



TÁCTICAS OCULTAS. ARTES DE HACER DE LOS MANTEROS SENEGALESES EN BARCELONA

Marta Contijoch-Torres

Observatori d'Antropologia del conflicte Urbà — OACU
martacontijoch@ub.edu
<https://orcid.org/0000-0001-9527-1708>

Horacio Espinosa

Observatori d'Antropologia del conflicte Urbà — OACU
horacio.espinosa.zepeda@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9527-1708>

Manuel Delgado-Ruiz

Universitat de Barcelona
manuedelgadoruiz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1208-8850>

Recibido: 5 octubre 2023; Devuelto para correcciones: 2 mayo 2024; Aceptado: 5 agosto 2024

Tácticas ocultas. Artes de hacer de los manteros senegaleses en Barcelona (Resumen)

Este artículo comparte averiguaciones de una investigación, que, a lo largo de cinco años, tuvo como objeto la actividad de los manteros dedicados a la venta informal en las calles de Barcelona. Luego de contextualizar el tratamiento político, mediático y policial que recibe, se describen y analizan las técnicas que despliegan para zafarse del acoso a que están sometidos. Estos procedimientos se contemplan como lo que Michel de Certeau llamó tácticas, artimañas de los débiles frente a los fuertes. Entre el abanico de tácticas desplegadas por los manteros, se incluyen gestos y materiales que suelen ubicarse en el ámbito de lo religioso. Este cuerpo de prácticas y conocimientos secretos, designado como lo *mystique*, es clave para la relación cotidiana con el Estado apelando a poderes alternativos a los movilizados por este, al tiempo que recurso de defensa de la exclusión y el estigma a los que la ciudad capitalista les condena.

Palabras clave: venta ambulante; informalidad; tácticas; sufismo; Barcelona

Tàctiques ocultes. Arts de fer dels manters senegalesos a Barcelona (Resum)

Aquest article comparteix investigacions d'una investigació que, durant cinc anys, va tenir com a objecte l'activitat dels manters dedicats a la venda informal als carrers de Barcelona. Després de contextualitzar el tractament polític, mediàtic i policial que rep, es descriuen i analitzen les tècniques que despleguen per desfer-se de l'assetjament a què estan sotmesos. Aquests procediments es contempen com el que Michel de Certeau va anomenar tàctiques, estratagemes dels febles davant dels forts. Entre el ventall de tàctiques desplegades pels manters, s'inclouen gestos i materials que solen ubicar-se en l'àmbit religiós. Aquest cos de pràctiques i coneixements secrets, designat com allò *mystique*, és clau per a la relació quotidiana amb l'Estat apel·lant a poders alternatius als mobilitzats per aquest, alhora que recurs de defensa de l'exclusió i l'estigma als què la ciutat capitalista els condemna.

Paraules clau: venda ambulants; informalitat; tàctiques; sufisme; Barcelona

Hidden tactics. Senegalese street vendors in Barcelona (Abstract)

This article shares the findings of a five-year investigation into the activities of street vendors engaged in informal street vending in Barcelona. After contextualising the political, media and police treatment they receive, it describes and analyses the techniques they use to escape the harassment to which they are subjected. These procedures are seen as what Michel de Certeau called tactics, tricks of the weak against the strong. The range of tactics deployed by street vendors includes gestures and materials often located in the religious sphere. This body of secret practices and knowledge, known as the *mystique*, is key to the daily relationship with the state, appealing to alternative powers to those mobilised by the state, as well as a means of defense against the exclusion and stigma to which the capitalist city condemns them.

Keywords: street vending; informality; tactics; sufism; Barcelona

En la última década, especialmente durante el verano, el comercio ambulante en las calles de Barcelona se ha convertido en un conflicto difícil de resolver para las autoridades, captando la atención de todas las fuerzas políticas y generando una cobertura informativa que a menudo contribuye a su percepción como problema grave por parte de la opinión pública en general. La gran mayoría de estos vendedores son jóvenes senegaleses de alrededor de veinte años, muchos de los cuales han llegado a España en patera u otros medios irregulares. Ellos mismos se denominan *modou-modou*, nombre que reciben en Senegal quienes emigran del campo a la ciudad para dedicarse sobre todo a actividades informales, pero que también se aplica a aquellos que han hecho lo propio pero estableciéndose en Europa u otros países del llamado Norte global. Además de la espectacularización mediática del “problema mantero”, el acoso policial también ha sido una constante para ellos durante casi dos décadas¹.

Esta problematización se ha trasladado a las aproximaciones a la cuestión llevadas a cabo desde distintos ámbitos de las ciencias sociales. Coherentes con la visión policial y periodística que merece, buena parte de investigaciones han priorizado la dimensión espacial de esta forma de actividad informal, sobre todo por lo que hace a lo que se considera usurpación ilegal del llamado “espacio público”, de la que se derivan tanto una relación conflictiva con múltiples actores -entre ellos los gubernativos tanto a nivel local como estatal- como formas de organización y actividad furtivas que los vendedores despliegan para zafarse del hostigamiento de que es objeto su presencia en la calle.

Este texto articula elementos no tratados extraídos de una investigación, que, a lo largo de cinco años, tuvo como objeto la actividad de los manteros, colectivo que se dedica a la venta informal en las calles de Barcelona. La primera fase de la investigación se desarrolló entre 2015 y 2018 y documentó el surgimiento del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona y la vida cotidiana de sus miembros. El trabajo consistió en una observación participante entre los manteros, compartiendo su día a día mientras vendían en algunos de los lugares públicos más concurridos de Barcelona, especialmente en la Rambla y el entorno del Port Olímpic, donde la mayoría de estos jóvenes aprovechan la afluencia de turistas para ofrecer sus productos. Esta observación directa de los momentos de venta se complementó con entrevistas informales y otras más estructuradas a interlocutores clave, incluyendo un total de diez manteros. Además de la observación de la venta callejera, esta etnografía permitió seguir la actividad de asociaciones que apoyaban la causa de los manteros y la actividad del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes en Barcelona.

¹ Un informe publicado por el Observatori PIME Comerç (organización de pequeños comerciantes con sede en Cataluña) en enero de 2019 calculó el número de manteros presentes en las calles de Barcelona a partir de las cifras facilitadas por los medios de comunicación desde 2015. El total obtenido fue de 879 (Observatori PIME Comerç 2019, 3-4).

El segundo momento comienza en 2018 y se extiende hasta el inicio de la pandemia de COVID-19². Su objeto fue explorar los espacios de culto, en los cuales se organiza parte de la vida cotidiana —pero también política— del colectivo mantero, con la idea de comprender su valor como lugares estratégicos para su desempeño como vendedores ambulantes. Las observaciones y entrevistas se llevaron a cabo en los diferentes entornos del Sindicato: en la calle, en los escenarios de venta, en la tienda de ropa TopManta en el Raval, que funciona como sede del Sindicato, pero también mediante visitas a la principal da'aira tijane de la ciudad, la Comunidad Islámica Dahiratoul Moutahabina Filahi, considerando los vínculos que algunos de sus miembros tienen con ese entorno.

