

LA PROTESTA ISLÁMICA BAJO UN CAPITAL SEMI- INDUSTRIAL: EXPLICACIÓN DEL MOVIMIENTO 'YAN. TATSINE*

PAUL LUBECK
Universidad de California
(Santa Cruz)

El movimiento 'yan tatsine

SEGÚN NOTICIAS APARECIDAS EN LA PRENSA NIGERIANA en la última semana de febrero de 1984, estallaron motines religiosos en Yola (capital administrativa del estado de Gongola), similares a los que ocurrieron en 1980 en Kano y Maidugari (estado de Bornu), así como en Kaduna en 1982.¹

El conflicto fue asombrosamente parecido a los casos anteriores: una secta islámica herética conducida por su profeta, Mohammed Marwa, trató de obtener el control de la ciudad, o de un barrio, provocando una insurrección armada contra las fuerzas de seguridad nigerianas. El resultado fue el “vigi-

* Trabajo presentado en el simposio sobre “El Islam popular en el África del siglo XX”, realizado los días 2 y 3 de abril de 1984 en el Programa de Estudios Africanos de la Universidad de Illinois (Urbana).

¹ No me detendré a describir los sangrientos detalles de las cuatro insurrecciones urbanas más importantes en las que se dice que el 'yan tatsine atacó a la población local, tomó rehenes y mató a cientos, si no es que a miles, antes de que a ellos mismos les dieran muerte las fuerzas de seguridad nigerianas y los grupos locales de vigilancia. Muchos observadores nigerianos concuerdan en que dichos grupos mataron a extranjeros inocentes durante el quebrantamiento del orden civil que acompañó a la insurrección. Las mejores fuentes son: *The New Nigerian* (que presentó el Informe Aniagolu en forma seriada), *West Africa* y *West News*. Para un resumen del incidente de Kano, véase *New York Times* del 12 de enero, 1981.

lantismo” (comités de vigilancia formados en el siglo XIX, con poderes policíacos para capturar y realizar un juicio sumario a los delincuentes), un amplio desorden civil y miles de muertos. El profeta Maitatsine murió junto con miles de sus seguidores durante la insurrección de diciembre de 1980 en Kano. Su nombre proviene de la palabra hausa *tsine* (“maldecir o vituperar”) y, en la práctica, de su imprecación *Allah ta tsine* (“Dios te maldiga”), que empleaba contra los no creyentes, especialmente contra aquellos que estaban ligados al consumismo occidental moderno y a quienes definía como corruptos. Maitatsine significa por lo tanto “el que maldice”.

Las explicaciones sobre la insurrección y el compromiso suicida y disciplinado de sus seguidores varían de acuerdo con la perspectiva de los observadores. Algunos hacen hincapié en los ritos, las pociones y la “arena mágica”, que supuestamente hace al *'yan tatsine* invencible frente al armamento moderno de las fuerzas de seguridad nigerianas. El gobierno de Shagari, ahora desacreditado y espectacularmente corrupto, sugirió que se trataba de extranjeros porque temía la influencia de Kadafi, el demonio máximo de la insurrección islámica, según los regímenes conservadores y pro-occidentales. Sin embargo, la comisión investigadora de los disturbios en Kano, a cargo del juez Aniagolu, reconoció que el fundamento de la insurrección fue el desempleo de jóvenes campesinos que migraban a Kano después de la cosecha, donde se volvían “vulnerables a las tentaciones”.² Por supuesto, los partidos políticos en contienda —el Partido Nacional de Shagari y el Partido de la Redención de los Pueblos dirigido por Rimi, gobernador del estado de Kano— se acusaron mutuamente de haber tenido estrechas relaciones con Mohammed Marwa, antes de la insurrección.

No obstante, y aunque no cabe duda de que la ideología y las prácticas del *'yan tatsine* son obviamente milenaristas (pues esperaban la llegada del milenio, creían ser invencibles y poseían un antimaterialismo “de otro mundo”), el centrarse en las reconocidas y extravagantes creencias y prácticas de esta secta, explicaría de manera insuficiente la persistencia, volu-

² *West Africa*, 12 de marzo de 1984, p. 539.

bilidad y, sobre todo, el carácter antinstitucional de este movimiento.

Una explicación adecuada debe mostrar los vínculos que existen entre la ideología del movimiento y las relaciones sociales y materiales que le dieron origen. Por ejemplo, si se desea explicar que el éxito del movimiento estuvo determinado por el carisma personal de Marwa, por las ideas contenidas en sus creencias heterodoxas o por la ignorancia del empobrecido estudiante coránico (o *gardi*) que seguía sus instrucciones, sería entonces necesario explicar *por qué* estalló en ese momento y no antes, cuando, según un periódico local, Marwa fue expulsado de Kano en 1963 por el emir Sunusi. ¿Cómo cambió la sociedad, la política y la economía de Kano entre 1963 y 1980? Si bastaran las ideas, abstraídas de las condiciones sociales y materiales necesarias para apoyarlas y reproducirlas, para provocar un movimiento social antinstitucional como el *'yan tattsine*, entonces, tales movimientos serían algo muy común (en California, por ejemplo, no escasean los movimientos religiosos igualmente extravagantes, que sin embargo no provocan insurrecciones sociales). No obstante, a pesar de que en Kano, como en cualquier otra parte, nunca faltan ideas, teorías y soluciones utópicas para resolver los problemas primordiales de la sociedad humana —escasez de bienes materiales, injusticia social y seguridad personal—, hay que reconocer que esas ideas se vuelven operativas para un movimiento social sólo cuando existen las condiciones sociales y materiales para apoyar, reclutar y reproducir material e ideológicamente a los seguidores de determinado movimiento social.

Si se acepta esta premisa metodológica, y si se dejan las cualidades personales carismáticas de Marwa a los psichistoriadores, entonces es necesario examinar los orígenes históricos, las circunstancias materiales cambiantes y las frustraciones culturales de los seguidores de Marwa: los *gardawa*. La palabra *gardi* (singular en la lengua hausa) se refiere a quien se considera discípulo de un *mallam* coránico (cf., *ulema*). Éste recorre las comunidades musulmanas con sus alumnos pidiendo caridad y, si es necesario, realizando tareas materiales o espirituales para la comunidad que lo hospeda. Todas las fuentes concuerdan en que el recurso fundamental para el reclutamiento

de miembros del 'yan tatsine era esta población flotante surgida de la sociedad hausa y las sociedades vecinas. Por lo tanto, en esta investigación, la unidad clave de análisis serán los *gardawa* y sus redes, que se extienden de las zonas rurales a las urbanas. En segundo lugar, a fin de comprender por qué esta antigua categoría social musulmana funciona como un fértil terreno de reclutamiento para un movimiento milenarista, insurreccionista y antimaterialista como el 'yan tatsine, es necesario analizar la naturaleza cambiante de esta tradición peripatética a lo largo de tres fases distintas: el siglo XIX bajo el califato de Sokoto; el período capitalista colonial mercantil (1900-1966); y el período contemporáneo del "auge petrolero" en un capitalismo semi-industrial. Y, después de examinar a los *gardawa* y sus redes durante estas tres fases, se propondrán algunas explicaciones sobre la atracción que sienten los *gardawa* por el 'yan tatsine, analizando críticamente la economía urbana contemporánea, la reestructuración del Estado y especialmente las autoridades locales del gobierno, así como el contenido "populista" de la ideología de Marwa. Ya que la insurrección de Kano fue la primera y la más destructiva y, por ello, la más estudiada por las comisiones oficiales, en este escrito sólo se analizará el caso de Kano.

