

# El poder de los documentos

## *Ritualización y fetichismo del poder estatal en la cofradía mouride de Buenos Aires*

POR PAULA MARINA REITER<sup>1</sup>

### Resumen

En este artículo se analizarán las representaciones que los migrantes senegaleses en Argentina construyen en torno la obtención del Documento Nacional de Identidad (DNI) y el Certificado de Residencia Precaria. Al respecto, se ha observado como los migrantes de la cofradía *mouride* fetichizan los documentos del Estado (pasaportes, documentos de identidad, visados, Certificado de Residencia Precaria) luego de sufrir dificultades para acceder a ellos en las diversas etapas del proceso migratorio. Particularmente, se examinarán dichas representaciones en relación con un evento religioso *mouride* realizado en 2009 en la Ciudad de Buenos Aires, y se mostrará como los miembros de la cofradía ritualizan los símbolos de poder estatal, plasmados en dichos documentos. Palabras clave: Fetichismo, Ritualización, Documentos, Migraciones, Senegal.

### Abstract

This article analyzes the representations that Senegalese migrants in Argentina have regarding their identification documents (ID cards and asylum seeker certificates). In this regard, I observed that migrants belonging to the *mouride* brotherhood fetishize the official documents (passports, identity documents, visas, asylum seekers certificates), as a response to the difficulty of obtaining them, in the different stages of the migration process. In particular, these representations are examined in relation to a Mouride religious event held in 2009 in the City of Buenos Aires. I analyze how the members of the brotherhood ritualize the symbols of State power, embodied in these documents. Key Words: Fetishism, Ritualization, Documents, Migrations, Senegal.

recibido 10 de junio 2018

aceptado 19 de febrero 2019

---

1. Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Antropología Social. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín. E-mail: polireiter@gmail.com

## La cofradía *mouride*: surgimiento y formación

La cofradía *sufí mouride* surgió a fines del siglo XIX en la región de Bawol, centro sur de Senegal, en el marco de un proceso de reislamización y en contra del proyecto colonial francés que se encontraba en plena expansión. Su líder fundador, el Cheikh Amadou Bamba, sentó las bases de dicha cofradía a través de una modalidad *sui generis*: la educación de los discípulos mediante de una doctrina de trabajo ascético, que se puede resumir en una de las frases más célebres: “trabaja como si nunca fueras a morir y reza como si fueras a morir mañana” (Babou, 2007: 90; Behrman, 1968; Gentili, 2012).

La educación de los discípulos estaba en manos de los *marabouts*.<sup>2</sup> Estos líderes religiosos eran intermediarios entre la divinidad y los fieles, a quienes guiaban en el camino hacia Dios. A través de esta modalidad, la cofradía *mouride* se desarrolló exponencialmente en la zona rural del centro sur del Senegal a través de la producción del monocultivo de maní. Toda actividad de la orden se desarrollaba en las *daaras*, el escenario rural donde transcurría la vida, el trabajo y la educación (Babou, 2007; Boone, 1992; O’Brien, 1970)

Como señala Cheikh Anta Babou (2007), las consecuencias del crecimiento de la cofradía *mouride* generó tensión con la Administración Colonial Francesa desde un plano económico, ya que estaba en puja el control y la administración de la producción del maní. Esto también tuvo implicancias políticas respecto al control de los territorios, porque la Administración Colonial Francesa temía la formación de un territorio autónomo dentro de la geografía que se encontraba bajo dominio francés.

Ante el creciente poder de la cofradía y con el objetivo de disolverla, la administración francesa, en manos del General Fedharibe, resolvió enjuiciar y luego exiliar al Cheikh Amadou Bamba. De esta manera, el líder fue obligado a exiliarse en Gabón, donde permaneció siete años (1985 a 1902).<sup>3</sup> Este exilio es el más significativo, ya que, según Babou (2007) los sufrimientos e infortunios que el Cheikh Amadou Bamba debió soportar en manos de los militares franceses (plasmados en poemas, mitos y leyendas) fueron un medio de crecimiento espiritual y de acercamiento hacia Dios. Sin embargo, gracias a esas experiencias que atravesó en el exilio fue que Bamba logró alcanzar la santidad y el don divino (*baraka*) reflejado en sus obras y sus milagros, que a su vez lo constituyeron como el líder indiscutido de la cofradía.<sup>4</sup> Al mismo tiempo, la incertidumbre que generó en sus discípulos el desconocimiento de su paradero, y luego el júbilo de su regreso triunfal, construyeron

2. Al ser de origen *sufí*, la cofradía *mouride* se estructura a partir de una relación jerárquica y recíproca entre el *marabout* o maestro y sus *taalibes* o discípulos. A grandes rasgos, el *marabout* es el guía espiritual que instruye a sus fieles y difunde la doctrina *mouride* y la enseñanza islámica. A su vez, los discípulos que forman parte de la cofradía, se encuentran en una red de relaciones recíprocas tanto con su maestro como con sus pares.

3. El Cheikh Amadou Bamba sufrió un segundo exilio hacia Mauritania entre 1903 y 1907.

4. Fue en el contexto del exilio en Gabón donde el Cheikh Amadou Bamba escribió la mayoría de sus poemas o *qasaiides*. Estos, además del Sagrado Corán, son los textos religiosos que se leen y se recitan en los eventos religiosos que tienen lugar en la Ciudad de Buenos Aires.

la épica heroica que bañaría la imagen del líder a través del tiempo (Babou, 2007; Robinson, 1991)

Después de su segundo exilio en Mauritania (1903-1907), el Cheikh Amadou Bamba regresó a su Bawol natal con el objetivo de fundar un territorio *mouride* autónomo de cualquier fuerza de ocupación colonial, un territorio donde la cofradía pudiera realizarse religiosa, social y económicamente, y que albergara a todos los *taalibes* de las distintas zonas de Senegal que buscaran alcanzar la *baraka* a través de ese exilio, tal cual lo había conseguido su propio líder al ser expulsado por los franceses. En palabras de Babou (2007), los primeros discípulos que migraron hacia Bawol oriental consideraron su desplazamiento como *gaaddaay* o “exilio voluntario con el fin de adquirir *baraka*” (Babou, 2007: 168).

El desarrollo de la cofradía *mouride* prosiguió a lo largo del siglo XX a través de los descendientes del Cheikh Amadou Bamba, quienes también heredaron su *baraka*. En este sentido, el accionar de la cofradía no se limitó únicamente al ámbito rural. Producto de diversas crisis agrícolas y climáticas que impidieron el desarrollo de su profunda ética laboral, las nuevas urbes como Dakar y Saint Louis fueron los nuevos escenarios donde se propagó la doctrina *mouride*. Allí, las *dahiras* (el equivalente a una *daara* urbana) fueron los espacios de socialización, educación y religiosidad que cohesionaron el vínculo entre *marabouts* y *taalibes* en las ciudades (Babou, 2007; Bava, 2003).

Diversos trabajos señalan que en el siglo XXI el *mouridisme* también logró proyectarse internacionalmente a través de nuevas migraciones. En la actualidad, en cada país en los que hay fieles *mourides* también existe una *dahira* que no solo reanuda los lazos entre maestros y discípulos, o entre los propios discípulos, sino también entre la ciudad de residencia y la ciudad sagrada de Touba (Bava, 2003; Bugghenagen, 2012; Mahmud, 2013; Villalón, 2006).

Un siglo y medio más tarde, los *mourides* también llegaron a Argentina y generaron distintas formas de asociacionismo.<sup>5</sup> En el plano religioso y cultural los migrantes *mourides* se reúnen periódicamente en la *dahira Miftahou Nazri* de la Ciudad de Buenos Aires.<sup>6</sup> Su presidente, Dc,<sup>7</sup> me explicó que la *dahira* se estructura como una asociación cuyos cargos (presidente, secretario y tesorero) se eligen democráticamente mediante el voto directo de los miembros. Dados los fines que persigue la *dahira* en la Ciudad de Buenos Aires, Dc señaló que se asemeja a una “asociación religiosa y cultural” (Dc, presidente de la *dahira Miftahou Nazri*, CABA, octubre 2010). En sus reuniones semanales en el barrio del Abasto, los miembros se reúnen para rezar (el Corán y los poemas escritos por Bamba) y para realizar donaciones y/o contribuciones económicas destinadas al desarrollo de la cofradía tanto en Argentina como en el resto del mundo.

5. Al respecto, ver Maffia (2010) y Maffia, Monkevicius, Zubrzycki, Agnelli, y Ottenheimer (2012). A través de la ARSA (Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina), los migrantes senegaleses resuelven y tratan cuestiones a nivel político y civil.

