener, pinche, tananananana?”. Y al grado de que tienes dos opciones, ponerte a llorar o irte corriendo, o enfrentártele. Y se le enfrentó la chava. O sea, muy brava. Le llamó a dos policías. (Entrevista realizada por la autora, 27 de septiembre de 2006)

En esta narración el “sabes que no puedes estar aquí” hace referencia a la ley que prohíbe la presencia de vendedores ambulantes en las calles de la ciudad. Pero además expresa un imaginario temporal: “aquí” se refiere no solo a un espacio sino también a un tiempo en el que el centro histórico ha sido transformado en un lugar moderno: limpio, ordenado y habitado por ciudadanos como Armando y su vecina. En esta imaginación temporal el ambulante es proyectado hacia un pasado que se rehúsa a desaparecer. Lo que me interesa destacar de la anécdota es que el ambulante no es solo representado como un pelado: vulgar, explosivo, violento y marcado por una diferencia fenotípica con respecto a la vecina “güerita de ojos claros”. También aparece como la antítesis del ciudadano. Vemos entonces cómo las formas añejas de racialización de los sectores populares urbanos —la supuesta permanencia del indio en el mestizo— se entrelazan en el proyecto de renovación del centro histórico con discursos y sensibilidades neoliberales sobre la ciudadanía y la legalidad, los mismos que moldean la

---

<sup>14</sup> Güero o güerito es un adjetivo que refiere tanto al color de piel claro y al pelo rubio, como a una posición de clase media.

manera en que los nuevos vecinos perciben a los vendedores ambulantes como “otros” incommensurables.

La ley a la que hace referencia la anécdota narrada por Armando es la Ley de Cultura Cívica, que fue aprobada por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal en agosto de 2004. Basada en una serie de recomendaciones hechas por el exalcalde de Nueva York Rudolph Giuliani a las autoridades locales, esta ley tiene como objetivo frenar diversas actividades “antisociales” en los espacios públicos de la ciudad<sup>15</sup>. Entre esas actividades se destaca —y se pone en el mismo plano— vender en las calles, gestionar de manera informal el estacionamiento, limpiar parabrisas, pintar grafitis o practicar la prostitución. La introducción de la Ley de Cultura Cívica, como un mecanismo para controlar el “desorden” del centro histórico, sitúa al proyecto de renovación en la lógica de las políticas y las prácticas de urbanización neoliberal que discutí arriba: esta ley participa de la (re)estigmatización de los pobres urbanos que ha tenido lugar en distintas ciudades del mundo, así como de la propagación de discursos sobre el (des)orden y la legalidad (Comaroff y Comaroff 2006). Pero, como argumenté arriba, si bien las políticas de urbanización neoliberal introducidas en el centro histórico forman parte de procesos globales, también coexisten con otras formas de interacción entre el Estado y los pobres urbanos, como el corporativismo, mediante el cual el Estado satisface algunas de las demandas a cambio de apoyo político. Pero aun si permanecen vigentes, estas formas carecen de legitimidad en la esfera pública, sobre todo para las clases medias.

Los nuevos vecinos a menudo invocaban la Ley de Cultura Cívica como evidencia de que la presencia de los ambulantes estaba prohibida. También hablaban del carácter residual de sus formas corporativas de organización, y las veían como antítesis de la ciudadanía liberal que ellos buscaban poner en práctica. En otras palabras, además de expresiones añejas sobre el atraso, la suciedad, la inmoralidad, y la violencia de los ambulantes, los nuevos residentes los representaban como sujetos inherentemente ilegales no aptos para la ciudadanía democrática. El punto no es que los discursos de la ciudadanía sean racistas, sino que la representación de los vendedores ambulantes entrelaza formas añejas de racialización de los pobres urbanos con discursos neoliberales sobre el orden, la legalidad y la ciudadanía.

Veamos el ejemplo de Carlos, un ejecutivo de 32 años, vecino de Armando, quien trabajaba para una compañía de bienes raíces en el centro histórico.

<sup>15</sup> Con financiamiento de Slim y otros empresarios, el gobierno de la ciudad de México contrató a la consultora de Giuliani en octubre de 2002 para que le ayudara a reducir la criminalidad.