Así, en esta segunda investigación se abordó la práctica de la forma de islam dominante en África occidental: el islam sufí encuadrado en cofradías —*turuq*, en singular *tariqa*- y en la que resulta central la figura del *serigne* — también denominado *marabout* o *cheikh* — como especialista religioso que ejerce de intermediario entre los fieles y Dios. Esta estructura social basada en las cofradías — en las que el *serigne* asume un papel central— es clave para entender algunos de los aspectos de la sociedad senegalesa (véase, en general y como ejemplo, Villalón 1995; Robinson y Triaud 1997) y como se ha reproducido en condiciones de diáspora en los países en que se ha asentado su migración (entre otros estudios, véase Evers Rosander 2015; Bava 2017). También en Barcelona, donde la práctica del islam entre la migración senegalesa permite tejer redes de solidaridad y ayuda mutua que van más allá de lo espiritual. De las dos *turuq* mayoritarias presentes en Senegal, esta investigación se centró en la presencia de la Tijaniyya —la otra es la Mouridiyya—, por ser la de adscripción mayoritaria entre los miembros del Sindicato. En este marco, la *da'aira* —o *dahira*- designa la principal unidad organizativa de las *turuq*, especialmente en contexto urbano, tanto en Senegal como en la diáspora. La *da'aira* nombra un espacio concreto, un colectivo de feligreses que comparten culto de manera semanal, pero al mismo tiempo otras actividades vinculadas con la práctica religiosa, pero no únicamente. En realidad, el entramado que conforma la cofradía coincide con el organigrama social de la migración senegalesa en todos sus aspectos, incluyendo el relacionado con la venta ambulante.³Aquí se aborda un aspecto desatendido en lo compartido hasta ahora de las mencionadas investigaciones. Se

2 Esta segunda etapa obtuvo financiación como proyecto del Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial de la Generalitat de Catalunya e Institut Ramon Muntaner, dirigido por Marta Contijoch y Horacio Espinosa. Se tituló *La religiositat morabita entre els treballadors informals d'origen senegales a Barcelona. El cas dels modou-modou o manters* (2018-2019, ref. CLT051/18/00018).

3 En febrero de 2019, diversos medios de comunicación resaltaron en sus primeras páginas el “descubrimiento” del papel de las cofradías en la organización del comercio informal. Las hermandades sufíes senegalesas eran mostradas como sociedades delincuentes —mezcla de mafia y secta destructiva— que se enriquecían de la venta ilegal y de la explotación de los vendedores (“Una cofradía islámica controla el top-manta en España”. *El Periódico de Catalunya*, 23 de febrero de 2019. <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20190223/cofradia-islamica-senegalesa-mouride-domina-top-manta-espana-7256308> [4/9/2024]).

trata del tipo de técnicas que los vendedores ambulantes siguen para eludir del acoso policial a que está permanentemente sometida su actividad. Estos procedimientos se contemplan como forma de lo que Michel de Certeau llamó tácticas, artimañas y astucias de los débiles frente a los fuertes. Se trata de cómo los dominados aprovechan las coyunturas y las ocasiones, aplicando una memoria propia que acumula experiencias potencialmente útiles. De Certeau evoca el modelo que de las tácticas es lo que los griegos conocían como *metis* o arte del fingimiento, del engaño, del olfato y el sentido de oportunidad (2000 [1980], 90-91). Estas estratagemas sirven para frustrar la supuesta inevitabilidad de un determinado orden social para el que es fundamental el control sobre el espacio.

Aplicada al caso de los manteros que trabajan en las calles de Barcelona, esa noción de táctica explicita la importancia de la dimensión espacial que De Certeau le reconoce. Los manteros actúan en territorios ajenos, un “espacio público” tematizado como espacio de buenas prácticas ciudadanas y permanentemente fiscalizado por normativas y vigilancias. Actúan en “espacios constituidos por otros” (*Ibid.*, 22), impuestos por aquellos “que imponen y organizan la ley” (*Ibid.*, 43-44). La táctica se define, en este caso como en otros, como un cálculo hecho por los manteros tendiente a sacar el mayor provecho de cada ocasión, metamorfoseándose en hallazgos, simulaciones, trampas, trucos y jugarretas que no transforman el espacio del poder, pero lo burlan. Si la lógica espacial dominante se constituye en una victoria del lugar sobre el tiempo, la táctica, por el contrario, es una victoria del tiempo sobre el lugar. La táctica, es un evento, un acaecer. Ante la ausencia de un sitio propio los manteros solo cuentan con acontecimientos tácticos, que son irrupciones e interrupciones del orden espacial dominante. Por otro lado, en tanto no poseen un lugar de poder desde el que aplicar una racionalidad, la táctica hace uso del movimiento para sustraerse de la mirada del control panóptico (*Ibid.*, 84). Las tácticas son un ejemplo de lo que De Certeau llama no lugar (*Ibid.*, L), puesto que actúan sobre el espacio, pero no tienen espacio propio.

Los manteros tienen que desplegar un conocimiento sobre cómo usar la calle para ofrecer con ventaja sus productos, pero no menos para desembarazarse de la policía utilizando sus propios recursos y utilizando la infraestructura urbana como refugio en el que mimetizarse. Se trata de una especie de sabiduría mantera, que no se encuentra sistematizada, ni es tampoco “visible”, en tanto no hay un conocimiento escrituario. Lo que De Certeau llamaría sus formas de hacer, responden a un determinado conocimiento del espacio urbano y a su habilidad para manipularlo en su provecho. La invisibilidad y a-cientificidad del saber-hacer del mantero para ello lo coloca en un estatus marginal respecto a los saberes establecidos, pero a su vez, es esa ocultación de los órdenes establecidos lo que le da la capacidad de transformar lo demasiado-visible que es el organigrama urbano.

Este artículo abunda en las apropiaciones y relecturas furtivas del espacio urbano por parte de los manteros. No solo como el escenario de un comercio

clandestino, sino también como marco impuesto que los vendedores revierten a su favor mediante un conjunto de protocolos técnicos, algunos de ellos –lo veremos– de orden ritual. Todos esos recursos son, por definición, prácticos, puesto que están orientados a la gestión inmediata de una vida cotidiana que en lo laboral está marcada para ellos por todo tipo de obstáculos y peligros. Prestamos aquí una especial atención a algunos de estos subterfugios tomados de repertorios que llamaríamos “tradicionales”, es decir readaptación de sistemas de representación y acción de las sociedades de las que los manteros proceden, que se reconocen como fórmulas pragmáticas que reproducen la confianza en la eficacia simbólica –que acaba siendo del todo empírica– de la aplicación de ciertos códigos culturales.

Como apunte final de esta introducción, conviene señalar que el hecho de que buena parte de nuestros interlocutores fueran miembros y portavoces del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona, si bien nos permitió recoger un relato en primera persona de su creación y su actividad, sí que implica un cierto sesgo respecto a los acontecimientos narrados que no queremos soslayar. En cualquier caso, en todo momento indicamos la fuente y el contexto de los datos y materiales expuestos, y no es nuestra intención establecer generalizaciones en ciertos análisis más allá de las que permiten los propios materiales recogidos.

