

La religiosidad mantera. Sufismo y comercio informal en Barcelona

Street Vendor's Religiosity. Sufism and Informal Trading in Barcelona

Horacio Espinosa

Observatori d'Antropologia del Conflictu Urbà (OACU)

E-mail: horacio.espinosa.zepeda@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9527-1708>

Marta Contijoch

Observatori d'Antropologia del Conflictu Urbà (OACU)

E-mail: martacontijoch@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8424-0954>



Autores

Lo que aquí presentamos se encuentra a medio camino de la antropología de la migración y la antropología de la religión, procurando profundizar en como la filiación y la práctica religiosa puede devenir un instrumento de adaptación al asentamiento de un determinado colectivo en un contexto urbano. Partiendo del modo en que los manteros de origen senegalés en Barcelona han sido objeto de una persecución política, mediática y jurídico-policia, prestamos atención a las dinámicas de articulación entre procesos de adaptación de colectivos de trabajadores informales y sus prácticas rituales-asociativas de naturaleza formalmente mística. Además de matizar ciertas asunciones sobre el papel de las cofradías sufís en la diáspora senegalesa, tratamos de mostrar cómo la práctica religiosa popular provee de herramientas para hacer frente a las dificultades derivadas de la dedicación al comercio informal, por parte de estos jóvenes senegaleses en Barcelona.



Resumen

What we present here is halfway between the anthropology of migration and anthropology of religion, seeking to explore in depth how religious affiliation and practices can become an instrument of adaptation to the settlement of a particular collective in an urban context. Starting from the way in which the Senegalese street vendors ("manteros") in Barcelona have been subjected to political, media and legal-police persecution, we pay attention to the dynamics of articulation between processes of adaptation of groups of informal workers and their ritual-associative practices of a formally mystical nature. In addition to qualifying certain assumptions about the role of Sufi brotherhoods in the Senegalese diaspora, we try to show how popular religious practice provides tools to cope with the difficulties derived from the dedication to informal trade by these young Senegalese in Barcelona.

Migración; antropología de la religión; economía informal; Barcelona; sufismo

Migration; anthropology of religion; informal economy; Barcelona; sufism



Key words

Recibido: 04/05/2022. Aceptado: 06/10/2022



1. Introducción

Según datos de los Mossos d'Esquadra, el cuerpo policial autonómico catalán, tan sólo entre 2011 y 2015, se habrían invertido 28,000 horas de trabajo en perseguir a los *manteros*¹. Esta persecución tuvo su más trágica consecuencia el 11 de agosto del 2015, cuando el mantero senegalés Mor Sylla “se cayó” (según la versión oficial) de un balcón en la zona turística de Salou (Tarragona), mientras era perseguido por los Mossos d'Esquadra, en una operación “contra la piratería”. En declaraciones oficiales del propio Conseller de la Generalitat, al ser interrogado por la muerte de Sylla, se reafirmaba en la necesidad de la persecución a los manteros ya que “el top manta pone en riesgo el Estado del Bienestar” en Cataluña². La muerte de Mor Sylla fue la gota que derramaba el vaso de la indignación y rabia acumuladas por los manteros, ante su sistemática persecución por parte de los gobiernos de los conservadores Artur Mas, en la Generalitat de Catalunya, y Xavier Trías en el Ayuntamiento de Barcelona.

Producto de esta indignación, el viernes 2 de octubre de 2015, nacía en Barcelona el Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes (o “El Sindicato”, a secas), con el objetivo de defender políticamente el derecho de los manteros a ganarse la vida. Al acto de fundación, celebrado en el Centre d'Arts Santa Mònica, acudirían cerca de 80 manteros³. Esta organización nacía al amparo del Espacio del Inmigrante, un colectivo popular autogestionado de apoyo y movilización política a favor de los derechos de las y los migrantes ubicado en el Barrio del Raval. Esta es una fecha clave en la organización de la resistencia contra la persecución y criminalización de la venta callejera. Probablemente uno de los gestos políticos más importantes llevados a cabo por el colectivo inmigrante, ya no solo africano, sino que dejaría su impronta en el resto de las organizaciones antirracistas y en pro de los derechos de los migrantes (Delclós, 2016; Espinosa, 2017; De Heusch, 2018; Yborra, 2019)

Este texto incluye fragmentos de dos momentos de investigación. El primero de ellos es una etnografía realizada del 2015 al 2018 y que documentó el nacimiento del Sindicato, sus asambleas, manifestaciones y acciones puntuales de protesta como los “mercadillos rebeldes” (Espinosa, 2017); pero igualmente la vida cotidiana de los manteros, su lucha diaria por salir airosos en la venta de sus productos por las calles de Barcelona, intentando no ser detenidos por la policía. El segundo momento comienza el 2018, hasta el inicio de la pandemia global por covid-19⁴, en donde la propuesta fue realizar un giro a la investigación y atender al aspec-

1 Término con el que popular y mediáticamente se conoce a los vendedores ambulantes, la mayoría migrantes de origen senegalés, presentes en las calles de las ciudades más turísticas de España, también en Barcelona. El término deriva del trozo de tela (“manta”) sobre el que exponen su mercancía.

2 Véase *El Diario*, 26 de agosto de 2015.

3 Véase *Periódico Diagonal*, 6 de octubre de 2015.

4 Todos los informantes han accedido explícitamente a aparecer en esta investigación con sus nombres y apellidos. Todo nuestro agradecimiento es para ellos.

to religioso, ámbito estratégico de la forma de vivir y organizarse del colectivo mantero o *modou-modou*⁵.

La esfera de lo religioso trasciende de lejos lo meramente espiritual y mostrar esto, es uno de los objetivos de este trabajo. En el caso que nos ocupa, algunas de las formas que adopta la práctica del islam en África occidental, particularmente en Senegal, basadas en expresiones populares del sufismo. Para ello, se recogieron testimonios de manteros, siguiendo igualmente el desarrollo de parte del ciclo festivo, tanto musulmán, como el específico de las dos *turuq*⁶, hegemónicas en Senegal, en las que se ha centrado el trabajo de investigación, la *Tijaniyya* y la *Mouridiyya*. Así, a partir del 2018 nuestras observaciones y entrevistas se han realizado en el entorno del Sindicato y la vinculación que tienen algunos de sus miembros con la principal *da'aira* tijane de la ciudad, la Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi (Contijoch y Espinosa, 2019; Delgado, 2020).

El objetivo de este trabajo, además de tener en cuenta el funcionamiento de la estructura de la *tariqa* y de las formas organizativas proporcionadas por sufismo observables en Senegal, es describir la experiencia cotidiana de los *modou-modou* dedicados a la venta ambulante no autorizada en Barcelona y la manera en que se materializa y toma forma un determinado sistema de representación de tipo místico o esotérico, que posee una relación con lo invisible desde lo visible, todo esto al servicio y en el contexto de una actividad irregular como la del *top manta*. Queremos mostrar el modo en que la práctica religiosa provee de herramientas útiles a la hora de hacer frente a los avatares derivados del contexto de diáspora y, sobre todo, de la dedicación de buena parte de estos jóvenes a la venta informal en las calles de Barcelona.