Durante una entrevista, Carlos expresó el “problema del ambulantaje” de la siguiente manera:

Los [líderes de los vendedores ambulantes] están ahí porque te manejan 10, 50, 1.000, 100.000 gentes, para un voto, para una marcha, para lo que tú quieras. [...] Pero no tienen una visión de ciudad ni de país, sino están viendo dónde colocarse, cómo colocarse y dónde quedarse con el poder, y también pues cobran mucho dinero, o sea, cada ambulante paga entre 100 y 400 pesos al día a su líder. [...] Es mucho dinero. Este, entonces, los que piensan, digo no quiero ser malinchista<sup>16</sup> ni nada, pero esos que ven el potencial, los empleos que se podrían generar, la oferta que se podría dar [mediante el éxito del proyecto de renovación del centro histórico] están fuera de este mundito [señala una hoja de papel en donde dibujó un mapa de los puntos de concentración de los ambulantes]. Entonces, mi visión de un México así lucha contra este mundito, pero este mundito es muy fuerte. (Entrevista realizada por la autora, 22 de agosto de 2006)

Carlos establecía una diferencia entre un México corporativista, inmerso en la corrupción y la ilegalidad, y otro México con una visión moderna y orientada hacia el futuro. Al aclarar que no quería ser malinchista, establecía una asociación entre el segundo México y los Estados Unidos, en donde supuestamente sí existe el Estado de derecho. En su discurso, Carlos equiparaba el corporativismo de los vendedores ambulantes con su otredad absoluta. Los presentaba como un “mundito” inexpugnable que contrastaba con el México moderno al que asumía pertenecer. Por otro lado, el joven invocaba una imagen muy común en las representaciones del ambulantaje: que es un negocio altamente lucrativo. De este modo, su movilización del discurso de la ciudadanía y la ilegalidad cerraba la posibilidad de discutir las condiciones extremadamente precarias en las que trabajan los vendedores ambulantes, o las condiciones políticas, económicas y sociales que hacen posible el ambulantaje.

En un estudio sobre el discurso de la transparencia en Tailandia, la antropóloga Rosalind Morris argumenta que la “transparencia” cobra centralidad en la discusión pública cuando desaparece la “clase”, es decir, cuando la desigualdad ya no es pensada como un problema estructural sino como efecto de la corrupción. Según Morris (2004), ese aparentemente pequeño cambio de

---

<sup>16</sup> El adjetivo *malinchista* —derivado de La Malinche, una mujer indígena del siglo XVI que fue amante e intérprete del conquistador Hernán Cortés— se utiliza de manera peyorativa para señalar a aquellos que prefieren lo extranjero sobre lo nacional, sobre todo los productos y estilos de vida provenientes de los Estados Unidos.

terminología “indica una transformación radical en la manera en que se concibe lo social” (227). Quiero sugerir que hay una lógica comparable en la ciudad de México, en donde el discurso de la ciudadanía y la legalidad ha venido a sustituir los discursos de “clase” en la esfera pública, como por ejemplo las referencias a la desigualdad o los derechos de los trabajadores. En las palabras de Carlos, Armando, Gabriela y de muchos de los nuevos vecinos del centro histórico, la ilegalidad aparece como la *causa* del desorden urbano y de la proliferación de vendedores ambulantes. Al entrelazarse con formas añejas de racialización, los discursos neoliberales de la ciudadanía representan a los vendedores como otros incommensurables que no tienen lugar en la ciudad renovada. Veamos ahora otro ejemplo de la movilización de los discursos de la ciudadanía en otro proyecto reciente de renovación urbana.

