

---

Comunicación en el V Congreso Internacional de Antropología AIBR, Madrid, julio 2019

**La religiosidad morabita entre trabajadores informales de origen senegalés en Barcelona. El caso de los *modou-modou* o manteros**

Manuel Delgado  
Universitat de Barcelona

---

---

**Resumen**

---

Esta comunicación se propone dar cuenta de una investigación en marcha atenta a la articulación entre una determinada ideología religiosa –el morabismo–, así como de la organización de que se dota para agrupar a sus seguidores –las *da'airas*–, y las dinámicas de asentamiento en Barcelona del colectivo de *moudu-moudu* o manteros, en particular sus formas de resistencia al acoso legal, policial, mediático y social que sufren como consecuencia del trabajo de la mayoría de ellos como empleados en la venta ambulante informal, el *top-manta*. Esta aproximación lo es a la actividad religiosa de la Mouridiyya, pero también a su relación con las actividades económicas informales de sus miembros y las formas de asociación de que se valen sus practicantes para defender sus intereses. Su voluntad es, en última instancia, contribuir a comprender qué papel juega la religión en hacer frente a la precariedad material, cultural y simbólica y la hostilidad que sufren personas y colectivos que han hecho un proceso migratorio y qué papel tienen las organizaciones y expresiones religiosas a la hora de canalizar su malestar y hacerlo, como en este caso, en clave de lucha social.

---

**1. El morabismo en Senegal**

---

El proyecto que se presenta tiene como marco mayor el de las dimensiones sociales del sufismo en contextos de diáspora. Podríamos empezar diciendo que, a

diferencia de otras corrientes del islam, el sufismo supone el reconocimiento de intermediarios en el camino de aproximación a Dios, reemplazando el dúo formado por este y el creyente por una tríada en la que el *cheikh -marabout* o *serigne-* o maestro y su *baraka* o potencial sobrenatural devienen guías indispensables para llegar la divinidad. Las corrientes sufís se denominan "sendas" o *turuq*, en singular *tariqa*. Luego de un largo periodo de decadencia, las *turuq* experimentaron un nuevo auge a partir de finales del siglo XVIII, como consecuencia adaptativa de los diferentes procesos de incorporación a la modernidad, siempre marcada por la dominación colonial. Fue en el marco de ese renacer que, en África Occidental y más concretamente en Senegal, las *turuq* fueron el vehículo de penetración del islam, sobre todo entre los sectores populares (Cruise O'Brien, 1981; Charnay, 1980; Coulon, 1981a y 1981b), una adopción facilitada por la plasticidad del sufismo, que propició todo tipo de sincretismos con cultos preexistentes. Como en el Magreb, en esta parte de África el sufismo adoptó la forma de morabismo, centrado en el culto a la personalidad carismática del *marabout*. Además de la más antigua, la Qadiriyya, y de la Layyene, ambas minoritarias, hay dos hermandades hegemónicas en Senegal. La mayoritaria es la Tijaniyya, fundada a finales del siglo XVIII por Ahmad at-Tijaní, que conoció en aquel país un movimiento de renovación encabezado por Ibrahima "Baye" Niassé a principios del siglo XX. Le sigue la Mouridiyya, una *tariqa* específicamente senegalesa, fundada por Cheikh Amadou Bamba en 1887, involucrada en redes económicas y políticas que hacen que su tipificación como cofradía resulte insuficiente (Dozon, 2010).

Tal y como resume Contijoch (2018), las distintas *turuq* habrían estado presentes en las ciudades desde los inicios de su expansión en Senegal. En este contexto, la *da'aira* se conforma como el modelo organizativo del sufismo urbano en Senegal (Villalón, 1995; Bava, 2005; Diop, A.A., 2005). Esta es una institución religiosa específicamente urbana que operaría como un círculo de plegaria en cuyo marco los

discípulos de un mismo maestro *suffi* de una misma ciudad, vecindario o incluso lugar de trabajo se encontrarían para llevar a cabo lecturas del Corán, la recitación de cantos y poemas en honor a los principales *marabouts* de la orden, así como para planear actividades. Los miembros de una *da'aira* –cuyo número oscilaría entre los 100 y los 200 adscritos, siendo miembros más activos unos 30 a 50– pagarían cotizaciones regulares a las que se añadirían colectas excepcionales dirigidas a la asistencia a alguno de ellos, la financiación de un evento o a realizar un donativo al mentor del grupo. La *da'aira*, como célula organizativa básica, permitiría mantener la sociabilidad de la cofradía en un entorno urbano que obliga a los discípulos a estar, por lo general, alejados de su guía. Igualmente, la sociabilidad de la *da'aira* serviría a la construcción de un sentido de comunidad entre sus miembros, enlazándolos con los vínculos más amplios de la orden, en una doble dinámica de introversión, que daría prioridad a los afiliados, excluyendo a quienes no lo son, y de extroversión, haciendo de la organización local y sus redes una herramienta de proselitismo (Cruise O'Brien, 2003).

Pero además de estos vínculos verticales que unirían a los discípulos residentes en contexto urbano con sus guías espirituales y otras figuras importantes en la *tariqa*, la *da'aira* proveería de otra serie de vínculos de tipo horizontal que facilitarían dinámicas de solidaridad interna y ayuda mutua (Ebin, 1995). Estas, junto con el modelo de estructuración social que ofrecería, adaptable a la organización de otras actividades, estarían en la base del papel que tendrían las *turuq* en distintos sectores de la economía urbana y, con el tiempo, como veremos enseguida en el caso de la Mouridiyya, también de la economía globalizada y en contextos de diáspora (Contijoch, 2018).