Venta informal y acoso policial en Barcelona

El ambiente en que se desarrolló la investigación de referencia estuvo determinado por un acontecimiento: la muerte de Mor Sylla en agosto de 2015 en Salou, en lo que se presentó como una operación contra la piratería. De acuerdo con el relato policial, el ambulante “cayó” de un balcón mientras era perseguido por los mossos d’esquadra. Este incidente era el colofón de la sistemática persecución de los vendedores ambulantes por parte del gobierno de los conservadores de Artur Mas, en la Generalitat de Catalunya, y de Xavier Trias en el Ajuntament de Barcelona. Según datos del mismo cuerpo policial, entre 2011 y 2015 se habían invertido 28.000 horas de trabajo en perseguir a los manteros⁴, mientras que el propio Conseller de Interior de la Generalitat, al ser interrogado por la muerte del mantero, sin disculparse, afirmaba que el acoso a los manteros era indispensable en tanto que “el top manta pone en riesgo el Estado del bienestar” en Cataluña.

Se previó que este panorama marcado por la estigmatización y hostigamiento contra el colectivo mantero cambiara con la victoria de Ada Colau y Barcelona en Comú en mayo de 2015. Esta candidatura se presentó como una manera nueva de ejercer la gobernanza municipal a partir de principios de participación ciudadana y promoción de la justicia social. Este cambio político se tradujo, de entrada, en

⁴ “Conseller catalán dice que el top manta pone en riesgo el Estado de bienestar”, ElDiario.es, 26 de agosto de 2015.

https://www.eldiario.es/politica/Conseller-catalan-manta-riesgo-bienestar_0_424158013.html [4/9/2024].

diversos procesos de regularización de la actividad de los trabajadores informales en la calle en la capital catalana, como la de las estatuas humanas, los músicos de calle, los chatarreros o los propios manteros (Porrás 2016; Espinosa 2017; Chemás 2021). No obstante, estos cambios normativos alcanzaron su mayor relieve público en lo relativo a los manteros, a diferencia de lo ocurrido con otros colectivos que ofrecen sus servicios en la calle, como los vendedores de latas de cerveza, la mayoría de origen paquistaní o bengalí, cuya actividad no obtuvo una atención mediática y académica comparable (salvo excepciones como Zapf 2012). Menos la merecieron otros colectivos vendedores, como las vendedoras africanas de bisutería, ropa o artesanía, los vendedores de rosas o ya en los umbrales de la mendicidad, los vendedores de pañuelos de papel en los semáforos.

El mucho más intenso protagonismo de los manteros y la espectacularización periodística de su trabajo y de su hostigamiento tienen que ver con su visibilidad diurna -es cierto-, pero quizás también con que el colectivo mantero se ha dotado de formas de resistencia organizada, en este caso un sindicato, que, además, encarnaba un nuevo sindicalismo que articulaba las reivindicaciones laborales y de clase con luchas transversales vigentes en la ciudad, contra el racismo, el clasismo, la política migratoria, la fiscalización y criminalización de ciertos usos de la calle, la turistificación, entre otros (Pradel-Miquel 2016).

En un primer momento, la postura del nuevo gobierno municipal de Ada Colau se centró en el intento de formalización de los vendedores de calle, convocando una mesa de negociación en la que decidieron no participar los comerciantes establecidos, que rechazaban sentarse en la misma mesa que los que consideraban "mafiosos". Los avatares de esas conversaciones están recogidos y analizados en otro lugar, en especial por lo que hace al surgimiento de la cooperativa Dloomcop y la aparición del Sindicato Popular de Manteros de Barcelona (Espinosa 2017). Nos interesa aquí, en primera instancia, la manera como la "problemática" mantera fue abordada en el plano de la acción policial.

La entrada del gobierno de Barcelona en Común pareció abrir la puerta a suavizar la represión contra la venta ambulante informal en la capital. Sin embargo, ya aquel mes de noviembre se anunció un masivo despliegue policial en una operación conjunta entre guardia urbana, mossos d'esquadra y policía portuaria en contra de la venta ambulante en el Port Vell de Barcelona. En cualquier caso, a lo largo de los cuatro años de gobierno de Ada Colau, más allá de ciertas concesiones retóricas, se mantuvo el acoso a los manteros, con momentos de tensión como el del encarcelamiento de Sidil Moctar por una presunta agresión a un agente de la guardia urbana en las inmediaciones de la Plaça de Catalunya, en mayo de 2016, por la que recibiría una condena de cinco años de prisión. O como el de otro supuesto ataque a un turista estadounidense en agosto de 2018 y en el mismo lugar, por mencionar sólo algunos ejemplos de cómo se utilizan estos sucesos para justificar la persecución contra los vendedores informales (Delgado y Espinosa 2018).

Conviene subrayar los acentos puestos por el gobierno del llamado nuevo municipalismo a la hora de justificar su estrategia contra el top manta, evitando a toda costa posibles reproches por una inspiración racista de sus movimientos, incluso evitando alimentar sus argumentos con la defensa de los derechos de propiedad intelectual o de los intereses del comercio establecido. En primer lugar, llevando a cabo actuaciones bienintencionadas que reconocían la problemática a abordar como eminentemente "social" y postulando iniciativas encaminadas a atenuar las desventajas de partida del colectivo mantero, y presentando las intervenciones de la policía municipal como de alguna forma ajenas.

Las autoridades municipales de la izquierda se encargaron de arropar las redadas contra los manteros con declinaciones relativas, primero, a un combate contra la apropiación inadecuada e ilegítima del llamado "espacio público", de acuerdo con el idealismo democrático que la imagina como igualitario y accesible a todo el mundo (Delgado 2011), pero también, de una forma que podría parecer paradójica, con coartadas "anticapitalistas" en nombre de la lucha contra lo que se presentaba como una forma elemental de neoliberalismo, en la línea de consideración del comercio desregulado como expresión de emprendimiento a ras de suelo (Tarrius 2007, 96-99), una perspectiva en el auxilio de la que acudirían todas las sobre la vocación empresarial consustancial a ciertas corrientes del muridismo. La culminación de este tipo de discursos "antineoliberales" como coartadas para amparar el hostigamiento contra los manteros la ofreció la entonces comisionada del Ayuntamiento por temas de inmigración y diversidad cultural, Lola López⁵, cuando proclamó que lo que sería realmente racista sería no acosar a los vendedores ambulantes senegaleses, pues los situaría, por ser negros, en ventaja con relación a otros vendedores irregulares como los rumanos.

Ya se ha puesto de relieve en otros lugares el carácter clasista y fiscalizador de las políticas reguladoras de la informalidad en Barcelona (Espinosa 2017), además de la persecución legal y policial (Moffette 2018). Lo que ahora conviene remarcar es cómo la cuestión de los manteros era clave para el nuevo gobierno municipal por dos razones. Por un lado, para desmentir la incapacidad de los gobiernos de izquierdas para gestionar la economía informal (Delclós 2016), una cuestión sensible con repercusiones electorales. Del otro, demostrar que el nuevo estilo de hacer política municipal por parte de Ada Colau y los Comunes podía contribuir, en sus propios términos a las estrategias de marketing que habían convertido a Barcelona en un gran escaparate. Ello suponía, revisar las normativas e intervenciones que, en gobiernos urbanos anteriores, habían sido claves en procesos exclusión social motivados por razones cosméticas, pero disimulados bajo discursos de promoción de la urbanidad.