En un primer momento, analizaremos brevemente el contexto de la historia migratoria de nuestros interlocutores haciendo énfasis en cómo la afiliación y la práctica religiosa se integran en el proceso de migración y asentamiento en la sociedad de recepción. Tras esta breve contextualización, describiremos el rol de la *da'aira* en la vida cotidiana de nuestros interlocutores manteros, todos ellos vinculados al Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes. Este material nos permitirá matizar algunas de las asunciones a propósito del papel de las hermandades sufís en la diáspora senegalesa que han marcado buena parte de las aproximaciones a la cuestión desde las ciencias sociales. Por último, más allá del eventual papel del organigrama de la *tariqa* en la diáspora, se considerará la importancia de otras formas vinculadas a la práctica popular del islam en Senegal y el modo en que esta se traslada en contexto de diáspora, contribuyendo a consolidar redes transnacionales entre la sociedad de origen y la sociedad receptora, a partir de la circulación de los objetos ligados a esta serie de expresiones, pero también constituyéndose en herramientas clave a la hora de hacer frente a la precariedad económica y social a la que estos jóvenes se ven abocados.

5 El término wólof *modou modou*, que se asignaba, inicialmente, a personas de origen rural migradas a las grandes ciudades senegalesas, muchos de ellos para empezar a dedicarse a la venta informal en la calle, se ha aplicado a jóvenes que migran hacia Europa de forma irregular para llevar a cabo trabajos sin cualificación, entre ellos la venta informal. En este texto los usaremos como sinónimos.

6 Nombre que reciben las cofradías sufíes, en singular *tariqa*, literalmente “senda” o “camino”.

2. Migración, transnacionalismo y práctica religiosa

El trauma migratorio es esencial para entender el fenómeno mantero, y es que todos los senegaleses de los que se han registrado relatos de vida para esta investigación u otras (Yborra, 2019) llegaron a las costas españolas en patera y comenzaron a trabajar en la venta ambulante a partir del contacto con familiares que, además de acogerlos, los introdujeron en esta actividad. En no pocas ocasiones, la venta ambulante se ha combinado con otras actividades esporádicas, como la participación en campañas de recogida de fruta y verdura. Según las estadísticas más recientes disponibles hasta ahora, a principios de 2019 se contabilizaban 22 410 personas de origen senegalés en toda Catalunya (Institut d'Estadística de Catalunya, 2021), de las que Barcelona concentraría un 1496 (Departamento de Estadística y Difusión de Datos, 2020). De estos, 1045 eran hombres, cerca de 900 de los cuales se ha calculado que trabajaban o han trabajado en la venta ilegal en la calle (Observatori PIMEComerç, 2019).

Los datos disponibles no permiten conocer cuántos se encuentran en situación irregular, aunque, de acuerdo con la propia experiencia sobre el terreno, es ostensible que son una mayoría. En este sentido, se aprecia el carácter singular del caso de Barcelona y su entorno, que concentra buena parte de esta población joven y masculina, a diferencia de otras áreas de Catalunya, donde se encuentra otro perfil de población de procedencia senegalesa, en buena medida con una trayectoria más larga en el país y acompañados de sus familias.

En la investigación de la cual este texto da cuenta de algunos de sus resultados, no se ha ignorado como la cuestión mantera aparece atravesada, en el contexto de la sociedad receptora, por variables como la manera en que se ha dado el proceso migratorio, la densidad y calidad de relaciones con otros actores o el funcionamiento del *top manta* en términos de mercado. En el caso específico de los manteros barceloneses, estos asuntos han sido considerados en otras aproximaciones (Espinosa, 2017, 2021, 2022; Contijoch y Espinosa, 2019; Guerrero, 2017; De Heusch, 2018; Alford et al., 2019; Altesor, 2019; Mansilla, 2017; Espinosa y Contijoch, 2021), en trabajos sobre la diáspora senegalesa en Cataluña en general (Kaplan, 1998; Jabardo, 2004; 2014) o en contextos internacionales, como el caso de Buenos Aires (Kleidermacher, 2013) o Salerno (Molinero y Avallone, 2020).

La presente investigación se ha detenido en la articulación de una determinada ideología religiosa —las formas de práctica del islam en Senegal—, así como de las formas de encuadramiento de que se dota para agrupar a sus seguidores —las *da'airas*—, con las dinámicas de asentamiento en Barcelona del colectivo mantero, en particular, sus formas de resistencia o adaptación negociada al acoso legal, policial, mediático y social que sufren como consecuencia de su dedicación al comercio informal. También, como ese factor religioso puede actuar, en un momento dado, como una nueva fuente de problematización para su presencia en la sociedad receptora.

Para el geógrafo senegalés Papa Sow (2004) existe un sistema simbólico-material, que los africanos despliegan durante las migraciones, en el que “lo transnacional está fuertemente ligado a las ideas y a la memoria”, pero no una memoria en el sentido pasivo de “recordar”, sino en el sentido más cercano a la concepción activa de Michel de Certeau (1980, pp. 92-93). Esto es, una memoria en “el hacer” o, mejor dicho, en el restituir, memoria que “brilla con la ocasión”, que es presencia en “la pluralidad de tiempos”. El migrante africano, como otros, *conserva* a fuerza de *conectar*, lo cual debe entenderse también en el sentido amplio, de informaciones que “remiten a los objetos visibles e invisibles, a los lugares, a la pertenencia a un colectivo o a un grupo” (Sow, 2004, p. 241). Sow llama a esto “lo transnacional”, algo que nosotros re-

nombramos como lo “transfronterizo”, ya que no solo el Estado-nación genera barreras, sino que estas se multiplican en el país de inmigración bajo la forma de fronteras urbanas.

En lo que se refiere al islam, entre los manteros existe un vínculo simbólico y afectivo, a través de la ritualidad religiosa, que crea puentes transfronterizos que conectan a los migrantes con su lugar de origen. Lamine Bathily⁷ por ejemplo, portavoz de El Sindicato, destina parte de sus ingresos como mantero a mandar dinero a su familia en Senegal para que puedan financiar ciertas festividades del calendario ritual de la *tariqa* o musulmán como la *Tabaski* o *Aid al-Adha*. Todavía en el plano religioso, es cierto que, si no se disponen de otros recursos o mientras se contacta con posibles parientes ya asentados, las *da'airas* pueden jugar un papel discreto en el proceso migratorio como primera instancia de acogida a los recién llegados. Pero, en cualquier caso, la función esencial del vínculo religioso con la comunidad —en origen o en la diáspora—, de la que depende el resto, es la de concentrar una vivencia en clave mística, a la vez individual y colectiva, que implica a su vez todo un cuerpo ritual complejo y cambiante para cada contexto de asentamiento. Igualmente, importante es el vínculo simbólico con las ciudades sagradas de cada cofradía —Touba, para la *Mouridiyya*; Tivaoune y Kaolack, para la *Tijaniyya*—, mantenido en la diáspora a través del ritual.

3. El lugar de las *da'airas* para la diáspora senegalesa

Las *da'airas* son las principales unidades de lealtad religiosa para los seguidores de una misma *tariqa* en una localidad determinada. Son células religiosas específicamente urbanas que, ya en Senegal (Diop, 1981) operan ante todo como círculos de oración en el marco de los cuales los discípulos de un mismo *marabout*⁸ en una misma ciudad, barrio o incluso puesto de trabajo se encontrarían para llevar a término lecturas del Corán, recitaciones de cantos y poemas en honor a los principales *cheikhs* de la orden —las *khassides*—, así como para planear diversos eventos. El número de miembros de una *da'aira* suelen estar entre los 100 o 200 adscritos, siendo más activos unos 30 o 50 de entre ellos. Todos pagan cotizaciones regulares de un importe más o menos flexible según los ingresos disponibles de cada cual, a las que hay que añadir colectas extraordinarias para diferentes fines, como celebraciones, peregrinaciones y la atención a visitas de *marabouts*.