---

## 2. La Mouridiyya en Senegal y en la diáspora

---

Buena parte de las aproximaciones a la presencia de las cofradías *suffis* en distintos niveles de la actividad económica en las ciudades senegalesas toman como objeto de estudio el caso de la Mouridiyya que, en efecto, parece haberse convertido en uno de los principales grupos comerciantes, tanto formal como informal, en Senegal (Ebin, 1995: 325). En concreto, el recurso a las redes proporcionadas por la Mouridiyya estaría tras la generalización de la venta informal en la calle, una respuesta a las condiciones de subempleo en la que resultaría clave el recurso a las redes proporcionadas por la cofradía (Contijoch, 2018). Todo ello acompañado, según una buena parte de literatura al respecto, de una interpretación de las enseñanzas del fundador, Cheikh Amadou Baba, que destilaba una especie de doctrina de y para el esfuerzo personal y el afán emprendedor como vía mística de acercamiento a Dios, a la manera como Max Weber imaginaba que había sucedido con el calvinismo en la Europa en la Edad Moderna.

Pero la Mouridiyya no habría funcionado solo como ese supuesto estímulo ideológico para la asunción de la lógica productivista a todos los niveles. También habría estado presente a nivel asociativo, sindical y vindicativo, incluso en términos de lucha de clases, lo que explica, por ejemplo, el trasvase generalizado de cuadros del comunista Parti Africain de l'Indépendance a la cofradía en la década de los 70 del siglo XX (Dozon, 2010: 15-16). La hermandad habría impulsado o constituido el núcleo principal de cualquiera de las asociaciones a las que estaban afiliados el 80% de vendedores informales de Dakar a principios de la década de 2010 (Brown, 2015: 184). Además, estuvo en la base de la constitución de la Union Nationale des Commerçants et Industriels du Senegal (UNACOIS), que ejercería como el principal sindicato de trabajadores del sector informal en el país (Cruise O'Brien, 2003, pp. 70-72), dándole la razón a Villalón (1995: 159) cuando destacaba la complementariedad que podía darse entre la pertenencia a una *da'aira* y la militancia

sindical. La UNACOIS protagonizó grandes movilizaciones desde su fundación en 1990, como la serie de huelgas y enfrentamientos que conoció la capital senegalesa entre 1993 y 1996, que concluyeron con la renuncia del Gobierno a implementar tasas a los comerciantes ambulantes. Este sindicato, que en 1990 contaba con 70.000 miembros, fue evolucionando a posiciones más dóciles, lo que dio pie a la aparición de nuevas asociaciones de vendedores informales.

En noviembre de 2007 se produjeron de nuevo graves altercados en Dakar como consecuencia del intento de desalojo por parte de la gendarmería, y en nombre de una nueva normativa sobre el uso del espacio público, de los vendedores ambulantes de las calles de la ciudad, una acción represiva que el antiguo sindicato de lucha, el UNACOIS, apoyó y que quedó finalmente suspendida como consecuencia de las protestas (Brown, 2015: 243-244; Khouma, 2017: 184-202). Ello en un marco en el que la movilización en la calle, los discursos, las formas de organización y confrontación estaban y continúan tomando en Senegal y en todo el África Occidental perfiles moralizantes adoptados del morabismo (Fouquet, 2015).

La estructura y las funciones de la *da'aira*, que habían estado en la base del establecimiento de colonias de campesinos mourides en las ciudades senegalesas en la década de 1970, estarían en la de procesos migratorios transnacionales, con destino primero a ciudades francesas –Marsella, París, Estrasburgo–, luego europeas en general y ahora de todos los continentes, hacia donde habrían emigrado contingentes importantes de miembros de la cofradía, generando redes al servicio de la expansión del poder comercial de la Mouridiyya a escala planetaria (Cruise O'Brien, 1988; Benoist, 1996; A.M. Diop, 1990b; Ebin, 1992).

Los mourides de la diáspora suelen designarse a sí mismos como *moudou-moudou*, un término wólof que en origen significaba "inmigrante" y que se aplicaba a campesinos que se desplazaban a las ciudades senegalesas para dedicarse

preferentemente a la venta callejera. La denominación *modou-modou* se acabó aplicando a todos aquellos senegaleses, por lo general también wólof, que en contextos de inmigración se empleaban en actividades mercantiles a pequeña escala y practicaban un tipo específico de religiosidad islámica de base cofradía. Entre ellos estarían aquellos a quienes llamamos "manteros", a los que vemos desplegar su mercancía sobre lonas en lugares públicos de centros urbanos o zonas turísticas. Lo que les permite adaptarse a las sociedades anfitrionas e incluso prosperar en su seno es su capacidad de autoorganización, que les permite inscribirse en los intersticios de esta y generar un orden de conexiones de una complejidad y extensión que las autoridades desconocen, así como confeccionar mentalmente sus espacios impregnándolos de su memoria de origen y de su deuda moral con quienes consideran sus próximos, tanto en la sociedad de partida como en la de recepción, al margen de una sociedad autóctona con la que interactúan, pero que nunca dejan de percibir como una frontera social.

Ello se traduce en una heterogeneización de los espacios tanto físicos como simbólicos en que se desarrolla su actividad, que implica constantes sincretismos entre cultura urbana, pasado compartido con sus iguales, tradición, modernidad... (Ebin, 1996). Por otro lado, estaría su competencia en orden a producir redes tanto espaciales –con otros lugares, otras ciudades, otros países además del de origen–, como sociales, de apoyo mutuo con la cofradía, la familia, los amigos, los compañeros... Por otra parte, su desatención forzada respecto de las legislaciones y normativas vigentes en los lugares en que se asientan –por ejemplo, las relativas al mantenimiento en buen estado del espacio público (Tonnelat, 2006-2007)– o la infracción de las reglas del mercado, por lo que hace, por ejemplo, a la comercialización de productos ilegales, hacen de ellos el centro de una cultura clandestina, casi de resistencia, que se mueve siempre cerca o dentro de la infracción, cuando no del delito.

En efecto, es esa filiación a la *tariqa* la que determina las estrategias que permiten conformar a los senegaleses afiliados como una comunidad en condiciones de interaccionar con la sociedad de acogida y adaptarse a ella, con frecuencia en un entorno de hostigamiento por parte de las autoridades y la población receptoras. Lo hace convirtiendo las *da'airas* en nudos de una dinámica polifacética y policéntrica, no sometida a una estrategia predefinida de aclimatación y difusión sino a los requisitos de la adaptación económica y social a cada contexto en el que se recalca (Crespo, 2007). Es, en parte, la *da'aira* la que asume la tarea de propiciar el tipo de ayuda que cualquier comunidad inmigrante depara a los recién llegados: primera hospitalidad a su llegada, conocimiento básico de las condiciones de asentamiento, y, para los *modou-modou*, productos para empezar a trabajar en la venta ambulante, actividad que mantienen en tanto obtienen documentación para residir legalmente y encuentran un empleo mejor.