## Parquímetros versus franeleros

En octubre de 2012 el gobierno de la ciudad de México anunció un proyecto de instalar parquímetros en la zona Roma/Condesa como parte del Plan Verde, una serie de estrategias y medidas específicas que tienen como objetivo dirigir a la ciudad hacia la sustentabilidad<sup>17</sup>. Como sucedió en otras zonas de la ciudad, el plan de instalar parquímetros dividió a los habitantes de la Roma/Condesa, una zona con calles arboladas y espaciosos parques que fue desarrollada cerca del centro histórico en las primeras décadas del siglo XX para las clases medias altas, que paulatinamente iban abandonando el centro de la ciudad. Después del sismo de 1985, la Roma/Condesa sufrió un despoblamiento significativo, que se comenzó a revertir a mediados de los años noventa. Desde entonces, la Roma/Condesa ha desplegado una elevada oferta de casas y departamentos de lujo, así como una proliferación de galerías de arte, una efervescente vida nocturna y una creciente concentración de pequeñas *boutiques*, tiendas de comida orgánica, estudios de yoga, cafés de moda y restaurantes caros, todo lo cual ha generado congestión vial y una alta demanda de estacionamiento (ITDP s. f., 9). En ese contexto, la zona se ha convertido en un polo de atracción, tanto residencial como

<sup>17</sup> Esta sección está basada en una investigación etnográfica en curso, que comencé a mediados de 2012, sobre renovación urbana y discursos expertos en la zona Roma/Condesa, de la cual soy residente. El trabajo de campo ha incluido observación participante en reuniones vecinales, así como entrevistas con funcionarios, expertos y habitantes de la zona, además de seguimiento sistemático de la discusión sobre los parquímetros en Facebook y Twitter.

de consumo, para profesionales de las industrias creativas, del rubro de la tecnología y del mundo de las finanzas. Como los nuevos vecinos del centro histórico, estos residentes participan de imaginarios globales de lo urbano, que incluyen de manera creciente el discurso de la sustentabilidad.

Debido a sus transformaciones recientes, la zona Roma/Condesa presenta una población heterogénea, lo cual se puso de manifiesto con la polarización vecinal desatada tras el anuncio del plan de instalar parquímetros. Ante el conflicto entre diferentes posturas, las autoridades delegacionales decidieron someter el plan a una consulta abierta a todos los habitantes con credencial para votar vigente, a llevarse a cabo en enero de 2013. En los tres meses que transcurrieron entre el anuncio y la consulta, se intensificó el conflicto entre los vecinos que se oponían y los que estaban a favor de los parquímetros. Los primeros argüían que estos implican una “privatización del espacio público” o que son un mero paliativo ante el verdadero problema: la falta de aplicación de la ley que, desde su perspectiva, es la causa de la congestión vial y del problema de los *franeleros*. Por su parte, los vecinos que apoyaban los parquímetros —que en su mayoría pertenecían a los grupos que han llegado en el contexto de transformación de la colonia— señalaban que estos contribuirían a ordenar el espacio público, a combatir a los *franeleros* y a disminuir el uso del automóvil. Algunos de estos vecinos crearon una campaña para disseminar información sobre los beneficios de los parquímetros, que congregó a una variedad de personas que viven o trabajan en la zona, amas de casa, activistas vecinales, abogados, diseñadores, publicistas, arquitectos, ingenieros, académicos y expertos en movilidad. Además de una intensa presencia en Twitter y Facebook, estos vecinos organizaron diversas acciones como reuniones informativas en distintos puntos de la ciudad y un *picnic* ciudadano que buscaba promover el voto por el “sí”.

Durante la campaña informativa, los promotores de los parquímetros invocaban continuamente el discurso de la ciudadanía. Se presentaban a sí mismos como ciudadanos informados y comprometidos con la participación y el debate racional, en contraste con los vecinos opositores y con los *franeleros*. A estos últimos los veían como figuras vulgares y desordenadas pertenecientes a redes de corrupción que se lucran mediante el secuestro de la calle. De este modo, para los promotores de los parquímetros los *franeleros* eran un obstáculo para construir una ciudad ordenada de acuerdo a principios racionales y sustentables. Eran lo opuesto al ciudadano ideal de la ciudad ordenada.