Pero, más allá de facilitar la participación de los discípulos en el calendario ritual de la *tariqa* en la que están iniciados, así como la recolección de las donaciones, la *da'aira* permite mantener en las ciudades senegalesas la sociabilidad de la cofradía en el marco de un entorno urbano que, a menudo, obliga a los discípulos a estar alejados de su guía y, en todo caso, de las principales sedes de la *tariqa*. Asimismo, la sociabilidad de la *da'aira* sirve a la construcción de un sentido de comunidad entre sus miembros, enlazándolos con vínculos más allá de la orden, en

7 Lamine Bathily (entrevistado el 02 de mayo de 2016).

8 El *marabout*, *cheikh* o, en wólof, *serigne*, es la personalidad central en el sufismo popular senegalés, guía o maestro espiritual que combina conocimiento del Corán y competencia para ejecutar diferentes técnicas taumatúrgicas. A diferencia de los términos *cheikh* y *serigne*, el de *marabout* resulta algo más polisémico, pues puede ser empleado en francés como sinónimo de los anteriores, pero también para designar otros especialistas religiosos que emplean el Corán en el marco de distintas técnicas taumatúrgicas, pero sin, por ello, pertenecer a una *tariqa*. Por último, hay que señalar que somos conscientes del bagaje colonial del término *marabout* y lo empleamos aquí como noción *emic*.

una doble dinámica que, por un lado, otorga prioridad a sus seguidores, excluyendo aquellos que no pertenecen a ella, pero, al mismo tiempo, hace funcionar la organización local y sus redes como herramienta de proselitismo (Cruise O'Brien, 2003, pp. 78-79). En cualquier caso, la *da'aira* provee de toda una serie de nexos de tipo horizontal, que facilitan dinámicas de solidaridad interna y ayuda mutua entre *taalibes* (discípulos)⁹.

La Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi (“Los que aman a Dios”) es la principal *da'aira* tijane, en Barcelona. Ubicada en el barrio del Besòs, a pocos metros de la Rambla Prim y a cinco minutos de la estación de metro Besòs Mar. Se trata de un espacio modesto, sin ornamentaciones, pintado en verde y blanco, el color del islam y el favorito del Profeta¹⁰. Una pequeña cocina ocupa la habitación adjunta al espacio de oración. Más allá de los encuentros semanales, la *da'aira* puede también, sin ser una mezquita, funcionar como local de oración al que asisten los fieles, sobre todo, para la plegaria del viernes. Se trata de un espacio abierto, a pesar de que la mayoría de los asistentes durante el periodo observado eran senegaleses, a excepción de un marroquí y un español converso, lo que confirma el carácter amplio de las *da'airas*, especialmente en diáspora. Para Lamine Sarr, vicepresidente de la *da'aira* y portavoz del Sindicato, se trata de “un refugio entre tanto caos”, cómo nos dijo al ser entrevistado¹¹.

En primera instancia, tal y como ocurre en origen, las *da'airas* tienen como función primordial la de concentrar la vivencia mística, individual y colectiva. Esta religiosidad sería central, entre otras cosas, para conseguir una vinculación entre los fieles en la diáspora, pero también para vincularse con los principales lugares sagrados de cada cofradía en Senegal. Un vínculo que permite al practicante construir un sentido y una conciencia de sus orígenes, sobre todo, en un marco diaspórico en el que resulta esencial dotarse de herramientas que permitan el acomodo, en los propios términos migrantes, a la sociedad que le recibe. Pero tal religiosidad y las estrategias que propicia no se desvinculan del traslado, no sin adaptaciones, de su forma organizativa en origen a la sociedad de destino. Es así como el modelo de la *da'aira* y su funcionamiento toman forma en Barcelona: citas semanales para la oración y la lectura y aprendizaje del Corán, pero también con formas de solidaridad y ayuda mutua, a través de cotizaciones tanto semanales como extraordinarias.

Ya se ha remarcado el papel de la *da'aira* a la hora de vehicular el lazo activo entre los migrantes en la diáspora y la práctica religiosa en la sociedad de origen, sobre todo los principales lugares sagrados y la estructura central de cada *tariqa*. Es también el caso de la principal *da'aira* tijane en Barcelona y la muestra nos la brindó el *Takussane* del 6 de abril de 2018¹², dirigida por un *marabout* invitado, Serigne Habib Sy¹³. En este encuentro, se hicieron patentes tanto

9 Nosotros somos naifs respecto a la discusión abierta, entre otras por Ester Massó (2013) para el caso español, quién señala con acierto que estas relaciones “horizontales” son, sobre todo, entre varones murid y que no sería del todo inexacto hablar de un “patriarcado murid”.

10 Lamine Sarr (entrevistado el 21 de agosto de 2018).

11 Ibidem.

12 Término wólof que designa la penúltima oración de la tarde —*ʿasr*—. En este caso, se trataba de un acto en el que el *serigne* de visita dirigía la oración y la acompañaba de una conferencia destinada a orientar moralmente a los asistentes.

13 Serigne Habib Sy es el *cheikh* al que la *Tijaniyya* encarga las rondas de visitas a *da'airas* fuera de Senegal. Durante la investigación tuvimos noticia de otra visita suya en noviembre de 2018. Uno de nuestros informantes

los vínculos con la sociedad de origen que propiciaría la práctica religiosa, como el encuentro de personas, afiliadas o no a la *da'aira*, provenientes de otras poblaciones y barrios, con trayectorias de asiento de diferente duración y dedicadas a otros sectores económicos aparte de la venta informal. A subrayar que de las en torno a 200 personas que asistieron al acto, una cuarta parte aproximadamente eran mujeres miembros de la *da'aira*, de composición mixta, tanto de la *Tijaniyya* como de la *Mouridiyya*.

La asistencia al *Takussane* permitió advertir algunas cuestiones relativas a la posición de los portavoces del Sindicato en el marco de la comunidad que se daba el encuentro, así como de la visión que algunos de ellos tenían de su práctica religiosa en la diáspora. Así, conviene apuntar que, a diferencia de buena parte de los asistentes, ninguno de los miembros del Sindicato vestía el traje tradicional —*boubou*—; aunque, por otro lado, el Sindicato había participado en la organización del acto, elaborando y proveyendo las camisetas estampadas que llevaba el personal organizador de la *da'aira*. Buena parte de ellos se sentaron en las últimas filas de las sillas colocadas por la organización del evento y ninguno se levantó para orar en los *sayad* —alfombras para la oración— dispuestos en uno de los lados del polideportivo donde tenía lugar el acto.

En una conversación en los alrededores del lugar, uno de ellos, portavoz habitual del Sindicato, reconocía no encontrarse cómodo, especialmente por la hipervisibilidad de su presencia y la cantidad de gente que se acercaba a saludarlo y comentarle que lo había visto en algún medio de comunicación. Igualmente, los mismos informantes del Sindicato presentaban la visita del *marabout* en la tienda *Top Manta*¹⁴, programada para la semana siguiente al *Takussane* —pero que finalmente no tuvo lugar— como una ocasión para que el guía espiritual les recordara “quienes son” y cómo deberían proceder, para no alejarse de los valores propios de la sociedad tradicional, entre cuyas virtudes estaba el acatamiento de la ley, una ley que, en Barcelona, los manteros vulneran sistemáticamente con su actividad.