Una vez delineados estos tres períodos, se tratará el problema teórico que plantean las redes urbanas islámicas. Al seleccionar como centro de interés a los *gardawa* y a las instituciones con las que se han asociado durante estos tres periodos históricos, se intentará demostrar la forma en que una institución precapitalista, con función precapitalista y que se apoya en comunidades esencialmente precapitalistas, es modificada por el desarrollo capitalista en el período contemporáneo; finalmente se demostrará cómo reacciona ante éste. Al describir la relación entre las redes islámicas y las instituciones capitalistas más recientes, se tratará de mostrar las formas impredecibles, y con resultados a menudo contradictorios, en que las instituciones precapitalistas se articulan con las capitalistas. Con la palabra "articulación" me refiero a la coexistencia de instituciones, ideologías y prácticas sociales que surgen a partir de modos de producción precapitalistas y capitalistas, que se relacionan entre sí de tal manera que influyen el desarrollo lógico

de ambos.³ Si se admite que el capitalismo es el modo dominante y que a partir de 1900 avanza a costa de las instituciones precapitalistas, entonces cabe suponer que las instituciones precapitalistas constriñen el desarrollo capitalista en otras situaciones. Y, lo que es más importante, se argumentará que resulta imposible comprender la vida social urbana, así como a los *gardawa* en Kano, si no se toma en cuenta la articulación entre las instituciones capitalistas y precapitalistas y el producto conjunto de la articulación entre ambas. Se examinará una institución precapitalista durante un período suficientemente largo para comprender la forma en que las redes de la escuela coránica se articulan con las ciudades nigerianas del norte.

Las escuelas coránicas y las redes islámicas en Kano durante el siglo XIX

Puesto que las redes islámicas pertenecientes a la tradición peripatética anteceden al *jihad* (guerra santa) de Usman dan Fodio (1804), resulta conveniente empezar con la era del califato de Sokoto, ya que, como éste formaba parte del imperio musulmán, las redes islámicas y las escuelas coránicas eran parte de la expansión, reproducción e integración ideológica del desarrollo social precapitalista. Hay que tener presente que dan Fodio fue un estudiante coránico itinerante en su juventud. La clase dominante, la aristocracia musulmana, que era urbana y tenía puestos burocráticos, legitimaba su dominio y la explotación del campesinado mediante la ideología de la ley musulmana. Independientemente de la posición que se tenga respecto a la relación de la práctica decimonónica y a los ideales de la *shari'a* (la ley islámica), es un hecho que los jefes del *jihad* alentaban la expansión del aprendizaje del islam y su conocimiento profundo. Más aún, para los campesinos, el conocimiento del islam ofrecía, junto con el comercio, uno de los pocos caminos para lograr ascender como *mallam*, como escriba o

³ Hay un excelente análisis del enfoque de los modos de producción en A. Foster-Carter, "The Modes of Production Controversy", *New Left Review* 107 (enero-febrero, 1978); también P.P. Rey, *Les Alliances de Classes* (París, Maspéro, 1973).

empleado menor en la burocracia patrimonial del Estado.

Si bien el estado islámico y su ideología integraban este desarrollo social precapitalista, fueron razones económicas y ecológicas las que llevaron a la tradición peripatética a asumir la forma de migración temporal, en la que los jóvenes campesinos se dirigían a los centros de comercio y artesanía industrial, ubicados tanto en zonas rurales como urbanas. Situada en un medio ambiente difícil, donde la precipitación pluvial es incierta (aunque sea abundante, sólo se da cuatro meses al año), la tradición peripatética se relaciona armoniosamente con las necesidades y los riesgos de la economía familiar campesina. En la época de la cosecha, especialmente entre los hausas rurales, se separa el grano y se almacena hasta la siguiente época de lluvias para alimentar a los miembros de la familia que trabajan activamente. No hacerlo pondría en peligro la supervivencia de la familia. Los niños y los jóvenes, de importancia primordial durante los períodos de siembra y cosecha, se convierten en una sangría del aprovisionamiento de granos al hogar durante los meses posteriores a la cosecha, hasta que llegan las lluvias que marcan la temporada de siembra. Debido a esta restricción ecológica sobre la seguridad familiar, la tradición del *mallam* itinerante ofrecía un beneficio económico positivo, porque reducía el riesgo de hambruna del hogar y, además, acrecentaba las habilidades de los jóvenes, al tiempo que procuraba formalmente llegar a la meta ideológica que consistía en difundir y profundizar el conocimiento y la práctica del islam en el califato de Sokoto.⁴

Los padres que envían a sus hijos a recorrer camino con un *mallam* dicen que éstos adquieren la disciplina y el aislamiento necesarios para fructificar en el conocimiento del islam. Aunque a menudo los *mallam* conducen a sus seguidores a zonas rurales donde éstos realizan trabajos agrícolas para ellos, muchos migran también a las ciudades y centros comerciales ubicados en las rutas de comercio del califato de Sokoto. Aquí

⁴ Sobre educación coránica: J. Chamberlin, "The Development of Islamic Education in Kano City, Nigeria", tesis de doctorado en Columbia University, Nueva York. J. Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley, University of California, 1974.

la práctica prescribe que los jóvenes y los niños pidan limosna en los centros más boyantes del Estado musulmán, para estudiar el Corán o textos más avanzados y, al mismo tiempo, ocuparse en un trabajo productivo, ya sea para su *mallam* o ganando un salario, como en la industria del teñido con índigo. Según Shea, dicha industria requería constantemente el aumento de trabajadores que tiñeran ropa para la caravana que estuviese de paso y cuyo pedido excediese el abastecimiento del comerciante. Debido a que los estudiantes coránicos no pertenecían a estas comunidades, resultaban especialmente aptos para trabajar como empleados temporales en el comercio de ropa para exportación, que era uno de los pilares de la economía de Kano durante el siglo XIX. Más aún, Shea destaca un caso en el que un *mallam* de Kano construyó en las ciudades fosas para teñir, con el fin expreso de que los estudiantes coránicos pudieran mantenerse en la ciudad durante la migración de la temporada de secas.⁵

Por lo tanto, en los confines del desarrollo social musulmán precapitalista, la tradición peripatética estuvo en armonía con las restricciones ecológicas, las metas ideológicas y las necesidades económicas del desarrollo social precapitalista. Es obvio que los *gardawa* y las escuelas coránicas peripatéticas extendieron las creencias islámicas entre los *talakarwa*. De ahí que estas instituciones desempeñaran un importante papel en la reproducción ideológica, política y, hasta cierto punto, económica de la sociedad precapitalista. Lo más importante es que la ética y las normas de rango y honor de la sociedad precapitalista requerían que los estudiantes coránicos recibiesen caridad en forma de casa y comida. Gracias al alivio que implica la migración coránica de las zonas rurales a las urbanas para el consumo campesino de grano, la institución de las escuelas coránicas es en realidad una forma de *redistribución* de la riqueza, que pasa de los habitantes urbanos a los hijos de los habitantes rurales, según las normas de la caridad islámica. Los estudiantes coránicos itinerantes aprendían incluso habilidades artesanales y comerciales valiosas durante su estancia en

⁵ P. Shea, *The Development of an Export-Oriented Dyed Cloth Industry in Kano Emirate*, tesis de doctorado, Wisconsin, Madison, 1975.

la ciudad y, probablemente, muchos de ellos eran absorbidos por las casas de sus patrones.

A cambio de la alimentación, el hospedaje y, quizá, la ropa que se daba a los estudiantes de un *mallam*, el jefe de familia podía beneficiarse de los conocimientos y de los servicios rituales del *mallam*. Por regla general, los *mallam* itinerantes vivían en el vestíbulo de un conjunto de casas, por lo que se acuñó la frase: *mallamin tsoro* (literalmente “el vestíbulo del mallam”). A menudo los hijos continuaban la relación que se había establecido entre sus padres y un patrón; los vínculos rurales-urbanos reducían el dominio de la ciudad sobre el campo; además de que las nuevas ideas, tanto religiosas como seculares, se difundían de los centros urbanos al campo.

Tanto los factores económicos como los ecológicos crearon la base material para la contribución de los *gardawa* y la tradición peripatética a la integración política y cultural en el califato de Sokoto. Shea hace notar que los *gardawa* itinerantes constituían un “grupo de trabajo flotante” para los centros artesanales. Probablemente trabajaban por menos dinero que los “jefes de familia” y eran dirigidos por sus maestros coránicos, que tenían mayores conocimientos. Además, sus redes de información les permitían conducir a los *gardawa* a los centros económicos donde había demanda de trabajo poco capacitado y de temporada.⁶ Es importante hacer hincapié en que existe una relación entre la ecología, la economía y la ideología cuando se hace una evaluación del papel desempeñado por los *gardawa*. Debido a que la mayoría eran trabajadores temporales que regresaban a su casa a sembrar cuando llegaban las lluvias, formaban una categoría ideal de trabajo para la industria artesanal, que estaba dominada por los comerciantes capitalistas musulmanes. Gracias a que podían movilizarse, estar disponibles y tener una residencia temporal, los patrones podían evitarse el gasto de una relación permanente de trabajo.