6. Sobre otros trabajos de la cofradía *mouride* en Buenos Aires, ver: Arduino (2011); Kleidermacher (2013); Zubrzycki (2009) y Zubrzycki (2011).

7. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

El objetivo primordial que hace a la existencia de las *dahiras* es mantener cohesionado el vínculo entre los *taalibes* entre sí y el vínculo de ellos con su *marabout*, recordando y enaltecendo la figura del Cheikh Amadou Bamba. Para ello, la *dahira* desarrolla reuniones semanales y celebraciones, como el *Gran Maggal*<sup>8</sup> y los *Ganesi*. La visita de los *marabout* (*Ganesi*) no solo reúne a los *taalibes* entre sí, sino que –como veremos– es un modo de reafianzar su pertenencia a la cofradía a pesar de la distancia (Villalón, 2006).

El presente trabajo aborda las representaciones de un colectivo sumamente heterogéneo en relación a las adscripciones identitarias, que además de la nacional confluyen las étnicas y religiosas. En esta oportunidad se focalizará en esta última y se circunscribe a aquellos migrantes senegaleses miembros de la cofradía sufi *mouride*. Los sucesos analizados se dependen del trabajo de campo realizado entre 2009 y 2015 a través de diversos espacios: la vía pública<sup>9</sup> en tanto espacio laboral de los migrantes senegaleses y los eventos religiosos de la cofradía *mouride*.<sup>10</sup>

Uno de los espacios que transitó durante el trabajo de campo se relaciona con mi cotidianidad laboral en la Comisión para la Asistencia Integral y Protección del Refugiado y Peticionante de Refugio (Defensoría General de la Nación, Ministerio Público de la Defensa) donde los ciudadanos senegaleses solicitan asilo. Allí pude observar y comprender las prácticas cotidianas, así como las estrategias y trayectorias que estos sujetos despliegan en diversas instituciones a fin de obtener la documentación para regularizar su situación migratoria en el país.

## El poder de los documentos

El poder mostrar una prueba de identidad sancionada por el Estado, sin duda, define si una persona puede cruzar fronteras internacionales, acceder a beneficios sociales o pasar controles policiales sin ser detenida. La naturalización de esos objetos, no obstante, a menudo nos hace olvidar que pasaportes, documentos de

8. En wolof *maggal* significa celebrar, y puntualmente se celebra el regreso del Cheikh Amadou Bamba de su exilio de Gabón (Villalón, 2006). Actualmente se realiza una gran peregrinación hacia la ciudad sagrada de Touba, en la cual asisten todos los *taalibes* de Senegal y del mundo. Para aquellos discípulos que no pueden viajar, las *dahiras* de distintas ciudades de mundo lo celebran a nivel local. En la ciudad de Buenos Aires, la *dahira* Miftahou Nazri lo celebra anualmente el gran *Maggal* de Serigne Touba.

9. En este contexto di cuenta de las prácticas rutinizadas de violencia institucional a la cual estaban siendo sometidos los vendedores ambulantes en general y particularmente los comerciantes senegaleses. Estos episodios se dieron constantemente durante todo el proceso de investigación, y a partir de enero de 2016, comenzó a criminalizarse la venta ambulante en la vía pública con operativos policiales sumamente violentos que buscan socavar formas de comercialización alternativas, consideradas como irregulares desde la óptica estatal. Al respecto ver Reiter (2017).

10. Las prácticas religiosas es una de las particularidades más significativas de la comunidad senegalesa en la Ciudad de Buenos Aires. La mayoría profesa el islam sufi, cuyo modo principal de organización se estructura en *tariqas* o cofradías. A través del tiempo comprendí la impronta de la doctrina *mouride* en la cotidianidad de los migrantes, de modo que fui guiando la investigación en espacios como las *mezquitas* y en los eventos como *maggal* y *ganesi*.

identidad o registros de conducir carecen por completo de valor sin las relaciones sociales que los producen y les dan significado como símbolos de algo más. El poder que la gente le atribuye a los documentos yace allí, en esas relaciones y convenciones, antes que en su materialidad (Gordillo, 2006: 192).

Desde el inicio del proceso migratorio, la dificultad en obtener la visa del país al que desean migrar, hace a las trayectorias y desplazamientos más complejos y riesgosos. No obstante, dicha dificultad también se materializa en la sociedad de residencia. En este sentido, los migrantes senegaleses en Argentina se encuentran en un limbo ya que al ser migrantes “extra Mercosur” no pueden acceder a una radicación por el Programa Patria Grande<sup>11</sup> y tampoco encuadran en las categorías de admisión de la ley 25.871, fundamentalmente por no contar con el sello de ingreso al país.<sup>12</sup> En suma, la vía para salvar dicha irregularidad migratoria es a través de la solicitud de asilo<sup>13</sup> (Nejamkis y Nievas, 2012: 447, 456).

Uno de los primeros atisbos de la compleja relación existente entre los migrantes senegaleses *mourides* y la documentación se manifestaba a diario en la Comisión para la Asistencia Integral y Protección del Refugiado y Peticionante de Refugio. Cuando se presentaba un ciudadano senegalés con el objeto de contar con patrocinio jurídico para solicitar asilo en la Co.Na.Re (Comisión Nacional para los Refugiados), se expresaba (aquellos que hablaban español) diciendo “Buen día, sí, yo necesito una precaria”, o simplemente resumiendo el pedido: “sí, precaria” (los que hablaban en *wolof* y manejaban poco español). El siguiente registro pone en evidencia lo expuesto:

*Cuatro jóvenes ingresaron a la oficina (todos hablaban wolof y solo uno podía expresarse en español). Los atendió una persona y les preguntó de qué país provenían. El joven que dominaba el español le dijo: “Hola, sí, una precaria por favor, somos de Senegal” y le mostraron los pasaportes. En ese momento, la persona que los atendía trató de explicarles que “las precarias” no se entregaban en la oficina y que ellos primero debían solicitar refugio en el país. Entonces el joven le respondió: “¿ah, entonces no precaria?” La persona a cargo les explicó que lo que ellos estaban iniciando era el trámite de solicitud de refugio, y que la precaria se derivaba de ese trámite. Los cuatro jóvenes se quedaron en silencio por un*

11. Programa de regularización migratoria para los ciudadanos oriundos del MERCOSUR y sus países asociados (Chile, Colombia, Ecuador y Perú).

12. Para comprender los criterios de residencia permanente ver el Artículo 22 de la Ley N° 25.871. Para los criterios de residencia temporaria ver Artículo 23 de dicha ley.

13. Al momento de formalizar la solicitud de asilo, la Comisión Nacional para los Refugiados (Co.Na.Re) otorga un Certificado de Residencia Precaria. La ley 26.165 lo califica como “documentación provisoria” que formaliza el inicio de la solicitud de asilo en el país, señalando que es renovable (en un plazo de 180 días) hasta la resolución de reconocimiento o denegación de la condición de refugiado, y que permite la permanencia regular del solicitante en la República Argentina, el acceso a los servicios de salud y educación y el desarrollo de actividades remuneradas. Los alcances de la *residencia precaria* se detallan en el artículo 20 de la Ley de Migraciones (N° 25.871) donde se especifican las categorías y plazos de admisión y permanencia en el país.

*segundo, entonces la persona, viendo que los jóvenes no comprendían lo que estaba sucediendo, les preguntó: “¿ustedes están acá porque vienen a trabajar, no?” y los jóvenes encontraron un “alivio” al comprender y entender la palabra trabajo, a lo que respondieron efusivamente: “sí, nosotros trabajar”* (Registro de campo, oficina pública, CABA, abril 2015).

Esta escena demuestra que en su mayoría los ciudadanos senegaleses, si bien comprendían que estaban solicitando asilo, no percibían las implicancias y alcances del procedimiento. Al acercarse a la oficina pública y solicitar una *precaria*, se observaba que, en términos concretos, los migrantes senegaleses buscaban un *papel*. Esto quedaba plasmado en la asociación directa del *trabajo* con la *precaria*: para ellos, el procedimiento de refugio era apenas un trámite burocrático más para conseguir el Certificado de Residencia Precaria que necesitaban para acceder a los pilares fundamentales de su proyecto migratorio: *trabajar tranquilos*, viajar y enviar dinero.

En reiteradas ocasiones, al solicitarles la precaria a peticionarios senegaleses con el fin de asistirlos en un trámite, sucedía que llevaban con ellos solamente una copia. Cuando se les preguntaba dónde estaba la original, explicaban que la habían dejado en su domicilio “porque así más seguro”,<sup>14</sup> y esa seguridad estribaba en no perder el documento en cuestión. Entonces se les indicaba que para realizar determinados trámites –dentro de la órbita estatal como en la privada– debían circular con la precaria original, ya que a los ojos de las instituciones la copia carecía de valor. Además, se les aclaraba que en caso de extravío o robo de la precaria no perderían el estatus que ésta les confería.