Unos días después del *Takussane* con Serigne Habib Sy, obtuvimos información complementaria, a propósito de en qué consisten este tipo de visitas, y la manera como vehiculan la relación con la práctica religiosa en origen, pero también otorgan herramientas para enmarcar la cotidianidad en la diáspora, dejando entrever otros aspectos más amplios de las dinámicas transnacionales en que se inscriben los manteros. Así, el objetivo principal de estas visitas consiste en la obtención de consejo y orientación por parte del *marabout*, de cara a guiar moralmente la vida los seguidores migrantes. Sin embargo, la visita de un maestro constituye no menos la ocasión para recurrir a su *baraka* —carisma— en orden a conseguir protección y pedir la realización de oraciones para alcanzar determinados propósitos relacionados con el proceso migratorio y de asentamiento, pero, sobre todo, con la situación de precariedad legal,

tijane nos aseguró que en el Estado español no reside ningún *marabout*, de acuerdo con la información recabada al respecto.

14 La marca de ropa y zapatillas *Top Manta*, surge como parte de una asociación entre El Sindicato y la revista de tendencias hípster *Playground* —el equivalente a la revista *Vice* en España—. En el evento de lanzamiento de la marca, una de las representantes de *Playground* señalaba el modo en que la creación de una marca puede permitir a distintos públicos “integrarse en la causa de los manteros comprando su ropa”, sin tener que participar directamente de las reivindicaciones ni de las acciones políticas. Lo cual resume bastante el espíritu con el que nace esta asociación. En la actualidad, los manteros cuentan con dos tiendas *Top Manta* en la ciudad de Barcelona. Relatoría de la fiesta de presentación de la marca “top manta” (Oficinas de *Playground*, viernes 6 de abril de 2019).

económica y social en que se encuentran acaso la mayoría de los *modou-modou* que asisten a este tipo de actos.

Según lo recogido a través de nuestros informantes, en la visita a la tienda *Top Manta* por parte de Serigne Habib Sy, se hicieron algunas orientaciones relativas a la venta ambulante y al escenario de acoso y estigmatización en que la llevan a cabo. El *marabout* insistió en la necesidad de conformidad y acatamiento de las leyes vigentes en el país en que se reside, y, por tanto, en la aceptación de los determinantes impuestos por la situación irregular en que se encuentran buena parte de sus seguidores, manteros o no, y de las circunstancias de precariedad que marcan la cotidianidad de la mayoría de ellos. No obstante, y en un ejemplo más que pondría en cuestión la supuesta obediencia ciega al *marabout* por parte de sus seguidores, las advertencias morales del serigne visitante fueron recibidas con espíritu crítico¹⁵. A pesar del carácter ceremonial, y la importancia que revisten, las orientaciones de los líderes religiosos no son dogmas que deban ser seguidos acríticamente, al menos por parte de la comunidad mantera.

4. *Mystique* y vida cotidiana¹⁶

Pero la práctica del islam, en Senegal y entre sus nacionales en la diáspora, no se limita a ser un amplio sistema de representación en condiciones de dotar de significado a la experiencia religiosa de sus creyentes o desde una perspectiva comunitaria, como una estructura de acompañamiento y apoyo organizativo en diferentes aspectos de la vida social, económica y política de los manteros. Estas expresiones de sufismo popular se despliegan en una infinidad de facetas de la vida cotidiana, en la que vemos irrumpir prácticas, objetos y seres, a través de los cuales ciertas instancias o energías no humanas se hacen presentes para determinar, o tratar de determinar, acciones y actores.

Precisamente, como ejemplo del tipo de aproximación a lo divino, de una forma más concreta y afectiva —la “fuerza” de la que habla Rosaldo (1989)— aquí proponemos un tipo de acercamiento al islam popular desde lo ordinario, más allá de su expresión como religión institucionalizada. Fuera de estas consideraciones, encontramos ejemplos de toda una vertiente más esotérica, designada con el término *emic* de *mystique*, que hace falta también tener en cuenta como estrategia cotidiana a la que recurren los manteros —como buena parte de la población senegalesa— a la hora de hacer frente a muchas de las dificultades que afrontan estas personas en su vida diaria. Esto implica acercarnos al Corán desde una perspectiva singular, que es justo el enfoque *sufi* al mismo, como una puerta de entrada a una verdad más profunda que la mera lectura literal, moral o procesal; es decir, entendido como materialización de la palabra de

15 Lamine Bathily (entrevistado el 23 de noviembre de 2018).

16 El término *emic mystique* es empleado en wolof para describir un complejo heterogéneo de prácticas y creencias vinculadas a distintos universos religiosos, que se combinan de manera cotidiana y pragmática y que tienen en común la intervención recurrente de entidades que no son visibles para todos, así como el empleo de recursos y técnicas que no son conocidas por todos, pero que pueden utilizarse tanto para proteger como para hacer daño. Combina recursos derivados del esoterismo de base islámica pero también otros recursos vinculados a otras formas de religión tradicional y saberes populares que no se asocian necesariamente a ninguna confesión religiosa. La experiencia sobre el terreno de los autores en Senegal ha permitido identificar la omnipresencia de discursos y prácticas vinculados con la *mystique* en origen, como un idioma recurrente para evocar el conflicto. Esta investigación ha permitido observar cómo lo identificado en Senegal se traslada y se adapta en el contexto de la diáspora, tal y como se dibuja en este apartado.

Dios, de la que se deduce el poder protector de toda escritura coránica (Lory, 1993; Veinstein, 2007), convirtiéndolo en un texto vivo que acontece y una herramienta con efectos sobre la vida terrenal, más allá de ser una guía para una vida virtuosa.

Es partiendo de aquí que, en el pensamiento y en la práctica mágicas del islam, el texto coránico pasa a ser un material de base que es tratado, interpretado y transformado (Hamès, 2007), tomando forma y haciéndose objeto a través de toda una serie de amuletos y formas de protección cotidiana, enmarcados en todo un universo de significados que ofrecen algunas claves para interpretar, controlar y combatir las adversidades cotidianas. El trabajo sobre el terreno ha permitido reconocer algunos indicios de estos tipos de formas de protección, recurrentes y cotidianas en el Senegal, también en uso entre los manteros de Barcelona: amuletos (*gris-gris*) para conseguir vender más y mejor, evitar la detención por parte de la policía, para prevenir envidias o posibles intentos de hacer daño por parte de personas más o menos próximas; baños (*safara*), preparados ya sea pronunciando un versículo del Corán, añadiendo diferentes hierbas y aceites o bien disolviendo el versículo escrito en el líquido, para asegurar el buen funcionamiento del negocio —ya sea tratando la manta, la tienda *top manta* en el caso del Sindicato o como agua de ducha para el mismo mantero—; así como otros tipos de acciones, como sacrificios (*sarakb*), oraciones (*du'as*) o la pronunciación directa de determinados versículos (*diatte*) si lo que se quiere es condicionar la acción de una persona.

Hablamos, por lo tanto, de una instrumentalización utilitaria del texto coránico que iría más allá de la recitación y el uso de las llamadas suras talismánicas —113º, Surat'ul Al-Falaq, y 114º, Surat'ul An-Naas (ver también Hamès, 2001, p. 86)—, añadiendo el recurso a otros fragmentos no ortodoxos a los cuales se les atribuye eficacia en la resolución de una u otra problemática, vinculada, o bien a la temática tratada en cada pasaje, o bien a la mención de una determinada palabra, que de alguna manera se encuentra asociada a la cuestión que se pretende tratar (op cit., p. 88). No obstante, esta eficacia talismánica y performativa del texto coránico dependería, en cierta medida, del poder de aquel que lo vehicula, poniendo de nuevo sobre la mesa la atribución de ciertas capacidades sobrenaturales a la figura del serigne, derivadas de su proximidad con la divinidad y de la profusión de *baraka* resultante (Lory, 1993, p. 184; Hamès, 2001, p. 90), que estarían en la base de su carisma.