Por último, las redes islámicas y coránicas funcionaban para integrar a las zonas urbanas las rurales, que estaban ideológica

⁶ P. Shea, “Approaching the Study of Production in Rural Kano”, que aparecerá en el libro de B. Barkindo, *A History of Kano*.

y socialmente separadas del desarrollo social precapitalista. Al reproducir las condiciones ideológicas y políticas necesarias para el mantenimiento del desarrollo social islámico de los hausas, la red de la escuela coránica peripatética reducía los problemas de un campesinado que existía en relación precaria con un medio duro e incierto. Los estudiantes coránicos que residían en las zonas urbanas no sólo eran los destinatarios de la caridad urbana y la redistribución social, sino que también proporcionaban una fuente adicional de trabajo a las empresas artesanales y comerciales. Finalmente, hay que hacer notar que las escuelas coránicas peripatéticas prosperaron porque recibían el apoyo de la clase dominante, que controlaba el Estado, y porque se integraban bien a las necesidades económicas de la economía urbana.

Redes coránicas, gobierno colonial y capitalismo mercantil

El gobierno colonial no interfirió la práctica islámica en el califato de Sokoto. De hecho, el "gobierno indirecto" creó una alianza entre una facción de la aristocracia musulmana y el Estado colonial, en la cual las empresas de comercio exterior, a través de una serie de agentes, vinculaban a la familia campesina preexistente y a los sectores mercantiles con la economía del mundo capitalista. En este sentido, el capitalismo mercantil colonial, aunque subordinado al capitalismo industrial ubicado en Europa occidental, estaba articulado al desarrollo social islámico preexistente de los hausas. Debido a que ni los colonos blancos, de capital minero, ni las plantaciones extranjeras secundaron al gobierno británico, el capitalismo no penetró completamente en el campo ni en la economía rural, excepto a través del comercio, el crédito y los nuevos artículos de consumo. Es verdad que este proceso erosionó gradualmente la autonomía y la seguridad de la familia, así como su seguridad material, pero dicho proceso se realizó a lo largo de varias décadas. En los centros urbanos, como Kano, las empresas extranjeras emplearon trabajadores asalariados temporales solamente para el transporte de cosechas producidas por los campesinos, como el cacahuate y el algodón. De ahí

que el capitalismo, a nivel de producción, en la agricultura, la minería o la industria, no se introdujera significativamente durante el período colonial. Esto tuvo como resultado una articulación retrasada y colonial entre el capitalismo y el desarrollo social precapitalista. Este proceso afianzó el dominio técnico de la clase gobernante sobre el campesinado, reforzó y hasta extendió la influencia de las instituciones islámicas (en parte como resultado de la resistencia musulmana) y profundizó las reglas del mercado y de las relaciones de los artículos de consumo en general, en zonas que no habían sido gobernadas previamente por el capitalismo mercantil musulmán. Obviamente, las contradicciones surgidas de esta articulación se expresaron en forma de tensiones en el aparato estatal: había muy pocos funcionarios coloniales que pudiesen corregir los abusos tradicionales de los empleados musulmanes, que ahora eran asalariados y a la vez burócratas coloniales. Los funcionarios coloniales se oponían al mercado de tierras urbanas y a cualquier desarrollo técnico de la producción agrícola y, lo que es más importante, el gobierno autoritario ejercido por el emir aumentó, debido a que los británicos quitaron los frenos tradicionales al poder centralizado.

La ciudad colonial de Kano fue una de las pocas ciudades precapitalistas que se benefició con la terminal ferroviaria, el comercio de cacahuete y las inversiones en infraestructura hechas por el Estado, mediante los impuestos directos e indirectos a la producción del campo. Además, no había una razón para que las migraciones coránicas temporales a Kano terminaran, puesto que los poblados campesinos y la ciudad musulmana precapitalista permanecieron intactos. De hecho, el desarrollo de las carreteras probablemente incrementó el flujo de estudiantes coránicos hacia ciudades como Kano, ya que la llegada del ferrocarril y los vehículos de motor redujeron el número y la importancia económica de los centros urbanos ubicados a lo largo de las rutas de las caravanas y aumentaron la importancia de los que estaban localizados a lo largo de las vías férreas y las carreteras. De ahí que los *gardawa* itinerantes, suficientemente afortunados como para recibir caridad en forma de transporte, usaron la nueva red de transporte colonial que conducía a ciudades como Kano. Más aún, se podría

afirmar que la *Pax Brittanica*, al poner fin al tráfico de esclavos y a la guerra entre los estados, aumentó en realidad la oportunidad de los estudiantes coránicos de migrar permanente o temporalmente a ciudades como Kano. Por lo tanto y de manera general, las redes islámicas y las instituciones de las escuelas coránicas no disminuyeron (probablemente aumentaron) entre los *talakawa*, como una reacción a la conquista colonial de los cristianos, enemigos históricos de la comunidad musulmana.

Los estudiantes coránicos y el mercado de trabajo antes del auge petrolero

Antes de los años 1974-1975, cuando los ingresos petroleros aceleraron el crecimiento capitalista, la centralización estatal y el aumento de los costos de los medios de subsistencia o de consumo, los estudiantes coránicos siguieron relacionándose armoniosamente con la economía urbana, e incluso fueron absorbidos por la fuerza de trabajo industrial de Kano. Llama la atención que entre los trabajadores hausas y fulanis entrevistados en 1971, el 13.8% respondiera que emigró a Kano por primera vez para seguir sus estudios coránicos.⁷ Es obvio que gran parte del modelo histórico de migración itinerante temporal, de las zonas rurales a la urbana Kano, se mantuvo y se articuló, primero con el mercado de trabajo urbano y, después, con las industrias estimuladas por las necesidades de producción surgidas a raíz de la guerra civil nigeriana.

Si se estudia la vida cotidiana de los estudiantes coránicos, se observa que se levantan temprano por la mañana para orar y estudiar sus lecciones hasta media mañana; después acostumbran realizar trabajos ocasionales o artesanales. Estos últimos comprenden diversas actividades, tales como coser las capas multicolores tan musulmanas, coser botones en la vestimenta de sus *mallam*, teñir ropa a la usanza tradicional o, para alumnos de más edad, reparar casas de adobe durante la estación

⁷ Véase P. Lubeck, "Industrial Labor in Kano", que aparecerá en Barkindo, *op. cit.*

seca. En los mercados públicos, la influencia institucional islámica en la economía del bazar está estructurada de tal manera que ya es tradición que a los estudiantes coránicos se les conceda el derecho de cargar los paquetes de los compradores. Por lo tanto, el comprador musulmán considera que apoyar a los estudiantes coránicos es una forma de caridad. Abundan los ejemplos de la forma en que los estudiantes coránicos, especialmente durante la estación seca, satisfacen la necesidad de servicios ocasionales en las ciudades musulmanas del norte de Nigeria. La reclusión de las mujeres casadas provoca que los niños transporten materias primas y productos terminados de una casa a otra y de la casa al mercado; las mujeres que no tienen niños de edad apropiada emplean a los estudiantes coránicos para cubrir esa necesidad.

También resulta interesante notar que el rango de estudiante coránico existe como una categoría objetiva en la mente de los jóvenes que migran a las ciudades exclusivamente por razones económicas. Esto fue patente cuando se entrevistó a obreros sobre su adaptación a la ciudad. Los jóvenes, que acababan de llegar a la ciudad y que no contaban con ningún patronazgo u otro apoyo, asumían el rango de estudiante coránico para poder subsistir de la caridad, generalmente en forma de comida. Los habitantes de la ciudad distribuían esta caridad a aquellos estudiantes que cantaban versos coránicos frente a las casas. En este sentido, el rango de estudiante coránico funciona como una institución precapitalista de subsistencia, una especie de nivel absoluto de subsistencia definido socialmente, que asegura una sobrevivencia mínima a los jóvenes que migran a la ciudad. Más aún, el hecho de que esta institución de subsistencia sea islámica significa que resiste mejor la penetración del capitalismo que la mayoría de las instituciones precapitalistas.

