

Colección
Ciencias Sociales
y Humanidades

teranga

en la ciudad de la furia

Ivonne
Natacha
Pinzón
Olarte



**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores

Colección Ciencias Sociales y Humanidades

***Teranga* en la ciudad de la furia**

Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional

Teranga en la ciudad de la furia / Ivonne Natacha Pinzón Olarte. Primera edición. – Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024.
110 páginas. – (Colección Ciencias Sociales y Humanidades)

Incluye: Referencias bibliográficas

ISBN: 978-628-7651-25-8 (Impreso)

ISBN: 978-628-7651-27-2 (PDF)

ISBN: 978-628-7651-26-5 (ePub)

1. Espacio Público – Aspectos Sociales. 2. Sociología Urbana. 3. Ecología Humana. 4. Ciudades y Pueblos – Crecimiento. 5. Ordenamiento Territorial. 6. Política Urbana. 7. Geografía Humana. 8. Geografía - Aspectos Sociales. 9. Indicadores Sociales. I. Tit.

325.24 21.ed.

***Teranga* en la ciudad de la furia**

IVONNE NATACHA PINZÓN OLARTE



UNIVERSIDAD PEDAGOGICA
NACIONAL
Educadora de Educadores



Universidad Pedagógica Nacional

Adolfo León Atehortúa Cruz
Rector (E)

Magda Patricia Bogotá Barrera
Vicerrectora de Gestión Universitaria

Jairo Alejandro Fernández
Vicerrector Académico

Yaneth Romero Coca
Vicerrectora Administrativa y Financiera

Gina Paola Zambrano Ramírez
Secretaria General

Colección Ciencias Sociales y Humanidades

Autora: Ivonne Natacha Pinzón Olarte

 Universidad Pedagógica Nacional

Primera edición, 2024

ISBN impreso: 978-628-7651-25-8

ISBN PDF: 978-628-7651-27-2

ISBN ePub: 978-628-7651-26-5

Fechas de evaluación: 01-11-2022/16-11-2022

Fecha de aprobación: 23-12-2022

Universidad Pedagógica Nacional

Carrera 16A n.º 79-08
Teléfono: (57 601) 347 1190 - (57 601) 594 1894
editorial.upn.edu.co
Bogotá, Colombia

Preparación editorial

Alba Lucía Bernal Cerquera
Coordinación

Maritza Ramírez Ramos
Edición

Tomás Collazos Garay
Asistente editorial

Fernando Carretero Padilla
Corrección de estilo

Claudia Patricia Rodríguez Ávila
Diagramación

Álvaro Andrés Díaz Castro
Diseño de cubierta

Johny Adrián Díaz Espitia
Juan Camilo Corredor
Diseño de la colección

Estudio 45-8 S.A.S.
Impresión

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.



Esta publicación puede ser distribuida, copiada y exhibida por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas.

*Dedico esta obra a quienes deciden salir del lugar de origen
para ir en busca de nuevas oportunidades y encuentran en sus
destinos aprendizajes invaluable, alegrías y saudades.*

Tabla de contenido

PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	17
Diseño metodológico de la investigación	23
CAPÍTULO I. ¿QUÉ SON LAS REPRESENTACIONES ESPACIALES?	27
A. Precisiones sobre el concepto de representación	27
B. Percibir, experimentar y representar el espacio	35
C. Palabras finales	43
CAPÍTULO II. ESPACIO Y POLÍTICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS REPRESENTACIONES ESPACIALES	45
A. La naturaleza política del espacio	45
B. La nueva era: urbanización y segregación espacial	53
C. Palabras finales	69
CAPÍTULO III. BALVANERA Y CONSTITUCIÓN, DOS BARRIOS PORTEÑOS EN LA ÓPTICA DE LOS MIGRANTES SENEGALESES	71
A. República de Senegal: ventana al mundo de África occidental	71
B. Migración senegalesa en Argentina	80
C. Caracterización de la migración senegalesa en Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA)	81
D. Representaciones espaciales de migrantes senegaleses sobre Balvanera	86
E. Representaciones espaciales de migrantes senegaleses sobre Constitución	92
F. Palabras finales	98
CONCLUSIONES	99
REFERENCIAS	103

Agradecimientos

Esta investigación nace del apoyo incondicional de Rosa Emma Olarte Pardo y Juan Carlos Pinzón Gómez, de la solidaridad de las personas de nacionalidad senegalesa que se aventuraron a forjar su propio destino en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y del acompañamiento constante, desde La Plata (Argentina) y otras ciudades del mundo, de la doctora María Luz Espiro.

Además, de no haber sido por la empatía de Yudi Astrid Beltrán, los encuentros con el Grupo de Estudio sobre Discriminación Social (GEDIS), las conversaciones con Josefina Paz Moya en Buenos Aires e Ivon Paola Polerat en Santa Fe (Argentina) y la reflexividad de David Alexander Forero e ingenio de Nicolás Molano Hernández en Bogotá (Colombia), el proceso creativo y argumentativo de esta obra carecería de robustez. Se suma, también, el apoyo del doctor Germán Vargas Guillén, quien alentó mis preocupaciones intelectuales y me dotó de importantes herramientas bibliográficas.

Prólogo

Cuando Argelia comenzó su proceso de independencia de la reverente madre Francia, Fanon exclamó exaltado hacia Europa: “¿Cuál dialéctica? ¡Nosotros los negros jamás hemos sido amos!”. Pero solo ocurrió eso cuando Jean-Paul Sartre con su irreverencia sacudió los corazones desalmados de los colonizadores y les advirtió de la muerte progresiva e irrevocable de Europa. Mas no fue una sentencia apocalíptica o una alegoría a la destrucción, fue una insinuación humilde y eficaz. Certera, como su pluma. No era que Europa sucumbiera en las cenizas de su poscolonialismo capitalista desbordado. Su dominación en la historia se había consumado. Su papel como diseñador, como garante, como capataz, como amo había finalizado. Ahora la mirada estaba en la periferia. No en el centro del mundo de las luces. Ahora la mirada histórica se despliega como un calamar gigante sobre los márgenes, sobre los suburbios, sobre el tercer mundo. Sartre les advirtió que Fanon vislumbró el curso de la historia alejándose cada vez más de Europa y trasladándose hacia sus antiguas colonias: África, Asia, *Abya Yala*.

El discurso y la luz están ahora en los círculos periféricos, en las ciudades del tercer mundo. La mirada histórica se fija sobre las dictaduras latinoamericanas, el imperio capitalista-comunista chino y las últimas esperanzas de Estados Unidos por reclamar algún territorio como suyo, con el pretexto de otorgarles democracia y civilización. Una democracia como las de América Latina, inestables y sensibles a cualquier crisis o masacre. El *logos* ya no está en Atenas y su Partenón, ahora desfila borracho por las calles de Río y São Paulo, Dakar o Buenos Aires.

Si se sondea dentro del panorama mundial, no se podría ser más optimistas: se tienen ideologías por doquier; el mundo recientemente padeció una pandemia que ni las mentes más conspiradoras se atrevieron a predecir; mientras unos sueñan con la inmortalidad en sus arcas de oro, otros “se revientan el lomo” por un poco de espacio, dignidad o comida. El capitalismo desaforado crece exponencialmente como un monstruo de lava, imparable, indetenible. La guerra en Ucrania reveló nuevamente que los europeos están ahí vislumbrando y tratando de manejar nuestros destinos. Una migración ucraniana masiva se dio hacia Europa central y sus congéneres racistas los recibieron con todas las

condescendencias. Cuando, diariamente, africanos cruzan hacia Europa y son escupidos en la cara con disidencia y desaprobación.

Migraciones masivas contemporáneas se despliegan como ríos por los estragos que el capitalismo y los gobiernos poscolonialistas han fabricado. Palestinos huyendo de la guerra, venezolanos huyendo del hambre, africanos buscando en Europa, en América o en alguna parte un mejor destino.

En este contexto lúgubre, surge un interrogante sobre la *teranga* y su visión de vida. Es momento de acoger la historia y montarse en el tren de las periferias. En los pueblos diferentes, se puede sacar provecho para la estancada y arcaica matrona Europa. Cuán diferente sería la historia si pudiera moldearse nuestro conocimiento y volcarlo hacia las tradiciones tempranas, invisibilizadas y amordazadas. La *teranga* se entiende como un modo de ser político, un estilo de vida en el que la solidaridad y la responsabilidad por el otro hacen la norma.

Todo hombre de este planeta tiene la obligación de responder por mí y yo respondo por cada hombre, sea cual sea el lugar que ocupe en el mundo. Eso quiere decir que hay en la civilización una garantía universal de seguridad social; todo comienza ahí. Desde que se levanta hasta que se acuesta, cada hombre debe responder por todos los demás y todos los demás deben responder por él. (Seck, en Iglesias y González, 2019)

Formarse socialmente con preceptos como estos, tal vez rechazaría la xenofobia latente, creada por un impulso de seguridad y una angustia constante por preservar la ficción de la propiedad privada. En este libro se amplía este concepto, en el cual solo quisiera detenerme para increpar por los valores de nuestra sociedad. Piénsese que condenamos soberbiamente al migrante cuando este carece de capital, y por lo demás nos entregamos al rechazo y a la sospecha. Tal vez conocer la *teranga* como experiencia de vida enriquezca la paciencia y se deje de adjudicar los males de nuestro mundo capitalista al migrante que lucha día tras día por su supervivencia.

Ahora bien, tal como Sartre hizo con Fanon, propongo el presente libro como una lectura necesaria para nuestro tiempo vertiginoso y cada vez más opresivo. Opresivo en un sentido reduccionista y dimensional, pues cada vez más el espacio se juega y se disputa con tal vehemencia que la calle se ha vuelto nuestro campo de batalla. Asesinatos, robos, violencia sistemática, pandillas, venta de drogas, sicariato y prostitución. Sí, todos estos problemas sociales padecen quienes habitan las periferias, las comunas, invasiones y favelas. Quienes crecen en barrios marginales de Latinoamérica o África padecen todo tipo de violencia, por las condiciones sociales propias de las ciudades, de las urbes en las que habitan; y, sin embargo, aprenden a desenvolverse, aprenden a sobrevivir a la jungla de cemento, aunque en ocasiones no haya más que

barro y greda. La carencia se convierte en su voluntad creativa, en su propósito diario. Muy contrario a la depresión masiva que sufren los países donde todas las necesidades básicas están resueltas.

En este libro, Ivonne Natacha Pinzón expone un caso específico de esas relaciones que se tejen y se entremezclan entre africanos y latinoamericanos, migrantes y residentes. Finalmente, todo se reduce a un problema sociológico profundo: la disputa por el espacio. Una lucha progresiva que resulta problemática para la mayoría de la gente que hace de los espacios públicos su forma de trabajo, su forma de supervivencia. Esta mirada de la lucha por el espacio que podemos residir, en una ciudad del tercer mundo, donde confluyen una visión de mundo africana, musulmana, casi inhóspita; junto a ese glamur del desarrollo consumista y la radiante variedad que se ofrece en una ciudad furiosa, en una ciudad latinoamericana.

Algo clave que rescato de este trabajo es la visión del migrante senegalés, su relación con la *teranga* y con el islam, que hacen de este un migrante singular. Para este, el viaje se vuelve casi necesario, lo acerca a su fe y lo convierte en ser maduro y responsable. Al viajar, se responsabiliza de su destino, de su familia, de él y los suyos. Hacernos cargo de nosotros mismos cuesta demasiado en una sociedad que nos tiene cada vez más alejados de nuestras verdaderas intenciones vitales. A diferencia de muchos migrantes en el mundo, que huyen de las desgracias, de las desigualdades latentes de su espacio geográfico, el migrante senegalés se hace camino convencido y orgulloso de su decisión; porque en esta se juega su papel como hombre dentro de su comunidad. El viaje es su puente de posibilidades para acceder a ese sueño de hacernos y modelarnos a nosotros mismos, basados en nuestras vivencias y en los encuentros, afortunados o no, que tenemos con el otro. Ese otro residente, ese otro migrante, ese otro extraño y distante. Pero por más que se niegue, somos responsables de ese otro y deberíamos ser conscientes de la necesidad de nuestro tiempo de reconocer la diferencia, y la riqueza de nuestra periferia tercermundista.

En algo no se equivocó Hegel cuando indicó la dirección del curso de la historia. Hoy, Europa luce languidecida y frágil, tardía, casi muerta. El siguiente relato de la historia está en las puertas del tercer mundo, en las venas abiertas de América Latina o en los desastrosos repartos territoriales de África, en los lejanos pueblos poscoloniales que quedaron a merced de sus nuevos patronos.

Este libro responde a una necesidad apremiante: relatar las dificultades que atraviesan migrantes que apropian el espacio público para su subsistencia diaria, en una ciudad vertiginosa como Buenos Aires, que encanta y deslumbra

con sus luces y su radiante vida nocturna; y, a la vez, atraviesa la mayoría de los problemas sociales y políticos de inseguridad y lucha constante por el espacio urbano. Un relato que enriquece a la historia con la periferia, con los barrios del sur, con el tercer mundo. La historia nos ha relatado con una mirada ajena, ahora nuestros relatos y conflictos quedarán en la historia como una huella imborrable e insuperable.

Nicolás Molano Hernández

Introducción

El fenómeno de la migración suele analizarse en tres etapas: salida, proceso y llegada. Esto con el fin de explicar las causas del flujo migratorio, las condiciones en las que se llevó a cabo el desplazamiento, las razones por las que el migrante optó por *x* y no por *y* destino, así como la instalación, ubicación e inserción que (en relación con la cultura dominante) puede o no lograr un individuo recién llegado (Organización Internacional para las Migraciones [OIM], 2019). En esta investigación,¹ la atención recae, en general, sobre la tercera etapa: llegada, ubicación e instalación del migrante en el espacio urbano, pues, si bien las dos etapas anteriores dan cuenta de notables elementos en la experiencia migratoria, en esta última etapa convergen una multiplicidad de aspectos que van desde la percepción social, legal, cultural y política de quienes acogen al colectivo migratorio hasta el proceso que realiza el migrante para adaptarse a la sociedad y al espacio en el que decidió instalarse.

En medio de los diversos temas que confluyen en la tercera etapa, el asunto (delimitado y particular) que interesa en este estudio son las representaciones espaciales² que los migrantes senegaleses, arribados a Argentina entre el 2010 y 2020, construyen sobre los barrios Balvanera y Constitución, localizados en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), pues, en comparación con otros puntos de la ciudad, estos barrios reúnen la mayor cantidad de migrantes senegaleses, en tanto (i) el trabajo que suelen realizar (venta de bisutería, ropa deportiva, entre otros productos) se ejecuta allí, y (ii) en Balvanera y Constitución esta población migrante encuentra alquileres que se ajustan más a su presupuesto.

-
- 1 La primera versión de esta indagación se presentó en el programa de Maestría en Ciencia Política y Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso, Argentina).
 - 2 Este concepto se analiza en detalle en el capítulo I. Mientras tanto, puede decirse, *grosso modo*, que las representaciones espaciales se identifican como un acto de creación cambiante, dinámico que cada persona o grupo elabora (según su experiencia, sensación corpórea o *habitus*) sobre un espacio determinado.

De hecho, según Zubrzycki (2013b), algunos autores denominan a la zona Once (ubicada en el barrio Balvanera) la “*Petit Dakar*” por el alto número de senegaleses que viven allí, vendedores en sus calles y locales de venta alquilados por senegaleses. Además, Kleidermacher (2012) afirma que este grupo migratorio suele alojarse en barrios como Constitución o Balvanera, donde comparten habitaciones u hoteles-pensión, de dimensiones reducidas y sin divisiones con otros compatriotas, porque la mayoría de estos migrantes no cuenta con el dinero suficiente para rentar un apartamento, y ello los obliga a aceptar esas circunstancias habitacionales. Además, según esta misma autora (2017a), sobre estos barrios pesan estigmas ligados a pobreza y delincuencia, motivo por el cual estos migrantes —a su llegada— se enfrentan no solo con las malas condiciones habitacionales, sino con las dificultades de residir en barrios segregados.

En la misma dirección, Reiter (2017) argumenta que los migrantes senegaleses llevan a cabo sus actividades laborales en barrios donde se localizan las principales estaciones ferroviarias de CABA (Once de Septiembre, Plaza Constitución, Retiro-Mitre y Federico Lacroze) porque, en virtud de la circulación de gente, pueden comercializar sus productos. Entre las muchas razones por las que este grupo migratorio decide dedicarse a comprar y revender mercaderías en Argentina destacan: la barrera idiomática respecto al país receptor (Reiter, 2017); la condición migratoria de este colectivo que, al plantearse en una migración “Extra-Mercosur”, complejiza la regularización y el acceso a un contrato formal de trabajo (Zubrzycki, 2018); y las lógicas racistas que “conforman la estructura del mercado de trabajo y perpetúan una jerarquización racial por la cual aquellos trabajadores y trabajadoras que no tienen un color de piel blanco se excluyen de mejores condiciones laborales” (Espiro y Zubrzycki, 2022, p. 110).

En relación con la primera razón (barrera idiomática), Reiter (2017) explica que la educación básica de Senegal se plantea en dos modalidades: la educación que, producto de la colonización francesa, decreta la enseñanza en francés de materias como matemáticas, religión católica apostólica romana, geografía, etc., y la educación que alude a las *daara tarbiyya*,³ diseñada por Cheikh Amadou Bamba,⁴ en la que los estudiantes son formados en los principios del

3 Identificadas también como las escuelas coránicas, donde los discípulos estudian y trabajan. Según Reiter (2017), estas escuelas se consideran las más importantes de la cofradía mouride.

4 Líder espiritual y fundador de la cofradía mouride. Según López de Mesa Samudio (2007), Bamba aspiraba a la creación de vínculos de apoyo mutuo y fraternidad sin distinciones étnicas, lingüísticas o económicas, lo cual se asentó en los corazones de la gente más vulnerable de la sociedad wólof y se afianzó con el paso del tiempo.

islam sufi.⁵ “Allí aprenden a leer el Sagrado Corán y las *qassaïdes* escritas por el Cheikh Amadou Bamba. De este modo, quienes concurren a esta institución se comunican en árabe (lectoescritura y oralidad) pero fundamentalmente en wólof” (p. 56). Por eso, uno de los primeros retos de estos migrantes en Argentina consiste en aprender castellano o, al menos, algunas palabras, para (re)vender mercancía y de esa forma subsistir. Además, los migrantes de origen senegalés están sujetos al comercio informal porque, según Espiro y Zubrzycki (2022), desde la conformación del Estado-nación argentino, se afianzó en el imaginario social la idea de una Argentina civilizada, blanca y católica que —reforzada en la migración europea de finales del siglo XIX— marcó la división del trabajo de los(as) migrantes hasta la actualidad, y

así se asignaron capacidades y habilidades según la procedencia étnico-nacional y racialización. De esta forma se obligó a que los migrantes negros tuvieran puestos laborales precarios y se estigmatizaron por la supuesta competencia por las fuentes de trabajo o diversos servicios estatales con la población nativa. (p. 111)

Respecto a la situación migratoria de los senegaleses, cabe mencionar que, al proceder de un país no vinculado a los Estados del Mercosur y asociados,⁶ la Ley de Migraciones 25871 aplica un trato diferente a estos migrantes “Extra Mercosur” no europeos y les exige, para efectuar su regularización, contar con un pasaporte sellado por migración argentina, lo cual resulta problemático porque, en muchos casos, estos migrantes ingresan al país por pasos irregulares (Zubrzycki, 2013a). Asimismo, esa ley establece que, para acceder a una residencia temporaria, estos migrantes deben contar con un contrato laboral en relación de dependencia, pero esto termina por convertirse en un círculo vicioso porque “un migrante irregular debe tener empleo formal para tramitar su regularización, pero este criterio nunca termina de aplicarse porque la ley prohíbe contratar formalmente a un migrante irregular” (Espiro y Zubrzycki,

5 Según Arduino (2011), el sufismo es una corriente mística que inició durante el siglo VIII en Oriente Medio. Se considera una derivación del islam caracterizada por su fuerte espiritualidad y la búsqueda del conocimiento basada en la experiencia práctica e intuitiva. Además, Espiro (2019b) explica que el sufismo acude a los sentidos antes que a la razón, y allí reside su persistencia en África Subsahariana: “En comunidades donde la representación es tanto o más importante que lo representado, donde la inmediatez de lo percibido sensorialmente tiene más valor que la morosidad de lo racionalizado, el sufismo fue exitoso y sus efectos duraderos” (p. 252).

6 De acuerdo con Zubrzycki (2018), los migrantes procedentes de Estados del Mercosur, Chile y Bolivia, cuentan con autorización para permanecer en Argentina por dos años, prorrogables con entradas y salidas múltiples.

2022, p. 103). De modo que, muchos senegaleses, ante la complejidad de regularizar su condición en el país, se ven condicionados al trabajo informal.

Así, a medida que los migrantes ganan experiencia y dinero, pueden comprar más productos y armar un maletín de mayor tamaño en CABA (Reiter, 2017). Esto les permite permanecer en un punto determinado, sin caminar toda la ciudad y forjar una clientela con las personas que tienen el paso obligado por esa avenida, estación ferroviaria o esquina.

Estos y otros vendedores (mayoritariamente migrantes) pasan —pese a las adversidades del clima y las restricciones policiales— gran parte del día en barrios como Balvanera y Constitución, con el propósito de conseguir el sustento del día y recuperar el capital invertido para comprar más mercaderías; se trata de una realidad que atañe a muchas ciudades del mundo, pero que hace especial a CABA porque en los barrios porteños confluyen historias e intereses de distintos grupos, tensiones, conquistas sectoriales, resistencias populares (Pita, 2017) y el deseo de no desistir ante la complejidad que trae consigo reconocerse inmigrante en un país donde, en el caso de los migrantes senegaleses, ni siquiera se habla el mismo idioma. Por lo anterior, se considera pertinente profundizar en la experiencia espacial⁷ del migrante y no incidir más en las percepciones que forjan los bonaerenses residentes en CABA sobre el grupo en cuestión. Se trata no de ahondar en los prejuicios e ideas que elabora el nativo, sino de priorizar la experiencia y representación que (sobre los barrios de Balvanera y Constitución) elabora el individuo/colectivo senegalés después de su llegada.

Por otra parte, la mayoría de las investigaciones sobre migración en Argentina se centran en la percepción que elabora la sociedad receptora (Maffia, 2010; Kleidermacher, 2012, 2016a, 2017b; Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015) o en las causas del desplazamiento (condiciones socioeconómicas, movilidad social reducida, etc.), pero contadas indagaciones (Reiter, 2016; Pita, 2017; Espiro, 2021) exploran la vivencia, percepción y experiencia espacial, una vez instalado, del migrante, pues arribar en tierras ajenas y desconocidas implica no solo ingeniarse un modo de inserción (laboral o formativo) en la sociedad, sino desarrollar una serie de estrategias que involucran la observación, la organización de los tiempos y espacios, así como la sensibilidad al contexto.

Por tanto, la pregunta sociopolítica que guía esta investigación es: *¿cuáles son las representaciones espaciales que los migrantes de origen senegalés, arribados a Argentina entre el 2010 y 2020, elaboran sobre los barrios Balvanera y Constitución*

7 En el capítulo I, se retoma esta noción para dar cuenta de su influencia en la construcción de representaciones espaciales.

y cómo esas representaciones espaciales reflejan lo político de ambos barrios? Esto porque, por un lado, la percepción del espacio difiere, según los *habitus* (Bourdieu, 2008), la edad, condición social (migrantes o no), actitud, cultura(s), entre personas o colectivos (Tuan, 2007; Santos, 1995), y, por otro lado, todos los espacios, más allá de ser meras superficies (Bailly, 1989; Merleau-Ponty, 1993), reúnen redes, prácticas, conflictos e intercambios que dan cuenta del carácter político del espacio (Massey, 2012; Soja, 2014) y, más aún, del espacio urbano que ha permitido la segregación generalizada de grupos, funciones y lugares (Lefebvre, 1974; Lussault, 2015; Pérez, 2013).

Cabe aclarar que se seleccionó la década del 2010 al 2020 porque, a partir del 2010, figuran más personas (2738) de origen africano en Argentina (Instituto Nacional de Estadística y Censos [Indec], 2012), lo cual responde a que muchos migrantes (especialmente procedentes de Senegal, Ghana, Camerún, Nigeria y otros) eligieron, por causa de las políticas migratorias de la Unión Europea (UE) y EE. UU., dirigirse a destinos no convencionales con los que no se comparten lazos culturales o lingüísticos como Argentina (Zubrzycki, 2013b). Además, la elección de esa década obedece a que, durante ese periodo de tiempo, se visibilizaron diversos casos de racismo y privación de derechos hacia los migrantes de origen africano, especialmente senegaleses (Pita, 2017; Reiter, 2017).

En ese contexto, el objetivo general de esta investigación consiste en comprender las representaciones espaciales que los migrantes senegaleses, arribados a Argentina entre el 2010 y 2020, construyen sobre los barrios Balvanera y Constitución. Respecto a los objetivos específicos, esta investigación busca: explicar en qué consisten las representaciones espaciales y por qué estas pueden diferir entre grupos o personas de acuerdo con el género, factores etarios, perceptuales, económicos, culturales, etc.; identificar la relación entre lo político del espacio, específicamente, del espacio urbano y las representaciones espaciales; y describir cuáles son las representaciones que, en torno a su experiencia espacial, construyen los migrantes senegaleses sobre Balvanera y Constitución.

Entre las hipótesis que encaminan este estudio destacan: (i) se reconoce en los migrantes de origen senegalés una cultura y cosmovisión distinta que puede influir en el modo de concebir y percibir el espacio; (ii) se considera que, por su condición migrante, la relación con el espacio cambia porque, mientras el turista le atribuye al espacio juicios estéticos o el nativo valora el espacio percibido según la costumbre e inserción en la totalidad del entorno (Tuan, 2007), el migrante puede significar el espacio de acuerdo con sus prácticas cotidianas o de conformidad con sus expectativas; (iii) los barrios Balvanera y Constitución se consideran portadores de acontecimientos de gran carga emocional para el migrante senegalés, en tanto él/ella invierte la mayor parte de su tiempo (para habitar o laborar) en esos sectores.

También, conviene mencionar que la migración senegalesa se enmarca en lo que se conoce como migraciones Sur-Sur, pues se trata de movimientos poblacionales que se producen entre países en vías de desarrollo (Kleidermacher, 2012). Asimismo, se identifica al colectivo senegalés como transmigrante y transnacional, porque su desplazamiento une diversos destinos, y estos migrantes conservan relaciones socioeconómicas con sus países de origen (movimiento constante de remesas), hablan dos o más idiomas, tienen hogares en ambos países y, dada la inmediatez de las tecnologías de la información y comunicación (TIC), mantienen un contacto permanente con sus seres queridos, a fin de reducir las distancias intercontinentales. Además, según Kleidermacher (2012), quienes tienden a emigrar son los hombres, entre 18 y 40 años de edad, porque priorizan el desplazamiento masculino.

Respecto al concepto *teranga*, representada con el León de la Teranga, vale afirmar que se refiere a una práctica moral que da identidad y cohesión a la familia y sociedad senegalesa, cuya extensión va desde el círculo más cercano (amigos y parientes) hasta las relaciones laborales y religiosas. De acuerdo con Espiro (2019b) la *teranga*, procedente del proverbio en wólof *nit, nitay garabam*, reúne valores como la solidaridad, hospitalidad y colaboración entre seres humanos pues, contrario a la filosofía individualista occidental, para las personas de origen senegalés “el hombre es el remedio del hombre”, las relaciones sociales deben enmarcarse en principios ligados a la ayuda mutua, la reciprocidad y cooperación permanente. Además, la *teranga* es un símbolo de Senegal que suele estar presente en las prácticas e imaginarios de quienes habitan el país, así como en los migrantes senegaleses que arriban a América del Sur (Espiro, 2019b). Esto último, junto a otros factores culturales, se presenta con detenimiento en el capítulo III.

Sumado a lo anterior, esta investigación emerge en dos paradigmas no hegemónicos porque, en lugar de aproximarse a la fenomenología de la migración con problemas frecuentemente analizados (causas por las que se efectúa el desplazamiento, representaciones sociales acerca del grupo migratorio, etc.), prioriza aspectos inéditos como las representaciones, tácticas y estrategias que un grupo (migrantes senegaleses) puede elaborar en torno al nuevo espacio (Balvanera/Constitución) de acogida y recepción. Por eso se percibe un paradigma distinto al convencional. Además, al estudiar las representaciones espaciales según la geografía humanística e interdisciplinaria y no según la geografía clásica, esta investigación se posiciona en otro paradigma no tradicional.

La geografía humanística, con sus enfoques fenomenológico y existencialista, se interesa por “el espacio geográfico vivido”, es decir, por las connotaciones, los sentimientos e ideas que un ser humano o colectivo —de acuerdo con su experiencia, cultura, creencias, valores, disposiciones— le adjudica al espacio, de

ahí la riqueza epistemológica que este paradigma, por cierto, no muy explorado, le otorga al estudio sobre las representaciones espaciales de personas migrantes.

Según González (2003), la diferencia entre la geografía positivista y humanística radica en que, mientras la primera estudia la superficie terrestre de un modo homogéneo, medible, donde es posible atribuir leyes objetivas del comportamiento humano en el espacio, la segunda (geografía humanística) “mira al entorno y ve el lugar, es decir, una serie de localizaciones en las que la gente vive, tienen experiencias y encuentran un significado” (p. 996). En esa medida, al destacar aspectos más humanos del espacio, esta investigación se caracteriza por su autenticidad en los estudios sobre migraciones y en el significado de arribar a un espacio urbano nuevo y desconocido para el/la migrante.

Por tanto, se afirma que estos dos enfoques posibilitan una comprensión nueva y distinta del tema en cuestión pues, en concordancia con Kuhn (1971), debido a la implementación de otros paradigmas, pueden reconocerse aspectos auténticos que (en otras circunstancias históricas o perspectivas epistemológicas) habían pasado inadvertidos; por ejemplo, concebir (en las investigaciones sobre migraciones) al espacio de acogida, además de la lengua, cultura o religión, como otro elemento significativo en la experiencia migratoria.