La invocación del discurso de la ciudadanía en oposición al *franelero* aparece de manera elocuente en un video producido por diferentes miembros de la campaña a favor de los parquímetros con el objetivo de promover el voto por

el “sí”, y que circuló ampliamente en redes sociales en las semanas previas a la consulta. Este comienza con las imágenes de un *franelero* que asiste a un automovilista para salir de un espacio de estacionamiento. El *franelero* detiene el tráfico de la calle mientras grita la conocida tonada de “viene, viene, viene, viene, quiébrese, quiébrese, quiébrese”. Se escucha el ruido de múltiples cláxones que suenan al mismo tiempo. El *franelero* —que es un hombre gordo, moreno y de aspecto desaliñado— lleva puestos unos pantalones visiblemente pequeños, una playera rasgada de color naranja que deja ver una abultada barriga, una franela roja al hombro y una desgastada cachucha de béisbol. Acto seguido vemos a una mujer de mediana edad al volante de otro vehículo maniobrando para ocupar el recién liberado espacio de estacionamiento, el cual es bloqueado rápidamente por una cubeta deslizada por el *franelero*, quien se detiene enfrente del vehículo. “Chingada madre, ni que fuera tuya la calle”, grita exasperada la mujer. Mirándola con actitud desafiante, el *franelero* le responde “mejor sígale circulando”. Inmediatamente después, el *franelero* se volteá hacia un automóvil negro, marca BMW, que está en espera de estacionarse: “*Güero*”, le grita el *franelero* al conductor, al tiempo que retira la cubeta de plástico, “aquí está tu lugar, véngase, véngase, véngase, véngase, eso”. El conductor le desliza discretamente, como si no quisiera ser descubierto, un billete de 100 pesos al *franelero*. Corte a la siguiente escena.

Dos conductores ubican un espacio de estacionamiento disponible. Con música de *western* de fondo, se preparan para pelearse por él, como si fuera un duelo. Un joven rubio, con pelo largo recogido hacia atrás, barba y bigote de tres días, playera de rayas negra con gris y aspecto clasemediero, supera a su contrincante y gana el codiciado espacio, solo para ser recibido por el *franelero*, quien aparece como de la nada para decir: “*Güero*, te tienes que echar más para atrás”. El conductor obedece de mala gana y mientras sale del auto ocurre la siguiente conversación:

- Aquí va a estar bien cuidado, ¿eh? Van a ser nomás cuarenta varitos [pesitos], mano.
- ¿Cuarenta? ¡Si nomás voy a media cuadra!
- Pero pos es la cuota, mano. Aquí yo te lo cuido, no le hacen ningún rasguñito.
- ¿Cuota de qué? Además vuelvo en diez minutos.
- Por cuidarlo, ¿o qué estoy pintado o qué?

El joven conductor saca algunas monedas de su bolsa y se las da al *franelero*. “Quince varitos? ¿No quieres que también te dé para gas? ¡Ya! ¡Quédate con tu dinero!”, reacciona enojado el *franelero*. Preocupado por su auto, el joven se

apresura hacia su destino y sale de inmediato para encontrar la calle en estado de caos total: autos estacionados por todas partes, incluyendo las banquetas y los cruces peatonales, múltiples *franeleros* pidiendo “40 varitos” a conductores exasperados e indefensos, un embotellamiento masivo, el insoportable ruido de los cláxones. En medio del desorden, el joven descubre que su auto ha recibido un rayón a todo lo ancho de la puerta del conductor. Mientras observa angustiado la puerta, una mujer *franelera* murmura al pasar: “¿No pagaste mi güero, verdad? ¡Pinche codo!”.

“Beep, beep, beep”. El sonido de una alarma despierta al joven. ¿Todo fue un sueño? Sale apresuradamente y encuentra una calle ordenada y silenciosa. Los pájaros cantan, los árboles están tupidos de hojas y los automóviles, estacionados en orden. Muchos espacios de estacionamiento aparecen vacíos. Al caminar felizmente por la calle, el joven saluda cortésmente a sus vecinos. Su auto está estacionado en donde lo dejó, brillante y sin ningún rasguño. Finalmente, el joven llega adonde se encuentra un parquímetro. El miedo lo asalta cuando el *franelero* emerge de atrás del aparato. Pero ahora no es un *franelero*, sino un trabajador uniformado de la compañía de parquímetros quien, con la barba afeitada y el pelo bien peinado, lo saluda amablemente: “¡Hola! ¡Buenos días! ¡Que tenga un excelente día!”. El joven sonríe y da un beso al parquímetro. Sigue una pantalla en negro y el mensaje: “Para una mejor ciudad. Vota sí el 20 de febrero”.