Tomando en cuenta la introducción de la producción capitalista en forma de industrias de sustitución de importaciones a fines de los cincuenta y en los sesenta, es interesante preguntar cómo se relacionan las redes coránicas con el mercado de trabajo urbano y con el trabajo asalariado industrial. Por supuesto, los orígenes ya consignados y la finalidad de ambas actividades se contraponen: por una parte, los estudiantes corá-

nicos buscan trabajo asalariado temporal para proseguir su educación islámica y, así, reproducir las instituciones precapitalistas que dieron lugar a la sociedad islámica. Por otra parte, el mercado de trabajo urbano trata de colocar la mano de obra esencialmente en las fábricas, cuya última finalidad es acumular capital y extender la industrialización capitalista. Curiosamente, las dos actividades, la enseñanza coránica y el trabajo asalariado industrial, se dan a la vez de una manera armoniosa y antagónica. Las entrevistas con obreros muestran que, cuando los estudiantes coránicos acarreaban paquetes en el mercado o participaban en algún trabajo temporal, eran absorbidos gradualmente por el mercado de trabajo urbano. A menudo los administradores de las fábricas reclutaban trabajadores temporales en los mercados públicos o en los centros de transporte, donde siempre hay una bolsa de trabajo a su disposición. En estos lugares, las dos instituciones, la de las redes de la escuela coránica y la del mercado de trabajo urbano, se cruzan socialmente, es decir, se articulan de tal manera que la industria absorbe a los estudiantes de la escuela coránica. Otros estudiantes coránicos que también son obreros afirman que eligieron libremente el trabajo industrial porque deseaban obtener nuevos artículos de consumo o porque deseaban casarse y necesitaban un ingreso fijo para mantener a sus esposas.

En varios textos anteriores a éste se ha demostrado que los estudiantes coránicos y los *mallam* forman un grupo con un rango diferenciado, que se entreteje con el emergente proletariado industrial.⁸ En determinadas épocas, este grupo ha opuesto resistencia a formas de disciplina industrial que contradicen las obligaciones rituales prescritas por los musulmanes, tales como el tiempo correcto de la oración. En muchas instancias, la resistencia musulmana a la disciplina de la producción capitalista reforzaba en realidad la solidaridad de la clase obrera y estimulaba la formación de sindicatos, a pesar de que en su origen y propósito trataba de cumplir con una obligación ritual precapitalista. Más aún, un riguroso análisis

⁸ "Class Formation at the Periphery: The Convergence of Class and Islamic National Consciousness", en R. e I. Simpson (compiladores), *The Sociology of Work: Workers' Consciousness* (Greenwich, CT JAI Press, 1980); también *Islam and Urban Labor in Northern Nigeria: The Making of a Muslim Working Class* (aparecerá en breve).

estadístico ha demostrado que existe una correlación entre la participación en instituciones islámicas, escuelas coránicas y hermandades islámicas, y el apoyo a los conflictos de la clase obrera y la creación de organizaciones obreras. En este caso, las instituciones precapitalistas se articulan con una clase formada por el capitalismo, para apoyar los conflictos de clase de los trabajadores musulmanes. En todos los casos, mientras más participaba un trabajador en las instituciones musulmanas, más probable era que exigiera respeto a sus “derechos, que resistiera la proletarización y el dominio de los supervisores, así como que estuviera de acuerdo con la aseveración: ‘El islam acepta la huelga por una razón justa’”. Se menciona esto de paso, pues aunque no concierne directamente al tema de este texto, proporciona una prueba más para especificar los resultados de la articulación entre las instituciones capitalistas y las precapitalistas.

En resumen, antes del auge petrolero, las redes de la escuela coránica se articulaban con el mercado de trabajo urbano y con la clase obrera industrial en formas contradictorias pero complementarias. La mayoría de los estudiantes pasaba por el mercado de trabajo urbano, pero regresaba a sus zonas rurales cuando las lluvias señalaban el inicio de la época de siembra. Para estos estudiantes las instituciones precapitalistas seguían funcionando, pues liberaban a la familia campesina de alimentar a los miembros marginalmente productivos y mantenían las condiciones ideológicas de las que dependía la reproducción del hogar musulmán de habla hausa. Sin embargo, aunque se mantuvieran los vínculos rurales-urbanos, las ciudades continuaban creciendo, recibían una parte desproporcionada de las inversiones y gozaban de lugares de recreo y culturales; de tal manera que parecería que, en la última década, se quedó en la ciudad una mayor proporción de los migrantes estacionales de la escuela coránica. Aunque no se quedaran después de la temporada de lluvias, las redes coránicas de la estación de secas ya habían introducido a los jóvenes a las ventajas y amenidades de la vida urbana, estimulando así su interés por una migración permanente a ciudades como Kano. Por lo tanto, podemos observar en qué forma la institución precapitalista de la escuela coránica peripatética, al introducirlos a los pro-

cesos urbanos capitalistas periféricos, disminuye el compromiso de los jóvenes con la vida del poblado y con los métodos de producción de la familia precapitalista.

Por último, la cantidad de estudiantes coránicos aumentó a medida que disminuyeron los ingresos rurales por causas naturales, como plagas del cacahuate y sequías, así como por el abandono sistemático del sector rural por los planificadores estatales; los habitantes de la ciudad acabaron por considerar a los estudiantes coránicos vagabundos y golfos. De ahí que, cuando empezó el auge petrolero, los estudiantes coránicos se habían convertido en una gran población flotante, cuya experiencia reflejaba muchas de las tensiones inherentes al desarrollo capitalista periférico de Nigeria; no obstante, era una categoría social que se mantenía gracias a la constancia de la ética y de las normas de caridad islámicas profesadas por los habitantes de la ciudad.

Los *gardawa*, las redes coránicas y el capitalismo semi-industrial

La magnitud del cambio producido por el incremento de los precios del petróleo en la economía nigeriana durante la década de los setenta, se puede aquilatar a partir de las siguientes estadísticas: en 1970 el total del ingreso federal, incluyendo las ganancias obtenidas por todos los artículos de exportación, fue aproximadamente de 1 000 millones de dólares; para 1980 ese mismo ingreso se aproximaba a los 23 mil millones de dólares. ¿Cuáles fueron las consecuencias de esta gran inversión de dinero manejada por las instituciones estatales en una ciudad musulmana septentrional como Kano? Para empezar, es necesario saber que el aumento del ingreso petrolero ocurrió al mismo tiempo que una severa sequía, por lo que el equilibrio de las relaciones entre las zonas rurales y urbanas se debilitó tanto por factores naturales como socioeconómicos. A diferencia del aumento en la demanda mundial de productos agrícolas provenientes de pequeños propietarios, que propiciaba una distribución pareja y descentralizada de las ganancias en los estratos regionales y sociales, el incremento deter-

minado por la OPEP en los ingresos del petróleo nigeriano dio como resultado la centralización estatal. De esta manera el nivel económico de la aristocracia local musulmana y del gobierno del estado de Kano acabaron por depender del precio y de la demanda de petróleo en el mercado mundial. Las rentas petroleras y la centralización estatal a nivel federal determinaron que el acceso a los ingresos del Estado, en forma de contratos estatales, préstamos y una gran corrupción, se convirtiera en el camino perfecto para la acumulación de capital entre la pequeña burguesía mercantil e industrial del norte. De ahí que la burguesía burocrática estatal colocara miles de millones en proyectos de infraestructura urbana (por ejemplo, calles nuevas y modernas que atravesaban la parte vieja de la ciudad de Kano) y, por supuesto, grandes edificios para oficinas; la pequeña burguesía respondía invirtiendo en edificios para oficinas, así como en casas para profesionistas, empleados y obreros. La producción industrial aumentó, aunque no en proporción a la demanda de empleo asalariado de los migrantes.

