Trans-Islam

Analyse des dynamiques religieuses transfrontalières entre le Niger et le Nigéria

Rapport de Synthèse

Janvier 2016

CSFRS
Conseil Supérieur de la Formation et de la Recherche Stratégique

IFRA-Nigeria
Institut Français de recherche en Afrique

Table des matières

I. Introduction 3

II. Genèse du projet 5

III. Contexte de l'étude 6

IV. Objectifs de l'étude 8

V. Equipe de recherche / Problématiques de travail / Terrains 9

Chercheurs :..... 10

Prof. Mustapha Gwadabe 10

Dr. Abdoulaye Sounaye 10

Dr. Abdourahmane Idrissa..... 10

Dr. Elodie Apard 11

Prof. Marc-Antoine Pérouse de Montclos 11

Prof. Mohammed Kyari 11

Dr. Adam Higazi 12

Répartition géographique des terrains de recherche 13

VI. Synthèses des travaux individuels 14

1. Mouvements réformistes, *Izala*, salafistes : quels discours, quelles idéologies et quels effets ? 15

- Adam Higazi : Islamic reform among Nomadic Pastoralists in Nigeria and Niger..... 16

- Sounaye Abdoulaye: Preaching and Sermon Practices in Niger and Nigeria 28

- Elodie Apard : Conséquences sociales et culturelles de l'ancrage des normes Izala au Niger.... 39

2. l'Islam dans l'Etat, l'Islam dans l'espace..... 47

- Abdourahmane Idrissa: La Charia comme idéologie : Etat de droit et radicalisation à Maradi et Katsina..... 48

- Mustapha Gwadabe: Intra-religious Struggle for Space and Influence in Islam: The Experience of Tijaniyyah Tariqa and Jama'atu Izalatul Bid'a wa Iqamatu Sunnah in some Selected Communities of Northern Nigeria and Southern Niger..... 59

3. Boko Haram : quand l'Islam radical devient une menace régionale..... 68

- Marc-Antoine Pérouse de Montclos : De la propagation des insurrections djihadistes au Niger et au Nigeria : une analyse à partir du cas de Boko Haram 69

- Mohammed Kyari: Boko Haram in Niger, Influences, Scope and management..... 89

- Adam Higazi: The structure and organisation of Boko Haram..... 95

- Elodie Apard: Processus d'enrôlement et de radicalisation chez Boko Haram : Entre convictions idéologiques et réalités de terrain..... 102

VII. Résultats annexes 109

1. Traduction du livre de Mohammed Yusuf..... 109

2. Résultats des travaux menés dans le cadre des bourses « jeunes chercheurs »..... 110

- Hamidou Nabara : Quête transfrontalière du savoir religieux et dynamique de l'islam au Niger 111

- Djibrillou Boukar : L'impact du mouvement Izala sur la jeunesse de Magaria, dans la région de Zinder (Niger) 119

3. Traductions de prêches et messages vidéos 127

Albani Zaria..... 128

Mohammed Yusuf..... 130

Abubakar Shekau..... 135

I. Introduction

Trans-Islam est un programme de recherche pluridisciplinaire d'une durée de 24 mois, qui a débuté en décembre 2013.

Financé par le **CSFRS (Conseil Supérieur de la Formation et la Recherche Stratégiques)**, il est consacré à l'étude des dynamiques religieuses transfrontalières dans un espace comprenant le nord du Nigéria et le sud du Niger.

Cet espace, culturellement et linguistiquement cohérent, est caractérisé par la diversité de son paysage islamique, une circulation des idées et des pratiques particulièrement intenses, ainsi que des processus de transformations permanents. Par ailleurs, cet espace est, depuis quelques années, le théâtre d'une insurrection jihadiste qui menace la stabilité des Etats et perturbe la lecture des phénomènes liés à l'Islam.

Ce programme de recherche entend apporter des éléments de compréhension et d'analyse des situations en présence, à travers une série de problématiques spécifiques, traitées grâce à des enquêtes de terrain approfondies.

Le projet Trans-islam a été proposé et mis en œuvre par l'IFRA-Nigéria, qui a bénéficié du soutien du LASDEL, au Niger.

L'**IFRA-Nigéria** (Institut Français de Recherche en Afrique) est un établissement public français dont la mission est d'être un observatoire du Nigéria contemporain dans son contexte régional. En développant des projets de recherche ancrés dans les sciences humaines et sociales, l'Institut contribue à rassembler une masse critique d'informations et d'analyses sur les dynamiques politiques et sociales qui caractérisent le Nigéria, poids lourd démographique, économique, énergétique, industriel, politique et militaire de l'Afrique de l'Ouest. Depuis sa création en 1990 au sein de l'Université fédérale d'Ibadan, l'IFRA-Nigéria a constitué un réseau international de chercheurs ainsi qu'une solide réputation qui s'appuie sur une soixantaine de publications de niveau international.

Le **LASDEL** (Laboratoire d'Etudes et de Recherche sur les Dynamiques Sociales et le Développement Local), est un laboratoire de recherche en sciences sociales indépendant dont l'activité principale est l'analyse empirique des espaces publics et de la délivrance de services et biens collectifs en Afrique. Créé en 2001, le LASDEL dispose d'un site à Niamey, d'un autre à Parakou au Bénin et entend contribuer à la constitution de pôles d'excellence africains dans le domaine des sciences sociales. Le LASDEL est lié à de nombreux réseaux scientifiques en Afrique et en Europe et participe à plusieurs projets de recherche internationaux.

L'IFRA-Nigéria a assuré la coordination scientifique, le suivi ainsi que la gestion administrative et budgétaire du projet Trans-Islam. Le LASDEL a quant à lui apporté un appui scientifique ainsi qu'un soutien logistique lors des réunions de travail organisées à Niamey, et administratif pour l'obtention des autorisations de recherche notamment.

Pendant deux ans, une équipe de sept chercheurs - deux Nigérians, deux Nigériens, deux Français et un Britannique - a réalisé des enquêtes de terrain au Niger et au Nigéria, parfois pendant plusieurs mois, y compris dans des zones difficiles d'accès. Le caractère novateur de ce projet réside dans la conduite de ces terrains longs, dans l'originalité des données recueillies ainsi que dans la perspective comparatiste qui a guidé l'ensemble des travaux.

Ce sont les résultats obtenus à l'issue de ces deux années d'enquêtes, de compilation, de partage des données, mais aussi de réflexion individuelle et collective, qui sont synthétisés dans ce rapport.

II. Genèse du projet

Le projet Trans-Islam a été soumis au CSFRS dans le cadre d'un appel à projet non-thématique lancé en 2012. Il s'agissait d'un projet de recherche développé par le Dr. Elodie Apard lors de son arrivée au poste de chercheur/directeur adjoint de l'IFRA-Nigéria. Responsable de l'antenne de l'IFRA à l'Université Ahmadu Bello de Zaria, au nord du Nigéria, Elodie Apard cherchait à mettre en place un programme collectif et pluridisciplinaire sur les dynamiques religieuses dans l'espace haoussa (Nord nigérian/Sud nigérien), associant chercheurs européens et africains.
L'octroi du financement du projet par le CSFRS lui a permis de voir le jour ; une équipe chevronnée a été constituée et chargée de mener un programme de recherche ambitieux, fondéfondé sur la collecte de données primaires sur le terrain.
Trans-Islam est aujourd'hui un des programmes phares de l'IFRA-Nigéria.

Dès le départ, le projet se structurait autour de trois approches :
- D'abord une réflexion sur les nouvelles manières de penser et de pratiquer l'Islam, avec une attention portée aux mouvements « réformistes », venus concurrencer les mouvements confrériques plus anciens.
- Ensuite, une analyse de la place de l'islam dans les sociétés nigérienne et nigériane, leur rapport à l'Etat ainsi qu'à l'espace.
- Enfin, une volonté d'éclairer les processus d'évolution, la nature ainsi que la dimension transnationale des mouvements radicaux violents, en prenant le cas du groupe jihadiste Boko Haram.

Il est important de souligner que le CSFRS a accepté de soutenir le projet sans en modifier, ni la forme, ni le fond. Les chercheurs ont pu travailler en suivant les problématiques et les méthodes qu'ils ont eux-mêmes choisis, la seule contrainte imposée ayant été le respect du calendrier. L'ensemble de l'équipe est particulièrement reconnaissant vis-à-vis du CSFRS pour la grande liberté de réflexion et de travail dont il a pu bénéficier.

Le projet devait être conduit depuis l'antenne de l'IFRA à Zaria mais l'évolution de la situation sécuritaire, la multiplication des attentats et le risque d'enlèvements ont entraîné la fermeture de l'antenne. Si la coordination a ensuite été assurée depuis Ibadan, dans le sud-ouest du Nigéria, les réunions de travail de l'équipe ont été organisées à Niamey, au Niger. Quand à l'atelier de restitution finale, il a eu lieu en octobre 2015 à Yola, la capitale de l'Etat d'Adamawa, dans le nord-est du Nigéria.

III. Contexte de l'étude

L'espace qui englobe aujourd'hui le nord du Nigeria et le sud du Niger est, historiquement, une zone de circulation des hommes, des marchandises et des savoirs. De cet espace, particulièrement dynamique à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, les puissantes cités commerciales haoussa telles que Kano, Katsina, Zaria ou Zinder ont assuré le rayonnement culturel et économique tandis que l'hégémonie du califat de Sokoto a permis une très large diffusion de pratiques et de savoirs religieux spécifiques. Aujourd'hui, le nord du Nigeria (les États de Kaduna, Kano, Sokoto, Borno, Kastina, Kebbi, Yobe, Jigawa et Adamawa) et le sud du Niger (les régions de Diffa, Zinder, Maradi, Tahoua, Dosso et Niamey) constituent toujours un espace homogène dont la forte cohésion repose notamment sur une unité culturelle et linguistique (le haoussa étant la langue commune), des échanges marchands permanents et largement informels ainsi que des circulations humaines plus intenses encore. L'islam est également un élément fédérateur essentiel qui revêt aujourd'hui des formes nouvelles et connait des évolutions dans ses discours, ses pratiques et ses modes de diffusion. Les canaux par lesquels se transmettent actuellement les idéologies religieuses entre le nord du Nigéria et le sud du Niger se superposent à d'autres dynamiques économiques et sociales. La région, ancrée dans cette tradition de commerce est une zone de passage, de transit et de trafics multiples ; un carrefour traversé par des routes migratoires, des activités marchandes et des flux financiers importants. Or l'ensemble de ces échanges favorise la transmission et la diffusion des différents courants de pensées et pratiques islamiques.

Depuis la fin des années 1970, le nord du Nigeria est le théâtre d'un renouveau islamique. Les confréries « traditionnelles » jusqu'alors largement dominantes, telles que la Tidjaniyya, ont vu s'implanter et se diffuser des courants inspirés des évolutions en cours dans le reste du monde musulman. La révolution iranienne ou la montée en puissance du modèle wahhabite, ont été à l'origine de reconfigurations religieuses importantes dans les États du nord du Nigéria ainsi qu'au Niger. Ces tendances ont pris, localement, des formes nouvelles ; l'*Islamic Movement*, inspiré par la doctrine khomeinienne, est notamment toujours resté en dehors des cercles de pouvoir politiques, refusant toute compromission avec l'État nigérian. Le mouvement *Izala* en revanche, fondéfondé sur les principes salafistes, a accepté de s'inscrire dans le cadre de l'État laïque au Nigeria comme au Niger, investissant ainsi la sphère publique de manière très efficace. La coexistence de mouvements institutionnalisés et de groupes révolutionnaires dans un même espace religieux atteste de la présence de différentes logiques d'adaptation et de réappropriation

qu'il est important de prendre en compte. Cela permet en effet de comprendre le rôle et la place que ces mouvements occupent aujourd'hui dans le paysage islamique de la région et d'analyser leurs positionnements vis-à-vis des groupes radicaux violents.

Par ailleurs, le renouvellement et la transformation des pratiques religieuses se font sous des formes de plus en plus complexes et de plus en plus variées. Le prosélytisme en est probablement une des manifestations les plus actives dont les effets sont directement perceptibles, notamment parce qu'ils interviennent autant au Nigeria qu'au Niger voisin. Les prêcheurs nigérians jouissent en effet d'une audience très large au sein de la population nigérienne.

La cohérence de l'espace nigéro-nigérian est, dans ce processus, un élément primordial. Aux incessantes allées et venues de prêcheurs, de marabouts et *mallams* nigérians au Niger, s'ajoutent à présent des techniques de diffusion élaborées en fonction des nouvelles technologies disponibles ; cassettes de prêches, DVD, fichiers MP3 et sites internet en haoussa ; le Nigeria produit aujourd'hui une quantité exponentielle de supports de toute forme qui permettent d'assurer une très large diffusion des discours religieux.

Le renouveau islamique est donc alimenté par une grande mobilité, tant des hommes que des produits matériels et culturels. Au Nigeria comme au Niger, plusieurs groupes sociaux jouent un rôle important dans la transmission des savoirs, des pratiques et même des moyens et des ressources liés à l'Islam. Les pèlerins, les étudiants ou les commerçants font office, consciemment ou non, de vecteurs de transmission au niveau religieux. Si la zone frontalière est le principal lieu de passage dans lequel se croisent nombre d'acteurs de ces transformations religieuses, ce n'est pas l'unique espace d'expression des dynamiques en présence. Dans les villes et les villages du nord du Nigéria et du sud du Niger, les processus d'évolution sont observables depuis des lieux spécifiques tels que les mosquées ou les écoles mais aussi au niveau des instances de l'Etat.

IV. Objectifs de l'étude

Le projet Trans-Islam s'inscrit dans une perspective transfrontalière qui n'a jusqu'à présent été que peu développée dans les études menées sur l'Islam nigérien ou nigérian[1]. Un des objectifs de ce projet était donc de décloisonner les champs de recherche francophones et anglophones qui, en Afrique de l'Ouest, sont longtemps restés imperméables les uns aux autres. La constitution d'une équipe internationale, l'organisation de réunions de travail dans les deux pays ainsi des terrains de recherche systématiquement menés de chaque côté de la frontière ont été les outils efficaces d'une démarche scientifique novatrice, qui a réussi à créer des liens solides et durables entre les différentes sphères académiques.
Par ailleurs, si l'approche comparatiste Niger/Nigéria constituait un des postulats de départ, c'était afin de faire entrer en résonnance les phénomènes étudiés de part et d'autre de la frontière, mais également pour mettre en lumière les différences de contexte dans les deux pays, notamment leurs cultures institutionnelles respectives, la nature de l'héritage colonial ou encore le rapport à l'Etat. Ces différences expliquent en partie les évolutions spécifiques de certains phénomènes dans l'un ou l'autre des deux pays.
La dimension pluridisciplinaire était également un des principes de base du projet. En combinant les savoir-faire anthropologiques, historiens et politistes, l'équipe de chercheurs assure une vision large, une complémentarité des méthodes et surtout, une réflexion collective enrichie par cette diversité.

Construit sur cette approche particulière, à la fois transnationale, comparatiste et multidisciplinaire, le projet a donc défini comme objectif l'analyse de processus religieux actuellement à l'œuvre dans l'espace nigéro-nigérian, ainsi que des logiques et des techniques de transformation/adaptation/appropriation qui les accompagnent. Si chaque sujet a été choisi de manière individuelle, les problématiques ont été discutées et affinées collectivement. Cette démarche a permis de couvrir un large éventail de questions de recherche, mais également d'éclairer différentes dimensions des dynamiques islamiques actuelles : leurs conséquences sociales, leurs effets politiques ou encore leur impact sur la situation sécuritaire.

[1] Voir les travaux de Souley Hassane, notamment : « Les nouvelles élites islamiques du Niger et du Nigéria du nord : itinéraires et prédications fondatrices », *in* Fourchard L., Mary A. et Otayek R., *Entreprises religieuses*

V. Equipe de recherche / Problématiques de travail / Terrains

L'équipe de recherche en charge du projet Trans-islam a été constituée dans le souci de réunir des chercheurs à la fois spécialistes des questions traitées et des espaces étudiés, habitués aux terrains difficiles et tous très flexibles dans leur manière de travailler. Pour la première fois, de longs terrains ont pu être menés dans des zones où les chercheurs ne se rendent pratiquement plus, comme l'État de Borno ou la région de Diffa. Des informations de première main sur des phénomènes récents ont pu être récoltées et utilisées dans les analyses, alimentant ainsi le renouvellement de la réflexion sur l'évolution de l'Islam dans la région.

Si l'anglais et le français ont été les deux principales langues de travail, le haoussa a également été utilisé puisque la majorité des membres de l'équipe le parlent couramment. Cet atout commun a permis aux chercheurs de collecter, d'échanger et d'analyser ensemble de nombreux documents produits en haoussa : textes, cassettes ou DVD. Par ailleurs, certains chercheurs associés à ce projet sont également arabisants, ce qui a facilité l'ajout de documents en arabe au corpus de sources utilisé.

Les différentes phases de travail se sont succédées de la manière suivante :
1. Analyse bibliographique, identification des problématiques et des terrains à investir
2. Première session de terrains
3. Discussions autour des premiers résultats et de la dynamique d'ensemble
4. Seconde session de terrains
5. Mise en commun des résultats et discussions autour de la production finale

La coordination de l'équipe a été assurée par le Dr. Elodie Apard, qui a également pris part aux travaux scientifiques et mené ses propres enquêtes de terrain. En dehors des réunions de préparation, de méthodologie et de mise en commun des résultats, les chercheurs ont entretenu des échanges – électroniques et téléphoniques – très réguliers, avec la coordinatrice d'une part, mais également entre eux. Pour l'organisation logistique des terrains notamment, le partage de documents ou encore l'échange d'informations sur la sécurité, les membres de l'équipe ont été particulièrement mobilisés et efficaces. D'une manière générale, c'est une dynamique de groupe extrêmement positive, reposant principalement sur une grande qualité relationnelle, qui a garanti le bon déroulement de ce programme.

Chercheurs :

Prof. Mustapha Gwadabe

Professeur d'Histoire politique, il est rattaché au département d'histoire de l'Université Ahmadu Bello de Zaria, où il enseigne depuis 1992. Il est chercheur associé au Centre of African Studies de l'Université de Londres. Dans le cadre de son PhD, il a notamment travaillé sur l'histoire coloniale de la ville de Kano. Il est aujourd'hui spécialiste des dynamiques islamiques au Nigéria, de la confrérie Tidjaniyya et de la mouvance wahhabite, ainsi que des mouvements insurrectionnels au nord du pays.

Dans le cadre du programme Trans-Islam, le Professeur Gwadabe a étudié les différentes formes de compétition entre confréries « traditionnelles » et mouvements réformistes, notamment dans le contrôle de l'espace.

Dr. Abdoulaye Sounaye

Chercheur au Zentrum Moderner Orient de Berlin, il est également enseignant-chercheur à l'Université Abdou Moumouni de Niamey et titulaire d'une thèse de doctorat en Religious Studies/Anthropologie de Northwestern University (USA). Ses nombreuses publications sur l'Islam au Niger concernent notamment la laïcité, le rapport entre genre et religion, le renouveau islamique, l'islam politique, les liens entre islam et développement, entre médias et religion, ainsi que les doctrines et les parcours salafistes. Il travaille actuellement sur l'appropriation par les jeunes des discours religieux à Niamey et les pratiques de prêche des groupes salafistes.

Dans le cadre de Trans-Islam, il s'est attaché à analyser la place des mouvements réformistes et salafistes nigérians au Niger, à travers les rassemblements de prêches (Wazin Kasa) ainsi qu'à travers l'exemple d'un Sheikh nigérian très populaire au Niger, le Sheikh Albani Zaria, leader du mouvement *Salafiyya*.

Dr. Abdourahmane Idrissa

Politologue, titulaire d'un doctorat de l'université de Floride, ses problématiques de recherche sont l'Islam politique et la démocratisation, l'économie politique de l'intégration régionale en Afrique de l'Ouest. Parmi ses nombreuses publications – articles et ouvrages, en anglais et en français – il est le co-auteur du *Historical Dictionary of Niger* et de *L'Afrique pour les nuls*. Il a fondé, à Niamey, le Think Tank « Economie Politique et Gouvernance Autonome » (EPGA) qui travaille sur les questions d'emploi des jeunes, de migration et de population. Il travaille actuellement sur un projet d'ouvrage en partenariat avec l'Université du Witwatersrand, à Johannesburg.

Dans le cadre du programme Trans-islam, il a étudié la question de l'institutionnalisation de la Charia, et de ses liens avec l'apparition de mouvements radicaux, en comparant les situations au Nord Nigéria et au Niger.

Dr. Elodie Apard

Historienne, titulaire d'une thèse de doctorat sur les relations politiques franco-nigériennes de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, elle a occupé le poste de chercheur/directeur adjoint de l'IFRA-Nigéria de 2011 à 2015. Elle s'est spécialisée dans l'étude des processus politiques au Sahel et l'analyse des mouvements transfrontaliers, notamment les circulations religieuses, ainsi que l'évolution du phénomène Boko Haram au Nigéria et dans les pays voisins. Elle a récemment publié « Islam et territoires au Nigéria » (*Hérodote* n° 159) et « Boko Haram, le Jihad en vidéo », (*Politique Africaine* n° 138).

Dans le cadre du programme Trans-Islam, elle a étudié la production de nouvelles normes religieuses par les mouvements réformistes nigérians ainsi que leurs effets sur les pratiques sociales et culturelles au Niger.

Prof. Marc-Antoine Pérouse de Montclos

Docteur en sciences politiques et professeur à l'Institut français de géopolitique de l'Université Paris 8, il est directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Il travaille sur les conflits armés, les déplacements forcés de population et l'évaluation de l'aide humanitaire en Afrique subsaharienne. Diplômé de l'Institut d'études politiques de Paris (IEP), où il enseigne, il a vécu plusieurs années au Nigeria, en Afrique du Sud et au Kenya. Il est l'auteur de nombreux articles et livres dont *Le Nigeria* (1994), *Violence et sécurité urbaines* (1997), *Villes et violences en Afrique subsaharienne* (2002), *Guerres d'aujourd'hui* (2007), *Etats faibles et sécurité privée en Afrique noire* (2008), *La tragédie malienne* (2013), *Crises et migrations* (2014) et *Boko Haram: Islamism, Politics, Security, and the State in Nigeria* (2015).

Dans le cadre de Trans-Islam, il a travaillé sur la propagation de l'insurrection de Boko Haram au Niger, sur les modes de transmission de l'idéologie et de mobilisation au sein du mouvement.