Lo que es singular es el papel en esa estructura organizativa morabita es que funciona estableciendo todo tipo de vínculos tanto verticales –entre *marabout* y *taalibe* o discípulo– como horizontales –*taalibe-taalibe*–, que generan y son generados por circuitos de amplia difusión (Riccio, 2000, 2006). En efecto, estas tramas comprenden espacios sociales en sí, pero también configuraciones de múltiples prácticas sociales, tramas de comunicación siempre activadas que trascienden fronteras, autogestionadas al margen de las administraciones, de las poblaciones autóctonas o de otras comunidades de inmigrantes. Decisiones clave, en lo personal, en lo familiar y en lo colectivo, dependen de esa densa articulación de prácticas y convicciones. Ello no implica que la inmigración *modou-modou* no se desarrolle entre una red de relaciones étnicas, lingüísticas, de proximidad, de amistad, que se expande del país de recepción al de origen y, más allá, transnacionalmente. Se trata de enfatizar la naturaleza nodal de los vínculos cofráticos en la conformación de ese tejido, que hace de las *da'airas* la base de los nuevos asentamientos, al margen incluso de que

los recién llegados sean miembros de la hermandad o no. Como Wagbou (2000) y Riccio (2001) advierten, si bien el “factor mouride” no puede pasarse por alto en relación con el rol que adquiere en la migración, la cofradía no está involucrada directamente con la organización de esta.

Por otra parte, las *da'airas* no son solo células que actúan como instancias de acogida y apoyo de los inmigrantes senegaleses, ni tampoco una especie de sociedades mercantiles destinadas a la obtención y distribución de género y a la financiación directa o indirecta de actividades comerciales. En primera instancia, y como sucedía en Senegal, en tanto que espacios físicos, permiten la coincidencia de personas que raramente están concentrados en un solo barrio, incluso siquiera en una misma ciudad. Pero su función esencial, de la que dependen las demás, es la de concentrar una vivencia en clave mística al tiempo individual y colectiva, que conlleva a su vez un cuerpo ritual complejo y cambiante para cada asentamiento. Esta religiosidad es clave para generar un puente siempre abierto y activo de ida y vuelta entre el lugar en que el inmigrante se ha establecido y Touba, la ciudad sagrada de la cofradía (Guèye, 2002), vínculo del que el *taalibe* en el extranjero extrae un sentido de la identidad y una conciencia de su origen indispensable para hacer devenir eficaces sus maneras de integrarse, en sus propios términos, en la sociedad que le recibe.

---

### 3. La Mouridiyya y la “moral del trabajo”

---

Este modelo migratorio, determinado por el papel de la *da'aira* como instrumento de urbanización transnacional, sería el que habría propiciado una cultura emigrante distintiva, basada en una especie de cosmopolitismo calificable como “de interacción” (Massó Guijarro, 2012) o incluso “vernacular” (Diouf y Rendall, 2000), al que, según insisten una mayoría de investigaciones, le correspondería el sustrato teórico de una predisposición

comercial y financiera en que todo reposa en la iniciativa de cada individuo como pequeño emprendedor, indesligable de un fuerte sentido de la solidaridad comunitaria. Estaríamos ante la prolongación transnacional y adaptada al sistema capitalista del "trabajo-oración" supuestamente inspirado en el mensaje de Cheikh Amadou Bamba (Monteil, 1962: 94).

Es esa teoría acerca de la espiritualización del trabajo productivo lo que explicaría el rol de la Mouridiyya en el cultivo de maní a lo largo de buena parte del XX, haciendo de sus seguidores trabajadores excepcionales por su rendimiento, interpretado como expresión de sumisión al morabito y, a través suyo, a Dios. Tal perspectiva habría dominado los estudios sobre la inmigración senegalesa a partir de los años 90, sobre todo desde la publicación del libro de Donald Carter (1997) sobre la inmigración *modou-modou* en Turín, aunque el fenómeno ya había sido anotado por Ebin (1992, 1995, 1996) y A.M. Diop (1985, 1989, 1990a). Es ese patrón teórico el que ha venido orientando –y acaso determinando resultados– los últimos casi treinta años de estudios sobre inmigración senegalesa a buen número de países, como, por ejemplo, Italia (Carter; Schmidt de Friedberg; Riccio; Scidà), Francia (Diop; Bava), Estados Unidos (Ebin; Fall; Kane), Brasil (Tedesco y Kleidermacher) o Argentina (Zubrzycki; Kleidermacher; Reiter), por mencionar algunos ejemplos. También en el caso español en general (Jabardo) y, más en concreto, para València (Lacomba), Andalucía (Moreno Maestro; Suárez), Canarias (Evers Rosander), Asturias (Urdampilleta), Madrid (Wabgou) y Cataluña (Kaplan, Jabardo, Goldberg; Sow; Crespo).

La mayoría de estos trabajos se levantan sobre la presunta existencia de algo parecido a un "espíritu *modou-modou*" (Sow, 2004), una especie de *ethos* económico basado en una severa mística del trabajo, reactualización, en clave liberal, del mensaje del fundador de la cofradía, Cheikh Amadou Bamba, que caracterizaría a los mourides wólof. Esta arrancararía, como se ha señalado, del

declive de la agricultura cacahuetera y que los llevaría a emigrar primero a Dakar, luego a Francia y más tarde a otras ciudades del mundo, para tejer una inmensa red de actividades empresariales de *diend ak diaay* (compraventa). Ello a cargo de colectivos no estables y en los que se despliegan diversas contingencias de concurrencia, competitividad e innovación en diferentes campos de acción. Esto haría contemplar el tema de la implantación diaspórica mouride, ahora ya de dimensiones planetarias, como la epopeya escatológica de unos empresarios migrantes en pos de una utopía religiosa de naturaleza esencialmente económica o, si se prefiere, de una utopía económica orientada espiritualmente (Sall, 2014).