El delicado cuidado con el que protegían la “precaria” sumado al temor de perder ese papel y, por ende, lo que este *reifica*, reflejaban las representaciones que los migrantes *mourides* construyeron en torno al Certificado de Residencia Precaria.

En una conversación mantenida con Ba,<sup>15</sup> él planteó el constante hostigamiento y violencia que sufrió a manos de los agentes de la Policía Federal Argentina. En diversas ocasiones fue detenido y su mercadería fue retenida, por el hecho de contar únicamente con el pasaporte de Senegal. Cuando obtuvo el Certificado de Residencia Precaria, percibió una diferencia: “cuando yo mostrar la precaria a la policía [sic] se llevaban mis cosas, pero no me llevaban a la fiscalía, como que fue una protección” (Ba, migrante senegalés, CABA, agosto 2015).

En el caso de los primeros migrantes que, como Ba, se dedicaron a la venta ambulante en la vía pública, *la precaria* –a pesar del desconocimiento de sus alcances por parte de las fuerzas de seguridad– se convirtió en una herramienta que impidió las detenciones arbitrarias realizadas por el personal policial. Sin embargo, contar con “la precaria” no evitaba que la mercadería les fuera incautada.

En este caso, *la precaria* significó un medio de protección ante el violento

14. Fue lo que respondió el solicitante senegalés que asesoré. Debido al principio de confidencialidad, en este pasaje se describe la síntesis de un sinnúmero de situaciones similares que estribaban en un cuidado especial de sus documentos.

15. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

accionar policial, siendo el DNI mucho más efectivo al respecto. A su vez, para Ma<sup>16</sup>, que arribó al país en 2015, *la precaria* era una puerta a diversas posibilidades laborales. Una vez que se arribaba al país, el *trabajo* se constituyó en el hilo conductor que llevaba a la búsqueda de un *papel*: por un lado, *el papel* se convirtió en el medio del Estado para identificar a los sujetos y, por el otro, en la vía mediante la cual los sujetos podían acceder a los derechos básicos que ofrecía ese Estado.

En 2013, Ba obtuvo su DNI a través del proceso especial de regularización migratoria para ciudadanos senegaleses.<sup>17</sup> El cambio más significativo que Ba señaló con la obtención del DNI, fue las garantías y posibilidades que adquirieron los ciudadanos senegaleses en el ámbito laboral. En este sentido, manifestó la posibilidad de acceder a un trabajo en relación de dependencia y la de poder firmar un contrato de alquiler para un puesto de ventas. También destacó la facilidad de poder enviar remesas a sus familiares y, fundamentalmente, lograr la reunificación familiar.

Ma, había arribado al país ocho años después que Ba. Por ello, solo contaba con el Certificado de Residencia Precaria. Según él, dicho documento le permitía lo siguiente: “Imagináte que un día dan de nuevo el DNI, solo con el pasaporte es como que no estoy, entonces la precaria me ayuda a eso, me ayuda a existir. Eso es muy importante porque cuando la gente te pide un papel quiere saber quién sos y a veces con el pasaporte no alcanza. Además la precaria te permite muchas cosas, pero lo más importante es trabajar y viajar” (Ma, migrante senegalés, C.A.B.A, agosto 2015. El énfasis nos pertenece).

De acuerdo con Ma, para todos aquellos que no pudieron obtener un Documento Nacional de Identidad, *la precaria* materializaba la presencia del sujeto ante el Estado argentino o, en palabras de Das y Poole (2008), lo hacía *legible*. A su vez, visibilizarse era lo primordial para poder desarrollar el objetivo principal del proyecto migratorio: el trabajo. Con *la precaria*, un migrante senegalés tenía la posibilidad de conseguir un trabajo en relación de dependencia y lograr –según la voluntad del empleador– la tramitación de una residencia temporaria. Para quienes se dedicaban a la venta ambulante en la vía pública, *la precaria* les permitía inscribirse en el régimen del Monotributo y así demostrar medios de vida para una posterior solicitud de carta de ciudadanía.<sup>18</sup> Al mismo tiempo, se debe tener en cuenta que una

16. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

17. Producto de un largo proceso de la *mesa de trabajo* (conformada por diversas organizaciones estatales y entidades de la sociedad civil), en enero del 2013 la Dirección Nacional de Migraciones (DNM), mediante la Disposición DNM N°0002/2013, sancionó un Régimen Especial de Regularización Migratoria de Extranjeros de Nacionalidad Senegalesa. Esta nueva normativa permitió regularizar la situación de los migrantes senegaleses que podían acreditar residencia en el país hasta el 14 de enero del 2013 en el plazo de ciento ochenta días.

18. El Decreto de Necesidad de Urgencia (DNU N° 70/2017), de enero de 2017, modificó determinados artículos de la Ley de Migraciones (Ley N° 25.871). A partir de ese entonces, para iniciar el trámite de ciudadanía el interesado debe contar con un documento de residencia temporaria o permanente según la Ley 25.871, es decir bajo los criterios de radicación de la Dirección Nacional de Migraciones. Esto excluye cualquier tipo de residencia que no esté bajo la órbita de la mencionada normativa. Por ende, en la actualidad no es posible tramitar la ciudadanía con el Certificado de residencia Precaria, dado que es expedida por la Co.Na.Re.

de las particularidades de las actividades laborales desarrolladas por los migrantes senegaleses era la amplia movilidad espacial, que podía extenderse más allá de las fronteras del país de residencia. En este sentido, contar con un *papel* permitía que la circulación de una persona fuera más segura.

Sucede algo muy similar con respecto al detallado cuidado y valoración que los migrantes senegaleses *mourides* otorgaban a sus DNI. Un año después de haberlo obtenido, varios ciudadanos senegaleses se acercaron a la Comisión para la Asistencia Integral y Protección del Refugiado y Peticionante de Refugio para tramitar la prórroga de su residencia temporaria. Algunos tenían el original en la billetera cuidadosamente guardado dentro de un sobre plástico y otros llevaban una copia a escala y plastificada. Al reencontrarme con aquellos con quienes también compartí su cotidianidad en los tiempos en que sólo tenían el Certificado de Residencia Precaria, me mostraron con mucha felicidad y orgullo su nuevo DNI.

El extremo cuidado que los migrantes senegaleses le otorgaban a *la precaria* y al DNI, sumado a la práctica de Ma de mostrarme sus documentos de otros países, se asocia a la experiencia de Gordillo (2006) en las comunidades Toba y Wichí del noroeste de Formosa. Allí las personas mayores le mostraban los documentos de identidad (sin una demanda previa, ni un motivo aparente) que guardaban cuidadosamente con sus objetos personales más apreciados, práctica que Gordillo caracteriza en términos de fetichización de la ciudadanía.

Ante el constante extrañamiento de la documentación –su temor a perderla– y la consecuente invisibilización que esto produce, los migrantes *mourides* *fetichizaron el poder del Estado* a través de los documentos de identidad y el Certificado de Residencia Precaria. Esto significa que confirieron a los documentos –una de las herramientas primordiales dentro del proyecto migratorio– un valor, un poder y una significación más allá de las relaciones sociales que los configuraban (Gordillo, 2006).

Antes de proseguir, es menester detenerse y considerar las diversas discusiones sobre fetichismo, que han sido vastas y heterogéneas tanto teórica como metodológicamente. En este contexto la discusión que se entabla entre los trabajos de William Pietz (1985 y 1988) y Roy Ellen (1988) se pueden ubicar en polos opuestos de la sincronía y diacronía.

Pietz (1985 y 1987) considera al fetiche como una “palabra-idea” y para su análisis propone un enfoque histórico en el cual se puede rastrear cuatro temas que se subyacen en las tradiciones académicas que lo han abordado. Estos son: la materialidad irreductible del fetiche, su historicidad, la reificación y la personalización. De este modo, ubica el origen del fetichismo en los espacios interculturales en los que tuvieron lugar los intercambios comerciales entre los portugueses y las poblaciones de la costa de África Occidental en los siglos XVI y XVII. Según el autor, fue en la confluencia de estos dos sistemas de relaciones totalmente heterogéneos donde el objeto material adquirió un nuevo valor social.