Prof. Mohammed Kyari

Historien, spécialiste de la région du Borno, il est titulaire d'une thèse d'histoire sur le Nigéria pré-colonial, soutenu à l'Université d'Ibadan. Il travaille notamment sur les mouvements religieux et le fédéralisme. Le Professeur Mohammed Kyari a publié de nombreux travaux sur Boko Haram et il est un des meilleurs spécialistes actuels de la

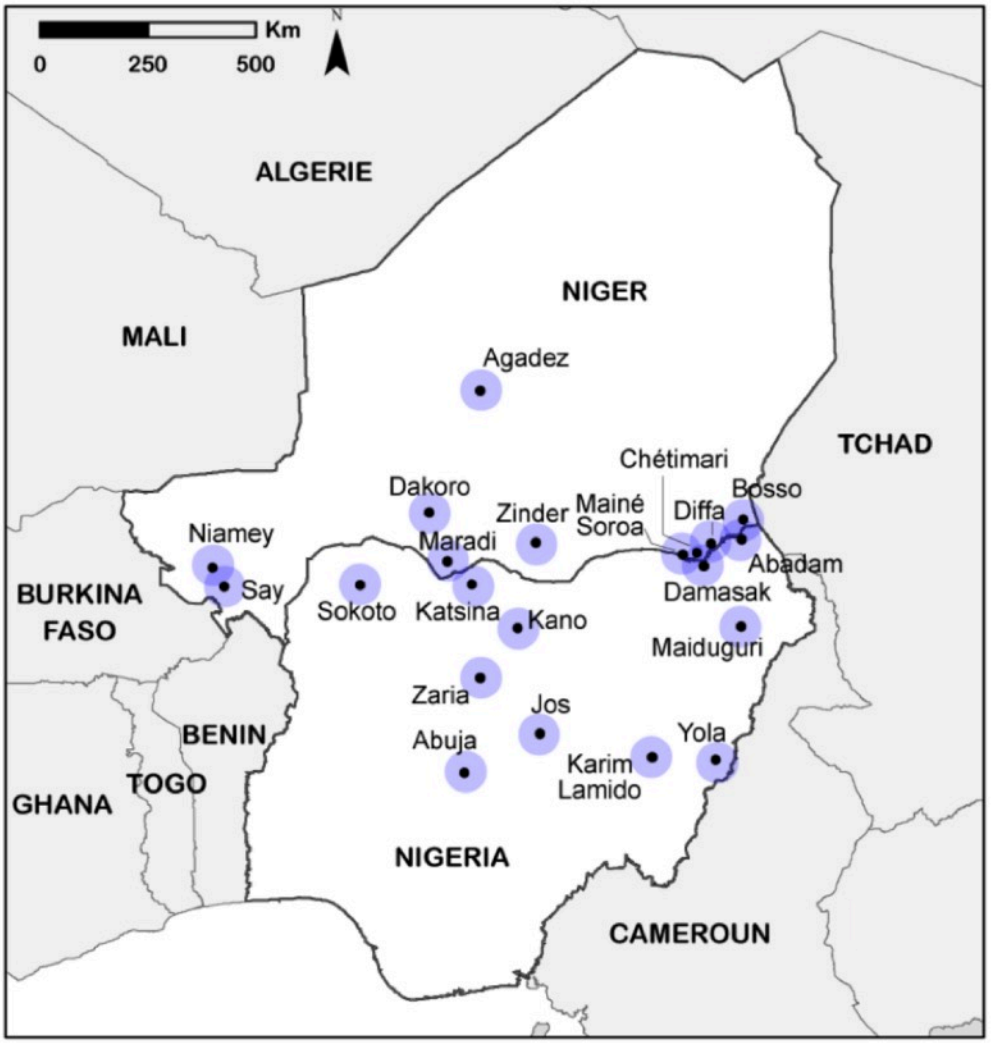
question du radicalisme violent au Nigéria. Il est aujourd'hui le Vice-Chancelier de l'Université Modibbo Adama de Yola.
Dans le cadre du programme Trans-Islam, il a travaillé sur la présence de Boko Haram dans la zone frontière Niger-Nigéria, notamment les manifestations de cette présence du côté nigérien et les types de réponses développées par le gouvernement du Niger face aux défis qui l'accompagnent.

Dr. Adam Higazi

Anthropologue, titulaire d'un doctorat de l'Université d'Oxford, chercheur associé au Kings' College de l'Université de Cambridge, il a bénéficié d'une bourse de recherche postdoctorale en études africaines entre 2010 et 2014. Spécialiste de la région de la Middle-Belt au Nigéria, il y a effectué des recherches de terrain chaque année depuis 2005. Il rédige actuellement une monographie sur les conflits et le pluralisme culturel dans l'État du Plateau et a également conduit plusieurs projets de recherche dans le Nord-Est du Nigeria, notamment sur Boko Haram. Il est à présent affilié à l'Université Modibbo Adama de Yola.
Dans le cadre de Trans-Islam, il s'est penché sur l'impact social des mouvements réformistes sur les communautés de pasteurs peuls, au Nigéria et au Niger. Ayant passé presqu'une année sur le terrain, il s'est par ailleurs intéressé à l'évolution du phénomène Boko Haram et a réalisé, en parallèle, un second travail de recherche sur la structure et l'organisation du mouvement.

Répartition géographique des terrains de recherche

Chercheurs	Terrains réalisés au Niger	Terrains réalisés au Nigéria
Prof. Mustapha Gwadabe	Niamey, Maradi, Zinder	Zaria, Sokoto, Kano, Katsina
Dr. Abdoulaye Sounaye	Niamey, Maradi, Agadez	Zaria, Yola
Dr. Abdourahamne Idrissa	Zinder, Maradi	Kastina, Sokoto
Dr. Elodie Apard	Niamey, Zinder, Maradi	Zaria, Sokoto, Yola
Prof. Marc'Antoine Pérouse de Montclos	Niamey, Diffa, prisons de Koutoukalé et Kolo,	Maiduguri, Yola, Abuja
Prof. Mohammed Kyari	Diffa, Zinder, Maine'Soroa, Chétimari, Bosso	Damasak, Abadam, Yola
Dr. Adam Higazi	Say, Maradi, Dakoro	Jos, Karim Lamido, Yola, Maiduguri



VI. Synthèses des travaux individuels

Les résultats des travaux de recherche menés par chaque membre de l'équipe donnent lieu à plusieurs types de productions et différents modes de valorisation. D'abord, sous une forme académique, à travers des articles scientifiques - d'une vingtaine de pages chacun - qui seront publiés ensemble dans un ouvrage collectif. Ensuite, sous la forme de synthèses (rassemblées dans ce rapport), qui donnent une version condensée des travaux réalisés. Enfin, les résultats des recherches pourront être présentées lors de conférences ou de séminaires, dont les formes et les modalités devront être fixées en fonction du public visé (décideurs politiques, universitaires, sociétés civiles, ONG…). L'objectif est de valoriser au maximum les données recueillies et d'élargir autant que possible l'éventail des destinataires de ces restitutions.

Afin de faciliter leur lecture, les synthèses des différents travaux ont été réparties entre trois catégories thématiques, qui correspondent aux trois approches développées dans le cadre du programme :

1. Mouvements réformistes, *Izala*, salafistes, quels discours, quelles idéologies, quels effets ?

2. L'Islam dans l'Etat, l'Islam dans l'espace

3. Boko Haram, quand l'Islam radical devient une menace régionale

---

1. Mouvements réformistes, *Izala*, salafistes : quels discours, quelles idéologies et quels effets ?

Le mouvement *Jama'at' Izalat' al bid'a' wa' iqamat' al Sunna* (Mouvement pour la suppression de l'innovation et l'instauration de la Sunna) est un courant réformiste, dans le sens où il s'oppose aux confréries « traditionnelles » comme la Tidjaniyya et la Qadriyya, qu'il considère perverties par des pratiques non conformes à la tradition prophétique décrite dans le Coran et les Hadith. Apparu au Nigéria à la fin des années 1970, ce mouvement a été notamment popularisé par le Sheikh Abubakar Gumi, ancien Grand Khadi du nord Nigéria.

Appelé *Izala*, essentiellement par ses détracteurs – car les fidèles eux, utilisent le terme *Ahlus Sunnah* (Sunnites ou gens de la *Sunnah*, la tradition prophétique) – ce mouvement emprunte ses principes au salafisme et au wahabisme, prônant un Islam « pur », débarrassé des pratiques soufis. L'*Izala* peut être considéré comme un mouvement fondamentaliste radical, toutefois il ne rejette pas les principes démocratiques et accepte de fonctionner dans le cadre d'un système politique non-religieux, encourageant même la participation des musulmans à ce système. De tous les mouvements islamiques, c'est de loin le plus prosélyte, le plus actif, et donc le plus visible. C'est également le mouvement radical le mieux implanté car il s'est, depuis quarante ans, fortement institutionnalisé et par conséquent, c'est le mouvement qui est le plus à même de se diffuser au delà des frontières du Nigéria.

Pour autant, le mouvement est loin d'être un bloc monolithique. On y voit donc émerger des positionnements différents, des prêcheurs charismatiques qui se démarquent, puis on assiste à la création de réseaux, et même de communautés qui restent structurées autour d'un même schéma idéologique, mais qui s'autonomisent les unes des autres.

Selon les lieux, les confréries « traditionnelles » sont plus ou moins bien ancrées et par conséquent, plus ou moins capables de résister à l'influence de l'idéologie *Izala*, qui reste malgré tout minoritaire dans la plupart des espaces étudiés. Par ailleurs, de nombreux fidèles se définissent simplement comme musulmans et ne s'identifient à aucun courant particulier.

Les chercheurs qui ont traité ces problématiques ont choisis d'investir des terrains différents mais leurs approches respectives gardent en commun la perspective comparatiste Niger-Nigéria.

Adam Higazi : *Islamic reform among Nomadic Pastoralists in Nigeria and Niger*

This research seeks to understand Islamic religious dynamics among Fulani pastoralists, comparing Karim Lamido (Taraba State) and the Jos Plateau in Nigeria and Say and Dakoro in Niger Republic. The study will then make a broader comparison of rural Islamic practice among pastoralists in Nigeria and Niger and identify connections between them. The study is significant because most works on Islamic religious movements are urban based and very little research has been done on Islamic practice among pastoralists, who are highly mobile and present an ideal point of comparison because they are spread over a large area. There are certain cultural continuities, in lifestyle and language, across the region and in some areas they are affected by conflicts with farmers (and among themselves). In a highly dubious but apparently influential 'terrorism index' in 2015, so-called "Fulani militants" were singled out on an ethnic basis as one of the most deadly "terrorist groups" in the world:

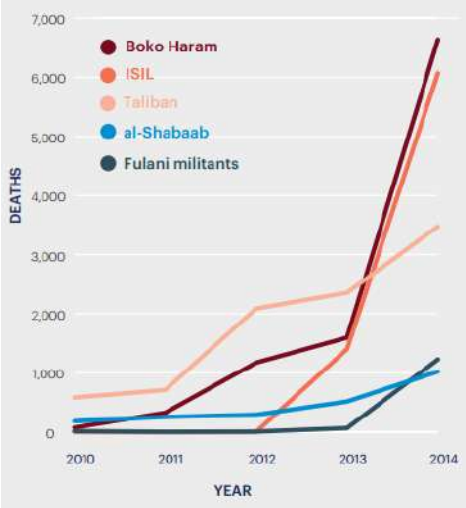


Fig. 1: Deaths from terrorism by the five deadliest terrorist groups, 2010-2014. Boko Haram and Fulani Militants greatly increased their deadliness from 2013-2014.
[Source: The Global Terrorism Index 2015]

What is lacking in such indices (apart from sense) is an understanding of Fulani pastoralism or the dynamics of rural conflicts in Nigeria and other parts of West Africa. This study aims to provide more analysis of the diverse social, ecological and religious trends surrounding Fulani pastoralists, a prominent Muslim population in rural areas of Niger and Nigeria.

- Karim Lamido LGA, northern Taraba State

Tijaniyya - the first person among the nomadic Fulani in Karim Lamido who went and came back with Tijani ideas was Malam Jibo. He went to Gembu for Islamic studies and came back with the Tijani beliefs. As a child he went on makarantan allo (traditional Qur'anic school) and then afterwards went back to Fulani traditions and plaited his hair. Then after passing the stage of *sukaku* (age 14-22), reaching *koraku* (22-35), he went to Islamic school in Gembu (Sardauna LGA, southern Taraba) to study *fiqr* and came back following the ideas of

the Tijaniyya. Now he has some supporters in Karim Lamido LGA. He is not a spiritual leader and does not teach it, but he was the first one who came back with these ideas in a nomadic setting. Most of those who joined him picked up Tijani ideas from malams in Yola, Gire and Jada, when they were doing makarantan allo. There are still not many Tijaniyya followers among the nomadic Fulani in Karim Lamido, maximum 10-15 people. These are the nomadic Fulbe who went into the Tijaniyya and are living in camps; this is not including the ones in Karim Lamido town.

One young Fulani man who had been enticed by the Tijaniyya was proposing to travel to Senegal, abandoning his cattle while he was there. His father complained that each morning he would be doing his prayers while his cows were crying awaiting to be milked, and to release the calves, and he was busy counting his beads.

Most members of the Tijaniyya among the nomadic Fulani in Karim Lamido are young men and joining the brotherhood normally creates problems with their parents, who are not happy with the new behaviour and religious practices. They are really opposing anything cultural too, in a comparable way to *Izala*. There is therefore general resistance to the Tijaniyya (and *Izala*) and those who joined are criticised for being "ignorant", because they do not have deep knowledge of the religion. Malams inject ideas into their minds, intoxicating them on subjects they do not know much about, and they bring these ideas back to the camps. Some people who never even went to makarantan allo are becoming members, because they attracted new followers.

The level of following of the Tijaniyya among nomadic Fulbe in Karim Lamido goes up and down, because some members leave the brotherhood, while others go into it. Some people, when they start Tijani practices, decide that it is not good and 'come to their senses', leaving it, while others go into it and start practicing Friday *zikiri* (put white cloth around the waste and chant 'La-ilaha il-Allah') and other things.

Tijaniyya is very strong among the Fulanis in Cameroon, more than in Nigeria, and in Gembu (Sardauna LGA, Taraba State), it is playing a vital role among the nomadic Fulbe there. They have their headquarters in Jawai, where there is a prominent Tijani sheikh, called Baban Jawai, who controls the brotherhood from there to Cameroon. Members of Tijaniyya are visiting him en masse, from Cameroon, part of Taraba - including Karim Lamido. Ahmad's brother, Malam Jibo, went and collected his belonging to the *Tarika* (Sufi order) from him. Every year Malam Jibo wants to leave the camp and relocate to Karim Lamido town, because his Tijaniyya beliefs have become strong. But it is difficult for him because his first son is a cripple and his children are still small, so he has to stay in the camp and look after the cattle himself. Otherwise he would go to town and buy a house there, and his parents already live there.

The Tijaniyya have a mosque that they control in Karim Lamido town. The imam of the central mosque is neutral; it belongs to the emirate council; it is a JNI[2] mosque. The two factions of *Izala* each has a Friday mosque in Karim town. For Friday mosque the Tijaniyya followers use the central mosque, but cannot do *zikiri* there, because the place belongs to JNI. But they have their own mosque that they use during the week.

Izala - among the nomadic Fulbe they are very few in number; only 3-4 nomadic people among nomads in Karim Lamido who are into *Izala*. The Tijaniyya are few in number among the nomadic population, but *Izala* are even fewer.
Another of Ahmad's brothers joined *Izala*, but he later left. He may have left because of social pressure.
Both *Izala* and Tijaniyya are new into the community, mostly brought by young men, who abandon anything cultural when they join these movements. They challenge their elders in terms of culture and in religious knowledge. When asked why it was seen as a 'problem' if young men wanted to join *Izala* or the Tijaniyya and why there was social resistance to them, I was told: "When you tell your father he does not know anything, it is not right. Even if you disagree with him you need a systematic way to express the opinion, but these groups bring extremism. Nomadic Fulani respect their culture more than religion, so that is where the elders and community are having problems with the young men who join these groups." They are having problems in Plateau because the reformist movements have brought indiscipline, abandoning the culture and youths losing respect for their elders and disobeying them.

Nearly all nomadic families send their children to makarantan allo. It used to be just boys, but usually now boys and girls receive Qur'anic education - "90-95%" of the population.
Children from nomadic families normally go out of Karim Lamido for makarantan allo, where they cannot see their relatives, otherwise they tend to return home rather than completing their studies. They send them away as *almajirai* for 2-3 years, to conclude their Quranic studies, from Karim to Gombe/Bauchi, and to Adamawa and the southern part of Taraba. There is malam called Alhaji Hammawa who the family I stayed with normally send their children to; one of the sisters of my research assistant Eggi Umar Abdullahi is with him now. Alhaji Hammawa is based in Mutum Biyu, in central Taraba.
Other children are going down to Jada and Ganye; others to Gire (Yola); others to a village just across the river after Lau. They go to different malams and pick up their Islamic

[2] JNI est l'acronyme de « Jama'atu Nasril Islam », organisation nationale de soutien à l'Islam, structure officielle, elle est sensée être au dessus des différents courants islamiques et elle est présidée par le Sultan de Sokoto.

knowledge there before returning to their families to resume the nomadic lifestyle and rearing of livestock.

Zilani is a village within Karim Lamido LGA with a large number of Qur'anic schools - makarantun allo; but it is mostly Fulanis who are from places far away from Zilani who send their children there, not the local Fulbe in Karim Lamido. Other groups such as Wurkum etc also send their children there.

The only difference between makarantan allo and tsangaya is that tsangayu include older students who are at a more advanced stage - *girdawa*. Makarantan allo is a first step, 'equivalent to primary school', to teach you to read and write the Quran. But to be more proficient, to reach the stage alaramma, requires memorisation and to be able to write the Qu'ran from memory. That is why it is difficult to bring something new into the Qu'ran; they have memorised all the chapters and can write it. Sometimes people will write the Qu'ran numerous times before gaining recognition as alaramma; it is normal to have to keep repeating it until the mistakes are to a bare minimum. A group of alarammas will assess the work and when it passes they will give the status of alaramma to the person who has completed the memorisation.

There are tensions between Fulani pastoralists and farmers in some areas of Karim Lamido LGA and occasional clashes, but the violence, when it occurs, is not on the large scale seen in other parts of central and northern Nigeria such as Plateau State and even southern Taraba State. The conflicts and tensions are mainly the result of competition for land between farmers and herders. Pastoralists complain their grazing routes are being illegally cultivated, despite being gazetted in Nigerian law, and that they are increasingly losing access to grazing areas, making it difficult to avoid encroachment of cattle onto farms. Tensions arise between Muslim Fulani and both Muslim and Christian farmers in Karim Lamido, but for the moment they are generally under control, though the social pressures are huge.

The other challenge is banditry in the rural areas, which Fulani vigilantes have been successfully combatting through their organisation, Tabital Pulaaku. There are some disagreements between different Fulani clans in Karim Lamido, especially between newcomers like the Katsinanko'en and established groups, which at times are reflected in cattle rustling.

- Jos, Plateau State, north-central Nigeria

The largest Salafi-inspired reformist group in northern Nigeria is Jama'at *Izala*t al-Bid'a wa-Iqamat al-Sunna (Society for the Removal of Innovation and the Establishment of the Sunna"—officially called JIBWIS, but popularly referred to as *Izala*). *Izala* was established in

1978 in Kaduna under the aegis of Shaykh Abubakar Gumi, who was Grand Qadi of Northern Nigeria and heavily influenced by Wahhabi doctrines from Saudi Arabia. The leader of *Izala* after its formation was Shaykh Isma'ila Idris (1937-2000), who was based in Jos. There is now a split in *Izala* between rival Jos and Kaduna based factions. *Izala*'s purpose is to spread an "orthodox" Islam, which involves "purifying" the religion from Sufi mysticism and other supposed innovations (*bid'a*). This has generated persistent tensions with the different *Tarika* (Sufi orders), especially the Tijaniyya. Some *Izala* preachers also antagonise Christians, criticising Christianity and contributing to inter- as well as intra-religious tension and competition.

Existing writings on *Izala* focus more on the doctrine of the movement and its impacts in urban contexts of northern Nigeria and Niger (Umar, 1993; Loimeier, 1997; Kane, 2003; Sounaye, 2009; on *Izala* in Plateau State see Modibbo, 2012). There has been little or no research on *Izala*'s rural impacts. Yet the Fulani population in parts of Plateau State were one of the first constituencies to join the reformists. *Izala* is now the dominant religious movement among the Fulani on the Jos Plateau, with its greatest strength in Barkin Ladi, Riyom, and Bokkos LGAs. The nomadic Fulani who migrate across the Jos Plateau on seasonal transhumance are generally less receptive to ideas of Islamic reform and to the teachings of *Izala*. However, the majority of the Fulani population on the northern Plateau are settled, and most of them – more than ninety per cent in some communities – are members of *Izala*. As a proportion of the Muslim population in different localities, *Izala* thus has a relatively larger following in the rural areas among the Fulani than it does among Muslims in metropolitan Jos, from where the movement spread. Interestingly, *Izala* was not as strongly entrenched among Muslims in the old tin mining communities. There were *Izala* mosques there, but in most of these peri-urban and rural Hausa/Kanuri communities the Tijaniyya had a larger following.

Campement de pasteurs Peuls dans la région de Jos, Nigéria. (Photo Adam Higazi)

One of the main reasons *Izala* became popular among Fulani pastoralists on the Jos Plateau is that Shaykh Isma'ila Idris, the leader of *Izala* until his death in 2000, was a Fulani and he preached to them in Fulfulde. Isma'ila Idris was born in Gwaskwaram village in Bauchi LGA, Bauchi State.[3] His father was reportedly Jahun by clan and had moved to Bauchi from Kano. Idris studied under various Islamic scholars in Bauchi and then, from 1963-1967, at the School of Arabic Studies in Kano, following which he moved to Kaduna where he came under the mentorship of Shaykh Abubakar Gumi. While in Kaduna Isma'ila Idris joined the Nigerian Army and became an imam to Muslim soldiers. He preached at mosques in the barracks and gained a reputation as a firebrand preacher, employing harsh rhetoric against Sufism. He was not an officer and some of the officers opposed his preaching, leading to him having to leave several of the barracks he had been deployed to, and eventually the army itself. For some years, up until he left the army, Isma'ila Idris was based at Rukuba Cantonment, the barracks of the Third Armoured Division, in Bassa LGA on the western outskirts of Jos. From his base there he built up a network of followers in Jos. With the establishment of *Izala* in 1978, Shaykh Idris organised *Da'wa* activities across a wider area of both Plateau State and northern Nigeria.

Among the local government areas where *Izala* gained its largest following among the Fulani – reportedly within three years of *Izala*'s establishment – were Riyom, Barkin Ladi and Bokkos LGAs in Plateau State and Toro LGA in Bauchi State. This seems to be because Isma'ila Idris had relations there, and so after leaving the army, when his preaching outside the barracks increased, *Da'wa* activities were carried out more intensively in those areas. Nonetheless, *Izala* gained at least some support across nearly the whole of Plateau and neighbouring states. After leaving Rukuba Barracks Isma'ila Idris lived in Ali Kazaure ward in Jos, and the house he lived in is still there. In urban areas such as Jos he preached in Hausa, but in the rural areas he preached to Fulani pastoralists in Fulfulde. This ensured the Fulani effectively understood his preaching and that he built up a following among them. It was particularly on the Jos Plateau – more so than in other states – that Fulani pastoralists went into *Izala*, with some variation in the strength of the movement between communities. Local Fulani supporters accompanied Shaykh Idris on *Da'wa*, and carried out their own religious activities under the *Izala* umbrella, seeking to improve the Islamic learning and knowledge of their people. They became the first generation of *Izala* leaders in their areas and in some cases went on to gain wider prominence, as with Shaykh Bello, the current *Ardo* (leader) of Bachi District in Riyom LGA, who preaches as a member of the *Izala ulama* at the national level.