5 "Permitirles la venta ambulante ilegal a los manteros sí sería una política racista». ElDiario.es. 16 de septiembre de 2016. Disponible en: https://www.eldiario.es/catalunya/barcelona/Permitirle-ambulante-manteros-politica-racista_0_559594665.html [4/09/2019].

Tal sería el caso, para la capital catalana, de la "ordenanza cívica", versión local de las políticas de "tolerancia cero" promulgada por fiscalizar los usos de la calle, ahora "espacio público", generando un enorme abanico de limitaciones al libre uso de la ciudad, sobre todo de aquellos que cuentan con la calle como principal medio de subsistencia. Aunque durante su campaña la alcaldesa Ada Colau prometió derogar la oficialmente aprobada como "Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia ciudadana", promulgada por el socialista Joan Clos en 2006, esta continuaba vigente en otoño de 2019. Llegó a circular el borrador de una nueva "Ordenanza de usos ciudadanos del espacio público" (Ajuntament de Barcelona 2005/2018), prevista en sustitución de aquella. No obstante, y en plena campaña para las elecciones municipales, el gobierno de Colau parecía que habría rebajado la apuesta presentando una propuesta de normativa simplemente retocada, que tampoco prosperó al no contar con apoyos políticos suficientes. En mayo de 2018, Jaume Asens, entonces Teniente de Alcalde de Derechos Ciudadanos, anunciaba que se abandonaba el proyecto de modificación.⁶ Por tanto, a lo largo del periodo investigado, la normativa cívica en nombre de la cual se perseguía el trabajo de los manteros continuaba en vigor. A eso hay que añadirle que el comercio informal en la calle seguía siendo, según los artículos 270 y 274 del Código Penal, delito con penas de prisión de seis meses a un año, al tiempo que se introducía la penalización a la colaboración con los manteros, contemplando multas de hasta 500€ por tan sólo avisarles de la presencia de la policía o acompañarlos mientras llevan a cabo su actividad. La reelección de Ada Colau en junio de 2019 confirmó que los manteros seguirían siendo perseguidos. Que la alcaldesa pudiera alcanzar el cargo gracias a los votos del derechista Manuel Valls, que en campaña había expresado su voluntad de arrancar de cuajo la venta informal de las calles de Barcelona, auguraba lo peor desde el principio.

Es en estas condiciones que se desarrollaba la actividad mantera en Barcelona y fueron las que las observaciones de campo recogieron en el transcurso de la investigación de referencia. Cómo se desarrollaba el trabajo de los manteros nos pareció crucial para entender la relación de estos trabajadores con un espacio urbano que era el medio ecológico de su actividad y en que debían desplegar una serie de recursos que les permitieran protegerse del acoso de que eran víctimas por parte de los cuerpos de seguridad. Esto tanto de la guardia urbana como del cuerpo de mossos d'esquadra, actuando como aplicadores de las "normativas cívicas" los primeros y, los segundos, en funciones de policía judicial con competencia sobre actividades criminales.

⁶ En el verano de 2024 estaba en marcha una propuesta de actualización de la normativa, defendida por Albert Batlle, que, a pesar del cambio de gobierno, continuaba ostentando el cargo de responsable del Área de Seguridad.

El Juego

Hay imágenes que permitirían dar una idea del tipo de relación que mantenían en aquel momento –y mantienen en la actualidad– policías y manteros, a partir del continuo hostigamiento de los primeros sobre los segundos, y los recursos de estos últimos para protegerse del peligro de quienes actúan como sus depredadores. Una de esas imágenes es la del juego del gato y del ratón. Fácil la analogía, pensando en el tipo de interacción que mantienen vendedores ambulantes y vigilantes y, sobre todo, de su dimensión espacial, consistente en la habilidad de los primeros a la hora de aprovecharse de los accidentes del terreno –el espacio urbano en que desarrollan su actividad–, que son los que constituyen los elementos mobiliarios e inmobiliarios del entorno, pero también los móviles, como la propia agitación transeúnte.

Que la relación que mantienen manteros y policías implique algo parecido a un juego es algo que los primeros hacen explícito. Para hacer frente al acoso de que son víctimas constantemente, los manteros despliegan una serie de fórmulas que denominan “el Juego”, en palabras de Lamine Bathily (entrevistado el 6/11/2019), mantero senegalés y portavoz del Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes. Este juego se inicia desde el momento en que salen de su domicilio, oportunidad en que la policía, que acostumbra a tenerlos ya identificados y bajo vigilancia, puede detenerlos nada más asomarse a la calle. Prever esa posibilidad y sortearla es el primer episodio del Juego. Una vez fuera, el Juego continúa con las limitaciones de entrada en el metro, en parte resultado de la prohibición de introducir bultos grandes, una normativa creada *ad hoc* en 2016 en el marco de la persecución del top manta.

Cuando logran superar la primera frontera, que es el acceso al transporte, se trata de instalarse en alguno de los lugares de venta, generalmente asociados a la presencia de turistas. Así, en el Port Vell de Barcelona, a la altura del inicio de la Rambla, donde se encuentra el centro comercial Maremàgnum, se materializan algunos de los obstáculos con los que se enfrenta este colectivo. Durante las noches de verano, las más rentables para los manteros, se forma un cordón de seguridad de la policía portuaria para impedir su paso. Los manteros, con sus pesados bultos, esperan el momento en que los policías les permitan pasar a la explanada que se encuentra a un lado del paseo de Colom, justo antes de llegar al puente que conduce directo al Maremàgnum. La estampa de la policía portuaria impidiendo el paso a un lugar público, mientras los manteros esperan hasta que los primeros, entre risas y empujones, dan luz verde a los manteros para pasar e instalarse, aun enfatiza más hasta qué punto incluso los propios “gatos” asumen de manera consciente la naturaleza en cierta manera lúdica de la relación que mantienen con los manteros.

A su llegada al espacio de venta –la Rambla, el vestíbulo de la estación de metro de Plaça Catalunya, el paseo Joan de Borbó en la Barceloneta o, como acabamos de ver, el muelle– los vendedores deben averiguar cuál es el mejor lugar para a colocar su manta. Para ello llevan a cabo una tarea de localización y cerciorarse de la ausencia

de guardia urbana o mossos d'esquadra de uniforme o camuflados de civil. Si, por ejemplo, hay "secretas" en Liceu, irán preferiblemente a Catalunya, o al revés. Si ven que no se dan las condiciones adecuadas para instalar la parada, aguardarán en el metro, en los andenes, en las escaleras, en los alrededores, donde puedan. Siempre tendrán paciencia para permanecer hasta el momento justo. Su seguridad depende de ello, por lo tanto, no importa tomar el tiempo que sea esperando con su pesado y voluminoso *ambu* -fardo cerrado, del wolof guardar envolviendo algo con una sábana- al hombro, acechando el momento oportuno para desplegarlo y transformarlo en un *sare* -manta extendida-. Si la policía de uniforme o un secreta se aproxima, el *sare* vuelve a transformarse en *ambu* gracias a un ingenioso diseño: un cordón que, al ser tirado, cierra toda la mercancía en su interior de forma automática y le permite al mantero, si es necesario, salir corriendo con el bulto a cuestas o, por el contrario, volver a instalarse para vender en cuanto ve que el peligro ha pasado.