Por su parte, Ellen (1988) ubica el análisis del fetichismo en la dicotomía de los procesos cognitivos individuales y las representaciones colectivas. A partir de allí analiza las tres principales disciplinas que problematizaron el concepto del fetiche: la antropología de la religión, la tradición marxista y la psicología. Observa tanto lo

que las diferencia –los niveles de individualidad o sociabilidad en los que opera el fetiche– como sus similitudes: la superioridad moral para definir y describir negativamente al fetiche. Según el autor, las fronteras que definen al fetichismo son muy difusas, por ello distingue cuatro procesos cognitivos –concretización, animación, la fusión entre el significado y significante y la ambigüedad de la autoridad entre la persona y el objeto– que subyacen en las “representaciones culturales (objetos o fenómenos) que se han etiquetado como “fetiches” (...)” (1988:219).

Según Marx (2002), en las relaciones de producción capitalista la mercancía adquiere un poder propio desvinculado del trabajo y de las relaciones sociales que la crearon, siendo uno de los modos de dominación y legitimación ideológica de la burguesía. En esta línea, Michael Taussig (1993) analiza la confluencia de las relaciones precapitalistas y capitalistas que se dan con los campesinos de del Valle de Cauca en Colombia y los mineros de estaño en Bolivia. Estos actores simbolizan la figura del diablo como corolario de la alienación que experimentan al vender su fuerza de trabajo. En ambos contextos, las relaciones sociales que se encuentran dominadas por el mercado desarticulan las relaciones sociales precapitalistas donde la mercancía adquiere una autonomía por encima de las relaciones sociales.

Es interesante la propuesta de José J. de Carvalho (2002), que observa un cambio de paradigma con la reforma constitucional brasileña de los años noventa. A través de políticas estatales la cultura tradicional fue considerada una mercancía y consecuentemente fetichizada por artistas, Organizaciones No Gubernamentales y otras instituciones de Brasil, Estados Unidos y otros países europeos. John y Jean Comaroff (2011) al igual que Carvalho (2002) ejemplifican lo anterior a partir del turismo –europeo y estadounidense– que consume fiestas tradicionales, eventos religiosos, ceremonias indígenas en el sudoeste asiático y en Brasil. Aquí, los autores sostienen que el fetichismo de la cultura es de índole freudiana en tanto el deseo de formar parte de esa experiencia. Según el antropólogo brasileño, el fetichismo de la cultura tradicional brasileña es una “vuelta de tuerca” al concepto tradicional marxista, porque el “[f]etichismo contemporáneo surge con la expansión ilimitada de la mercancía hacia al campo de lo exclusivamente simbólico, al campo de lo radicalmente inmaterial” (2002: 8).

Habiendo abordado estas problematizaciones sobre el fetichismo, cabe advertir que Gordillo entra en diálogo con lo que varios antropólogos han llamado el “fetichismo del Estado” (Abrams, 1988; Coronil, 1996; Taussig, 1992, 1997; citados en Gordillo, 2006:170). Desde esta perspectiva da cuenta de la experiencia de extrañamiento de “[g]ente que por mucho tiempo no tuvo derechos de ciudadanía y se sintió profundamente marginada por su *falta* de documentos” (Gordillo, 2006:170), viendo estos documentos “como talismanes”, “fetiches de ciudadanía” (Gordillo, 2006: 178, 169).

Plantea Gordillo que la experiencia del caso toba y wichí puede comprenderse por la *alienación* con los “derechos de ciudadanía otorgados por el Estado” (2006: 171). En el caso de los migrantes senegaleses *mourides* las prácticas en torno al extremo cuidado de los documentos se encuentran íntimamente relacionadas con las diversas obstaculizaciones que experimentan en sus desplazamientos migratorios, pero fundamentalmente, a la experiencia de marginalización por la falta de

documentos nacionales.

Ahora bien, como se observará la fetichización del poder Estado que se materializa en Documento Nacional de Identidad y al Certificado de Residencia Precaria, es producto de la ritualización del poder Estatal en un evento ritual *mouride*. En este sentido, el plus de valor que adquieren los documentos responde a un proceso dual: por un lado, en tensión con la formación nacional de alteridad argentina –el mito de un país de inmigración blanca y europea (Briones, 2005; Segato, 2007) como se analizará más adelante– y, por otro, alienado al poder del *marabout*.

Pero, ¿qué es lo que vincula la obtención del DNI con la estrecha relación que un migrante *mouride* tiene con su *marabout*? Esta pregunta engloba diversos actores y dos contextos que aparentan ser independientes pero que en realidad solo pueden comprenderse a partir de la presencia del *marabout* y su *baraka* en la cotidianidad de sus discípulos.

El Ganesi del Serigne Khalil (la *baraka* o la eficacia simbólica *mouride*)

El *ganesi*<sup>19</sup> que tuvo lugar en un amplio salón del “Colegio Argentino Árabe Omar Bin Al Jattab” de Buenos Aires en agosto de 2009 se celebró cuatro años antes del régimen especial de regularización migratoria. Para entonces, la mayoría de los migrantes senegaleses aún no contaban con un DNI,<sup>20</sup> sino con el Certificado de Residencia Precaria y su pasaporte de origen.

Este fue el primer evento religioso al que tuve oportunidad de asistir. Aquí no solo tomé conciencia de la impronta de mi presencia en relación al género, sino que también aprendí determinadas pautas de comportamiento que una mujer debe adoptar en una celebración religiosa musulmana. En este sentido, el “incidente revelador” (Guber, 2012), a partir del cual mi presencia como mujer en el evento fue llamativa, cuando dos jóvenes me pidieron que cubra mi cabeza con la bufanda que llevaba puesta por respeto al Imán y al *marabout*, que estaban próximos a ingresar al salón y dar comienzo a la ceremonia.

El salón tenía una extensión aproximada de unos setenta y cinco metros cuadrados. Las puertas se ubicaban en el extremo lateral que daba al patio. El escenario ocupaba tres metros de los cinco de ancho. Las tres cuartas partes del salón estaban alfombradas y allí los fieles permanecían sentados y descalzos. Todos vestían el tradicional bou-bou senegalés, una prenda que se compone por un pantalón y una túnica confeccionada con la tela denominada *bazin riche*, que se caracteriza por su colorido y su brillo tornasolado. Algunos llevaban como collares la imagen del Cheikh Amadou Bamba y otros *marabouts* que no supe reconocer. También estaban aquellos que tenían rastas y llevaban grandes *crus*<sup>21</sup> en el cuello.

19. Ta me explicaba que en wolof “gan” significa el visitante. De este modo, *ganesi* refiere a los eventos religiosos cuya particularidad es la visita de un gran *marabout* en un contexto internacional.

20. Sin embargo, algunos contaban con un DNI por el proceso de regularización migratoria acaecido en 2004 o por haber accedido a una residencia temporaria o permanente

21. Conocido también como *tasbih*, *misbaha* o *cruz*, es un elemento que consta de 99 cuentas (de

Al ingresar al salón un aroma a incienso muy particular me invadió por completo. Allí unos jóvenes advirtieron mi presencia. Muy amablemente me invitaron a tomar asiento en una silla que fue colocada al final del salón, al lado de la puerta, donde finalizaba el alfombrado. Desde el lugar que me asignaron, percibí la ausencia de las mujeres senegalesas en el salón, así como otras mujeres que podrían presenciar el evento en calidad de invitadas. Permanecí todo el evento en el mismo lugar y me ofrecieron bebidas y comida constantemente. Los jóvenes a quienes conocía estaban en el alfombrado rezando o realizando otras actividades. Por ello, metodológicamente realicé una observación participante del evento y tomé notas de campo breves. De este modo, las situaciones que no lograba comprender, así como las dudas que surgían fueron los temas que retomaba con los jóvenes en otros contextos: conversaciones informales en el ámbito laboral en la vía pública, en el marco de una comida senegalesa, o bien en entrevistas formales.

A medida que los *taalibes* llegaban al evento, se saludaban de un modo muy particular: se daban la mano y sin soltarse, uno llevaba la mano del otro hacia su frente y luego, el segundo repetía la misma acción. Este saludo se repitió constantemente durante toda la celebración. Tiempo después, Ta<sup>22</sup> me explicó que ese era el típico saludo mouride y que: “[l]a esencia del saludo tiene que ver con que en realidad le está oliendo la mano. Esto significa que, al oler al otro, se lo toma tal cual es, sin prejuicios. Es como una fuerte señal de respeto” (Ta, migrante senegalés mouride, C.A.B.A., mayo 2010).

Diversas actividades sucedían simultáneamente: algunos permanecían conversando en el patio; otros estaban sentados en la alfombra con las piernas cruzadas con su *crus* en la mano –muy cerca del escenario– leyendo unas hojas de color anaranjado que estaban escritas en árabe. Otros se dedicaban a la organización del evento, que consistía en servir bebida y alimentos a los presentes.