Este enfoque plantea la cuestión de la inmigración *modou-modou* en un registro que parece querer cubrir la tarea que Max Weber dejó pendiente de aplicar su teoría sobre el papel determinante de las creencias religiosas en el desarrollo económico de los países musulmanes (Turner, 1974; Carre, 1986; Djedi, 2011). De hecho, imagina a los manteros mourides como una suerte de héroes de un capitalismo deslocalizado, pioneros de un mercantilismo naíf, que habrían convertido la *baraka* sufí en motor de negocio. La raíz religiosa estaría actuando, según esa óptica, como un factor de racionalización que habría abierto paso a una mentalidad económica capitalista, emparentada con el ascetismo puritano que Weber asociaba a la emergencia del capitalismo.

Las lecturas que hacen de la Mouridiyya una factoría ideológica al servicio de una adaptación mística al y del neoliberalismo, han tenido sus cuestionamientos, el primero el de Cruise O'Brien (1974), que advirtió cómo la idea del mouridismo como un sistema de explotación socio-económica era una caricatura interesada. En efecto, la "mística del trabajo" que vinculaba a cada *taalibe* con el cultivo del cacahuate podría haber sido una manipulación de los *marabouts* o los colonizadores dueños de las plantaciones, para implantar una variante del esclavismo y ahorrarse los salarios de empleados para los que debería ser suficiente la conformidad con la

doctrina del primer *cheikh* y su sacralización del tesón productivo (Couty, 1982). Sería en otro momento que ese mismo mito de la moral trascendente que animaba el esfuerzo personal y colectivo fue convertido por determinados sectores intelectuales en metáfora de la necesidad de que Senegal se alzara contra el colonialismo por la independencia (Guèye, 2001; Mulago, 2015), convirtiendo el mouridismo en la expresión de un "genio creador" que había permanecido dormido en el seno del pueblo senegalés.

Esa interpretación de las enseñanzas de Cheikh Amodou Baba habría perdurado hasta el momento actual y, gracias al papel difusor de los estudiantes mourides y del tipo de ideología procurado por los morabitos itinerantes, habría impuesto como a priori que la misión de todo *taalibe* sería la de ganar dinero para la hermandad, hasta el punto de que lo que vincula al *marabout* con sus *taalibes* no sería ya la laboriosidad, sino directamente el dinero, de forma que la supuesta primera moral del esfuerzo en el trabajo habría mutado en una ética del éxito económico (Bava, 2003).

Pero ¿hasta qué punto está fundamentada esta presunción del mouridismo como una doctrina-impulso capitalista y de los mourides como empresarios determinados por su religiosidad, que protagonizarían una "baraka de los negocios" (Bava, 2002)? ¿Ha podido ser que la "yihad del alma" del fundador, Cheikh Amadou Bamba (Dumont, 1975; Babou, 2011), se haya podido convertir en una "yihad capitalista" (Mandel, 2013)? Es como si la exitosa expansión de la cofradía hubiera sido la mejor expresión de lo que Alain Tarrius (2007) había llamado "el capitalismo nómada", que habría garantizado una globalización neoliberal desarrollada masivamente a ras de suelo por un ejército de "hormigas" (96-99) dedicadas, al comercio informal. Lo que ocurre es que esta perspectiva convierte en un punto ciego la manera como también han sido mourides los que, organizados, se han enfrentado a situaciones que han percibido como dañinas para ellos no en tanto que empresarios, sino como trabajadores, dándole la razón a Cruise

O'Brien (1977) cuando hablaba de la "versatilidad del carisma" para referirse a como la espiritualidad mouride también podía ser puesta al servicio de la movilización social.

---

#### 4. Los *modou-modou* en Barcelona

---

Luego de unas primeras oleadas que, a lo largo de los 70 y 80, la inmigración senegalesa tuvo como destino las zonas agrícolas del Maresme (Jabardo, 2004, 2014), la capital catalana es, en las décadas posteriores y hasta ahora, el destino casi mítico de los jóvenes senegaleses que emprenden la aventura migratoria. Ese estatuto de Barcelona como horizonte referencial lo expresa el lema de "*Barsa wala Barsakh*" (Mbaye, 2014), que en wólof significa "Barcelona o muerte".

Conocer la organización religiosa de los *modou-modou* es el asunto de una investigación en marcha que se está desarrollando en el marco del Institut Català d'Antropologia, bajo los auspicios del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya y del Institut Ramon Muntaner. Se titula *Manters. Morabutisme i comerç informal als carrers de Barcelona* (referencia CLT051/18/00018) y la llevan a cabo Marta Contijoch, Horacio Espinosa y el este comunicante, asumiéndose como parte de la producción científica amplia como es el relativo a las minorías religiosas tanto en España (Díaz de Velasco, 2017) como en Catalunya (Estruch, Gómez, Griera y Iglesias, 2004). Se trata, especialmente, de entender la configuración de las dinámicas de relación entre lo religioso y lo secular en una sociedad compleja y cambiante, todo ello atravesado por los procesos de estigmatización inherentes a grupos sometidos a las nuevas y viejas formas de explotación y exclusión. En segundo lugar, el proyecto afronta el reto de analizar y explicar los procesos actuales de acomodación de la diversidad religiosa y las políticas públicas, poniendo especial énfasis en el ámbito local como espacio estratégico. De este modo, la finalidad de la investigación es contribuir a comprender la

complejidad y la idiosincrasia de las vinculaciones entre religión, desigualdad, conflicto y espacio público en las sociedades occidentales en este inicio de siglo XXI, y hacerlo, además, en un terreno tan marcado por los lugares comunes y las incomprensiones como es el islam, resaltar la riqueza y la versatilidad del cual es, en este sentido, una de las metas principales a alcanzar por nuestro trabajo