[3] Salihu Umar, former secretary of Miyetti Allah, Plateau State, interviewed in September 2013.

Islamic reform occurred in parallel with increased sedentarisation among the Plateau Fulani. It appears that a new generation of 'Alhajis' had already gained status among the settled Fulani of the Plateau before *Izala* came on the scene, so *Izala* may have been a catalyst for a reform process that was already in motion. One of the main reasons *Izala* became popular among settled and semi-settled Fulani pastoralists was that it emphasised Islamic education and empowered them in religious matters. In the narrative of Fulani leaders in Barkin Ladi and Riyom LGAs – all of whom are members of *Izala* – prior to the coming of *Izala*, the Hausa malams (referring to local Islamic teachers, including imams) would exercise Islamic authority over the Fulani population. According to present Fulani narratives, this relationship was based on dependence and exploitation by the established malams, and *Izala* ended it. The malams in question were members of the Tijaniyya order and/or Jama'atu Nasril Islam (JNI), but *Izala* preached that they were not following the correct message of Islam.

The appeal of *Izala* to the pastoral Fulani was thus that they confronted the local Hausa religious authorities in the towns and villages and challenged them to demonstrate the Islamic basis of their practices in the Qur'an and the Hadith literature. *Izala* argued that many of the practices the Fulani pastoralists were being subjected to had no Islamic basis. Prior to *Izala*, Hausa malams carried out most of the religious ceremonies and rites for Fulani pastoralists on the Plateau. If a Fulani man died, a non-Fulani imam would likely lead the burial, and it was claimed that in such circumstances the imam would take the dead man's clothes, as a payment for services rendered.[4] With the teachings of *Izala*, this was no longer accepted; it was even deemed un-Islamic. If a Fulani man wanted to slaughter a cow or another animal, for eating or to sell, the slaughtering had to be done by a Hausa butcher or *malam.* This was to ensure that it was *halal*, otherwise it would be labelled a 'carcass' and no butcher would buy it. Hausas profited from this arrangement, as it sustained their monopolies in the meat trade and in religious rites on the Plateau, but since the spread of *Izala*, which has a greater focus on individual religiosity and dispenses with much of the ritual hierarchies of the Tarika, disregarding them as *bid'a*, Fulani people now slaughter their own animals if they want to. Through the religious education provided by *Izala*, Islamic leaders emerged among the Fulani in these communities, breaking the dependence on Hausa malams and other established religious bodies.

Some members of *Izala* preach that Sufis are non-Muslims, and Isma'ila Idris himself told his followers not to accept food from them. The same restrictions on sharing food were

[4] Interview with Ardo Idris Gidado of Gashish District, Barkin Ladi LGA, 28 September 2013.

preached in reference to Christians.[5] This curtailed exchange relations between Fulani Muslims and indigenous Christians in some communities, though it was a mixed situation. In most areas there were Fulani Muslims who continued to exchange food with their Christian neighbours, especially at Sallah (Eid) and Christmas, even with the presence of *Izala* (some *Izala* members are willing to eat food prepared by Christians). In other cases, there were Fulanis who had always discouraged this, for the same reasons subsequently preached by *Izala* – fear that food prepared in non-Muslim households was not halal or could be contaminated with alcohol or pork (even from the cooking implements). But in general, *Izala* reduced such forms of exchange. Three Fulani informants told me, independently, that if Christians brought food to the households of *Izala* members who followed these sectarian prescriptions, they would often throw it to their dogs, sometimes even before the people who brought the food were out of sight.[6] It was not all members of *Izala* who behaved in this way, but some did and the more aggressive preachers generated tension with the Sufis and with Christians.

The role of Fulani women changed in areas where the Salafist ideas of *Izala* became dominant, with more restrictions on the economic activities they could pursue. Some Fulani women are now discouraged from selling milk in public places like markets as more live in purdah, or conditions close to – staying mainly within the household compound, rarely venturing out of the community. This is not a universal trend among the Plateau Fulani, but it has become the way of life in some areas of Barkin Ladi, Riyom, Bokkos, and elsewhere. But Islamic reform has also encouraged the education of women, especially Islamic education, and to a lesser extent Western education. An example is the family of Ardo Idris Gidado, the Fulani leader in Gashish District of Barkin Ladi LGA, who was one of the first generation of *Izala* leaders on the Plateau. He knew Isma'ila Idris and accompanied him on *Da'wa*. In our discussion about the social impacts of *Izala*, the main emphasis of Ardo Idris Gidado was on education – on Islamiyya education, which he argued significantly raised the level of Islamic knowledge of the Plateau Fulani, and secular or Western education, *karatun boko*. He gave the example of his sons who have graduated from or are currently studying at university (one graduated in animal science from the University of Maiduguri and another was reading biology there) and his daughters who have completed secondary school (impressive for Fulani girls in a rural area).

Fulani Muslims still lag behind Berom, Irigwe, and other majority Christian groups on the

[5] This was confirmed by a Fulani resident of Jebba, Bassa LGA, who is a member of the Tijaniyya, by a Fulani Christian pastor resident in Miango (also Bassa LGA), and by another Fulani Christian originally from Bokkos but now resident in Jos. All interviews carried out in Jos in 2013.

[6] Interviews in a Fulani Muslim household near Jebbu (Rukuba), 14 October 2013, and with a Fulani Christian Reverend in Jos, 8 October 2013. Berom respondents confirmed this.

Plateau in Western education, but there is a higher number of educated Fulani youths now than there was a generation ago.[7] This is due to the combined effects of nomadic education – a government-sponsored scheme to establish schools for Fulani pastoralists and other mobile groups – and *Izala*'s setting up of Islamiyya schools. The latter offer Qur'anic education and secular subjects along the lines of the national curriculum. The quality of these schools was already variable, but the situation has been worsened by the conflicts, with most of the nomadic schools in the crisis-hit areas either destroyed or closed, or forced to rely on unqualified teachers. The qualified teachers in the nomadic schools were mainly non-Fulani and due to the continuing insecurity they judged it too risky to return to work. Government schools were long neglected by the Plateau State government and in the rural areas many are dilapidated, the poor standard of education compounded by frequent teachers strikes as government failed to pay salaries. This has negatively affected the education of all children, regardless of religious or ethnic background, with widespread illiteracy persisting. This is a major contributor to violent conflict in northern Nigeria.

Is there a link between the Islamic reform process in rural areas of the Jos Plateau and the subsequent violence experienced there? This is difficult to ascertain with certainty, but there are arguments for and against. The main argument against such a proposition is that, particularly in September 2001 and January 2010, violence was triggered in the rural areas in response to rioting in Jos. At the onset of the rural violence Muslims were the main victims in terms of fatalities and displacement. The violence was widespread, particularly in Berom and Irigwe land, and targeted Muslims in general, not only communities associated with *Izala*. The co-ordinated attacks on the old tin mining settlements in January 2010 were, cumulatively, the most devastating in terms of the scale of killing and destruction of property, but the majority of people killed there were not Salafi (*Izala*), they were Tijaniyya or 'neutral' Muslims. *Izala* cannot be blamed for the rural violence when there is strong evidence to suggest that they and Muslims in general were systematically attacked in the areas outside Jos; they did not start it, but the sections of the Fulani perpetuated the violence by launching revenge attacks on Berom and (on a lesser scale) Irigwe villages.

An argument for the proposition that there could be a link between the rural violence from 2001-2015 and the social impacts of *Izala* is that in at least some of the Fulani communities guided by Salafi teachings there seems to have been a deterioration in the relationship with their Christian neighbours. Fulani pastoralists have their own settlements, distinct from those of the old mining communities, and their relations with the local people were to a

[7] An estimate, from an educated Fulani representative in Barkin Ladi, is that 500-600 Fulani youths now complete secondary school in Barkin Ladi LGA each year. I have not confirmed this, but it is plausible, though the Berom would have significantly more.

large extent autonomous from that of the miners. The fact that they were attacked presents a distinct problem, given the closeness of the relationship between Fulani pastoralists and Berom farmers and others in the past. *Izala* followers were described as "stubborn and arrogant" by Muslims and Christians alike who did not share their views. But at the same time, some of the Fulani leaders, who are also members of *Izala*, were referred to positively by their Berom Christian counterparts. There is substantial variation in the attitudes and behaviour of individuals within any given religious movement, whether Islamic or Christian, and it is clear that *Izala* followers are not homogenous in their religious and social outlooks. The fundamentalism of *Izala* over time generated resentment from non-Muslims and other Muslims alike. In some places this may have contributed to Berom youths mobilising against Muslims, but it may not be a sufficient reason for the mass violence.

We may conclude that the spread of Salafism to rural areas of the Jos Plateau made a strong mark on Islamic practice and in the relationship between Muslims and Christians. But there were material incentives for violence and influential ethnic and religious ideologies among Christian 'indigenes' on the Plateau that contributed to tensions too. Inflammatory rhetoric cuts both ways. Indigenised churches in Berom land and other areas of the Plateau, including mainline churches such as COCIN and ECWA and Pentecostal churches, often stereotype Muslims and cast Islam in a very negative light. Among the more intolerant sections of each community, Christians can be heard referring to the Islamic religion as 'demonic', while Muslims refer to Christians as *arne* (nonbelievers in hausa) or infidels. Such language increased in Plateau State as a direct consequence of the religious violence experienced there over the past decade, but such sentiments were already present in some measure, having increased with heightened Islamic and Christian religious activism since the 1980s.

- Say, South-West Niger

In contrast to the Jos Plateau case, the Fulani population in the town of Say and surrounding villages in south-west Niger is overwhelmingly Tijaniyya in orientation. Say was an important town in the nineteenth century Islamic reform movement that established the Sokoto Caliphate. It is now a Tijaniyya stronghold, populated mainly by Fulani, Zarma, and Hausa Muslims. There is a small *Izala* presence there, but *Izala* has not made an impact among the Fulani population in Say comparable to what obtains in parts of Plateau State. Nonetheless, we cannot attribute the relative peace in Say compared to Jos to the relative strength or weakness of Salafism. The upcoming research will focus more on the comparative aspects of this issue and the social, political and economic impacts of religion in each case. In Say, while the Tijaniyya movement clearly had a prominent social role, the main issue of concern

among the Fulani was food security, due to the aridity of the region and growing population pressure. There was seasonal transhumance of pastoralists and their cattle from Say principally to the Republic of Benin and to a lesser extent to northern Togo and Ghana. They explained that they faced growing difficulties while on the move, due to clashes with Mossi farmers. The point here is that the pressures agro-pastoralists are under in Say were not expressed in religious terms, but rather in terms of climate, livelihoods, land, and poverty. In Plateau State, Nigeria, the Fulani, in contrast, tend to be relatively wealthier than the local Christian farmers and the pressures they face are connected to inter-religious violence in addition to competition for land and water. The environmental conditions on the Jos Plateau are more favourable for pastoralism and farming than around Say, but there has been more conflict and religion has been a more divisive issue in the Plateau case.

Mosquée dans la région de Say, sud-ouest du Niger. (Photo Adam Higazi)

There are allegations by Plateau Christians that the Fulani population was aided by the jihadist Boko Haram in the rural areas, but this research has found no evidence to support this allegation. Rather, the collective violence in Plateau State in north-central Nigeria and the insurgency concentrated in Borno, in north-east Nigeria, are two distinct zones of conflict, even though Boko Haram have carried out several bombings in Jos. Boko Haram began as a splinter group from *Izala*, and partly because of this, *Izala* preachers have come out strongly against Boko Haram. The jihadists subsequently assassinated numerous *Izala* imams who preached against the Boko Haram doctrine. Fulani informants in Plateau State

who were interviewed for this research, some of whom were prominent *Izala* leaders in their communities, were strongly against Boko Haram. The violent conflict they have been involved in is more linked to the politics of Jos and to issues of land and cattle, not to Boko Haram. The conflicts in rural areas of Plateau State have been highly destructive, but the dynamics are distinct from what is happening in the north-east.

Marché au bétail d'Illela, frontière Niger-Nigéria. (Photo Adam Higazi)

Troupeaux traversant la frontier Niger-Nigéria, région de Maradi (Photo Adam Higazi)

Sounaye Abdoulaye: *Preaching and Sermon Practices in Niger and Nigeria*

This research consists in an ethnography of wa'azi (preaching) in Niger and Nigeria. It focuses on the ways in which sermon practices are construed as structuring communities, articulating religious discourses, norms and values, and how, as such, wa'azi provides individual actors with a platform from which they mobilize publics and construct their authority.

Observation work has been conducted in several wa'azi in Niamey, Maradi and Agadez.

Research fieldwork was also done in Zaria and Yola, on the biography of Sheick Albani Zaria and the life of his community. Albani is a very popular preacher whose influence goes beyond Nigeria and especially in Niger. He was the leader of the Salafiyya movement, based in Zaria, and use to be one of the most vocal critics of Boko Haram. He was killed by the sect in February 2012.

Fieldwork notes:

- **Maradi (March 2014): Wa'zin Kasa** (National Preaching Rally during which thousands of *Izala* gather from Niger and abroad)

The Wa'azin Kasa was designed to raise funds for a social center project. This is quite common in Niger where many "Islamic social infrastructures" (clinic, madrasa, orphanage, mosque) were built with a Wa'azin Kasa funds. Usually, they invite local and state authorities that then contribute either financially orin goods or services. (Maradi: "le Wa'azin Kasa a permis à l'islam de beaucoup progresser." "Ce Wa'zin Kasa est organisé pour collecter 154 millions pour un centre médical.")

Security is a major issue during the Wa'azin Kasa. The event had hundreds of youth who were responsible for keeping peace and order, but also other services such as offering water to the participants, ordering the traffic, securing parking lots, etc... The Wa'azin Kasa has also a commercial dimension. People sell and buy. Merchants and traders travel sometimes hundreds of kilometers to attend. In Maradi, for example, most of the trading attendees apparently came from Nigeria (Kano, Katsina, Sokoto, Zaria) as one could see from the cars and trucks that crowded during the 3 days of the event.

In solidarity, sisters *Izala* organizations usually attend the Wa'zin Kasa. In Maradi, there were groups that came from all over Niger, but also from Nigeria, Burkina, Ghana, Togo and Benin. Most of them claim to support the *Aikin Adini* (literally: 'the work for Islam').

Prêcheurs pendant le Wa'azin Kasa de Maradi. (Photo Abdoulaye Sounaye)

Public du Wa'azin Kasa de Maradi (Photos Abdoulaye Sounaye)

Agadez (June-July 2014) Ramadan Wa'azi (youth gathering)

The Wa'azi in Agadez was cancelled because participants from Niger requested that it be postponed. However, I toured the town and attended several sermons, especially because my visit coincided with Ramadan.

Izala is less visible in Agadez than it is in Maradi or Niamey. However, it has also gained ground in the last 10 years. It has several major mosques, which were very much involved in preaching during my visit. The one in 'Nouveau carré' was the most dynamic. The night I visited it, roughly more than 500 people were attending the sermon lead by a young preacher (Ali), native of Agadez, but who has been trained both in the local learning institutions and in Sudan.

In town, I attended also a sermon lead by a group of Tabligh Jama'a who were on a tour in Niger. Agadez was one of their stops. The sermon was not held at night, but after the Asr prayer, around 4:30pm. It lasted until around 6pm.

Agadez is not a favorite *Izala* town, one could say. In fact, unlike Maradi, for example, it hosted only 3 Wa'azin Kasa since 2000. This is in part due to its location far away from most *Izala* centers, in particular Niamey, Maradi and of course, northern Nigeria. It doesn't mean that Wa'azi is not popular in the town. On the contrary, performing and going to Wa'azi are some of the ways *Izala* has been introduced in Agadez. Thus, Wa'azi played a major role in the circulation of religious ideas.

***Yola* (October 2015)**

(Interviews, Market): Fieldwork was conduct in Yola, first to better understand the trajectory of Albani since he was also trained at the State University of Yola; and second, to assess his influence in this city that hosts several of his classmates and friends. I was also interested in finding out his relationship with *Izala* and the community of Muslim leaders and the society at large. Here, as one of my informants noted, he remained alone, preaching in several mosques in Jimeta and Yola. He was engaged in preaching activities, but rarely beyond the confines of Yola. He was very mobile and had regularly left town to travel back to Zaria and other parts of the country to preach and take care of his business. Yola played a critical role in his career as a preacher and a Salafi acquired to the propagation of the Sunna. In his sermons, Albani regularly refers to this episode of his life to illustrate how a Muslim could serve the cause of Islam by devoting himself to *ilimin boko* (western knowledge), in particular media technology. Until assassination, Yola remained a major part of his network in Nigeria. One important finding in Yola: although he remains popular, several shops and Islamic discotheques on the market do not carry his recorded sermons. I made a similar observation in Zaria.

Zaria* (December 2014 – November 2015)*:

During the first visit in Zaria, I conducted research on the biography of Sheik Albani Zaria and the life of his community, especially interviews with Albani's community's members. Interviews were conducted at ABU (Ahmadu Bello University, in Markets, and in two Markaz (Islamic centers): Darul and Markaz Salafiya (Albani's Markaz). I also collected audio-visual materials (CDs, DVDs), newspapers and pamphlets.

My second round in the city was essentially designed to gather enough information on the community that formed around Sheik Albani and understand how this community has reorganized itself now that its leader is no longer around. Two techniques were used for this endeavor: first, one-on-one interview with members of Albani's Salafiyah community or other people who had either interacted with him. I have also interviewed his friends and former students on his initiatives (Darul Hadeeth Salafiyah, Albaniy Science Academy, Complex Markaz Salafiyah) as a Muslim and community leader. Albani is very popular in Zaria and perhaps, one of the leading voices of public opinion in the city. An important religious leader, he was also politically engaged, though not conspicuously. His sermons (wa'azi ga matasa – preaches toward youth) and training initiatives are a critique of Nigerian society, political system, and state authorities (PDP) alongside the classical take on non-Salafi creed, in particular Sufism, Maguzanci and Christianity. In that context Gumi and Usman Dan Fodio appear as inspiring figures.

***Niamey* (2015-16)**

The research on Niamey focuses on the impact of Albani as a preacher and religious leader. He remains a major religious ideologue and one of the main voices one hears in the fadas in Niamey, but also in school settings, especially during the *Club des Jeunes Musulmans* activities. The campus of Abdou Moumouni University, for example, is one of these settings where his ideas have acquired popularity, especially his critique of the westernized elite. In dorms and during public events, students play his sermons. They also have developed practices of sharing sermons through which his ideas and views have reached many students. I still need to conduct some interviews on his impact on youth in Niger. I intend to complete this part of the research between December 2015 and January 2016.

Findings:

The role of Wa'azi

Sermon practices have become major elements in the formation and the life of the religious communities. In that regard, it is not surprising that they have become the starting point of political dissent and religious conflicts. As much as its content, the social dimension of

wa'azi is a major factor that mobilizes and appeals to wa'azi goers: wa'azi goers are not attending these gatherings only for religious purpose.

Wa'azi is a major channel for the popularization of the Salafi discourse of self and social reform. It is central not only to the moral economy (production, transmission and circulation of norms and values) of the communities, but it is also central to the funding mechanism of the life of the community: through wa'azi, communities collect financial resources to fund social projects (madrasa, dispensary, etc.). This economy is based on the production and sale of Salafi paraphernalia (CD, DVD, pamphlets, etc.). Wa'azi illustrate the group solidarity phenomenon.

The fieldworks done in Niamey, Maradi and Zaria confirmed the role media play in the circulation of religious discourse.

Wa'azi, Salafism and Public Sphere

Salafism in Niger and Nigeria has taken Muslim culture of public speaking to new heights. Following *Izala* anti-Sufism and the assertive agency of many segments of the population which have been until recently marginal to Muslim politics, many young preachers emerged to claim authority and the pedigree to speak for Islam and for the society as a whole. In this instance, wa'azi, for example, has been one of the major tools and platforms their activism has targeted. The result of the various appropriations of wa'azi has been the rise of new Muslim sociabilities and the articulation of Muslim discourses increasingly concerned with governance. In both countries, as the *wa'azin kasa* in Maradi (2014), the *wa'azin Ramadan* in Agadez (2014) and my research on the Albani's community in Zaria have shown, *wa'azi* should be approached as:

- A social organization that carries dissent and express reform ideals, but also as an institution that reveals religious competition, rivalry and desires to build authority. In that regard and disguised under the cover of religious motives, wa'azi appears as a mode of intervention in the political arena.
- An instrument of political mobilization used to weigh options before political choices and competitors, thus allowing preachers to amass significant bargaining power.
- A powerful media courted by political leaders and which affords preachers in some instances to call for specific political votes (2011 elections in Nigeria, 2010 elections in Niger).
- A tool for community formation since it allows also for the mobilization of followers and creates a social base. Therefore, an efficient channel in the dissemination of religious ideas, norms and values. Not surprisingly, Salafi reformers have been the most strategic in

their use of this platform. In most cases, Sufi organizations are lagging behind, but seemed to have "awaken" to this major social engineering tool.

- For all the reason above, it has a powerful social and political function and certainly a role in promoting unrest. It is platform were disagreements, dissent and opposition are voiced; it has also been the medium through which unrest and rifts have been channeled (Albani against Boko Haram, Albani against Tariqa, Dr Sambo against *Loi pour la scolarisation de la jeune fille,* Mohammed Yusuf against the Nigerian State…).

Raya Salafiyya: Reviving Salafi Creed

One of the main goals of preaching across Niger and Nigeria is to revive the Sunna and spread Salafism as a take and understanding of Islam inspired by the pious ancestors. In its various forms, this activism maintains the need to reform both Islamic practice and the society in order to achieve the rule of the Qur'an. To this end, preaching proved to be a major institution and preachers the personnel and the cadres in charge of converting the ideal of the Sunna society into social and political programs. This translation of a religious ideal into a social formation explains not only why organization such as *Izala* have flourished across borders, but also how groups such as Boko Haram, the Muslim Brothers, or even the Sufi organizations could not do without wa'azi. In their struggle to mobilize and their fights against each other, they have regularly used this platform to call for attacks and counter-attacks. As appealing as it could be, especially among young people, the program of reviving the Salafi creed has also its internal contradictions. We already know how the popularization of Salafism has resulted in confrontations both verbal and physical with non-Salafi or non-Muslims. But, the research I undertook reveals also some of the major contradictions that fuel Salafism and its initiatives, bringing to the fore divergences, confrontations and fragmentations which jeopardize the Salafi agenda and which, in the end brought the issue of the reform of *Izala* itself. There lies the significance of the invocation of a new *Izala* (Sabua *Izala* in hausa) expressed not only in Zaria and other parts of Nigeria, but also in Niger.

Therefore, we should not look at Salafi wa'azi as a consistent body of discourse, neither should we approach it with the hope to find a monolithic and homogenous entity that encapsulates a unique view on society, state and politics. From this perspective, Salafism features as many discourses, fragmented communities and organizations as charismatic preachers one may find in it.