Hay escenas que se repiten, conformando parte de cierta cotidianidad. Cualquier viandante que pasee por el centro de la ciudad, por la Barceloneta o por el entorno del puerto, o que atraviese ciertos vestíbulos del metro, puede encontrarse con unos manteros en todo momento alerta ante la eventual aparición de la policía. En el metro, las actuaciones violentas de la guardia urbana o de la seguridad privada de Transports Metropolitans de Barcelona (TMB, consorcio encargado de la gestión de las líneas de metro barcelonés) son frecuentes, y los vídeos en los que quedan recogidas son rápidamente colgados en Youtube o distribuidos por redes sociales.

Lo mismo en la calle. Así, por ejemplo, la noche del 31 de octubre de 2016, pudimos observar cómo, ante la atónita mirada de viandantes, una furgoneta policial circulaba lentamente por el medio de la Rambla embistiendo a poca velocidad a los vendedores que exponían sus productos en el suelo. Estos, ante la visión del vehículo casi encima de ellos, se levantaban parsimoniosamente, recogían sus mantas y tiraban hábilmente del cordón con el que las transforman en un enorme fardo. Rápidamente, se lo ponían a la espalda, sorteando de un movimiento el golpe de la furgoneta, para después colocarse de nuevo en otro punto del paseo, donde nuevamente desplegaban su expositor. Esta escena se repitió una y otra vez durante toda la noche. Decididamente parecía un juego.

Pero hay aspectos del Juego que merecen una especial atención, en tanto que, por un lado, implican gestos y materiales que ubicaríamos en el ámbito de la práctica místico-religiosa y que participan de la misma diáspora de quienes los ejecutan o emplean. Se trata de elementos con que los manteros afrontan los riesgos y las adversidades cotidianas, en especial las asociadas a su trabajo. Forman parte del universo simbólico musulmán, pero reciclan elementos anteriores a la islamización. En todos los casos, se trata de objetos y conductas presentes de manera abundante en la sociedad senegalesa: amuletos (*gris-gris*) para conseguir vender más y mejor, evitar la detención por parte de la policía o prever envidias o posibles intentos de hacer daño por parte de personas más o menos próximas; baños en una mezcla de

agua y aceite (*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 libre del asedio policial, así como otros tipos de acciones, como ofrendas (*sarakh*), oraciones (*dua'as*) o la pronunciación directa de determinados versículos (*diatte*) si lo que se quiere es condicionar la acción de una persona. A ese aspecto del Juego, actualidad en una sociedad receptora de la cosmología místico-religiosa en Senegal, dedicamos el siguiente apartado⁷.

Mystique: gestión cotidiana del poder y el conflicto

Para el geógrafo senegalés Papa Sow (2004, 240), 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 del recuerdo, sino en el sentido más cercano a la concepción activa de Michel de Certeau (2000 [1980], 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”.

En cierta medida, los manteros, como otros colectivos migrados, conservan a fuerza de conectar, lo cual debe entenderse en el sentido amplio de aplicar informaciones que “remiten a los objetos visibles e invisibles, a los lugares, a la pertenencia a un colectivo o a un grupo” (Sow 2004: 241). Entre las tácticas desplegadas en el día a día para garantizar una venta segura (cf. Contijoch y Espinosa 2019: 88-92), queremos atender aquí a formas organizativas y acciones derivadas del ámbito de la práctica místico-religiosa que resultan también estructurantes en la coordinación y la lucha cotidiana de los manteros, al menos de quienes fueron nuestros interlocutores durante la investigación. Estos aspectos, centrales en Senegal, se trasladan a Barcelona para constituir, aquí también, un elemento clave de su incorporación a la sociedad de llegada y, para el caso que nos interesa, en las formas de territorialización que despliegan. En origen y aquí, estas fórmulas de acción, constituyendo sistema, se agrupan bajo el término wolof de *le mystique*.

No queremos dedicar estas páginas que siguen a una aproximación exhaustiva a las formas que toma la práctica y la estructura del islam en África Occidental.⁸ Nos limitaremos ahora a volver a apuntar la hegemonía del sufismo organizado en cofradías y en la que resulta central la figura del *serigne* o *marabout* como especialista

7 Queremos aquí distinguir entre ciertas prácticas que entran dentro de lo que en general se alude como lo religioso y lo que nuestros interlocutores designan con el término “religión”. Este último se utiliza para referirse a la práctica regulada de las grandes religiones monoteístas (en particular el islam, pero también el cristianismo), pero excluye las prácticas y los saberes a los que nos referimos a lo largo de este artículo y que se incluyen, como veremos, bajo el término de *mystique*, aunque puedan estar vinculados a la tradición musulmana.

8 Nos remitimos a los trabajos más clásicos que se han aproximado a la cuestión (Copans 1980; Coulon 1981; Cruise O'Brien 2003; Robinson y Triaud 1997 y Villalón 1995).

religioso que ejerce como intermediario entre los fieles y Dios. Es esta estructura de base la que se traslada y organiza la práctica del islam entre la diáspora senegalesa asentada en Barcelona, permitiendo tejer redes de solidaridad y ayuda mutua que van más allá de lo estrictamente piadoso. No obstante, el análisis que se propone ahora se desvía de la tendencia que ha caracterizado las aproximaciones al papel que juega “lo religioso” en la diáspora senegalesa. Buena parte de dichas aproximaciones (cf. por ejemplo, Carter 1997; Diouf y Rendall 2000; Bava 2003; Espiro 2019) ponen el foco en la particular ética del trabajo propuestas por ciertas interpretaciones del islam en Senegal y el modo en que las redes tejidas para la práctica religiosa en la diáspora permiten apoyar negocios de supervivencia como la venta ambulante, aplicando la estela de Weber al islam (Djedji 2011). Desmarcándonos de estas lecturas, lo que queremos aquí es atender a prácticas a través de las cuales ese universo cultural demuestra su dimensión más inmediata y eficiente.

Así, la estructura organizativa de la práctica del islam en Senegal que vemos reproducirse en Barcelona, no se limita a ser un amplio sistema de referencia en condiciones de dotar de significado la experiencia de sus creyentes y de una estructura de acompañamiento y apoyo organizativo en diferentes aspectos de la vida social. También se entrevé en una infinidad de facetas de la actividad ordinaria, en la que contemplamos cómo irrumpen instancias o energías no humanas, que determinan o tratan de determinar acciones y actores.

Precisamente como ejemplo del tipo de aproximación a Dios más concreta y afectiva que propone el tipo de islam que ha ocupado parte de la investigación de la que damos cuenta, damos con ejemplos de toda una vertiente más esotérica que requiere ser tenida en cuenta como estrategia cotidiana a la que recurren los manteros -como no pocos sectores de la población senegalesa- a la hora de hacer frente a las dificultades que afrontan diariamente. La fuente es una interpretación del libro del Corán que lo entiende como texto vivo que resulta una herramienta con efectos sobre la vida terrenal, más allá –o antes, si se prefiere– del valor que se le asigna como guía para una vida virtuosa. No obstante, esta eficacia talismánica y performativa del texto coránico depende 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, 184; Hamès 2001, 90), que están en la base de su carisma.