Por estas razones, la industria más dinámica durante el auge petrolero fue la construcción. Una de sus características es que requiere de gran número de trabajadores no capacitados durante temporadas breves, pero con salarios comparativamente altos. Debido a que el precio del trabajo se incrementó enormemente después de los aumentos de salario de Udoji (1975) y después de la rápida subida de los precios de los alimentos en las ciudades, la construcción moderna con cemento sustituyó a la construcción tradicional de adobe; hay que señalar que los *gardawa* de origen rural eran muy diestros en la técnica del adobe, pero desconocían la construcción moderna con cemento. Además, la infraestructura estatal moderna, calles, instalaciones industriales y nuevas zonas residenciales (situadas en terrenos confiscados a los campesinos de los suburbios densamente poblados), así como nuevas instituciones comerciales y de educación estatal, como la Universidad Bayero, alteró radicalmente la forma física y las relaciones espaciales de Kano. Más aún, como la compensación a los campesinos (si es que la obtenían) no se calculaba según la tasa del mercado sino más bien como una gratificación por las molestias y se destinaba a hacer mejoras, entonces la expansión física, dirigida por el sector estatal,

era considerada ilegítima por muchas de sus víctimas y sus defensores. Hay que advertir que durante la Segunda República (1979-1983), algunos incendios “espontáneos” en el Ministerio de Trabajo y Arbitraje y en la Dirección de Planificación Metropolitana de Kano destruyeron los registros de transacciones de terrenos. Al igual que en la capital federal de Lagos, la mayoría de los observadores calificaron estos incendios de premeditados y destinados a encubrir las transacciones corruptas de bienes raíces de los funcionarios estatales y sus amigos en las transferencias de terrenos de los campesinos de los suburbios, quienes a menudo participaban en su calidad de *gardawa* en las complejas redes de la escuela coránica. Por último, la forma física de la ciudad se transformó mediante un proceso de *gentrificación* (aburguesamiento) que provocó que zonas donde antes residían los trabajadores pobres, como Tudun Wada, se convirtieran en el objetivo principal de los especuladores, quienes arrasaron las viejas casas y las reemplazaron por modernas estructuras de cemento.

Tomando en cuenta el cambio en la forma física, otra transformación de igual envergadura fue la internacionalización del consumo. Es obvio que antes de la guerra civil y del auge petrolero existía una gran desigualdad social y económica en Kano. Pero el gasto público del dinero era restringido, siguiendo generalmente las normas de dignidad musulmanas. Más aún, las grandes riquezas estaban confinadas a la clase mercantil e industrial y su aliada, la aristocracia musulmana, que ocupaba puestos burocráticos. Para documentar la transición a la internacionalización del consumo, podrían citarse las espléndidas mansiones de los ricos, la proliferación de aparatos de música y televisión o el estilo de vida dispendioso y transnacional de los nuevos ricos, quienes “alzaban el vuelo” para hacer compras en Londres; pero el indicador ideal desde la perspectiva de los *gardawa* es el aumento de propietarios de automóviles. Las nuevas calles están hechas para ese objeto de consumo de las élites, ya que los pobres que caminan o van en bicicleta no requieren de avenidas de cuatro carriles. El Estado subsidiaba a los empleados administrativos mediante créditos baratos la compra de automóviles, por lo que la adquisición se multiplicó durante el auge petrolero: por ejemplo, en 1970 el

registro de automóviles en Kano llegó a 693, es decir, el 18.2% del total de los registros; en 1976 el número se había elevado a 5 595, o sea el 24.8% del total, lo que implica un aumento del 707.4%.⁹ Por último, como sabe cualquiera que haya manejado en Kano, en ninguna parte es tanta la tensión producida por el desarrollo rápido y desigual como en las calles, donde la competencia y la imprudencia matan a miles cada año.

Antes de analizar los efectos que tuvo en los *gardawa* de Kano el capitalismo semi-industrial durante el auge petrolero, es necesario analizar el efecto de la presión desigual y a menudo ilegítima que la riqueza petrolera ejerció sobre la estructura social de Kano. Hay que hacer notar los cambios: el crecimiento urbano probablemente tuvo un promedio de siete u ocho por ciento al año, el gran aumento en el ingreso y el consumo (de personas que no pueden explicar legítimamente el origen de aquél), la confiscación de tierras del campesinado suburbano (adjudicadas por los funcionarios del Estado a sí mismos o a capitalistas rentistas), el incremento del número de *haji* o peregrinos a La Meca (cerca de 100 000), a menudo con fines corruptos (por ejemplo, venta de drogas, contrabando y mercado negro de moneda extranjera), la obtención de acciones en compañías indigenizadas por los líderes de las hermandades, quienes servían de intermediarios para ciertos capitalistas y, por último, un aumento espectacular y sin precedentes en el nivel de la violencia y los delitos urbanos. Aun cuando resulta difícil medir el incremento en la desigualdad de ingresos, virtualmente todas las fuentes concuerdan, incluyendo Bienen y Diejomaoh, en que la brecha entre pobres y ricos se ha ampliado según las estadísticas oficiales, y en que éstas, debido a que gran parte de los ingresos se obtienen ilegalmente, reducen mucho la ampliación de la brecha. Un estudio del Banco Mundial (1982) estima que del 52 al 67% de la población urbana de Kano se encuentra en el “nivel de absoluta pobreza”, es decir, recibe menos de 472 dólares *per capita* al año.¹⁰ Abundan los ejem-

⁹ A. Frishman, “Urban Transportation Decisions in Kano”, manuscrito no publicado, Ginebra, Nueva York, p. 12.

¹⁰ R. Sarly, “Urban Development Strategy in Metropolitan Kano”, citado en Frishman.

plos que ilustran el despojo material, el detrimento de la salud, puesto que Kano carece de albañales, y son prácticamente interminables los informes sobre la corrupción extendida en el gobierno, ante una miseria humana igualmente extendida. Finalmente, hay que señalar que la facción conservadora (pro NPN) del populista Partido de la Redención de los Pueblos (PRP) no se aleja de este patrón. Según *West Africa* (30 de enero de 1984), cuando el nuevo gobierno militar realizó un cateo en la casa del gobernador Alhaji Sabo Bakin Zuwo (pertenciente al PRP) se encontraron “apilados” 3.4 millones de nairas (5.1 millones de dólares).

Restricciones materiales a la reproducción social de los *gardawa* urbanos

Es necesario situarse ahora en un micronivel, a fin de ilustrar cómo la transformación de las estructuras estatales, la economía urbana y el detrimento de la vida comunitaria amenazaban la capacidad de los *gardawa* para reproducirse tal como lo hicieran por siglos. No se eliminaron las oportunidades de obtener ingresos, pero las innovaciones con elevada proporción de capital socavaron ciertamente sus actividades tradicionales para la obtención de pequeños ingresos. Ya se han señalado las consecuencias que la reducción de las construcciones de adobe, para favorecer las de cemento, tuvo sobre las oportunidades de los *gardawa*. Además, la proscripción de los carros manuales ordenada por las autoridades gubernamentales locales —aun cuando era una ocupación denigrante que se asociaba con el consumo de drogas— eliminó una oportunidad de obtener ingresos para los *gardawa* de más edad o más proletarizados. Por último, la presión competitiva generalizada sobre los productores independientes de artículos de consumo —artesanos, pequeños comerciantes y productores en pequeña escala— redujo el ingreso de los *gardawa* debido a los cambios producidos en los gustos: como en el caso de la sastrería, donde se redujo la demanda de manufacturas tradicionales.

Además de esta oportunidad de obtener pequeños ingresos, los *gardawa* dependían de la caridad, que consistía en darles hospedaje en los vestíbulos de las casas (es decir, el *malla-*

min tsoro). Sin embargo, hubo cambios que redujeron la disponibilidad de este espacio. Primero, la inflación y el crecimiento de la población crearon una clase de rentistas ávida de acumular capital mediante la construcción de casas, tanto en las zonas elitistas de la ciudad como en las obreras; además, se volvió común construir una segunda planta hasta en las casas de adobe, lo cual obligaba a prescindir del vestíbulo. En segundo lugar, los terrenos para construir manejados por el Estado se volvieron muy costosos: mientras que en 1970 era posible comprar un terreno en la zona obrera de Tudun Wada por 200 o 300 nairas, para 1978 el precio se había elevado a más de siete mil nairas. Por ello, las nuevas construcciones ya casi no contaban con el tradicional vestíbulo para albergar a los nuevos migrantes, pues se trataba de maximizar la recuperación de la inversión en el espacio urbano. En tercer lugar, otra restricción para albergar a los *gardawa* surgió con el empleo cada vez más difundido de rejas de hierro y tranca en los vestíbulos, para asegurar la casa contra los ladrones y los robos a mano armada, que constituyen una industria creciente en la Nigeria contemporánea. El miedo a los robos va a la par con el aumento de la desigualdad de los ingresos, y ambos crearon una ansiedad comprensible y cada vez mayor en los grupos de propietarios y grupos de ingresos medios, que se expresaba como un temor a ser robados por los *gardawa*, quienes obviamente estaban cada vez más empobrecidos y tenían un aspecto personal zarrapastroso. De ahí que en la década del auge petrolero los *gardawa*, esa categoría social que antes reproducía la ideología del Estado islámico y ofrecía la oportunidad de ganar méritos mediante la caridad islámica, acabó por ser redefinida por las clases de nuevos ricos como una categoría social peligrosa e inmoral. Posteriormente, los efectos de la política educativa estatal habrían de marginarlos aún más. Sobra decir que las cuatro grandes insurrecciones urbanas del movimiento 'yan tatsine sólo han servido para confirmar en la mente de los grupos de mayores ingresos que los *gardawa* son un grupo social peligroso.