Uncompromising Salafism

Wa'azi is usually regarded as a powerful tool for intervention in the public sphere, as I have noted. It serves social actors and religious leaders to speak up, not only in their effort to

moralize the society, but also in order to engage a debate over the nature and the conditions of the common and public good. Preachers in these instances cast themselves as defenders and promoters of social values and norms that should ensure the foundations for an ethical social and political life.

For the two years of research on this topic and within the framework of our research problematic, it appear that often the Salafism, whichis articulated behind and through these occasions of speaking, could be easily characterized as uncompromising, especially because it excludes any other possibility for the moral order and treats any difference as a hostility. Again, a marking trait of Salafi preaching in Niamey and Zaria, for example, is precisely the fact that it accepts no alternative voice assuming all should be measured against its own norms. There resides the source of many conflicts among Muslim communities, but also between these communities and their neighbors non-Muslims. Thus, as a genre, wa'azi becomes a site where anti-western, anti-secular, anti-Christian and anti-elite discourses are regularly articulated and cultivated. In the specific case of Nigeria, it has also fueled the North/South and Christian/Muslim divides. Uncontrolled in Niger, it has also incited to the use of violence prior to the anti-Charlie Hebdo demonstrations in January 2015.

Claims of Salafism

A major agenda of Salafism is to end the corruptive innovation of Islam, first, by disowning bid'a and second, by promoting a Muslim society in line with the prophetic model. As we know, this mission has drawn various conflicting views and claims among Muslims worldwide, but also in Niger and Nigeria. While it is critical to engage the ways in which these processes occur in local contexts, it appears to me, especially after this research, that more energy and resources should be devoted to understanding the claims of being Salafi or better Salafi, as we see it in the way Albani positions himself vis-à-vis mainstream *Izala*, Yusuf or even Sheikh Adam Jafar (one of the most eminent *Izala* Ulamas). Often, claims of being Salafi resort to different strategies, uses of the *Kitab wa Sunna* moto and historization of both individual figures such as Usman Dan Fodio, and political and communal entitity such as the Sokoto Caliphate. These features of Salafism are perceptible in both countries regardless of intellectual and social backgrounds.

Jihadin Salafiya

Part of the reason that explains Albani's activism is also the fact that he believes the *Izala* reform and practices went only half-way and the time has come now to put *Izala* on track and take the mission all the way in order to truly reform Islam and establish an Islamic dominion. His aversion for Muslim politics and power struggles that have divided *Izala* resonates clearly with his desire also to establish a community in Zaria where he has

gathered around himself a number of institutions devoted to train young people in the Salafiyah doctrine. Many refers to these initiatives in terms of Jihadin Salafiya as they also read his assassination as a sacrifice for the Salafi ideal. In fact, several of his followers stressed the fact that before his murder, they were expecting him to pay the price for the positions he took and the words of truth he expressed against politicians, Boko Haram, Sufi organizations, the Shia and the social category of Yan Boko (western educated elite). Thus, in the imaginary of his followers, he remains a martyr of the Salafi cause.

A Loner, still a Community Leader

Throughout his life and his preaching career, Albani resisted associating with other preachers or any specific Islamic organization thereby breaking away from the *Izala* preachers who promoted the *Izala* views on politics, society, religious practice and morality. His rejection of associationism (*kungiya*) stemmed from his concern that any grouping that would be structured around a steering committee and official positions is doomed to fail, weaken Muslim cohesion and the unity of Islam as a religious tradition. Therefore, as it transpires through his sermons and as confirmed by the current leaders of his community, Albani despises sect-like associationism because, as he claimed "there is only one Islam." Albani was certainly not the classical scholar still, he is similar to many other preachers Sufi as well as Salafi who have emerged to promote their ideas and views on Islam for the last 10 years. Charismatic, atypical and popular, he is hailed by many of his followers for spreading Salafiyya and building up a discourse that challenges other Salafi discourses including that of the *Izala*, the main Salafi-Wahhabi movement in the region. For example, he distinguishes himself from Sheikh Adam Jafar he sees too close to *Izala* and often under the tutelage of patrons whose assistance easily exposes to dependency. Surprisingly his has published no written material, but has carried and distributed his views in oral and recorded format.

Albani in Niger

I have no solid evidence that Albani in person crossed the border and was involved in any activity in Niger. However, his albums are among the most popular, especially among youth in Niger, on campus or in Fadas (groups of young people gathering in urban areas). And according to two interviewees, he performed wa'azi in Maradi in the beginning of the 2000s, prior to the rise of Boko Haram and in his effort to spread Salafiyah across the border. Apparent, the experience has been short-lived and clearly with no significant impact, except that of the popularity of his sermons. As far as group formation is concerned, Albani's community, unlike the *Izala* of Gumi and Idriss, was not able convert its influence into particular social formations despite its growing presence, particularly through audiovisual materials. For instance, there have been no Salafiyah group in Niger,

demonstrating the particular mode of operation of Albani. In effect, as Albani's community grew, its focused on Nigeria, with seemingly no interest in spreading across the border. Unlike Jafar, he had no mosque in any other city of Nigeria as he preferred to focus on Zaria where he built the Markaz Salafiya, the Darul Haddeeth Salafiya and the Albani Science Academy.

Etudiants à l'entrée de l'Albany Science Academy à Zaria

(Photos Abdoulaye Sounaye)

Circulation of ideas

In order to better identify and assess the modes of circulation of Salafism and its impact across borders, some of my findings confirmed the necessity to engage with preaching and preachers from different angles and in various contexts, yet, they all stress the growing part of this practice in the reconfiguration of the Islamic sphere and the dynamics within and without Islam. In that regard, attention should be paid to:

1- Individual life trajectories, in this case, the trajectories of preachers and leaders of preaching communities
2- Communities, in particular how these entities and social formations emerge, spread and consolidate themselves throughout time and space.
3- How the impacts of both actors (individuals and communities) have proved critical in reconfiguring Islam in Niger and in Nigeria. While ideas circulate and are introduced into narratives of Islam and Muslim communities, they are also mobilized and put to work in migration processes. In short, they also migrate. In many ways, the model of the preachers that emerge within Salafi Muslim politics in Niger cannot be disconnected from the Nigerian model where the preacher is often a religious entrepreneur who build on social engineering but also performance skills.
4- The fact that the circulation of ideas corresponds in many ways to the circulation of social and political models based on religious references, but grounded in local histories. Thus, the impact study of Salafi preachers in Niger should also look at the many ways in which the theological and political discourses in those areas affect individual models and social formations at all levels of the society.
5- Once "migrated," ideas and models take new meanings, connotations and usefulness. In that process, they produce new narratives, attributing to the same discourse or the same actor, different significations since, for example, they make Albani in Niger very different from Albani in Nigeria, not only in the way his ideas are received, but also in what he is understood saying, suggesting and calling for.
6- Specific groups and actors: as I have noticed on the University campus of Niamey, for example, the impact of preachers such as Albani or Jafar is not limited to the cognitive element of their sermons, but transcends that domain to include ways of thinking and engaging with the social, cultural and political environment. That explains how these preachers have become argumentative and debating figures from which many young people take model.
7- Preaching initiatives as instances of social engineering which could be peaceful, but which could also turn violent, as exemplified by the many altercations and confrontations among communities of rival trends or preachers, but also between this

communities and state security forces. Albani, Jafar and Yusuf, for example, would not have had such an appeal without preaching and the ideas, values and violence it mobilized.

8- Ideas, norms and values that have circulated across the borders and to some extent across West Africa, was carried out through initiatives led by these two agents. Individual preachers have contributed significantly to reshape the moral economy of Niamey, as much as *Izala* has contributed to set a social agenda that has targeted not only traditional ulama, figures of an "outdated Islam," so to speak, in this city where most of the Muslim religiosity takes model on *Izala* norms. In Zaria, one is also struck by the influence of individual figures and organizations such as those around Al Zak-Zaky and Albani, not only in the configuration of the local religious sphere, but also at the national level with the interactions between the religious sphere and the political society. One of my interlocutors has put it provocatively, yet aptly: "*Adini a Nigeria ay Siasa ne*" [In Nigeria, religion is nothing but politics].

Elodie Apard : *Conséquences sociales et culturelles de l'ancrage des normes Izala au Niger*

Au Niger, l'émergence du mouvement *Izala* remonte au début des années 1990, lorsqu'à la faveur du processus de démocratisation, les associations religieuses jusqu'alors strictement réglementées et contrôlées par l'Etat, on pu bénéficier de la libéralisation du champ religieux. Les adeptes du courant *Izala*, jusqu'alors clandestin, ont alors pu se structurer, s'organiser en associations, et ainsi, occuper une partie de l'espace public.

Un des principes de l'*Izala* est la critique du monopole exercé par les marabouts au sein des mouvements confrériques, à la fois dans la détention de la connaissance islamique et dans le rapport au divin. L'*Izala* encourage les fidèles à se former, à acquérir le savoir religieux et s'émanciper des marabouts. Le discours se fonde également sur une application stricte des préceptes édictés par le prophète et ses compagnons, les pratiques introduites par la suite, notamment au sein des confréries (utilisation du chapelet, culte des sains, célébration de l'anniversaire du prophète, psalmodies…) sont des innovations blâmables (*bid'a*) qui doivent être supprimées. Cette lecture rigoriste des textes fait de la Sunnah (tradition prophétique) la seule norme valable, considérant que la vérité se trouve dans le passé.

Au Niger, dans certains milieux et surtout, dans certaines classes d'âges, l'Islam *Izala* est devenu la norme. Or le succès de ce courant repose en grande partie sur sa dimension sociale et politique. Le discours *Izala* de rejet de l'autorité des anciens séduit particulièrement les jeunes et leur permet de s'émanciper d'un certain nombre de carcans sociaux ou familiaux. Un autre principe de l'*Izala* est de critiquer les formes traditionnelles de célébrations religieuses : la présence de musiciens et de griots dans les mariages et les baptêmes, les dépenses de prestige, le montant des dots trop élevés. Ce discours est également attrayant pour la jeunesse nigérienne qui peut ainsi s'acquitter plus facilement de ses obligations sociales.

La diffusion du discours réformiste

Si les dogmes et les pratiques *Izala* se substituent de plus en plus, notamment chez les jeunes, aux normes islamiques antérieures, en particulier celles de la Tidjanyyia – courant encore majoritaire à l'échelle nationale – c'est à la faveur d'une politique de prosélytisme extrêmement active et efficace. Les discours *Izala* diffusés au Niger – à la radio, à la télé, via les DVD de prêche et les fichiers MP3 échangés par téléphones portables – résonnent en fond sonore depuis plus de vingt cinq ans et sont, par conséquent, devenus familiers pour toute une génération de jeunes Nigériens.

Dans ce phénomène, le rôle des prêcheurs nord nigérians est fondamental car ils sont les premiers à s'être illustrés dans les activités de *Da'wa* en direction du Niger. S'ils sont relayés

par de jeunes prêcheurs nigériens, qui s'engagent activement, à leur tour, dans le prosélytisme *Izala*, les Nigérians restent les plus populaires et certains sont même devenus de véritables stars, capables de mobilisent des milliers de fidèles lorsqu'ils participent à un wa'azi au Niger[8]. Les raisons de ce succès sont multiples : elles relèvent autant de leurs dons d'orateurs, que de leurs capacités à susciter, tantôt l'admiration (par leur érudition), la crainte (par les menaces proférées à l'encontre des mauvais croyants), à provoquer l'indignation (par l'évocation des injustices, de la corruption) ou l'amusement (notamment lorsqu'ils ridiculisent les confréries). Véritables « performeurs », les prêcheurs *Izala* adaptent leur discours en fonction des réalités sociales vécues par leur public.

Ces discours, et les idéologies qu'ils portent ont été intégrés presque inconsciemment par les nouvelles générations, entrainant, de fait, une transformation progressives des manières de penser et de pratiquer l'Islam.

L'effet *Izala* et l'ancrage des normes

Le mouvement *Izala* s'inscrit dans une perspective de transformations sociales sur le long terme et « l'effet *Izala* » – concept développé par Abdoulaye Sounaye – désigne les processus qui conduisent à ces transformations. Popularisés, puis réappropriés, les normes réformatrices concernent la pratique de la religion – et notamment la prière – mais également un certain nombre de pratiques sociales. Des changements majeurs sont ainsi intervenus, ces dernières années, dans les manières de célébrer les mariages, les baptêmes et les funérailles.

A Niamey, les animations dans les mariages assurées par les orchestres sont souvent – et de plus en plus – remplacées par des prêches. Moins onéreuse, cette pratique donne par ailleurs à l'événement une dimension islamique renforcée, qui correspond bien à un contexte global de religiosité exacerbée.

Il en va de même pour les baptêmes, traditionnellement célébrés pendant toute une journée : la prière, l'attribution du nom à l'enfant et le sacrifice du mouton sont suivis d'un repas offert aux convives, au cours duquel les griots viennent chanter les louanges des membres de la famille. Aujourd'hui, nombreux sont les jeunes parents qui décident de célébrer le baptême à la manière *Izala* : une *fathia* est prononcée à la mosquée lors de la prière de l'aube (*Fajr*), à l'issue de laquelle un nom est attribué à l'enfant et l'événement se clos par le sacrifice du mouton et la distribution de la viande aux indigents du quartier.

[8] Si le Sheikh Adam Ja'afar, assassiné par Boko Haram en 2007, est certainement encore le plus populaire des prêcheurs Izala (puisque les DVD de ses sermons sont les plus vendus sur le marché nigérien), d'autres prêcheurs assurent la relève, à l'image de Kabiru Gombé, qui mobilise les foules à chacun de ses déplacements au Niger.

Sans adhérer forcément, ni au mouvement, ni au discours *Izala*, et surtout, sans revendiquer leur appartenance à ce courant, nombreux sont les jeunes qui adoptent néanmoins ces pratiques, parfois au grand dam de leurs parents qui y voient une négation des traditions culturelles nigériennes. Pour les jeunes couples ou les jeunes parents, la disparition des festivités permet non seulement de limiter les dépenses mais aussi de consacrer le temps et l'énergie que nécessite l'organisation de ce type de fête à autre chose. Les pratiques *Izala*, parfois adoptées sans profonde conviction religieuse mais plutôt par souci pratique et financier, n'en modifient pas moins des pratiques sociales pourtant anciennes.

Les stratégies d'adaptation et les phénomènes de résistance

Les acteurs culturels sont concernés par la transformation des normes dans la mesure où cela affecte la nature et/ou les conditions de leurs productions artistiques. Face aux changements, plusieurs types de réactions existent et si certains s'engagent dans un logique de confrontation, d'autres au contraire développent des stratégies d'adaptation.

Deux exemples de réactions aux normes *Izala* peuvent être pris au sein de la scène musicale niaméenne, qui se divise principalement en deux groupes d'acteurs : les artistes de hip-hop et les orchestres.

Les orchestres incarnent ce qu'on appelle la « musique moderne nigérienne », interprétation de rythmes « traditionnels » à l'aide d'instruments « modernes » (guitare, basse, batterie) et animent généralement les mariages et les baptêmes mais se produisent également dans les bars et les salles de concerts. Parmi les stars actuelles de la musique moderne nigérienne, le groupe Tal National est sans conteste le plus populaire. Il se produit chaque weekend dans une salle de spectacle qui lui est dédiée. En 2009, le second album de Tal National a rencontré un très grand succès, ses morceaux passaient en boucle sur les radios et les chaines de télévision du pays. Or les chansons, mais surtout la danse qui les accompagnait, ont provoqué l'indignation des religieux. Des prêcheurs *Izala* en particulier, se sont mobilisés, multipliant les sermons à la radio et à la télé, condamnant les chansons et les clips de Tal National, qu'ils qualifiaient de « dépravées » et « perverses ». Alors que le groupe préparait son troisième album, un groupe de prêcheurs a tenté de faire interdire le lancement de l'album et d'empêcher le groupe de se produire sur scène. Prétendant que les danseuses se dénudaient sur scène, que les paroles des chansons étaient grossières et que ce type de musique étaient non seulement

inacceptable d'un point de vue islamique mais ne correspondait pas non plus à la culture nigérienne, ils portèrent leur requête au niveau de la Présidence de la République. Cette démarche ayant été infructueuse, ils intensifièrent leurs prêches, appelant les fidèles à boycotter le groupe, lançant une *fatwa* sur son leader et appelant à jeûner pour maudire les artistes.

A contrario, le leader du groupe se présente comme un défenseur de la culture musicale nigérienne et dénonce de fausses accusations de la part des prêcheurs. Toutefois, il admet que les débats suscités par ses attaques n'ont pas desservi son groupe, bien au contraire. Les critiques se sont révélées être de formidables campagnes (gratuites) de publicité ; plus Tal National était accusé de perversion, plus sa popularité augmentait. Les albums se vendaient et les salles de concert se remplissaient. Conscient de cet avantage, le groupe n'a pas hésité à accentuer son côté provocateur, en se gardant toutefois de dépasser les limites. Pour Tal National, la confrontation avec le discours *Izala* est devenue un véritable outil de promotion.

Le groupe Tal National en studio (Photo Tal National)

D'autres types de réaction existent au sein du second groupe d'acteurs culturels que sont les artistes de hip-hop. Beaucoup plus jeunes que les musiciens des orchestres, appartenant à une génération fortement influencée par les stars du rap américain, ils ont développé différents modes d'adaptation aux normes réformistes, particulièrement critiques vis-à-vis de ce courant musical. Au début des années 2000, l'attrait des jeunes

nigériens pour le hip-hop a alerté les prêcheurs qui y voyaient une menace pour les bonnes pratiques et les valeurs islamiques. Les jeunes rappeurs nigériens, appelés péjorativement les « MCs », étaient alors la cible de prêches virulents. Une décennie plus tard, plusieurs de ces « MCs » ont abandonné la carrière musicale pour se consacrer pleinement à la religion. Certains sont devenus imams ou muezzins, tandis que d'autres sont devenus des prêcheurs vedettes, et utilisent leur parcours personnel pour inciter la jeunesse à renier les modèles « pervertis » et retrouver le droit chemin.

Depuis peu, on voit également émerger une forme de hip-hop adapté aux standards réformistes (pas d'instruments de musique, chants a capella, discours religieux), une sorte de version islamique du hip-hop. Le slameur nigérien Goulam s'illustre dans ce genre musical original. Avec des textes fondésfondé sur le rejet de la culture occidentale, il développe un discours très conservateur, mais dont le canal de diffusion est un genre artistique (le Slam) directement issu de la culture hip-hop nord-américaine. Dans sa démarche, Goulam est soutenu par la chaine de télévision privée Bonferey, créée et financée par un mécène *Izala*, et dont la mission est de populariser le courant wahhabite/salafiste. Bonferey a produit le vidéo clip de Goulam et le diffuse sur son antenne, de même que les *anasheed*[9] produits dans les émirats du Golfe ou en Indonésie.

Un extrait du clip vidéo du morceau « Ma sœur », de Goulam, qui fait la promotion du voile islamique (Source : Télévision Bonferey)

[9] Le *nasheed* est un poème religieux chanté en arabe *a capella*. Les *anasheed* modernes, diffusés sous forme de clip vidéos, sont très populaires auprès des musulmans conservateurs car ils respectent le principe de la non utilisation d'instruments de musique.

Si Goulam est probablement convaincu du bien-fondé des messages qu'il met en musique, il a également trouvé un filon. La création de produits culturels formatés pour convenir au discours religieux n'est pour l'instant qu'au stade des balbutiements mais pourrait devenir un genre à part entière à l'avenir.

Le défi actuel, pour de nombreux jeunes artistes au Niger, est de concilier leur carrière avec les exigences d'un Islam omniprésent. Conserver une bonne réputation et être identifié comme un bon musulman est un élément beaucoup plus important pour les jeunes artistes que pour leurs ainés.

Ces exemples illustrent deux manières de s'adapter aux discours et aux normes imposées par le courant *Izala* ; s'opposer ou adhérer, même si cela implique de trouver – ou même d'inventer – un nouveau mode d'expression artistique. Toutefois, ces exemples soulignent également une rupture générationnelle dans l'articulation entre culture et religion. La génération des musiciens d'orchestre (entre 40 et 50 ans en moyenne) se considère comme gardienne de la culture et de la tradition musicale nigérienne et refuse par conséquent de se plier à des dictats religieux relativement récents. En revanche, parmi les nouvelles générations d'artistes, pourtant très perméables à la culture occidentale, certains se voient comme les défenseurs des valeurs islamiques. S'ils ne récupèrent pas l'ensemble des discours *Izala* à leur compte, ils se réapproprient certaines de leurs idées et peuvent être également très critiques vis-à-vis des groupes comme Tal National.

Si la jeunesse intègre et se réapproprie les normes réformistes, c'est aussi parce qu'elle y trouve un moyen de s'affirmer, en réaction au système de valeur précédent, incarné par l'ancienne génération, celle des parents mais aussi celle de l'élite politique et des gouvernements successifs qui n'ont pas été en mesure de faire face aux défis du XXI^{ème} siècle (chômage, besoins énergétiques, crises écologiques et humanitaires, terrorisme…).

En attendant le renouvellement de la classe politique nigérienne, la jeunesse utilise le système de valeur *Izala* comme un outil d'affirmation d'elle-même mais aussi comme un outil de contestation sociale.

Le discours *Izala*, prélude à la violence ?

Porteurs d'un discours contestataire, très critiques vis-à-vis des dérives du système (corruption, népotisme, injustice sociale), les prêcheurs *Izala* sont par ailleurs capables de mobiliser les foules. Ce courant possède par conséquent les moyens de susciter des mouvements violents.

Or si les dérives violentes de la contestation religieuse au Niger existent, elles restent rares,

et leurs conséquences limitées[10]. Pourtant, au mois de janvier 2015, une explosion de violence sans précédent a éclaté à Niamey. Des manifestations de protestation contre la présence du Président nigérien à la manifestation parisienne de soutien à Charlie Hebdo ont très rapidement dégénéré en émeutes, avec un bilan de dix morts et la destruction de quasiment tous les lieux de cultes chrétiens de la capitale. Phénomène courant au Nigéria, l'incendie des églises est une pratique nouvelle au Niger[11].

Scène d'émeute devant la grande mosquée de Niamey lors des émeutes de janvier 2015 (Photo RFI)

Les réactions à chaud après les événements, de la part des médias occidentaux bien sûr, mais également de la part de personnalités politiques ou de membres de la société civile nigérienne, ont eut tendance à interpréter ces violences comme un signe de la progression de l'idéologie de Boko Haram sur le territoire nigérien. Or il s'agit là, selon moi, d'une surinterprétation. Il est vrai qu'il s'agit d'un mouvement radical devenu mouvement terroriste dont les actions meurtrières et destructrices ne touchent plus seulement le Nigéria, mais à présent, également le Niger ainsi que les autres pays voisins, et, en cela, représente une menace sérieuse. En revanche, sur le long terme et à l'échelle des différents courants de l'Islam ouest-africain, Boko Haram ne représente pas une profonde transformation idéologique. Son impact, en termes strictement dogmatiques, restera probablement très limité. Par contre, les discours *Izala* diffusés depuis plusieurs dizaines d'années, au Nigéria puis au Niger, ont eu un effet considérable sur l'évolution des modes de pensée et ont contribué à changer les mentalités, probablement de manière durable.