Así, de acuerdo con el relato de nuestros interlocutores manteros, ante la carencia de *serignes* a los que recurrir en Barcelona, mantienen el vínculo con sus 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 lazos transnacionales que propicia la práctica religiosa en el supuesto que nos ocupa. De acuerdo con el testimonio de Lamine Bathily (entrevistado el 23/11/2018), buena parte de estos contactos estarían motivados por la demanda de consejo y, más especialmente, por el encargo de *gris-*

gris, baños o brebajes de hierbas, que la familia enviaría a Barcelona, así como para enviar el dinero necesario para garantizar las acciones requeridas por el *serigne* – sacrificio de algún animal u otros tipos de donativos (*sarakh*, *assaka*) y *dua'as*- para asegurar su bienestar. Así nos lo describió Lamine a propósito de su experiencia con la traducción pragmática, y en un contexto de diáspora, de una compleja cosmovisión:

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. (...) Por ejemplo, a mí me gustaría tenerlo cerca [al *serigne*]; 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 quiere hacer, pero... te lo puede hacer cuando estás frente con él, lo puede hacer así. Porque no va a enviarte cosas (...) Por ejemplo, de mi parte, yo, siempre, mis padres, 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 aprovecha.

Si bien en esta primera aproximación no se ha podido elaborar un inventario del tipo de *gris-gris* y otras formas de protección –un objetivo que, sin duda, queda pendiente para futuros acercamientos-, sí se han podido averiguar algunos de los motivos que justifican su uso, fuertemente ligados a algunos de los avatares que marcan la vida cotidiana de los manteros en la calle. De este modo, y 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 con la manta. En relación con este último punto, llama la atención el reconocimiento de formas de competencia entre manteros a la hora de vender, en función del tipo de amuleto utilizado para garantizar un volumen de negocio suficiente y, sobre todo, en función del poder del marabout que habría realizado el amuleto:

Por ejemplo, la tienda, cuando vino Serigne Habib [en noviembre de 2018]... No vino a la tienda, pero ha hecho un *du'a*, sobre una botella de agua, nos la han dado y nos han dicho: “Cada mañana hay que ponerla en la tienda”. (...) En la calle siempre hay esto. Hay guerra de *gris-gris*, que tu mismo te das cuenta. Tú no vendes y cuando viene la policía te pillan a ti. Y hay gente que nunca le van a tocar la policía. Nunca. No es [una] cosa normal, así. Son cosas de *gris-gris*, que 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 otro. ¡Hombre, es así! Hay gente que venden mucho más. Mucho, mucho... En cualquier sitio, venden. [A] cualquier sitio que van, van a vender. (...) Hay gente que, antes de salir de su casa, tiene sus botellas... 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. A ver, si [mis compañeros] venden, yo voy a vender. ¡Y ese día, nada! ¡No he vendido nada! Es una mierda. Encima que ellos [lo] ponen [el *safara*], a veces les pillan la policía. 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”.

Pero, más allá de estas actuaciones ligadas a gestionar las condiciones de irregularidad en que llevan a cabo su actividad en la calle, es recurrente la referencia

a las envidias y la necesidad de protegerse del posible mal que puedan comportar. Se sabe que, si bien la palabra del Corán y sus secretos pueden ser utilizados para la protección, también pueden, eventualmente, ser mal empleados para hacer daño a un tercero; provocando que tenga problemas en alguno de los aspectos de su vida, fundamentalmente el trabajo. A pesar de la censura que esta práctica merece por parte de los testimonios obtenidos, la posibilidad de ser víctima de un ataque *mystique* aparece como una amenaza siempre presente –sobre todo en el caso de los portavoces del Sindicato, figuras públicamente más visibles- de la que también hay que protegerse. Llama la atención cómo la amenaza de ser dañado místicamente, las acusaciones de haber recorrido a estas tácticas y el reconocimiento de haber sido víctima se insertan también en redes de relaciones transnacionales, a la vez que ponen sobre la mesa conflictos y tensiones que marcan tanto el proceso migratorio y las relaciones con la sociedad de origen y, sobre todo, entre los mismos manteros. De nuevo, Lamine lo resumía en los siguientes términos:

Hombre, siempre hay que proteger. Yo estoy súper protegido. Mientras que yo estoy aquí, hablando contigo, estoy súper protegido. ¡Hombre, claro! Si no te proteges la gente va encima de ti. Es la vida. Hay que proteger antes [de] que la gente va[ya] encima de ti. Aquí, si no... Dentro de nosotros, dentro de los senegaleses, dentro de los negros... somos malos, dentro de nosotros. Tenemos envidia dentro de nosotros. Mientras que vamos ahí en la calle: “¡Eh, colega! ¡Amigo! ¡Negro, eh!” Dentro de nosotros tenemos envidia, tenemos celos... Mientras que seamos amigos, mientras que seamos compañeros de luchas, tenemos envidias, tenemos celos; que no se ven en la cara, que no se ven así, pero dentro sí. Van a intentar destruirte, van a intentar tener más que tu, van a intentar humillarte, van a intentar... hacer que nunca vas a mejorar, que nunca vas a ir delante...

Y también, lo más importante, hay que proteger cuando eres un... un hombre público, que habla en público. La gente va a hablar detrás de ti, va a siempre mezclar tu nombre, pronunciar tu nombre... Es muy importante. Porque yo, por todo lo que me ha pasado, llevar doce años sin papeles... Es culpa mía. (...) Porque si yo me quedaba en mi lugar, en mi casa, sin mostrarme, nadie me va a conocer. Voy a solucionar mi vida discretamente, sin nada. (...) Pero yo no he hecho esto. He salido a la calle, empezar a hablar. Todo el mundo habla de Lamine... (...) Por eso que todo lo que está pasando, de no tener papeles (...) La culpa es mía. (...) Pero he tenido la suerte que mis padres me han protegido mucho. Lo he pasado muy mal, pero no peor. Podría haber sido peor. Ir a la cárcel. De esto, todo no ha pasado. Gracias a mis padres, que ellos me están protegiendo desde Senegal. Ellos están viajando, buscando marabouts que me van a proteger, todo, todo. Incluso haciendo sacrificios...

La centralidad de nociones de competencia y envidia -así como la importancia de la discreción- en el recurso a las formas de esoterismo popular proporcionadas por lo *mystique* hace emerger conflictos y tensiones latentes, especialmente en un contexto de precariedad material, laboral y social como es el que tienen que afrontar los manteros en Barcelona, y, sobre todo, en un marco de lucha política como es la que aspira a articular el Sindicato. Esos recelos se hacen igualmente patentes en el empleo de formas esotéricas de intervención sobre la vida cotidiana, como pueden ser los *sarakh* u ofrendas -de arroz, leche, azúcar, por ejemplo- orientadas a proteger la persona o garantizar el éxito en uno o varios ámbitos de su vida:

[Los *sarakh* no se pueden hacer aquí] No, tienes que hacerlo en Senegal. (...) Aquí no lo hago. Tengo que mandar dinero a Senegal y me lo hacen allí. Es que aquí... Los compañeros, si haces cosas así, no lo van a comer. Porque... Lo que te dije, no tenemos... no estamos... No [nos] fiamos dentro de nosotros. Yo lo puedo hacer como buena manera, [pero] ellos no lo ven como buena manera. Cada vez dirán: “Este tío nos quiere... que comamos comida para que nos machaquen todo [para que le vayan bien las cosas a él y al resto no]”. Aquí no nos fiamos nada de nadie. Dentro de nosotros. Dentro de nosotros no nos fiamos nada de nadie.