Así, de acuerdo con el relato de los manteros entrevistados, ante la carencia de *marabouts* a los que recurrir en Barcelona, estos mantendrían el vínculo con los guías en la sociedad de origen, en no pocas ocasiones a través de la intermediación de la familia; en un ejemplo más del tipo de vínculos transfronterizos que propiciaría la práctica religiosa en el supuesto que nos ocupa. De acuerdo con el testimonio de uno de los informantes, buena parte de estos contactos de ida y vuelta estarían motivados por la demanda de consejo y, especialmente, por la solicitud de *gris-gris*, baños o brebajes de hierbas, que la familia enviaría a Barcelona, mientras que en reciprocidad se enviaría el dinero necesario para garantizar las acciones requeridas por el *marabout* —el sacrificio de algún animal y otros tipos de donativos en forma de ofrendas (*sarakb*, *assaka*) y *du'as*—, para asegurar el bienestar del mantero en la diáspora. Uno de nuestros informantes reconocía:

Es parte del ritual que tenemos. Es parte de la cultura que tenemos [...] Es que es parte de nuestra vida. Es parte de nuestra creencia. Lo creemos [...] Pero tenerlo cerca [al *marabout*] que tenerlo lejos no es igual [...] Por ejemplo, a mí me gustaría tenerlo cerca; lo que me tiene que dar, me lo da; lo que tengo que hacer, lo tengo que hacer; lo que él tiene que decir, me lo dice a la cara, y esto. ¿Sabes? Y tenerlo lejos es un poco más difícil. Porque hablar con él [por] teléfono a veces [...] No se puede hacer todo. Hay cosas que el *marabout*

bout quiere hacer, pero [...] son mis padres que están llevando esto. Son ellos los que van, los que traen, los que te mandan cosas, los que te dicen: “Tienes que hacer esto, esto, esto” [...] Aquí no hay [*marabout*] Por eso cuando viene alguien, la gente aprovecha¹⁷.

Como se ve, se reconocen los límites de la acción del *serigne* a la distancia. De entrada, determinadas técnicas adivinatorias previas a la recomendación de toda acción u objeto serían difíciles de realizar sin un contacto directo entre *marabout* y discípulo. La posibilidad de la intermediación a través de un familiar, por ejemplo, facilita el contacto y el recurso a técnicas geománticas (*rambli*), así como la adivinación a través de *cauris*, del *tasbih* o *kourousse* —rosario de granos similar al católico y utilizado en plegarias—, o a través de los sueños (*listikhar*), que permitirían al *marabout* “ver”, utilizando el nombre de la persona o, incluso, una fotografía. No obstante, sería también esta intermediación la que haría difícil transmitir determinados detalles de la visión del *serigne*. Pero, más allá de las restricciones derivadas del hecho de no tener contacto directo con el guía, el contexto de diáspora reduciría también la efectividad de determinados amuletos, por mucho que se puedan hacer llegar hasta Barcelona. Más allá del hecho que la efectividad de todo amuleto o baño tendría una duración limitada, también en el lugar de origen, la imposibilidad de responder correctamente a los requerimientos y tabúes impuestos por algunos *gris-gris* parece declinar la preferencia de algunos testimonios por los *safara*, en general, menos exigentes con quienes los utiliza¹⁸.

Si bien este texto no es el lugar para elaborar un inventario de los tipos de *gris-gris* y otras formas de salvaguarda —un objetivo que, sin duda, queda pendiente para futuros trabajos—, sí sería interesante explicar algunos de los motivos que justifican su uso, fuertemente ligados a algunos de los avatares que marcan la vida cotidiana de los manteros. De este modo, tal y como reconocía nuestro entrevistado, se recurre al uso de *gris-gris* y *safara* para evitar problemas con la policía, pero también para asegurar las ventas cuando hacen la manta por las calles. En relación con este último punto, llama la atención el reconocimiento de formas de competencia entre manteros a la hora de vender, incluso en función del tipo de amuleto utilizado, para garantizar un volumen de venta suficiente, y, sobre todo, en función del poder del *marabout* que habría realizado el amuleto:

Por ejemplo, la tienda, cuando vino Serigne Habib no vino a la tienda, pero ha hecho un du'a, sobre una botella de agua, nos la ha dado y nos ha dicho: “Cada mañana hay que ponerla en la tienda”. [...] En la calle siempre hay esto. Hay guerra de *gris-gris*, que tú mismo no te das cuenta. Tú no vendes y cuando viene la policía te pillan a ti. Y [por el contrario] hay gente que nunca la va a tocar la policía. Nunca. No es [una] cosa normal. Son cosas de *gris-gris*. Lo sabemos muy bien entre nosotros. A veces algunos te van a decir: “No te pongas al lado de tal fulano, al lado de esta persona. Porque es muy peligroso. No vas a vender y si viene la policía te pillan a ti”. Porque su *marabout* es más fuerte que el tuyo. ¡Hombre, es así! [...] En la manta, a veces ponen estas botellas, también. ¡Mis colegas de casa... Joder! A veces yo... Llevo una semana sin vender y... cojo una botella y empiezo a ponerlo encima de mí y en mi manta [...] ¡Y ese día, nada! ¡No he vendido nada! Es una mierda. Encima que ellos [lo] ponen [el *safara*], a veces les pillan la policía.

17 Lamine Bathily (entrevistado el 23 de noviembre de 2018).

18 Ibidem.

Es que a veces no es que funciona. La cosa es tener fe. Siempre es lo que dice mi padre: “Las cosas llegarán cuando tienen que llegar”¹⁹.

Pero, más allá de estas estrategias especialmente ligadas a las condiciones de irregularidad en que llevan a cabo su actividad productiva, en lo referente a las envidias y la necesidad de protegerse del posible mal que pueda comportar la venta en la calle, si bien el uso del texto del Corán y sus secretos orientado a la protección, también podría, eventualmente, ser (mal) empleado para hacer daño —*maraboutage*; *mystiquer*— a un tercero; provocando que tenga problemas en alguno de los aspectos de su vida, fundamentalmente en el trabajo, en un ejemplo de la manera en que el universo simbólico y de significado que nos ocupa atribuiría causas sociales a buena parte de los males cotidianos.

Pero, más allá de estos usos talismánicos del Corán, el universo de lo *mystique* activaría otros contactos con lo invisible, igualmente significativos a la hora de hacer frente a múltiples ámbitos de la vida cotidiana de los manteros. Un primer ejemplo sería la importancia de los sueños (*guint*, en wòlof) y su significación al momento de explicar y dar sentido a diferentes momentos, situaciones y procesos de la vida de una persona. En cierto modo, la actividad onírica supondría un prolongamiento de la intervención de lo sobrenatural sobre la conciencia y la vida de los individuos. Un momento en que la liberación del alma por la inactividad del cuerpo abre la puerta a la aparición de toda una serie de entidades invisibles intermediarias —ángeles (*mala'ika*) o presencias demoníacas (*jinnns*) o, incluso, Dios mismo—, facilitando no solo el contacto directo sino, también, eventuales revelaciones sobre el presente y el devenir de la persona o de un tercero.