Uno de los rituales que señala el alba y el atardecer en Kano es el sonido de los estudiantes coránicos que cantan fuera de las residencias a cambio de sobras de comida, y es tradición

que en los hogares se prepare suficiente comida para distribuirla entre los *gardawa* itinerantes. Por supuesto, antes del auge petrolero, cuando los alimentos se producían en la casa y eran baratos en relación con los salarios urbanos, las normas islámicas sobre la caridad correspondían a las necesidades de consumo de los *gardawa*. Pero ya en la época en que Marwa incitaba a sus *gardawa* a tomar el control del cuartel 'Yan Awaki en el barrio Birni de Kano, la economía alimentaria urbana se había transformado dramáticamente; en gran parte debido a las distorsiones introducidas en el mercado de trabajo rural por los altos salarios que se pagaban a los trabajadores de origen rural durante el auge de la construcción urbana. Entre 1970 y 1978, la producción real de alimentos *per capita* de Nigeria decreció en un 1.5% al año. Para 1980, el costo del total de importaciones de alimentos excedía los 2 900 millones de dólares, de los cuales tan sólo el gobierno federal había importado 1 500 millones de nairas por concepto de granos, cifra que contrasta con los 46.4 millones de nairas del total de las importaciones de 1965.¹¹ Debido a la corrupción, los aumentos salariales planeados para asegurar el apoyo político de los burócratas y la mala administración económica generalizada, se produjo una tasa de inflación galopante que se calcula por lo menos en un 20% anual. El cuadro 1 presenta los costos de los alimentos de 1971 a 1980, comparados con el salario inicial de los obreros industriales; hay que subrayar que los *gardawa* obtienen sólo una fracción de los ingresos obreros. Por lo tanto, para 1980 los salarios reales habían bajado con relación al costo de los alimentos, que aumentó alrededor del 600% en el caso del mijo. Nótese que el arroz subió sólo ligeramente en comparación con los salarios de la industria hasta 1980, año en el que, aun después de un aumento en la tasa salarial, el anemmo del precio del arroz excedió con mucho a los aumentos en la tasa de salarios iniciales de los obreros. La razón estriba, por supuesto, en que las importaciones de arroz estuvieron determinadas por la distribución de licencias de importación, las cuales, a su vez, eran distri-

¹¹ Estas estadísticas fueron tomadas de M. Watts, *Silent Violence*, Berkeley, University of California, 1983, capítulo 8.

Cuadro 1. Precios de los alimentos y salarios industriales en Kano, 1971 a 1980*

Item	Noviembre 1971	Noviembre 1975	Aumento 1971-75**	Noviembre 1978	Aumento 1971-78**	Noviembre 1980	Aumento 1971-80**
Mijo (medida)	0.17	0.50	(1.94)	1.10	(5.47)	1.20	(6.05)
Arroz (medida)	0.83	1.60	(0.92)	2.50	(2.01)	5.50	(5.62)
Sorgo (grano de Guinea) (medida)	0.21	0.50	(1.38)	1.00	(3.76)	1.00	(3.76)
Res (kilo)	0.93	—	—	2.50	(1.68)	3.50	(2.76)
Acete de palma (botella cervecera)	0.17	0.70	(3.11)	1.55	(8.11)	1.00	(4.88)
Acete de cacahuete (botella cervecera)	0.25	0.85	(2.40)	1.25	(4.00)	0.70	(1.80)
Pimienta (medida)	0.33	—	—	1.00	(2.03)	5.50	(9.60)
Salario inicial de un obrero industrial	0.87	1.75	(1.01)	2.25	(1.58)	3.85	(3.43)

* Salarios y precios en nairas (una naira = aproximadamente 1.65 de dólar).

** Tasa de aumento = $\frac{\text{Precio en determinado año} - \text{Precio en noviembre de 1971}}{\text{Precio en noviembre de 1971}}$

buidas por el régimen de Shagari para recompensar a sus adeptos políticos y financieros. Así pues, un costal de 50 kg, que costaba entre 17 y 20 nairas desembarcar en Lagos, costaba entre 80 y 100 nairas en los mercados del interior, dependiendo de la estación. De ahí que, desde el punto de vista de los *gardawa* y de otros grupos de bajos ingresos, la inflación y las contradicciones de la economía petrolera no sólo estaban minando la base institucional de su subsistencia, sino que los villanos eran la élite política y los comerciantes en alimentos que especulaban y los almacenaban a fin de cosechar ganancias asombrosas.

La contradicción final que debilitó a los *gardawa* itinerantes y a sus *mallam* residía en la decisión de las élites musulmanas del norte de apoyar el Programa de Educación Básica Universal. Como veremos más adelante, la reestructuración del Estado a partir de la guerra civil fue crucial para el surgimiento del *'yan tatsine*: para que las élites musulmanas del norte pudieran ejercer su hegemonía como lo habían hecho desde Murtala Mohammed en el transcurso de los regímenes de Shagari y Bukari, era necesario reducir el desequilibrio técnico y educativo entre los estados septentrionales y los meridionales de Nigeria. Por ello, el auge petrolero permitió al estado federal iniciar un ambicioso programa para la Educación Básica Universal (UPE). Antes de que existiera este programa, el Estado invertía muy poco en la educación escolar básica de los estados septentrionales, con excepción de los centros urbanos. Por ejemplo, en los primeros años de la década de los setenta, menos del 10% de los niños en edad escolar del estado de Kano asistía a la escuela primaria. Más aún, la mayor parte de estas matrículas se daba en los centros urbanos y la matrícula de la escuela primaria en las zonas rurales era insignificante. Es seguro que, a largo plazo, las consecuencias de este programa acelerarán el flujo rural, que ya ha sobresaturado los servicios urbanos y perjudicado a las instituciones de subsistencia que mantienen las escuelas coránicas peripatéticas. Además, la UPE produjo un cambio social muy importante: la reducción de la resistencia cultural a la educación occidental, que afecta tanto al *mallam* itinerante como a sus *gardawa*.

Hay pruebas fidedignas que confirman que hasta los obre-

ros analfabetos reconocen que el camino a la prosperidad para sus hijos es el sistema de educación moderno. Aún en 1972, por ejemplo, tanto los trabajadores como los residentes de Tudun Wada, donde hice trabajo de campo, reconocían que la educación occidental era indispensable para que sus hijos salieran adelante en la Nigeria moderna. Claro que los padres afirmaban que seguirían enviando a sus hijos a la escuela coránica en las tardes, pero es obvio que el monopolio virtual de la educación que tenían los *mallam* tradicionales se ve amenazado por este cambio. Por supuesto, los *mallam* y la educación coránica no desaparecerán; sin embargo, el rango del *mallam* y del estudiante coránico, enraizado como está en la reproducción de un Estado musulmán precapitalista, será desplazado gradualmente por la educación occidental, la alfabetización en inglés y un sistema de *status* que se basa en la educación moderna. Hasta ahora las industrias se veían forzadas a reclutar obreros sin educación, incluyendo a los estudiantes coránicos, pero con el número cada vez mayor de personas que han terminado la primaria es obvio que la educación escolar básica se convertirá en el nivel mínimo para conseguir trabajo, como ya ha sucedido en las ciudades nigerianas meridionales. De ahí que tanto la introducción de la educación occidental como los niveles de educación más estrictos exigidos por los administradores de las fábricas tenderán a marginar y desplazar a los *mallam* itinerantes y a sus estudiantes coránicos.