Por otra parte, esta indagación posee una relación inexorable con quien investiga porque, al proceder de la capital colombiana (Bogotá), mi arribo a CABA también estuvo mediado por factores con los que un migrante suele enfrentarse: estrategias de ubicación, adaptación al clima, desplazamiento e inserción en la cultura dominante. Es decir, vivencias como la búsqueda de alojamiento (hoteles-pensión o residencias), instalación en el nuevo hogar (CABA), desenvolvimiento en el espacio urbano, junto a la condición de extranjera o foránea, despertaron en mi persona el interés sobre el papel del espacio en la experiencia migratoria, pues, de no haber experimentado tales cosas, difícilmente habría surgido la pregunta por este asunto. En ese sentido, se coincide con Polanyi (2009) en que los criterios de validez personales contribuyen en la construcción del conocimiento, por lo que no es gratuito que el/la investigador/a centre su atención en fenómenos más próximos a su experiencia, educación e intereses, en suma, a su subjetividad.

Diseño metodológico de la investigación

La investigación se sitúa en la perspectiva cualitativa, en tanto se estudian las representaciones espaciales (percepciones, emociones, prioridades, significados y otros aspectos más bien subjetivos) que los migrantes de origen senegalés elaboran acerca de los barrios Balvanera y Constitución. En cuanto al abordaje

general que concierne al proceso de esta investigación, se acude al diseño fenomenológico, pues este diseño permite comprender, describir y comparar la experiencia individual y colectiva de estas personas. De igual manera, esta indagación tiene fines explicativos y altamente descriptivos, pues se busca tanto comprender las representaciones espaciales que los migrantes senegaleses construyen sobre Balvanera y Constitución como detallar o especificar sus propiedades (Hernández Sampieri *et al.*, 2014).

El universo de esta investigación se compone de las representaciones espaciales que los migrantes senegaleses, arribados a Argentina entre el 2010 y 2020, construyen sobre los barrios Balvanera y Constitución en CABA. Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del 2010 (Indec, 2012),⁸ en Argentina se registran 2738 personas de origen africano, de las cuales 459 poseen nacionalidad senegalesa, pero esa cifra subrepresenta la realidad (Espiro, 2019b) y dificulta establecer con exactitud cuántos migrantes senegaleses residen en Argentina y cuántos habitan en CABA.⁹

Entre tanto, la cantidad de solicitudes de asilo indica el incremento de la migración senegalesa en Argentina (Freier y Zubrzycki, 2019). Según los registros de la Comisión Nacional para los Refugiados (CO.NA.RE, 2020), entre 2000 y 2012 estos migrantes presentaron 1277 solicitudes, y entre 2011 y 2015 fueron 1392 las solicitudes (con un pico máximo en 2012 de 706 solicitudes; el año siguiente, cuando se implementó el Plan de regularización especial para senegaleses, se registraron solo 78 solicitudes). En el periodo siguiente, entre 2016 y 2020, se registraron 1609 solicitudes (todas rechazadas, como ocurrió, en su mayoría, en los periodos anteriores). Sin embargo, como estos migrantes ingresaron al país por vías no autorizadas, no se cuenta con registros oficiales más cercanos a la cantidad real.

Por consiguiente, ante la complejidad de precisar cuántos senegaleses residen en CABA y la imposibilidad de establecer contacto con todos los senegaleses arribados a la ciudad entre el 2010 y 2020, se opta por (i) adherirse a Espiro (2020), citando a la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina (ARSA), en que hay entre 4000 y 5000 inmigrantes de Senegal en todo el país, y (ii) realizar un muestreo no probabilístico de tipo intencional en CABA que

8 En el 2022 se realizó un nuevo censo, cuyos resultados aún no se han publicados, por ello se toma como referencia el censo del 2010.

9 Kleidermacher (2012) también sostiene que otra dificultad en el cálculo de cuántos migrantes senegaleses residen en Argentina obedece a que los datos oficiales no permiten distinguir los motivos de ingreso en el país, es decir, si entran en calidad de turistas, por comercio, estudio, trabajo, ni el género, la ocupación u otra información imprescindible para la investigación.

garantice la cantidad (saturación) y la calidad (riqueza) de la información (Hernández Sampieri *et al.*, 2014). Respecto a los criterios de selección de la muestra, se valoraron:

- Dominio del idioma castellano, porque no se poseen habilidades comunicativas en la lengua materna (wólof) de estos migrantes;
- Al menos, un año de residencia (o de trabajo) en alguno de los barrios, puesto que este tiempo se considera adecuado para dar cuenta del espacio y de la relación con este;
- El año de llegada a Argentina (entre 2010 y 2020); y
- Equivalencia entre la cantidad de participantes que aluden a Constitución y quienes se refieren a Balvanera.

Entre otras razones por las que se establece el muestreo no probabilístico de tipo intencional destacan: (i) la mayoría de migrantes senegaleses habla con mayor fluidez francés o wólof, y ello dificulta encontrar personas dispuestas a expresar sus experiencias e ideas en castellano; (ii) la pandemia que padeció el mundo desde el 2019 hasta el 2022 complejizó otros tipos de muestreo y el ejercicio investigativo *per se*, sin embargo el muestreo no probabilístico de tipo intencional se ajustó a la situación y permitió la ágil obtención de información.

En relación con las dimensiones y categorías de análisis, la variable cualitativa independiente refiere a *las representaciones espaciales* y las variables cualitativas dependientes aluden a *migrantes senegaleses*, arribados a Argentina *entre el 2010 y 2020*, que *habitan o trabajan en Balvanera y Constitución*. Razón por la que, en lugar de operacionalizar las variables, se dimensionan en: (i) *grado de afecto hacia Balvanera o Constitución*; (ii) *estrategias de movilidad y ubicación*; (iii) *implementación de rutinas y prácticas espaciales según las vivencias previas*; (iv) *vínculos sociales que habilitan (o no) ambos barrios*; y (v) *elementos simbólicos e identitarios que influyen en el conocimiento sobre el espacio*.¹⁰

Entre las técnicas de recolección y análisis de información que orientan esta investigación están la investigación documental, la entrevista semiestructurada y el análisis de contenido. La primera contribuye a explicar en qué consisten las representaciones mentales, sociales y su especificidad en representaciones espaciales, junto al carácter político del espacio. La entrevista semiestructurada ayuda a conocer aspectos de la vida cotidiana y acontecimientos no observables como los eventos o sentimientos del pasado (Taylor y Bodgan, 1987). Por su

10 El surgimiento de estas variables está ligado a las reflexiones acerca del espacio urbano que despertó el Seminario de Sociología y Política del Espacio (2020), a cargo del profesor Jorge L. Karol, en Flacso Argentina.

parte, el análisis de contenido favorece la corroboración de hallazgos, el reconocimiento de transiciones en conversaciones e interacciones, así como las metáforas o analogías dichas por los interlocutores (Andreú, 2001).

Por último, cabe agregar que, dado el reducido flujo de mujeres migrantes senegalesas,¹¹ en comparación con el género masculino en CABA, y su escasa presencia en la vía pública (más aún en tiempos de covid-19, cuando la emergencia sanitaria trajo consigo un confinamiento de larga duración), no fue posible entrar en contacto con este colectivo. No obstante, gracias a la investigación documental, se presenta su rol en la cultura/antecedentes migratorios y se plantea la posibilidad de futuras indagaciones orientadas a la construcción de representaciones espaciales de esta población.

11 Según Espiro (2019a), si bien no se sabe con exactitud la cantidad de mujeres de origen senegalés residentes en Argentina, se estiman entre 100 y 50 senegalesas migrantes en el país, cuya organización está mediada por tres asociaciones. Una de ellas llamada (en wólof) *Ande Neke Benne* que refiere al trabajo en equipo, al apoyo mutuo, a la unión hace la fuerza. Dicha asociación reúne a las mujeres que se reconocen étnicamente wólof, excepto algunas que se identifican diola. De igual manera, Espiro (2019a) comenta que la primera asociación de mujeres senegalesas (*Karambenor*) fundada en Argentina nuclea a las mujeres diola de la región de Casamance en Senegal y de países limítrofes, así como a mujeres argentinas casadas con senegaleses.

Capítulo I. ¿Qué son las representaciones espaciales?

El propósito de este capítulo consiste en delimitar y exponer el objeto de estudio de esta investigación: las representaciones espaciales. Para esto, en la primera sección, se expresan las principales definiciones que, según el campo de la sociología y la psicología, se han atribuido a la noción de representación. Luego, se indican las razones por las que las representaciones mentales devienen en representaciones sociales y, a fin de precisar en la indagación, se plantea que las representaciones espaciales forman parte de las representaciones sociales, puesto que lo social —visible en los *habitus*¹ que una persona o colectivo incorpora— constituye, da forma o moldea el contenido de las representaciones espaciales.

La segunda sección alude a la importancia de la experiencia y corporeidad en la construcción y (re)construcción de las representaciones espaciales, y se argumenta por qué estas no son universales, sino que varían de acuerdo con factores como la cultura, percepción, edad, actitud emocional hacia el espacio, género y condición económica. Finalmente, se destaca que, hoy día, tal como se plantea en el paradigma de la geografía humanística (Bailly, 1989; Tuan, 2007; Massey, 2012; González, 2003, y otros), los espacios no pueden concebirse como meros contenedores de objetos, sino como lugares donde confluyen relaciones simbólicas, sentimientos, actitudes y experiencias que orientan la acción individual y colectiva.

A. Precisiones sobre el concepto de representación

En principio, Durkheim (2000) define las representaciones como fenómenos reales que poseen propiedades específicas y comportamientos divergentes. Según

1 Se alude a *habitus* desde la perspectiva de Bourdieu (2008, 2016), para dar cuenta del vínculo entre lo social e individual en la construcción de las representaciones.

este autor, la conciencia del ser humano está atravesada por representaciones colectivas e individuales en las que estas últimas, asociadas y combinadas, propician representaciones colectivas. Las representaciones individuales (RI) se entienden como la condición de posibilidad de las representaciones colectivas (RC), las cuales, en razón de que expresan realidades colectivas, no emanan de individuos tomados aisladamente, sino en su conjunto.

Según Durkheim (2000), la vida representativa no puede dividirse entre los distintos elementos porque, así como en la vida colectiva confluyen varios individuos, en las representaciones participan diversos factores que permiten un capital cultural infinitamente más rico. Más aún, en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982), Durkheim expresa que las RC son el resultado de la cooperación entre tiempo y espacio, pues una multitud de individuos (cronológica y espacialmente ubicados) han asociado, mezclado, fusionado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; de esta manera, amplias generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Entre las RC que el autor aborda están las *representaciones espaciales*, las cuales consisten en la coordinación que se introduce a partir de la experiencia sensible,

pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio se equivalieran cualitativamente, si fueran realmente sustituibles las unas por las otras. Para poder disponer espacialmente de las cosas hay que poderlas situar diferencialmente: poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda, estas arriba, aquellas abajo, al norte, al sur, al este o al oeste, etc. (p. 10)

El carácter social o colectivo de las representaciones espaciales reside en que, según Durkheim (1982), el espacio por sí mismo no tiene izquierda ni derecha, ni sur ni norte, etc.; estas diferencias proceden del hecho de que se les han atribuido valores distintos a las partes del espacio, es decir, puesto que el ser humano (en sociedad) estableció tales distinciones al espacio, se puede afirmar que las representaciones espaciales tienen un componente colectivo. Para ejemplificar esto, Durkheim (1982) comenta que algunas comunidades de Australia y América del Norte conciben el espacio de forma circular, porque su asentamiento se consolidó de forma circular; además, “se distinguen tantas zonas como clanes en la tribu y es el lugar ocupado por los clanes en el interior de la población lo que determina la orientación de las zonas” (Durkheim, 1982, p. 10). En ese horizonte, la organización social se establece a partir de la organización espacial y, de igual modo, la distinción entre derecha e izquierda es el resultado de las RC.

Durkheim (1982) agrega que las representaciones de los seres humanos, en un sentido, son un conglomerado de alucinaciones, pues los olores, sabores y colores que se predicen de los distintos cuerpos no están en ellos o, al menos, no

están de la misma manera que se perciben. Si bien hay cierta correspondencia con los estados objetivos de las cosas, las representaciones no dan cuenta con total exactitud de las propiedades de los objetos. Sin embargo, para este autor, es tal la fuerza de las representaciones que condicionan la conducta de los seres humanos con la misma necesidad que las fuerzas físicas.

Cabe aclarar que, a diferencia de las *RI*, las *RC* presentan más garantías de objetividad, pues su generalización y persistencia está ligada a un proceso constante de comprobación; en palabras del autor: “Una representación colectiva se ve necesariamente sometida a un control que se repite indefinidamente: los hombres que se adhieren a ella la verifican a partir de su propia experiencia. No puede, pues, ser completamente inadecuada a su objeto” (Durkheim, 1982, p. 407). Ahora bien, en cuanto a los efectos de las representaciones, este autor considera que las *RI* (aunque repercuten en el organismo del individuo) pueden concebirse sin la influencia física que las acompañan; en las *RC*, no puede prescindirse de los intermediarios materiales, porque estos posibilitan la acción e interacción de las conciencias.

Llegado a este punto, el autor alude a la importancia de los signos, pues estos permiten la comunicación y comprensión entre conciencias individuales. Los signos posibilitan la fusión de todos los sentimientos e ideas particulares en un sentimiento común, y debido a aquellos, al realizar un mismo gesto respecto a un objeto o al pronunciar una palabra, las conciencias se entienden e interactúan de forma fluida. Esta consideración le permite a Durkheim (1982, p. 404) plantear que los conceptos son *RC* porque son comunes a todo un grupo social y su contenido sobrepasa el saber de un individuo. Los conceptos, en lugar de meras abstracciones con un espacio de realidad en las conciencias particulares, son representaciones mediante las cuales la sociedad piensa su propia existencia.

Lo mencionado arriba se considera de elevada importancia porque cuando un migrante elige determinadas categorías (comercial, seguro, tranquilo, limpio, etc.) para dar cuenta de su relación con el espacio, en realidad, representa su entorno a través del pensamiento conceptual, y esto implica —en relación con la teoría de Durkheim (1982, 2000)— subsumir lo individual a lo social, pues las nociones que el hablante emplea expresan realidades colectivas que trascienden la conciencia individual.

En la misma dirección que Durkheim (1982, 2000), Moscovici (1981) alude al concepto de representación y, con base en la psicología social, amplía su análisis y significación. Según este autor, las representaciones sociales (*RS*), en tanto fenómenos, se presentan de formas variadas (imágenes, categorías, sistemas de referencia) que permiten condensar un conjunto de significados, clasificar y

dar sentido a diversas circunstancias. Para Jodelet (1986), citando a Moscovici, las RS son una forma de percibir e interpretar la realidad. Se trata de una actividad mental que individuos y grupos llevan a cabo a fin de fijar su relación con objetos, acontecimientos o situaciones comunicativas que les conciernen. En esa medida, la noción de RS se interseca entre lo psicológico y lo social pues, a partir de un contexto determinado, códigos, valores e ideologías, se gesta el proceso denominado RS.

Según Jodelet, las RS también pueden concebirse como conocimiento “espontáneo”, “ingenuo” o, también llamado, *conocimiento de sentido común* que, contrario al conocimiento científico, se elabora gracias a la experiencia y a los modelos de pensamiento que un individuo recibe a través de la tradición, educación y comunicación social. Este conocimiento se elabora y comparte socialmente, porque guía el movimiento social, da sentido a actos habituales y forma evidencias de la realidad consensual. En palabras de la autora,

las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica. (Jodelet, 1986, p. 474)

Cabe precisar que las RS, al ser una representación de algo y de alguien, no deben equipararse con el duplicado de lo real ni con la copia de lo ideal; más bien, las RS constituyen el proceso mediante el cual se establece su relación. Esto último, porque representar implica *hacer presente en la mente, sustituir a, estar en lugar de* (Jodelet, 1986, p. 475). En suma, “la representación es el representante mental de algo: objeto, persona, acontecimiento, idea, etc. Por esta razón, la representación se emparenta con el símbolo, con el signo” (p. 475). De ahí que las metáforas teatral y política permitan avanzar en la comprensión del concepto. En la representación teatral, el público ve actos y escucha palabras que hacen presente lo no visible (destino, amor, odio, etc.), y, en la representación política, el soberano o delegado sustituye a quienes lo han elegido: habla en su nombre, actúa en su lugar, decide por los votantes.

En este sentido, la representación mental acarrea igualmente ese carácter significativo. No solo restituye de manera simbólica algo ausente, sino que puede reemplazar lo que está presente (Jodelet, 1986). La representación mental siempre propicia una significación para alguien (para sí mismo o para otro) y hace que –en la interpretación– aparezca algo del individuo que la formula, es decir, la representación mental dice más del individuo creador que de la cosa en sí, por eso las representaciones son construcciones autónomas/creativas y no reproducción o réplica.

Desde esta perspectiva, Moscovici (1981) plantea: (i) la estructura de cada representación posee una cara figurativa y otra simbólica, las cuales son tan poco dissociables como el anverso y reverso de una hoja de papel; (ii) la representación, en contra de lo propuesto por la psicología clásica, no es copia o huella del mundo exterior; antes bien, (iii) la representación es una característica de la relación entre el sujeto y el objeto, cuya interacción se modifica mutuamente sin cesar; lo cual implica que (iv) siempre hay construcción y (re)construcción en el acto de representar; y (v) hasta en las representaciones más elementales se da un proceso de elaboración cognitiva y simbólica que encamina los comportamientos individuales o colectivos. De ese modo, el concepto de representación innova en la investigación psicológica e interdisciplinaria, porque enlaza procesos simbólicos y conductuales. Otra cualidad relevante que le agrega Jodelet (1986) al análisis de Moscovici (1981) es: la representación generalmente lleva a algo social, pues las categorías que la estructuran y expresan forman parte de un lenguaje y fondo cultural comunes. En resumen, cuando se habla de representación se da por hecho que:

- Siempre es la representación de un objeto;
- tiene un carácter de imagen y la propiedad de poder intercambiar lo sensible y la idea, la percepción y el concepto;
- tiene un carácter simbólico y significante;
- tiene un carácter constructivo;
- tiene un carácter autónomo y creativo. (Jodelet, 1986, p. 478)

Jodelet (1986) afirma que el concepto de representación, con el paso del tiempo y las disertaciones de las ciencias sociales y humanas, se convirtió en teoría de múltiples enfoques, pues hay quienes limitan el proceso representativo a lo puramente cognitivo, en el que la representación presenta dos dimensiones: contextual y de pertenencia. En la dimensión contextual, el sujeto se encuentra ante un estímulo social, y la representación surge como un caso de cognición social. En la dimensión de pertenencia, el sujeto (en su condición de ser social) elabora la representación a partir de valores, modelos e ideas provenientes de su grupo de procedencia o ideologías compartidas en la sociedad.

También, hay teóricos que tratan la representación como una forma discursiva. Este enfoque supone que las propiedades de la representación provienen del ejercicio comunicativo, de la pertenencia social de las personas que hablan y de la intención/finalidad de su discurso. Otra perspectiva afirma que el juego de las relaciones intergrupales determina la dinámica de las representaciones (Jodelet, 1986), porque las interacciones entre grupos transforman las representaciones que los integrantes tienen de sí mismos, de su grupo y demás colectivos.

Asimismo, desde un punto de vista más sociológico, se asume al sujeto como portador de determinaciones sociales. Según esta corriente, la actividad representativa se fundamenta en los esquemas de pensamiento socialmente establecidos, se basa en visiones estructuradas por ideologías imperantes o por la intensificación de relaciones sociales. Y una última perspectiva, a la que de hecho esta investigación adhiere, considera que “el sujeto es productor de sentido, que expresa en su representación el sentido que da a su experiencia en el mundo social” (Jodelet, 1986, p. 479). Esta visión se interesa por los aspectos significantes de la representación y su riqueza reside en que, a partir de la experiencia o vivencias previas, el sujeto crea, construye conocimiento y da sentido a su relación con el objeto representado.

Sumado a esto, Jodelet (1986) sostiene que el funcionamiento de una RS está sujeto a los mecanismos de objetivación y anclaje. El primero (objetivación) pone en imágenes las nociones abstractas: “a una textura material a las ideas, hace corresponder cosa con palabras, da cuerpo a esquemas conceptuales” (p. 481). En el proceso de objetivación se transforma lo extraño y abstracto en concreto y familiar. El anclaje —explica la autora— se refiere al enraizamiento social de la representación y de su objeto. En el anclaje, la intervención de lo social se traduce en el *significado* y la *utilidad* que se les asignan.

Por tanto, la relación entre anclaje y objetivación reúne las tres funciones básicas de la representación: la función cognitiva de la integración de lo novedoso, la función interpretativa de la realidad y la orientación de las conductas e interacciones (Jodelet, 1986). En otros términos, la combinación de estos dos mecanismos permite comprender, hacer inteligible la realidad, interpretarla y, al hacerlo, construir un conocimiento social que es funcional en la orientación de la dinámica de las relaciones y situaciones de la vida cotidiana.

Anotado esto, el concepto de representación puede entrar en diálogo con la noción de *habitus* que expone Bourdieu (2008, 2016; Lunarossa, 2013), pues esta categoría explica el proceso de conformación y continuidad de las disposiciones de los agentes. El *habitus* se reconoce como un sistema de categorías de pensamientos, acciones y percepciones. En palabras de este autor, se trata de

sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, 2008, p. 86)

El *habitus* produce que, ante la misma situación, dos personas tengan diferentes construcciones de la realidad u opiniones distintas. Según Bourdieu, el *habitus* posibilita la producción de todos los pensamientos, percepciones y acciones de los agentes, de ahí que se le considere *arte de invención*, creador de prácticas infinitas y relativamente imprevisibles. A fin de ampliar lo anterior, Corcuff (1998) expresa que el *habitus* es la manera en que las estructuras sociales se inscriben en el cuerpo y la mente de las personas por *interiorización de la exterioridad*. Corcuff (1998) argumenta que el *habitus* puede ser primario y secundario, y este último se incorpora en la vida adulta a partir de la experiencia y adquisición de capitales (social, cultural, económico); el *habitus* primario se inculca por instituciones como la familia, la escuela, etc. De ese modo, según Corcuff (1998), cuando Bourdieu (2008) define *habitus* alude a

disposiciones, esto es, inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera, interiorizadas e incorporadas, casi siempre de forma inconsciente, por cada individuo dependiendo de las condiciones objetivas de su existencia y de su trayectoria social. *Perdurables*, pues aunque estas disposiciones pueden modificarse durante nuestras experiencias, están fuertemente enraizadas en nosotros y tienden a resistir el cambio, marcando así una cierta continuidad en la vida de la persona. *Transponibles*, pues las disposiciones adquiridas merced a ciertas experiencias (familiares, por ejemplo); este es un elemento primordial de la unidad de la persona. Por último, *sistema*, pues estas disposiciones tienden a estar unificadas. (Corcuff, 1998, pp. 32-33)

En esa medida, una vez que el agente adopta un *habitus*, los estímulos que recibe del mundo social no tienen un efecto autónomo, pues los *habitus* tienen inclinaciones duraderas. Si una persona se posiciona de *x* o *y* manera ante determinada situación, ocurre porque el *habitus* que interiorizó (a partir de la singularidad de su trayectoria social) influye en su modo de percibir, pensar y actuar. Según Corcuff (1998), Bourdieu pertenece a la línea de pensamiento constructivista estructuralista, la cual aspira a la conjunción entre lo objetivo y lo subjetivo, por ello, para explicar la producción del mundo social, Bourdieu plantea que, gracias a la relación dialéctica entre *habitus* (*interiorización de la exterioridad*) y campos (*exteriorización de la interioridad*), se construye la realidad social.

Los campos, según Corcuff (1998), denotan la forma en que Bourdieu (2016) comprende las instituciones, no como sustancias, sino de manera relacional, como configuraciones de interacciones entre actores individuales y colectivos. Cada campo se distingue por mecanismos específicos de *capitalización* pues, contrario a Marx y los marxistas, existe una multiplicidad de capitales (cultural, social, político) que no se reducen al capital económico. Por consiguiente, para Bourdieu (2016), no existe una representación *unidimensional* del espacio

social, donde el conjunto de la sociedad se concibe en torno a una visión económica del capitalismo, sino una representación *pluridimensional* en la que el espacio social está compuesto por diversos campos. De esa manera, la unión del *habitus* y del campo permite entender —en la producción del mundo social— la articulación entre agente y estructura, ideas y prácticas, y el funcionamiento, dado por interiorización e inculcación, de las representaciones.

En ese orden de ideas, se admite que las representaciones mentales se definen como construcciones autónomas y creativas, siempre cambiantes, que los sujetos elaboran basados en su interacción con las cosas. Estas representaciones, por su carácter simbólico y significante, reemplazan lo presente, por eso (i) no son el duplicado de lo real y (ii) dicen más del sujeto que las crea que de la cosa en sí.

Las representaciones mentales —predicadas en imágenes, categorías o sistemas de referencia— se forjan de acuerdo con los *habitus* que una persona posea y, si bien en un principio se enmarcan en las R_I , luego, ellas se inscriben dentro de las R_C , porque exceden, desbordan o superan lo individual y su contenido se comparte por todo un grupo social. Esas representaciones devienen en lo que Moscovici (1981) y Jodelet (1986) denominan representaciones sociales (R_S), las cuales pueden ser espaciales, políticas o de cualquier otra índole. Es decir, en un esfuerzo por delimitar el campo de estudio de la presente indagación, se plantea que las representaciones mentales se configuran como R_S cuando lo social interfiere en el proceso mismo de su creación, y estas R_S pueden ser, en términos más específicos, representaciones espaciales o de cualquier otro aspecto que constituya la vida social. Esta aclaración es clave porque, en el vasto campo de estudio de las R_S , hacer énfasis en las representaciones espaciales permite centrar la atención en la relación del ser humano con el espacio y la sociedad que lo circunda.

En este sentido, las *representaciones espaciales* se identifican como una actividad mental que los sujetos —mediados por la cultura, educación, valores, en suma, *habitus*— elaboran sobre un punto geográfico concreto. Estas representaciones expresan (ya sea en conceptos o imágenes) significados, sentimientos o situaciones que sujetos o colectivos presencian en determinado espacio. Las representaciones espaciales le dan sentido a la experiencia espacial de una persona o grupo; por eso no pueden generalizarse. Si un ser humano percibe y representa determinado espacio como inseguro, desprolijo y peligroso, probablemente otra persona le adjudique a ese mismo espacio las cualidades de seguro,

limpio y de fácil acceso.² Esto depende del *habitus* que interiorizó el sujeto y de factores como edad, condición económica, género, etcétera.

Para ejemplificar lo anterior, Avendaño Arias (2017) muestra que, en el caso de la ciudad de Bogotá, las representaciones espaciales de los bogotanos, en tanto acto de creación, pueden ser plurales e imperfectas, pues así como algunas personas atribuyen percepciones desfavorables y de desapego hacia los lugares, que generan incluso limitaciones de tránsito, otras personas —al conocer esos lugares, códigos y conductas— desmitifican las inseguridades y establecen relaciones positivas o de proximidad y afecto hacia los lugares, porque se sienten pertenecientes al sector. Así, un mismo espacio puede causar representaciones opuestas o, incluso, un espacio (en relación con su función, hora del día o momento de la semana) puede provocar representaciones *topomixtas*, las cuales consisten en la sensación dual (compuesta de filias y fobias) que un lugar genera.

B. Percibir, experimentar y representar el espacio

La fenomenología ofrece un interesante aporte al estudio sobre la percepción y experimentación del espacio. Muestra de ello es que la filosofía de Merleau-Ponty (1948, 1993) recalca el papel significativo del esquema corporal en la síntesis que se efectúa entre el sujeto epistemológico y los objetos. Según este autor, el cuerpo no solo es una suma de nervios y vísceras, sino el instrumento y medio de actuación en el mundo; el cuerpo constituye la apertura perceptiva al mundo y, dado que él es afectado por lo sensible, el sujeto forja sus ideas y pensamientos. Así, para dar cuenta de la relación sujeto/espacio, Merleau-Ponty (1993) define a este último como el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas y no como el medio contextual dentro del cual las cosas están disponibles, es decir, el espacio se entiende no como un mero contenedor de objetos, sino como aquel que repercute, afecta —a través de los sentidos— a quien lo percibe y dispone de las cosas presentes en él. En palabras del autor,

2 Este es el caso de los migrantes senegaleses entrevistados en el barrio Constitución pues, como se verá en el capítulo III, mientras gran parte de la sociedad porteña identifica en ese barrio cualidades negativas como peligroso e inseguro (Fernández Crespo y Mogni, 2019); los migrantes de esa nacionalidad perciben en Constitución un lugar óptimo y seguro para llevar a cabo sus actividades laborales.

o bien no reflexiono, vivo en las cosas y considero vagamente el espacio, ora como el medio de las cosas, ora como su atributo común, o bien reflexiono, recojo en su fuente el espacio, pienso actualmente las relaciones que hay debajo de este término, y me percató luego de que estas solamente viven gracias a un sujeto que las describe y que las lleva; paso del espacio espacializado al espacio espacializante. (Merleau-Ponty, 1993, p. 258)

Según Merleau-Ponty (1993), en el espacio espacializado, el sujeto se enfrenta con el aspecto físico de sus regiones diferenciadas (arriba, abajo, cercano, lejano, derecha e izquierda); en el espacio espacializante, el sujeto puede describir el espacio y pensar una posición diferente de la situación del objeto en su contexto concreto. En relación con el arriba y abajo, el autor indica que la orientación en el espacio proviene no del carácter contingente del objeto, sino del reconocimiento y toma de conciencia que el sujeto de la percepción adopta respecto al objeto; en otros términos, para identificar contornos, figuras, fondos y objetos, se precisa —como condición— que el sujeto posea, de pensamiento, una actitud o disposición definida. Por eso, para Merleau-Ponty (1993), no se puede disociar el ser del ser (estar) orientado. En este sentido, el cuerpo cumple un rol fundamental, porque le da sentido a toda percepción ulterior del espacio.

Llama la atención que, respecto a la profundidad, el autor expresa que se trata de la propiedad más existencial de todas las dimensiones espaciales, porque no se marca sobre el objeto, depende de la perspectiva; la profundidad anuncia un vínculo indisoluble entre las cosas y el sujeto que se sitúa ante ellas, contrario a la anchura que, a primera vista, puede pasar por una relación entre las cosas en la que el sujeto receptor no está implicado. De ese modo, al redescubrir la visión de la profundidad, Merleau-Ponty (1993) supera las alternativas clásicas y precisa la relación sujeto/espacio.