[10] Les mouvements de protestation contre le Festival International de la Mode Africaine (FIMA) en 2000 et l'élection de Miss Niger à Niamey en 2005 ont été accompagnés par des actes de vandalisme dans les bars et les lieux de prostitution de la capitale.

[11] Le saccage de la mission catholique de Zinder, au mois septembre 2012, suite aux manifestations contre un film diffusé sur internet (« L'innocence des Musulmans »), avait été la première manifestation d'hostilité à l'égard des Chrétiens.

La christianophobie qui s'est exprimée au mois de janvier au Niger n'est pas apparue du jour au lendemain, elle était jusqu'alors invisible mais existait bel et bien, dans des esprits qui, depuis plus de vingt ans, sont abreuvés de discours qui désignent les Chrétiens comme des mécréants ou des ennemis.

Il est important de ne pas minimiser l'impact des discours qui peuvent être relayés par les acteurs *Izala*, notamment en raison de leur dimension sociale et de leur capacité à susciter des mouvements de contestation potentiellement violents, mais il est également important de ne pas voir ce mouvement comme une entité homogène, qui parlerait d'une seule voix et suivrait un seul et même objectif. L'identification des éléments de discours « radicaux » ou « extrêmistes », pouvant représenter une menace pour la paix sociale des pays concernés, est un préalable essentiel à toute réflexion (ainsi qu'à toute action) concernant la violence religieuse.

2. l'Islam dans l'Etat, l'Islam dans l'espace

Les sociétés nigériennes et Nord nigérianes se caractérisent, depuis les années 1980, par une religiosité exacerbée qui se manifeste autant au niveau individuel que collectif. Le fait religieux n'est plus cantonné à la sphère privée mais intervient également dans la sphère publique et y joue même un rôle prépondérant. Ainsi, tous les débats de société passent par le prisme de la religion et certains acteurs islamiques parviennent à s'imposer, y compris au niveau institutionnel, politique et décisionnel. Par ailleurs, la multiplication des acteurs religieux et des courants de pensée impacte physiquement, visuellement, l'espace public.

Ce qui est intéressant de mettre en lumière ici, c'est la manière dont l'Islam et les acteurs religieux interviennent, à la fois dans les processus institutionnels et dans l'occupation de l'espace, ainsi que la façon dont l'Etat et ses représentants réagissent. Compte tenu des différences qui existent entre le Niger et le Nigéria en termes de pratiques institutionnelles, de rapports à l'Etat et aux concepts républicains, la perspective comparatiste est particulièrement pertinente. Elle permet de souligner l'existence de différents modes de gestion du fait religieux, dans des espaces pourtant socialement, culturellement et religieusement homogènes.

Abdourahmane Idrissa: *La Charia comme idéologie : Etat de droit et radicalisation à Maradi et Katsina*

Les processus de radicalisation ont de nombreuses dimensions. Les plus fréquemment explorées renvoient à l'idéologie, à la socio-économie et au jeu politique interne ou international des pays concernés. D'autres approches plus exclusivement focalisées sur les phénomènes de radicalisation violente relèvent des études psycho-pathologiques. L'approche institutionnelle est plus rare, alors même qu'elle permet non seulement une analyse originale des processus de radicalisation, mais contribue également à l'élaboration de stratégies de dé-radicalisation à un niveau macro-politique. Le projet que j'ai conduit dans le cadre du Programme Trans-Islam est une comparaison du paysage institutionnel du Niger et du Nord Nigeria dans le domaine de l'Etat de droit depuis la démocratisation des deux entités – remontant à 1991 pour le Niger et 1999 pour le Nigeria. La comparaison porte sur l'effet du projet de mise en œuvre de la Charia (« *Sharia Implementation* ») dans le nord duNigeria, alors qu'un projet de nature similaire est absent au Niger.

A l'issue du travail de terrain, un certain nombre d'observations pouvaient être notées:

1. Dans le nord du Nigeria, la trajectoire institutionnelle ayant sa matrice dans la période coloniale est une explication nécessaire (mais non suffisante) de l'aboutissement des années 2000 (adoption de la Charia « intégrale »).
2. Au Niger, au contraire, le déterminisme institutionnel, remontant à la période post-1945 est une explication nécessaire (mais non suffisante) de la marginalisation de la Charia.
3. Ce déterminisme institutionnel est cependant contrarié par l'influence de l'évolution du nord du Nigeria.

Il s'agissait ensuite d'articuler la réflexion autour de la question suivante : les problèmes d'institutionnalisation de la ChariaCharia dans le nord duNigeria sont-ils une cause déterminante de l'apparition d'attitudes extrémistes ?

Radicalisation et Etat de droit

En résumé, la question de recherche a été de savoir si le processus de « *Sharia Implementation* » était lié à la radicalisation islamiste dans le nord du Nigéria. Cette question partait d'un constat simple : la radicalisation politique et la radicalisation violente fondéesfondé sur l'Islam ne sont devenues un phénomène endémique qu'au Nord nigérian. Le Sud-ouest nigérian, majoritairement musulman, n'a pas connu une telle évolution. De même, le sud nigérien frontalier avec le Nord nigérian, et qui, à maints égards, n'en est

qu'un prolongement, ne connaît ni la radicalisation politique, ni la radicalisation violente, en dépit d'une influence attestée des processus religieux nord nigérians.
De façon parallèle, alors que le Nord nigérian a enclenché un processus de mise en œuvre de la ChariaCharia dès la restauration de la démocratie représentative sous l'égide du général Abdoulsalami Aboubakar en 1999, le Sud-ouest nigérian et le sud nigérien ne sont pas allés dans cette direction. La concomitance entre radicalisation et ChariaCharia dans la même région indique une corrélation dont il m'a paru pertinent d'examiner la nature.

Les questions qui se posent au final sont donc de plusieurs ordres :

1. Y a-t-il une relation de cause à effet entre radicalisation et « Charia*Sharia Implementation* » ? De quelle nature et dans quelle direction (la « *ChariaSharia implementation*» est-elle la cause de la radicalisation ? Sa conséquence ? Simplement un accélérateur ? Pourquoi et comment ?)
2. La « *ChariaSharia implementation* » a-t-elle réussi ou échoué ? Dans quelle mesure ses résultats affectent-ils les processus de radicalisation ?
3. Y a-t-il une corrélation entre radicalisation politique, violente et degré de mise en œuvre de la Charia ?
4. Que nous apprend le contraste avec le Niger sur toutes ces questions ?

En filigrane se pose la question plus générale de l'impact des institutions sur les processus de radicalisation, y compris la question de savoir dans quelle mesure les choix institutionnels peuvent influer sur une dynamique de « dé-radicalisation ». C'est cette question qui justifie, en particulier, la comparaison du Nord nigérian Nigeria avec le Niger.

Il s'est en réalité agi de faire une double comparaison : au niveau macro-politique d'une part, entre les deux entités ; et à un niveau plus local d'autre part, entre la région de Maradi et l'Etat de Katsina. L'hypothèse informant cette comparaison est que le processus de « Charia*Charia Implementation* » n'est pas un simple réaménagement institutionnel. Il exprimerait une idéologie politique visant à se saisir du pouvoir d'Etat afin de transformer la société, et ce à l'instar des grandes idéologies modernes définies notamment par Immanuel Wallerstein au cœur du cadre analytique qui sera utilisé dans le projet d'article[12]. La tentative se déroula dans le cadre constitutionnel et politique de la République Fédérale du Nigeria, suivant les processus de la démocratie représentative et a abouti à une réforme institutionnelle de grande ampleur tendant à substituer à l'EEtat de droit séculier hérité de la colonisation britannique un Etat de droit islamique, la « *ChariaCharia* ». Au Niger, une

[12] Voir en particulier son article « Trois idéologies ou une seule ? La problématique de la modernité », paru dans *Genèses*, 1992, vol. 9, n° 1, pp. 7-24.

idéologie similaire existe et a été active en particulier au cours des années 1990, mais sans aboutir au même résultat, bien qu'elle ait eu quelques effets institutionnels, y compris sur l'Etat de droit.

Etant donné ces questions et les différents contextes, cette recherche a deux objectifs principaux :
1. Caractériser l'idéologie de la ChariaCharia à partir des données institutionnelles, d'entretiens et de l'analyse historique
2. Etablir ses liens avec les processus de radicalisation à travers un contraste avec le Niger.

Arguments et contextualisation

En 2005, les magistrats nigériens réussirent à faire échouer un projet de loi introduit par le gouvernement qui visait à les contraindre à prêter un serment confessionnel. La principale raison du refus des magistrats venait du fait que le serment confessionnel serait en contradiction avec le caractère laïc du système judiciaire nigérien. La laïcité, expliquèrent-ils, n'est pas seulement une question de principe. Le juge n'est qu'un acteur parmi de nombreux autres professionnels – avocats, procureurs, greffiers, huissiers, experts – concourant au bon fonctionnement du système judiciaire. Ces autres acteurs n'étaient pas appelés à prêter un serment confessionnel, et il était donc clair, à leurs yeux, que l'idée du serment était une simple tactique démagogique d'un gouvernement désireux de se donner une certaine image « sur le dos des juges ». Au-delà des raisons pratiques, les juges arguèrent du fait qu'un système juridique est fondé sur sa propre cohérence interne, qui serait compromise par l'introduction de méthodes allogènes. Le serment confessionnel apparaissait donc à leurs yeux comme le début d'une pente glissante vers une forme de « désordre dans l'Etat de droit ».

Dans le cadre de ce projet de recherche, j'ai interviewé plusieurs magistrats et avocats de l'Etat du Katsina sur la « Charia Implementation » qui y avait été lancée en 2001. Ils étaient unanimes sur le fait que le processus est loin de produire des résultats satisfaisants. En cause : le cadre institutionnel ne serait pas en faveur d'une mise à l'œuvre adéquate de la Charia et n'est, en tout état de cause, guère en harmonie avec le processus. Bien que les interviewés ne l'aient pas dit expressément, on peut déduire de leurs vues que la mise en œuvre de la Charia requiert une refonte complète du système judiciaire et juridique des Etats où elle est envisagée, notamment en ce qui concerne la création de carrières professionnelles capables de prendre en charge ses nombreuses exigences. Si cela ne se produit pas, c'est, selon mes interlocuteurs, de la faute des politiciens.

Les juges nigérians, comme ceux du Niger, blâment donc les politiciens, mais pour des raisons inverses. Alors que, pour les Nigériens, le recours à la religion est considéré comme de la démagogie de bas étage, pour les Nigérians, c'est au contraire le manque de soutien pour la Charia qui est vu comme un mauvais tour de politicien. Comme, cependant, les interviewés nigérians soutiennent que les électeurs sont massivement favorables à la « Charia Implementation », le tour ne peut relever de la démagogie. Au final, il apparut qu'ils blâmaient la « politique » au niveau fédéral, et notamment, l'opposition des Chrétiens à la mise en œuvre de la Charia. Il convient de noter que tous les juristes interviewés au Nigeria appartiennent au système de droit commun, non au système de la Charia. Autrement dit, il s'agit là des « équivalents » fonctionnels des magistrats et avocats du Niger. Mais leur vision du droit est diamétralement opposée à celle de leurs collègues de l'autre côté de la frontière. Alors que les juges nigériens ne veulent pas de contradictions institutionnelles introduites par des références à la Charia, les juges nigérians veulent que de telles contradictions soient résolues *en faveur* de la Charia.

En résumé, les Nigériens et les Nord Nigérians ont deux approches opposées de l'Etat de droit. Pour les premiers il doit être laïc, tandis que les seconds veulent qu'il soit religieux, c'est-à-dire islamique. Pour comprendre cette divergence, et, en particulier, déterminer ses liens avec la radicalisation politique et violente qui caractérise le Nigeria du Nord contemporain, je développe deux arguments centraux qui s'articulent autour d'un cadre théorique simple, emprunté à Immanuel Wallerstein. Les deux arguments renvoient à la trajectoire historique particulière du développement de l'Etat de droit au Niger et au Nigeria, et de façon corrélative, au déterminisme institutionnel qui semble plus robuste au Niger qu'au Nord Nigeria. Avant de présenter ces arguments, je vais rapidement décrire le cadre théorique utilisé pour les mettre en perspective.

La Charia comme idéologie : cadre théorique

Immanuel Wallerstein explique les trois idéologies politiques de l'époque moderne – le conservatisme, le libéralisme et le socialisme – comme trois réactions à la fois contradictoires et similaires au choc historique de la Révolution française. Ces trois idéologies définissent leur *essence* par opposition l'une à l'autre, et leur action en rapport avec le pouvoir d'Etat.

Mon analyse, à l'issue de ce projet de recherche, est qu'en réponse à la révolution politique de la colonisation, qui a introduit l'appareil d'Etat moderne (et son pouvoir) en Afrique, diverses idéologies se sont développées de la même façon, et celle de la Charia est l'une d'entre elles. Cette idéologie de la Charia peut être considérée comme une variété de conservatisme. Son *sujet* est le sunnite orthodoxe, et son *objet*, l'Etat, bien que – à l'instar des autres idéologies – elle cherche à mettre fin au contrôle de l'Etat sur la société puisque,

dans l'ordre idéal des choses, la Charia peut réguler la société sans « interférences » de l'Etat. Dans le contexte précis du Nigeria, cette idéologie définit son *essence* par opposition à d'autres idéologies culturalistes du pays, y compris celle qui est façonnée par le christianisme, mais aussi une autre qui a pris forme sous l'influence de courants soufis – la Tidjaniyya en particulier. Son *action* consiste à chercher à ajuster les institutions étatiques à l'exigence de la mise en œuvre de la Charia, et, comme il s'agit d'une idéologie ayant pignon sur rue, pour ainsi dire, ses militants cherchent à y parvenir sans remettre en cause la constitution nigériane.

Cependant, comme toute idéologie qui cherche à transformer l'ordre existant, celle-ci n'est pas dépourvue de radicalisme politique, qui peut mener, dans certaines situations, au radicalisme violent. Le mouvement « *Izala* » correspond à la première tendance, et « Boko Haram » à la seconde. Pour mettre en lumière cet état de fait, deux arguments sont donc développés, le premier reposant sur l'analyse historique, et le second sur une analyse des institutions de l'Etat de droit.

Exemples de feuillets issus des manuscrits Ajami utilisés pour cette recherche. L'Ajami est la transcription en alphabet arabe des langues locales (ici Peule et Haoussa). Ces documents ont pu être consultés au département des Manuscrits arabes et Ajami de l'Université Abdou Moumouni de Niamey.

L'étude des décisions juridiques rendues dans le contexte du Califat fondé par Ousmane Dan Fodio au XIXème siècle, ont notamment permis de replacer la question de la Charia dans une perspective historique et de comparer ses modes d'application à l'époque du Califat de Sokoto et aujourd'hui.

Développement divergent de l'Etat de droit au Niger et au Nord Nigeria

L'Etat de droit, considéré comme le fonctionnement des systèmes judiciaire (institutions et professions) et juridique (lois et codes) sur la base de normes constitutionnelles, trouve ses origines, au Niger comme au Nigeria, dans l'époque coloniale. La divergence du développement de l'Etat de droit dans les deux entités remonte à cette époque.

La politique coloniale britannique dans le nord du Nigériaétait fondéefondé sur la doctrine du gouvernement indirect. A l'inversecelle de la France était un compromis entre les doctrines assimilationniste et associationniste. La doctrine associationniste était une variété de gouvernement indirect qui prenait en compte les objectifs assimilationnistes de la politique coloniale française. Comme la doctrine du gouvernement indirect, elle partait de l'idée d'une différence culturelle fondamentale entre Européens et Africains. Cette différence avait une forme hiérarchique, la culture européenne étant considérée comme supérieure à la culture africaine. Elle avait également une expression juridique, notamment dans la mesure où le droit européen était considéré comme plus civilisé et avancé que le droit africain (souvent perçu comme une forme primitive du droit européen). La différence doctrinale entre la politique britannique et la politique française, bien qu'elle puisse paraître simplement de nuance, a eu des conséquences pratiques très importantes.

En dépit de leur foi en la supériorité du droit européen – et donc en l'idée selon laquelle il constituerait seul le véritable Etat de droit – les deux métropoles coloniales ne cherchèrent pas à l'imposer aux populations africaines, principalement pour des raisons politiques et financières. Mais la visée assimilationniste des Français les amena à considérer la coexistence entre droit européen et droit africain comme un état de transition, et ils organisèrent la gouvernance judiciaire des colonies suivant un schéma double : d'un côté le droit du citoyen, fondé sur les normes républicaines et constitutionnelles ; et de l'autre le droit du sujet, lui même décomposé en deux régimes qui, dans le fond, étaient considérés comme des régimes d'exception : le droit coutumier régissant les affaires familiales, successorales et « coutumières » ; et l'indigénat, qui était un ensemble de règles d'exception servant à « discipliner » les populations en vue des objectifs sécuritaires et économiques de l'entreprise coloniale. Une minorité d'Africains « bénéficiaient », en tant que citoyens, du droit républicain, ce qui les protégeait des abus des autorités coutumières et des exactions des autorités coloniales – si bien que, dans le domaine français, l'accès au droit républicain et la fin du régime de l'indigénat devinrent une aspiration des populations et un des enjeux de la lutte des Africains dans le contexte du régime colonial.

Côté britannique, le système était tout autre. Au lieu de la structure duel de l'organisation française, on assiste à un entremêlement de droit européen et de droit africain. Le premier s'appliquait surtout dans les domaines commerciaux et criminels et le second dans le

domaines familiaux et « coutumiers ». Cette dernière désignation était cependant extensible – plus dans le domaine britannique que dans le domaine français. Ainsi, alors que les normes juridiques britanniques imposaient une clause dite de « *repugnancy* » qui permettait au législateur colonial d'interdire ou d'amender certaines peines et certaines procédures considérées comme « contraires au droit écrit ou au droit naturel, à l'équité et à la bonne conscience », le droit criminel de la Charia s'appliquait au Nord. Si certaines peines – mutilation, crucifixion – ont été graduellement éliminées, la flagellation restait de mise tandis que la peine de mort devait être infligée à travers la pendaison plutôt que la décapitation.

Au Nord Nigeria en particulier, cette hybridation entre règles d'origine britannique et règles d'origine islamique mena à une vision des choses selon laquelle la première représentait une imposition étrangère et la seconde l'aspiration authentique des populations, enracinée dans une histoire séculaire. Le droit britannique, qui, d'ailleurs, ne reposait pas sur une constitution écrite et une doctrine de la citoyenneté (à l'inverse du droit français), n'était pas considéré comme un droit émancipateur mais comme un droit de conquête, et la « restauration » du droit islamique devint un objectif de la lutte anticoloniale. Du coup, le développement de l'Etat de droit dans le nord du NigérianNigeria était, dès l'origine, conflictuel et source de tensions normatives et idéologiques.

Il convient de noter que ces divers facteurs étaient particulièrement visibles en ce qui concerne la conduite de la lutte pour l'émancipation. Au Nigeria, la carrière de Aboubakar Goumi, Grand Kadi du Nord en 1962 et inspirateur du mouvement radical « *Izala* », est emblématique de toute cette évolution historique.

Déterminisme institutionnel

Suivant les résultats de ce projet de recherche, le déterminisme institutionnel, dans le domaine de l'Etat de droit, est plus robuste au Niger qu'au nord du Nigéria. Nous avons vu, par exemple, qu'alors que les juges nigériens soutiennent de façon pratiquement unanime l'Etat de droit actuel tel qu'il s'est développé depuis l'époque coloniale, leurs collègues nigérians le contestent. De même, le caractère conflictuel de l'Etat de droit dans le nord duNigéria mène à une politisation des questions judiciaires qui est complètement absente au Niger. Il n'y a donc pas, dans le NordNigéria, une socialisation uniforme des gouvernés permettant de garantir la stabilité de l'Etat de droit dans cette région. La politisation et la contestation de l'Etat de droit hérité de la colonisation conduit logiquement à la quête d'alternatives, soit par des moyens « politiques » (élections, campagnes de sensibilisation, réformes, lobbying, etc.), soit par des moyens violents (insurrection contre un ordre des

choses jugé intolérable). Le lien entre le déterminisme institutionnel et le développement historique de l'Etat de droit est évident, mais c'est l'évolution de la première variable qui explique et exprime la radicalisation au Nord Nigeria et son absence au Niger.

Dans le cadre de l'article, la divergence du développement de l'Etat de droit au niveau des deux entités s'élucidera à travers l'analyse historique, tandis que la divergence au niveau du déterminisme institutionnel s'établira par une comparaison entre les systèmes juridique et judiciaire du Niger et du Nord Nigeria dans le contexte d'une culture religieuse identique. C'est pour cela que cette partie de l'étude se focalisera sur la comparaison entre l'Etat de Katsina et la Région de Maradi.

Maradi et Katsina

Résultat de l'évolution historique détaillée plus haut, le paysage institutionnel de l'Etat de droit à Maradi est homogène, tandis que celui de Katsina est hétérogène. La recherche de terrain a mis en exergue l'existence de l'idéologie de la Charia dans les deux régions, tout en étudiant ses implications du point de vue des processus de radicalisation. Des juristes et des autorités religieuses des deux villes ont été interviewées et le paysage religieux a été observé et analysé.

A Maradi, les résultats indiquent que l'idéologie de la Charia est absente du monde judiciaire. En dehors du déterminisme institutionnel analysé plus haut, la comparaison avec Katsina permet d'établir que cela est dû à deux facteurs clefs :

- D'abord, contrairement à Katsina, le personnel juridique de Maradi n'est pas nécessairement « maradien » et ne peut être porteur d'un projet politique visant Maradi. La plupart des acteurs institutionnels, même lorsqu'ils sont originaires de Maradi, se perçoivent, du point de vue de leur carrière, comme investis dans le système judiciaire national, qui n'est pas sensible à l'idéologie de la Charia.
- Ensuite, le personnel juridique considère généralement les spécialistes de la Charia comme des « rivaux » à exclure du terrain du droit. Cela s'exprime sous forme de critique normative (défense de la laïcité) ou de protection de leur juridiction. A certains égards, d'ailleurs, le recours à la laïcité est un moyen tactique de protéger des corps de métier qui se sont formés à travers des formations et des statuts excluant ou marginalisant l'influence de la culture islamique. Par exemple, un juge interviewé s'est dit très réticent à collaborer avec les kadis – juges religieux traditionnels non officiellement reconnus – par souci de son « impérium », terme désignant aussi bien sa juridiction qu'un certain esprit de corps.

L'idéologie de la Charia existe au niveau de la communauté *Izala*, dont le dynamisme dans l'animation de la culture religieuse semble l'emporter en ville sur celui des autres

communautés (les confréries Tidjaniyya et Qadiriyya, ainsi que l'Islam dit « traditionnel », influencé dans ses origines par la doctrine Qadiriyya). Les prédicateurs *Izala* interviewés à cet égard ont insisté sur le fait que, dans la conception normale (en Islam) du gouvernement (ou plus largement du leadership), la Charia doit réguler la vie des musulmans que sont les Nigériens. De façon parallèle à ce qui a été constaté au niveau des acteurs institutionnels, les prédicateurs *Izala* sont très critiques vis-à-vis du concept de laïcité, y compris pour des raisons d'intérêt « corporatiste ». En effet, sans la laïcité, la Charia pourrait être plus facilement intégrée au fonctionnement des institutions nigériennes, ce qui créerait des opportunités de carrière pour des gens qui pensent détenir des compétences utiles pour la société mais se sentent rejetés ou tenus à l'écart par l'Etat.