Además de los cambios desfavorables en la economía urbana, en la organización y la facilidad para encontrar hospedaje, en la disponibilidad y el precio de la comida, así como el cambio en la definición social de los *gardawa* —de ser objeto de la caridad islámica a ser una amenaza peligrosa por su calidad de lumpenproletariado— la UPE promete asestar el golpe final a la tradición del *mallam* peripatético y los *gardawa*. Todas estas transformaciones no sólo debilitaron el rango y los mecanismos de reproducción de esta otrora honorable institución islámica, sino que además se dieron en el transcurso del período más corrupto y distendido de anarquía social que haya consignado la historia nigeriana. No hay necesidad de citar a científicos sociales objetivos ni a observadores internacionales, basta tener como testimonio las últimas declaraciones del jefe de

Estado nigeriano en turno para conocer las angustiosas condiciones sociales y económicas a las que se enfrentan los *gardawa* en las ciudades de Nigeria del norte.

El papel mediador del Estado: las reformas del gobierno local y la represión policiaca

Hasta ahora se han descrito las condiciones económicas y sociales que minaron la capacidad de los *gardawa* para reproducirse y mantenerse de acuerdo con sus expectativas históricas. Obviamente, tales condiciones generaron una crisis material, social y cultural en los *mallam* itinerantes y sus *gardawa*. Pero en tanto que la anarquía, la distensión y la corrupción concomitantes al auge petrolero crearon las condiciones necesarias para explicar la atracción de los *gardawa* por la ideología y el carisma profético de Maitatsine, yo sostengo que los cambios en la organización del Estado nigeriano y su aparato de seguridad contribuyeron en forma independiente a la insurrección *'yan tatsine*. El lector recordará que Marwa fue expulsado durante la época del emir Sunusi, quien fue depuesto en 1963. En esa época, es decir, durante la Primera República, la Autoridad indígena (*Native Authority*) era administrada por burócratas locales, con una modesta educación musulmana patrimonial, quienes poseían buenas redes de información, al igual que la policía y los tribunales de la Autoridad indígena. La disidencia, fuera religiosa o política —como podría confirmar cualquier miembro del partido de oposición de Aminu Kano (es decir, el NEPU)— era suprimida por la fuerza bruta, a la que no obstaculizaban las restricciones de un proceso formal. Hay que subrayar que Marwa regresó de la República de Níger a Kano durante el período del gobierno militar, cuando la policía y los tribunales de la Autoridad indígena fueron puestos bajo jurisdicción federal. Más aún, para 1980, las reformas del gobierno local habían eliminado virtualmente a los otrora poderosos funcionarios de la Autoridad indígena y crearon consejos gubernamentales locales electos, que generalmente eran administrados por élites educadas en la universidad. Hay que decir que éstas no residían en Birni, donde se congregaban los

gardawa, sino más bien en las zonas residenciales elitistas de Nassarawa. En realidad, como una medida moderada de este cambio de residencia, por mera casualidad fui invitado a cenar a la casa de un prominente funcionario del estado de Kano la noche del 18 de diciembre de 1980, cuando se produjo la insurrección 'yan tatsine. Desafortunadamente, él no estaba informado del potencial destructivo de este movimiento y le tomó desprevenido. Resulta difícil creer que el funcionario del gobierno indígena que era responsable de Birni haya sido tomado tan de sorpresa. Hay que recordar que aun después de que Marwa y sus *gardawa* se enfrentaran por primera vez a la policía, tomaron rehenes e hicieron barricadas en el barrio de 'Yan Awaki, donde tuvieron en jaque a la policía nacional nigeriana durante 10 días; sólo un tumulto frente a la casa del gobernador forzó a éste a pedir la intervención del ejército. En consecuencia, la reorganización del Estado, especialmente a nivel local, y su carácter federal permitieron a Marwa reunir sus fuerzas y resistir a la policía por más de 10 días, hasta que la intervención del ejército destruyó literalmente el cuartel con gran pérdida de vidas.

El segundo elemento relacionado con el Estado es la relación peculiar de la policía nigeriana con el 'yan tatsine. Según un informante que discutió la condición de la policía con un hombre preso por ser seguidor de Maitatsine, éste afirmó que consideraban a la policía como una expresión contemporánea del demonio y, por lo tanto, era obligatorio para el 'yan tatsine atacarla cada vez que se enfrentaba a ella. Es notorio que la opinión general en Nigeria afirma que la policía no es confiable, es corrupta y tiende a la violencia indiscriminada. La policía antimotines se ve forzada a mantener el orden ante una inexorable crisis de legitimidad. Es más, el Comité de la Cuenta Pública registró (1980) la corrupción dentro de la policía cuando se tuvo que encargar de supervisar al gobierno federal militar después de la transición a un gobierno civil. Según el informe del comité, los actos de la policía eran tales que "si se hubiese encontrado una situación similar en cualquier otro departamento, se habría llamado a la policía para que investigara".¹²

¹² *West Africa*, 9 de noviembre de 1981.

Si se examina el papel desempeñado por la policía antimotines y la opinión que de ella tenían personas que no pertenecían a los “fanáticos” del *'yan tatsine*, resulta fácil comprender el tipo de razonamiento implícito en la definición hecha por el *'yan tatsine* de la policía como expresión contemporánea del diablo. Dadas las herramientas ideológicas con que cuentan los *gardawa* para su defensa, el definir a la policía como el diablo parece estar más del lado defensivo que del fanáticamente ofensivo. Durante 1982, por ejemplo, el partido de oposición, PRP, se quejó abiertamente del comportamiento de la policía mediante un cartel propagandístico que mostraba a los policías como opresores, lo cual condujo a uno de sus teóricos a la cárcel por algún tiempo. Pero fue en el plan de irrigación de Bakalori, en el que los campesinos no recibieron la justa compensación por las tierras que perdieron, donde la policía antimotines se ganó una condena generalizada. Según un folleto publicado por el reconocido historiador nigeriano Y.B. Usman, después de que los campesinos se dieron cuenta de que no iban a recibir ninguna compensación (estimada en 3.5 millones de nairas) del gobierno del NPN del estado de Sokoto, interrumpieron las actividades de los trabajadores del plan de irrigación y lo bloquearon. Al poco tiempo se enfrentaron con policías antimotines y el resultado fue un policía muerto. Como respuesta, la policía antimotines atacó el poblado la mañana del 26 de abril de 1980 “...abriendo fuego y matando indiscriminadamente a cuantos pobladores quiso, incluyendo, por supuesto, a niños pequeños”.¹³ Además, el folleto alega que murieron por lo menos 386 personas y que las autoridades encubrieron el hecho. Como se trata de un folleto político publicado por un partido de oposición, podría ser considerado una fuente parcial; sin embargo, hay que hacer constar que esta confrontación ocurrió sólo ocho meses antes de la insurrección de Kano.

No obstante, a partir del golpe que puso fin al régimen de Shagari, las críticas públicas contra la policía antimotines han ido en aumento. Según un informe de *West Africa*, en el que se pasaba revista a las reformas del nuevo gobierno de

¹³ Y.B. Usman, *Political Repression in Nigeria*, Gaskiya, Zaria, 1982, p. 85.

Bukari, aparece la siguiente descripción de la policía:

“Acerca de la policía —que ha sido acusada de haber colaborado voluntariamente con los políticos en la violación de los derechos de los ciudadanos— el inspector general, señor Etim Inyang, prometió finalmente una depuración, en respuesta a una vigorosa demanda pública de que se hiciera una purga.”¹⁴

Él ya había ordenado que el cuerpo policiaco antimotines (del cual se sabía que había aterrorizado a los nigerianos con su política de “matar y huir”) fuese retirado de todos los estados con excepción de Lagos, donde se mantendría, según dijo, “por razones de seguridad”.

Así, definir a la policía antimotines como “el demonio” puede interpretarse como algo primitivo y basado en la ignorancia, pero la percepción que se tiene de las fuerzas de seguridad estatales está en consonancia con la oposición secular y la política del nuevo gobierno militar.