Partiendo de la importancia del sueño como revelación del texto coránico al Profeta, ya se ha mencionado el recurso a la actividad onírica como técnica adivinatoria por parte de determinados *marabouts* (*listikbar*, *ar-ruqiya*... plegarias para facilitar el sueño revelador). Pero más allá, y en el supuesto de que nos ocupa, el sueño como revelación acontece como un recurso explicativo de la propia trayectoria vital y, sobre todo, la experiencia migratoria —y política para el caso de los portavoces del Sindicato—, a la vez que puede advertir de la necesidad de llevar a cabo alguna acción protectora, fundamentalmente otorgar algún sacrificio u ofrenda. Lamine apuntaba la importancia de los sueños en estos temas, subrayando la singularidad de su capacidad para acceder a este tipo de premoniciones cuando duerme:

Yo no soy *marabout*, pero... desde los diecisiete, catorce años, empecé a soñar todo lo que está pasando. Si tengo que sacar arroz, si tengo que sacar leche, todo... Siempre... Por ejemplo, hace tres días, a mi vecina de casa le dije: “He soñado que estuve encima de un árbol, yo subido encima de un árbol y había como mucha gente abajo. Había mucha gente abajo, muchos blancos. Y yo tenía miedo de caerme, pero no he caído porque estaba subiendo más arriba”. Este sueño lo he soñado desde que tenía catorce años. Lo soñé cuando tenía catorce años. Le dije a mi madre, y mi madre me dice: “Vas a estar dentro de los blancos y siempre vas a hablar y la gente te va a escuchar. Estarás encima de todo”. Es como estoy como portavoz [del Sindicato] hablando... [...] Es que son cosas que tú puedes ver, que tu sueño te lo puede mostrar una parte... Y la otra parte no. Yo a

19 Diario de campo de la *Takussane* (3 de noviembre de 2018).

veces sueño ver niños comiendo arroz. Eso quiere decir [que] yo tengo que sacar arroz y darle a unos niños [*sarakb*] [...] [soñar] me pasa siempre²⁰.

Como parte del universo onírico, tenemos los *jinnns* —*nguinés*—, para emplear el término wòlof utilizado popularmente —o *seitani*— se hacen omnipresentes en la vida cotidiana de los que participan de este sistema de representación. Los primeros, seres invisibles, en cierta medida comparables a los humanos, pero que podrían adoptar apariencias diferentes, así como desplazarse sin limitaciones espaciales de un lugar a otro. A pesar del miedo a la posibilidad de ser poseído o atacado por uno, en principio serían inocuos, y no pocos *marabouts*, dotados del poder de verlos (*boroom*) y hablar con ellos, recurrirían a ellos tanto para la adivinación como para la ejecución de determinados trabajos (Fahd, 1992; Hamès, 2007).

En cuanto a los *seitani* o *nguinés*, serían aquellos *jinnns* que habrían rechazado el Corán y serían maliciosos por naturaleza, fuente de accidentes y de todo tipo de problemas, susceptibles de ser enviados para hacer daño, en casos de *maraboutage*. A pesar de participar de este universo, parece ser que en la diáspora esta clase de actores perderían su poder, convirtiendo las posibles envidias en el principal motivo de protección. No obstante, a pesar de que los *nguinés*, aparentemente, no llegarían a Europa, su mención conecta con el lugar de origen, en un ejemplo de cómo los significados y la memoria colectiva tienen un carácter transfronterizo, a pesar de que la presencia de ciertos seres se encontraría determinada, de una forma para nosotros todavía enigmática, por su anclaje al territorio de origen; la *mystique*, está inserta en un inestable sistema de prácticas y creencias, a veces transfronterizas, y otras veces estrictamente locales, que no son siempre de fácil explicación.. Lamine recordaba:

No [aquí no hay *nguinés*]. Eso son cosas que se quedan en África. No se puede... Aquí no. Mira, te lo digo. Mientras que, no sé, lo creas, no lo creas, es la realidad. Lo creas o no lo creas es la cultura, que es verdad. Mientras alguien te diga: “He visto un negro, convirtiéndose en un mono, por la noche...” Aquí van a decir: “¿Cómo esto puede ser?” Pero es verdad. Es verdad. Yo nunca lo he visto, pero es verdad. Tampoco no lo querría ver. En mi vida. Mejor que no. Pero es la verdad. Pero todo esto aquí no... Esta gente, aquí no. De verdad, no. Protegemos por estas cosas. Si protegemos, es por estas cosas. Si un padre de familia está protegiendo a sus hijos, es por estas cosas. Hay un momento, hay unas horas, en Senegal... No sé, en mi pueblo, estas horas no tienes que ir fuera de la ciudad. Es muy peligroso a estas horas. Es verdad. Hay muchos caminos. Por ejemplo, yo, el pueblo [en] que vivo yo, el pueblo de al lado... [Yo soy de] Si sales de Mbour, hay una ciudad muy pequeña que se llama Thiadiaye. [Está] Mbour. Después de Mbour hay Thiadiaye. Yo vivo en ese pueblo y ahí pasan muchas cosas. Hay muchos accidentes, mucha gente que [muere] cada año... Este pueblo, cada año hay muchos accidentes que pasan allí, todo, todo, todo. A veces la gente hace sacrificios y todo esto²¹.

En cualquier caso, prestar atención a todo este ámbito y a la puesta en escena de lo *mystique* enmarcado en el islam sufí de obediencia senegalesa, abre la puerta a aclarar de qué manera se mantienen e, incluso, resurgen estas prácticas en contextos urbanos africanos —pero también en Europa—; hablamos de todo aquello que se ha venido a llamar, no siempre acertadamente,

20 Diario de campo de la *Takussane* (3 de noviembre de 2018).

21 Lamine Bathily (entrevistado el 23 de noviembre de 2018).

como “brujería” o “fetichismo”, pero que puede ser leído como un recurso más y un esfuerzo activo por parte de sus practicantes, para lidiar con los cambios desencadenados con la modernidad capitalista, tratando de controlar y combatir sus efectos a nivel cotidiano (Geschiere, 2011). Dinámicas que, como se ha visto, se reformulan, adoptando nuevos significados en el contexto de la diáspora.

5. Estigma y criminalización de la religiosidad mantera

En un sentido general, en los manteros confluyen dos tipos de estigmatización generalizados en las sociedades europeas y seculares; por un lado la exclusión o menosprecio de aquellas comunidades cuyo lazo social es esencialmente religioso —sobre todo si son de confesión musulmana—, así como la marginación, cuando no represión, de aquellos trabajadores que por voluntad o necesidad no se encuentran sometidos a formas estatales de regulación laboral; en especial, el estigma que pesa sobre aquellos que realizan sus actividades en la vía pública. Pues bien, en cierto momento, los dos estigmas confluyen en uno solo.

Así, de la caricatura de los manteros como “terroristas del espacio público” difundida por diarios conservadores como *La Vanguardia*²², se pasaba a acusarlos directamente de terroristas asesinos. El primer gesto fue el de difundir rumores que asociaban a los manteros con cierto “radicalismo islámico”. La oportunidad de difundir tal rumor fue, a través de un bulo que circuló en Internet, a raíz de los atentados terroristas en Barcelona del 17 de agosto del 2017, ocurridos precisamente sobre La Rambla, uno de los puntos de venta de los manteros. Ese bulo sugería la teoría conspiratoria de que, si ningún mantero había muerto en el acto, no era producto de la buena suerte, sino que habían sido advertidos de ello, es decir, que eran cómplices de los terroristas. Facebook y Twitter ayudaron a consolidar el rumor²³.