Además, según Reguera (1982), Merleau-Ponty implementa la noción de *espacios antropológicos* para referirse a esos entornos que orientan la acción humana, pues “el hombre es praxis, *‘travail’*, por su cuerpo, frente al mundo, y no sigue pautas teóricas como las que supondrían un espacio o un tiempo universales. El hombre, antes que un mundo, tiene un medio, un *‘entourage’*” (Reguera, 1982, p. 201). El *espacio antropológico*, también llamado espacio vivido, a diferencia del espacio geométrico, no se agota en coordenadas geográficas, sino que posee densidad afectiva, razón por la que la tierra deviene terruño, la casa se convierte en hogar, la cama deviene lecho y, en el caso de los migrantes senegaleses, la vereda se convierte en mostrador. Para Merleau-Ponty (1948), no hay un tiempo y un espacio homogéneos, únicos, definibles, abstractos, de propiedades absolutas, hay sujetos perceptores que mediante su corporeidad experimentan, representan y connotan el espacio de diferentes maneras. En definitiva,

la idea de un espacio homogéneo ofrecido por completo a una inteligencia incorpórea es reemplazada por la de un espacio heterogéneo, con direcciones privilegiadas, que se encuentran en relación con nuestras particularidades corporales y nuestra situación de seres arrojados al mundo. Tropezamos aquí por primera vez con esa idea de que el hombre no es un espíritu y un cuerpo, sino un espíritu con un cuerpo, y que solo accede a la verdad de las cosas porque su cuerpo está como plantado en ellas. (Merleau-Ponty, 1948, p. 4)

A propósito de esta perspectiva, Bailly (1989) sostiene que el espacio en sí mismo no es nada, este remite a la conciencia, a la ideología del que lo vive para convertirse en un lugar existencial. La diferencia entre espacio y lugar reside en que, el primero, permite el movimiento, y en que el lugar es una pausa. El espacio se transforma en lugar cuando el ser humano introduce en él significados, los cuales proceden de su experiencia, sentimientos, recuerdos y elementos simbólicos. Por tanto, no puede existir una visión única de un lugar; cada persona les otorga a los lugares —de acuerdo con su historia de vida, modo de percibir y aspectos afectivos— sentidos distintos. En ese horizonte,

la representación geográfica [o espacial] ya es una forma de ser, una manera de hablar de la Tierra, escenario de la aventura humana. Asimismo, es el mediador de la experiencia espacial desde un punto de vista existencial: el descubrimiento de las interacciones hombre-entorno, de la función de los lugares en la puesta en marcha de las dinámicas humanas. (Bailly, 1989, p. 13)

Según Bailly (1989), todo espacio mental se organiza en función de tres aspectos: estructural, funcional y simbólico. El estructural permite entender la utilización de las estructuras por los individuos en sus prácticas espaciales. El aspecto funcional se ocupa de la tensión espacio-tiempo, para dar cuenta de los problemas de acceso y las capacidades económicas de los lugares; y el aspecto simbólico se refiere a la diversidad de connotaciones espaciales y al conjunto de relaciones que unen ser humano/sociedad/lugar.³

3 Esto también está emparentado con la distinción que hacen Pita *et al.* (2017) acerca de un mapa formal y un mapa sabido. El mapa formal se encarga de orientar cardinalmente e informar dónde se localizan los museos, barrios, estaciones de ómnibus y otros puntos de referencia; el mapa sabido, por su parte, se construye a partir de la experiencia de sus habitantes en la ciudad, de ahí que informa las zonas densas, los lugares diseñados para la diversión y obtención de productos económicos (p. 78).

Una posición y una comprensión geográfica, explica Bailly (1989), no tienen significado sin las representaciones (imágenes, categorías, sistemas de referencia) que se les atribuye, porque estas integran el sentido y las valoraciones que cada ser humano o colectivo les otorga a los lugares. Entre los elementos significantes que suelen asignárseles a los lugares se encuentran: la simbología de la orientación; el carácter sagrado de ciertos lugares, junto a los principios atribuidos a los límites del espacio y a las referencias, sean estas religiosas, culturales o administrativas.

De ese modo, para Bailly (1989), la geografía y otras disciplinas interesadas en la relación sujeto/sociedad/lugar deben reconstruir los componentes del espacio vivido y clarificar sus simbologías, puesto que cada lugar se compone de signos valorados, aceptados, descifrados por determinados integrantes de la sociedad; “así, el lugar se hace legible y se carga de lo imaginario (hechos psicológicos, imágenes mentales...), y sin esto no existe ni la centralidad, ni la marginalidad, ni la jerarquía” (Bailly, 1989, p. 18).

Ahora, con el fin de profundizar por qué las representaciones espaciales tienden a diferir entre individuos o colectivos, cabe mencionar el trabajo de Yi-Fu Tuan (2007), quien define el concepto de lugar no como un mero espacio susceptible de cuantificar, medir o delimitar, sino como centro de significados donde los individuos, mediante sus sentidos, experiencias, emociones y pensamientos, cargan de sentido los lugares que habitan y concurren. Tuan (2007) sostiene que la percepción de lugares o espacios comunes diverge en cada persona de acuerdo con factores como la cultura, procedencia, edad e, incluso, actitud hacia el medio.

En relación con la edad, Tuan expresa que la experiencia del espacio del bebé se halla muy circunscrita, pues el bebé no tiene la capacidad de distinguir entre el Yo y el entorno y se limita a lo que experimenta a través de la boca. Según Tuan, el bebé es incapaz de reconocer a la madre como un individuo independiente, de ahí que sea consciente del estado de ánimo de la madre por el modo en que ella lo sostiene. Además, el bebé distingue mejor el sonido que las imágenes visuales, porque solo a partir de la quinta semana el bebé visualiza objetos sin determinar ángulos geométricos (como cuadrados y triángulos) marcados.

El niño pequeño es animista, porque contesta a todos los cuerpos que se mueven como si fuesen autopropulsados o estuviesen vivos; de hecho, “un niño de seis años puede pensar que las nubes, el Sol y la Luna están vivos y son capaces de seguirlo cuando camina. El mundo del niño pequeño está circunscrito a su alrededor inmediato” (Tuan, 2007, p. 83). En cuanto a las direcciones (arriba, abajo, derecha e izquierda), el niño pequeño toma conciencia de estas porque se derivan de la estructura del cuerpo humano, mientras que las dimensiones

(abierto-delineado, denso-difuso, agudo-obtuso) tienden a conceptualizarse con el paso del tiempo. Respecto a los colores, el niño pequeño parece no distinguir los colores mixtos, contrario al niño mayor que aprecia las sutilezas del color e identifica la armonía de líneas y volúmenes.

Por su parte, los adultos —argumenta Tuan (2007)— pueden detectar el sabor dulce en una solución de azúcar que posee apenas un tercio de la concentración requerida para que un adulto mayor perciba ese sabor. Según este autor, el mundo del adulto mayor (en comparación con el entorno de un adulto joven) se encoge no solo por la pérdida progresiva del gusto, sino por el deterioro de otros sentidos.

La vista se debilita. El anciano presta más atención a la información que recibe por los receptores periféricos del ojo, capaces de magnificar el movimiento. Con la edad, el mundo se hace un poco más gris: la percepción de los colores del extremo violeta se deteriora (...) La audición disminuye de forma marcada en la gama de las frecuencias altas. Mientras una persona joven de audición normal es sensible a un sonido de 20 000 c.p.s., en la edad mediana tardía hay quienes no pueden percibir notas por encima de los 10 000 c.p.s. Con el aumento de la sordera, el mundo parece estático, carente de pulsaciones de la vida. (Tuan, 2007, p. 85)

La percepción del adulto mayor difiere de la del adulto joven porque, con el paso del tiempo, disminuyen las probabilidades de un futuro lejano y de un horizonte espacial más amplio. También, Tuan (2007) prosigue su argumentación mediante la distinción entre la percepción espacial de un nativo y un turista, pues mientras el primero tiene una actitud que proviene de su inmersión en la totalidad de su entorno, el turista suele emitir juicios estéticos sobre el espacio, es decir, el visitante juzga la apariencia, contrario al nativo, cuyas valoraciones del lugar que habita poseen un carácter más profundo. Un ejemplo de esto puede ser el caso del Barrio Chino (localizado en las principales metrópolis del mundo), donde el turista se sentirá encantado por la estimulación visual y olfativa, pero se marchará con el desconocimiento de las prácticas sociales, económicas y organizacionales que se ejecutan allí.

Asimismo, Tuan (2007) cita la prueba basada en transparencias, realizada por Joseph Sonnenfeld, para explicar las diferencias actitudinales que hombres y mujeres (residentes en Alaska) edifican sobre el entorno. En esta prueba se evidenció que, en relación con dimensiones como la topografía, vegetación, agua y temperatura, los hombres suelen preferir paisajes de topografía más áspera con indicadores de agua, mientras que las mujeres optan por paisajes con vegetación en entornos más cálidos. Sin embargo, las discrepancias se incrementaron cuando la prueba se les hizo a los inuit e individuos de piel blanca,

porque los hombres —a diferencia de las mujeres— mostraron mayor inclinación por el agua.

Respecto a la cultura como factor influyente en la percepción espacio-temporal, se puede mencionar precisamente el caso de las personas que residen en Senegal, puesto que en el VII Encuentro de #JuevesCulturales: Costumbres y Tradiciones del Mundo (Córdoba Ciudad Global, 2020), organizado por la Municipalidad de Córdoba (Argentina), un invitado senegalés expresó que en su país de origen el tiempo se relaciona con la ubicación del sol y otros acontecimientos de la naturaleza como lluvias, estaciones y demás; del mismo modo, la ubicación de estas personas se asocia con el *pensamiento referencial*, es decir, no basta indicar el nombre o altura (dirección) de una calle, sino que se requiere señalar qué edificio o monumento hay cerca del lugar al que se pretende llegar; en palabras del invitado senegalés,

el tiempo para nosotros entra en el tema cultural,⁴ por qué te lo digo, porque a un senegalés (y esto se los explico) lo citás a las ocho de la mañana y para el argentino es a las ocho de la mañana; el senegalés puede interpretar varias cosas: que las ocho de la mañana puede ser a las seis de la mañana, como puede ser a las diez de la mañana, porque él considera que la mañana es la mañana, al senegalés décile cuando sale el sol, cuando se pone el sol. Nosotros en nuestras culturas, el tiempo lo relacionamos mucho con la naturaleza, o sea, lo relacionamos con el sol, con la luna, etc., con la lluvia.

Cuando nuestros abuelos nos hablan de tiempo: ¿cuándo naciste? A mí no me dicen en 1984 el seis de septiembre, mi mamá me dice: “vos naciste el día que hubo sol o llovió que era cerca de tal evento natural, que pasó tal cosa, etc.”. O sea que siempre tenemos una referencia *y lo mismo pasa con los senegaleses con el tema de la ubicación, es cultural, no es que calle tal, número tal es que esto tenés siempre que darle una referencia* y es muy importante que lo tengamos en consideración, porque a veces queremos orientar, porque nunca nos entienden, porque tienen un concepto cultural, una forma de entender las cosas que tal vez es diferente. También, sigo con eso porque, ejemplo, el senegalés que sale, que va al campo, no es que va al campo a las ocho de la mañana, va a las doce y va de vuelta a las tres y vuelve a las seis, para el senegalés, va al campo cuando sale el sol o antes que salga el sol, vuelve cuando el sol está en la mitad de la cabeza y, después, sale de vuelta cuando la sombra está a tres metros del árbol y vuelve cuando el sol se puso. Siempre está esta diferencia temporal, si bien estamos en un mundo moderno, donde cada uno debe entender las ocho, las nueve, etc., pero nosotros también, como para integrarnos, debemos empezar

4 Sobre este mismo asunto, como aporte complementario, se sugiere revisar la obra de Robert Levine (2012), titulada *Una geografía del tiempo*, donde el autor explica cómo, a través de un recorrido histórico (desde la antigua Grecia hasta la actualidad) y geográfico (de Oriente a Occidente), la cultura incide en la percepción e interpretación del tiempo y en el modo de relacionarse.

a entender cómo entienden el tiempo o ciertas cosas que estamos viviendo y que tal vez para otras culturas significan otras cosas. (Córdoba Ciudad Global, 2020, min. 1:01.10-1:03.46). (Cursivas añadidas)

Lo anterior se considera fundamental porque muestra que la cultura afecta e influye en la percepción y, por consiguiente, en la representación espacial que una persona o colectivo elabora. En el caso de los senegaleses, se destaca que, por cuestiones culturales, su ubicación en el espacio está mediada por referencias y no por el nombre que se les atribuye a las calles, avenidas o barrios. Esto, en el capítulo III, cobrará mayor importancia si se piensa que, ante una ciudad nueva y distinta, como CABA, lo primero que hace un migrante senegalés es identificar cuáles son las referencias (estación Once de Septiembre, Plaza Constitución, Obelisco, etc.) que permiten su orientación y desenvolvimiento en el espacio urbano.

Llegado a este punto, Tuan (2007) alude al concepto de topofilia, a fin de reunir en tal categoría los vínculos afectivos del ser humano con el entorno material; es decir, el sentimiento topofílico se refiere al lazo emocional (generalmente positivo) entre las personas y el lugar o el ambiente circundante, el cual puede variar en intensidad, sutileza y modo de expresión. En palabras del autor,

la reacción al entorno puede ser principalmente estética y puede variar desde el placer fugaz que uno obtiene de un panorama a la sensación igualmente fugaz, pero mucho más intensa, de la belleza que se revela de improvisto. La respuesta puede ser táctil: el deleite de sentir el aire, el agua o la tierra. Más permanente —pero menos fácil de expresar— es el sentir que uno tiene hacia un lugar porque es nuestro hogar, el asiento de nuestras memorias o el sitio donde nos ganamos la vida. (Tuan, 2007, p. 130)

Entonces, la categoría de topofilia se entiende como un neologismo capaz de incluir la carga emocional (amor, satisfacción, aprecio, etc.) que el ser humano le atribuye, de acuerdo con sus condiciones existenciales (género, edad, estatus socioeconómico, nativo, migrante, entre otras) al lugar o entorno. Tuan (2007) ejemplifica lo anterior mediante el trabajo de Ronald Blythe, quien observó que los jornaleros, dado que trabajan o subsisten gracias a la tierra, poseen una relación de amor y odio hacia la naturaleza, puesto que su único motivo de orgullo es su fuerza de trabajo; en cambio, el pequeño granjero posee una actitud más piadosa hacia la tierra, porque esta garantiza su seguridad y sustento. Entre tanto, el propietario agrícola de éxito manifiesta un orgullo posesivo por su propiedad y por su capacidad de transformar la naturaleza. Cabe agregar que, según Tuan (2007), el entorno puede no ser la causa directa de la topofilia, pero ofrece los estímulos sensoriales que moldean, en cuanto a lo experimentado o percibido, las alegrías y los ideales del ser humano.

En la misma dirección que Yi-Fu Tuan, Linda McDowell (2000) indica que hoy día los espacios se piensan no solo como un conjunto de coordenadas situadas en un mapa que fijan un territorio definido y delimitado, sino como un producto de las relaciones de poder y exclusión que se entrecruzan y proporcionan un carácter distintivo. Según McDowell (2000), los espacios se definen según las prácticas sociales que los seres humanos emprenden, de ahí que los límites y atributos de cada espacio se establezcan de acuerdo con la interacción de sus ocupantes. De ese modo, “los espacios significan cosas distintas para cada grupo social, y todo espacio puede verse ocupado, a lo largo de un día, de una semana o de un periodo superior de tiempo, por varios grupos, que le confieren significados diferentes” (p. 247).

McDowell (2000) ilustra lo anterior a partir de las percepciones que hombres y mujeres expresaron respecto a parques urbanos y zonas casi agrestes en el sur de Inglaterra, donde algunos hombres blancos relacionaban tales lugares con ambientes recreativos y mujeres asiáticas y caribeñas consideraban esos mismos lugares peligrosos e inseguros, porque allí se sentían expuestas a agresiones sexuales y racistas, incluso cuando iban acompañadas de familiares. De igual modo, McDowell (2000) menciona el caso de algunos afrodescendientes porque, en relación con el campo inglés, se refirieron a ese ambiente como un “paisaje de temor”, el cual —a diferencia de otros grupos— no forma parte de su experiencia espacial y, para visitarlo, deben primero superar su desconfianza.

En ese horizonte, el análisis de Tuan (2007) adhiere la categoría de topofobia, entendida como aquella que agrupa el rechazo o temor hacia los espacios. Contrario a la topofilia, el sentimiento topofóbico evoca una dimensión profundamente negativa (peligro, inseguridad, desasosiego, etc.) hacia el entorno. Este sentimiento puede ejemplificarse con el caso del barrio Harlem (ubicado al norte de Manhattan en la ciudad de Nueva York) en el que, según Tuan (2007), los niños reconocen la miseria del entorno, puesto que “más que por el deterioro físico del barrio, se sienten amenazados por los vagos y drogadictos. Las calles pueden proporcionar deleite, pero apenas existe una delgada línea que separa la euforia del temor” (Tuan, 2007, p. 296). De ese modo, más allá del componente estético (la suciedad y el descuido) de un espacio, se habla de topofobia si el lugar atemoriza, amedrenta, amenaza e intimida la vida del sujeto.

Adicional a esto, Yori (2006) expresa que, en el estudio sobre la percepción espacial, no merecen menos relevancia conceptos como toponegligencia y topolatría. Esta última, identificada como el sentimiento reverencial que puede causarle a un individuo determinado lugar (templos, sinagogas, mezquitas, etc.). La toponegligencia consiste en concebir a los espacios como meros objetos de desecho y consumo. Según Yori (2006), la toponegligencia revela esos casos en los que el entorno deja de ser una vivencia y pasa a convertirse en un concepto

lejano o distante, ajeno e impersonal. Se podría afirmar que la toponegligencia se distingue de la topofobia, en tanto la primera causa en los individuos no la sensación de temor o amenaza (como la topofobia), sino desapego, desinterés o falta de cuidado hacia el entorno. La toponegligencia se visibiliza en ambientes donde, por ejemplo, el ser humano muestra apatía ante residuos sólidos o desechos tóxicos que se encuentran expuestos en un lugar sin ningún tipo de control.

C. Palabras finales

Para cerrar este capítulo, puede afirmarse que: (i) las representaciones mentales son construcciones que los sujetos, de manera creativa y autónoma, elaboran para dar cuenta de su relación con el mundo exterior. Estas representaciones devienen en representaciones sociales (RS) cuando lo social influye en su elaboración y su comprensión transita de la dimensión individual a la colectiva; es decir, las representaciones mentales pasan a ser RS cuando elementos como la cultura, educación, creencias (*habitus*) contribuyen en su construcción, y su contenido es compartido o, al menos, inteligible por dos o más personas; (ii) una parte de las RS pueden ser las representaciones espaciales, las cuales —enunciadas en imágenes, categorías o sistemas de referencia— dan cuenta de la relación entre el ser humano y el espacio; (iii) las representaciones espaciales, en tanto acto de creación, son cambiantes y pueden diferir (o no) de acuerdo con la cultura, disposición, experiencia y sensación corpórea de cada persona o grupo.

Esto último se considera sumamente importante porque, como se mostró con Merleau-Ponty (1948, 1993), Yi-Fu Tuan (2007) y otros autores, el grado de percepción que permite el cuerpo, según la edad o género, puede afectar la representación espacial o diversificarla respecto a otros grupos. Por tanto, se insiste en que las representaciones espaciales no son generalizables, pues cada quien (grupo o persona) representa el espacio de acuerdo con factores como la cultura, actitud, percepción, edad, procedencia, condición económica, género, etcétera.

El caso más significativo es, justamente, el de los senegaleses pues, dado el relato del invitado senegalés en el VII Encuentro organizado por la Municipalidad de Córdoba (Córdoba Ciudad Global, 2020), se mostró que su percepción y representación sobre el tiempo, pero especialmente sobre el espacio, difiere de la cultura dominante. Es decir, mientras en esta última las personas nativas calculan el tiempo según la hora convencionalmente aceptada y se orientan a través de nombres y direcciones en el espacio, los senegaleses miden el tiempo de acuerdo con eventos naturales y consiguen orientarse mediante referencias localizadas en el mismo espacio. Así, lo que para un individuo/colectivo

se comparte y resulta obvio, para otro grupo puede ser distinto o implicar códigos diferentes.

En ese camino, se puede aseverar que, aunque las representaciones espaciales no dan cuenta de percepciones, ideas e imágenes universales, aquellas sí pueden compartirse por ciertos grupos poblacionales (adultos, nativos, migrantes, etc.); de ahí que las categorías de topofilia, topofobia, topolatría y toponegligencia ayudan a explicar cuál es el vínculo afectivo que, en la representación, determinados colectivos le atribuyen al lugar que habitan o frecuentan.

De igual manera, se puede concluir que, antes de abordar el contenido de una representación espacial, se precisa distinguir qué persona/grupo la construye y enuncia (Jodelet, 1986; Bourdieu, 2008), cuáles son sus rasgos identitarios, qué prácticas se llevan a cabo en ese espacio (Bailly, 1989; Barinas, 2014), qué elementos simbólicos son aceptados y descifrados en ese lugar (McDowell, 2000), pues esto influye en la representación y muestra que así como las representaciones espaciales cambian y están en constante (re)elaboración (Moscovici, 1981), el espacio también se transforma, se (re)construye, se produce a causa de la interacción social y, por consiguiente, juntos (espacio y representación espacial) están atravesados por una fuerza social y política renovable, dinámica o cambiante.

Capítulo II. Espacio y política en la construcción de las representaciones espaciales

El propósito de este capítulo reside en identificar la relación entre lo político del espacio urbano y las representaciones espaciales. Para esto, en la primera sección, se argumenta por qué el espacio, en tanto producto social, económico e ideológico, posee un carácter político. Luego, se hace énfasis en los procesos y patrones de urbanización actuales que, en su expansión, son esencialmente fragmentadores y segregadores.

En la segunda sección, se analiza el caso de las ciudades latinoamericanas que, por causa de su crecimiento urbano desordenado, han sido foco de disputas sociopolíticas ligadas a la exclusión, la inequitativa distribución de servicios, la privación de derechos fundamentales e injusticia espacial. Además, se expresa la emergente demanda del derecho a la ciudad y se indica que las luchas, tensiones o conflictos que surgen en el espacio impactan la construcción de representaciones espaciales porque, así como el ser humano puede modificar el espacio, este último (al ser híbrido, ideológico, relacional: político) también tiene la capacidad de afectar la percepción, experimentación y representación de sujetos y colectivos.

A. La naturaleza política del espacio

Henri Lefebvre (1976), con un enfoque marxista, plantea que el espacio no puede cualificarse como un objeto o una suma de objetos, una mercadería o un conjunto de mercaderías. La principal característica del espacio consiste en que es fundamentalmente político, en tanto se vincula con la reproducción de las relaciones (sociales) de producción. Según Lefebvre (1976), el espacio es político y estratégico porque, al ocuparse, acondicionarse y producirse, encierra y oculta relaciones sociales.

El espacio es político e ideológico. Es una representación literalmente plagada de ideología. Existe una ideología del espacio ¿por qué motivo? Porque este espacio que parece homogéneo, hecho de una sola pieza dentro de su objetividad, en su forma pura, tal como lo constatamos, es un producto social. La producción del espacio no puede equipararse con la producción de tal o cual objeto particular, de tal o cual mercancía. Y, sin embargo, no deja de existir relación entre la producción de las cosas y la del espacio. Esta última producción se la adjudican grupos particulares que se apropian del espacio para administrarlo, para explotarlo. El espacio es un producto de la Historia, con algo diferente, y algo más de lo que entraña en sí la Historia en la acepción clásica del término. (pp. 46-47)

Según Lefebvre (1976), todas las sociedades han producido un determinado espacio, el suyo propio, y por eso el espacio no es un objeto científico desligado de la ideología o la política. Los espacios se producen y en estos confluyen diversas actividades, materias primas, relaciones de producción, explotación y dominación, las cuales se inscriben, hoy día, dentro del sistema capitalista. Incluso, los espacios que parecen “libres” de trabajo productivo, adecuados para la relajación (playas, desiertos, montañas), funcionan dentro del consumo organizado.

En este sentido, Lefebvre (1974) afirma que el espacio ha sido siempre político, pero ahora lo es más que nunca, porque el capitalismo se ha mantenido gracias a la conquista e integración del espacio. Este sistema depende del espacio, cuyo atributo primario está en ser político y no un ámbito geográfico pasivo o geométrico vacío. Para este autor, el espacio (en especial el espacio urbano) deviene cada vez más instrumentalista, lo cual ha permitido la segregación generalizada de grupos, funciones y lugares, de ahí que sea más visible el contraste entre los arrabales cubiertos de torrecitas modestas, donde generalmente vive la clase obrera, y los grandes centros de decisión.

En este punto, conviene diferenciar entre la ciudad y lo urbano. Este último se distingue de la ciudad porque, si bien aparece en el curso de la dispersión de la ciudad, permite reconsiderar y comprender aspectos como la movilidad, la centralidad, la monumentalidad, etc. “Lo urbano se manifiesta en el seno mismo del proceso negativo de la dispersión, de la segregación, en tanto que exigencia de encuentro, de reunión de información” (Lefebvre, 1976, p. 68). Lo urbano se refiere a un modo contemporáneo de organización espacial; la ciudad es, según Lefebvre (1976), un objeto espacial que ocupa un lugar, el cual debe estudiarse, en tanto que objeto, a través de diferentes técnicas y métodos: económicos, políticos, demográficos, etc. Más aún,

la ciudad es una obra en el sentido de una obra de arte. El espacio no está únicamente organizado e instituido, sino que también está modelado,

configurado por tal o cual grupo de acuerdo con sus exigencias, su ética y su estética, es decir, su ideología. La monumentalidad representa un aspecto esencial de la ciudad en tanto que obra, pero el horario que siguen los miembros de la colectividad urbana no reviste un aspecto de menor importancia. La ciudad como obra debe ser estudiada bajo esa doble faceta: edificios de toda índole y horario que implican en la vida de los habitantes de las ciudades y de todos los ciudadanos en general. (p. 66)

De ese modo, la ciudad forma parte de lo ideológico y, debido a lo urbano, se reconoce el papel sociopolítico de elementos como la monumentalidad, la movilidad y la centralidad. A propósito de la centralidad, Lefebvre (1976) expresa que su presencia se hace imprescindible, pues no puede existir realidad urbana si no existe un centro, tanto si se trata de un centro comercial (que agrupa productos y cosas) como del centro simbólico (que reúne y torna simultáneas determinadas significaciones), como del centro de información y de decisión, etc. Todo centro, dice el autor, se satura y termina por excluir y expulsar a determinados grupos hacia las zonas periféricas, he ahí el juego político-estratégico demarcado en la centralidad. Por otra parte, la monumentalidad da cuenta del carácter visual y fálico de la ciudad.

La dictadura del ojo: el de Dios y el del Padre, del Maestro y del Jefe, del Patrono y del Policía. Miradas soberanas de presencia estatal. Control. Dominación abstracta de la naturaleza que implica y disimula la dominación concreta sobre los seres humanos hacinados en sociedad. Espacio y lenguaje de Poder y de la Voluntad de poderío. Espacio civil y militar, masculino, estratégico. Imágenes y musculaturas. Lo Visual y lo Fálico se sostienen mutuamente, se complementan, no sin riesgo de conflicto, pues lo Fálico interviene con brutalidad, cuando, de hecho, lo Visual se contenta con la representación bajo forma de imágenes. Las torres, los monumentos se erigen por encima de los suelos y superficies, de las insípideces, no para decir y llevar a cabo alguna otra cosa, sino para poder controlar y vigilar mejor. Esas fuerzas rigurosas y vigorosas mantienen de esta guisa un tiempo, el del orden (moral). (p. 125)

Cada aspecto de lo urbano tiene un rol político, y sus repercusiones siempre (des)favorecen a un colectivo o clase específica. Según Lefebvre (1976), las clases dominantes tratan por todos los medios de servirse del espacio como si de un instrumento se tratase, con la intención de dispersar a la clase obrera, repartirla en lugares asignados para ella, controlar el espacio y regir de manera tecnocrática la sociedad entera. Todo esto, a fin de conservar las relaciones de producción capitalistas.

Además, Lefebvre (1976) señala que, por el *consumo productivo* que hay en la ciudad moderna del espacio, los medios de transporte, las edificaciones y las calles, se emplea una inmensa fuerza de trabajo generalmente mal retribuida,

lo cual le permite al autor concluir que ese es uno de los secretos de la actual prosperidad capitalista. Para Lefebvre (1976), la fuerza de trabajo destinada a conservar el espacio urbano (en los transportes, en la multitud de actividades denominadas “servicios”) no se corresponde con el valor que ganan quienes trabajan en el mantenimiento del espacio, y esta es la razón por la que —a costa del espacio— el capitalismo ha fomentado la riqueza de unos (pocos) y la pobreza de otros (muchos). En resumen, como mostró Marx, tras cada cosa producida, en este caso el espacio, subyacen prácticas políticas vinculadas al poder, al trabajo y a la subordinación.

Desde una perspectiva más reciente, Milton Santos (2009) también sostiene que el espacio, al ser una instancia de la sociedad, contiene y forma parte de otras instancias como la política, la economía y la cultura. Según este autor, la política está en el espacio, así como el espacio está en la política. Lo mismo sucede con lo económico e ideológico-cultural. Ninguna de estas esferas posee independencia del espacio, pues la naturaleza del espacio es social y esto hace imprescindible las demás dimensiones. En esa medida, el espacio está formado tanto por las cosas, los objetos geográficos, naturales o artificiales, como por la sociedad. El espacio, dice Santos (1995), no es una cosa ni un sistema de cosas, sino una realidad relacional entre naturaleza y sociedad, mediatizada por el trabajo.