Una de las particularidades más sobresalientes del evento era la omnipresencia de la figura del Cheikh Amadou Bamba a través de diversos objetos. Fundamentalmente, lo que más evocaba a la figura de este líder era el canto grupal de sus poemas o *qassaïdes*, que se materializaban en aquellas hojas anaranjadas.

La recitación de los poemas del Cheikh Amadou Bamba se desarrolla en forma grupal. En el *ganesi*, un grupo de quince discípulos formaron una ronda en el medio del salón. Allí se sentaron con las piernas cruzadas y con las hojas anaranjadas frente a ellos. Uno de ellos tomó asiento en el medio de la ronda y, con un micrófono en mano, comenzó a recitar en forma de canto lo que iba leyendo en las hojas. El resto se le unía al canto en ciertos momentos, como en un estribillo. Finalmente, todos alcanzaron un gran estado de euforia, cantando al unísono. Había momentos en que el resto de los presentes interrumpía su conversación o se concentraba en los cantos del grupo y chasqueaban los dedos en señal de aprobación.

---

diversos materiales) enhebradas en un hilo grueso y divididas en tres secciones de 33 que finalizan y comienzan en una cuenta mayor. Los *mourides* lo utilizaban asiduamente para recitar el *dhikr*, que es la invocación reiterativa de los 99 nombres de Dios.

22. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

En una conversación con Ta y Ms,<sup>23</sup> me explicaron que la obra escrita del Cheikh Amadou Bamba, abarca diversos temas: los modos para acercarse a Dios, la importancia del trabajo y fundamentalmente las dificultades que tuvo que afrontar cuando fue exiliado a la República de Gabón por la administración colonial francesa.

Ahora bien, ¿qué era lo que los *taalibes* buscaban con la visita del Cheikh Serigne Khalil, más allá de reafirmar los lazos comunitarios? Para responder a ello, nos detendremos en el instante previo y en la llegada del Serigne Khalil al salón del Centro Islámico.

Hacia el final de la tarde el salón estaba completamente lleno. Repentinamente un clima de euforia se apoderó del ambiente, cuando se hizo presente un grupo de hombres con túnicas negras que escoltaba a un hombre de gran porte ataviado con una túnica: el Cheikh Serigne Khalil.

Los *taalibes* que estaban cerca del escenario se empujaban para poder tocar a su *marabout*, mientras los que permanecían al fondo estiraban sus brazos para poder registrar el momento con el celular. El Cheikh Serigne Khalil se sentó en el escenario junto a su comitiva. Una vez allí, colocó las palmas de las manos hacia arriba en forma de cuenco y comenzó a rezar en voz alta. Los *taalibes* imitaron la postura de las manos del Cheikh y lo siguieron al unísono.

Luego, los *taalibes*, fueron subiendo al escenario para recibir la bendición de su *marabout*. Se colocaban de rodillas frente al líder religioso y tomaban su mano y se inclinaron para que les tocara la frente. Permanecieron así durante unos segundos, hasta que el *marabout* les frotó la cabeza con la palma de su mano. Entonces llegó el momento del saludo *mouride*. Luego, con un ademán de agradecimiento y obediencia, los *taalibes* postraron su frente en el piso y el *marabout* colocó las palmas de las manos en forma cóncava hacia el techo con los ojos cerrados. Ese era su rezo por su *taalibe*.

Antes de partir, el Cheikh Serigne Khalil brindó un discurso a sus discípulos en *wolof*. En esta situación, no pude comprender la temática que abordaba. Sin embargo, al haber pronunciado reiteradas veces “Argentina” y “Senegal”, supuse que hablaba sobre temas relacionados a la migración. Los *taalibes* estaban muy emocionados, lo escuchaban atentamente y por momentos chasqueaban sus dedos con fervor. Al final su discurso, el Cheikh Serigne Khalil se retiró del salón y los discípulos volvieron a empujarse para poder tocarlo nuevamente.

En su rol de intermediario entre Dios y los *taalibes*, el *marabout* legitimaba su santidad a través de la posesión de su *baraka*. Este es el poder espiritual o “fuerza sobrenatural” (Bava, 2003) que los *marabouts* heredan de sus antepasados, ya que se transmite “a través de los fluidos corporales, los sentimientos y discursos, la vestimenta, todo con lo que están en contacto, y hasta en sus sepulturas una vez fallecidos” (Babou, 2007: 9).<sup>24</sup>

---

23. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

24. La impronta de la *baraka* del Cheikh Amadou Bamba, continúa intacta a pesar de su deceso en 1927. Actualmente, en la Mezquita de Touba se encuentra el mausoleo del líder religioso, donde anualmente millones de personas peregrinan para la celebración del *maggal de Serigne Touba*, siendo esta una forma de adquirir *baraka*. Es por ello que la línea sucesoria del Cheikh Amadou Bamba, implica a sus

En este sentido, al ser nieto del Cheikh Amadou Bamba, el Cheikh Serigne Khalil es portador de su *baraka*, y los *taalibes* buscaban tocarlo para adquirir un poco de ella. Además, la *baraka* es la condición que legitima la santidad del *marabout*; y los eventos religiosos tales como el *Gran Maggal* y los *Ganesi* son una oportunidad para que él pueda desplegar su poder y legitimidad. Esta última se construye a partir de una tríada compuesta por su reputación, su pertenencia al linaje del Cheikh Amadou Bamba y por portar su *baraka* (Villalón, 2006). Otros medios para adquirirla resultan ser el rezo de los versículos del Sagrado Corán, las “*qassaiides*” escritas por el Cheikh Amadou Bamba y el recitado de los noventa y nueve nombres de Dios.

### Modos de pertenecer y formas de donación en el *Ganesi* del Cheikh Serigne Khalil

En el contexto de las reuniones que se dan en la *dahira Miftahou Nazri*, así como en los eventos organizados por dicha institución, tienen lugar diversos tipos de contribuciones económicas. Entre las más importantes, como bien señala O’Brien (1970), se encuentra el *zakat* (donación de limosna), que si bien es uno de los cinco pilares del islam, no es una exigencia particular de la doctrina *mouride*. Luego se encuentra la contribución denominada *sas*, un tipo de donación colectiva y obligatoria para aquellos *taalibes* que cuentan con medios económicos, cuyo fin es colaborar en diversos proyectos de la cofradía en Senegal, fundamentalmente en la ciudad de Touba. En otras palabras, es un aporte al desarrollo del *mouridisme*. Finalmente, una de las contribuciones económicas más importantes es la *hadiyya*; esta sí constituye uno de los pilares de la doctrina *mouride* y, además, estructura la intrínseca relación entre el *taalibe* y el *marabout* (Buggenhagen, 2012; O’ Brien, 1970; Villalón, 2006).

En el *ganesi* se dieron dos formas de donaciones. La primera tuvo lugar en los momentos previos a la llegada del Cheikh Serigne Khalil. Allí, un joven que hacía las veces de anfitrión tomó el micrófono e incitaba a los fieles con un discurso imperativo en *wolof*. Durante todo el discurso, los *taalibes* depositaban dinero en una gorra de lana negra, que el anfitrión había colocado en el medio del salón. El segundo tipo de donación se dio ante la presencia del Cheikh Serigne Khalil. Uno de sus asistentes realizó un discurso y, al igual que el joven anfitrión que lo antecedió, colocó una bolsa en el medio del salón para que los *taalibes* puedan depositar sus contribuciones. Lo llamativo en este caso, fue que los *taalibes* se dirigían al centro del salón y depositaban dinero en la bolsa, con mayor entusiasmo, ímpetu y emoción.

Dada la imposibilidad de comprender los discursos en *wolof*, pude salvar este obstáculo a través de una conversación con Ta, a partir de la cual supe que la primera forma de donación se trataba de una *haddiyya* que los *taalibes* recolectaron para

---

descendientes directos (hijos y actualmente nietos) quienes han ocupado el rol del *khalifa* general de la cofradía.

el Serigne Khalil. La segunda, era un *sas* para recaudar fondos para remodelar una antigua mezquita y construir una nueva en la ciudad de Touba, bajo la directiva del Cheikh.

Una particularidad sobresaliente que envuelve todo el evento ritual del *ganesi* es la gran *performance*<sup>25</sup> que despliegan tanto los *taalibes* como el *marabout*. Además, es menester considerar que el anfitrión y encargado de recolectar dichas donaciones no es cualquier miembro de la cofradía, sino una persona perteneciente a la casta *griot*,<sup>26</sup> responsable de la ejecución de los eventos sociales y religiosos (Nikiprowetzky, 1963), porque cuenta con herramientas de persuasión e incitación al público.