Lo importante aquí es que la policía no sólo era el instrumento más visible, brutal y corrupto de un sistema igual e irremediabilmente corrupto, sino que su papel de mantenedora del orden en comunidades urbanas tensas y empobrecidas a menudo provocó insurrecciones. Así, de acuerdo con *West Africa* (12 de marzo de 1984), el levantamiento más reciente en Yola ocurrió cuando la policía decidió arrestar a los “fanáticos”, aun cuando se hubiesen comportado conforme a la ley, y “la lucha comenzó cuando los policías se presentaron a ejecutar el arresto”.¹⁵ Una vez más, numerosos informes de testigos confirman que la policía asesinó brutalmente, sin un juicio o un proceso formal, a los sobrevivientes de la insurrección de Kano, después de torturarlos frente a testigos en la dirección central de policía, de ahí que el papel de las fuerzas de seguridad estatales en la provocación de las insurrecciones posteriores, como la de Kaduna (donde se reportó que un alto oficial de la policía fue muerto y desmembrado) y la de Yola, requiera una investigación más profunda.

¹⁴ *West Africa*, 23 de enero de 1984, p. 149.

¹⁵ *West Africa*, 12 de marzo de 1984, p. 581.

La importancia de la ideología

Hasta ahora he afirmado que las transformaciones económicas, sociales y políticas que acompañaron el auge petrolero crearon las condiciones necesarias para que un grupo desplazado, pero con conciencia de su papel moral como los *gardawa*, se sintiera atraído por la ideología milenaria de Maitatsine. Aunque aún no he llevado a cabo una investigación más amplia, y que sería necesaria, sobre los orígenes ocupacionales de sus seguidores, se sabe que muchos trabajadores ocasionales —como los acarreadores de agua, mozos y porteros— se encuentran entre sus adeptos. Se trata, claro está, de las ocupaciones clásicas que se dan en esta “bolsa de trabajo flotante”, según la descripción de Shea, durante el periodo precapitalista. Además, en concordancia con la hipótesis sociológica clásica de que los elementos desclasados se sienten atraídos por un movimiento milenarista, se sabe que uno de los porteros de las murallas de Birni en Kano, ocupación realmente marginal, era seguidor de Maitatsine. Pero en un plano más general, la categoría de los *gardawa*, por definición, está asociada con las ocupaciones marginales y el trabajo esporádico, por lo cual no es de creer que un censo ocupacional sea factible o resulte muy esclarecedor. Los *gardawa* representan más bien el poso que queda al realizar una rápida transición al capitalismo semi-industrial que, al igual que en Europa occidental durante un período históricamente análogo, hace que los desplazados y los vagabundos se sientan atraídos por movimientos religiosos extravagantes.

Cuando se examina la ideología de Maitatsine uno se pregunta inmediatamente cuál es su relación con el mahdismo. No obstante, ni su ideología herética ni lo que proclaman sus seguidores lo asocian con el Mahdi; aun cuando la insurrección de 1980 era cercana al inicio de un nuevo siglo en el calendario musulmán, época en la que la tradición islámica del Sudán occidental afirma que aparecerá un reformador. Más aún, las noticias de los diarios durante la insurrección de 1980 en Kaduna sugerían que los seguidores de Maitatsine lo consideraban profeta de los africanos, y por ende, el movimiento era como una religión africana indígena. Obviamente, resulta difícil

confirmar esas noticias, ya que los *gardawa* encarcelados se rehusaron a discutir sus creencias con las autoridades policíacas que, para ellos, eran la personificación del demonio.

Los rituales de los *'yan tatsine* como, por ejemplo, rezar tres veces al día en vez de cinco y sin dirigirse específicamente a La Meca, el empleo de tatuajes, *juju*, drogas y “arena mágica” invisible para protegerse de las balas de la policía sugieren un movimiento sincretista más que uno mahdista tradicional.

Obviamente, cualquier análisis que se proponga mostrar la fuerza de persuasión de las bases sociales y materiales de un movimiento milenarista ha de considerar cuidadosamente el contenido antimaterialista de la ideología de Maitatsine. No sólo maldijo la extravagancia, la corrupción y las prácticas de consumo decadentes de los nuevos ricos, sino que ordenó a sus seguidores abstenerse de usar objetos modernos de consumo como relojes, bicicletas y automóviles; además les indicó que debían poseer *sólo* el dinero necesario para llegar al día siguiente. Resulta claro que la finalidad de estas creencias era subrayar la superioridad moral de la renuncia material que practicaban los *gardawa* en contraste con el consumo irreflexivo de objetos de origen occidental de las clases ricas y poderosas.

Al mismo tiempo, parece ser que Maitatsine se esforzaba para satisfacer las necesidades materiales de sus seguidores, por lo menos durante la insurrección, durante la cual sus militantes organizaban la preparación de comida para todos (arroz). Más aún, justo antes de la insurrección de Kano, un periódico en lengua vernácula publicó un relato de sus actividades en 'Yan Awaki y los barrios de Kofar Wombai. Según esta fuente, los residentes se quejaban de que Marwa y sus seguidores construían casas en terrenos ajenos, con la excusa de que “todos los terrenos en este mundo pertenecen a Alá, y él no tiene que pedirle permiso a nadie para construir en cualquier terreno”.¹⁶ La misma fuente cita la acusación de los residentes en el sentido de que el *'yan tatsine* se había apoderado de un baño público para su propio uso, además de que había expul-

¹⁶ Maganar Kano (viernes 19 de diciembre de 1980) p. 8. Deseo agradecer la ayuda proporcionada por el *mallam* Ahmed Bako en la traducción al inglés de este artículo.

sado al cuidador, lo que es una clara referencia de las necesidades de esa clase de vagabundos sin hogar en que se había convertido este grupo de *gardawa*. Los comerciantes del mercado de Kofar Wombai también fueron expulsados de sus tiendas por el *'yan tatsine*, que alegaba que sólo Alá era dueño del mercado. El antagonismo contra los comerciantes de los barrios parece ser una constante, pues tanto en las insurrecciones de Kano como en la de Yola, el *'yan tatsine* se apoderó de los mercados para convertirlos en centros de lucha armada entre ellos y la policía.

Algunas notas a guisa de conclusión

Sería exagerado afirmar que el *'yan tatsine* fue un movimiento de clase puro y simple basado en el lumpenproletariado aunque sí existe un claro antagonismo de clase implícito en su ideología. Si se toma en cuenta su hostilidad hacia los objetos de consumo modernos, tan valorados por las clases más altas, su antagonismo con las clases de comerciantes adinerados, su concepción de la policía —el representante más visible del corrupto aparato estatal— como algo diabólico y el contenido de su alegato, opuesto a la propiedad privada, de que los terrenos y los mercados pertenecen a Alá y su gente, no es posible conciliar una interpretación simple y fanática con este movimiento de protesta. Tampoco es posible explicar adecuadamente las repetidas explosiones sociales que generó este movimiento, a pesar de la extrema brutalidad desplegada por las fuerzas de seguridad, sin tomar en cuenta el origen ilegítimo de gran parte de las riquezas recién adquiridas por las clases dominantes, la escala de corrupción sin precedentes, el desorden urbano y la miseria social generalizada entre las clases urbanas más bajas.

Tal como afirmara recientemente *West Africa* en un comentario, lo que más sobresalta a los nigerianos es la naturaleza “endémica” de los estallidos, a pesar del gran derramamiento de sangre y la represión, la proscripción legal del movimiento y el asesinato de su profeta. Incluso la perspectiva más civilizada, por lo menos según las ciencias sociales, de la Comisión Aniagolu, que indica que el desempleo y la marginalidad de

los *gardawa* los hizo "más vulnerables a la tentación" no es acertada, como sucede con las explicaciones de las protestas sociales urbanas basadas en Durkheim. Pues aunque los *gardawa* estén desarraigados y depauperados, y aun cuando su solución sea extravagante y suicida, el contenido objetivo de su crítica a las clases recién enriquecidas, a su libertinaje y a la actividad represiva de la policía es compartido por una proporción significativa de las clases urbanas nigerianas más bajas. Por lo tanto, la popularidad temporal del golpe apenas encubre la profunda crisis de legitimidad a la que se enfrentan los grupos gobernantes de la Nigeria contemporánea, especialmente desde que el régimen de Shagari hipotecó el ingreso nacional. Si las desarraigadas, despojadas y reprimidas masas urbanas se reunieran en torno a un jefe con una ideología coherente y una buena organización, entonces la energía antinstitucional expresada por el *'yan tatsine* podría obtener un resultado radicalmente diferente de la autodestructiva protesta milenarista.

Traducción del inglés:
CARMEN CHUAQUI