El espacio debe considerarse como el conjunto indisociable del que participan, por un lado, cierta disposición de objetos geográficos, objetos naturales y objetos sociales, y por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento. El contenido (de la sociedad) no es independiente de la forma (los objetos geográficos); cada forma encierra un conjunto de formas, que contienen fracciones de la sociedad en movimiento. Las formas, pues, tienen un papel en la realización social. (p. 28)

El espacio es producto de la acción de los seres humanos sobre el propio espacio, no hay producción que no sea producción del espacio, así como tampoco hay producción del espacio que se dé sin el trabajo. Vivir, para el ser humano, consiste en producir espacio(s) y esa producción está vinculada al trabajo (Santos, 1995). Sumado a esto, el mismo autor (2000) indica que el espacio está formado por el producto material que, a través del tiempo, el ser humano ha acumulado con su accionar (paisaje) y por las actuales acciones que animan y le atribuyen al espacio dinamismo y funcionalidad. El paisaje se refiere a todo lo que se puede ver, él puede definirse como el dominio de lo visible, lo que la vista captura y cuya formación depende de volúmenes, colores, movimientos, sonidos, olores, etcétera.

El paisaje se da como un conjunto de objetos reales-concretos. En ese sentido, el paisaje es transtemporal, juntando objetos pasados y presentes, una construcción transversal. El espacio es siempre un Presente, una construcción horizontal, una situación única. Cada paisaje se caracteriza por una determinada distribución de formas-objetos, provistas de un contenido técnico específico. El espacio resulta de la intrusión de la sociedad en esas formas-objetos. Por ello, esos objetos no cambian de lugar; pero cambian de función, es decir, de significado, de valor sistémico. El paisaje es, pues, un sistema material y, por esa condición, es relativamente inmutable; el espacio es un sistema de valores que se transforma permanentemente. (Santos, 2000, pp. 86-87)

Según Santos (1995), paisaje y espacio son un par dialéctico. Juntos se complementan y se oponen. El paisaje es la materialización de un instante de la sociedad y el espacio es el producto del matrimonio de la sociedad con el paisaje, el espacio contiene el movimiento, mientras que el paisaje es historia congelada, pero partícipe de la historia viva. En otras palabras, el paisaje es un resultado histórico acumulado que da cuenta de la sucesión de medios de trabajo; el espacio humano es la síntesis, constantemente cambiante, de las contradicciones y de la dialéctica social.

El paisaje abarca la dimensión de la percepción. Por eso, para Santos (1995), el aparato cognitivo tiene relevancia en esa aprehensión, por el mero hecho de que toda educación, formal o informal, se ha llevado a cabo de forma selectiva y, por tanto, diferentes personas presentan diversas versiones del mismo hecho. Ejemplo de esto es que mientras un arquitecto o artista percibe el paisaje de cierto modo, una persona —con diferentes creencias, formación o valores— puede percibir ese mismo paisaje de otra forma, con otras connotaciones. “Si la realidad es apenas una, cada persona la ve de forma diferente; por eso, la visión del hombre de las cosas materiales está siempre deformada” (Santos, 1995, p. 60). Posteriormente, este autor señala que hay paisaje natural y artificial. El paisaje natural es aquel que todavía no ha sido modificado por el esfuerzo humano, contrario al paisaje artificial que alude a la huella del ser humano sobre la naturaleza, a la implementación de la técnica y a la reproducción de varios niveles de fuerzas productivas.

Hoy día, son contados los paisajes que no se han alterado físicamente por la fuerza humana, y aquellos que carecen de esa manipulación son objeto de preocupaciones e intenciones económicas y políticas. Entonces, Santos (1995) dice que el paisaje se compone de formas naturales y artificiales, ya sea en cuanto al color, volumen, tamaño, unidad o cualquier otro criterio. Pero si la vida social se torna más compleja, el distanciamiento es mayor entre el mundo natural y artificial, pues se antepone este último al primero. Para ejemplificar lo anterior,

vale citar el caso del paisaje urbano, porque antaño (en los tiempos modernos) las ciudades contaban con grandes jardines o zonas verdes; ahora, esto es cada vez más inusual. Las ciudades se cubren de artefactos creados por el ser humano y se reemplazó así el paisaje natural por el paisaje cultural o artificial.

En ese marco, Santos (1995) explica que las mutaciones del paisaje pueden ser estructurales o funcionales. El movimiento funcional se visibiliza cuando, al transitar por una calle, plaza o avenida, el paseo público funciona de modo diferente según las horas del día, los días de la semana, las épocas del año. La sociedad urbana es una, pero, según determinados tiempos, su *modus operandi* se presenta de diversas formas. Igualmente, se plantea un cambio estructural por la transformación de las formas cuando, en lugar de construir edificios de diez o veinte pisos, se levantan edificaciones de treinta o cuarenta pisos o cuando, por ejemplo, se deja de fabricar grandes hoteles y se pasa a construir minihoteles, también conocidos como hoteles cápsula, cuya finalidad consiste en agrupar más gente y sacar mayor provecho del espacio. Lo anotado destaca el vínculo entre la estructura socioespacial y la estructura socioeconómica y política. Las transformaciones en el paisaje y en la relación misma con el espacio no son ingenuas o desprovistas de política y economía.

Con ese enfoque, Santos (1995) identifica que el espacio está siempre formado de fijos y de flujos. Los fijos muestran el proceso inmediato del trabajo, ellos son los propios instrumentos del trabajo y las fuerzas productivas en general. Los fijos (agencias de correos, sucursales bancarias, escuelas, hospitales, fábricas, etc.) tienen sus propias características, técnicas y modos de organización; entre tanto, los flujos son el movimiento, la circulación y, por consiguiente, explican los procesos de distribución y consumo. Juntos (fijos y flujos), interactúan y se alteran mutuamente. Un fijo es un objeto técnico, pero también es un objeto social gracias a los flujos. De ese modo, concluye el autor, los fijos (geográficamente ubicados) y los flujos (socialmente dinámicos) atraviesan el fenómeno de la producción propiamente dicha, la circulación, la distribución y el consumo. Motivo por el cual la dimensión espacial es, además de social, inherente a las instancias político-económicas.

Por su parte, Doreen Massey (2012) también plantea que el espacio es un producto social, pues este se construye a través de relaciones sociales. Lo cual, en términos políticos, implica que (i) si el espacio se produce, entonces importa cómo se produce y el modo en que él influye en la sociedad y en la imagen que esta tiene de sí misma; (ii) el espacio, junto a la identidad espacial, carece de cualquier esencialismo que pueda aplicársele, pues no se nace holandés, argentino, senegalés, etc., el ser humano se atribuye determinada nacionalidad y le adjudica al espacio ciertos elementos identitarios a partir de su interacción con los otros. He ahí la relevancia política del carácter relacional

del espacio. Sumado a esto, Massey (2012) afirma que el espacio es híbrido y abierto, precisamente, porque en él confluyen varias percepciones, trayectorias y sentimientos. El espacio es la dimensión de la multiplicidad, así como el tiempo es la dimensión de la sucesión; el espacio es la presencia coetánea de una multitud de cosas e historias.

Un análisis profundo del espacio no conduce a un holismo confortable y cerrado en sí mismo, sino, por el contrario, a la apreciación de una simultaneidad dinámica, siempre en proceso de ser construida y abierta a modos alternativos de evolución. Esto, de nuevo, tiene una serie de consecuencias políticas. Primero, implica que el espacio es la dimensión que plantea el reto de reconocer la existencia del otro, que nos obliga a formular la siguiente pregunta: ¿cómo vivir juntos? Es en este sentido que Derrida habla del espacio como la dimensión del respeto. Esto no quiere decir que vamos a ser amigos de todos, a aceptar cualquier posición o a adoptar un tipo de tolerancia liberal. Quizás será necesario pelear, pero antes de pelear o en el momento mismo de la disputa hay que respetar. El respeto es, de hecho, uno de los retos que plantea la dimensión espacial. (Massey, 2012, pp. 10-11)

Según esta autora, al reconocer que el espacio no es una mera superficie, sino la dimensión de la pluralidad, donde convergen —tanto a nivel muy íntimo (el hogar) como a los niveles de la ciudad, el país, lo global— distintas redes, prácticas, vínculos e intercambios, cobra fuerza la demanda política del encuentro entre civilizaciones, en lugar del descubrimiento, así como la posibilidad de que existen otras formas de organización y participación política. Massey (2007) introduce el concepto de geometrías del poder para explicar que, por un lado, el espacio está lleno de relaciones de poder y, por otro lado, el poder social siempre tiene una forma espacial. Este concepto se creó con la intención de acentuar que el espacio es producto de acciones, relaciones y prácticas sociales y, por tanto:

1. Como producto social es, por consiguiente, abierto a la política (si lo producimos, igualmente podemos transformarlo).
2. Como producto social el espacio es, en su misma constitución, lleno de, empapado de, poder social.
3. Y el poder, como sabemos, tiene múltiples formas (económica, política, cultural; dominación, igualdad, potencia) y se realiza “en relación”, entre una cosa (persona, nación, región, lugar) y otra.
4. Y por eso, a su vez, el poder tiene una geografía. (Massey, 2007, p. 1)

El poder funciona en la dimensión espacial de dos formas: (i) inmerso en las relaciones/vínculos sociales que forjan o producen el espacio y (ii) focalizado en un punto geográfico específico. El primer caso puede ejemplificarse con esos

espacios donde, ya sea por condiciones económicas, étnicas, raciales, etc., se ha apartado (o segregado) a ciertos grupos poblacionales de otros; el segundo caso se visibiliza con la concentración de poder que algunas metrópolis tienen respecto al campo o, dentro de las ciudades, con la lucha por el espacio y las desigualdades entre barrios ricos y pobres. En esa dirección, Massey sostiene que la geometría del poder (heredera de las geografías de la desigualdad) puede modificarse o replantearse a nivel local y global (Seminario Atlántico de Pensamiento, 2013).¹

Luego de esta exposición, se puede admitir que el espacio es político, porque: (i) se produce y, como toda cosa producida, encierra y oculta relaciones sociales, de producción y ejercicios de poder; (ii) el espacio está en permanente disputa, dado que distintos sujetos o colectivos luchan por habitarlo, ocuparlo o sacar provecho de él; (iii) el espacio es político porque el capitalismo se ha lucrado con él. Tal es el caso de esos espacios (playas, desiertos, montañas) que ahora forman parte de la poderosa industria del ocio (Lefebvre, 1976). En este mismo horizonte, la instrumentalización del espacio da cuenta de su carácter político, es decir, de acuerdo con el uso que se le dé, el espacio puede valorizarse o ser motivo de riqueza y, a su vez, (iv) determinada ubicación en el espacio puede ser causa de segregación o desigualdad social (Massey, 2007); (v) el espacio es político porque, al ser una instancia de lo social, está atravesado por la dimensión político-económica que la sociedad comparta (Santos, 2009).

Entre otras razones que explican, además, por qué el espacio es político, destacan: (vi) espacio y trabajo están vinculados, pues la producción de ambos está emparentada: sin producción del espacio no hay producción del trabajo y así a la inversa; (vii) el espacio es político porque en él convergen fijos y flujos, los cuales muestran el proceso de circulación, distribución y consumo de la sociedad (Santos, 1995); (viii) el espacio es relacional y, por tanto, concentra poder y está abierto a la política (Massey, 2012).

1 Para ejemplificar esto, Massey alude al caso latinoamericano, dado que en la región se han creado nuevas formas del espacio social más democráticas e igualitarias. Tal es el caso de la alianza Petrocaribe (2005), cuyo objetivo político consistía en promover un proceso integral capaz de erradicar, mediante la participación activa de los pueblos integrantes, las desigualdades sociales. Otro ejemplo es el de Bolivia, quien, a través de la implementación de un Estado plurinacional, plantea la posibilidad de un espacio social más participativo e inclusivo. Así, la autora subraya que el espacio, en tanto producto social, habilita otros mecanismos de participación y puede ser fuente de transformación política (IV Seminario Atlántico de Pensamiento, 2013).

Anotado esto, conviene centrar la atención en el espacio urbano, en razón de que la urbanización se ha extendido a todas las áreas: rural, suburbana, metropolitana, incluso a áreas vírgenes, parques, desiertos, tundras y bosques tropicales (Lefebvre, 1976). El mundo en su conjunto ha sido urbanizado o está siendo urbanizado, y esa nueva realidad geográfica requiere análisis orientados a esta nueva forma de organización espacial. Los problemas de la geografía tradicional, que incumben a otras disciplinas, se han diversificado con el fenómeno de la urbanización, razón por la que se estima *a priori* concentrar la atención en el espacio urbano y, en particular, en la ciudad como foco de expansión y centro de disputas o tensiones socioespaciales y políticas.

Además, el espacio urbano merece analizarse con detenimiento porque el fenómeno de la urbanización ha convertido en una constante los procesos de centralización y “periferización”. Este fenómeno, a causa de su crecimiento, ha separado e incrementado las brechas entre sujetos o colectivos y, por consiguiente, ha fomentado prácticas de segregación y discriminación cada vez más visibles. En palabras de Lussault (2015), “no hay en el mundo situación urbana en que la segregación no aparezca, a veces hasta constituir un modo relevante de organización” (p. 303). En este sentido, si el espacio —en tanto producto y realidad relacional— es político, *el espacio urbano es aún más político* porque, ante el impacto e influencia de la urbanización, distintos sujetos y colectivos demandan no solo el derecho a la ciudad, sino una justicia espacial capaz de remover las capas de exclusión y desigualdad social que la vida urbana trae consigo.

B. La nueva era: urbanización y segregación espacial

Según Lussault (2015), durante el periodo que transcurre desde la Antigüedad hasta finales de la época clásica, el modelo predominante de organización (en Europa) era el de la *cité*, caracterizada por ser una entidad discreta en el espacio y en la sociedad agraria que la rodeaban. Luego, en poco más de ciento cincuenta años, con diferencias cronológicas notables según los países, la *cité* fue reemplazada por la ciudad, la cual —pese a que tomó de la *cité* sus principios organizativos y sus valores sociales y culturales predominantes— cuestionaba la circunscripción tradicional por una evolución profunda de las formas, estructuras y funciones. Así, en plena etapa protoindustrial, las murallas desaparecieron en casi todas partes y la ciudad empezó a ampliarse.

Posteriormente, esto es, a partir del siglo XIX, aparecieron nuevos signos de transformación. La ciudad se extendió a un ritmo acelerado e inició el tercer periodo de organización espacial: la urbanización. En esta etapa, cuya vigencia

sigue y se articula con las cosmovisiones e ideologías del capitalismo, los sistemas de desplazamiento se volvieron más complejos, los lugares centrales se multiplicaron, se consolidó la zonificación funcional y la “periferización” de sujetos y actividades (Lussault, 2015, p. 256).

Para Lussault (2015), al igual que para Lefebvre (1976), actualmente las sociedades se hallan en la era urbana, donde (i) la movilidad es un instrumento indispensable en las prácticas espaciales urbanas, (ii) la centralidad y la “periferización” son dos procesos esenciales, en relación dinámica, en las organizaciones urbanas, (iii) la identidad de los individuos y de los grupos tiende a espacializarse fuertemente y (iv) la segregación es un proceso y un estado de tajante separación espacial de los grupos sociales, que se observa en la configuración de áreas caracterizadas por una reducida diversidad social (Lussault, 2015). En esta etapa, las ciudades poseen más dinamismo en términos de movilidad, así como más espacios demográficamente homogeneizados, pues determinados sectores fueron asignados y restringidos a determinados grupos sociales.

La actual condición urbana transformó radicalmente el paisaje de la ciudad y estableció fronteras, mediante la incorporación de muros físicos, institucionales o psicológicos, entre sujetos y colectivos. El caso más emblemático es el de América Latina, porque los pobres se hallan recluidos en los únicos lugares donde las viviendas les resultan accesibles y los ricos se apartan de los menos favorecidos en sectores de estatus y estéticas distintas.

De acuerdo con el *Manifiesto de Quito* (Flacso Ecuador, 2016), aprobado el 20 de octubre de 2016 por los asistentes al Seminario Hábitat III Alternativo,² la urbanización se da como un proceso disperso, fragmentario y segregador, en el que ciertas áreas se elitizan y devienen enclaves y otras áreas son abandonadas a la marginalidad. Según este manifiesto, el desarrollo urbano se caracteriza casi siempre por acrecentar la injusticia espacial, pues derechos básicos —conquistados en la primera mitad del siglo xx— como el acceso a la vivienda, educación, sanidad, energía, agua y el costo de los transportes, hoy día, ya no son derechos para amplios sectores de la población.

2 De acuerdo con Clos (2016), las Conferencias de Hábitat se convocan cada 20 años desde 1976. La Conferencia Hábitat I se llevó a cabo en Vancouver (Canadá), la Conferencia Hábitat II tuvo lugar, en 1996, en Estambul (Turquía) y la Conferencia Hábitat III se transmitió, en 2016, desde Quito (Ecuador) con el propósito de plantear un nuevo modelo de urbanización que se ajuste a los desafíos de esta época y resuelva problemas como la desigualdad, el cambio climático, la informalidad y la compleja expansión urbana.

De manera que si durante el siglo xx diversos grupos humanos (especialmente las clases populares) habían mejorado sus condiciones de vida mediante la conquista de estos derechos, actualmente, en pleno siglo xxi, los menos favorecidos sufren paulatinamente la pérdida de los bienes y servicios propios de las ciudades y zonas urbanas. Lo anotado antes, es decir, las regresiones de los derechos sociales vinculados a la vida urbana, se sustenta en que, según el *Manifiesto de Quito* (Flacso Ecuador, 2016), la lógica de la economía capitalista ha conservado (sin regulación y sin una contraparte potente dentro de las empresas) el afán de lucro por sobre las demandas de la población.

Las ciudades las hacen los pueblos, pero se las apropia el cartel de propietarios, promotores, constructores. Por encima de estos domina el sistema financiero. Y como cómplices necesarios, los gobiernos de los Estados y los legisladores, y en muchos casos los gobiernos locales. También son cómplices muchos profesionales y sus asociaciones, por acción o por omisión, pues sin planificadores y urbanistas, arquitectos e ingenieros, economistas y juristas, no se llevarían a cabo las políticas y las intervenciones en el territorio. Todos contribuyen a la desposesión de los ciudadanos y ciudadanas. (p. 1)

El desarrollo de la urbanización, en lugar de fomentar el acceso equitativo de todos los ciudadanos a los derechos básicos de la vida urbana, se convierte en el instrumento capitalista de la segregación y la exclusión social. En este contexto, el *Manifiesto de Quito* plantea que las desigualdades emergentes de la urbanización se solapan mediante los discursos de la cohesión social, la seguridad y la resiliencia de los pobres, porque con el primero (cohesión social) se evita precisar las limitaciones de algunos sectores poblacionales; con el discurso de la seguridad no solo se infunde temor a la ciudadanía, sino que se legitiman las represiones; y con la retórica de la resiliencia de los pobres se justifica que, ante el nulo apoyo de las administraciones públicas para la construcción de barrios y viviendas, los pobres deban arreglárselas con sus propias fuerzas y medios.

Así, la vida urbana de los menos favorecidos se desarrolla en la precarización de viviendas, recursos elementales e instalaciones educativas y sanitarias; entre tanto, los privilegiados del orden capitalista gozan del espacio urbano, la plenitud de sus derechos, junto a algunas ventajas como exclusivas instalaciones deportivas, amplias zonas verdes y modernas autopistas.

A propósito del discurso sobre la seguridad, Soja (2014) expresa que el fenómeno de la urbanización está permeado por el propósito de privatización y una obsesión por la seguridad, puesto que, en los últimos treinta años y en muchos casos articulados con los efectos de la globalización, se ha generalizado la idea de convertir en fortificaciones los entornos urbanos y suburbanos. Según este

autor, residencias y otros lugares cotidianos del entorno urbano (bibliotecas, centros comerciales, etc.) han sido rodeados por cámaras, vallas, alambres de espino y otras microtecnologías de control social y espacial para evitar el ingreso de personas sin hogar y en condiciones de pobreza (Soja, 2014). La obsesión por la seguridad produjo una geografía carcelaria en la mayoría de las ciudades del mundo, y la privatización de la vida urbana da cuenta no solo de la existencia de otra forma de colonización espacial, sino de la actual e incesante lucha por el espacio urbano.

En este sentido, se habla del derecho a la ciudad, el cual, en concordancia con el *Manifiesto de Quito*, nació en los barrios, en los movimientos populares urbanos. El derecho a la ciudad germinó principalmente con las mujeres que defendieron y mejoraron sus viviendas y sus entornos, que anhelaban seguridad y acceso a la educación y a la sanidad. Este derecho nació, también, entre los jóvenes que expresaban ser reconocidos como ciudadanos y entre los trabajadores que tomaron conciencia sobre la imposibilidad de pagar a la vez vivienda, transporte, agua, energía y demás bienes y oportunidades que ofrece la ciudad.

El derecho a la ciudad unificaba demandas y necesidades diversas, pero interdependientes, los derechos eran necesarios todos a la vez, si faltan unos, los otros no son lo que debieran ser. El derecho a la ciudad no es una petición de asistencia, es una exigencia justiciera. Supone capacidad de dotarse de fuerza política y de cultura ciudadana para poner en cuestión los marcos legales y las políticas públicas. Pero es algo más, un anhelo de justicia, de igualdad, de acabar con los privilegios, de vivir libres y reconocidos como ciudadanos de plenos derechos. (Flacso Ecuador, 2016, p. 8)

El derecho a la ciudad emerge de problemas tales como la segregación residencial, la cual consiste en desacreditar a un individuo o grupo por su residencia o ubicación en un espacio geográfico determinado, la desigualdad redistributiva y el acceso inequitativo de todos los residentes a los servicios públicos esenciales: agua, electricidad, educación, transporte y prevención de la delincuencia. Para ejemplificar esto último, cabe mencionar la distribución de médicos, hospitales, clínicas y otros servicios de salud, pues, de acuerdo con Soja (2014), en todas las regiones urbanas se hace un esfuerzo en distribuir los servicios de salud de manera que permitan igual acceso a toda la población, pero cuando se ve desde un punto de vista espacial, tal acceso equitativo es prácticamente imposible de lograr.

Además, el derecho a la ciudad se entiende como una idea políticamente cargada porque, en la era de los Derechos Humanos, el derecho a la ciudad se halla restringido, en tanto una reducida élite política y económica no solo disfruta del espacio urbano poseedor de múltiples servicios (escuelas bilingües,

seguridad constante, campos de golf y tenis, etc.), sino que segrega a gran parte de la población en sectores donde abundan residuos inservibles, donde —como denuncia Harvey (2008a)— no existe alcantarillado, la electricidad es pirateada por unos pocos privilegiados, las calles se convierten en barrizales cuando llueve y donde compartir casa, apartamento o habitación es la norma.

En esa medida, el derecho a la ciudad está dirigido a cualquier colectividad/ persona desfavorecida bajo el capitalismo por las condiciones de la vida urbana. Este derecho invita a sublevarse y a tomar un mayor control sobre la forma en la que se producen socialmente los espacios urbanos. Según Soja (2014), la lucha por el derecho a la ciudad, además de inspirarse en una distribución justa e igualitaria del espacio, aspira a la obtención del poder sobre los procesos de producción de geografías urbanas injustas.

Entre los principales autores que cargaron de sentido y contenido político el concepto de derecho a la ciudad están Lefebvre (1974, 1976) y Harvey (2008a), puesto que ambos identificaron que las geografías causadas por la urbanización pueden ser motivo de ventajas y oportunidades, así como fuente de opresión, subyugación, limitación de posibilidades y privación de derechos. En otros términos, estos pensadores observaron que las geografías o espacialidades pueden ser justas e injustas, y su producción está vinculada a procesos que son, al mismo tiempo, sociales y espaciales, subjetivos y objetivos, concretamente reales y creativamente imaginados.

De igual modo, Lefebvre y Harvey reconocieron en la metrópolis moderna un escenario de luchas intensificadas en el que, sobre el impulso del desarrollo, se pretende colonizar el espacio para los ricos. La ciudad capitalista, para Harvey (2008b), es una máquina generadora de desigualdades, terreno fértil para el empeoramiento acumulativo de las injusticias pues, aunque se inter venga en esta geografía discriminatoria, los más ricos suelen ganar en la competencia por la ventaja en la localización. De ahí que el derecho a la ciudad debe anteponerse mediante la organización política, o en las calles si es necesario, para cambiar las cosas.

Los derechos derivados (como el derecho a ser tratado con dignidad) deberían pasar a ser fundamentales y los derechos fundamentales (a la propiedad privada y al índice de beneficios) deberían pasar a ser derechos derivados [...] (Podemos aprovechar las contradicciones en el bloque de derechos capitalista [...] pero también podemos definir nuevos derechos, como el derecho a la ciudad, que [...] no es meramente un derecho de acceso a lo que establecen los especuladores de la propiedad y los urbanistas del Estado, sino un derecho activo a cambiar la ciudad, a darle forma de acuerdo con nuestros deseos internos y a rehacernos a nosotros mismos de este modo con una imagen diferente. (Harvey, citado por Soja, 2014, pp. 138-139)

El propósito de Harvey reside en construir una ciudad más inclusiva que, pese a ser fragmentadora, se base no solo en un reordenamiento de los derechos, sino también en nuevas prácticas político-económicas dado que, según Soja (2014), el análisis de Harvey muestra que (i) los pobres pagan más por los productos y servicios de primera necesidad, (ii) la ubicación de instalaciones nocivas ocurre con más frecuencia en los sectores pobres, mientras las atractivas inversiones públicas y privadas conllevan mayores ventajas espaciales para los ricos, (iii) la construcción de costosas autopistas absorbe más recursos públicos que la creación de medios de transporte públicos y (iv) casi todos los aspectos del desarrollo urbano y del cambio tienen consecuencias socioespaciales regresivas y discriminatorias. Ahora bien, la versión lefebvriana del derecho a la ciudad —anterior a la de Harvey— afirma que, por el hecho de ser moradores urbanos, los seres humanos tienen derechos específicamente espaciales; esto es,

participar abierta y justamente en todos los procesos productores del espacio urbano, acceder y hacer uso de las ventajas concretas de la vida en la ciudad, especialmente en el tan apreciado centro (o centros), evitar todas las formas de segregación y confinamiento espacial impuestos y disponer de servicios públicos que satisfagan las necesidades básicas de salud, educación y bienestar. (Lefebvre, citado por Soja, 2014, p. 144)

Según la opinión de Lefebvre (1978), el derecho a la ciudad abarca el derecho de los habitantes a expresar sus ideas sobre el espacio y el tiempo de sus actividades en el área urbana, junto al derecho a la utilización del centro o zonas privilegiadas, en lugar de encontrarse dispersos e inmovilizados en guetos, “villas miseria” o favelas. Cabe resaltar que, para este autor, el derecho a la ciudad acoge, además de los ciudadanos menos favorecidos, a los *inmigrantes*, los “marginales” e incluso los “privilegiados”, pues este derecho es inalienable para todo ser humano.

Desde esta perspectiva, Soja (2014) indica que las luchas por el derecho a la ciudad impulsaron, de manera significativa, el desarrollo de una teoría vinculada a la justicia espacial, la democracia y los Derechos Humanos. La teoría de la justicia espacial, de la mano con el derecho a la ciudad, asevera que las geografías habitadas por el ser humano pueden tener tanto efectos positivos como negativos, es decir, las geografías en las que viven sujetos y colectivos no son un fondo muerto o un nivel físico neutro del drama humano, sino que están colmadas de fuerzas materiales e imaginarias que afectan experiencias y situaciones.

Para Soja (2014), las geografías que produce la humanidad siempre están integradas por injusticias espaciales y desigualdades distribucionales. En otros términos, la ubicación en el espacio siempre está asociada a cierto grado de relativa ventaja o desventaja. Así, mientras una parte de esta diferenciación geográfica puede tener leves consecuencias, la otra parte puede desencadenar efectos profundamente opresivos y explotadores, especialmente cuando se ha mantenido durante mucho tiempo y está arraigada en segregaciones persistentes, como las basadas en la raza, la clase o el género (Soja, 2014).

En tal sentido, la teoría de la justicia espacial busca, junto al derecho a la ciudad, una distribución justa de los recursos sociales. Esta teoría interseca geografía y justicia, y su interés está, antes que en los resultados, en los procesos (prácticas discriminatorias, mercado inmobiliario y urbanización) que producen geografías injustas. La teoría de la justicia espacial se gesta con el propósito de erradicar o disminuir las desigualdades e injusticias que atañen al espacio humano pues, ante la afectación de geografías de explotación y segregación, se requiere un fundamento teórico-práctico capaz de modificar el impacto negativo de estas geografías.

Como se planteó anteriormente con otros autores (Bailly, 1989; Santos, 1995; Massey, 2012), Soja (2014) afirma, también, que el espacio no es vacío, sino que siempre está lleno de políticas, ideologías y otras fuerzas que condicionan la vida humana y la retan a comprometerse en la lucha por la geografía; por esto, sostiene: (i) la (in)justicia se infunde en las geografías multiescales en las que vive el ser humano: desde la privacidad del hogar hasta el desarrollo desigual de la economía global; (ii) las geografías socializadas de la (in)justicia afectan notablemente la vida del ser humano, pues crean estructuras duraderas de ventajas y desventajas distribuidas de manera desigual; y (iii) estas geografías y sus efectos pueden modificarse a través de formas de acción (organización) social y política.

Además, para este autor, la injusticia espacial se sitúa y contextualiza en tres niveles interactivos de resolución geográfica: exógenos o deductivos, endógenos o inductivos y mesogeográficos o regionales. El primero, exógeno o deductivo, emerge de la creación externa de geografías injustas a través del establecimiento de fronteras y de la organización política del espacio. Tal es el caso del *apartheid* sudafricano o, contemporáneamente, la ocupación israelí a Palestina, pues en ambos casos se observan no solo geografías opresivas, sino una constante producción de injusticia espacial. El segundo nivel de resolución geográfica, endógenos o inductivos, se configura desde abajo a través de decisiones discriminatorias adoptadas por personas, empresas e instituciones. Esto puede ejemplificarse con las zonas de exclusión, emplazamiento de instalaciones tóxicas y formas de segregación racial restrictivas. El tercer nivel,

mesogeográficos o regionales, está arraigado en las injusticias asociadas al desarrollo geográfico desigual y lo que se describe como la globalización de la injusticia. De modo que,

bien impuesta desde arriba o generada por la toma de decisiones de corte espacial desde abajo, la segregación o el confinamiento de poblaciones específicas a áreas concretas parece conectarse claramente con la producción de injusticia espacial. La segregación injusta se ha discutido de diferentes maneras hasta el momento, desde las estructuras impuestas del *apartheid* hasta la creación local de escuelas racialmente segregadas, y no cabe duda de que la segregación es parte integrante de la espacialidad de la injusticia y la injusticia de la espacialidad. Pero una vez más, al igual que con todas las formas de discriminación derivadas de la ubicación, el problema se complica por la interacción de influencias endógenas y exógenas y por las complejas relaciones entre geografías de elección y geografías de privilegio. (Soja, 2014, p. 92)

En este punto, cabe mencionar que no todos los ejemplos de segregación residencial son totalmente injustos pues, en cierta medida, las personas pueden elegir de manera voluntaria y beneficiosa vivir en determinado sector, a fin de crear identidad y comunidad u obtener otras formas de sustento para ayudar a los recién llegados a encontrar empleo y vivienda. No obstante, dice Soja (2014), la segregación se convierte en un problema cuando se impone desde arriba como una forma de dominación y control, como ocurrió con el *apartheid* y el gueto racial; o cuando surge desde abajo como un subproducto opresivo de “libertades” no reguladas dentro de persistentes estructuras espaciales de privilegios.