Al respecto, cabe remarcar que las conclusiones del trabajo en marcha no van a ignorar que su objeto de conocimiento es una de las formas adaptativas del islam en contextos de diáspora, en concreto en Cataluña, en un marco determinado por los fenómenos de islamofobia (López Bargados, 2010, 2016; López Bargados, Alonso y Solé, 2017; Solé, 2015). Es cierto que las manifestaciones de racismo sí que afectan a los manteros senegaleses, no parece que lo que se da en llamar "islamofobia" (López Bargados, 2016), y por extensión las obsesiones securitarias actuales, se haya fijado en ellos. De hecho, la "islamidad" de los *modou-modou* se antoja como invisibilizada, es posible que como consecuencia de la discreción de su actividad ritual pública pero también de la fascinación que ejerce la imagen del sufi en Occidente como la del "otro musulmán" (Costa Dias, 2007), encarnación de un islam apto para occidentales, pacífico y amable, que puede ser aceptable en tanto que islam anti-islamista (Lagarriga, 2006: 63-65). Evitando la promoción de esa imagen en un terreno tan marcado por los lugares comunes y las incomprensiones, el proyecto aspira a resaltar la riqueza y la versatilidad del islam.

El proyecto nace y se proyecta con la voluntad de explicar la articulación entre una determinada ideología religiosa –el morabismo– y la organización de que se dota para agrupar a sus seguidores –las *da'airas*–, así como el circuito ritual que centra, por un lado, y, por el otro, las dinámicas de asentamiento en Barcelona del colectivo de *modou-modou*, en particular sus formas de resistencia al acoso legal, policial, mediático y social que sufren como consecuencia del trabajo de la mayoría de ellos como empleados en la

venta ambulante informal. Esta investigación se plantea desdoblada en dos escenarios para contemplar, a un tiempo, la actividad religiosa de la Mouridiyya, pero también las actividades económicas informales de sus miembros y en las formas de asociación de que se valen quienes las practican. No se ignora como el asunto aparece cruzado por variables como son la forma como se ha dado el proceso migratorio, la densidad y calidad de relaciones con otros actores, el funcionamiento del *top-manta* en términos de mercado, la habitación, etc., asuntos ya suficientemente clarificados (Kaplan, 1998, 2002; Jabardo, 2004, 2011, 2012; Goldberg, 2001; Sow, 2003). Sin perder de vista el papel estratégico de esos aspectos, el proyecto opta por enfatizar otras facetas de las dinámicas de asentamiento cuales son la lucha por el derecho al trabajo y contra la estigmatización y el hostigamiento, es decir la adaptación al conflicto o acaso el conflicto como adaptación, y el papel que en ello juegan las formas, las formalizaciones y las formalidades de naturaleza supuestamente solo espiritual.

Así, una de las metas del proyecto en proceso es conocer en qué consiste la actividad ritual de las *da'airas* mourides en Barcelona. Por el momento, buena parte de lo poco que existe es lo apuntado, desde nuestro propio equipo, sobre las prácticas funerarias (Solé, 2015). En cambio, el inventario sobre el calendario ritual musulmán en Catalunya (Moreras, coord., 2016) no recoge las expresiones sufíes de los inmigrantes procedentes de África Occidental. Además de las prácticas compartidas por toda la *umma*, en especial la fiesta del sacrificio o *aid al adha* –*tabaski* para los senegaleses–, se trata pues de ver cómo se dan aquí las prescritas por las *turuq*: el Gran Magal mouride o los Grandes Gammu tijane, las peregrinaciones a Touba o alguna de las ciudades santas tijanes, la recepción a morabitos itinerantes de visita, la entonación de *zikh* y *khassaides*, así como vigiliyas, ayunos, retiros, bailes, canticos de azoras del Corán... Nos parece en especial interesante –y del todo descuidado en otros estudios– el peso del miedo a sufrir

*maraboutage* o poder de la oración para maldecir (Sanneh, 2001: 73-74) o el uso y circulación de *gris-gris*, amuletos bendecidos por *marabouts*, asuntos estos directamente asociados a la actividad comercial de los *modou-modou*.

Nos interesa en especial continuar profundizando en cómo se está produciendo la resistencia de los *modou-modou* a los desalojos e incautaciones, como consecuencia de las políticas de "higienización" del espacio público, concretadas en todo tipo de "normativas cívicas" en Barcelona. Tenemos, al respecto, trabajos adelantados sobre la persecución a los manteros en la capital catalana (Espinosa, 2017; Mansilla, 2017; Pradel-Miquel, 2017) y podemos compararlos con casos parecidos, como el de los vendedores senegaleses en Buenos Aires (Peralta, 2017; Rullansky, 2014; Pacceta, Canela y Belcic, 2017; Pia, 2017). Ya estamos trabajando con el Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona, fundado en octubre de 2015, que agrupa una parte de los 800 manteros que se calcula que trabajaban en la venta callejera en esa ciudad en el verano de 2018, con 1.161 senegaleses censados en la ciudad y 20.323 en toda Catalunya en aquellas fechas, sin que sea posible saber el número preciso de estos, habida cuenta que una buena parte de ellos están en situación irregular, ni qué porcentaje de ellos es mouride. Merece remarcar que esta organización sindical emplea un lenguaje anticapitalista y anticolonialista, que se ha incorporado como uno más de los movimientos sociales de signo antagonista en la ciudad y que merece el apoyo en sus movilizaciones de partidos y organizaciones que suelen recibir el calificativo de "antisistema".

Uno de los objetivos tiene que ver con lo expuesto hasta aquí acerca del papel supuesto de manera general a la Mouridiyya y la inquietud acerca de hasta qué punto los referentes teóricos influyentes a la hora de acceder al mundo mouride fuera de Senegal terminan modelando la realidad de tal forma que oscurecen o invisibilizan lo que no cabe dentro de ellos, lo que ha propiciado la

existencia de puntos ciegos para los estudios fascinados por el modelo explicativo en clave de economía política transnacional. El examen hecho hasta ahora para el caso de los manteros en Barcelona nos debería permitir atender alguno de estos asuntos que la perspectiva económica ha soslayado. Lo averiguado nos permite saber que los líderes sindicales con quienes estamos dialogando no son mourides, sino tijanes (Niane, 2017), lo que indica no solo una presencia protagonista de la otra gran hermandad senegalesa sino una relación jerárquica de sus miembros respecto de los de la Mouridiyya, así como posibles formas de interseccionalidad entre agrupaciones de corte religioso y étnico o incluso basadas en la localidad o región de origen de sus integrantes.