A lo largo del video, el *franelero* aparece como un pelado: es una figura grosera, vulgar, corporativa, criminal y potencialmente violenta que genera caos y aterroriza a los buenos habitantes del vecindario, quienes aparecen indefensos frente a su poder. Es la antítesis del ciudadano que, como el joven protagonista, pone en práctica reglas básicas de civильdad y está dispuesto a contribuir al bien común pagando por estacionarse en la calle. Al igual que en el proyecto de renovación del centro histórico, en este caso las formas añejas de racialización de los sectores populares se entrelazan con los discursos neoliberales de la ciudadanía y la ley. Pero el video presenta una diferencia con respecto al caso del centro histórico. Mientras que los ambulantes aparecen como sujetos que no tienen cabida en la ciudad renovada, en este caso el video fantasea con la incorporación del *franelero* al nuevo orden “formal”: al final ya no es un *franelero*, sino un empleado de bajo rango en la economía de servicios. Lo que esta fantasía pasa por alto es que la presencia del *franelero* en la Roma/Condesa —así como de los vendedores ambulantes en el centro histórico— depende de relaciones sociales, negociaciones cotidianas y desigualdades violentas que han sido naturalizadas y en las que participa todo el espectro social. De este modo, el video nos muestra cómo la figura del *franelero* desestabiliza las aspiraciones de los promotores del parquímetro.

de habitar un espacio cosmopolita —poblado por ciudadanos—, porque los ancla en una realidad de relaciones de clase y codependencias jerárquicas basadas en la racialización de los pobres urbanos y en la desigualdad.

## Conclusión

En este artículo he buscado contribuir a la discusión de los procesos de urbanización neoliberal, siguiendo la propuesta de Brenner y Theodore (2002) de analizar al “neoliberalismo realmente existente”. He argumentado que en los proyectos recientes de renovación urbana en la ciudad de México las ideas y políticas neoliberales se entrelazan con historias particulares de distinción y desigualdad. Los dos casos que discutí en este artículo llevan la marca del urbanismo neoliberal: son proyectos público-privados que generan la revaloración y el encarecimiento de la ciudad central y el desplazamiento de poblaciones vulnerables; movilizan imaginarios globales de lo urbano, e involucran estrategias policiales encaminadas a combatir el desorden callejero. Sin embargo, he argumentado que estos proyectos de renovación —y más específicamente las formas de estigmatización de la pobreza urbana que conllevan— deben ser entendidos a la luz de una larga historia de racialización de los sectores populares que emana de la ideología del mestizaje.

Los estudios sobre los efectos discriminatorios del mestizaje se han enfocado en las poblaciones indígenas. Se ha prestado menor atención a la manera en que esta ideología permeó —y continúa permeando— las prácticas cotidianas de distinción entre los “mestizos”. Destaca la manera en que las élites y las clases medias han imputado a los sectores populares urbanos rasgos de primitivismo y atraso, asociados con el “indio”. Al centrarme en las experiencias y las narrativas de las élites y las clases medias que participan y se benefician de los proyectos de renovación urbana, en este artículo he explorado cómo las formas añejas de racialización de los sectores populares se entrelazan con discursos neoliberales de la ciudadanía y la legalidad. Tanto los nuevos residentes del centro histórico, como los promotores de los parquímetros en la Roma/Condesa, están comprometidos con practicar una ciudadanía (neo)liberal, que incluye la participación cívica y el respeto a la legalidad. Desde su perspectiva, los trabajadores informales callejeros no solo están involucrados en prácticas desordenadas, deshonestas e ilegales, sino que perpetúan formas obsoletas de participación y pertenencia política. Así, la única inclusión posible de los pobres urbanos al orden “formal”, esto es, como trabajadores precarizados de la economía de servicios (como fantasea el

video arriba descrito), hace palpable que la vieja promesa de una ciudadanía incluyente, con prosperidad para todos, ha sido cancelada. De este modo, bajo el lente del neoliberalismo, los sectores populares quedan fuera del “nosotros” ciudadano y de los beneficios de la ciudad renovada.