Aunque el bulo fue en un primer momento desmentido por *El diario.es*²⁴ y posteriormente por el canal de televisión nacional La Sexta²⁵ en el imaginario colectivo ya se había realizado la asociación del fundamentalismo islámico con los manteros, de ahora en adelante considerados “radicales”; instalada esa fastidiosa sospecha, al estigma mantero de ser pobre y negro, habría que sumarle ahora también el de ser musulmán, y por lo tanto un peligro social. Es lo que Goffman descubrió respecto a la relación que mantenemos con aquellos colectivos estigmatizados: nos apoyamos en determinadas “anticipaciones” y las transformamos en “expectativas normativas, en demandas rigurosamente presentadas” (Goffman, 1963, p. 12). Así, tomamos nuestras anticipaciones respecto a los manteros como reales (“algo tendrán que ver” con los terroristas de La Rambla) y demandamos que demuestren su “inocencia”. En el caso de los atentados de La Rambla, se pedía la propia muerte de los manteros como la señal definitiva de inocencia, ¿qué prueba más irrefutable de pureza que el propio sacrificio?, siguiendo con lo analizado por René Girard (1986) en su célebre libro sobre los rituales de sacrificio del “chivo expiatorio”.

22 Véase *La Vanguardia*, 25 de mayo de 2015, p. 2.

23 Véase *El Diario*, 19 de agosto de 2017.

24 Ibidem.

25 Programa *Al rojo vivo*, La Sexta, 21 de agosto de 2017.

De esta manera, la prensa no tardaría en darle estatuto de verdad a los rumores difundidos sobre la asociación entre manteros y extremismo islámico. En un artículo publicado el domingo 24 de febrero del 2019 en *El Periódico* de Catalunya, los medios mostraban sin disimular su islamofobia mantera con un titular que rezaba “Un grupo islámico controla el ‘top manta’ en España”, el cual se reproducía como noticia principal, en la portada de la edición física del Periódico²⁶. El subtítulo de la nota era igual de elocuente y rezaba “Las entrañas de un fenómeno enquistado”. Para descubrir que buena parte de estos jóvenes de origen senegalés, igual que cerca del 90% de sus compatriotas, son musulmanes, no era necesario inspeccionar ninguna entraña, tan solo darse un paseo por el barrio Besós un fin de semana, por ejemplo, o un jueves o viernes cuando las *da'airas* devienen lugar de encuentro y efervescencia. En tal reportaje se vertían acusaciones completamente injustificadas sobre los manteros, como que “cierto grupo islámico” controlaría desde la sombra la voluntad de los vendedores ambulantes senegaleses.

Anunciado en grandes titulares, el mencionado artículo encendía todas las alarmas cuando describía literalmente a la cofradía musulmana Muridiyya como una “organización criminal”. No es una novedad que se haga referencia a la religión musulmana en términos incriminatorios. La novedad estaba en el uso de tal argumento en contra de los manteros, en su mayoría musulmanes Sufís, muy alejados de lo que en Occidente se entiende como “fundamentalismo”. A manera de respuesta, un puñado de asociaciones musulmanas, activistas y académicos, entre los cuales nos encontramos los autores de este artículo y el grupo al cual estamos vinculados, publicaríamos una carta de repulsa, donde llamábamos a la rectificación de tal trabajo de dudosa investigación periodística²⁷.

Los manteros han sido acusados de forma sistemática de usurpar el espacio público o de pertenecer a mafias de traficantes de bolsos piratas. Pero como se afirmaba en aquella carta colectiva “esta vez su delito adopta nuevos matices, y se esgrime la condición de musulmanes de los manteros, su pertenencia a una cofradía religiosa, como prueba de su pecado”. Si nuestra investigación aspiraba a desvincular, mediante los datos etnográficos obtenidos, esta línea de interpretaciones que tendían a vincular organizaciones de base religiosa de la financiación y la estructuración de la venta ambulante, la interpretación tendenciosa de *El Periódico* insistía en la criminalización de la venta ambulante, esta vez, poniendo el foco en las estrategias provistas desde formas de organización y práctica religiosa a las que recurren los vendedores para hacer frente a las dificultades de su día a día.

En contra de lo que por una mezcla de ignorancia y mala fe aseveraba *El Periódico*, tanto la *tariqa* como la pertenencia a la *da'aira* resultan un recurso —combinado con otros lazos familiares, de amistad y vecindad— en la adaptación económica y social de los senegaleses también en el contexto español, materializando los lazos tejidos por la espiritualidad morabita, en redes de ayuda mutua que adoptan la estructura de la cofradía, con la *da'aira* como eje. Ahora

26 Véase *El Periódico de Catalunya*, 24 de febrero de 2019.

27 Véase *El Periódico de Catalunya*, 4 de marzo de 2019. El texto fue promovido desde el Grup de Recerca en Exclúsio i Control Socials de la Universitat de Barcelona, que se hizo responsable de la redacción preliminar, y luego fue secundado por distintas organizaciones y entidades representantes tanto de colectivos migrantes en Barcelona como, más particularmente, de la diáspora senegalesa en la ciudad. Entre los colectivos firmantes, figuraba también la *da'aira* Jazboul Khulob, principal *da'aira* mouride de la capital catalana. Para una reflexión más extensa sobre este episodio y de las implicaciones que supone a propósito de la llamada “implicación” de los investigadores véase Contijoch y Espinosa (2019) y Delgado (2020).

bien, lo recogido sobre el terreno no permite inferir que, más allá de facilitar unos primeros contactos, la pertenencia cofrática esté vinculada a la venta ambulante o a cualquier otro trabajo; mientras sí que se hace hincapié en la función comunitaria de la *da'aira*, sin ninguna relación con las redes de abastecimiento de los productos vendidos en la calle.

Como sucede con la mayoría de *da'airas*, para el caso de nuestro caso de estudio, la Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi, las donaciones semanales son preceptivas para sus miembros, pero dependerían de la disponibilidad y la situación económica del donante, así como del grado de involucramiento de este en la actividad de la *da'aira*. Uno de los lazos entre la *da'aira* y los manteros emerge precisamente en el recurso por parte de algunos de ellos a esta caja social, que se nutre de las contribuciones de los asistentes a los encuentros, sean estos regulares o no. Conviene, sin embargo, advertir, que esta opción es, más bien, consecuencia de la situación de precariedad en que se pueden encontrar los vendedores ambulantes y no de algún tipo de financiación promovida tanto desde la *da'aira* como desde la *tariqa* a nivel transnacional, eventualidad de la que esta investigación no ha encontrado indicios.

Precisamente los manteros con los que hablamos nos remarcaban su pluralidad de adscripciones cofrades e, incluso, confesionales, incluyendo la indiferencia, como una prueba de esta separación entre venta en la calle y práctica religiosa. En una línea similar, aparecía destacada la poca explicitación de las respectivas adhesiones a una u otra *tariqa* en el contexto de calle. En este caso, más allá de una voluntad de desvincular lo espiritual de “hacer la manta”, se apuntaba a los posibles conflictos internos que implicaría la visibilización de la adhesión a una determinada hermandad, aunque fuera por los eventuales debates a propósito de qué *tariqa* sería la más adecuada para acceder a Dios.

6. Conclusiones

Como hemos puesto de manifiesto, la dimensión de los fenómenos que llamamos religiosos sobrepasa ampliamente lo meramente confesional. La forma que toma la práctica del islam en África occidental, en Senegal, y que se traslada a la diáspora, refleja con suma frecuencia la manera en que, en la diáspora, sus prácticas son una metáfora del trauma de la migración. Así como hay prácticas y potencias espirituales que se puede decir que atraviesan las fronteras, existen otras que, literalmente, se quedan atrapadas en las fronteras de Europa, de la misma manera que tantos migrantes se quedan atrapados ante la valla de Melilla u otros tantos no consiguen atravesar el Mediterráneo y se hunden trágicamente en el mar.