Las hipótesis que justifican la investigación están orientadas a reconocer hasta qué punto la realidad del colectivo *modou-modou* en Barcelona confirma, desmiente o matiza los perfiles que la bibliografía consultada asigna a la diáspora mouride dedicada a la venta informal. La primera hipótesis señalaría a una confirmación de lo conocido en otras ciudades de acogida. Creemos que un conocimiento de la estructura, funcionamiento y actividad de las *da'aira* en Barcelona insistiría en su eficiencia adaptativa en orden a proveer de solidez identitaria, regulación de la comunidad, garantía de una madeja de vínculos de solidaridad permanente activada, así como instrumento de negociación política, de inserción laboral y de protección mutua. Ello sin que la organización cofrática tenga por qué interferir en otros vínculos familiares, étnicos, de amistad o de compañerismo, ni tampoco tener ningún papel en los procesos migratorios en sí.

La segunda hipótesis, en cambio, sostiene que no se va a ver ratificado el perfil de los mourides como exaltados que anhelan los efectos redentores de la explotación, tal y como se ha planteado desde la supuesta existencia de una "mentalidad *modou-modou*" abocada a convertir el colectivo mouride en una avanzadilla del liberalismo capitalista entre capas empobrecidas de la población. Es cierto que esta organización



ha tenido iniciativas de márketing empresarial, como la campaña para comercializar una marca propia – *TopManta*– en marzo de 2018 y la presentación de una colección de moda ese mismo mes, pero si algo parece caracterizar al colectivo mantero en Barcelona es su actitud de resistencia radical a las agresiones que sufre, empleando un tono abiertamente antagonista tanto, tanto en su discurso como en sus acciones de protesta.

La voluntad es comprender, a partir de aquellas averiguaciones a las que nos conduzca la ejecución de este proyecto, qué papel juega la religión en hacer frente a la precariedad material, cultural y simbólica y la hostilidad con la que se encuentran personas y colectivos que han hecho un proceso migratorio. A partir de ahí, la pregunta que nos formulamos es también otra: ¿qué papel tienen las organizaciones y expresiones religiosas en la interpretación y canalización social del malestar colectivo? Y, cuando esa canalización se plantea en términos de conflicto, ¿cómo ello conlleva que esas instancias religiosas sean halladas, como en nuestro caso, en el núcleo de movimientos sindicales radicales? Por último, ¿cómo esa radicalización social desde una adhesión religiosa, en este caso a un culto carismático, lleva a articularse con movimientos populares ligados a las luchas urbanas ya tradicionales en las sociedades de acogida?

Se trata –y esa sería una meta que la investigación querría alcanzar– de reconocer la dimensión "religiosa" de determinados movimientos sociales de protesta o, si se prefiere, la dimensión contestataria de formas de religiosidad que una perspectiva vulgar asociaría al conformismo y la resignación como formas de adaptación a contextos de asedio y exclusión. Al fin y al cabo, se trata de contestar el imperativo que situaba la religión en el mundo europeo contemporáneo fuera de la esfera pública. No ha sido así y hoy en día –lo vemos aquí– gran parte de las problemáticas sociales, económicas, de género, urbanas, culturales

o políticas se ven indefectiblemente cruzadas por la variable religiosa.

La mayor parte de tareas previstas ya están iniciadas. Así, buena parte del trabajo de compilación documental y bibliográfica está completado por lo que hace a la involucración de las cofradías morabitas en la venta informal en diversas ciudades del mundo y, en particular –lo estamos viendo–, en la forma como esa vinculación juega un papel en la defensa de vindicaciones de clase. Esto último merece resaltarse, puesto que advierte cómo una ideología religiosa y su plasmación organizativa, tantas veces asociada a la resignación, la asunción del sometimiento y la contención del conflicto puede estar presente a la hora de legitimar el antagonismo social, como, por otra parte, no ha sido infrecuente en relación con las formas carismáticas de dominación, y el morabutismo, como todas las corrientes *suffis*, lo es.

---

## 5. Bibliografía

---

- BABOU, Ch. A. (2011). *Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*, Karthala: París.
- BAVA, S. (2000), "Reconversions et Nouveaux mondes commerciaux des mourides à Marseille", *Hommes et Migrations*, 1224 (marzo-abril), pp. 46-55.
- (2002). "Entre Marseille et Touba: le mouride migrant et la société locale", en DIOP, A.A. (2005). "Le dahira, lieu de pouvoir et d'émergence de nouvelles élites au sein du mouridisme", en GÓMEZ-PÉREZ, M. (Ed.), *L'Islam politique au sud du Sahara*, Paris: Karthala, pp. 159-175.
- BENOIST, J.d. (1996). "De Touba à New York et Hong Kong: l'expansion économique d'une confrérie sénégalaise", en *Recueil d'articles offert à Maurice Borrman par ses collègues et amis*. Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, pp. 29-40.
- BROWN, A. (2015). "Claiming the Streets: Property Rights and Legal Empowerment