También, la segregación residencial se convierte en un problema cuando, a causa de ella, se priva a los sujetos/grupos no solo de la aceptación completa de los demás, sino de derechos y oportunidades que, a la larga, terminan por convertirse en una interminable suma de desventajas; es decir, como ocurre con otros tipos de discriminación (racismo, estigma, entre otros), la segregación residencial acarrea múltiples limitaciones. Para visibilizar lo anotado, basta aludir al círculo vicioso que Wieviorka (1992), citando a Whitney Young (1964), expresa respecto al racismo:

Me dirijo a un jefe de personal y le pido que contrate negros. Me responde: “Es un problema de educación. Yo contrataría a vuestra gente si estuviese bien formada”. Entonces me dirijo a los educadores, que me dicen: “Si los negros viviesen en un entorno favorable, si tuviesen más discusiones inteligentes en el seno de las familias, más enciclopedias en sus casas, más oportunidades de viajar, una vida familiar más sólida, nosotros podríamos educarlos

mejor”. Y cuando voy a ver al constructor, me dice: “Si tuviesen dinero, yo les vendería las casas”. Y de nuevo me encuentro ante la puerta del jefe de personal. (Wieviorka, 1992, p. 36)

Del mismo modo que en el ejemplo suscitado, la segregación residencial transita de una institución a otra y, por ello, una vez se aísla o aparta a un colectivo en una zona desfavorecida, lo más probable es que, en otras esferas e instituciones de la vida urbana, ese colectivo sufra, además del estigma y la criminalización, la reducción de derechos y oportunidades laborales, sanitarias, educativas, etcétera.

Por lo anterior, la teoría de la justicia espacial, conectada con el derecho a la ciudad, propende a espacios más equitativos, no excluyentes y la construcción de una ciudad distinta y democrática. Esta teoría —explica Soja (2014)— debe trascender la defensa vigilante del espacio público contra las fuerzas de la mercantilización, la privatización y la interferencia del Estado porque, aunque esto es vital en la búsqueda por la justicia espacial, son múltiples los caminos que esta teoría puede transitar. En otros términos, la búsqueda por la justicia espacial no se reduce a combatir problemas como la erosión del espacio público causados por las políticas neoliberales de desregulación, sino que va más allá de eso y engloba otros obstáculos (entre ellos: los desalojos masivos, el deterioro de la convivencia social, la segregación, el difícil acceso a servicios elementales, etc.) del desarrollo urbano actual.

América Latina: urbanización, segregación residencial y búsqueda por el derecho a la ciudad

Respecto al caso latinoamericano, Pérez (2013) señala que la urbanización en América Latina fue el producto de la incorporación de sus sociedades en la división internacional del trabajo, por eso la falta de correlación entre los indicadores de urbanización e industrialización y la no correspondencia del incremento demográfico con el crecimiento del empleo urbano, particularmente industrial.

La urbanización en la región se caracterizó también por una importante cantidad de población incluida de manera precaria en el mercado de la fuerza de trabajo, pues esta población funcionaba como “ejército de reserva”, es decir, con salarios bajos y sin consolidar sus condiciones económicas de reproducción. Sumado a esto, la urbanización se dio con Estados de limitada captación fiscal, relacionada con la acumulación subordinada y con la fragilidad política frente a sectores o naciones (de carácter internacional) económicamente poderosas.

Así, según Pírez (2013), mientras el suelo, las infraestructuras y los servicios fueron anexados a la “mercantilización universal y hegemónica” del capitalismo y los Estados no desarrollaron suficientes políticas redistributivas de desmercantilización, gran parte de la población urbana no consiguió acceder a esos bienes por falta de capital económico. Lo cual trajo como consecuencia la “urbanización popular” en la que prima desde la lógica de la necesidad, destinada al consumo directo en situaciones de “autoconstrucción” o de “autosuministro”, hasta la existencia de procesos de producción mercantil de bienes urbanos. Esto da lugar, en palabras del citado autor y otros (Abramo, 2012; Carrión, 2001), a “la ciudad informal” que representa cerca de la mitad de la superficie y de la población en las ciudades de América Latina.

La producción (“informal”) de suelo accesible a los grupos de bajos ingresos, sea por medio de invasiones (“autosuministro”) o de loteos irregulares (“mercado informal”), tiende a desarrollarse en la periferia, con tierra disponible y precios bajos, entre otras razones por la falta de infraestructuras básicas. El territorio urbano así producido es un área ocupada por familias y actividades que carece de los soportes materiales. Es “urbanización” sin infraestructuras ni servicios; es “urbanización precaria”. A diferencia de los procesos “formales”, la urbanización popular comienza por la ocupación del suelo sin “urbanizar”, para luego intentar producir los soportes de la urbanización. (Pírez, 2013, pp. 49-50)

Según Pírez (2013), gran parte de las ciudades latinoamericanas fueron producidas con la lógica de la informalidad, por lo que primero ocurrieron los asentamientos u ocupaciones en la periferia y, luego, los habitantes de estos sectores se ingeniaron un modo de acceso a los servicios y demás bienes de la ciudad. Todo esto, desde la consolidación del capitalismo, se sitúa en tres sistemas que enmarcan la producción de lo urbano: liberalismo, Estado de bienestar y reestructuración neoliberal.

Respecto a las fases de liberalismo y Estado de bienestar, Pírez (2013) expresa que, desde los años 1940 y hasta finales de 1970, la mayor parte de los Estados latinoamericanos introdujeron políticas de desarrollo económico de base industrial para el mercado interno. En este periodo, se establecieron condiciones o normas urbano-territoriales que, respecto a la cobertura de servicios básicos, como agua, saneamiento y electricidad, no preveían sistemas de financiamiento y no permitieron generalizar la urbanización formal. Por tanto, la población de bajos ingresos, cuyo acceso al suelo se conseguía por asentamientos o urbanizaciones clandestinas, se encargó de gestionar los servicios, sea por autoproducción o por demandas a los organismos estatales.

La urbanización popular incluyó los servicios, permitiendo su acceso con base en el esfuerzo de los usuarios necesitados, por lo general sin ampliar la redistribución. Aunque no era posible sustituir todos los servicios, se logró con el agua y la electricidad. Si las redes de agua estaban en la cercanía de asentamientos populares, podían conectarse clandestinamente para llevar el líquido a las viviendas. Cuando no se daba esa condición aparecieron alternativas: algunas, manteniendo el carácter de bienes colectivos con organizaciones no mercantiles como las cooperativas, que realizan perforaciones para sacar agua y distribuirla; o soluciones individuales con perforaciones, generalmente familiares, para obtener el agua donde existen napas subterráneas accesibles. (Pírez, 2013, p. 56)

Además, el acceso a la electricidad adoptó, por lo general, la forma de conexiones clandestinas a las redes formales, lo que ocasionó varios problemas, así como mala calidad (cortes, bajas de tensión, etc.) e inseguridad para los usuarios que se conectaban formal e informalmente al servicio. Para este autor, durante esta fase, la gestión de los servicios públicos estuvo fuertemente politizada, tanto en los niveles centrales como locales del Estado, pues, con el propósito de mantener y establecer vínculos de clientelismo político, se permitió la expansión de la vivienda de bajos ingresos por medio de urbanizaciones piratas.

En todo caso, la permisividad no fue generalizada ni permanente. En algunos países, por ejemplo, la autoproducción fue reprimida, ya sea a causa de las presiones que particulares afectados y empresas privadas ejercían sobre los gobiernos o a raíz de las contradicciones con otras definiciones de políticas estatales vinculadas a la propiedad privada. En síntesis: “Las políticas de «bienestar», en América Latina, se movieron entre cierta satisfacción de la necesidad popular de ciudad, la permisividad de procesos populares de urbanización y la represión de invasiones de suelo o conexiones clandestinas de servicios” (Pírez, 2013, p. 58).

Ahora bien, en el periodo de reestructuración neoliberal, se eliminó o, por lo menos, se limitó drásticamente la permisibilidad con los consumos clandestinos de servicios públicos. El caso de Buenos Aires visibiliza esto, dado que las conexiones eléctricas clandestinas, además de su corte, implicaron la obligación de pagar consumos anteriores y multas. Este tipo de conexiones fueron denunciadas como hurto y las empresas distribuidoras lograron “disciplinar” el mercado. Según Pírez (2013), esta etapa trajo consigo reformas que significaron la (re)mercantilización de los servicios urbanos y desencadenaron, por un lado, el aumento del costo de los servicios en comparación con los ingresos de los usuarios y, por otro lado, la exclusión de los servicios a los usuarios de menores ingresos.

En la fase de reestructuración neoliberal, se precarizó aún más la vida de las clases bajas y el resto de la población tuvo que duplicar su esfuerzo monetario para acceder a los servicios básicos de la ciudad formal. Por tanto, Pérez (2013) expresa que las condiciones particulares del desarrollo del capitalismo en América Latina han dado lugar a la “urbanización precaria”, esto es, sin servicios urbanos esenciales.

Esa urbanización es una contradicción conceptual pero no histórica. Es el resultado de la mercantilización de los bienes urbanos, de la exclusión de un importante número de habitantes de las condiciones económicas para el acceso a esos bienes y de la existencia de alternativas de desmercantilización social (no estatal) (urbanización popular). (pp. 61-62)

Con este mismo enfoque, en Nehls *et al.* (2008) se expone que la región posee uno de los más elevados índices de población urbanizada del mundo pues, en el 2000, el 79 % de la población vivía en ciudades y se estima que, en el 2030, el 83 % de la población de América Latina y del Caribe será urbana. Ahora, entre las regiones de América Latina y el Caribe, América del Sur tiene el porcentaje más alto (92 %) de población urbana. En América Central, la población urbana es del 71 %, y en la región del Caribe este porcentaje es del 65 %. Conforme a estos datos, los autores plantean que el elevado crecimiento de la población urbana responde a un proceso de explosión demográfica y de éxodo rural originados principalmente por la ausencia de políticas efectivas de reforma agraria. Adicional a esto, los autores sostienen que el crecimiento urbano aumentó la demanda habitacional y agravó la carencia de los servicios esenciales, dado que al menos 25 millones de viviendas no poseen agua potable y un tercio del parque habitacional urbano no dispone de sistema de cloacas o alcantarillado.

El déficit habitacional en la región al déficit total se eleva a la marca de 21 millones de hogares en caso de que sean consideradas las habitaciones en estado precario. En América Latina, apenas 60 % de las familias poseen viviendas adecuadas, mientras 22 % viven en habitaciones que requieren mejoramientos y 18 % precisan nuevas casas. (Nehls *et al.*, 2008, pp. 342-343)

Según la citada obra, la falta de vivienda adecuada se asocia a los patrones de urbanización y a las formas de desarrollo de las ciudades, cuyo crecimiento desordenado fue acentuado a partir de la mitad del siglo xx, producto del creciente proceso de industrialización que atrajo a más y más personas de las áreas rurales. Entre otros factores socioeconómicos que contribuyeron a la conformación de asentamientos informales en la región, sobresalen: los altos niveles de desempleo, los bajos salarios, junto a las políticas de austeridad

gubernamentales que, causadas por los ajustes macroeconómicos impuestos por las instituciones financieras internacionales, restringieron el papel de los Estados respecto a la implementación de políticas públicas y reglamentaciones urbanas válidas para algunas áreas, pero no para otras: áreas informales, donde es común encontrar construcciones inadecuadas, ausencia de los servicios básicos, ocupaciones o casas construidas en lugares inseguros e insalubres, falta de seguridad de tenencia, pobreza extrema, así como estigmas o exclusión social por estar en las periferias de las ciudades (Nehls *et al.*, 2008). En definitiva, puede recapitularse así:

La urbanización en América Latina se basó en inversiones masivas en infraestructura para ejecutar reformas estéticas y sanitarias. Como resultado, las poblaciones más pobres fueron obligadas a vivir en áreas periféricas. Los gobiernos de América Latina concentraron sus inversiones en infraestructuras para atraer industrias. Rutas y sistemas de transporte se volvieron elementos centrales para la manutención del crecimiento económico y para el creciente flujo de mercaderías y personas. Los trabajadores fueron obligados a vivir en los suburbios, pues no podrían arcar con los costos de los lotes o alquileres en las áreas más centrales de las ciudades. El Estado no desarrolló ninguna forma de infraestructura en estas áreas suburbanas, reforzando todavía más la formación de asentamientos informales, clandestinos y precarios. (pp. 343-344)

Las ciudades latinoamericanas están lejos de ofrecer condiciones y oportunidades equitativas a todos sus habitantes. Gran parte de la población urbana está limitada o privada, en virtud de sus características económicas, sociales, culturales, étnicas, de género y edad, de satisfacer sus necesidades/derechos más elementales y la situación tiende a empeorar puesto que, según Saulé (2007), las ciudades serán responsables de todo el crecimiento poblacional futuro y el 95 % de este ocurrirá en las áreas urbanas de los países periféricos, cuya población aumentará a casi 4000 millones. “La mitad de esa explosión será acreditada a las comunidades informales. La población residente en barrios pobres (favelas, villas miseria, conventillos, etc.) será de 1300 millones de personas en 2015 y de 2000 millones en 2030 o 2040” (p. 169). Por tanto, el número de habitantes residentes en esas áreas urbanas (en condiciones de pobreza, precariedad y vulnerabilidad ante los riesgos naturales) aumentará considerablemente.

Ante este panorama, desde 1990, agrupaciones de derechos humanos, ambientalistas, organizaciones no gubernamentales, movimientos populares urbanos, locales y nacionales y organismos internacionales se han reunido en distintas conferencias, foros, encuentros o coloquios con el objetivo de crear la Nueva Agenda Urbana (NAU) e introducir componentes relacionados con la justicia socioespacial y el derecho a la ciudad en América Latina y el mundo.

Tal es el caso de las Conferencias Globales de las Naciones Unidas como la del Medio Ambiente (1992) que se llevó a cabo en Río de Janeiro, los encuentros de Asentamientos Humanos – Hábitat II (1996) organizados en la ciudad de Estambul y la Conferencia de las Naciones Unidas (2016) sobre la Vivienda y el Desarrollo Urbano Sostenible (Hábitat III) celebrada en Quito.

Estas conferencias han fortalecido la idea del derecho a la ciudad en América Latina y, como fruto del esfuerzo de la sociedad civil organizada, se redactó la *Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad*, primera y segunda versión (Foro Social de las Américas y Foro Mundial Urbano, 2004), en la que se presenta el derecho a la ciudad como interdependiente de todos los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos, concebidos integralmente. Por consiguiente, este derecho comprende el derecho a la tierra, a los medios de subsistencia, al trabajo, a la salud, a la educación, a la cultura, a la vivienda, a la protección social, a la seguridad social, al medio ambiente óptimo, al transporte público, al ocio y a la información. Además, el derecho a la ciudad incluye el derecho a la libertad de reunión y organización, el respeto a las minorías y la pluralidad étnica, racial, sexual y cultural, junto al respeto a *los migrantes* y la preservación de la herencia histórico-cultural. Según esta carta (2004), todas las personas tienen derecho a la ciudad sin discriminaciones de género, edad, condiciones de salud, ingresos, nacionalidad, etnia, *condición migratoria*, orientación política, religiosa o sexual, así como a preservar la memoria y la identidad cultural.

La *Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad* considera ciudadanos a todas las personas que habitan de forma permanente o transitoria en las ciudades. Por eso, a *los migrantes* también los cobija este derecho, pues no se trata de algo exclusivo para los nativos. De igual modo, esa carta plantea que las ciudades deben garantizarles a todas las personas el acceso permanente a los servicios públicos de agua potable, saneamiento, remoción de basura, fuentes de energía y telecomunicaciones, así como el derecho de movilidad y circulación en la ciudad, de acuerdo con un plan de desplazamiento urbano e interurbano y a través de un sistema de transporte público accesible. Ahora bien, para los fines de esta investigación, se destaca el vínculo entre el derecho al trabajo y el derecho a la ciudad, pues en la carta citada se expresa que las ciudades, en corresponsabilidad con las autoridades nacionales, deben contribuir, en la medida de sus posibilidades, a la consecución del pleno empleo en la ciudad. Asimismo,

las ciudades deben promover la integración progresiva del comercio informal que realizan las personas de bajos ingresos o desempleadas, evitando su eliminación y la represión hacia los comerciantes informales. También

dispondrán espacios acondicionados para el comercio informal y políticas adecuadas para su incorporación en la economía urbana. (Foro Social de las Américas y Foro Mundial Urbano, 2004, p. 193)

El derecho al trabajo forma parte del derecho a la ciudad, y si a una persona o colectivo se le dificulta su inserción en el mercado laboral o se le reprime por trabajar de manera informal en la ciudad, entonces su derecho a la ciudad se halla restringido, coartado. Esto sucede en muchas ciudades latinoamericanas pues, por causa de distintas políticas de regulación del espacio urbano, el comercio callejero es fuertemente perseguido y reprimido por las autoridades locales.

Este es el caso de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), pues quienes se dedican al comercio callejero experimentan el acoso policial y la ausencia de garantías respecto al acceso a un empleo formal. De hecho, como se verá en el próximo capítulo, los migrantes senegaleses, al dedicarse —especialmente en el sector de Once— al comercio informal de bisutería, ropa y otros productos, sufren persecuciones y hostigamientos constantes por la policía (Pita, 2017). Sumado a esto, por causa de la reducida oferta laboral, la dificultad en el proceso de regularización “Extra Mercosur” y otros factores como el idioma y el racismo que está incorporado en las instituciones argentinas, estos migrantes están privados de un contrato laboral (Espiro y Zubrzycki, 2022). Lo cual muestra que el derecho a la ciudad, pese a reivindicarse por diferentes organizaciones nacionales e internacionales, está limitado o restringido a los migrantes de origen senegalés, en CABA.

En otros términos, aunque el derecho a la ciudad y demás derechos que este engloba sean oficialmente inalienables, lo cierto es que en la práctica este y otros derechos se vulneran. Generalmente, las personas de bajos recursos (migrantes o no) padecen limitaciones o privaciones de los derechos fundamentales. Esto puede verse también con el derecho a la vivienda adecuada en las principales ciudades latinoamericanas pues, pese a que se haga hincapié en que todas las personas (en forma individual, en pareja o en grupo familiar) tienen derecho a exigir a las autoridades la efectiva implementación del derecho a la vivienda, la realidad es que, como se expresó antes, muchas personas en la región carecen de este derecho y viven en condiciones muy precarias (Nehls *et al.*, 2008; Pérez, 2013).

En ese orden de ideas, se plantea que el espacio urbano es político, en tanto los agentes que residen en él se disputan cada fragmento de la ciudad. En las ciudades latinoamericanas, esta lucha por el espacio se hace más evidente, pues millones de personas carecen de las condiciones necesarias para vivir dignamente y aspiran, ya sea mediante manifestaciones en las calles o actos de

resistencia apoyados por distintas organizaciones, a la obtención de los bienes, servicios y derechos básicos de la vida urbana.

Lo anterior tiene repercusiones en las representaciones espaciales que las personas construyen, puesto que el espacio tiene la capacidad de afectar al ser humano (Bailly, 1989; Reguera, 1982; Merleau-Ponty, 1993; McDowell, 2000), así como este (a través de sus ideas, acciones y sentimientos) puede alterar los espacios que habita y concurre (Lefebvre, 1976; Santos, 1995). Esto es, las tensiones que emergen en el espacio —a raíz de la falta de derechos, prácticas discriminatorias e inequidad en la distribución de servicios— impactan las experiencias de los agentes y las representaciones espaciales que un individuo/colectivo edifica, pues el espacio es proveedor de situaciones o elementos que intervienen en la experiencia y, por tanto, en la configuración de las representaciones.

Para ejemplificar esto, cabe mencionar el trabajo de Segura (2012), puesto que allí se expone que habitar la periferia de La Plata (capital de la provincia argentina de Buenos Aires, localizada a una hora de CABA) provoca en los moradores de ese sector relaciones y representaciones distintas respecto al centro platense y a la ciudad en general. El hecho de vivir en la periferia de esa ciudad trae consigo no solo diferencias urbanísticas en comparación con el centro, sino percepciones, representaciones e interacciones distintas, pues los actores de esos barrios expresan problemas comunes (carencias infraestructurales, asentamientos precarios, violencia, entre otros) y la existencia de dos entidades socio-espaciales diferentes (la ciudad y el barrio) que marcan una distancia de otros ámbitos urbanos como la escuela, el hospital, el trabajo, la administración pública y los espacios de ocio. Para los habitantes de la periferia, La Plata tiene historia, monumentos, plazas, colegios, hospitales, infraestructura y servicios urbanos, entre tanto, el barrio que habitan carece de todos esos bienes y se contrapone radicalmente a la ciudad.

En la misma dirección, Aurora opone el centro con el barrio: “La parte del centro está bien. Acá ya cambia mucho, no podés comparar” y enumera las diferencias: “El barrio tiene que irse movilizándolo en todo, la inseguridad, la luz, el gas. A los barrios ellos les abandonan. En los barrios, si nosotros no íbamos, no nos quejábamos, no teníamos nada”. Esa invisibilidad e inaccesibilidad a servicios e infraestructura *naturalmente presentes* en la ciudad, parcialmente morigerada vía la movilización de los residentes en el barrio, también es remarcada por Víctor quien sostiene que La Plata tiene problemas vehiculares, habitacionales, de seguridad y salud en la periferia y que sin embargo “te parás en el centro y es como que eso no ocurriera, andate hoy al centro, todo el mundo está feliz y contento, eso no ocurre, no existe”. (Segura, 2012, p. 113)

En este sentido, se afirma que habitar o concurrir determinada área (rural, urbana, céntrica, periférica, etc.) condiciona la experiencia y representación del sujeto o colectivo porque, en cierta medida, del entorno (con sus vicisitudes, condiciones objetivas, disputas y demás) depende la vivencia y experimentación del espacio y de ellas emana la representación o significación que un ser humano pueda atribuirle al espacio. Otro ejemplo es que, frente a la presencia de basuras o desechos tóxicos, los residentes de un sector con esas particularidades tiendan a referirse a la suciedad o complejidad de vivir en esas circunstancias, pues es algo que no pasa inadvertido en la vivencia de los agentes y, aunque esto puede no ser el énfasis de la representación espacial, ello sí incide en los hablantes.

C. Palabras finales

Con base en lo anterior, se puede afirmar que el espacio —en cuanto realidad relacional— es político y está colmado de poder e ideología, por lo que se disputa, se le imprimen prácticas discriminatorias y se demanda, a través de su uso, justicia espacial y el derecho a habitarlo, transitarlo y gozar equitativamente de sus bienes, servicios y atributos geográficos. Según ese marco, el espacio urbano, en general, y la ciudad latinoamericana, en particular, cobran relevancia en el estudio sobre las representaciones espaciales, pues se trata de escenarios cuya lucha por el espacio es incesante (Abramo *et al.*, 2016).

En las ciudades de la región, los menos favorecidos se hallan privados o limitados de los derechos básicos de la vida urbana (distribución equitativa de servicios, educación, transporte, sanidad, prevención de la delincuencia, entre otros) y, junto a ellos, del derecho a la ciudad que, si bien en las últimas décadas se ha reivindicado en foros y conferencias mundiales, en la práctica carece de efectividad. Muestra de esto es la situación actual de los moradores urbanos con bajos ingresos económicos, que en América Latina representan más de la mitad de la población.

Además, como se verá en el próximo capítulo, pensar en las dinámicas de exclusión, privatización y reducción de derechos en las ciudades latinoamericanas contribuye en el estudio de las representaciones espaciales porque, a partir de estas tensiones o problemas, la experiencia y representación de un sujeto o colectivo adquiere sentido. Estas dificultades impactan la manera en la que una persona percibe su realidad y le otorga categorías/significados a la experiencia espacial. Tal es el caso de los migrantes senegaleses que arriban a CABA pues, ante la discriminación, persecución y represión de las autoridades nacionales en los sectores donde se dedican al comercio callejero, estos migrantes experimentan

la hostilidad de esos lugares y los representan como problemáticos, no tanto por el robo o asalto de personas inescrupulosas, sino por la impunidad que ampara a los policías al arrebatárles su mercancía (Pita, 2017). De modo que las condiciones que ofrece (o no) el espacio afecta la experiencia y, por consiguiente, el proceso subjetivo e intersubjetivo de la representación espacial.

Capítulo III. Balvanera y Constitución, dos barrios porteños en la óptica de los migrantes senegaleses

El objetivo de este capítulo consiste en describir las representaciones espaciales que los migrantes senegaleses poseen sobre los barrios Balvanera y Constitución. Para tal propósito, en la primera sección, se presentan algunos aspectos étnicos, religiosos, geográficos y culturales de la República de Senegal. Luego, se describe la historia de los movimientos migratorios senegaleses, dentro y fuera de África, hasta aterrizar en el marco sudamericano, esto con la intención de explicar el contexto del cual provienen los migrantes senegaleses. En la segunda sección del capítulo, se caracteriza la migración senegalesa residente en CABA, se mencionan sus principales rutas, actividades económicas, junto a las redes (parentales, religiosas y territoriales) que este grupo migratorio forjó en la ciudad receptora.

Posteriormente, se tratan las representaciones espaciales que los migrantes senegaleses expresaron acerca de Balvanera y Constitución y se procede a analizar lo dicho por los entrevistados, conforme a las variables de esta investigación: *grado de afecto hacia ambos barrios, estrategias de movilidad y ubicación, rutinas y prácticas espaciales, vínculos sociales que habilitan (o no) los barrios y elementos simbólicos e identitarios que influyen en el conocimiento sobre el espacio.*

A. República de Senegal: ventana al mundo de África occidental

En principio, de acuerdo con Espiro (2019b), el nombre Senegal proviene del río que lleva el mismo homónimo, el cual nace en Guinea (como río Bafing) y desemboca (como río Senegal) en el océano Atlántico. La autora expresa, también, que la tradición oral de ese país relaciona el nombre Senegal a dos palabras en wólof, *sunu* y *gaal*, que significan “nuestra piragua”. La capital de

este país es Dakar, localizada al sur del Sahara y al extremo oeste de África. Según Espiro (2021), en Senegal pueden identificarse hasta siete sectores económicos (agroindustrial, ecoturismo, pesca, minería), pero el más notable es la producción del maní que se desarrolla en el centro norte del país.

Esta actividad, instalada desde 1841, originó una zona conocida como la cuenca del Maní, que, con los planes de ajuste estructural instrumentalizados por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional a partir de 1980, se erigió como una de las principales zonas de emigración del país (Sakho *et al.*, 2015) y cuna de los *modou-modou*, expresión cuya etimología es el epitome mismo de la genealogía de la migración senegalesa. Antiguamente, *modou-modou* designaba a los campesinos wólofs mourides que migraban estacionalmente; hoy en día se usa para referirse a los migrantes senegaleses internacionales en general. (Espiro, 2021, p. 100)

La cuenca del Maní (compuesta por las regiones de Diourbel, Fatick, Kaolak y algunas zonas de Tambacounda, Louga y la región de Dakar) abarca la mitad de las 14 sedes administrativas de Senegal y se considera el principal lugar de procedencia de los migrantes senegaleses que arriban a Sudamérica y otros lugares del mundo. Según Espiro (2021), los migrantes de regiones agrícolas comprenden el 21,7 % y el 30,3 % representa a quienes, oriundos de la región de Dakar, emigran del país. En relación a los datos demográficos:

La población senegalesa es de 15 726 037 personas, con 50,2 % de mujeres y 49,8 % de varones. El 46,7 % del total reside en centros urbanos y 53,3 % en zonas rurales (ANSD, 2019). La proporción de personas entre los 0 y los 18 años de edad es de 51 %, lo que evidencia un perfil poblacional joven, cuya esperanza media de vida al nacer es de 64,8 años. (Espiro, 2021, p. 101)

Además, Espiro (2019b) sostiene que Senegal posee un clima semidesértico, en el que se distinguen dos estaciones: la lluviosa (presente durante los meses de mayo a septiembre) y la seca, que dura de octubre a abril; no obstante —explica Espiro (2019b)— hoy día Senegal vive un proceso de desertificación, producto de la expansión del monocultivo de maní, lo que incrementa la aridez del suelo.

Por otra parte, esta autora señala que en Senegal conviven distintos grupos étnicos, así como distintas lenguas, entre ellas árabe, peul, serere, diola, mandinga, soninké y wólof. “Al hablar del ‘wólof’ hacemos referencia tanto a un grupo étnico como a una lengua, la lengua de los wólof y de los lebou, pero también la de un 80 % de la población senegalesa étnicamente diversa” (Espiro, 2019b, p. 214). Según Espiro, los wólof son —respecto a lo político y económico— el grupo más importante de Senegal. De hecho, aunque (por causa de la

colonización) el francés sea la lengua oficial en Senegal, el trabajo etnográfico de Espiro (2021) muestra que la lengua wólof está en todos los medios de comunicación del país; los noticieros, por ejemplo, tienen los encabezados en francés pero, quien presenta, transmite las noticias en wólof.

Sobre las demás etnias, la autora comenta que a lo largo del río Senegal se hallan los toucouler y los peul, cuya lengua es peul o pular. El grupo étnico serer se localiza en las regiones de Fatick, Kaolack y parte de Gambia; entre tanto, los diola (con lengua diola) y los bassari (con lengua del mismo nombre) están al oeste y este de la región de Casamance, respectivamente (Espiro, 2019b).