## Referencias

- Aitken, Rob, Nikki Craske y David E. Stansfield, comps.** 1996. *Dismantling the Mexican State*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Bartra, Roger.** 1987. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México D. F.: Grijalbo.
- Becker, Anne y Markus-Michael Müller.** 2013. “The Securitization of Urban Space and the ‘Rescue’ of Downtown Mexico City: Vision and Practice”. *Latin American Perspectives* 40 (2): 77-94.
- Brenner, Neil y Nik Theodore.** 2002. “Cities and the Geographies of Actually Existing Neoliberalism”. *Antipode* 34 (3): 349-379.
- Comaroff, Jean y John Comaroff.** 2006. “Law and Disorder in the Postcolony: An Introduction”. En *Law and Disorder in the Postcolony*, 1-56. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crossa, Veronica.** 2009. “Resisting the Entrepreneurial City: Street Vendors’ Struggle in Mexico City’s Historic Center”. *International Journal of Urban and Regional Research* 33 (1): 43-63.
- Dehesa, Germán.** 2001. “¡Suerte, Matador!”, *Reforma* (México D. F.), 4 de julio.
- Eiss, Paul.** 2002. “Redemption’s Archive: Remembering the Future in a Revolutionary Past”. *Comparative Studies in Society and History* 44 (1): 106-136.
- Escalante Gonzalbo, Fernando.** 2006. “México, fin de siglo”. En *Pensar en México*, editado por J. A. Aguilar Rivera, 19-36. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, David.** 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford; Nueva York: Oxford University Press.
- Instituto de Políticas para el Transporte y el Desarrollo (IPTD).** (S. f.). *Implementación de parquímetros en la colonia Hipódromo de la Ciudad de México. Estudio de línea base*, Cuauhtémoc, D. F.: IPTD.
- Knight, Alan.** 1990. “Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”. En *The Idea of Race in Latin America 1870-1940*, editado por Richard Graham, 71-113. Austin: University of Texas Press.
- Leal, Alejandra.** 2016. “Neoliberalismo, Estado y sociedad. La crisis del ‘pacto revolucionario’ en torno al sismo de 1985”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 147: 51-84.
- . En prensa. “You Cannot be Here.” The Urban Poor and the Specter of the Indian in Neoliberal Mexico City”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.
- Lomnitz, Claudio.** 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2008. “Narrating the Neoliberal Moment: History, Journalism, Historicity”. *Public Culture* 20 (1): 39-56.

- Meneses, Rodrigo.** 2011. *Legalidades públicas: el derecho, el ambulantaje y las calles en el centro de la Ciudad de México (1930-2010)*. México D. F.: UNAM.
- Morris, Rosalynd.** 2004. "Intimacy and Corruption in Thailand's Age of Transparency". En *Off Stage/On Display. Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, editado por Andrew Shryock, 225-243. Stanford: Stanford University Press.
- Poole, Deborah.** 2004. "An Image of 'Our Indian': Type Photographs and Racial Sentiments in Oaxaca". *Hispanic American Historical Review* 84 (1): 37-82.
- Ramos, Samuel.** 1997. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México D. F.: Espasa.
- Rao, Ursula.** 2010. "Making the Global City: Urban Citizenship at the Margins of Delhi". *Ethnos: Journal of Anthropology* 75 (4): 402-424.
- Rose, Nikolas.** 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. "The Death of the Social? Refiguring the Territory of Government". *Economy and Society* 5 (3): 327-356.
- Servín, Elisa, ed.** 2010. *Del nacionalismo al neoliberalismo, 1940-1994*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tenorio Trillo, Mauricio.** 2009. "Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez". En *En busca de Molina Enríquez: cien años de Los grandes problemas nacionales*, editado por Emilio Kourí, 33-64. México, D. F.: El Colegio de México.
- Wacquant, Loic.** 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke University Press.
- Wade, Peter.** 2014. "Raza, ciencia, sociedad". *Interdisciplina* 2 (4): 35-62.
- Zamorano, Claudia.** 2007. "Los hijos de la modernidad: movilidad social, vivienda y producción del espacio en la ciudad de México". *Alteridades* 17 (34): 75-91.
- Zukin, Sharon.** 1998. "Urban Lifestyles: Diversity and Standardisation in Spaces of Consumption". *Urban Studies* 35 (5-6): 825-883.