- in the Urban Informal Economy", *World Development*, 76, pp. 238–248.
- CARTER, D.M. (1997). *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CARRE, O. (1986). "À propos de Weber et l'Islam", *Archives de sciences sociales des religions*, 61(1). pp. 139-152.
- CHARNAY, J.P. (1980). "Expansion de l'Islam en Afrique occidentale", *Arabica*, 27(2), pp. 140-153.
- CONTIJOCH, M. (2018), *Carisma, estado y sociedad en Senegal. Sobre el papel de las cofradías sufi en la economía y la política senegalesas*, manuscrito inédito.
- COSTA DIAS, E. (2007), "Les musulmans guinéens immigrés de Lisbonne. Évitement et fascination ambiguë pour 'l'autre musulman'", *Lusotopia*, XIV(1), pp. 181-203
- COULON, Ch. (1981a) *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris: A. Pedone.
- (1981b). "Les marabouts idéologiques", *Politique africaine*, 4, pp. 111-121.
- COUTY, Ph. (1982). "Les Mourides et l'arachide au Sénégal", *Tiers-Monde*, 23(90), pp. 311-314.
- CRESPO, R. (2007). "Los 'móodu-móodu' y su impacto en la sociedad de origen", en BELTRÁN, J.; OSO, L., y RIBAS, N. (Eds), Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, pp. 249-261.
- CRUISE O'BRIEN, D. B. (1977). "A versatile charisma: The Mouride Brotherhood 1967–1975", *European Journal of Sociology*, 18(1), pp. 84-106.
- (1981) "La filière musulmane. Confréries soufies et politique en Afrique Noire", *Politique Africaine*, 4: 7-30.
- (1988). "Charisma comes to town: Mouride urbanization", en COULON, C. i CRUISE O'BRIEN, D.B. (Eds.), *Charisma and brotherhood in African Islam*. Oxford: Clarendon Press. p. 135-155.
- (2003) *Symbolic confrontations. Muslims imagining the State in Africa*, Londres: Hurst&Company.
- DÍAZ DE VELASCO, F. (2017) "Las minorías religiosas en España: un campo de investigación emergente", en MORENO, F.; DE LA CUEVA, J., i LOUZAO, J. [Eds.] *Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 299-387.
- DIOP, M. C. (1981). "Fonctions et activités des 'dahira' mourides urbains (Sénégal)", *Cahiers d'Études Africaines*, 21(81-83), pp. 79-91.
- DIOP, A.M. (1985): "Les associations Murid en France", en *Esprit*, 6, pp.197-206.
- (1989) "Immigration et Religions: Les musulmans négro-africains en France", *Migration et Société*, I (5-6).
- (1990a) "Un aperçu de l'islam négro-africain en France", *Migrants-Formation*, 82, pp. 77-81.
- (1990b), "L'émigration murid en Europe", *Hommes & Migrations*, 1132, pp. 21-24
- DIOUF, M. y RENDALL, S. (2000). "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", *Public Culture*, 12 (3), pp. 679-702.
- DJEDI, Y. (2011). "Max Weber, Islam and Modernity", *Max Weber Studies*, 11(1), pp. 35-67.
- DOZON, J.-P. (2010). "Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal", *Cahiers d'études africaines*, 199-200 [journals.openedition.org/etudesafriques/16407].
- DUMONT, F. (1975). *La pensée religieuse d'Amadou Bamba*, Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- EBIN, V. (1992) "À la recherche de nouveaux 'poisons': stratégies commerciales mourides en temps de crise", *Politique Africaine*, 45, pp. 86-98.
- (1995) "International Networks of a Trading Diaspora: the Mourides of Senegal Abroad", en ANTOINE, P., y DIOP, A. B., (eds.), *La ville à guichets fermés? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, Dakar: IFAN-ORSTOM, pp. 323-336.
- (1996) "Making room versus creating space: The construction of spatial categories by itinerant Mouride traders", en METCALF, B.D. (Ed.), *Making Muslim space in North America and Europe*, Berkeley: University of California Press, pp. 92-109.
- ESPINOSA, H. (2017) "El mercadillo rebelde de Barcelona", *Quaderns-e de l'ICA*, 22 (1), pp. 67-87.
- ESTRUCH, J.; GÓMEZ, J.; GRIERA, M. M. i IGLESIAS, A. (2004) *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*, Barcelona: Mediterrània.

- FOUQUET, Th. (2015). "La trame politique des cultures urbaines: motifs dakarois", en TALL, K.; POMMEROLLE, M.-E. y CAHEN, M. (Eds.) *Mobilisations collectives en Afrique*, Leiden: Brill, pp. 112-142.
- GOLDBERG, A. (2001). "Ser inmigrante no es una enfermedad". *Inmigración, condiciones de vida y de trabajo*, tesis doctoral, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.  
[<https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/8418/AGoldbergTESIS1.pdf?>].
- GRIERA, M. y FORTEZA, M. (2011). "New Actors in the Governance of Religious Diversity in Europe.", en HAYNES, J. y. GUÈYE, A. (2001). "De la religion chez les intellectuels africains en France", *Cahiers d'études africaines*, 162 [etudesafricaines.revues.org/87].
- (2002). *Touba: La capitale des Mourides*. Paris: Karthala.
- JABARDO, M. (2004). "Culturas del trabajo y trabajo de las culturas. Una mirada a los senegambianos del Maresme", *Studia Africana*, 15, pp. 7-15.
- (2011). "Las lógicas de la inmigración senegalesa en España", *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, 28, pp. 87-100.
- (2014). *Ser africano en el Maresme: migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*, Madrid: Última Línea.
- JABARDO, M. (Ed.). (2006). *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- KAPLAN, A. (1998). *De Senegambia a Cataluña. Procesos de aculturación e integración social*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- (2002). "Els processos migratoris. Una motivació econòmica: senegambians a Catalunya", en FAURIA, C. y AIXELÀ, Y. (Eds.), *Barcelona, mosaic de cultures*. Barcelona: Bellaterra, pp. 121-132
- KHOUMA, M. (2017). *Commerce et gestion de l'espace urbain à Dakar : enjeux, logiques et stratégies des acteurs*, Caen: Normandie Université  
[<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01666143>].
- LAGARRIGA, D. P. (2006). *Afroresistències, afroressonàncies*. Barcelona: oozebap.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2010). "Los (d)efectos del texto: controversias en torno a las prácticas rituales de los musulmanes europeos", *Ethnografica*, 14 (2), pp. 213-242.
- (2016), "La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, pp. 73-80.
- LÓPEZ-BARGADOS, A.; ALONSO, M., i SOLÉ, A., 2016. *Diàsporas i rituals. El cicle festiu dels musulmans a Catalunya*, Barcelona: Departament de Cultura.
- MANDEL, J.J. (2013). "Le djihad capitaliste de la confrérie des mourides", *histoireetsociete*  
[<https://histoireetsociete.wordpress.com/2013/12/12/le-djihad-capitaliste-de-la-confrerie-des-mourides-par-jean-jacques-mandel/>].
- MANSILLA, J. (2017). "Ni violentos ni rateros, somos manteros", en PADULLÉS, J. y URIBE, J. (Eds), *La danza de los nadie*, Barcelona, Bellaterra, pp. 229-237.
- MASSÓ GUIJARRO, E. (2012). "Cosmopolitismo hoy: la cofradía murid y la comunidad mestiza", *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 6(2), pp. 289-298.
- MBAYE, L.M. (2014) "Barcelona or die': understanding illegal migration from Senegal", en *IZA Journal of Migration*, 3(1)  
[<https://izajodm.springeropen.com/articles/10.1186/s40176-014-0021-8>].
- MONTEIL, V. (1962). "Une confrérie musulmane: Les mourides du Sénégal", *Archives de sociologie des religions*, 7(14), pp. 77-102.
- MULAGO, J. (2005). "Les mourides d'Ahmadou Bamba: un cas de réception de l'islam en terre négro-africaine", *Laval théologique et philosophique*, 61(2), 291-303.
- MORERAS, J. [Coord.] (2017). *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans a Catalunya*, Barcelona: Departament de Cultura.
- NIANE, S. D. (2017). "Elhadji Malick Sy et l'islamisation du Sénégal: le rôle de la Tijâniyya, une confrérie soufie d'origine maghrébine" a EL KOBAYTI, A. I. I HERMANSEN, M. [Dirs.] *Maghrebi Sufism in Global Contexts*, Fes: The