Respecto al plano religioso, cabe mencionar que, según Arduino (2011a), en gran parte de África Subsahariana se profesa el islam y en la actualidad esta religión (con sus vertientes afromusulmanas) moviliza la sociedad civil en Senegal, pues se han creado, en áreas rurales y urbanas, numerosas mezquitas y escuelas musulmanas. También, para Arduino (2011b), en Senegal las cofradías¹ (emergentes en el marco de la fe musulmana: Qadiriyya, Tijaniyya y Muridiyya²) operan como sistemas de “seguridad social”. Entre los principios o valores que caracterizan a las cofradías están la solidaridad, contención y libertad.

La fe musulmana, estructurada a partir de la Palabra Divina revelada al profeta Muhammad y compilada en el Corán, fue transmitida a la comunidad o *Umma*/ﻋﻤﺎﺓ de sus seguidores para actuar como guía para la vida cotidiana, tanto en el aspecto privado como en el social. Espacialmente, debe ser destacada la mezquita como lugar físico para la oración, la educación y la socialización, donde los cinco pilares o *arkân* del islam son enseñados: el doble testimonio de fe o *shahâdatân*, la oración o *salât* repetida cinco veces al día, el ayuno o *siyâm* de Ramadán, la caridad o *zakat* y la peregrinación a

-
- 1 Según Arduino (2011b), las cofradías se originaron como una respuesta (político-religiosa) de resistencia, por parte de los campesinos oprimidos, frente al colonialismo francés en África y a las inflexibles jerarquías wólof.
 - 2 De acuerdo con Farré (2010) y Reiter (2016), las dos primeras (Qadiriyya y Tijaniyya) defendieron de manera beligerante el islam frente a los colonizadores franceses, mientras que la Muridiyya adoptó una defensa pacifista del islam sufí. El representante de la doctrina Qadiriyya fue Abdul Qadir Jilani, entre tanto la Tijaniyya (cuyos miembros se denominan tidjane) se fundó hacia fines del siglo xvii por Ahmed al-Tijani en Argelia y, a mediados del siglo xix, El Haj Omar Tall fomentó su expansión en la región de Segambia. Por su parte, la vertiente Muridiyya (de integrantes llamados mouride) fue fundada por Cheikh Amadou Bamba, quien sufrió —por causa de los colonizadores franceses— algunos exilios y planteó, mediante un modelo pacifista, nuevos métodos de difusión de la prédica religiosa.

la Meca o *hadj*. El islam busca el equilibrio, distinguiendo entre el individuo y la colectividad, a la vez que impulsa la solidaridad recíproca. La idea de la predestinación, por su parte, no anula la de la libertad individual. (Arduino, 2011b, pp. 13-14)

Además, el islam agrupa otras ideas como las restricciones en la alimentación, las reuniones o *dahiras*, las fiestas religiosas y la emigración o *hiyra*. Sobre las limitaciones alimentarias, hay productos (como la carne de cerdo) prohibidos por el islam que únicamente con un permiso pueden consumirse. Respecto a las *dahiras*, esta religión privilegia encuentros para socializar problemas y conservar la unión del grupo mediante el rezo, junto a la organización de celebraciones religiosas, “tanto del calendario musulmán (Mawloud o nacimiento del profeta, Tabaski o fiesta del cordero, Ramadán, fin de año musulmán) como del mouride en particular (el Gran Magal de Touba, y el nacimiento de Ahmadou Bamba)” (Arduino, 2011b, p. 14) .

En relación con *La Hiyra* o emigración, cabe anotar que se trata de un factor indispensable en el islam, pues esta religión, además de iniciar con el desplazamiento colectivo desde Meca hacia Medina, plantea en la emigración la posibilidad de reorganizar la sociedad, difundir la fe y revitalizar al creyente. En palabras de la autora,

el acto de emigrar, tanto en un sentido físico y literal de mudarse, trasladarse y reiniciar la vida en una tierra lejana y distinta de la propia, como en un sentido figurado o interno, de apartarse y abandonar determinadas conductas, ideas o personas, otorga beneficios en esta vida y en la próxima. Sus causas pueden ser múltiples: huida, viaje, peligro, amenaza, etc., y todas están previstas en quince categorías diferenciadas en el Corán. La de búsqueda de sustento es la que se relaciona con las actuales emigraciones a Europa y América, justificada cuando “a un hombre se le hace difícil o imposible sobrevivir en su lugar de residencia tiene que salir en busca de su provisión y al hacerlo consigue aumentar sus recursos”. (Arduino, 2011a, pp. 191-192)

Lo anterior se considera fundamental porque emigrar, para las personas de origen senegalés, tiene connotaciones positivas fundadas en el islam, en la toma de conciencia y en la aproximación al creador. En este punto, conviene aclarar que si bien las cofradías Qadriyya y Tijaniyya alientan la emigración de sus adeptos, la cofradía Mouride, cuya presencia es más visible en CABA (Zubrzycki, 2013b), asume la emigración como un proceso deseado pues, dadas las enseñanzas de su fundador Cheikh Amadou Bamba y el impacto del sufismo en la Mouridiyya, los exilios son una forma de realización y de acercarse a Dios.

A propósito, Oumar³ (procedente de Touba,⁴ ciudad sagrada para quienes adhieren al muridismo) comentó:

Realidad, yo tengo muy diferente pensamiento como los demás. Para mí, no estoy hablando de Argentina, sino de la tierra total del mundo es para todo el mundo. Mi casa, tu casa, Colombia. Para mí, yo puedo irme a cualquier lado, cualquier idioma que hablen, yo puedo aprenderlo con el tiempo. Ese es mi pensamiento. Al principio, no pensaba venir a Argentina. En realidad, cuando salí de mi país quería ir a Brasil. Fui a Brasil un tiempo, dije, voy a conocer Argentina. Así vengo y no pensar que tenía otro idioma. Yo siempre digo cualquier idioma que hable, entre dos o tres días, voy a aprender lo básico para mantenerme y vivir. Con el tiempo voy aprendiendo. (Entrevista a Oumar, en Constitución, 2020)

De ese modo, quienes se aventuran⁵ a salir de Senegal encomiendan su futuro migratorio a Alá y el miedo que puede causar un país o idioma distinto queda opacado ante la valentía, fe y espiritualidad de estas personas. Además, la solidaridad que se intensifica dentro de las cofradías en los países de destino robustece la voluntad de emigrar de los senegaleses pues, en cierta medida, las cofradías —en el extranjero— funcionan como punto de encuentro (emocional, afectivo, religioso) entre compatriotas que también decidieron dejar el lugar de origen.

Lo mencionado arriba tiene igualmente relación con el sufismo y sus difusores (entre ellos Cheikh Amadou Bamba), dado que, según López de Mesa (2007), el sufismo es el vehículo que asegura bienestar espiritual y material.

-
- 3 Migrante senegalés de 44 años, indicó que su destino era Brasil y no Argentina; sin embargo, después de vivir un tiempo en Brasil, se animó a conocer Argentina. Los nombres fueron cambiados para proteger la identidad de los migrantes senegaleses entrevistados en Balvanera y Constitución.
 - 4 Según López de Mesa Samudio (2007), Touba es la materialización (en Senegal) del poder místico de Amadou Bamba. Esta ciudad representa un sitio concreto desde donde se hace eterno su mensaje de resistencia espiritual.
 - 5 Para Zubrzycki (2013a), la aventura (como categoría para estudiar la migración subsahariana) ayuda a entender el desplazamiento de estos migrantes como un proceso de aprendizaje sin retorno, pues se trata de un cambio radical en la historia del migrante que, a partir del propio movimiento, genera aprendizajes sobre la vida. Además, el concepto de aventura contribuye a pensar “la experiencia migratoria desde la óptica de la acción, la iniciativa y el riesgo, y no desde el victimismo, el trauma o la desesperación economicista” (p. 6). Aventurarse a emigrar no se limita a una carencia económica, sino que puede estar relacionado con la necesidad de fortalecer el carácter y forjarse un destino fuera de la tierra natal.

Para este autor, el sufismo (entendido como un tipo de misticismo islámico) enfatiza la trascendencia del trabajo como una forma de ascenso espiritual y dignificación frente a la opresión. En tal contexto, si emigrar posibilita una fuente de trabajo, entonces (desde la perspectiva del islam sufi) salir del lugar natal permite también dignificarse y alcanzar la superación espiritual.

En la misma dirección, Espiro (2020) comenta que, para las personas que abrazan el islam sufi, los exilios no son necesariamente negativos, puesto que se relacionan con pruebas y sacrificios necesarios, motivo por el cual el desarraigo que experimentó en varias ocasiones Cheikh Amadou Bamba, por causa de los colonizadores franceses, en lugar de debilitar la doctrina muridiyya y desestructurar la cofradía, significó no solo un proceso de purificación, sino la prueba de santidad del líder mouride. En esa medida, se considera clave mencionar que, en general, el islam sufi y, en particular, la corriente muridiyya otorgan un fomento importante a la ética de la movilidad, que se fundamenta en la peregrinación a La Meca o el mandato profético de emigrar hacia tierras menos hostiles para preservar la fe y la constitución del islam, en tanto fue una religión instituida por comerciantes o personas en constante movimiento. En palabras de Espiro (2020),

dicha ética se encuentra representada en el concepto islámico de hijra (o hégira) cuyo hito fundante es el exilio de Mahoma y sus seguidores en la ciudad de Medina hacia el año 622. Esta idea de huir de territorios amenazados por la infidelidad hacia territorios donde poder reproducir las prácticas culturales del grupo que se desplaza, está en la base del conjunto de creencias y motivaciones que sostienen los movimientos migratorios de los senegaleses en el mundo entero, tanto entre mourides como tijanes (López de Mesa Samudio, 2007). Inspirados en la experiencia positiva del profeta, los líderes fundadores de las cofradías sufíes protagonizaron procesos de hijra en la bisagra del siglo XIX al XX, para defender y sostener su doctrina del avance colonial, en ellos se inspiran también las nuevas generaciones de fieles migrantes (p. 186).

Respecto a la historia de los movimientos migratorios senegaleses, Espiro (2019b) explica que, dentro de Senegal, el desplazamiento del siglo XIX estuvo vinculado al imperio colonial francés, porque eran los colonizadores quienes decidían los destinos y organizaban la migración laboral senegalesa. Sumado a esto, en la migración interna senegalesa, se incluyen los desplazamientos de los soldados que lucharon en la Primera y Segunda Guerra Mundial, junto a la emigración de la mano de obra senegalesa que, pasadas las dos guerras, ayudaron en la reconstrucción de ciudades francesas en África y en la capital del imperio. Esto antes de la independencia de la República de Senegal en 1960. Luego,

hacia 1970, los planes de ajuste estructural profundizaron el desmantelamiento de las estructuras agrícolas e impulsaron el desplazamiento a gran escala (el llamado “éxodo rural-urbano”) de la población wólof mouride campesina, sobre todo del sector juvenil, como parte de estrategias económicas familiares. Se generó la reestructuración del mercado en torno a una economía popular más flexible y dinámica, como son las actividades comerciales informales (...). Este movimiento se profundizaría con la supresión de las políticas estatales de protección a las manufacturas senegalesas y con la devaluación del franco CFA en 1994. Esto impulsó el crecimiento de las actividades de importación y exportación, las de servicios y el comercio ambulante. (Espiro, 2019b, p. 127)

Por último, sobre las migraciones al interior del país, Espiro (2019b) expresa que muchos campesinos, ante el agotamiento de las tierras, se movilizaron hacia el sur del país, especialmente a la región de Casamance, lo que desencadenó un fuerte impacto en las tradiciones de esa región, así como una de las razones del conflicto sociopolítico que inició en 1982 y culminó en 2014, cuando el líder del Movimiento de Fuerzas Democráticas de Casamance (MFDC) estableció un cese el fuego. Durante este conflicto, los pobladores de Casamance emigraron hacia Dakar y la juventud wólof mouride se desplazó al sur, con el propósito de controlar al movimiento mencionado.

En relación con las migraciones dentro de África, Espiro (2019b) comenta que las ciudades como Johannesburgo, El Cairo, Casablanca, Kinshasa, Nairobi, Lagos, Douala, Dakar y Abdijan se consideran las principales metrópolis a las que arriban las migraciones africanas y, contrario a lo que se suele creer, la migración subsahariana, en lugar de movilizarse mayoritariamente hacia los países europeos, tiende a dirigirse a otros destinos dentro de África, pues el porcentaje de africanos que emigra a otros continentes es menor en comparación con el porcentaje que opta por emigrar al interior del continente africano.

Otro elemento que conviene mencionar es que la región saharo-saheliano posee amplia recepción de personas que se desplazan dentro de África porque, en algunos casos, esa zona dejó de ser una ruta de tránsito hacia Europa y pasó a convertirse en el lugar de instalación de estos migrantes (Espiro, 2019b); es decir, esta región no necesariamente resulta ser la última etapa de África hacia Europa, sino que puede devenir en el hogar de algunos africanos procedentes de otras ciudades del continente. Ahora bien, cuando la decisión de emigrar del continente africano se afianza en estas personas, África Occidental y del Norte provee el recorrido hacia Europa.

Las ciudades del Sahara tales como Tamanrasset, Djanet (Argelia), Agadez (Níger), Sabha, Koufra (Libia), El Ayun (Sahara Occidental), Nouadhibou (Mauritania) y Saint-Louis (Senegal) sirven de puntos de paso y de contacto con las

redes de migraciones entre el África subsahariana y el Magreb, última etapa antes del asalto europeo. (Espiro, 2019b, p. 131)

En este punto, se aludirá a las migraciones externas (fuera de África) y a los destinos que, con sus vicisitudes, eligen los migrantes senegaleses con el objetivo de ayudar a sus familias⁶ y desarrollarse espiritual y laboralmente. De acuerdo con Espiro (2019b), la colonización es uno de los factores que permite explicar los movimientos migratorios africanos extracontinentales. Este es el caso de las migraciones senegalesas, cuyos destinos más frecuentes apuntan a Francia, España, Bélgica e Italia.

Países como Estados Unidos y Canadá también se han consolidado como lugares predilectos para la migración senegalesa, pues la juventud en Senegal considera que emigrar a estos países puede favorecer cualquier actividad laboral que emprendan, ya sea la compra-venta de mercadería o, en el caso de las mujeres migrantes senegalesas, el trabajo en peluquerías u otros oficios (Espiro, 2019b). Sumada a esta percepción, en Senegal, permanece en el imaginario social la concepción de que quienes residen en el exterior les va muy bien, lo cual, para Zubrzycki (2013a), está relacionado con la idea de “paraíso en el extranjero” y con que los propios emigrados no relatan las experiencias negativas (discriminaciones, sacrificios y privaciones) que les suceden fuera del país natal. En palabras de un interlocutor de Zubrzycki (2013a),

un africano que no sale para buscar trabajo afuera será como si no tiene nada; uno puede quedarse allá y ganar su vida tranquilamente, pero ahora es algo psicológico para los jóvenes salir (...) ahora uno que no sale para buscar trabajo afuera o no sale para mandar plata a su padre, su hermano, su esposa, es como si no tiene nada. Es psicológico. Los africanos que se quedan allá piensan que (los que se van) tienen más plata, tienen más laburo, ellos tienen más experiencia, porque la experiencia de África y la experiencia de Europa o de América es diferente, entonces uno que está afuera gana más dinero, gana económicamente porque está trabajando, no está vago como se está en África, y gana también el contacto, conocer mucha gente, algo nuevo. (pp. 4-5)

6 El proyecto migratorio en Senegal suele constituirse como una empresa colectiva y familiar, en la que uno de sus miembros (generalmente masculino) sale del país (o ciudad natal) con el objetivo de enviar dinero a sus parientes, ya sea para su subsistencia, educación o mejoras inmobiliarias. Según Reiter (2016), se trata de una “inversión” (compra de pasajes, tramitación de documentación para salir del país, entre otros gastos) en uno de los integrantes de la familia que, luego, mediante el envío de remesas, se verá recompensado. Así, en Senegal, emigrar se relaciona con un acto de reciprocidad familiar.

En todo caso, conforme pasó el tiempo, los movimientos migratorios fuera de África se incrementaron y los países (Estados Unidos, Canadá y de la Unión Europea), a los que tendencialmente se dirigía la migración senegalesa, implementaron controles y políticas migratorias cada vez más restrictivas que *estigmatizaban* el ingreso tanto de musulmanes como de migrantes procedentes de países africanos, lo que provocó en los migrantes senegaleses, a finales de 1980 e inicios de 1990, la necesidad de diversificar sus destinos y atreverse a plantear un proyecto migratorio en países en vías de desarrollo como Argentina y Brasil (Zubrzycki, 2013b; Kleidermacher, 2016b; Espiro, 2019b).

En ese marco, ciudades como Buenos Aires y São Paulo, que durante esas décadas emergían como ciudades globales al introducirse en la bolsa de valores (Espiro, 2019b), empezaron a convertirse en lugares llamativos para los migrantes senegaleses. El caso de Brasil se hizo atractivo por contar con representación diplomática en Senegal,⁷ así como por su desarrollo económico y la visibilidad que obtuvo a causa del fútbol y otros eventos deportivos; entre tanto, Argentina se ha considerado históricamente como “tierra de oportunidades” para personas procedentes de países limítrofes, así como para europeos, asiáticos y, en adelante, africanos, pues un factor que hace atractivo emigrar hacia Argentina es que “un migrante no necesita acreditar su estatus migratorio ni presentar documento de identidad para ser atendido en un hospital o que sus hijos concurran a una escuela” (Zubrzycki, 2013b, p. 124). En Argentina, todas las personas pueden beneficiarse de la salud y educación pública y gratuita sin exclusión por su nacionalidad, lo que se considera valioso y deseable para nativos y extranjeros.

Cabe mencionar que, respecto a la llegada de migrantes senegaleses al Cono Sur, Ecuador desempeñó un rol central porque, según Ménard (2017), desde el 2008 hasta el 2016, ese país adoptó una política de “fronteras abiertas” que se abstenía de exigirle visa a numerosos extranjeros. Esto provocó que muchos migrantes senegaleses, a partir del 2012, arribaran transitoriamente a Ecuador y, posteriormente, se desplazaran a Brasil o Argentina por vía terrestre.

7 Según Espiro (2019b), Brasil les permitía a los emigrantes senegaleses obtener una visa de turismo con validez de 15 días que aseguraba el ingreso legal a ese país y, una vez se vencía el plazo, estas personas permanecían de manera irregular en Brasil o se dirigían a Argentina (frecuentemente por pasos no autorizados) para continuar con su proyecto migratorio. A diferencia de Brasil, Argentina —a causa de una suspensión en el 2002— no contaba con representación diplomática en Senegal; actualmente, según el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto (2015), la Embajada de la República de Argentina (a partir del Decreto 1813/2015) opera con normalidad en la República de Senegal.

Ménard (2017) sostiene que, durante ese periodo, los senegaleses que ingresaron a Ecuador eran 98% hombres jóvenes, lo cual caracteriza a la migración senegalesa, pues emigrar es, para ellos, crecer, iniciar la adultez o, en palabras del autor, la manera de “hacerse hombres”, de cumplir la responsabilidad de mantener a su familia en Senegal.

Otro aspecto que conviene aclarar es que, respecto al desplazamiento, los migrantes senegaleses no suelen llegar a Latinoamérica en barcos de carga, como se tiende a imaginar, sino que llegan a la región en avión, lo cual desmiente el supuesto de que estas personas son las más desfavorecidas de la sociedad senegalesa, pues movilizarse de un continente a otro requiere cierto capital o ahorros para cubrir el viaje (Espiro, 2020). Por consiguiente, pensar que estas personas emigran de Senegal desprovistas de algún respaldo monetario es un equívoco, así como adjudicarle a esa población la condición de refugiados o polizones.⁸

B. Migración senegalesa en Argentina

Según Zubrzycki (2013a), en Argentina, los senegaleses son el colectivo más numeroso procedente del África Subsahariana. Su ingreso puede registrarse desde 1990, y los primeros en llegar al país pertenecían a la etnia diola, con vínculos religiosos en la cofradía islámica tijane. Entre las actividades laborales a las que se dedicaron destacan el trabajo como albañiles, mecánicos, cocineros y otras de carácter artístico como músicos, bailarines y docentes de percusión africana. Zubrzycki (2013b) expresa también que al país arribó otra red, de mayor amplitud, constituida por migrantes pertenecientes a la cofradía islámica mouride.

El primer mouride establecido con éxito como comerciante en Argentina provenía de Diourbel y llegó a mediados de los años 90. Este pionero “abrió el camino” y comenzó a tejerse una red a partir de la década del 2000 y que todavía está en pleno funcionamiento. Estos migrantes son de origen étnico wólof, aunque hay algunos serer. Se dedican en su mayoría a la venta callejera de *bijouterie*. (Zubrzycki, 2023b, p. 3)

8 De acuerdo con Espiro (2020), los medios de comunicación argentinos les atribuyen a los migrantes africanos esa condición, y esto, en gran parte de los casos, carece de veracidad porque, para algunos migrantes, iniciar la solicitud de refugio en la CO.NA.RE puede estar relacionado con la posibilidad de obtener documentación legal en el país y no a poseer (en sí misma) la calidad de refugiado. De hecho, según esta autora, son contados los senegaleses que realmente obtienen el estatus de refugiado.

Además, un actor relevante en la recepción y acompañamiento de migrantes senegaleses en Argentina es la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina (ARSA), puesto que forjó vínculos con el Gobierno senegalés, funciona como representante institucional de senegaleses en Argentina e interactúa con organismos estatales como la Dirección Nacional de Migraciones (DNM, s. f.). Esta asociación, cuya sede principal está en CABA, orienta e integra a los migrantes senegaleses, pero posee limitaciones porque, en otras ciudades argentinas, no alcanza a tramitar todas las demandas o solicitudes de la comunidad senegalesa. Sin embargo, por fuera del marco normativo, las asociaciones con raíces religiosas (*dahiras*) cooperan en la solución de problemáticas y peticiones de esta colectividad. Por consiguiente,

allí donde ARSA no opera directamente, puede hacerlo por intermedio de las *dahiras*, de manera que el asociacionismo étnico-nacional se cruza con el religioso. Y esta articulación permite potenciar las capacidades de resistencia a las exclusiones e incidencia en las instituciones estatales. (Espiro y Rodríguez, 2019, 146-147)

C. Caracterización de la migración senegalesa en Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA)

Respecto al caso de CABA, en un trabajo más detallado, Zubrzycki y Sánchez Alvarado (2015) afirman que la migración senegalesa presente en CABA puede clasificarse en tres redes: Casamance, Baye Fall y Mekhe. En relación con la primera, las autoras comentan que esta red se compone de 22 personas (12 mujeres y 10 hombres), de las cuales 13 llegaron al país entre 1994 y 2004. En cuanto a la filiación étnica de esta red, la mayoría pertenece al grupo diola, el cual predomina en la región de Casamance; también, en esta red conviven migrantes de las etnias mandinga y flum. Esta última comparte muchas tradiciones con los diola, excepto el idioma.

Según Zubrzycki y Sánchez Alvarado (2015), el primer trayecto de esta red lo realizaron algunos hombres (entre 1994 y 1998) desde Senegal hasta Argentina, cuando todavía había representación diplomática en ambos países. Luego, por causa del conflicto en Casamance, estos pioneros obtuvieron el estatus de refugiados y, mediante una carta de invitación, sus esposas ingresaron en el país, con el mismo trayecto de sus cónyuges, es decir, de manera directa Senegal-Argentina por vía aérea o, en algunos casos, Senegal-Brasil y paso terrestre hacia Argentina. Los demás integrantes de esta red, debido a la divulgación de

información entre migrantes, repitieron el patrón de viaje y así lograron instalarse en CABA.

En relación con la red Baye Fall, estas autoras sostienen que esta agrupa 17 integrantes (mayoritariamente hombres solteros entre 22 y 42 años), cuya filiación es religiosa y no territorial como la red de Casamance. Su nombre se debe a que, dentro de la cofradía mouride, existe un subgrupo llamado los Baye Fall, que siguen las enseñanzas de Ibrahima Fall, quien fue discípulo de Amadú Bamba.

Los Baye Fall tienen influencias del rastafarismo y se les identifica por su cercanía a la música y a que se dedican a labores artesanales o artísticas. [...] La red Baye Fall cuenta con un gran número de vínculos de amistad y en menor medida de parentalidad, y la fuerza de los mismos está marcada por el compromiso con su filiación religiosa y por el apoyo mutuo en el desarrollo del proyecto migratorio. (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015, p. 79)

Según Zubrzycki y Sánchez Alvarado (2015), entre las razones que motivaron la emigración de los integrantes de esta red están la búsqueda de “su propio destino” y la ayuda a sus parientes, a través del envío de remesas, en Senegal. Además, los precursores de esta red, al no contar con un contacto en el destino, desconocían aspectos sobre el país y el trayecto, motivo por el cual, según estas autoras, tuvieron que pagar para informarse. Se cree que, una vez llegaron a Argentina, se formó y articuló la red horizontalmente, de modo que los miembros de Baye Fall encuentran un paisano que les presta mercadería, les brinda comida y vivienda y, al cabo de unos meses, ellos devuelven el dinero prestado y se dedican a la venta ambulante.

En este punto, cabe mencionar que, para las citadas autoras, los Baye Fall se identifican como servidores; por eso entienden el trabajo como una ofrenda a Dios y a sus profetas. Por tanto, trabajan de domingo a domingo y perciben en esa labor un homenaje, a través del cual transformarán su situación al retornar al origen.

Sobre la red Mekhe, estas autoras señalan que se trata de una red parental, porque cuatro de sus fundadores comparten entre sí vínculos familiares: cuñados, primos lejanos y dos relaciones de tío/sobrino. La red lleva ese nombre porque, dentro de las 25 personas que la integran, 10 proceden de Mekhe, una zona ubicada al noroeste del país, entre Dakar y Saint-Louis. En cuanto a su pertenencia étnica, las autoras dicen que todos son wólof afiliados a la cofradía tidjane, a excepción de una persona que se declara mouride. Entre los motivos que alentaron su emigración están la búsqueda de un mayor ingreso económico, así como la idea, compartida también por los migrantes de la red de Casamance, de éxito en el extranjero.

Zubrzycki y Sánchez Alvarado (2015) afirman que el pionero de esta red solicitó en Senegal la visa turista de Brasil y, pasado un tiempo en ese país, ingresó en Argentina por tierra. Los demás parientes efectuaron el mismo viaje, mientras otros integrantes de la red tramitaron la visa en Marruecos, para ingresar vía aérea directamente a Argentina.

Entonces, la experiencia acerca del desplazamiento y arribo del precursor cobró utilidad para los sucesivos migrantes de la red Mekhe, pero quienes no contaban con ese saber hacían la ruta Senegal-Ecuador, y el recorrido al sur se forjaba mediante pagos a un conjunto de personas que les indicaban a los migrantes senegaleses por dónde seguir el camino y cómo evitar las oficinas de migración en cada país.

Otro elemento relevante de esta red es que, según las autoras, el pionero de la red Mekhe se solidariza con el recién llegado y lo provee de vivienda, comida y trabajo. De ese modo, el inmigrante empieza a trabajar en un local o con la mercadería del pionero, y este último comparte sus conocimientos acerca de cómo vender, qué lugares favorecen la comercialización de sus productos y cuáles son, en castellano, las palabras básicas para emprender ese trabajo.

Los integrantes de esta red trabajan en la venta de *bijouterie*, carteras, perfumes y están concentrados sobre dos veredas en la avenida Corrientes, en el sector de la ciudad conocido como Once y uno de los lugares con mayor afluencia de gente. Todos trabajan en equipo: están unos al lado de los otros y se cuidan la mercancía y se colaboran mutuamente. Es así como hacer parte de la red no solo le garantiza al pionero la venta de sus productos, sino manejar el mercado de esa zona del sector de Once. Quienes aún trabajan para él, venden lo que él les indica y quienes se independizan saben que deben vender productos que no generen competencia con lo que venden los demás. De esta manera, quienes se insertan a la red, tienen un espacio en la avenida Corrientes gracias a su cercanía con el pionero y además les permite contar una variedad de productos que no generen conflicto de venta entre sí. (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015, p. 78)

En ese contexto, la zona llamada Once,⁹ cuyo perímetro abarca la Plaza Miserere y gran parte de las avenidas Pueyrredón y Corrientes del barrio Balvanera, se reconoce como uno de los lugares de CABA que, a partir del trabajo ejercido por estos migrantes, habilita relaciones sociales y, por consiguiente, representaciones espaciales, pues, como se argumentó en el capítulo II, el trabajo está emparentado con la producción del espacio (Santos, 2000) y esa actividad

9 Esta zona se reconoce con ese nombre a causa de la estación ferroviaria Once de Septiembre, cuya inauguración fue el 20 de diciembre de 1882.

propicia interacciones sociales, ideas, percepciones (representaciones) que surgen respecto al espacio.

De hecho, como se verá más adelante, los entrevistados de esta investigación representan a Once como un lugar comercial en el que están en permanente conflicto con la policía. Esa representación puede proceder de la interacción de estos interlocutores con otros migrantes senegaleses o con los precursores de las redes, quienes han expresado a los recién llegados dónde trabajar (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015) y han experimentado o han conocido casos en los que la policía les arrebató la mercancía u hostiga para que entreguen bisutería, a condición de permanecer en Once (Pita, 2017). De esa manera, se puede adelantar que las representaciones espaciales elaboradas por estos migrantes acerca de Once provienen, en gran medida, de las relaciones sociales entre senegaleses y demás grupos (incluida la policía) que confluyen en ese espacio.

Lo anterior, también, reafirma los planteamientos de los capítulos precedentes, en tanto las representaciones espaciales, si bien no dan cuenta de ideas, conceptos e imágenes universales, se pueden compartir entre grupos (Tuan, 2007) según la experiencia, las prácticas y disposiciones de los agentes (Bailly, 1989; Bourdieu, 2008). En el caso de los migrantes senegaleses, se transmitió la representación de que Once es un lugar privilegiado para vender productos, así como una zona en tensión, un lugar en el que confluyen distintos intereses, disputas y ejercicios de poder (McDowell, 2000; Massey, 2012).