A lo largo de todo el *ganesi*, los *taalibes* constantemente buscan presentarse como *buenos mourides*, es decir, buscan actuar como discípulos obedientes que, además de cumplir con los cinco pilares del islam, presencian los eventos y ceremonias propias de la doctrina *mouride*, están en contacto con su familia a pesar de la distancia, responden a los pedidos de su *marabout* y, por sobre todo, se muestran como *generosos discípulos*. Esta generosidad podía percibirse en la euforia de varios de los discípulos que se acercaban a la gorra negra para realizar sus donaciones. De acuerdo con Ta, eso se debía a que “querían hacerse los grandes *modou-modou*”, que tienen mucho dinero, les está yendo muy bien en el exterior y que eso también es gracias al trabajo del *marabout*” (Ta, migrante senegalés, C.A.B.A, marzo 2010). Esta demostración pública del éxito (fuera real o no) se relaciona con la donación pública de dinero frente a sus pares, pero fundamentalmente frente al *marabout*, gesto que entiendo se trata de un gran indicativo de honor y masculinidad, como ha señalado Giulia Sinatti (2014: 220) en contextos europeos de esta migración. A través de dicha adscripción identitaria, y en especial a través de las donaciones, el *taalibe* espera ser bendecido y recibir un poco de la *baraka* del Serigne Khalil. Allí radica la diferencia que fue percibida con relación a la actitud de los *taalibes* entre la primera donación y la segunda.

La performatividad ejecutada por el Serigne Khalil radicaba en resaltar constantemente el sentido de pertenencia de los *taalibes* a la cofradía, más allá de las grandes distancias que los separaban de la ciudad de Touba. A fin de contar con un mayor número de *taalibes* y poder legitimar su prestigio, respeto y autoridad, el *marabout* debe presentarse como un ser generoso, tanto material como espiritualmente. Pero, ¿cómo puede demostrar tal generosidad ante miles de discípulos que residen a grandes distancias?

El significado que el dinero adquiere en el contexto de la donación en la cofradía *mouride* difiere de aquel significado que adquiere en el seno de una transacción o intercambio comercial. Es decir, el dinero donado en tanto *haddiyya* tiene un carácter sumamente religioso, ya que su importancia radica en su intercambio por

25. Entendemos *performance* siguiendo a Goffman como “[l]a actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes.” (1997: 27)

26. Refiere a una de las castas que se encuentra en la sociedad senegalesa y en otros países del África Occidental. La casta de los griots cumple la función de historiadores, juglares, músicos y anfitriones de diversos eventos sociales.

la *baraka* del *marabout*. En relación con esto último, es menester considerar que dicha donación no constituye una ofrenda monetaria hacia el *marabout* en tanto persona, sino como poseedor de la *baraka* del linaje que lo legitima. El dinero es el medio por el cual el discípulo materializa la unión con su maestro y su cofradía (Bava, 2003; Buggenhagen, 2012: 84; Villalón, 2007).

La generosidad es el modo de manifestar exteriormente la capacidad de hacer circular el dinero y los recursos de los cuales el *marabout* es depositario. De este modo, para los miembros de la cofradía *mouride* la riqueza y el valor no estriban en la acumulación de bienes y dinero, sino en su circulación, ya que es la vía por la cual se constituyen diversas relaciones sociales (Buggenhagen, 2012).

Es por ello que tanto el *marabout* como el discípulo, sin expresarlo, están a la espera de la manifestación de generosidad material y espiritual. Desde la perspectiva de los *taalibes*, para poder llevar adelante sus empresas en Senegal o en el exterior, necesitan la *baraka* y las relaciones sociales que se construyen en el seno de la cofradía. A las contribuciones donadas se las comprende como la perpetuación de obras de crecimiento y expansión del *mouridisme*, así como la garantía del éxito individual a través de la bendición de la *baraka*. Por su parte, la élite *marabútica* necesita de los *taalibes* para poder continuar perpetuando la doctrina. En suma, “[e]l prestigio del Cheikh se mide por la contribución que hace al desarrollo de la *tariqa*” (Babou, 2007: 94).

El éxito al que aspiran los *taalibes* no solo implica las relaciones sociales que se construyen en el contexto laboral, sino también de la *baraka* y del “poder místico de sus *marabouts*” (Buggenhagen, 2012: 85; Villalón, 2006).

#### La *baraka* materializada en milagros (*karamas*)

Como se ha podido observar, la presencia de la figura del Cheikh Amadou Bamba, atravesó todo el evento. Desde un plano material, los *taalibes* alababan su imagen. Desde lo simbólico, tanto en los discursos del *griot*, como en los del Cheikh Serigne Khalil se apelaba a la constante comparación entre las adversidades que el Cheikh Amadou Bamba debió enfrentar durante su exilio en Gabón con las adversidades que ellos como migrantes *mourides* atraviesan en Argentina. Esta revalorización del pasado en el presente, esta *estructura de la coyuntura* (Sahlins, 1988), la resignificación de la noción de *gaaddaay*, es la vía para que los *taalibes mourides* comprendan que las adversidades que ellos mismos atraviesan como migrantes en el extranjero están relacionadas con las experiencias que tuvo que sortear el líder del *mouridisme* en su exilio en Gabón. Esta forma de participar en experiencias similares con el máximo portador de *baraka* de la cofradía *mouride* es otro modo de compartir el sentimiento de pertenencia como ha sido observado por Sophie Bava (2003:5,6).

Siguiendo esa línea, el Cheikh Amadou Bamba era (fundamentalmente) recordado por los *taalibes* y *marabouts* a través del relato de los milagros que realizó en

el exilio al cual lo sometió la Administración Colonial Francesa. Al respecto, Nd<sup>27</sup> relataba las leyendas más populares:

No se puede entender la fuerza del Serigne Touba. Cuando los franceses se lo llevaron en un barco a Gabón, a la hora de rezar no lo dejaron. Entonces él lo que hizo fue agarrar la alfombra de rezo y la tiró en el medio del mar. Él se puso a rezar en el medio del agua y cuando, en el rezo, bajó su cabeza y volvió a ponerse de pie, tenía tierra en su frente. Es así, ese es Serigne Touba, esa es su fuerza, nunca se dio por vencido (Nd, migrante senegalés, CABA, diciembre 2010).

Los milagros del fundador del *mouridisme* permiten observar que, además de ser el elemento que legitima su santidad, la *baraka* también es el poder (en este caso religioso) que se erigió como resistencia al colonialismo. En este sentido, el Serigne Khalil al poseer la *baraka* del fundador de la orden, tenía el poder de realizar milagros (*karamas*). En una conversación sobre este punto, Ta señalaba que para tener la *baraka* del *marabout*, el *taalibe* debía estar presente en sus pensamientos y sus rezos “para tener salud, dinero, un papel, lo que necesites” (Ta, migrante senegalés mouride, CABA, mayo 2010. El énfasis nos pertenece).

Ahora bien, ¿cómo se materializa la *baraka*? Es decir, ¿de qué modo concreto se puede observar el poder divino del Serigne Khalil?

Retomando el rol intermediario del *marabout*, Van Hoven (2000: 228) plantea que su proximidad a Dios es percibida como un regalo divino que implica la posesión de *baraka* y se manifiesta en la realización de milagros (*karamat*). Como señala Babou (2007: 9,13), aquí radica la diferencia con la noción de *mudjizas*, que son aquellos milagros exclusivamente ejecutados por los profetas. Los *karamas*, además de ser producto de la manifestación de la *baraka* del *marabout*, también son la práctica que lo legitima como autoridad religiosa. De este modo, la santidad del Cheikh Amadou Bamba también se constituyó en su capacidad para realizar milagros.

Al respecto, pude observar una situación particular durante el saludo que algunos discípulos le hacían al Serigne Khalil.

A medida que los taalibes iban saludando al marabout, se dio una situación que llamó mi atención: algunos de los presentes, previo a inclinarse a saludar al líder religioso, le mostraban su DNI o sus “precarias”. Esta práctica se repitió varias veces. En la necesidad de saber qué era lo que estaba sucediendo, le consulté a Ta por qué le mostraban los documentos. Él supo explicarme qué; “puede ser que el chico el año pasado durante la visita del Serigne, le haya pedido para que su DNI saliera, y como lo tiene, su pedido se hizo realidad” (Registro de campo, Colegio Argentino Árabe Omar Bin Al Jattab, CABA, agosto 2009).

Unas semanas después del evento, en un encuentro con Pa<sup>28</sup> y Ms, volví a in-

27. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad

28. Es la sigla compuesta por las iniciales del nombre del interlocutor para proteger su identidad.

dagar sobre la escena descrita anteriormente. Ellos plantearon que al enseñarle los documentos al *marabout*, el *taalibe* mostraba su agradecimiento, ya que había sido a través de los rezos del *marabout* y el poder de su *baraka* que el *taalibe* había logrado conseguir sus documentos. Si bien la escena remite a una situación en particular en una determinada celebración de un *ganesi*, se trata de un *incidente revelador* (Guber, 2012) que permite observar las apropiaciones simbólicas que los migrantes *mourides* realizan de la documentación otorgada por el Estado argentino, en este caso el Documento Nacional de Identidad.