Aunque ciertos talismanes pierdan su poder en Europa, las creencias y conductas relativas a lo sagrado, siguen dotando de sentido a los fieles en la diáspora; como toda experiencia humana, lo hacen proveyendo de instrumentos individuales y colectivos de acomodación al medio social, sobre todo en contextos de crisis permanente, como los entornos urbanos, los espacios de recogimiento y oración significan “un refugio entre tanto caos”, a pesar de que, como en este caso, pueda suponer un plus de estigmatización.

No es que aquí sostengamos una determinada cosmología sobrenatural, adaptada a la trama concreta de relaciones sociales en que se materializa, sino que es, ella misma, un dispositivo altamente eficaz de adaptación a cada entorno social, en tanto que fuente al mismo tiempo de significación, orden y organización. En ese sentido, la línea de trabajo de la que hemos mostrado unos primeros esbozos aspira a reconocer en lo espiritual una trascendencia paradójica-

mente mundana, rescatando la religiosidad del gueto en que suele ser confinada, para devolverla a la realidad social de la que se la imaginaba queriendo huir.

Referencias

- Alford, M., Kothari, U. y Pottinger, L. (2019). Re-articulating labour in global production networks: The case of street traders in Barcelona. *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(6), 1081-1099. <https://doi.org/10.1177/0263775819862291>
- Altesor, G. D. (2019). *Entre la regularización y la criminalización del top manta (2015-2019)* (Trabajo Final de Máster). Universitat Autònoma de Barcelona.
- Contijoch, M. y Espinosa, H. (2019). *Manterers: Morabisme i comerç informal als carrers de Barcelona*. Editorial Bellaterra.
- Cruise O'Brien, D. B. (2003). *Symbolic confrontations. Muslims imagining the State in Africa*. Hurst&Company. https://doi.org/10.1007/978-1-137-05532-3_1
- De Certeau, M. (1980). *La invención de lo cotidiano: Artes de Hacer* (vol. 1). Universidad Iberoamericana/ITESO.
- De Heusch, F. (2018). *Political Narratives and Repertoires of Actions of the "Street Vendors Popular Syndicate of Barcelona"* (Treball de Final de Màster). Universitat Pompeu Fabra-Université de Liège.
- Delclós, C. (2016, septiembre). La incapacidad de la izquierda para gestionar la economía informal. *CTXT*, (83). <http://ctxt.es/es/20160921/Firmas/8498/manteros-barcelona-en-comu-economia-informal.htm>
- Delgado, M. (2020). La religiosidad morabita entre trabajadores informales de origen senegalés en Barcelona. El caso de los *modou-modou* o manteros. *Comunicación al V Congreso Internacional de Antropología AIBR*. Madrid, julio 2019. <https://aries.aibr.org/storage/pdfs/2983/La%20religiosidad%20morabita%20entre%20trabajadores%20informales.pdf>
- Departamento de Estadística y Difusión de Datos. (2020). *Estadística i Difusió de Dades. Immigrants 2020*. Ajuntament de Barcelona. https://ajuntament.barcelona.cat/estadistica/castella/Estadistiques_per_temes/Poblacio_i_demografia/Demografia/Immigrants/a2020/index.htm
- Diop, M. C. (1981). Fonctions et activités des "dahira" mourides urbains (Sénégal). *Cahiers d'Études Africaines*, 21(81-83), 79-91. <https://doi.org/10.3406/cea.1981.2302>
- Espinosa, H. (2017). El mercadillo rebelde de Barcelona. Prácticas antidisciplinarias en la ciudad mercancía. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(1), 67-87.
- Espinosa, H. (2021). Informal appropriations in the face of the state of exception. Ethnographic snapshots of the right to the city. *AIBR-Revista de Antropologia Iberoamericana*, 16(2), 265-297. <https://doi.org/10.11156/aibr.160204>

- Espinosa, H. y Contijoch, M. (2021). Public space and its discontents. *Informality and urban conflict. AIBR-Revista de Antropología Iberoamericana*, 16(2), 250-264. <https://doi.org/10.11156/aibr.160203e>
- Espinosa, H. (2022). Manteros. En A. Ledeneva et al. (ed.), *The Global Encyclopaedia of Informality: Understanding Social and Cultural Complexity* (vol. 3). UCL Press. [https://www.in-formality.com/wiki/index.php?title=Manteros_\(Spain\)](https://www.in-formality.com/wiki/index.php?title=Manteros_(Spain))
- Fahd, T. (1992). La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible: dans la pensée mantique et magique de l'Islam. *Bulletin d'Études Orientales*, 44, 33-44.
- Geschiere, P. (2011). Witchcraft and Modernity: Perspectives from Africa and Beyond. En L. Nicolau Parés y R. Sansi (eds.), *Sorcery in the Black Atlantic* (pp. 233-258). University of Chicago Press.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Goffman, E. (1963). *Estigma. La Identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Guerrero, A. (2017). *El Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona. Una experiencia migrante de apropiación de legitimidad* (Trabajo final de máster). Universidad Pontificia Comillas, Madrid. <http://hdl.handle.net/11531/24256>
- Hamès, C. (2001). L'usage talismanique du Coran. *Revue de l'histoire des religions*, 218(1), 83-95. <https://doi.org/10.3406/rhr.2001.1018>
- Hamès, C. (dir.) (2007). *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Karthala.
- Institut d'Estadística de Catalunya. (2021). *Població estrangera a 1 de gener. Per països*. <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12>
- Jabardo, M. (2004). Culturas del trabajo y trabajo de las culturas. Una mirada a los senegaleses del Maresme. *Studia Africana*, 15, 7-15.
- Jabardo, M. (2014). *Ser africano en el Maresme: migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*. Última Línea.
- Kleidermacher, G. (2013). Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de antropología social*, 38, 109-130.
- Kaplan, A. (1998). *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social*. Fundació La Caixa.
- Lory, P. (1993). Verbe coranique et magie en terre d'Islam. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 12, 173-186. <https://doi.org/10.4000/span.1337>
- Mansilla, J. (2017). Ni violentos ni rateros, somos manteros. En Jofre Padullés y Joan Uribe (eds.), *La danza de los nadie. Pasos hacia una antropología de las manifestaciones*. Bellaterra.
- Massó, E. (2013). La Dahira de Mame Diarra en la diáspora: ¿un desafío al patriarcado murid? *Disparidades. Revista de Antropología*, 68(1), 125-144. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2013.01.006>

- Molinero, Y. y Avallone, G. (2020). El trabajo ambulante: entre derecho a la ciudad y represión. El caso de la resistencia de los trabajadores senegaleses en la ciudad de Salerno. *Migraciones*, (48), 21-50. <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/11465>
- Observatori Pimecomerç. (2019). *Impacte econòmic de la venda ambulant il·legal a la ciutat de Barcelona*. https://www.pimec.org/sites/default/files/documents_pagines/def_cat_impacte_economic_de_la_venda_ambulant_ilegal.pdf
- Rosaldo, R. (1989). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya Yala.
- Sow, P. (2004). Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España. En Ángeles Escrivá y Natalia Ribas (dirs.), *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales*. CSIC.
- Veinstein, P. (2007). L'interpretation des rêves dans la culture musulmane. En C. Hamès (dir.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Karthala.
- Yborra, Y. S. (2019). *Vida mantera. Retrat circular de la venda ambulant (Dakar-Barcelona)*. Octaedro/Periodisme Plural.