Si les interviewés membre de la Tidjaniyya critiquent également la laïcité, c'est de façon plus « passive », avec un propos résumé par ce mot de l'un des interviewés : « la laïcité est bonne, mais la religion est mieux ». Mon analyse est que la Tidjaniyya a généralement moins besoin d'accès aux institutions d'Etat parce qu'elle ne fonctionne pas sur la base d'une idéologie de transformation sociétale (par la religion), mais sur l'objectif de la propagation d'une certaine « lumière » doctrinale exécutée par une organisation sociale autonome, la confrérie. La Qadiriyya fonctionne également sur les mêmes principes, mais semble moins organisée que la Tidjaniyya. Néanmoins, ceux qui s'en réclament, le plus souvent en se présentant comme relevant de l'Islam « traditionnel », sont proches du chef traditionnel et de l'Association Islamique du Niger, le conseil religieux à travers l'Etat intervient dans l'évolution de la culture islamique au Niger. Si donc les membres de l'Islam traditionnel sont, par définition, réfractaires à l'idéologie de la Charia, le fait qu'ils soient moins organisés que la tidjaniyya explique qu'ils fournissent aussi plus de recrues pour le courant *Izala*. Au cours des interviews, j'ai d'ailleurs pu constater la différence d'attitude des deux groupes. Alors que la tidjaniyya reproche surtout aux *Izala* leur prétention à être les seuls vrais détenteurs du savoir religieux orthodoxe, à être en somme, des sunnites orthodoxes, en contraste avec les hétérodoxies soufies des tidjaniyya, les tenants de l'Islam traditionnel sont surtout critiques vis-à-vis des ambitions politiques des *Izala*, qu'ils décrivent comme étant fondésur l'orgueil (« le péché de Satan » selon l'une des personnalités les plus reconnues de ce courant, Malam Zaboura – qui, par ailleurs, a perdu beaucoup de ses supporters au profit du courant *Izala* !).

A Katsina, le champ institutionnel-religieux est remarquablement différent et caractérisé par une hégémonie de l'idéologie de la Charia tempérée par « la politique ».
Le monde judiciaire, divisé entre système de droit commun et système de la Charia, accepte l'idéologie de la Charia. Bien entendu, les acteurs du système de droit commun n'appliquent

pas les codes de la Charia dans leurs tribunaux, mais ils estiment, avec une certaine unanimité, que la Charia est préférable au droit commun. Il en est ainsi aussi bien des magistrats que des avocats. Par ailleurs, « l'esprit de corps » du personnel judiciaire, à Katsina, présente deux différences intéressantes par rapport à Maradi :

- Il apparaît plus « katsinéen » que national, du fait sans nul doute du caractère fédéral du Nigeria qui implique qu'en bonne part, la manière dont le système judiciaire fonctionne est liée à la vie politique de l'Etat de Katsina.
- Il n'y a pas de sentiment d'hostilité et de distance entre les kadis et les juges du droit commun, y compris les kadis traditionnels, non officiellement intégrés au système judiciaire de l'Etat. Le personnel judiciaire du droit commun entretient apparemment de chaleureuses relations avec le personnel judiciaire de la Charia.

Ainsi, lorsque j'interrogeais un procureur sur la peine de mort infligée à Sani Rodi (le seul justiciable de la Charia exécuté depuis le début de la « *Charia Implementation* » dans tout le Nord nigérian), il appela aussitôt, sur son téléphone cellulaire, le juge ayant rendu la sentence et lui demanda de nombreuses précisions et détails.

Par ailleurs, j'ai pu constater que le personnel d'encadrement du système de la Charia (conseillers, assistants juridiques, etc.) appartient entièrement au courant *Izala*. Cela semble être le cas également des magistrats du droit commun, bien qu'il soit difficile de l'affirmer avec certitude. Dans tous les cas, s'ils ne sont pas eux-mêmes des tenants de *Izala*, ils sont pour la plupart des sympathisants de ce mouvement.

En dépit de tous ces facteurs apparemment favorables à l'idéologie de la Charia, le consensus de mes interviewés est qu'elle a globalement abouti à un échec et ce, de trois points de vue :

- La Charia serait mal appliquée
- La mise en œuvre aurait augmenté (au lieu de diminuer) les opportunités de corruption
- La transformation sociétale (la Charia en tant que régulateur de la justice sociale) ne s'est évidemment pas réalisée.

Il est curieux de noter qu'alors qu'il existe de nombreux travaux sur les origines et les travaux de la « *Charia Implementation* », il existe encore très peu de travaux scientifiques évaluant ses résultats.

Je constate pour ma part que les raisons de l'échec relatif du processus telles qu'elles ont été avancées par mes interlocuteurs ne paraissent pas suffisantes pour comprendre cet échec. Ce qui est certain, c'est qu'il inspire des sentiments de frustration qui, potentiellement, pourraient être la source d'une radicalisation violente suivant l'évolution

du contexte politique. Les interviews à Maradi comme à Katsina indiquent que la radicalisation violente de « Boko Haram », fondée non seulement sur une opposition à l'Etat, mais aussi au courant *Izala*, a eu comme effet de « modérer » les postures de ce dernier, devenu (dans le contexte nigérian) un allié tactique de l'Etat. Si un processus de radicalisation subversive du courant *Izala* existait au Nigeria comme au Niger au cours des années 1990, les affrontements avec « Boko Haram » – ayant notamment abouti à l'assassinat de Cheikh Ja'afar Adam, un des principaux leaders du mouvement *Izala* – ont réorienté les priorités du mouvement. Ainsi, lors des interviews à Maradi, j'ai pu constater que tout en énonçant les habituelles critiques des *Izala* contre la Tidjaniyya, l'un de mes interviewés *Izala*, Malam Dan Katsina, a néanmoins tenu aussi des propos conciliants à leur égard, affirmant qu'au fond, ils pouvaient s'accorder sur les questions essentielles. En revanche, il exprima un rejet total de « Boko Haram », qu'il accusa de « kharéjisme », concept qui, dans le contexte historique de l'Afrique de l'Ouest, renvoie à une forme d'extrémisme qui confine au déni de l'Islam et qui se définit surtout par la violence.

Ce qui pourrait expliquer, au Nigeria, la différence d'évolution entre la régionhaoussa (Nord-ouestouest et Centre) où le courant *Izala*, aux méthodes et aux objectifs plus « politiques », a maintenu sa prédominance ; et la régionkanouri (NordEst) dont le paysage religieux a été déstabilisé par l'émergence puis l'enracinement du courant fondé par Mohammed Yusuf (*Yusufyyia,* devenu « Boko Haram ») aux méthodes et aux objectifs révolutionnaires.

Mustapha Gwadabe: *Intra-religious Struggle for Space and Influence in Islam: The Experience of Tijaniyyah Tariqa and Jama'atu Izalatul Bid'a wa Iqamatu Sunnah in some Selected Communities of Northern Nigeria and Southern Niger*

Disagreement over control of mosque marked the first open conflict between Muslims as exhibited in the respective case study areas, but more especially in Nigeria. This became prevalent from the late 1970's with the appearance of a particular interpretation of Islam whose genesis is traced to Saudi Arabia. In the past, mosques were built and owned by the community or the traditional authority for the use of people following the conditions sanctioned by Islam. Among these conditions was the permission of the authority for the use of the land and certain required distance between mosques. According to the prescribed tradition mosques, especially Friday mosques should be located some kilometers away from each other. The purpose of controlling the number of Friday mosques is to ensure that all Muslims of a particular locality gather in the same place, to encourage unity, communality and cooperation.

The objective of this new interpretation of Islam was to spread the *Wahabiyya*, a Saudi inspired version of the interpretation of Islam that challenged the categorization of Islam on *Mazhab* (Schools of thoughts), worship of Allah based on interpretation of some acknowledged scholars of Islam. Four acknowledged *Mazhabs* (Maliki, Hanafi, Shafi'I, and Hambali) are found in Islam, with each exercising influence in some parts of the Muslim world; but it is the consensus in Islam that all the interpretations are in the right direction.
Wahabi Islam claims to insist on monotheism, the denunciation of all forms of mediation between God and believers, and the obligation to respond to the call for war against those who did not follow those principles. They claimed purifying Islam from innovation and applying a strict interpretation of the Charia. Wahabi Islam denounced the belief in Sainthood, the visit of holy men's tomb and the devotion ascribed to them.
In addition to the fact that the Islam practiced in most parts of West Africa has been that which respect the Sainthood, the revolution in Iran which produced, for the first time, a Shia political authority and their effort to extend the revolution beyond its borders, created new contestations in Muslim world. Muscled by forces of globalization, on the other hand, Islam became identified by multiple identities. The result was the creation of tendencies that master minded the spread of Wahabiyya to most parts of the world, including our area of study.
The group behind this development in Nigeria and Niger republic is the *Jamaátu Izalatul Bid'a wa Iqamatu Sunnah* (JIBWIS), also called *Izala*. The long history of contact and engagements between the communities of Nigeria and Niger that cut across all aspects of

life including learning and scholarship meant that whatever gained acceptance in Nigeria will find its way into Niger, and vice versa. As established from oral interviews in Maradi and Niamey, and some available primary and secondary sources, studying mostly with scholars in Sokoto, Zaria, Katsina, Kano and Maiduguri, Nigerien Islamic clerics carried along with them back home similar ideas of reform as preached by *Izala* scholars, such as Abubakar Gumi. One of Gumi's major supports in propagating the reform was his closeness to the northern Nigerian regional government. This same factor was also what linked him with Saudi Arabia through which he raised his financial support including the scholarships and grants he monopolized for his followers. His diligence on this mission was what got him close to the military establishment even after the military coup (1966) that brought to an end the civilian regime of the first Republic of Nigeria. Such closeness gave him the advantage of using state apparatus as the State Radio Kaduna, access to social services and other forms of influences including access to Schools, land, and resources. A combination of these factors facilitated the spread of the Wahabi ideas through *Izala* structures. It created a pan-West African structure of missionary activities supported by Saudi generous financial grants.

The Control of Mosques

In Sokoto town, the seat of the Caliphate, known as the hometown of the Sultan and followers of Qadriyya Sufi order, the introduction of Wahabiyya Islam had to wait until the death of Sir Ahmadu Bello, the Premier Northern region. Indeed it became easier only after a member of the Sultan family (Sheikh Attahiru), also known to be of some knowledge, accepted and openly practiced it. He was initiated into Wahabi Islam during his school days in Saudi Arabia. Another important development that set the foundation for the mass recruitment into *Izala* was the claim by Abubakar Gumi that before he died, Usman Danfodio left the Qadriyya Sufi order. He used his closeness to the Sultan family to popularize this claim. Since the Sokoto municipality played a significant role in determining socioeconomic and political life of the larger Sokoto society, the success in the city extended same influence to areas far and near. As they consolidate their hold as members of an ideology the challenge became that of the management of the conduct of prayers.

Prayer or *Salat* is one of the five pillars of Islam and has to be conducted in congregation in a mosque, at specific times, under the leadership of an Imam. Since most of the mosques were under the control of scholars with Sufi tradition and because this new outlook looked upon their Islam, powers of authority were used to take over most of the mosques. Where it became difficult due to population factor, new mosques were built, which marked the phenomenon of the proliferation of mosques within nearly every other 100 metres range. From 1809, when the first Jumaá mosque (Friday mosque) was built, to 1972 there were

only three Jumu'a mosques in the whole Sokoto city. But from 1972 to 2014, Friday mosques' number increased to thirty-six. And regular mosques are uncountable.

More interesting, however, is that the disagreement and conflict over control of mosque in Sokoto was not always peaceful. It, in most cases, involved violent conflict or, at least, the discretion of authority.

The most interesting development is the case of the Sultan Dan Mu'azu Juma'a mosque, located at Runjin Sambo area, Sokoto. Built in 2001, the mosque was under the control of the Sufi Qadriyya order. In addition to the general public, this area is also residence to large membership of staff of the Usman Dan Fodio University. Disagreement over the leadership of the mosque came about when the reigning Imam (Mallam Usman Bakale) died and was to be replaced. In most other mosques that were taken over by the *Izala*, it was mostly during the course of succession. Records show that in some areas flagrant use of economic, political power or influence were significant. Disagreement ensued between members of the mosque committee, mostly from among members of the University community, and other common members of the community. The basis for the disagreement was the ideological differences. To resolve on the matter, the present Sultan of Sokoto (Sultan Abubakar Sa'ad) was notified and he invited the two groups for reconciliation. Consensus was not reached, and the best they could agree on is to share the use of the mosque on weekly basis. The groups agreed that they lead prayers in exchange after seven days beginning from Friday. Though some do not bother about who lead them in prayer, others especially those who belong to the Wahabi understanding don't pray behind the Qadriyya Imam.

In Katsina, another important town that grew into a city, similar developments occurred, though not quite the same with that of Sokoto. Katsina is another town in northern Nigeria that borders southern Niger, in particular the Maradi region. Katsina and Maradi are like twin cities, located on each side of the border. Historically Katsina and Maradi lived under the same political shield until the European colonization created a separation. Contacts between these towns on matters of economy and even socio-cultural are evident, such that one cannot feel much difference. This established form of relationship created the means through which influences were extended, especially with the frequent organization of *Wa'azin kasa*. Just like the *Izala* influence, the Sufi influence also followed this process, even though it predates this contemporary period.

As narrated by the chief Imam of Katsina, Imam Mallam Auwal, *Izala* came to Katsina in the late 1970's. He pointed that it first came without success, when Abubakar Gumi visited his father, who was then the chief Imam. He said that it was the strategy employed by Mallam Gumi of visiting all known scholarly houses to spread his influence. Gumi promised free

scholarship to the children of any such Sheikh that agrees to give his child to him. It was also used in most other places, but failed in Katsina, after visiting the town over six times. When he realized that his approach did not entice the Imam, new plan was employed. A lecture was organized in Katsina central mosque without the permission of the Chief Imam, but a written authorization from Kaduna to the Sarkin Katsina (Usman Na gogo). Policemen were mobilized and deployed to give protection. The only explanation the emir gave was that the Chief Imam and his people should stay away or support the activity. That was when Katsina was still part of Kaduna state (before the new partition of the country), and Kaduna was indeed the main headquarter of the *Izala*.

All efforts to stop the lecture by the Sufi followers could not hold. The lecture attracted a great number of participants transported from Kaduna. It was therefore a lecture of Kaduna people in Katsina, but effort to make the lecture a permanent program in the mosque failed. Thus, Kaduna people could not succeed in taking over the mosque, but introduced the presence of the *Wahabiya* ideas in Katsina. Unlike in the case of Sokoto, Katsina is the home of the Tijaniyyah brotherhood, and belong to the Sufi order. Essential in the teachings of the Tijaniyyah is the commitment to willingly recite some litanies in the morning and evening, individually, as well as to perform *Wazifa*, either early morning, after *Subhi* or *Asr* prayers.

It took long before the *Izala* succeeded in penetrating Katsina. It was only possible after the creation of Katsina state in 1987, because that was the time when all civil servants from Katsina, based in Kaduna relocated to Katsina. The dominance of Katsina people in the civil service of Kaduna was due to the advantage of western education, which Katsina people benefitted from, as a result of the establishment of Katsina College since colonial days. This singular factor produced people open to new and modern ideas. Thus most of the Katsina indigenes who settled as civil servants in Kaduna return to Katsina as members of the *Izala* group. The advantage of their position as civil servants gave *Izala* upper hand with financial and moral support through which they took over mosques and acquired new land for the construction of many mosques all over Katsina town. While this lessened the contestations and conflict over ownership and control of mosques in Katsina, it presented another dimension of the problem. This is in the form of the proliferation of mosques and contest for worshippers, especially in the residential areas. Like the Pentecostals, the various Imams had to be creative either by eloquence in recitation of the Holy Qur'an or in preaching to attract worshippers. The beautification of the mosque with modern facilities is another means, making the general environment very noisy during times of prayer. The worst is the blocking of roads, including highways, in most of the access roads. This is in addition to the management of road trafficking by people without any form of training. The prevalence of

Para-military groups (*Yan Agaji)* even brought a security risk by institutionalizing parallel state structures. It is also signifying the collapse of the state and giving room to people taking laws by themselves.

The experience in Maradi and Niamey is different. The basic fact however remains that the factor of scholarship and learning has cemented whatever gap is between the Nigerian and Nigerien societies. Barhama Sheikh Abubakar Chiota explains that most of the scholars of Niger were taught in Nigeria. This was also made known by Sheikh Sani Dan Jatau of Maradi and many others. Barhama narrate that his father, Sheikh Abubakar Chiota, a prominent Tijaniyyah Sheikh of the whole Niger republic was a student of Sheikh Yahuza Ibn Abdullahi of Zaria. Sheikh Sani (an *IZALA* Sheikh) opined that he did all his studies in Sokoto, he only went back to Maradi after completion. Indeed the two sources reiterated that they still maintain that network and that is how they establish themselves. This is establishing that there is basis for influence, aside the fact that historical antecedents have also supported the organic link. Like in Nigeria, the Sufi order provided the background on which Islam was established in Niger, and by that it created a scene worth challenging by those who claimed reforming the religion around 1970's.

According to Sheikh Sani, he studied in Sokoto under the tutorship of a Sufi scholar of the Qariyyah Tariqa. He left and returned to Maradi at the time when the wave for waging war against followers of tradition was reaching its momentum. He argued that he got his views against the Sufi order from the works of Sheikh Usman Dan Fodio. Indeed the regular Tafsir and other commentaries by Mallam Abubakar Gumi in Federal Radio Kaduna played a significant role in transforming him into *Ahlus Sunnah*. Federal Radio Kaduna is a Radio station with very strong capacity that extends across the Nigerien borders. Mallam Abubakar Gumi monopolized this station to his advantage, and all other groups were denied access to using it. Sheikh Mainasara of Sokoto but resident in Zaria who was a critique of Mallam Abubakar Gumi narrated that all his effort to pay for an advert to announce the hosting of *Maulud Nabi* in Federal Radio Kaduna was frustrated in the 1970's by the students of Mallam Abubakar Gumi. It was not long when that jinx was broken, possibly around 1990's due to state policy of austerity measures, which forced all government establishments to source for their finances internally.

Two factors facilitated the transformation in Niger: the external finances from Saudi Arabia and the massive campaign through *Wa'azin Kasa* by the *Jamaátu Izalatul Bid'a wa Iqamatu Sunnah*. *Wa'azin Kasa* (JIBWIS) became a regular activity in Niger when various scholars from Nigeria attended preaching sessions in parts of Niger. *Wa'azin kasa* involves not just the preaching but bazaar of cassettes, books etc. This activity played an important role in institutionalizing the *Wahabi* Islam in Niger republic. The finances from Saudi Arabia made

up the means through which mosques and centres of learning were established. According to Sheikh Sani, regular lecture sessions in the villages were conducted under the finances from Saudi Arabia. To encourage the scholar's, salaries were paid and comfortable accommodations were made available for them and their families. In his own case, he was not only given a house but a mosque was also built close to it. This is in addition to a regular radio and television program funded by the same source.

In Nigeria, the religious environment was really charged with the activities of JIBWIS Contestations was however limited to debate, accusations and counter accusations. No clear case of conflict over mosque is found in our areas of study in Niger, but there is a number of mosques with clear identity of *Izala* and Tariqa. There are also tendencies exhibited in Nigeria and beyond whereby followers became selective over which mosque to pray in.

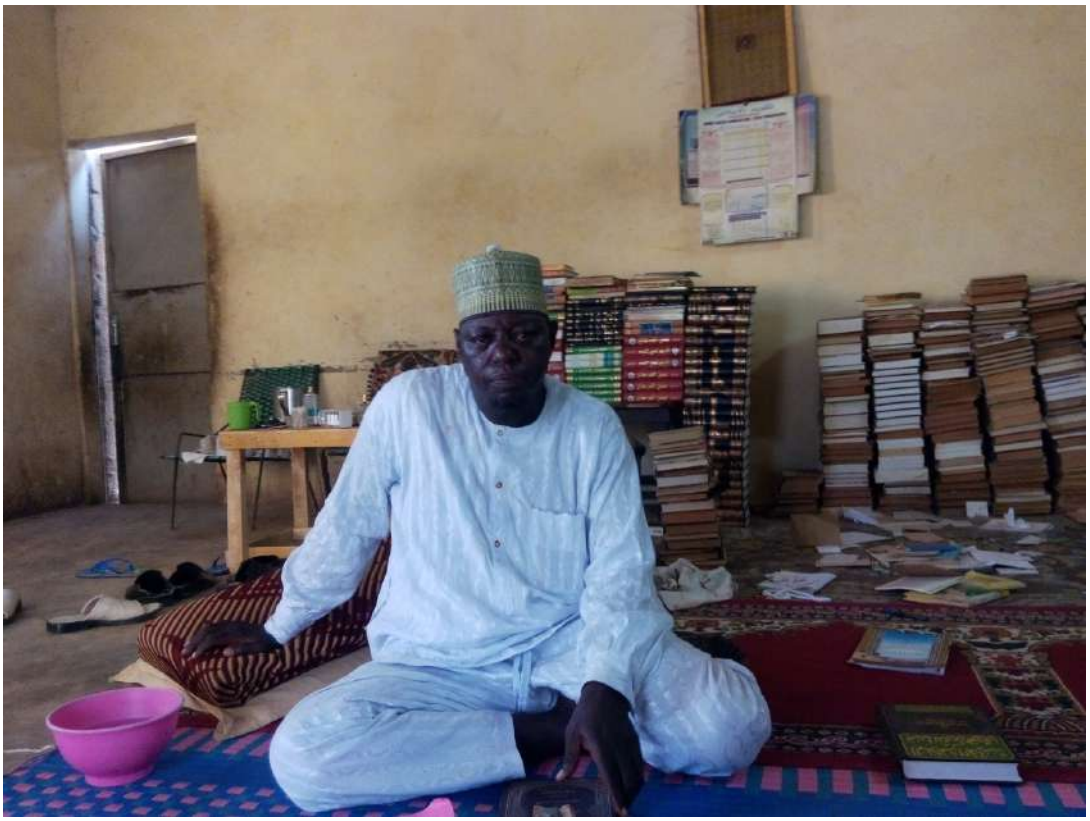
History of learning and Islamic training

Advance knowledge on Islam was transmitted in Hausaland through *Karatun Zaure* (traditional Qur'anic schools), a system that produced most of the initial legal practitioners, scholars of Islam and political leaders. *Karatun Zaure* is a traditional learning system of the Madrasa type in which classical works on Islam are taught. To qualify for admission, a candidate must have committed the whole Qur'an or some significant part, to memory and must attain the age of maturity. By its nature, this form of learning process is based on a master/student relations; it is highly structured in orderliness and strict discipline with genuine and limitless respect to the teacher.