Es decir, la acción de mostrar el DNI al *Serigne Khalil* implica que el documento también condensa poder religioso: el poder de la *baraka* del *marabout*. Así, al enseñarle el DNI, también estaban legitimando su *baraka* y el poder de sus rezos. Es en este sentido que entendemos que el documento es fetichizado y cargado de simbolismo.

Habiendo arribado a este punto, podemos afirmar que los migrantes *mourides* ritualizan el poder estatal que se plasma en los diversos tipos de documentación. Esto es porque, en este caso, el DNI condensa la *baraka* del *marabout* al mismo tiempo que el poder del Estado. Esta apropiación simbólica de los documentos es una práctica estratégica que diferencia determinadas actividades de otras bajo el binomio sagrado-profano (Bell, 1992). Esta clasificación puede verse en el ámbito de las actividades económico comerciales que desarrollan en un plano secular, en el cual las ganancias obtenidas se remiten a los familiares en Senegal. En el ámbito religioso, el trabajo y el dinero son los ejes que estructuran la fidelidad y el servicio del discípulo hacia su maestro (*khidma*), vínculo que, en el contexto migratorio actual, se encuentra intermediado a través de la donación de dinero.

Como hemos visto, el medio de obtención de dinero son actividades laborales que implican, fundamentalmente, desplazarse por diversos países y dedicarse al comercio en la vía pública. En estos contextos, los documentos pasaportes, “precarias” y documentos de identidad– reifican la protección (no absoluta) para poder circular libremente y enfrentar la violencia estatal cristalizada en las fuerzas de seguridad, en este caso, en el accionar policial en la Ciudad de Buenos Aires. Así, poder *trabajar tranquilos*<sup>29</sup> implica poder cumplir los dos aspectos del *trabajo* y para ello es menester contar con algún tipo de documentación, ya sea pasaporte o la “precaria”, pero especialmente el DNI.

En relación con lo anterior, el fetichismo de los documentos producto de la ritualización del poder estatal, se inscribe en un escenario en el cual los migrantes *mourides* se encuentran en tensión con la formación de alteridad nacional. Como señalan Briones (2005), Grimson y Soria (2017) y Segato (2007), el mito fundacional de la nación argentina en tanto “blanca y homogénea” invisibilizó a través de “narrativas dominantes” (Frigerio, 2008), a la población africana y afrodescendiente. En esta línea, concordamos con Segato (2007) en comprender a la raza como una construcción social producto del orden colonial. En este contexto, los ciudadanos senegaleses visibilizan aquellas alteridades que fueron estructuralmente negadas en la construcción nacional argentina. Esta racialización se conjuga con el proceso

---

29. Al respecto ver Reiter (2017)

de extranjerización: como se ha observado previamente, uno de los principales obstáculos por los que dicha comunidad no puede obtener una residencia en el país, es por su categorización como migrantes “extra-Mercosur”. Este caso ejemplifica lo que Grimson y Soria (2017) señalan como las nuevas formas de inclusión/exclusión que se dan en el marco de la ley N° 25.871 y que categoriza a los migrantes senegaleses como migrantes “no deseados” (Courtis y Pacecca, 2007: 194-195, en Grimson y Soria, 2017: 122).

Siguiendo a Bell (1992), la práctica ritual tiene una serie de características. En primer término, es fundamentalmente *situacional* y, en el caso del *Ganesi*, el contexto es uno de los elementos más significativos. A saber, la visita del Serigne Khalil tuvo lugar en el “exterior”, escenario en el cual el Cheikh Amadou Bamba realizó sus milagros producto de diversos obstáculos que debió enfrentar durante su exilio en Gabón. A esto se suma la noción de *gaaddaay*, vinculada con el desconocimiento acerca del regreso del Cheikh Amadou Bamba de su exilio, la cual actualmente atraviesa a los migrantes *mourides*, también como un modo de adquirir *baraka*.

En relación con lo anterior, la ritualización crea sujetos ritualizados, ya que “[o]pera a través del cuerpo en su interacción con el ambiente estructurado y estructurante” (Bell, 1992: 98). Esta particularidad de la ritualización permite comprender los roles performativos tanto del *taalibe*, que actúa y se presenta como el discípulo más fiel y generoso, como del *marabout*, en este caso Serigne Khalil, quién también demuestra, a través de los milagros, que la *baraka* heredada permanece intacta. De modo que, “[i]nscrito dentro del cuerpo social, estos principios permiten a la persona ritualizada generar a su vez los esquemas estratégicos que pueden apropiarse o dominar a otras situaciones socio-culturales” (1992:99).

En el seno de la cofradía *mouride* la ritualización del poder del Estado opera en dos niveles. A nivel micro, el milagro de Serigne Khalil, como plantea Bava (2003), personaliza y mantiene fortalecido el vínculo entre él y sus discípulos. El nivel macro implica cómo la cofradía *mouride*, a través de la apropiación simbólica de elementos emanados del poder estatal, logra perpetuarse —a través del tiempo y a grandes distancias— y establecer sus vínculos, su doctrina y su funcionamiento en el capitalismo global del siglo XXI. Aquí, además de legitimar el poder del *marabout*, el milagro perpetúa la relación jerárquica característica entre él y sus discípulos. De esto se desprende que la ritualización es en sí misma “[u]n juego estratégico de poder, de dominación y resistencia, dentro de la arena del cuerpo social” (Bell, 1992: 109), que se da en ambos niveles: entre *marabout-taalibes* y entre la cofradía *mouride* y el Estado.

### Apropiaciones simbólicas en el capitalismo del siglo XXI

Más bien, nuestros trabajos apuntaban a los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el Estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras (Comaroff y Comaroff, 2013: 25).

Desde hace algunos años se puede apreciar por las calles de la Ciudad de Buenos Aires, en las estaciones de trenes del Área Metropolitana y en diversas provincias de la Argentina, hombres y mujeres provenientes del continente africano. Ellos se encuentran allí, de domingo a domingo, algunos dedicados a la venta ambulante en sus puestos callejeros, otros en ferias o caminando por las calles y comercios. Estos hombres y mujeres, que han despertado la curiosidad de los transeúntes, hicieron que “África” se tornara visible en Argentina a partir de los primeros años del siglo XXI.

El *mouridisme* supo adaptarse a nuevas formas político-sociales que se sucedieron desde el surgimiento de la cofradía hasta nuestros días. En el contexto de un capitalismo global, uno de los cambios más significativos es lo que Bava (2003) plantea en relación con el nuevo comportamiento de la cofradía *mouride*, donde el dinero ha tomado un rol preponderante en las relaciones sociales que orquestan a la cofradía. Sin embargo, las reconfiguraciones no han quedado únicamente en el plano económico.

Siguiendo a Bell (1992: 196), la ritualización “[c]omo un modo estratégico de la práctica produce relaciones matizadas de poder, relaciones caracterizadas por la aceptación y resistencia, apropiación negociada, y reinterpretación redentora del orden hegemónico”. Desde un plano político, la ritualización del poder del Estado a través de la obtención del DNI es otro modo mediante el cual la cofradía continúa su accionar en el siglo XXI.

En relación con lo anterior, los eventos organizados por la *dahira Miftahou Nazri*, particularmente el *ganesi* de Serigne Khalil, es el espacio donde la cofradía *mouride* reafirma su accionar en la Ciudad de Buenos Aires, y donde se estructuran los “circuitos mourides globales de salario, capital y trabajo” (Buggenhagen, 2012:61). Dichos circuitos no pueden comprenderse únicamente desde una perspectiva económica como plantea la autora o desde una perspectiva espiritual como lo hace Bava (2003).

En la actualidad, los *circuitos mourides* son más bien la interrelación de ambos, en donde se generan relaciones sociales que, por un lado, mantienen cohesionado el vínculo entre *marabout* y discípulo, en donde se da el intercambio de *baraka*. Por otro, en las relaciones horizontales entre discípulos, donde los eventos rituales son el lugar idóneo para construir relaciones comerciales (Bava, 2003; Buggenhagen, 2012).