Respecto a los conflictos entre migrantes senegaleses y la policía, Pita (2017) expresa que, en CABA, la venta callejera se regula a través del Código Contravencional, también conocido como Código de Convivencia Urbana. Esto significa que esta actividad puede llevarse a cabo siempre y cuando se desarrolle “por mera subsistencia” y no motive la “competencia desleal” hacia propietarios de recintos comerciales;¹⁰ de otro modo, se incurriría en una contravención o falta menor, en la que la policía tiene la potestad de perseguir a los vendedores ambulantes y elaborar un documento de infracción que luego, ante la Fiscalía de Cámara de la Justicia Contravencional, desembocará en un proceso judicial.

Para gestionar un acta de infracción, la policía llama al fiscal y recibe su aval, lo cual se traduce en que ningún funcionario judicial asiste a los procedimientos, pues “los policías son los ojos del fiscal, los que tienen el poder de

10 Se recomienda revisar el trabajo de Rullansky (2014), dado que allí se tratan todas las modificaciones que ha sufrido el artículo 83 del Código Contravencional de CABA y sus repercusiones, desde 1976 hasta la actualidad, en las actividades de los vendedores ambulantes.

decir ‘acá tengo un ilícito’ o de hacer la vista gorda” (Ciancaglini, 2017, p. 223). Esto da lugar a soluciones fuera del marco legal entre la policía y los vendedores ambulantes porque, para evitar la redacción de un acta de infracción, los vendedores deben procurar llegar a un acuerdo con los policías, ya sea mediante dinero o entrega de algunos objetos. En esa medida, se coincide con Pita (2017) en nombrar a la policía el *enemigo íntimo* de quienes trabajan en la vía pública, porque la policía es ese otro con quien se puede “arreglar”, “transar” el establecimiento de una manta o puesto para vender productos en las zonas de mayor flujo de CABA.

Cuando no hay acuerdo entre las partes, la elaboración del documento de infracción e inicio del proceso judicial es irreversible. Según Pita (2017), en el tribunal, los actores pueden hablar con el apoyo de un traductor aproximadamente 15 minutos. Allí, la autora presencié el relato, en wólof, de algunos migrantes de origen senegalés, quienes expresan sentirse maltratados, hostigados y humillados por funcionarios policiales en virtud del Código Contravencional. Estas personas sostienen que la policía los insulta, les exige, como condición para trabajar en la calle, mercancía para sí o les arrebatara la totalidad de la mercadería sin siquiera entregarles copia del acta de infracción. De hecho, Pita (2017) presenta el relato de César, un ciudadano congoleño que, en el barrio Constitución, fue testigo del abuso policial hacia un inmigrante senegalés.

Cuenta que él estaba en la estación cuando vio a un hombre negro, que luego supo que era ciudadano senegalés, acorralado por cuatro policías. El hombre sostenía con fuerza su maletín contra el pecho. César se acercó para ver qué estaba ocurriendo “¿Qué está pasando acá?”, preguntó a los policías. “Sospechamos que tiene droga en el maletín”, le dijeron los policías. “¿Por qué sospechan de él y no de cualquier otro que va con un maletín?, ¿por qué solamente le pidieron a él que abra el maletín, hay otras personas que pasa ahí con un maletín igual que este, por qué no les dicen a todas que los abran?, ¿por qué solo sospechan de él, acaso no ven que se trata acá de un trato diferencial?”, les espetó. “¿Quién sos vos?”, le preguntaron los policías. “Acá no importa quién soy yo”, dijo César; “importa el caso que estamos tratando. Pero igual para demostrarle que no tiene nada de raro ahí adentro voy a tratar de convencerlo para que abra el maletín”, y agregó: “Quizás ustedes no entienden, pero tal vez acaba de llegar, tal vez no entiende el idioma, no entiende la idiosincrasia, los ve a ustedes de uniforme, tiene el maletín contra su pecho ¿qué implica eso? ¡está asustado! Déjeme intentar”, dijo. Los policías lo llevaron aparte y le dijeron, me cuenta: “¿Sabés por qué sospechamos que tiene droga? Porque ni bien nos vio nos ofreció treinta pesos y ocho relojes”. El hombre no acreditó los dichos de los policías y volvió a insistir, “déjeme hablar con él”. Conversando consiguió que el hombre abriera el maletín; “¿ven? ¡no hay nada!”. “¿Y dónde tiene el documento?”, dijeron los policías, “debe tener la precaria”, dijo él. “Bueno, ¿Y dónde está su precaria?”. “Acá está, dije. Y listo. Nos fuimos”, relató César. Cuando se estaban yendo el

senegalés le contó que el problema fue que los cuatro policías querían que él les diera dos relojes a cada uno, “y yo les dije —relató el senegalés—: ‘no, hoy no, mañana. ¿Ven que tengo poca mercadería? Hoy vendo, compro mañana, y les doy’. Y ellos insistían: ‘hoy, mañana no’. Y él decía: ‘hoy no, mañana’. Y es ahí donde empezó el problema”. (p. 169)

En ese horizonte, los migrantes senegaleses experimentan en Balvanera, especialmente en la zona de Once, y Constitución situaciones que impactan no solo su ejercicio laboral, sino la forma en que se percibe y representa el espacio. Además, tal como se expresó en el capítulo II, situaciones como la citada evidencian que estos migrantes tienen limitado su derecho a la ciudad, el cual incluye el derecho al trabajo y acoge a todas las personas migrantes (*Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad*, 2004), porque la ley argentina y sus intermediarios, en lugar de proveer garantías para integrar a estos migrantes en el mercado laboral (Espiro y Zubrzycki, 2022) o promover la integración progresiva del comercio informal, parece respaldar la cadena de desventajas (racismo, estigmatización y privación de derechos) que condiciona a los migrantes de origen senegalés en CABA.

D. Representaciones espaciales de migrantes senegaleses sobre Balvanera

Antes de dar paso a las representaciones espaciales que estos migrantes construyen sobre el barrio Balvanera,¹¹ conviene mencionar que, según Piñeiro (2008), el origen del nombre Balvanera en CABA proviene de la construcción de la parroquia de Balvanera en 1833, durante el mandato de Juan Manuel de Rosas.

Además, se aclara que las entrevistas sobre este barrio se realizaron en la vía pública: frente a la estación ferroviaria Once de Septiembre y la Plaza Miserere, a excepción de un inmigrante senegalés que, en su hogar, se dispuso a compartir sus representaciones e imágenes acerca de Balvanera. La estación Once de Septiembre, la avenida Rivadavia y la Plaza Miserere se asumen como los fijos que posibilitan el trabajo desempeñado por estos migrantes, y los flujos se refieren al movimiento, circulación y consumo que transita en esos fijos. Por eso, se puede admitir que la zona conocida como Once, al estar mediada por objetos técnicos (fijos) y socialmente dinámicos (flujos), se produce conforme a dimensiones como la social, política y económica (Santos, 1995). De igual

11 Este barrio se ubica en la Comuna 3 de CABA, comprende la zona de Once, Av. Independencia, Av. Entre Ríos, Av. Callao, Av. Sánchez de Bustamante y limita con los barrios Recoleta al norte, San Cristóbal al sur, Almagro al occidente y San Nicolás y Monserrat al oriente.

manera, Once, en tanto epicentro de disputas y relaciones sociales, adquiere un contenido político innegable (Santos, 2000; Massey, 2007).

También, cabe aclarar que gran parte de los interlocutores de esta investigación aludieron a Once y no a Balvanera como lugar generador de vivencias y percepciones; es decir, para ellos, Balvanera resulta una palabra ajena, incluso desconocida, mientras que la palabra Once les resulta más próxima, más exacta. En palabras de Baakir:¹² “Once: barrio de comercio. Yo pensaba que Capital Federal es Balvanera, es todo. Sector movilizadísimo, mucho ruido, en las elecciones mucha gente venía acá. En el momento, a la noche, nosotros no podíamos ni dormir acá” (entrevista a Baakir, en Balvanera, 2020). De modo que gran parte de los entrevistados suponía que Once es el barrio y Balvanera es una palabra lejana que no se identifica con el lugar del cual se habla. Esto puede deberse a que, como se mencionó en el capítulo I, estos migrantes no poseen una orientación fundada en nombres (de avenidas o barrios), sino de referencias basadas en monumentos, estaciones o de presencia de otros compatriotas. Anotado esto, a continuación se hace alusión a las representaciones espaciales de los migrantes entrevistados conforme a las variables que encaminan esta investigación.

En relación al *grado de afecto* que los entrevistados expresaron sobre Balvanera u Once, se puede afirmar que las categorías de topofilia, topofobia y topolatría no dan cuenta de los sentimientos que este espacio causa en los migrantes senegaleses pues, pese a que la actuación de la policía provoca malestar en este colectivo, ello no se traduce necesariamente en miedo (topofobia) hacia Once, sino en indignación frente a la institución policial y tampoco existe aprecio hacia el lugar porque, aunque allí convivan coterráneos y el barrio o zona permita generar una ganancia diaria, no se registraron experiencias generadoras de sentimientos positivos (topofilia) hacia el espacio.

Más bien, hasta cierto punto, la categoría de toponegligencia se ajusta a la relación entre algunos migrantes senegaleses y Balvanera, en tanto hay un desconocimiento, desapego hacia el barrio (Yori, 2006). El vínculo, forjado mediante el quehacer, es meramente comercial, y no hay incidencias afectivas entre los interlocutores y el espacio en cuestión. Esto puede reflejarse en el comentario de Bacary,¹³ quien dijo: “Yo no vengo acá a Once para ver lo que me gusta y lo que no me gusta, justo vengo para hacer mi trabajo. Si me sale listo y si no, listo, es así” (entrevista a Bacary, en Balvanera, 2020).

12 Migrante joven de origen senegalés que, desde hace tres años, vende bufandas, maletas y otros accesorios en la zona de Once.

13 Migrante senegalés de 36 años que se dedica a la venta callejera en Once desde hace cuatro años.

Pero también hay quienes, si bien no expresaron ningún sentimiento hacia el barrio, perciben las desigualdades que se manifiestan en el espacio y reflexionan sobre estas. Este es el caso de Baakir, un inmigrante senegalés que no es indiferente a la concentrada presencia de personas en condición de calle en Balvanera; incluso, dijo sentir pesar por estas personas y realizó un ejercicio comparativo entre su antigua ciudad en Senegal y el barrio que hoy día habita.

La gente durmiendo en la calle, muy distinto. Acá, por ejemplo, es muy distinto. Cuando salgo de mi casa hay como tres hombres durmiendo al frente, me da pena esto, nunca lo vi en mi país, en mi ciudad no hay esto. (Entrevista a Baakir, en Balvanera, 2020)

Así, en algunos casos puede hablarse de toponegligencia, de desinterés frente al barrio; en otros casos, puede afirmarse que las condiciones o situaciones que se presentan en Balvanera pueden generar, en algunos migrantes senegaleses, empatía hacia los demás actores del barrio.

Respecto a *las estrategias de movilidad y ubicación* que emplean estos migrantes en Balvanera, todos los entrevistados indicaron que algún familiar, amigo o conocido los orientó e indicó cuáles eran los lugares más acertados para trabajar. Casi ningún migrante dijo haberse perdido y entre sus estrategias de ubicación están: preguntarle al chofer o movilizarse en colectivo, dado que, a diferencia del Subte,¹⁴ permite visualizar los monumentos y edificios o llamar a un amigo o pariente. Los recién llegados no suelen usar el Subte porque no están familiarizados con el sonido de las estaciones que, en castellano, emite el vehículo y tampoco se pueden observar las referencias (Obelisco, Plaza Miserere, Av. Corrientes, entre otras) de la ciudad, de ahí que, al principio, tiendan a desplazarse a pie o en colectivo.

En este punto, cabe destacar el caso de Boubou¹⁵ porque, a su llegada a CABA, contaba las cuadras desde su puesto de ventas en la Av. Acoyte hasta su residencia en Balvanera: “Cuando nuevo caminar marcando una, dos o veinte cuadras y estaciones, ¿viste? También, tengo en un papelito dónde vivir, pero nunca me he perdido” (entrevista a Boubou, 2020). El relato de Boubou se considera significativo porque expone una estrategia funcional que ha favorecido su ubicación, así como sus destrezas en el espacio urbano.

14 El Subte es una red de transporte subterránea, compuesta por seis líneas A, B, C, D, E y H, que conecta diferentes puntos de la CABA.

15 Hombre senegalés de 39 años. Vende artesanías en Caballito y vive en Balvanera. Expresó que se ubica en la ciudad gracias a las estaciones del Subte.

Ahora bien, entre *las estrategias de movilidad* también se incluyen las precauciones que estos migrantes adoptan para evitar robos o asaltos, las cuales —dijeron— van desde cargar lo estrictamente necesario, desviar el camino en caso de presenciar un asalto hasta encomendarse a Dios, para evitar sucesos negativos. En palabras de Baakir:

Sí. Para mí no es peligroso. Ningún lado acá en Argentina, ando tranquilo en la calle.

Yo no siento peligroso ningún lugar, ando con Dios siempre. Si Dios dice algo te va pasar en la calle, sí o sí te va pasar. Si Dios dice algo no te va pasar, no te pasa, entonces ¿por qué andas miedo? (Entrevista a Baakir, en Balvanera, 2020)

En general, los migrantes senegaleses se sienten tranquilos en CABA y no les atemoriza la posibilidad de ser víctimas de algún delincuente; en contraposición a esto, su percepción de despojo o hurto está (en Once) vinculada a la actuación policial. “Para mí no hay nada grave. Solo lo que veo es la policía que está robando” (entrevista a Bacary, en Balvanera, 2020).

Sobre *la implementación de rutinas y prácticas espaciales* en Balvanera, se considera relevante señalar que gran parte de los senegaleses entrevistados conserva un vínculo laboral con el barrio: ninguno recorre las plazas o parques de Balvanera con fines recreativos, pues su semana —a excepción de los viernes que es cuando acuden a la mezquita *Al Ahmad* en el barrio San Cristóbal— transcurre de la casa al puesto de ventas, y a la inversa. Esto está ligado a sus creencias religiosas, junto al papel que le otorgan al trabajo en su proyecto migratorio (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015); por eso puede inferirse que estos migrantes le dan sentido al barrio de acuerdo con su experiencia laboral y no conforme a otras vivencias de carácter cultural, como visitas a museos, teatros, etc., o de índole recreacional. En palabras de Boubou: “No salir mucho. Mi casa, supermercado [en Balvanera] y ya está, porque siempre ocupado acá [refiriéndose al puesto de ventas en la Av. Acoyte]” (entrevista a Boubou, 2020).

En relación con *los vínculos sociales que habilita Balvanera*, se identifica que el trabajo ambulante que estos migrantes llevan a cabo en Once es el detonador de las relaciones sociales que emergen en el barrio, porque esta actividad implica, primero, establecer interacciones duraderas con los clientes; segundo, negociar con el ente regulador del espacio (la policía); y, tercero, generar alianzas entre vendedores de distintas nacionalidades y demás migrantes de origen senegalés, a fin de conservar el derecho al trabajo en la zona. Esto puede observarse en el caso de un entrevistado, quien dijo:

Yo cuando llegué recién fue a Once, porque *Once siempre es un lugar que junta casi todos los inmigrantes*. No conocía a nadie y como no tengo documento para ir a buscarme un trabajo primero lo que se me ocurre es comprar algo y revender. (Entrevista a Oumar, en Constitución, 2020) (Cursivas añadidas)

Por consiguiente, se puede admitir que Once, al ser un ejemplo paradigmático de la venta callejera en Balvanera, deviene no solo en un lugar comercial, sino en escenario clave de socialización. Los lugares como Once, caracterizados por el agrupamiento de vendedores ambulantes, se consideran ecosistemas ricos en interacción humana, porque casi siempre coinciden situaciones, objetos e intenciones que dan cabida a procesos comunicativos entre los agentes. Incluso, los entrevistados expresaron que tienen más amigos en el lugar de trabajo que donde viven, porque en el punto de ventas pasan la mayor parte del tiempo, establecen contactos, ganan clientes o, como dijo un interlocutor, “tengo muchos seguidores por lo que vendo [*pírsines* y otras joyas]” (entrevista a Boubou, 2020). Entre tanto, el regreso a casa suele ser en la noche para comer, orar y descansar.

Respecto a la dimensión de *elementos simbólicos e identitarios* que influyen en el conocimiento sobre Balvanera, cabe señalar que, para los entrevistados, las calles, los edificios, colectivos y la terminal del barrio se asemejan a las construcciones en Dakar. Es decir, en términos de paisaje (Santos, 2000), los migrantes entrevistados no indicaron diferencias entre las edificaciones de CABA y las de Dakar. De hecho, Youssef¹⁶ y otros entrevistados comentaron con entusiasmo que en Dakar hay un obelisco similar al de CABA, aunque el de la segunda ciudad sea más alto que el de Dakar.

Otro elemento significativo en relación con la dimensión anterior es que, para uno de los interlocutores, sus vecinos en Balvanera se comportan, ante el fallecimiento de una persona, de forma opuesta a como sucedería en su antigua residencia en Senegal, pues relató que cuando murió un hombre en su edificio, nadie fue a ver a los familiares; en su país de origen, es común ver a los vecinos en casa del finado; en sus palabras:

Hay otra cosa también, acá en este edificio falleció un vecino y nadie fue a la casa del difunto. En mi país es diferente. Allá, cuando fallece alguien, los vecinos se van a casa a visitar, a dar el pésame a su familia, cada uno siente un duelo. Pero acá no, cuando el vecino falleció, ya está, ni la gente después se habla.

16 Migrante senegalés de 35 años, soltero. Siempre ha trabajado como empleado de un compatriota suyo en el Paseo de Compras del barrio Constitución.

Allá cuando muere una persona, toda la gente va a su casa, entendés. En las provincias se comparte mejor que en Dakar. (Entrevista a Baakir, en Balvanera, 2020)

Lo anterior revela que la solidaridad¹⁷ y cooperación (arraigada en la cultura de los migrantes senegaleses, que incluso tiene una palabra en wólof para designar la corresponsabilidad con el otro: *teranga*¹⁸) tiene un carácter imprescindible para Baakir. Quien, a diferencia de sus vecinos en Balvanera, caracteriza un modo de ser y obrar ligado al compañerismo y la cohesión, de ahí la sorpresa o extrañeza de Baakir hacia la indiferencia de sus vecinos.

En ese orden de ideas, se puede aceptar que las representaciones espaciales que los migrantes senegaleses construyen sobre Balvanera están configuradas por las relaciones sociolaborales que permite el espacio. Algunas de esas relaciones atraviesan la enemistad, hostilidad e incomodidad, y otras están sujetas a la necesidad, solidaridad y reciprocidad. Motivo por el cual, Balvanera y específicamente la zona de Once es, desde la perspectiva de estos migrantes, un lugar comercial que, pese a ser conflictivo por su relación con la policía, también propicia alianzas o vínculos entre semejantes (compatriotas, migrantes o vendedores de otras nacionalidades), para llevar a cabo un proyecto autónomo como el trabajo ambulante. Esto, en últimas, reafirma la tesis de Massey

17 Otro ejemplo de solidaridad de estos migrantes es la (re)creación, en Argentina, de formas de ahorro colectivas procedentes de África Occidental, cuyo nombre es tontinas, en las que los miembros de un grupo (con algún lazo laboral, religioso, sanguíneo o de amistad) aportan a un fondo común que es retirado, cada mes, por algún integrante. Es decir, el grupo de migrantes senegaleses hace la contribución y uno de sus integrantes puede recibir ese dinero el primer mes, luego, durante el segundo mes, se junta el dinero y otra persona accede al recaudo, así sucesivamente hasta que todos obtengan el ahorro. Las tontinas ayudan no solo a que un recién llegado cubra sus necesidades básicas, sino a comprar la mercancía que la policía sustrae a estos migrantes en la calle (Reiter, 2017).

18 Según el antropólogo senegalés Abdourahmane Seck, en la etimología de *teranga* hay varias raíces: “*ter*, que es como aterrizar, después de un periplo; es llegar a tierra firme después de un largo camino, porque se utiliza especialmente en el ámbito de los pescadores, y nombra el encuentro que nos hace existir (antes del arribo no existimos); *teu* tiene que ver con esperar, pero no se trata de una espera pasiva sino de preparar el lugar y aclamar al que llega; *teran* transmite la idea de alcanzar el propio sentido, o la posibilidad de llegar a convertirse verdaderamente en uno mismo, o la plenitud del ser, y, por último, *terang*, que habla de recibir con cuidado, ocupándose del otro, porque el otro es alguien igual a uno” (citado en Iglesias y González, 2019).

(2012), la cual sostiene que el espacio, en este caso Once, se refiere a la dimensión de la pluralidad, en tanto en él confluyen redes, relaciones, prácticas e intercambios. Es decir, Once resulta un buen ejemplo de esa definición del espacio que propone Massey (2012) y demás autores pertenecientes al paradigma de la geografía humanística.

Además, en este punto, se puede inferir que las representaciones espaciales que edifica el colectivo senegalés sobre Balvanera se cimientan no necesariamente en sentimientos positivos o negativos hacia el barrio, sino en el quehacer, en valores arraigados en la cultura (como la solidaridad, bondad, gratitud, etc.) o en costumbres como orientarse mediante referencias o atributos espaciales, en lugar de ubicarse a través de nombres, direcciones y numeraciones.

La mirada de los migrantes senegaleses sobre Balvanera habla de un espacio caracterizado por la alianza, negociación y disputa permanente, pues allí se forjan acuerdos con los actores del barrio, se confrontan costumbres y se discute el derecho a trabajar en la calle, que forma parte del derecho a la ciudad, a ocupar un espacio adecuado para sacar provecho de este (Lefebvre, 1974; Santos, 1995) y generar el ingreso básico para vivir. En definitiva, para estos migrantes, Balvanera es, antes que un tradicional barrio porteño, un lugar de supervivencia y realización del proyecto migratorio.

E. Representaciones espaciales de migrantes senegaleses sobre Constitución

Según Fernández Crespo y Mogni (2019), el barrio Constitución, cuyo nombre proviene del mercado homónimo que se instaló en 1856 en la actual Plaza Constitución (Piñeiro, 2008), fue habitado por las élites porteñas en razón de su centralidad¹⁹ y amplia gama de medios de transporte. Sin embargo, a causa de la fiebre amarilla de 1871, las élites emigraron del barrio y una población (entre la que se encontraban inmigrantes de distintas procedencias) con niveles socioeconómicos más bajos se asentó en Constitución. Esto dio lugar a la construcción de casas humildes —muchas de ellas carentes de agua, saneamiento y electricidad (Pírez, 2013)— e inquilinatos hacinados que propiciaron en el imaginario social la concepción de Constitución como una zona marginal e insegura.

19 Este barrio se localiza en la Comuna 1 de CABA y limita con los barrios San Telmo al oriente, Parque Patricios y San Cristóbal al occidente, Barracas al sur y Monserrat al norte.

Desde entonces, para Fernández Crespo y Mogni (2019), el barrio Constitución se halla en una paradoja territorial porque, por un lado, está en una zona central, con servicios especializados a su alcance y una amplia red de transporte, que hacen del barrio un importante punto referencial en CABA y, por otro lado, el barrio está segregado, pues —en comparación con los barrios del norte de la ciudad— alberga a los sectores de menores recursos. Es decir, no hay heterogeneidad en los ingresos de sus residentes y las valoraciones de la población (de habitantes externos al barrio) refieren a estigmas territoriales ligados a la delincuencia, prostitución y consumo/venta de drogas. Además, entre otros factores que dan cuenta de esta segregación destacan:

Por un lado, el porcentaje de viviendas precarias (hoteles-pensión, inquilinatos, conventillos), que representa el 16,2 %, está muy por encima de la media de la CABA que es del 4,9 %. Por otro lado, los valores de hacinamiento son del 20 % frente al 9,5 % de la media de la ciudad. En tercer lugar, según el Censo Popular de personas en situación de calle (2017), los barrios de San Telmo y Constitución presentan mayor cantidad de personas viviendo en situación de calle. La pobreza de sus residentes hace de este barrio una zona poco deseada y evitable a la hora de decidir dónde quiere vivir una familia. (pp. 8-9)

En ese marco, se coincide con las autoras en que el barrio Constitución, pese a presentar los atributos de una zona céntrica (conectividad, servicios e infraestructura al alcance de sus habitantes), se encuentra (en términos sociales, económicos y subjetivos) excluido, en tanto allí se concentran las personas con más bajos recursos de la ciudad y la sociedad porteña otorga un trato diferencial/estigmatizante a sus residentes.

Si bien la exclusión que sufre el barrio Constitución no puede equipararse con el caso de una favela o “villa miseria”, precisamente porque su proceso de urbanización fue menos desordenado (Abramo, 2012) y está ubicado en una zona central, ello no suprime que, en las representaciones de muchas personas, vivir en este barrio tiene connotaciones negativas fundadas, en parte, en los casos de violencia y prostitución que se presentan en Constitución y, en mayor medida, en la imagen desfavorable que los medios de comunicación transmiten.²⁰ Pero ¿qué percepción tienen los migrantes de origen senegalés acerca del barrio en cuestión?

20 Para mencionar un ejemplo, el periódico argentino *Clarín* publica frecuentemente artículos en los que el barrio Constitución adquiere calificativos como “el más conflictivo de Buenos Aires”, donde —según se arguye— hay días que son 24 horas de noche, pues “por más radiante que esté el sol, el barrio siempre es noche en los bares que se desayuna cerveza; es noche en las tardes de domingo en los

Pues bien, de acuerdo con los entrevistados senegaleses, en este caso abordados en almacenes o locales del Paseo de Compras la Estación²¹ y no en la vía pública,²² Constitución se refiere a un barrio seguro, central, apto para el comercio y con gran circulación de gente en virtud de la estación de trenes. De ese modo, si para una parte de los bonaerenses residentes en CABA este barrio se sitúa entre los más inseguros de la ciudad (Fernández Crespo y Mogni, 2019), para los migrantes senegaleses —cuya condición económica difiere de los interlocutores de Balvanera porque no trabajan en la vía pública, sino en condiciones de “mayor formalidad” por instalarse en un local o centro comercial— Constitución, lejos de percibirse como inseguro, tiene más ventajas que desventajas: alquileres más económicos, transporte las 24 horas del día y diversidad de almacenes.

La percepción de estos migrantes puede estar relacionada con que, por un lado, pasan la mayor parte del día en la comodidad de un local, es decir, sin presenciar los acontecimientos que ocurren en la vía pública y sin sufrir la persecución policial que desencadena el trabajo en la calle; y, por otro lado, dado el tiempo que llevan en Constitución, han sido testigos de las transformaciones del barrio. Esto puede verse en el comentario de Oumar, quien dijo sobre Constitución: “Un lugar comercial. Antes no lo era. Antes era un lugar feo, un desastre. Muchos chicos drogados. Hoy Constitución es el tercer lugar más comercial de Buenos Aires. El primero es Once y el segundo es Flores” (entrevista a Oumar, en Constitución, 2020).

boliches paraguayos, donde se bebe mirando partidos en pantalla gigante; es noche en la práctica de sexo a la luz del día con mujeres y travestis; es noche en las veredas de las casas tomadas, donde es sábado a la noche toda la semana; es noche en la disputa por la venta de drogas; es noche en los punquistas arrebatadores que roban a cualquier hora”(García, 2016). De ese modo, con artículos semejantes, se segrega y denigra a las personas que habitan/trabajan en el barrio.

21 Centro comercial de dos pisos con más de 500 tiendas pequeñas, puestos de comida y juegos mecánicos para niños, localizado al lado izquierdo de la Terminal de Trenes Constitución.

22 Se aclara que, aunque en Constitución gran parte de la migración senegalesa trabaja también en la vía pública, como en Balvanera, se entrevistó únicamente a los migrantes senegaleses que laboran en espacios cerrados (centros comerciales y locales del Paseo de Compras La Estación), porque, cuando se realizó el trabajo de campo de esta investigación, los migrantes de origen senegalés y demás habitantes de CABA se hallaban en confinamiento, dada la pandemia de la covid-19.

Lo dicho por Oumar da cuenta de una mirada temporal sobre el barrio, pues antes (hace aproximadamente diez años) Constitución estaba permeado por episodios vinculados a la inseguridad y drogadicción; hoy día, más allá de las situaciones que surgen, se elogia el cambio del barrio y su amplio comercio. Desde ese ángulo, se puede afirmar que, en la representación del entrevistado, Constitución ha dejado de ser resultado de la exclusión social y pasó a convertirse en un importante centro de intercambio y flujo económico.

También, cabe agregar que la Terminal de Trenes Constitución, la plaza homónima, el Paseo de Compras la Estación, donde fueron abordados la mayoría de entrevistados senegaleses, la avenida Brasil, así como la estación Constitución del Subte (línea c), se reconocen como fijos importantes del barrio. Estas edificaciones permiten el ejercicio laboral de los migrantes senegaleses (y otros comerciantes) y el dinamismo social, político y económico (flujos) de Constitución. Por consiguiente, allí se observa, como en la zona Once, el componente político y relacional del espacio (Santos, 1995; Massey, 2007). A continuación, se analizarán las representaciones espaciales de estos migrantes de acuerdo con las variables de este estudio.

Respecto *al grado de afecto* de estos migrantes hacia Constitución, ocurre lo mismo que en Balvanera: ningún interlocutor manifestó filias/fobias orientadas al barrio, pues lo consideran un espacio propicio para vivir o trabajar que no alcanza a despertar sentimientos positivos o negativos. Su único interés reside en vender la mercadería que adquieren y cumplir su jornada laboral, evitando entrar en conflicto con los demás actores del barrio. En palabras de Jawara²³ y de Souleymane,²⁴ respectivamente: “Lo único que me gusta del barrio es el trabajo...”; “Ahora no conozco nada. Solo vengo a trabajar. No puedo decir que me gusta o no me gusta” (entrevistas, Jawara y Souleymane, en Constitución, 2020).

Además, pese a que ningún entrevistado mencionó afectos hacia el barrio, se puede admitir que, a diferencia de los migrantes senegaleses localizados frente a la estación ferroviaria Once de Septiembre del barrio Balvanera, en

23 Migrante senegalés de 29 años. Su hermano Oumar lo ubicó en un local del Paseo de Compras la Estación y diariamente se desplaza, junto a Oumar, del barrio Constitución a la ciudad de Morón, localizada a una hora de CABA. Según dijo, él y su hermano prefieren vivir en la Provincia de Buenos Aires y no en CABA, porque les resulta más económico y hay menos ruido.