Estamos fijándonos en la manera en que se materializa un determinado sistema de representación que pone en relación lo invisible con lo visible y lo hace al servicio y en el contexto de una actividad irregular como la del de la venta ambulante. Ya se ha prestado atención a cómo, en África Occidental, la aplicación del esoterismo popular asociado al islam sufí aparece como un recurso más y un esfuerzo activo en orden a adaptarse a los cambios desencadenados con la modernidad capitalista y las formas en que se desplegaría localmente, tratando de controlar y combatir sus efectos a nivel cotidiano (por ejemplo, Bonhomme 2012; Geschiere 2013; Koeing 2021). Esto explica el mantenimiento e incluso el resurgimiento en contextos urbanos africanos de lo que en las sociedades occidentales vemos agrupar bajo epígrafes ordinarios como “brujería” o “fetichismo”. Nuestra voluntad ha sido poner de relieve cómo ese tipo de fórmulas y conductas “mágicas”, no solo no se dejan atrás, sino que se reformulan y cobran nuevas formas y significados en un contexto de diáspora como es el barcelonés (véase Kuczynski 2002 para un análisis comparable del caso parisino). Expresan, allí y aquí, la omnipresencia de espacios que, en la ciudad capitalista, no se ven, pero están; que son materiales, pero no sustantivos, y desde los cuales los excluidos guardan sus secretos y resisten.

A modo de conclusión. Tácticas y resistencias más allá de lo visible

Se han abordado en estas páginas algunos aspectos del saber-hacer mantero, sus maneras de adaptarse ventajosamente a un entorno del que viven –la calle–, pero que les es hostil, en tanto están en todo momento a merced del escrutinio social y la depredación mediática y policial. Para hacer frente a los peligros que les acechan ahí afuera, los manteros han aprendido a jugar al gato y el ratón. Ellos son el ratón y la policía municipal y los mossos d’esquadra sus perseguidores. Eso es el Juego, un conjunto de astucias que les permiten a los vendedores de la manta sortear a sus enemigos, la policía. Esa resistencia la conforman ardidés y trucos, recursos que hemos colocado bajo el capítulo de las tácticas a las que Michel de Certeau dedicó parte de su aportación filosófica.

Lo que hemos querido remarcar es que algunas de estas tácticas son visibles y materiales. Por ejemplo, el diseño del dispositivo de cerrado automático de las mantas en caso de peligro. Otras, en cambio, implican la intervención de entidades intangibles, pero de efectos cien por cien materiales, no solo porque se expresan mediante objetos y conductas prácticas, sino porque tienen efectos empíricos directos e inmediatos. Hablamos aquí de conocimientos prácticos transmitidos

generacionalmente y desde los márgenes de la ciudad neoliberal, por redes de apoyo familiares o barriales, en algunos casos transfronterizas, que van generando un saber experto para la apropiación popular de los medios de producción urbana.

Para poner una manta, los manteros deben conectar un bagaje cultural común traducido en lo que llamaremos una racionalidad mantera, generar una vinculación intergeneracional entre migrantes como aquella que se da entre “padrinos” y recién llegados, esencial para transmitir el saber-hacer de la manta. Pero igualmente es necesario sostener una extensa red de apoyo –afectivo, pero también material– que se extiende hasta Senegal, donde muchas veces las familias de los manteros dependen del trabajo de estos y en cuyos hijos migrantes han puesto sus esperanzas. De ese tejido de conexiones entre espacios y tiempos, la cosmología sufi forma una parte vertebral y vertebradora.

Este entramado de erudiciones y técnicas que emplean los trabajadores manteros va más allá de lo descrito por la mayoría de las aproximaciones a la cuestión mantera, a sus usos del espacio urbano y su relación ambigua y tensionada con la administración y las fuerzas de seguridad. Incorporan, también, saberes y prácticas que apelan a todo un sistema de creencias y modos de hacer designadas bajo el término *mystique*. Ese es el concepto de conjunto que agrupa todas las maneras de intervención de lo oculto en la vida cotidiana y que son tácticas en el sentido que propone De Certeau: formas y estilos culturales a disposición de los dominados para burlar su sometimiento. En este caso, nos hemos referido a un sistema táctico socio-material, en el que intervienen creencias y prácticas derivadas de un ámbito que en nuestra sociedad etiquetamos como religioso, pero no en la sociedad de la que proceden los manteros y de la que adaptan elementos eficientes para su adaptación a un contexto adverso.

A lo largo de estas páginas, hemos tratado de mostrar algunas tácticas manteras –en el sentido propuesto por Michel de Certeau– usadas como herramientas con las que confrontar situaciones de conflicto cotidiano. Nos hemos detenido en los usos de lo *mystique*, un repertorio de recursos basados en la comunicación con lo oculto mediante los cuales los sectores sin poder, en este caso los manteros, se enfrentan a la dominación, aquí representada por el acoso policial y administrativo, y por la censura moral de que son objeto quienes son tomados como intrusos en un paisaje –el que el capitalismo prevé para las ciudades– para el que son una fuente de suciedad y contaminación. En cierto modo, lo *mystique* resulta ser una variante de relación cotidiana con el Estado, que permite a los manteros apelar a formas de poder alternativas a las movilizadas por sus representantes.

Atribuir un sentido práctico y racionalizante a la forma de esoterismo popular considerada aquí –esotérica por relativo a lo arcánico; popular por la difusión ordinaria de su empleo– puede resultar chocante para una sociedad como la receptora. Esa sociedad se presume secularizada y en ella está extendido el prejuicio

de que ciertas culturas exóticas importadas representan todo lo que de atrasado ha sido superado por la llamada civilización occidental, en su versión ilustrada y laica.

Desde ese punto de vista, dominante entre nosotros, las tácticas ocultas de los manteros –ocultas en tanto que invisibles, pero también en tanto que relativas a la actividad de lo invisible en lo palpable– serían reconocidas como previsibles entre la comunidad mantera, que revelaría así su recalcitrancia a abandonar el “tribalismo” de sus orígenes. Desde luego que para quienes firman este artículo, la noción de “espacio público” como realización espacial de los valores democráticos abstractos y fuente moral de normas represoras no es menos soteriológica que la confianza en la capacidad de las palabras del Corán de generar realidades físicas. Ambas certezas comparten una misma fe ciega en el poder “mágico” del discurso, esto es la virtud de ciertas palabras de controlar la realidad sometiéndola.

En cualquier caso, el trabajo expuesto aquí ha querido volver a darle la razón a Émile Durkheim cuando colocaba en la base de su sociología religiosa, en 1912, un principio: “No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana” (2008 [1912]: 28). Nuestra intención ha sido considerar las maneras como los manteros enfrentan la vulnerabilidad de su situación y los obstáculos que sufre su actividad como comerciantes informales y como lo hacen mediante procedimientos de los cuales –en estos nos hemos fijado– algunos están relacionados con creencias y conductas místicas.