En suma, y siguiendo a Buggenhagen (2012), los *circuitos mourides* constituyen y son la vía de entrada al sistema capitalista, de modo que es a partir de estas nuevas formas de generar capital y resignificar el poder del Estado que la cofradía *mouride* se constituye como una *economía oculta*, que se estructura en:

Un aspecto material fundado en el esfuerzo por evocar la riqueza, o para dar cuenta de su acumulación, apelando a técnicas que desafían la explicación de los términos convencionales de la razón práctica; y un aspecto ético fundamentado en los discursos morales y (re) acciones provocadas por la producción real o imaginaria de valor a través de dichos medios mágicos (Comaroff y Comaroff, 2001: 9).

En este contexto, el desplazamiento –a grandes o cortas distancias– se encuentra íntimamente relacionado con el trabajo y, a su vez, con el exilio al que fue sometido el líder fundador. Al mismo tiempo, el trabajo adquiere una doble significación: una económica-material y otra religiosa. Es en este contexto donde los documentos adquieren una significación que va más allá de sus condiciones originales de producción (Gordillo, 2006), condensando el poder del Estado y la *baraka* del *marabout*.

Finalmente, el epígrafe nos invita a reflexionar sobre los alcances condicionantes que tiene el poder del Estado sobre las personas. La conjunción de la extranjerización y la racialización de este colectivo, también deriva en los episodios de violencia policial que tiene como protagonistas a los migrantes senegaleses y los constituye como sujetos doblemente subalternizados. Como se ha podido observar, uno de los motivos por los que el Documento Nacional de Identidad cobra un plus de valor, es por la protección que brinda frente a los actos de violencia perpetrados por el propio Estado. En este sentido, la ritualización y fetichización de artefactos del Estado receptor por parte de los migrantes *mourides* responde a esta situación de vulnerabilidad que produce el mismo Estado.

En el presente caso etnográfico, el concepto de fetichismo utilizado para analizar las prácticas y representaciones que los migrantes *mourides* construyen en relación con los documentos, no se relaciona con la mera alienación de los sujetos subalternos – dado que son conscientes de las tramas burocráticas de la documentación estatal– sino más bien con su capacidad de agencia. Esto nos lleva a comprender como los *migrantes mourides* se apropian simbólicamente del poder estatal, ritualizándolo a través de los milagros del Cheikh Amadou Bamba y la *baraka* del *marabout*. En otras palabras, si bien el Estado moldea y regula las identidades, esta dominación ideológico-simbólica también es apropiada y resignificada por los sujetos. En este sentido, a través de la ritualización los migrantes *mourides* consolidan y reafirman la identidad *mouride* en diversos escenarios, sin perjuicio de otras construcciones identitarias. Así, la cofradía *mouride*, surgida en un contexto colonial, supo perpetuarse y adaptarse en diversos periodos y modalidades del capitalismo a través de la resignificación de las categorías de *trabajo y desplazamiento*.

En suma, a diferencia de las propuestas expuestas sobre el concepto de fetichismo, el caso permitió ver a los fetiches en clave moderna como una vía para entender los procesos sociales de producción de ciudadanía.

## Referencias bibliográficas

Arduino, Eugenia (2011). “Inmigrantes senegaleses en Buenos Aires actual. Un caso de adaptación selectiva de religiosidad”, en VV.AA: *Actas de las XIII Jornadas Interescuelas de Historia, Universidad Nacional de Catamarca*.

Babou, Cheikh Anta (2007). *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Ohio, Ohio University Press.

Bava, Sophie (2003). “De la « baraka aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides”, *Revue européenne des migrations internationales*, N° 19 (2), pp. 69-84. <http://doi.org/10.4000/remi.454>

- Behrman, Lucy (1968). The political significance of the Wolof adherence to Muslim brotherhoods in the nineteenth century. *African Historical Studies*, N° 1 (1), pp.60-78. <http://doi.org/10.2307/216191>
- Boone, Catherine (1992). *Merchant capital and the roots of state power in Senegal: 1930-1985*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bell, Catherine (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford, Oxford University Press.
- Briones, Claudia (2005). *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Buggenhagen, Beth Anne (2012). *Muslim Families in Global Senegal: money takes care of shame*. Indiana, Indiana University Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (2001). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham, Duke University Press.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (2011). *Etnicidad S.A*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (2013). *Teoría desde el Sur: O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- De Carvalho, José Jorge (2002). *Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales*. Serie Antropología, N° 320. Brasilia, Editorial Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.
- Das, Veena y Poole, Deborah (2008). “El estado y sus márgenes: etnografías comparadas”, *Cuadernos de antropología social*, N° 27, julio 2008, pp. 19-52.
- Ellen, Roy (1988). Fetishism. *Man*. New Series, Vol. 23, N°. 2, pp. 213-235.
- Frigerio, Alejandro (2006). “Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales, *Temas de patrimonio cultural*, Vol. 16, 2006, pp. 77-98.
- Frigerio, Alejandro (2008). “De la ‘desaparición’ de los negros a la ‘reaparición’ de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina”, en Gladis Lechini (comp.): *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba, CLACSO-UNC.
- Gordillo, Gastón (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Grimson, Alejandro y Soria, Sofía (2017). “Diferencia y desigualdad en las migraciones”, en: *Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, CLACSO, Pisac, pp. 97-140
- Guber, Rosana (2012). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Kleidermacher, Gisele (2013). Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires, *Cuadernos de antropología social*, vol. 38, diciembre 2013, pp.109-130.
- Maffia, Marta (2010). Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina, *Cuadernos de antropología social*, vol. 31, julio 2010, pp. 07-32.
- Maffia, Marta, Monkevicius, Paola, Zubrzycki, Bernarda, Agnelli, Silvina y Ottenheimer, Ana (2012). “Dinámicas asociativas entre los inmigrantes africanos subsaharianos en la Argentina”, en: *África en movimiento. Migraciones internas y externas*. Madrid, Observatorio sobre la realidad social de África Subsahariana de la Fundación Carlos Ambers y Libros de la Catarata, pp. 1-24.

- Mahmud, Sakah Saidu (2013). *Sharia Or Shura: Contending Approaches to Muslim Politics in Nigeria and Senegal*. Lanham, Maryland, Lexington Books.
- Marx, Karl (2000). *El capital: Crítica de la economía política: libro primero: el proceso de producción del capital: volumen I*. Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- Nejamkis, Lucila y Nievas, Jorge (2012). “Migración y refugio en la Argentina: Un análisis desde la legislación actual”, *Passagens*, N° 4 (3), pp. 445-463.
- Nikiprowetzky, Tolia (1963). “The Griots of Senegal and Their Instruments”, *Journal of the International Folk Music Council*, N° 15, 1963, pp. 79–82. <http://doi.org/10.2307/836246>
- O'Brien, Donal Brian Cruise (1970). “Le talibé mouride: la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise”, *Cahiers d'études africaines*, N° 40 (10), pp. 562-578. <https://doi.org/10.3406/cea.1970.2821>
- Pietz, William (1985). “The problem of the fetish”, I. *RES: Anthropology and Aesthetics*, N° (1), 5-17. <https://doi.org/10.1086/resv9n1ms20166719>
- Pietz, William (1987). “The problem of the fetish, II: The origin of the fetish”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, N° 13 (1), 23-45. <https://doi.org/10.1086/resv13n1ms20166762>
- Reiter, Paula Marina (2017). “‘Trabajar tranquilo’ estrategias de inserción sociolaboral de migrantes senegaleses *mourides* en la Ciudad de Buenos Aires”, *Revista Temas de Antropología y Migración*, N° 9, diciembre 2017, pp. 50-70
- Robinson, David (1991). “The Murids: surveillance and collaboration”, *The Journal of African History*, N° 2 (40), pp. 193-213. <https://doi.org/10.1017/S0021853799007446>
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial.
- Sinatti, Giulia (2014). “Masculinities and intersectionality in migration: transnational Wolof migrants negotiating manhood and gendered family roles”, *Migration, gender and social justice*. Springer, Berlin, Heidelberg. pp. 215-226. [https://doi.org/10.1007/978-3-642-28012-2\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-642-28012-2_11)
- Taussig, Michael (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, Nueva Imagen.
- Van Hoven, Ed (2000). “The nation turbaned? The construction of nationalist Muslim identities in Senegal”, *Journal of religion in Africa*, N° 2, pp. 225-248. <https://doi.org/10.2307/1581802>
- Villalón, Leonardo (2006). *Islamic Society and State Power in Senegal: disciples and citizens in Fatick*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Zubrzycki, Bernarda (2009). “La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina”, en *VVAA: Actas de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires*.
- Zubrzycki, Bernarda (2011). “Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas”, *Boletín Antropológico*, N°81 (29), pp. 49-64.

### Otras fuentes consultadas

Ley N° 26.165– Ley General de Reconocimiento y Protección al Refugiado.

Ley N° 25.871 – Ley de Migraciones.