24 Migrante senegalés de 36 años, soltero. Empezó a trabajar en el barrio Constitución por recomendación de un primo. Vive en Morón y, dado que está cansado del desplazamiento, dijo que iba a buscar una habitación en Constitución de aproximadamente ARS 7000.

Constitución, los migrantes entrevistados en lugares cerrados tienen una relación más aventajada con el espacio, en tanto lograron establecer sus propios locales comerciales, habitar residencias o pensiones económicas en un lugar céntrico y trabajar (para sí mismos o para otro senegalés) sin subordinarse a las exigencias de un enemigo íntimo (la policía) a condición de ocupar el espacio.²⁵ Esto conduce a pensar que, si bien Constitución no promueve sentires en los interlocutores, sí permite otras condiciones que mejoran la calidad de vida de los migrantes entrevistados.

Respecto a *las estrategias de movilidad y ubicación* que estos migrantes emplean en Constitución, la mayoría de entrevistados se moviliza mediante la línea c del Subte, porque la ruta es rápida e identifican el nombre de todas las estaciones hasta el final del recorrido en Retiro. Su principal punto de referencia es el Paseo de Compras la Estación porque, como dijo Massamba,²⁶ ayuda a ubicarse en el barrio. Además, ningún interlocutor toma precauciones en Constitución pues, como se expresó antes, no consideran que se trate de un lugar inseguro, aunque sí reconocieron que en la mañana (cuando el flujo de gente es mayor) y en la noche (cuando la afluencia baja) pueden ocurrir robos o asaltos.

Sobre *la implementación de rutinas y prácticas espaciales* en Constitución, se puede afirmar que los migrantes entrevistados pasan gran parte de la semana en sus respectivos puntos de venta y, ocasionalmente, frecuentan en el mismo barrio la Plaza Garay,²⁷ con el propósito de disfrutar las zonas verdes y reunirse con amigos o familiares. Por otra parte, lugares como restaurantes o discotecas no suelen ser concurridos por este grupo migratorio, dado que acostumbran a seguir los preceptos del islam y mantenerse fieles a sus raíces como orar cinco veces al día o comer en el calor del hogar, con dietas similares o parecidas a la gastronomía de Senegal. De hecho, uno de los entrevistados dijo que, cada 20 días, sale un contenedor de Senegal rumbo a São

25 Esta última inferencia se sustenta en que ninguno de los migrantes entrevistados en los locales del Paseo de Compras la Estación expresó pagar coimas o entregar mercancía a la policía, para poder trabajar en sus respectivos puntos; en contraposición a los migrantes senegaleses que trabajan en la calle (ya sea en Balvanera o Constitución) y de quienes sí se sabe que están en permanente negociación con la policía (Pita, 2017).

26 Migrante senegalés con estudios de abogacía. Vive en Constitución con una tía y trabaja en un local próximo a la Estación de Trenes Retiro-Mitre. Dijo que sus padres son médicos y que en Senegal la educación es pública y gratuita como en Argentina. También, mencionó que aspiraba viajar a Senegal, para visitar a sus seres queridos y luego emigrar a Canadá.

27 Localizada entre las calles Pavón, Solís, Presidente Luis Sáenz Peña y la avenida Juan de Garay, dentro de la Comuna 1.

Paulo (Brasil) y, gracias a las redes que ha establecido con sus compatriotas, recibe en CABA el café que su señora madre le envía mensualmente (entrevista a Baakir, en Balvanera, 2020).

En relación con *los vínculos sociales* que habilita Constitución, se puede inferir que, así como sucede en Balvanera, estos migrantes deben procurar una clientela duradera o estable, pero, a diferencia del barrio mencionado, en Constitución los posibles compradores aterrizan en el local de forma espontánea, es decir, no hay necesidad de buscarlos y apresurar su compra como sí ocurre en la vía pública. Además, en Constitución fueron más notables las relaciones entre empleador/ empleado de origen senegalés, lo cual muestra que el establecimiento de almacenes ha permitido no solo mayores ingresos para los propietarios senegaleses, sino oportunidades laborales (menos precarizadas) para los recién llegados. Este es el caso de Jawara, Moussa, Souleymane y Malik,²⁸ quienes fueron contratados por amigos o familiares que han habitado por más tiempo el barrio, para vender ropa u otros objetos en el Paseo de Compras la Estación.

Otro elemento destacado es que, en el barrio, algunas personas trans suelen (especialmente en la noche) dedicarse a la prostitución, y esto genera en los migrantes entrevistados cierta aversión pues, según dijeron, por causa de los dogmas religiosos, no están habituados a que un hombre asuma la estética de una mujer de manera permanente. Este mismo asunto se abordó con un referente de ARSA en CABA, quien explicó que en Senegal —a menos que haya un festival con disfraces— no es usual visualizar personas transgénero; por eso, cuando un migrante de origen senegalés ve una persona trans en Constitución, siente asombro o extrañeza. Así lo expresó Moussa,²⁹ quien dijo que, por su religión, no toma, no fuma y tampoco les dirige la palabra a las personas trans (diario de campo, en Constitución, 2020).

Adicional a esto, el vocero de esta asociación dijo que, hace muy pocos años, con la figura de la senegalesa Maniang Kassé,³⁰ en Senegal se empezó a entender que hay personas trans, cuya identidad y expresión de género difieren del

28 Migrante de origen senegalés que trabaja en Once y en Constitución. Dijo que aprendió castellano con la música del local donde vende ropa deportiva.

29 Migrante senegalés de 35 años, soltero. La mayor parte de sus ideas las expresó en portugués y algunas palabras en castellano. Respecto a esto, dijo que antes vivía en la ciudad de Natal (Brasil) y decidió emigrar a CABA (Argentina) cuando un compatriota le ofreció cuidar su local en el Paseo de Compras la Estación, barrio Constitución.

30 Persona perteneciente a la cofradía Mouride que se reconoce como transgénero; se hizo popular en Senegal cuando empezó a aparecer en la prensa parisiense. Actualmente, está radicada en España.

sexo que les fue asignado al nacer, pero se trata de una comprensión reciente que aún genera controversia en ese país.

Respecto a *los elementos simbólicos e identitarios* que influyen en el conocimiento sobre Constitución, se observó que algunos migrantes —durante su estadía en el punto de ventas— conservan aspectos propios como hablar entre compatriotas en wólof o escuchar música de Senegal mientras trabajan (diario de campo, en Constitución, 2020). Otros interlocutores, en cambio, sintonizaban emisoras argentinas porque, según su opinión, esto favorecía su aprendizaje del castellano.

Por otro lado, se considera significativo mencionar que si bien para estos migrantes es relevante salir o emigrar de Senegal, también lo es (al cabo de un tiempo) retornar a la tierra natal, pues muchos de los entrevistados expresaron que, luego de incrementar su capital, deseaban volver a su país. En palabras de un interlocutor,

mi pensamiento era salir, viajar, conocer, pero en este momento mi pensamiento es volver a mi país ¿por qué? Porque ya estoy grande, por edad, porque digamos 14 años atrás no es lo mismo que ahora. Ahora pienso, ya tengo un hijo y quiero estar con mi familia. No quiero vivir toda mi vida acá. (Entrevista a Oumar, en Constitución, 2020)

En este sentido, se puede inferir que, para los migrantes de origen senegaleses, la idea de regresar airoso o, incluso, morir en el lugar de origen tiene tanta importancia como aventurarse a residir en otro país/ciudad del mundo. Esto puede estar relacionado con el ejemplo o legado que Amadou Bamba y otros profetas han inspirado en la tradición del islam sufí (Arduino, 2011b; Espiro, 2020).

F. Palabras finales

En síntesis, las representaciones sobre Constitución de los migrantes senegaleses entrevistados describen un lugar seguro, generador de empleo y posibilidades adquisitivas, clave para su ejercicio laboral, cambiante a causa del paso del tiempo y las prácticas sociales que hoy día ocurren en Constitución. Respecto a ambos barrios, las representaciones de estos migrantes se refieren a barrios carentes de arraigo o filiaciones afectivas; para los interlocutores, su estancia en Balvanera y Constitución (y en CABA) es transitoria, pues su propósito final no consiste en pasar la totalidad de su vida allí, sino en retornar (a veces más tarde que temprano, porque antes pueden emigrar a otros destinos nacionales e internacionales) al país de origen.

Conclusiones

Luego de este recorrido, se puede concluir que los migrantes (varones entre 20 y 45 años de edad) de origen senegalés connotan a Balvanera y Constitución según las prácticas comerciales que llevan a cabo en ambos barrios; el *quehacer* les da sentido a las relaciones, percepciones y representaciones que emergen en el espacio, pues trabajar es la actividad que no solo encamina su propósito migratorio en CABA, sino que provee de significado los barrios concurridos. De igual manera, se puede afirmar que así como el espacio, con sus actores, características y tensiones, afecta o influye en las representaciones de los migrantes senegaleses, también los migrantes con sus prácticas e ideas intervienen en el espacio y lo transforman (Santos, 1995), es decir, Balvanera y Constitución no serían lo que son hoy día sin la presencia de los migrantes senegaleses.

Además, las representaciones espaciales de estos migrantes están influidas por las experiencias e ideas que los predecesores de las redes han elaborado, en tanto se transmitieron saberes, hábitos y usos del espacio que aún hoy siguen vigentes (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015). En este sentido, se afirma que las representaciones espaciales, si bien no aluden a ideas o percepciones universales, pueden compartirse por grupos de igual actividad laboral, género, procedencia, educación y factores etarios (Bailly, 1989; Tuan, 2007; Bourdieu, 2008; McDowell, 2000; Segura, 2012). Así se demostró con los migrantes senegaleses entrevistados, quienes tienen en común no solo el lugar natal, la edad adulta, el género y la adherencia al islam, sino las representaciones espaciales ligadas, en ambos barrios, al trabajo constante, la reciprocidad y solidaridad.

En ese orden de ideas, esta investigación, en lugar de culminar aquí, sirve de antecedente para indagar las representaciones espaciales de otras colectividades (migrantes o no) acerca de un mismo espacio. El caso más próximo (todavía pendiente) es el de las representaciones espaciales de mujeres migrantes senegalesas que, en este marco, puede resultar divergente (o no) en comparación con lo expresado por los varones migrantes de igual nacionalidad (McDowell, 2000).

En relación con la ausencia de filiaciones afectivas de los migrantes senegaleses hacia los barrios abordados, se puede deducir que esto se debe a que los migrantes entrevistados no tienen intenciones de permanecer por mucho tiempo en CABA, pues entienden que su permanencia allí forma parte de un proceso, una etapa de la vida que en cualquier momento puede cambiar. Esto explica por qué no hay arraigos en los interlocutores hacia los barrios así como la importancia, en su historia de vida, de poseer una experiencia migratoria, sin que ello implique necesariamente quedarse en el destino.

Sumado a lo anterior, esta investigación mostró que la partida de los migrantes senegaleses desde su tierra natal, incluyendo ciudades intermedias, hacia Argentina y, específicamente a CABA, no está condicionada por la desesperación económica de buscar mejores oportunidades, sino que se funda en la aspiración de realizarse personal y espiritualmente, de adquirir conocimientos con los que, más allá de un mero ejercicio mental, no se vuelve a ser el mismo. Por eso, para los entrevistados, migrar es, ante todo, la posibilidad de aprender, avanzar y transformarse.

En ese contexto, si para los migrantes senegaleses migrar forma parte de su desarrollo integral, entonces también lo es tener acceso a espacios en los que se garantice su crecimiento, sin discriminación, segregación o rechazo. Esto, en últimas, explica por qué la relevancia de la justicia espacial y el derecho a la ciudad, pues la necesidad de que estos migrantes (y no solo ellos) habiten o trabajen en espacios dignos deviene en una demanda política que no solo incumbe a los Estados receptores, sino al amplio circuito de estudios que se interesa en el fenómeno de la migración. Es decir, migrar está estrechamente vinculado al derecho a la ciudad —que acoge el derecho al trabajo, a la vivienda no precarizada y a la distribución justa del espacio—, y omitir esto sería como coartar o negar la realización personal de quienes se disponen a emigrar del lugar de origen.

Por esta razón, esta investigación invita a no desestimar la relación entre migración (sea esta senegalesa o de otros colectivos) y las luchas o conquistas que puedan emerger en el espacio urbano (Harvey, 2008a; Soja, 2014). Más aún, en el espacio urbano latinoamericano, donde se evidencia que millones de personas (nativas e inmigrantes) habitan en viviendas precarizadas, predomina el trabajo tercerizado sin garantías mínimas y abunda la persecución y estigmatización hacia quienes trabajan en la vía pública (Nehls *et al.*, 2008; Pírez, 2013; Pita, 2017).

En CABA, como en otras ciudades de la región, el espacio urbano está en disputa y se considera, *a priori*, que a los colectivos históricamente desaventajados (migrantes, pobres, negros, entre otros) se les permita ocupar el espacio urbano, habitar y trabajar en este, sin exclusión o acoso por la policía y otras

instituciones, porque *ese es su derecho* y el de toda persona que encuentra en la ciudad la posibilidad de materializar sus propósitos y aspiraciones (Lefebvre, 1978; Foro Social de las Américas y Foro Mundial Urbano, 2004). Por consiguiente, la migración senegalesa que arriba a CABA también tiene el derecho de acceder al espacio urbano, vivir y trabajar en este, y, si, como hasta hoy, ese derecho se restringe o se mantiene la geografía discriminatoria, entonces, retomando a Harvey (2008a), llegó el momento de exigir y conquistar (para este y otros grupos) el derecho a la ciudad, ya sea a partir de la organización política o mediante manifestaciones en las calles...

Por último, cabe agregar que esta investigación forjó un camino nuevo en el universo de la migración, pues mediante el reconocimiento de lo político del espacio urbano y las representaciones espaciales, cuyo estudio no hubiera sido posible sin el componente interdisciplinario, se aportaron elementos inéditos al campo de la migración.

Referencias

- Abramo, P. (2012). La ciudad com-fusa: mercado y producción de la estructura urbana en las grandes metrópolis latinoamericanas. *EURE*, 38(114), 35-69.
- Abramo, P., Rodríguez, M. y Erazo, J. (coords.). (2016). *Ciudades populares en disputa: ¿Acceso a suelo urbano para todos?* Abya-Yala, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Andréu, J. (2001). *Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada*. Documento de trabajo. <https://abacoenred.com/wp-content/uploads/2019/02/Las-t%C3%A9cnicas-de-an%C3%A1lisis-de-contenido-una-revisi%C3%B3n-actualizada.pdf>
- Arduino, M. E. (2011a). Resignificación religiosa de inmigrantes senegaleses musulmanes en Buenos Aires actual. *Magruberia: Revista Anual de Investigaciones Ibéricas e Iberoamericanas*, (4), 185-197.
- Arduino, M. E. (2011b). *Inmigrantes senegaleses en Buenos Aires actual. Un caso de adaptación selectiva de religiosidad* [Ponencia]. XIII Jornadas Interescuelas de Historia. Universidad Nacional de Catamarca. <https://www.giepra.com.ar/wp-content/uploads/2011/07/Inmigrantes-Senegaleses-en-Buenos-Aires.pdf>
- Avendaño Arias, J. A. (2017). Representaciones socioespaciales (toporrepresentaciones) de Bogotá: perspectivas de la (in)seguridad. *Sociedad y Economía*, (33). <https://doi.org/10.25100/sye.v0i33.5624>
- Bailly, A. S. (1989). Lo imaginario espacial y la geografía: en defensa de la geografía de las representaciones. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, (9), 11-20.
- Barinas J. A. (2014). Aportes de la geografía humanística para la comprensión de los lugares de miedo al delito en la ciudad. *Perspectiva Geográfica*, 19(2), 241-258.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2016). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Carrión, F. (2001). *La ciudad construida. Urbanismo en América Latina*. Flacso Ecuador.

- Ciancaglini, F. (2017). La ley y la calle. En M. V. Pita y M. I. Pacecca (eds.), *Territorios de control policial: gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires* (pp. 221-235). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Clos, J. (2016). *Hábitat III: la conferencia de las Naciones Unidas centrada en los ciudadanos*. Organización de las Naciones Unidas. <https://www.un.org/es/chronicle/article/habitat-iii-la-conferencia-de-las-naciones-unidas-centrada-en-los-ciudadanos>
- Comisión Nacional para los Refugiados (CO.NA.RE). (2020). *Estadísticas 2020*. Dirección Nacional de Migraciones (DNM); Ministerio del Interior, Obras Públicas y Vivienda; Presidencia de la Nación.
- Comisión Nacional para los Refugiados (CO.NA.RE). (s. f.). *Estadísticas Periodo 2011-2015*. Ministerio del Interior, Obras Públicas y Vivienda de Argentina.
- Corcuff, P. (1998). *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*. (Trad. Belén Urrutia). Alianza Editorial. <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2016/06/corcuff-p-las-nuevas-sociologias.pdf>
- Córdoba Ciudad Global. (2020, 30 de octubre). *Séptimo Encuentro de #JuevesCulturales: Costumbres y Tradiciones del Mundo* [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=FEWB1fT6w_4
- Dirección Nacional de Migraciones (DNM). (s. f.). *Panorama Radicaciones 2011-2015*. http://www.migraciones.gov.ar/pdf/estadisticas/radicaciones_2011-2015.pdf
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. (Vol. 38). Ediciones Akal.
- Durkheim, E. (2000). *Representaciones individuales y representaciones colectivas*. Sociología y Filosofía, (3), 27-58.
- Espiro, M. L. (2019a). *Mujeres senegalesas en Argentina: notas sobre migración, regularización, asociacionismo y trabajo*. Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.
- Espiro, M. L. (2019b). *Trayectorias laborales de migrantes senegaleses en La Plata y Puerto Madryn: una etnofotografía de los imaginarios y prácticas en torno al trabajo (2012-2018)* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de La Plata. Repositorio Institucional de la UNLP. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/87702>
- Espiro, M. L. (2020). Del Baol a Buenos Aires. Actualizando la genealogía de la migración senegalesa Modou-Modou. *Diarios del Terruño. Reflexiones sobre Migración y Movilidad*, (10), 176-212. <https://www.revistadiariosdelterruño.com/maria-luz-espiro/>

- Espiro, M. L. (2021). Prácticas comerciales entre migrantes africanos wólofs en Argentina: aportes para el análisis. *Estudios de Asia y África*, 56(1), 95-123.
- Espiro, M. L. y Rodríguez, R. E. (2019). Conversatorio: reflexiones en torno a la migración senegalesa en Argentina y el estado de la cuestión en el campo académico. *Astrolabio (Nueva Época)*, (22), 132-156. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/19708/22721>
- Espiro, M. L. y Zubrzycki, B. (2022) Hecha la ley, hecha la trampa: el mercado laboral para migrantes senegaleses en Argentina. En L. Ramírez y J. Corredor (coords.), *Migración y trabajo decente: retos para el Sur Global* (pp. 102-120). Editorial Dejusticia.
- Farré, A. (2010). *Islam negroafricano. África occidental y Cataluña*. Instituto Universitário de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10071/6891>
- Fernández Crespo, S. y Mogni, F. (2019). *El barrio de Constitución: tensiones entre la segregación y la centralidad*. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Flasco Ecuador. (2016, 20 de octubre). *Manifiesto de Quito*. Presentado y aprobado en el Seminario Hábitat III Alternativo. Organización de Naciones Unidas (ONU). https://www.flasco.edu.ec/flax15/_upload/habitatIII/Manifiesto_Quito.pdf
- Foro Social de las Américas y Foro Mundial Urbano. (2004). Carta Mundial por el Derecho a la Ciudad. *Revista Paz y Conflictos*, (5), 184-196. https://www.ugr.es/~revpaz/documentacion/rpc_n5_2012_doc1.pdf
- Freier, L. F. y Zubrzycki, B. (2019). How do immigrant legalization programs play out in informal labor markets? The case of Senegalese street hawkers in Argentina. *Migration Studies*, 9(3), 1292-1321.
- García, G. (8 de diciembre de 2016). Constitución, el barrio más conflictivo de Buenos Aires. *Clarín.com*. https://www.clarin.com/ciudades/Constitucion-barrio-conflictivo-Buenos-Aires_0_rkTUvCnow7e.html
- González, M. J. (2003). Geografía humanística. En J. M. Nieto Ibáñez (coord.), *Logos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho* (pp. 995-1001). Universidad de León. <https://buleria.unileon.es/bitstream/handle/10612/974/Gonz%C3%A1lez.pdf?sequence=1#:~:text=%E2%80%9CLa%20geograf%C3%ADa%20humanista%20es%20un,el%20hombre%20y%20el%20medio>
- Harvey, D. (2008a). El derecho a la ciudad. *New Left Review*, 53(4), 23-39.
- Harvey, D. (2008b). La libertad de la ciudad. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 15-29.

- Harvey, D. (2013). Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, (47), 168-170. https://cronicon.net/paginas/Documentos/CIUDADES_REBELDES.pdf
- Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Baptista-Lucio, P. (2014). *Metodología de la investigación*. (6.ª ed.). McGraw-Hill.
- Iglesias, A. y González, R. (2019, 24 de noviembre). La ‘teranga’ es un puente político hacia el otro. *ElPaís.com*. https://elpais.com/elpais/2019/11/21/planeta_futuro/1574338182_211804.html
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (Indec). (2012). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario: resultados definitivos, Serie B no 2*.
- Jodelet, D. (1986). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*. En S. Moscovici (comp.), *Psicología social II* (pp. 469-494). Paidós.
- Kleidermacher, G. (2012). Algunos elementos para analizar la migración de senegaleses en Buenos Aires. *Revista Voces en el Fénix*, 1(9), 27-34.
- Kleidermacher, G. (2016a). “De la ilusión al desencanto”. *Senegaleses en Buenos Aires y la construcción de representaciones respecto a su proyecto migratorio*. *Runa*, 37(1), 89-104. <https://www.redalyc.org/pdf/1808/180847332006.pdf>
- Kleidermacher, G. (2016b). De Sur a Sur: movimientos transmigratorios de senegaleses hacia Argentina. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, (114), 183-205.
- Kleidermacher, G. (2017a). Estrategias de inserción y circulación de migrantes senegaleses recientes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Civitas, Revista de Ciências Sociais*, 17(2), 251-267.
- Kleidermacher, G. (2017b). Representaciones sociales de migrantes senegaleses en Buenos Aires (1995-2014). *Revista Mexicana de Sociología*, 79(1), 65-92.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: Revista de Sociología*, 3, 219-229.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política; el derecho a la ciudad, II*. Ediciones Península.
- Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. (4.ª ed.). Ediciones Península.
- Levine, R. (2012). *Una geografía del tiempo*. (Trad. Luz Freire). Siglo XXI.
- López de Mesa Samudio, J. (2007). El tren y la mezquita: geografías de dominación y resistencia en Senegal a la vuelta del siglo xx. *Desafíos*, 17, 127-155.

- Lunarossa, R. (2013, 13 de agosto). *Pierre Bourdieu. Habitus, dominación simbólica* [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=x48sZ1Gplo8&ab_channel=RenataLunarossa
- Lussault, M. (2015). *El hombre espacial. La construcción social del espacio humano*. Amorrortu.
- Maffia, M. M. (2010). Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, (31), 7-32. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2010000100001&lng=es&tlng=es
- Massey, D. (2007, septiembre). *Geometrías del poder y la conceptualización del espacio* [Conferencia]. Universidad Central de Venezuela.
- Massey, D. (2012). Espacio, lugar y política en la coyuntura actual. *Urban*, (04), 7-12.
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. (Vol. 60). Universitat de València.
- Ménard M., A. (2017). Ecuador como nodo articulador de la migración senegalesa en América del Sur. *Migración y Desarrollo*, 15(29), 31-50. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992017000200031&lng=es&tlng=es
- Merleau-Ponty, M. (1948). *El mundo percibido: el espacio*. (Trad. Victor Goldstein). Fondo de Cultura Económica. https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/merleau-ponty_el_mundo_de_la_percepcion.pdf
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. (Trad. Jem Cabanes). Planeta Agostini. https://monoskop.org/images/9/9b/Merleau-Ponty_Maurice_Fenomenologia_de_la_percepcion_1993.pdf
- Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto. (2015). *Argentina reabre su embajada en Senegal*. [Información para la Prensa N.º 233/15]. <https://cancilleria.gob.ar/es/actualidad/comunicados/argentina-reabre-su-embajada-en-senegal>
- Moscovici, S. (1981). *Representaciones sociales*. Universidad Complutense de Madrid.
- Nehls, N., Ortiz, E. y Zarate, M. L. (comps.). (2008). *Derecho a la ciudad en el mundo. Compilación de documentos relevantes para el debate*. Coalición Internacional para el Hábitat. Oficina Regional para América Latina. <https://hic-al.org/wp-content/uploads/2018/12/El-Derecho-a-la-Ciudad-en-el-Mundo.pdf>
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2019). *Fases de la migración*. <https://emm.iom.int/es/handbooks/contexto-global-de-la-migracion-internacional/fases-de-la-migracion#:~:text=Las%20fases%20comienzan%20con%20las,la%20integración%20o%20reintegración%20sostenibles>.

- Piñeiro, A. G. (2008). *Barrios, calles y plazas de la ciudad de Buenos Aires: origen y razón de sus nombres*. Patrimonio e Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- Pírez, P. (2013). La urbanización y la política de los servicios urbanos en América Latina. *Andamios*, 10(22), 45-67.
- Pita, M. V. (2017). Poder de policía y administración de grupos sociales. El caso de los vendedores ambulantes senegaleses en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En M. Pita y M. Pacecca (eds.), *Territorios de control policial: gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires* (pp. 147-189). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pita, M. V., Gómez, J. S. y Skliar, M. (2017). Historias mínimas. Apuntes para una etnografía del control contravencional y la gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires. En M. V. Pita y M. I. Pacecca (eds.), *Territorios de control policial: gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires* (pp. 77-147). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Polanyi, M. (2009). *The tacit dimension*. University of Chicago Press.
- Reguera, I. (1982). Introducción a la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 3, 181. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8283110181A>
- Reiter, P. (2016). *Trabaja como si nunca fueras a morir y reza como si fueras a morir mañana*. Procesos de construcción identitaria y estrategias de inserción sociolaboral de los migrantes senegaleses en Buenos Aires [Tesis de Licenciatura en Antropología]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Reiter, P. (2017). “Trabajar tranquilo”. Estrategias de inserción sociolaboral de migrantes senegaleses mourides en la Ciudad De Buenos Aires. *Revista Temas de Antropología y Migración*, 9, 50-70.
- Rullansky, I. (2014). Los manteros del microcentro porteño: la construcción de una presencia ilegítima en el espacio público. *Revista Argumentos*, (16), 286-314.
- Santos, M. (1995). *Metamorfosis del espacio habitado*. (Trad. Gloria María Vargas López de Mesa). Oikos.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo. Razón y emoción*. Ariel.
- Santos, M. (2009). Espacio y método. Algunas reflexiones sobre el concepto de espacio. *Gestión y Ambiente*, 12(1), 147-148.

- Saulé Junior, N. (2007). La valoración del derecho a la ciudad en América Latina y el Caribe. En N. Nehls, E. Ortiz y M. L. Zarate (comps.) (2008), *Derecho a la ciudad en el mundo. Compilación de documentos relevantes para el debate* (pp. 169-180). Coalición Internacional para el Hábitat. Oficina Regional para América Latina. Editorial Lenguaraz. <https://hic-al.org/wp-content/uploads/2018/12/El-Derecho-a-la-Ciudad-en-el-Mundo.pdf>
- Segura, R. (2012). Elementos para una crítica de la noción de segregación residencial socioeconómica: desigualdades, desplazamientos e interacciones en la periferia de La Plata. *Quid 16: Revista del Área de Estudios Urbanos*, (2), 106-132.
- Seminario Atlántico de Pensamiento. (2013, 26 de diciembre). *Doreen Massey - IV Seminario Atlántico de Pensamiento* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=uBWWIVm-NINow>
- Seminario de Sociología y Política del Espacio (2020). Karol, J. [Modalidad Webinar]. Maestría en Ciencia Política y Sociología. Flacso, Argentina.
- Soja, E. (2014). *En busca de la justicia espacial*. (Trad. Carmen Azcárraga). Tirant Humanidades.
- Taylor, S. y Bodgan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. (Trad. J. Piatigorsky). Paidós.
- Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia: un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Melusina.
- Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Paidós Ibérica.
- Yory, C. M. (2006). El concepto de topofilia entendido como teoría del lugar. *Revista Urbana en Línea*, (19), 1-17.
- Zubrzycki, B. (2013a). Nuevos destinos de la migración africana reciente: los senegaleses en Argentina. *Travessia, Revista do Migrante*, 72, 31-40.
- Zubrzycki, B. (2013b). Senegaleses en Argentina: redes, trayectorias y asociaciones. *Colección UNICOM*, 2, 121-138. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/23667/CONICET_Digital_Nro.8b6ce35d-6d25-46b1-903f-1a0b339a63f0_B.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Zubrzycki, B. (2018). Migración no autorizada y procesos de regularización en Argentina: el caso senegalés. *Revista del CESLA, International Latin American Studies Review*, (22), 367-382.
- Zubrzycki, B. y Sánchez Alvarado, L. (2015). Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina. *Cadernos Ceru*, 26(1), 69-84.

Editorial Universidad Pedagógica Nacional

Este libro fue editado y publicado en abril del 2024 por la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, justo el año en que Argentina registra una de las tasas de inflación más altas del mundo que ha llevado a miles de personas (entre ellas migrantes senegaleses) a buscar nuevos rumbos (o a retornar al lugar de origen) con la melancolía de un país en el ocaso y la sensación de (re)iniciar un proyecto migratorio con una mano adelante y la otra atrás.

Este libro centra la atención en las representaciones espaciales de migrantes senegaleses que arribaron a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina) entre el 2010 y el 2020. Todas las personas atribuimos significados o connotaciones a los lugares que habitamos o concurrimos, pero esas apreciaciones se diversifican conforme a nuestra trayectoria de vida, condición social y existencial en el mundo, he ahí la razón por la que se aborda el fenómeno de la migración no desde la mirada de la sociedad receptora, sino desde la representación de quien llega a percibir y construir espacio(s), hasta aterrizar en la lucha por el espacio urbano y la justicia espacial.

A lo largo de la obra, se entreteje el plano mental (representación) y material (discriminación y conflicto) que dan lugar a la demanda política del derecho a la ciudad en América Latina.

ISBN: 978-628-7651-25-8



9 786287 651258