Haciéndolo, esperamos haber contribuido a advertir que en los hechos observados se da lo que, parafraseando a Gramsci, podemos llamar espiritualidad de la praxis. Recordemos cómo Antonio Gramsci, en uno de sus Cuadernos de la Cárcel, habla de la filosofía de la praxis como una de las maneras como los sectores dominados vencen y superan el sentido común director, muchas veces sostenido por retóricas seudoprofundas y seudocientíficas, que aquí identificamos con las de ese racionalismo vulgar que le sirve a los “civilizados” para legitimar intelectualmente su superioridad. Gramsci critica como, desde una cierta erudición libresca, se desestima el valor crítico de costumbres populares que se toman como supersticiosas o erradas, ignorando el papel que juegan incluyéndose en la práctica consciente de sujetos sociales (Gramsci 2008). Nos encontramos aquí con una prueba del valor de actualidad de esa intuición del marxista italiano: maneras de hacer y de pensar propias de sectores sociales maltratados, que, catalogadas a veces con desprecio como “religiosas”, permiten a los excluidos organizar de manera significativa y eficaz la experiencia de un mundo hostil y resistir a su asedio.

Bibliografía

- Ajuntament de Barcelona. 2005/2018. Ordenança de mesures per a fomentar i garantir la convivència ciutadana a l'espai públic. Acord del Consell Plenari del 23/12/2005. Text consolidat. Inclou les modificacions posteriors. Barcelona.
<https://bcnroc.ajuntament.barcelona.cat/jspui/handle/11703/89246>

- Bava, Sophie. 2003. "De la 'baraka aux affaires': ethos económico-religioso y transnacionalidad entre los migrantes senegaleses murides." *Revue européenne des migrations internationales*, 19 (2): 69-84.
- Bava, Sophie. 2017. *Routes migratoires et itinéraires religieux: des pratiques religieuses des migrants senegaleses murides entre Marseille et Touba*. París: Panafrika.
- Bonhomme, Julien. 2012. "The dangers of anonymity. Witchcraft, rumor, and Modernity in Africa." *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2): 205-233.
<https://doi.org/10.14318/hau2.2.012>
- Carter, Donald M. 1997. *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chemás, Mauricio. 2021. "La vida entre los restos y la vida de los restos. Espacio, infraestructuras y residuos." Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona.
<https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/185050>
- Contijoch, Marta y Horacio Espinosa [Eds.]. 2019. *Manterers. Morabisme i comerç informal als carrers de Barcelona*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Copans, Jean. 1980. *Les Marabouts de l'Arachide*, París: Le Sycomore.
- Coulon, Christian. 1981. *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*. París: A. Pedone.
- Cruise O'Brien, Donald. B. 2003. *Symbolic confrontations. Muslims imagining the State in Africa*. Londres: Hurst&Company.
- De Certeau, Michel. 2000 [1980]. *La invención de lo cotidiano, Tomo 1: Artes de Hacer*. México D.F/Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO.
- Delclós, Carlos. 2016. "La incapacidad de la izquierda para gestionar la economía informal," *CTXT*, 83. <https://ctxt.es/es/20160921/Firmas/8498/manteros-barcelona-en-comu-economia-informal.htm>
- Delgado, Manuel. 2011. *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.
- Delgado, Manuel y Horacio Espinosa. 2018. "¡Tirad sobre el mantero!". *El País*, 17 de agosto.
https://elpais.com/ccaa/2018/08/17/catalunya/1534530953_631376.html?fbclid=IwAR0kw6Q_T52XY3xIN-laiyKikVFUJ_yUIGH-4TRinSyJpFsoV-Xj3kEbg#comentarios
- Diouf, Mamadou, y Steven Rendall. 2000. "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism." *Public Culture*, 12 (3): 679-702.
- Djedi, Youcef. 2011. "Max Weber, Islam and Modernity." *Max Weber Studies*, 11 (1): 35-67.
- Durkheim, Émile. 2008 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Espinosa, Horacio. 2017. "El mercadillo rebelde de Barcelona. Prácticas antidisciplinarias en la ciudad mercancía." *Quaderns*, 22 (1): 67-87.
- Espiro, María Luz. 2019. "Trayectorias laborales de migrantes entre África y Latinoamérica: el caso de los senegaleses en Argentina." *REMHU*, 27 (56): 81-98.
- Evers Rosander, Eva. 2015. *In pursuit of Paradise. Senegalese Women, Muridism and Migration*, Upsala: The Nordic Africa. <http://nai.diva-portal.org/smash/get/diva2:877122/FULLTEXT01.pdf>
- Geschiere, Peter. 2013. *Witchcraft, Intimacy and Trust. Africa in Comparison*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

- Gramsci, Antonio. 2008 [1930-1932]. "La filosofía de la praxis." En *¿Qué es la cultura popular?*, Antonio Gramsci 49-87. València: Publicacions de la Universitat de València.
- Hamès, Constant. 2001. "L'usage talismanique du Coran." *Revue de l'histoire des religions*, 218 (1): 83-95.
- Koenig, Boris. 2021. "Youth and the occult infrastructures of urban life in Abidjan, Côte d'Ivoire." Tesis doctoral. Université de Québec à Montréal-Catholic University of Leuven. <https://tinyurl.com/yvjr6stx>
- Kuczynski, Lilliane. 2002. *Les marabouts africains à Paris*. París: CNRS Éditions.
- Lory, Pierre. 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>
- Moffette, David. 2018. "The jurisdictional games of immigration policing: Barcelona's fight against unauthorized street vending," *Theoretical Criminology*, 24(2). <https://doi.org/10.1177/1362480618811693>
- Observatori PIME Comerç. 2019. Impacte econòmic de la venda ambulant il·legal a la ciutat de Barcelona. <https://tinyurl.com/bdzdeyr2>
- Porras, Julián. 2016. "Otros trabajos y otros trabajadores en Barcelona." *Polis. Revista Latinoamericana*, 15 (45): 211-234.
- Pradel-Miquel, Marc. 2016. "Crisis, (re)informalization processes and protest: The case of Barcelona," *Current Sociology*, 65 (2). 209-21. <https://doi.org/10.1177/0011392116657291>
- Robinson, David, y Jean-Louis Triaud. eds. 1997. *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. París: Karthala.
- Sow, Pape. 2004. "Prácticas comerciales transnacionales y espacios de acción de los senegaleses en España." En *Migración y desarrollo*, coordinado por Ángeles Escrivá y Natalia Ribas, 235-254. Madrid: Politeya-CSIC.
- Tarrius, Alain. 2007. *La mundialización por abajo. El capitalismo nómada en el arco mediterráneo*. Barcelona: Hacer.
- Villalón, Leonardo A. 1995. *Islamic society and State power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zapf, Yannik. 2012. "Los lateros de Barcelona: estrategias de inserción informal en la economía urbana," En *El codesarrollo a debate*, coordinado por Mourad Aboussi, 137-147. Granada: Comares.

© Copyright: Marta Contijoch Torres, Horacio Espinosa, Manuel Delgado Ruiz 2024

© Copyright de la edición: *Scripta Nova*, 2024.

Ficha bibliográfica:

CONTIJOCH-TORRES, Marta, ESPINOSA, Horacio, DELGADO RUIZ, Manuel. Tácticas ocultas. Artes de hacer de los manteros senegaleses en Barcelona. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universitat de Barcelona, vol. 28, Núm. 3(2024), p. 9-28 [ISSN: 1138-9788]

DOI: 10.1344/sn2024.28.44050