- International Academic Center of Sufi and Aesthetic Studies (IACSAS), pp. 151-164.
- PACECCA, M.I., et al. (2017). "Culpar a los negros y los pobres". Los 'manteros' senegaleses ante los allanamientos en el barrio de Once", en PITA, M.V. y PACECCA, M.I. (Eds.). *Territorios de control policial*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 199-220.
- PERALTA, M.A. (2017). "'El otro' en el centro de la ciudad. Los 'manteros' y el conflicto en torno a los usos de la vía pública", en MARCUS, J. (Ed.), *Ciudad viva. Disputas por la producción cultural en el centro de Buenos Aires*, Buenos Aires: Teseo, pp. 121-168..
- PITA, M.V. (2017). "Poder de la policía y administración de grupos sociales. El caso de los vendedores ambulantes senegaleses en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires", en PITA, M.V. y PACECCA, M.I. (Eds.). *Territorios de control policial. Gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 147-188.
- PRADEL-MIQUEL, M. (2016). "Crisis, (re)informalization processes and protest: The case of Barcelona", *Current Sociology*, 65 (2), pp. 209-221.
- PRIES, L. (2001). "The approach of transnational social spaces: responding to new configurations of the social and the spatial", en PRIES, E. (Ed.), *New transnational social spaces: International migration and transnational companies in the early twenty-first century*, Londres: Routledge.
- RICCIO, B. (2000). "Spazi transnationali: esperienze senegalesi", *Afriche e orienti*, 3-4, pp. 16-25.
- (2001). "Migranti senegalesi e operatori sociali nella riviera romagnola. Una etnografía multi-vocale del fenómeno migratorio", *La Ricerca Folklorica*, 44, pp. 65-76.
- (2006). "'Transmigrants' mais pas 'nomades'. Transnationalisme mouride en Italie", [*Cahiers d'Études africaines*, XLVI(1), pp. 95-114.
- RULLANSKY, I. (2014). "Los manteros del microcentro porteño: La construcción de una presencia ilegítima en el espacio público", *Argumentos. Revista de Crítica Social*, 16. [http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/920]
- SALL, L. (2014). "Soufisme et utopie économique-religieuse: les entrepreneurs mourides sénégalais à l'assaut des métropoles occidentales", *Lien social et Politiques*, 72, pp. 109-112.
- SANNEH, L. (2001). *La corona y el turbante*. Barcelona: Bellaterra.
- SCHMIDT DE FRIEDBERG, O. (1994), *Islàm, solidarietat e lavoro: I muridi senegalesi in Italia*, Turín: Fondazione Giovanni Agnelli.
- (1995) "L'immigration africaine en Italie: le cas sénégalais", *Mondes en Développement*, 23 (91), pp. 125-136.
- (2000). "Modalités d'intégration des immigrés ouest-africains en Italie", in THUM B., KELLER T., (Eds.), *Interkulturelle Lebensläufe*, Tubinga: Stauffenburg Verlag, pp. 67-84.
- SCIDÀ, G. (1994). "Fra carisma e clientelismo: una confraternita musulmana in migrazione", *Studi Emigrazione*. 113. pp. 133-157
- SOLÉ, A. (2015) *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. Tesis doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona [http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/69717/1/ASA\_TESI.pdf].
- SOW, P. (2003) *Senegaleses y gambianos en Catalunya (España). Análisis geosociològica de sus redes espaciales y sociales*, Tesis de doctorado, UAB, Barcelona [http://www.fbofill.cat/sites/default/files/1383.pdf].
- (2004a) "Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España", en RIBAS, N., y ESCRIVÁ, A. (Eds.), *Migración y desarrollo*, Politeya-CSIC, Madrid, pp. 235-254.
- (2004b). "Mujeres inmigrantes y/o esposas de inmigrantes senegaleses y gambianos en Cataluña (España): entre la vida familiar y la vida profesional", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 45, pp. 69-88.
- STOLLER, P. (1996). "Spaces, Places, and Fields: The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy",

*American Anthropologist*, 98(4), pp. 776 - 788.

TARRIUS, A. (2007), *La mundialización por abajo. El capitalismo nómada en el arco mediterráneo*, Barcelona: Hacer.

TONNELAT, S. (2006-2007). "Keeping space public: Times Square (New York) and the Senegalese peddlers", *Cybergeog : European Journal of Geography*, 367 [https://journals.openedition.org/cybergeog/4792].

TURNER, B. S. (1974) "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *The British Journal of Sociology*, 25 (2): 230-243.

VILLALÓN, L. A. (1995) *Islamic society and State power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge: Cambridge University Press.