It is built on the belief that the master scholar is the guide and the students are the followers; the task before the student is to emulate the Master scholar so as to get an *Ijaza* (certification) at the end. By holding a specific *Ijaza*, the student is to serve as a Khalifa (representative) of the specific Scholar without any ambiguity. *Ijaza* is therefore more than the institutional certificates issued at the end of formal institutional study in the universities.

The memorization of the Holy Qur'an alone cannot qualify a student to become a Sheikh. Becoming a real Islamic scholar requires going through the rigor of *Karatun Zaure* that takes number of years. It also involves committing to memory various authoritative documents from different fields of study (language, *Ibadat*, literature, History, *Hadith*, knowledge about living, legal system).

A Karatun Zaure session, in Katsina town, Sheikh Mohammad Awwal Zawiyya.
Sheikh Muhammad Awwal is the Chief Imam Central Mosque Katsina, and a Tijaniyyah Tariqa scholar.



Sheikh Sani Danjatau, Maradi, Niger Republic.
He is a product of Karatun Zaure and still teaches in the same way in his house in Maradi.
(Photos Mustapha Gwadabe)

Transition to Islamiyya School, which was introduced from the late 1970's, created new conditions of learning, new forms of pursuit for learning and new religious practices.

- New educational (formal) institutions were put in place supported by the state and other sources abroad
- Islamic scholarship and learning was changed and formalized to respond to a define code
- The institution of *Karatun Zaure* was directly affected, in men, status and patronage
- Modern Islamiyya School liberalized teacher student relations, freed the student to advance his search for knowledge independent of the teacher

Products of this transition were those who took offices as Khadis, Traditional rulers or Government administrative officials, in control and management of resources. It was through this means they promoted their variant of the understanding of Islam in all relevant sectors of governance.

The external influences attached to this development, basically coming from Saudi Arabia, Sudan, Egypt or Iraq, created a new culture and a variant of Islam (Wahabiyya and Shia). Enveloped in the external influence is the culture of, at first, non-violent militancy and challenge of 'tradition', which worked together (consciously or unconsciously) with the material condition (socioeconomic and political challenges) to produce a violent situation, and violent activity.

As a result, Islamic community in Niger became a divided community of the traditionalist (mostly *Sufi* oriented) and the modernist (*Wahabi, Salafi*) oriented, also found in this divide are the few with the *Shia* orientation. Fundamentally therefore Islam got divided into groups and identities with clear points of disagreement on matters of place of worship, time of worship, and method of preaching, and so on. While in Nigeria this experience shows clear cases of disagreement and conflict over control of places of worship, the Niger experience appears uniquely different. In the Republic of Niger, the dominant experience is that new mosques started to emerge located in close distances, with followers picking interest in one or the other mosque, based on the doctrinal leaning of the worshippers. Mostly financed by some wealthy individual merchants, as against the practice in the past whereby mosques were built by the community or the authority, the mosques were constructed in modern form and with modern facilities. Attached to the mosques also are Islamic schools of the standard of Nursery, Primary and Secondary education, producing young graduates with clear doctrinal outlook.

Conclusion

There is a relationship, as found in both Niger and Nigeria, of learning and scholarship between Nigeria and Niger scholars. This basic fact created the common ground of relationship that continued over time, and produced similar feature of religious divide of the Nigerian society, in Niger republic. This fieldwork established a consensus of opinion among the scholars of Niger that religious disagreement and conflict among Muslims in Niger can be traced to Nigeria. Indeed, since the *Boko Haram* disturbances have broken out in Nigeria and extended to Niger, both the government and scholars of Niger have been very serious watching the activities of scholars for check and balances. In the Republic of Niger the ill feelings between the various Muslim groups (principally Tariqa and *Izala*) have so far reduced to the level that they accept one another as followers of the same faith. In the past, they hardly prayed behind one another, because each considered the other as an unbeliever (*Mushrik*). The consensus stressed that conflict and disagreement only arose if the Nigerian version of the two groups (*Izala* and Tariqa) preaches inside Niger Republic. The consensus also stressed that the collapse of the traditional system of learning (*Karatun Zaure*) and its culture of discipline is the reason for the disagreement and division among Muslims. It is also what gave room to the emergence of arrogant personalities claiming positions of leadership in Islam and giving unthinkable *fatwa* that creates misunderstanding, disagreement, tension and conflict.

3. Boko Haram : quand l'Islam radical devient une menace régionale

Le groupe *Jama'atu Ahlis-Sunnah Lidda'awati Wal Jihad*, surnommé Boko Haram par ses détracteurs, a connu jusqu'à aujourd'hui, plusieurs phases d'évolution. Passé du statut de secte religieuse fondamentaliste à celui d'insurrection armée puis de groupe terroriste international, le mouvement créé par Mohammed Yusuf dans la région du Borno au début des années 2000 menace aujourd'hui la stabilité de l'Etat fédéral nigérian, mais également celle des autres Etats riverains du lac Tchad : le Niger, le Tchad et le Cameroun.

Dans ce contexte de régionalisation du conflit et de militarisation accrue, il était important de dresser un état des lieux de la situation et, dans le cadre d'un programme de recherche sur les dynamiques transfrontalières, de faire le point sur la place et le rôle de Boko Haram dans l'espace nigéro-nigérian.

Les études menées se sont donc focalisées sur les régions de Diffa au Niger et de Maiduguri au Nigéria. Malgré les difficultés d'accès au terrain, trois chercheurs de l'équipe ont pu s'y rendre, y mener des enquêtes et récolter des données de première main. Par ailleurs, le Ministère de la justice du Niger nous a accordé l'autorisation d'interviewer les membres du groupe arrêtés au Niger et détenus dans les prisons de haute sécurité de Koutoukalé et de Kolo, ce qui permet d'apporter à l'analyse des témoignages précieux sur l'organisation, les modes d'adhésion et les aspects politiques de l'idéologie de Boko Haram.

Marc-Antoine Pérouse de Montclos : *De la propagation des insurrections djihadistes au Niger et au Nigeria : une analyse à partir du cas de Boko Haram*

L'objectif de cette étude est, à partir d'enquêtes de terrain menées au Nigeria et au Niger en 2013-2015, de s'intéresser aux changements en cours et aux modes de diffusion des prêches contestant l'ordre social et politique. Seront donc analysés le contexte géopolitique qui a vu l'émergence du noyau dur de Boko Haram à la frontière du Nigeria et du Niger, puis les nombreuses rébellions sous la bannière de l'Islam qu'a connu la région. Il convient par ailleurs de relativiser la portée de celles-ci, qui, à l'exception du djihad d'Ousmane dan Fodio, ont duré peu de temps. Il est également important de relativiser l'influence des pays du Golfe sur la propagation de la doctrine wahhabite en Afrique sahélienne. Dans la région du bassin du lac Tchad, le constat met surtout en évidence la nécessité d'analyser les réseaux locaux de diffusion des prêches contestataires. Identifiés ici, les marchés, mosquées, écoles coraniques, prisons et camps de déplacés ou de réfugiés apparaissent comme les relais assez habituels d'un Islam radical. Mais ils ont bien autant été des lieux de transmission d'une idéologie que des espaces d'interaction, de socialisation et de mobilisation. Il importe de distinguer les deux. Ainsi, certains « disciples » ont pu décider de combattre dans les rangs de Boko Haram sans adhérer à la doctrine, tandis que d'autres ont voulu suivre la philosophie du mouvement sans se résoudre à prendre les armes. Dans le même ordre d'idées, il convient de remettre en perspective la portée et le sens de la communication audiovisuelle de la secte sur Internet, qui reste assez rudimentaire en dépit de possibles développements à attendre du fait de l'allégeance d'une partie du groupe à Daech.

Le contexte géopolitique au Niger et dans l'Etat du Borno

Dans le contexte subsaharien, la « notion d'arc de crise » a connu un grand succès pour expliquer les djihads contemporains du « Sahelistan », qui ont été compris comme une sorte de projection des conflits arabes. Entouré qu'il est de pays instables comme le Mali, la Libye et le Tchad, le Niger n'a pas échappé à ce prisme d'analyse et donne aujourd'hui le sentiment d'être placé dans l'œil du cyclone. Au Sud-Est, en particulier, sa frontière avec le Nigeria est désormais patrouillée par les armées de la coalition internationale qui s'est montée pour combattre la secte terroriste *Boko Haram* (« l'Education occidentale est un sacrilège »). Certes, le Niger est relativement moins touché par les assauts des djihadistes que la Libye, le Nord du Mali et le Nord-Est du Nigeria. Les émeutes anti-Charlie de janvier 2015 ont cependant montré que le pays n'était pas entièrement à l'abri de rébellions sous la bannière de l'Islam. Le problème, pour l'analyste, est que les dynamiques endogènes de révoltes à caractère religieux ont trop souvent été occultées par l'obsession sécuritaire et

médiatique d'un djihad global. En réalité, les marabouts et les prêcheurs du Niger n'ont pas toujours eu besoin de modèles importés d'Arabie Saoudite, de Libye, du Mali ou du Nigeria pour développer des discours radicaux contre la corruption de la communauté musulmane et des élites à la tête d'un Etat « laïc ». En témoigne le rejet populaire des « intellectuels » dits *Yan Lakkol* en haoussa, en référence aux « écoles » occidentales qu'ils ont fréquentées et qui les auraient éloignés de l'Islam.

Sur son flanc Sud, le plus peuplé, le Niger a ainsi connu des troubles qui ont témoigné de l'importance des dynamiques locales de protestation et qui ne devaient rien à un quelconque débordement en provenance du Nigeria ou du monde arabe. La ville-frontière de Maradi le montre à sa manière. Venu de Tahoua et établi à Maradi vers 1989, Mallam Mai Zabura, par exemple, n'a pas eu pour source d'inspiration le wahhabisme des « éradicateurs » *Izala* du Nigeria quand il a commencé à condamner les excès de la laïcité en demandant aux autorités de prendre davantage en compte les règles de la charia dans la vie publique, sans pour autant aller jusqu'à réclamer ouvertement l'instauration d'un Etat islamique[13]. Installé au Nigeria, le prophète autoproclamé Al-Koumi Yahaya était également originaire du Niger, où la virulence de ses prêches contre le port des jupes et la musique licencieuse des radios locales a fini par susciter des troubles dans la région de Maradi et le département de Dakoro au début des années 2000[14]. Certes plus proche du puritanisme des *Izala*, Mallam Falalou bin Tassiou s'est quant à lui écarté du modèle nigérian en évitant de s'opposer directement au syncrétisme des anciennes confréries soufies. Il n'en a pas moins vilipendé la perversion de l'Occident et la déviance d'un Islam africanisé, prêches qui devaient lui valoir d'être emprisonné à Niamey lorsqu'en l'an 2000, ses fidèles ont saccagé des bars de Maradi pour protester contre l'organisation de défilés de mode.

Bien entendu, les musulmans du Niger ont aussi pu être influencés par les fondamentalistes du Nigeria. Tant les Soufis que les *Izala* du Niger se sont par exemple opposés à des campagnes de vaccination contre la poliomyélite à partir de rumeurs propagées depuis le Nigeria et accusant la médecine occidentale de vouloir stériliser les femmes musulmanes[15]. Partie de la mosquée Indimi de Maiduguri, l'expansion des idées radicales de Boko Haram est aujourd'hui le phénomène qui retient le plus l'attention. D'après les récits qui circulent à Diffa près du lac Tchad, on raconte même que le fondateur de la secte, Mohamed Yusuf, aurait passé son enfance dans le village de Kelakam au Niger. En réalité, celui-ci est né dans

[13] Abdoulaye, Sounaye [2009], « Ambiguous Secularism », *Civilisations* vol.58, n°2, p.49.
[14] Hassane, Moulaye, Marthe Doka & Oumarou Makama Bawa [2006], Etude sur les Pratiques de l'islam au Niger, Niamey, DANIDA, p.86.
[15] Masquelier, Adeline [2012], 'Public health or public threat? Polio eradication campaigns, Islamic revival, and the materialization of state power in Niger' *in* Dilger, Hansjörg, Abdoulaye Kane & Stacey Langwick (eds), *Medicine, Mobility, and Power in Global Africa*, Bloomington, Indiana University Press, pp.213-40.

l'Etat nigérian de Yobe, soit à Gigir dans la collectivité locale de Jakusku, soit à Na'iyyah dans la collectivité locale de Yunusari si l'on en croit les différentes versions disponibles[16]. Mais ses fidèles ont très tôt utilisé le Niger comme une base de repli et une terre de prosélytisme. Un des premiers disciples nigériens de Mohamed Yusuf, Abubakar Kelakam, était ainsi originaire du village homonyme ; déporté de Damasek par le Nigeria en 2009, il a ensuite disparu sans laisser de traces.

Dès avant l'émergence du groupe qui allait lui-même se désigner sous le nom de « Congrégation sunnite pour la propagation des enseignements du Prophète et la guerre sainte » (*Jama'atu Ahlis-Sunnah Lidda'awati Wal Jihad*) à partir de 2010 puis d'« Etat Islamique en Afrique de l'Ouest » (*Wilayat Gharb Ifriqiyah*) à partir de 2015, un noyau dur de jeunes militants a en l'occurrence profité de l'isolement et de la porosité de la zone frontalière pour établir un campement à Kanama dans la collectivité locale de Yunusari au Nord de l'Etat de Yobe et à proximité de la petite ville nigérienne de Mainé Soroa. Il est difficile de savoir qui était le leader de ceux que l'on appelait à l'époque les « Talibans du Nigeria ». Des sources sécuritaires parlent d'un certain Muhammad Ali ou Usman Ibn Abdulkadir[17]. Les surnoms « Abu Umar » et « Mullah Umar » sont également mentionnés, ainsi que la présence d'un étudiant de l'Université de Maiduguri, Aminu Tashen Ilimi, qui aurait quitté Mohamed Yusuf parce qu'il le trouvait trop « libéral »[18]. Les témoignages recueillis sur place parlent plutôt, eux, d'Ahmed ou Hamit[19]. Quoiqu'il en soit, il apparaît que ni Mohamed Yusuf ni son successeur, Abubakar Shekau, ne faisaient partie de cette bande initialement constituée d'une vingtaine d'étudiants venus de l'Université de Maiduguri.

Chassés de Geidam puis Jajibrili dans l'Etat de Yobe, les « Talibans du Nigeria » se sont en tout cas établis en milieu rural à Kanama pour tirer avantage du couvert végétal de la vallée de la rivière Komadougou et des possibilités de fuite vers le Niger en cas de problème[20]. Régie suivant les règles les plus strictes d'un Islam d'inspiration salafiste et sectaire, leur « cité céleste » a bientôt accueilli une centaine de personnes, femmes et enfants compris.

[16] Imam, Muhammad Sani & Kyari, Muhammad [2011], « Yusufuyya and the Nigerian State : Historicizing the Dynamics of Boko Haram Phenomenon », *Kaduna Journal of Liberal Arts* vol.5, n°1, p.28 ; Murtada, Ahmad [2013], *Boko Haram in Nigeria : Its Beginnings, Principles and Activities*, Kano, Bayero University, Salafi Manhaj, p.3.

[17] Bassey, Celestine Oyom & Charles Quarker Dokub [2011], *Defence Policy of Nigeria: Capability and Context*, Bloomington (IN), Author House, p.405. Muhammad Ali aurait ensuite succombé à ses blessures en janvier 2014.

[18] Gusau, Isa Umar [2 Aug. 2009], « Boko Haram: How it all began », *Daily Trust*.

[19] Entretiens à Mainé Soroa, février 2015.

[20] Résumé d'un entretien en kanouri avec le chef de district de Kanama, Alhaji Zarami Lawan, réfugié à Mainé Soroa, 24 février 2015.

Inquiètes, les autorités locales leur ont donc demandé de déguerpir. Une partie a accepté de s'en retourner à Maiduguri. Mais une vingtaine ont refusé et se sont enfuis au Niger. Revenus avec des fusils, des arcs, des flèches, des lances, des machettes et des grenades artisanales, ils ont alors attaqué fin novembre 2003 le poste de police de Kanama, où ils ont tué un agent en se saisissant des armes et d'un véhicule trouvés sur place. Envoyées en renforts avec des camions, les unités anti-émeutes de la Mopol ne réussirent pas à déloger les rebelles au cours d'une bataille qui fit une demi-douzaine de morts de part et d'autre. Arrivée dans un village entretemps déserté par la population, l'armée prit le relais et tua sept Talibans. Les survivants allèrent se venger en attaquant le commissariat de police de Geidam, où ils s'emparèrent à nouveau d'armes et de véhicules. Avant de se replier dans le Borno, ils brulèrent également les postes de police de Baïamari dans la collectivité locale de Bosari, puis de Babangida à Tarmuwa, en récupérant à chaque fois armes, munitions et véhicules, mais sans faire de victimes, les policiers ayant auparavant pris soin de déserter les lieux.

La suite est plus connue et n'a pas besoin ici d'être reprise en détails. Retenons simplement qu'après d'autres escarmouches avec les forces de sécurité nigérianes à Bama et du côté des Monts Mandara à la frontière du Cameroun jusqu'en septembre 2004, les rescapés de la bataille de Kanama allèrent à Maiduguri rejoindre les rangs des fidèles de Mohamed Yusuf autour de la mosquée Indimi puis du quartier de la gare. A cette époque, le mouvement cherchait déjà à s'étendre vers Diffa et Mainé Soroa. Mais c'est l'exécution extra-judiciaire de Mohamed Yusuf qui, en juillet 2009, a donné au Niger une véritable ampleur stratégique pour accueillir et approvisionner les fidèles chassés du Nigeria par la répression militaire. En décembre 2011, les autorités ont ainsi éventé un plan d'attaque contre la ville de Diffa. En septembre 2012, elles ont ensuite démantelé une cellule de cinq membres de Boko Haram établie à Zinder en vue de se fournir en armes. Depuis lors, la situation n'a cessé de se dégrader. Régulièrement attaquée, la zone frontalière est devenue un champ de bataille quand, début 2015, s'est monté une coalition antiterroriste censée regrouper les armées du Nigeria, du Niger, du Tchad et du Cameroun.

Frontière poreuse ou Islam global?

Au-delà de ses aspects militaires, le cas extrême de Boko Haram amène à s'interroger sur la circulation des idées fondamentalistes parmi les musulmans du Nigeria et du Niger. Il convient à cet égard de distinguer les effets de proximité d'une frontière perméable, d'une part, et les ambitions globales d'un Islam prosélyte, d'autre part. Historiquement, les actuels territoires du Nigeria et du Niger ont connu de nombreux djihads. La grande figure héroïque et fondatrice du califat de Sokoto, Ousmane Dan Fodio (1754-1817), est ainsi née en République du Niger à Maratta près de Galmi, à une cinquantaine de kilomètres de

Birnin Konni. Moins connu, un autre Peul du Niger, Mallam Dubaba, ou Sherif ad-Din, devait quant à lui mobiliser des Haoussa, des Kanouri et des Arabes Shuwa pour lancer sa guerre sainte contre le Baghirmi, où il fut tué vers 1875.

Du fait de leur mobilité, les populations pastorales et les milieux commerçants ont joué un rôle important dans la diffusion de cet Islam conquérant qui a également gagné le Nord du Cameroun. Lors du djihad d'Ousmane dan Fodio, par exemple, des Peuls fuyant les Kanouri de l'Empire du Borno ont été les premiers à établir un nouvel émirat à Maroua en 1808[21]. Dans les années 1880, toujours dans le Nord du Cameroun, un opposant mahdiste au califat de Sokoto, Hayatu bin Said, allait ensuite établir à Balda un campement qui attira des populations venues d'aussi loin que du Soudan[22]. A l'époque, il s'allia au fameux seigneur de guerre Rabeh, qui s'empara du Baguirmi en 1892 puis du Borno en 1893. Défait, le Shehu du Borno fut exécuté près de la rivière Komadougou le long de l'actuelle frontière du Niger. Son successeur, lui, se réfugia dans le sultanat de Damagaram, près de Zinder, tandis que Rabeh établissait son palais dans les environs de Dikwa, un haut lieu de la présence de Boko Haram aujourd'hui[23].

Au tout début du XXème siècle, le tracé d'une frontière censée séparer les colonies britannique du Nigeria et française du Niger ne mit alors pas un terme aux incursions de rebelles agissant sous la bannière de l'Islam. Menée contre les Français à Kobkitanda dans la région de Dosso début 1906, la révolte d'un marabout aveugle, Alpha Saybou, est sans doute la plus connue parmi tant d'autres qui sont tombées dans l'oubli. Défait, son leader fuit au Nigeria, où il était connu sous le nom haoussa de Shaibu Dan Makafo, « Saybou l'aveugle ». Là, il rejoignit dans le campement de Satiru les rangs d'un autre rebelle, Mallam Isa, qui avait pris la suite de son père décédé et autoproclamé mahdi en 1904, Mallam Maikaho. Composés de paysans autant que de captifs et de lettrés originaires pour beaucoup du Gobir, les « Satirawa » infligèrent une cuisante défaite aux troupes britanniques en février 1906, avant d'être écrasés et de voir leur campement rasé un mois après. Alpha Saybou, lui, fut décapité sur la place du marché de Sokoto en mars 1906.

Les soulèvements de Kobkitanda au Niger et de Satiru au Nigeria présentent ainsi de fortes similitudes quant à leurs objectifs, leurs modes de propagande et leurs stratégies. Alpha Saybou et Mallam Isa se connaissaient avant le déclenchement de leurs révoltes, qui étaient

[21] Njeuma, Martin [1994], « The Usmanuya System, Radicalism and the Establishment of German Colonial Rule in Northern Cameroon, 1890-1907 », *Paideuma* vol.40, p.116.
[22] Njeuma, Martin [1971], « Adamawa and Mahdism: The Career of Hayatu Ibn Sa'id in Adamawa, 1878-1898 », *The Journal of African History* vol.12, n°1, pp.61-77.
[23] Kyari, Mohammed [2006], *Borno in the Rabih Years, 1893-1901: the Rise and Crash of a Predatory State*, Maiduguri, University of Maiduguri, 207p.

prévues aux mêmes dates. Tous deux ont mobilisé des déclassés de diverses origines ethniques et sociales qui voulaient se soustraire au pouvoir des autorités traditionnelles. Comme Kobkitanda, Satiru était un lieu de refuge qui, en l'occurrence, tirait son nom des racines arabe et haoussa du verbe « protéger », *satara* et *soutoura*. Contrairement aux suppositions des Français et des Britanniques, il ne s'agissait cependant pas d'une tentative de guerre sainte résultant d'un grand complot transnational et panislamiste fomenté par les Qadiri, les Ottomans de Libye et leurs alliés allemands[24]. Les révoltes de Kobkitanda et Satiru n'ont pas non plus été des insurrections ethniques ou des réactions traditionnalistes à la modernité occidentale pour venger une aristocratie privée de son pouvoir économique, spirituel et judiciaire par l'abolition de l'esclavage et l'imposition d'un nouvel ordre colonial. Pour Kimba Idrissa, il s'agissait avant tout de protestations contre les abus des autorités locales[25].

De ce point de vue, la frontière entre le Nigeria et le Niger a joué un rôle assez limité et son franchissement n'a nullement témoigné des ambitions globales d'un Islam révolutionnaire et anticolonial. Elle a certes permis d'échapper à la justice des Britanniques ou des Français quand ceux-ci ne parvenaient pas à négocier un droit de poursuite ou une extradition[26]. Mais les révoltes « islamistes » de l'époque étaient généralement très locales. Ainsi, la rébellion d'un chef haoussa déchu, Miji-n-Aoua, se fit sous la bannière du Coran en juin 1927. Probablement organisée depuis Katsina, elle aboutit aux meurtres d'un officier britannique au Nigeria et d'un expatrié français lors d'une attaque contre la prison de Tessaoua au Niger. Obsédés par la crainte d'un grand complot mahdiste, les Anglais voulurent y voir une affaire d'ampleur internationale alors qu'il s'agissait d'un simple règlement de comptes[27].

De tels incidents ont perduré après l'indépendance du Nigeria et du Niger en 1960. Mais il s'agissait encore de mouvements éphémères, rarement consignés par écrit et vite oubliés de la mémoire collective en dehors du cercle restreint des Anciens à un niveau très local. Pour information, mentionnons ainsi la révolte en 1967 d'un prophète peul, Youra Bourdou,

[24] Suite à une tentative d'assassinat contre le commandant de cercle de Zinder en mars 1906, l'affaire a néanmoins servi à justifier une expédition militaire pour occuper Agadès. Cf. Harrison, Christopher [1988], *France and Islam in West Africa, 1860-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, p.48.

[25] Idrissa, Kimba [1994], « Les révoltes paysannes et anticoloniales dans l'Ouest du Niger, 1905-1906 », *Paideuma* vol.40, pp.196 & 208.

[26] Le Nigeria et le Niger ont aussi servi de refuge à des chefs traditionnels poursuivis par les autorités coloniales pour diverses affaires allant de la traite des esclaves jusqu'à la sédition. Accusé de sorcellerie et chassé du pouvoir par ses pairs, le Sultan de Sokoto, Muhammad Tambari, s'est quant à lui exilé au Niger en 1930. Cf. Marthé, Daouda Mamadou [2015], *Dans les marches nord du Borno (Bornou). Les mutations politiques coloniales dans l'Est nigérien (1893-1960)*, Paris, L'Harmattan, 294p.

[27] Chapelle, Jean [1987], *Souvenirs du Sahel : Zinder, lac Tchad, Komadougou*, Paris, l'Harmattan, p.80.

du village de Ladou au sud de Geidam dans l'actuel Etat de Yobe. A l'époque mobilisées par la guerre du Biafra à près d'un millier de kilomètres de là, les autorités du Nigeria firent appel à la Garde républicaine du Niger pour aller réprimer la rébellion. Un goumier d'origine Toubou, un certain Yunus, tua alors le trublion et, selon la légende, se suicida peu après du fait des pouvoirs magiques de sa victime. Dans la région de Geidam, toujours, les Anciens évoquent également le cas d'un guérisseur Tijani du village de N'gourou qui prétendait pouvoir voler comme un ange afin d'escroquer les éleveurs peuls de la région, avant d'être tué à Kano vers 1982.

Dans un tel contexte, la rébellion de Boko Haram s'avère avoir pris une toute autre envergure. D'un côté, les insurgés ont effectivement su jouer avec les frontières de la région pour se ravitailler en contrebande et échapper aux poursuites des forces de sécurité nigérianes[28]. De l'autre, ils ont utilisé une rhétorique globale pour contester l'ordre établi en reprenant des éléments de la phraséologie et de l'iconographie des djihadistes arabes d'Al-Qaïda ou de Daech. La référence à un Islam révolutionnaire mondial est d'ailleurs ce qui, fondamentalement, différencie Boko Haram des précédentes insurrections millénaristes qui ont pu ravager le Nord du Nigeria, notamment la rébellion Maitatsine de 1980-1985. Pour autant, elle n'est nullement incompatible avec le profond enracinement local d'une secte qui a d'abord eu pour modèle le califat de Sokoto[29]. Dans sa genèse, Boko Haram est ainsi un mouvement prosélyte de prédication, contrairement à Al-Qaïda, qui n'a jamais été qu'une plateforme logistique, initialement au service des djihadistes afghans.

De Maiduguri à La Mecque

Aussi convient-il de s'interroger sur les modes de diffusion de la pensée de Mohamed Yusuf puis de son successeur Abubakar Shekau[30]. Une précision est d'emblée nécessaire. En effet, la littérature antiterroriste se complaît à souligner l'impact dévastateur du wahhabisme saoudien sur les mouvements djihadistes contemporains[31]. Partant, elle laisse à penser que l'Islam africain serait un simple réceptacle des idées séditieuses du fondamentalisme arabe. Pourtant, l'arabe n'est pas la langue du prêche dans des régions où on le parle très peu[32]. Le

[28] Pérouse de Montclos, Marc-Antoine [2015], « Boko Haram et la souveraineté du Nigeria : une histoire de frontières », Hérodote n°159, pp.58-75.

[29] Kassim, Abdulbasit [2015], « Defining and Understanding the Religious Philosophy of jihādī-Salafism and the Ideology of Boko Haram », *Politics, Religion & Ideology* p.3.

[30] Sur les différentes phases de recrutement de la secte, voir Pérouse de Montclos, Marc-Antoine [2016], « Boko Haram : a jihadist enigma », *in* Rich, Paul (ed.), *Jihadist insurgencies*, London, Hurst, à paraître.

[31] Pour une critique des excès de ces thèses, voir Pérouse de Montclos, Marc-Antoine [2015], « Du Nigeria au Maghreb : le chaînon manquant entre Boko Haram et Al-Qaïda », *Maghreb-Machrek* n°222, pp.111-22.

[32] A l'Indépendance du Nigeria, même le chef du gouvernement de la région Nord, le Sardauna de Sokoto, ne parlait pas arabe. En conséquence de quoi, il a dû être représenté par Abubakar Gumi, son grand qadi et le futur fondateur des Izala, lors de l'inauguration de la Ligue Arabe en 1962. Cf. Hunwick, John [1996], « Sub-

long de la frontière entre le Niger et le Nigeria, les grands rassemblements (*tafsir*) d'exégèse du Coran se font essentiellement en haoussa, qui a progressivement supplanté le peul comme langue sacrée[33]. Les conquérants peuls ont eux-mêmes fini par apprendre le haoussa et abandonner leur langue maternelle en intégrant les cultures autochtones plutôt qu'en imposant leur vision du Coran. De leur côté, les migrants et commerçants haoussa ont diffusé leur langue dans les pays voisins. Au Tchad, par exemple, ils ont soustrait à l'arabe les enfants des femmes arabophones avec qui ils s'étaient mariés ; leur prosélytisme a d'ailleurs reçu le soutien du colonisateur français pour contrer l'influence senoussiste de Libye[34].

Dans le cas des Kanouri du Borno, le recrutement de Boko Haram s'est surtout fait sur la base d'une communauté de langue et de solidarités lignagères. La « confiance », dite *amana* en kanouri (et en haoussa), a été essentielle dans la propagation d'un mouvement d'abord persécuté puis devenu clandestin et terroriste. D'une certaine manière, le discours de Mohamed Yusuf a aussi pu flatter le sentiment « national » des Kanouri, qui étaient fiers d'être les premiers de la région à avoir été islamisés, à partir du XIème siècle, et à avoir constitué une communauté de croyance homogène, par contraste avec les Haoussa et leurs minorités païennes, les Maguzawa. Pour autant, Boko Haram a toujours tenu une posture panislamiste et n'a jamais avancé de revendications ethniques. Son usage du kanouri a obéi aux contraintes locales pour recruter des fidèles au sein d'une population qui ne parlait pas arabe.

La langue sacrée du Coran a ainsi pu constituer une barrière linguistique à la propagation de l'Islam. Au XIXème siècle, par exemple, seule une poignée de savants lisait et écrivait l'arabe ; beaucoup de marabouts se contentaient de pratiquer la géomancie sur le sable et sans livres. Pendant longtemps, les ordres mystiques et hermétiques des confréries soufies ont en effet restreint les enseignements de leur méthode (*tarîqa*) à une élite constituée de clercs musulmans. Leurs oulémas ont jalousement cherché à garder leur monopole du savoir ; leur principale préoccupation était de conserver la pureté du Coran, et non de le diffuser et de le traduire en haoussa. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Mouammar

---

Saharan Africa and the wider world of Islam : Historical and contemporary perspectives », *Journal of Religion in Africa* vol.26, n°3, p.239.

[33] Dès avant la colonisation dans le Katsina, par exemple, les prisonniers haoussa étaient tellement assimilés à l'Islam que leurs geôliers n'avaient pas le droit de les vendre comme esclaves et préféraient en conséquence leur couper la langue pour les empêcher de s'identifier et les réduire au rang de païens corvéables à merci ! Cf. Brenner, Louis & Murray Last [1985], « The Role of Language in West African Islam », *Africa* (London) vol.55, n°4, p.444.

[34] Nicolas, Guy [1978], « L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara. Etude comparée », *Cahiers d'études africaines* vol.18, n°71, pp.353-8.

Kadhafi a lancé en 1972 une organisation, l'Appel de l'Islam (*al-Dawa al-Islamiyya*), en vue de propager l'enseignement de l'arabe, du Coran et de la Charia tout à la fois.

Autre point important, les djihadistes du Sahel n'ont pas toujours eu besoin de modèles importés pour contester le pouvoir séculier. Historiquement, par exemple, Ousmane dan Fodio s'est battu afin de constituer un Etat islamique indépendant, sans prêter allégeance au sultan de Constantinople ou au chérif de La Mecque[35]. D'obédience qadiri et non wahhabite, il a refusé de renoncer au culte des saints et a bientôt rompu avec les enseignements trop radicaux de son mentor fondé dans l'Aïr. Il ne s'est pas non plus inspiré du mahdisme soudanais, même si certains ont voulu voir en lui une sorte de messie, croyance qu'il s'est gardé de nier avec trop de véhémence afin de ne pas décevoir ses fidèles. La pénétration des idées wahhabites au Nigeria a en fait été postérieure au djihad d'Ousmane dan Fodio. Elle date de la deuxième moitié du XIXème siècle quand, par exemple, un certain Mallam Ibrahimu a été exécuté à Kano en 1870 parce qu'il incitait à quitter le rite malékite pour rejoindre l'école hanbalite des Saoudiens ; ses fidèles se sont alors enfuis à Lagos, où on leur a donné le surnom haoussa de « faussaires » (*Shargidi*)[36]. Ces mouvements n'en sont pas moins restés furtifs et il a fallu attendre le boom pétrolier des années 1970 pour que les fondamentalistes *Izala* émergent sous l'égide d'un cheikh formé en Arabie Saoudite, Ahmed Gumi.

Véritable espace global, La Mecque a certainement joué un rôle essentiel dans l'articulation de la doctrine de la « Société pour l'éradication des innovations maléfiques et le rétablissement de l'orthodoxie » (*Jama'at Izalat al-Bida wa Iqamat al-Sunna*), le nom complet des *Izala*. Dans le même ordre d'idées, le fondateur des « Talibans du Nigeria », Muhammad Ali, et le mentor *Izala* de Mohamed Yusuf, Mahamud Adam Jafar, ont été formés en Arabie Saoudite. Avant d'être tué en 2010, un des premiers disciples de Boko Haram, Bashir Mustafa, avait également étudié à Médine. Pour autant, le moment du pèlerinage n'a pas toujours été le vecteur d'un prosélytisme wahhabite. Ainsi, il a aussi contribué à l'extension des confréries soufies, grandes rivales du salafisme saoudien en Afrique. Le pèlerinage a notamment légitimé l'émergence de djihadistes de la Tijaniyya comme El Hadj Mohammed Al-Amin « le Soninké » au Mali ou le fondateur de l'Empire

[35] Hiskett, Mervyn [1994], *The Sword of truth : the life and times of the Shehu Usuman dan Fodio*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, p.137.
[36] Hiskett, Mervyn [1980], « The « Community of Grace » and its opponents, the « Rejecters » : a debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with special reference to its Hausa expression », *African Language Studies* vol.17, p.126.

toucouleur au Sénégal, El Hadj Oumar Tall, qui avait en outre étudié l'Islam au Caire pendant quatre ans[37].

Les réseaux locaux de diffusion d'un Islam radical

Aujourd'hui, il n'est pas non plus évident que La Mecque ait facilité la mobilisation des fidèles de Boko Haram. Sur 51 personnes présumées membres de la secte et détenues dans les prisons de Koutoukalé et Kollo au Niger, par exemple, seulement une avait fait le pèlerinage[38]. Sur le long terme, il convient ainsi de ne pas trop spéculer sur les effets de la globalisation et du progrès des télécommunications. En pratique, les processus de recrutement et d'endoctrinement de Boko Haram continuent de reposer très largement sur des contacts personnels et des affinités individuelles dans un contexte de forte solidarité lignagère, voire d'omerta face aux exactions de forces gouvernementales perçues comme des troupes d'occupation[39]. Depuis le début des années 2000, l'expansion de la secte met plutôt en évidence l'importance des réseaux locaux de diffusion et de transmission d'un Islam radical et contestataire. Assez classiquement, on y retrouve les lieux habituels de l'endoctrinement et de la formation au djihad : le marché ; la mosquée ; la prison ; l'école coranique ; le camp de réfugiés ou de déplacés.

La mosquée, pour commencer, est a priori le lieu privilégié de l'enseignement de l'Islam, en particulier pour les *Izala*. La détermination de Mohamed Yusuf à fonder son propre centre religieux (*markaz*) dans le quartier de la gare à Maiduguri en montre toute l'importance. Son second, Abubakar Shekau, prêchait quant à lui dans sa propre mosquée, appelée Daifatul Mansura. Dans les dictatures du monde arabe, la mosquée a en outre pu devenir le principal lieu de la contestation et de la dissidence à mesure qu'étaient fermées les autres canaux de l'opposition (formations politiques, syndicats, universités, associations), un peu comme les églises dans les pays communistes d'Europe de l'Est. Dans la région du lac Tchad, cependant, l'Islam se prêche aussi en dehors des mosquées. Avant la répression militaire de 2009, les fidèles de Boko Haram ont ainsi investi les gares routières et les marchés de

[37] Voir par exemple Fisher, Humphrey [1970], « The Early Life and Pilgrimage of Al-Hajj Muhammad Al-Amin the Soninke (d. 1887) », *The Journal of African History* vol.11, n°1, pp.51-69.

[38] Entretiens menés par l'auteur début 2015.

[39] Les complicités locales expliquent ainsi les difficultés de l'armée et de la police à appréhender les rebelles. Les contrebandiers et les éleveurs peuls Mbororo de la région, par exemple, ont l'habitude d'esquiver les forces de l'ordre, quitte d'ailleurs à ne pas dénoncer les bandits qui les dépouillent et qui reversent une partie de leur butin aux chefs de village pour acheter le silence des autorités. Cf. Issa, Saïbou [2010], *Les « coupeurs de route ». Histoire du banditisme rural et transfrontalier dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, Karthala, 273p. ; Issa, Saïbou [2006], « La prise d'otages aux confins du Cameroun, de la Centrafrique et du Tchad : une nouvelle modalité du banditisme transfrontalier », *Polis, Revue camerounaise de science politique* vol.13, n°1-2, pp.119-46.

petites localités comme Geidam. Ils ont alors réussi à toucher les paysans venus en ville vendre leur production agricole en dehors des jours de prière le vendredi.

Les observateurs insistent par ailleurs sur le rôle des écoles coraniques pour endoctriner des étudiants itinérants appelés *talibé* ou, au Nigeria, *almajirai* (sg. *almajiri*) en haoussa et *fukarbe* en peul (sg. *pukaraajo*). Beaucoup de commentateurs assimilent en effet les *almajirai* à des enfants de la rue et estiment qu'ils sont fanatisés car ils vivent dans la misère et n'ont rien à perdre. A les en croire, les étudiants coraniques fourniraient l'essentiel des recrues de la secte. Sur 34 anciens combattants de Boko Haram interrogés à Maiduguri et Bama en 2014, par exemple, il s'avère que la très grande majorité était allée à l'école coranique plutôt que dans des écoles publiques[40]. D'autres sondages donnent cependant des résultats différents. Sur 51 suspects présumés membres de la secte et interviewés par l'auteur dans les prisons de Koutoukalé et Kollo au Niger début 2015, un nombre équivalent avait fréquenté l'école primaire ou des établissements d'enseignement coranique. Il convient en outre de noter que 15 d'entre eux n'étaient jamais allés à l'école, ni publique ni coranique. Historiquement, les premiers éléments des « Talibans » de Kanama venaient quant à eux de l'Université de Maiduguri. Les cerveaux des attentats contre l'église Ste Theresa de Madalla en 2011 et la gare routière de Nyanya à Abuja en 2014, Kabiru Sokoto et Aminu Sadik Ogbwuche, ont également été au lycée et le second a même suivi des cours dans le supérieur. Leur niveau d'éducation ne les a nullement empêché de basculer dans la violence, à l'instar des extrémistes chiites de cheikh Ibrahim el-Zakzaky, qui étaient issus des rangs de la MSS (*Muslim Students Society*) et qui ont beaucoup recruté sur le campus de Zaria.

Le rôle des *almajirai* reste donc controversé, tant dans les médias que dans les milieux académiques à propos du djihadisme en général. D'un côté, certains pensent que l'éducation et la connaissance favorisent la négociation car elles permettent d'approcher les réseaux de pouvoir et d'identifier les bons interlocuteurs pour entamer un dialogue. Au contraire, l'ignorance pousserait à renverser les pouvoirs établis faute d'être en mesure de leur parler. Pour d'autres, cependant, les jeunes passés par le circuit scolaire laïque sont davantage susceptibles d'être attirés par le djihad que ceux qui ont suivi l'école coranique et qui disposent d'arguments religieux pour condamner le recours à la violence. Originaire de Geidam, un des étudiants coraniques rencontrés par l'auteur à la prison de Koutoukalé début 2015 expliquait par exemple que leur marabout les menaçait de la chicotte s'ils étaient surpris à aller assister à des prêches de Boko Haram. De plus, la secte n'a pas caché

[40] Umar, Sani & Ehrhardt, David [2015], *Pathways to Radicalization : Life Histories of JAS Members*, Abuja, NSRP, p.9.

son hostilité à l'encontre de l'enseignement traditionnel pratiqué par des *mallams* qui, en conséquence, ont dû cacher leurs tablettes (*allo*) pour échapper aux représailles. Les études disponibles à propos d'autres aires régionales montrent par ailleurs qu'il n'y a pas de lien entre niveau d'éducation et engagement terroriste[41]. Dans tous les cas, la thèse de l'endoctrinement religieux des *almajirai* ne vaut surtout que pour la première phase de prêche (*dawa*) de Boko Haram, avant la répression militaire et l'entrée en clandestinité qui, à partir de 2009, ont conduit le groupe à recruter des jeunes de force ou à attirer des « opportunistes » et des « mercenaires » venus combattre dans les rangs des djihadistes pour avoir leur part du butin.

Les spécialistes des études de sécurité procèdent trop souvent par amalgames à cet égard. D'un côté, ils considèrent que les écoles coraniques constituent une voie royale vers le terrorisme en endoctrinant les futurs djihadistes. De l'autre, ils estiment qu'elles ont perdu leur fonction d'enseignement des règles d'un Islam fondateur de l'ordre social. Concurrencées par le développement des écoles publiques au moment du boom pétrolier des années 1970, elles auraient alors produit des jeunes analphabètes, déclassés et incapables de se placer sur le marché du travail, ce qui en aurait fait des recrues de choix pour les groupes armés. Dans un cas, les écoles coraniques sont donc critiquées pour ce qu'elles enseignent ; de l'autre, parce qu'elles n'enseignent plus ! Un tel paradoxe rappelle d'ailleurs l'ambivalence du rejet par Boko Haram d'un système éducatif public qui, victime de la crise économique des années 1980 et 1990, a quasiment cessé de fonctionner dans beaucoup de régions du Nord du Nigeria.

Il convient ainsi de prendre en compte le caractère univoque d'écoles coraniques qui peuvent tout à la fois être un foyer de radicalisation ou, au contraire, un rempart contre les dérives sectaires d'un Islam intolérant. En réalité, différentes sortes d'institutions enseignent le Coran sous la supervision d'instituteurs, les oulémas, appelés *mallamai* en haoussa[42]. Pour Mervyn Hiskett, par exemple, les écoles coraniques *tsangaya* ou *makarantun allo* ne sont jamais que de simples garderies d'enfants où l'on apprend uniquement à réciter des sourates par cœur[43]. Murray Last rappelle pour sa part que ces établissements ont surtout pris leur essor pendant la période coloniale, quand la

[41] Keefer, Philip & Loayza, Norman (ed.) [2008], *Terrorism, economic development, and political openness*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.83-115.

[42] Contrairement à son sens arabe et iranien, l'ouléma est, au Nigeria, un clerc et un savant qui a préséance sur l'oustaz, prêcheur qui s'apparente davantage à un animateur ou un maître d'école, le *mallam*. L'ouléma est une fonction ; l'oustaz, un titre.

[43] Hiskett, Mervyn [1975], « Islamic Education in the Traditional and State Systems in Northern Nigeria », *in* Brown, Godfrey and Mervyn Hiskett (ed.), *Conflict and harmony in education in tropical Africa*, London, Allen and Unwin, p.141.

pacification du territoire et l'abolition de l'esclavage ont permis aux paysans de confier à des marabouts itinérants et de laisser partir en sécurité la progéniture qu'ils ne pouvaient pas nourrir et dont ils n'avaient pas besoin en saison sèche pour travailler les champs[44]. « Rien de particulier à signaler » disait à leur propos un administrateur français de la région frontalière de Mainé Soroa en 1934[45]. De fait, les écoles coraniques s'apparentent aux *kuttab* (sg. *katatib*) du monde arabe et diffèrent des véritables centres d'enseignement théologique que sont les « instituts d'études supérieures islamiques », dits *makarantun ilmi* en haoussa. Au Nigeria, ces derniers sont ouverts à des étudiants de tous les âges, y compris des adultes, et on y apprend aussi l'arabe. Ils se distinguent également des madrasas régulées par une loi coloniale de 1934 et initialement destinées à former des juges coraniques avant d'intégrer le curriculum national et de s'ouvrir aux femmes sous la pression réformiste des *Izala* dans les années 1970[46].

Dans le système nigérian, les madrasas et les instituts d'études supérieures islamiques font en réalité partie de l'establishment musulman. A la différence de l'Arabie Saoudite ou de l'Iran, elles n'ont certes pas pour vocation de former les fonctionnaires de l'administration, à l'exception des *qadi* de la magistrature coloniale. De plus, les *madrasas* nigérianes sont moins bureaucratisées que dans le monde arabe, indonésien ou turc, qui ont davantage standardisé leurs formations et leurs diplômes. Mais la pensée des *Izala*, qui y est souvent dominante, prône l'entrisme de ses adeptes au sein de l'appareil d'Etat, et non une confrontation ouverte et armée avec le pouvoir séculier, position qui fut d'ailleurs à l'origine de la rupture idéologique avec Mohamed Yusuf. A priori, rien ne permet en effet de supposer que les éducations de type islamique ou moderne seraient forcément incompatibles en s'excluant l'une et l'autre ; dans le Borno, on assiste d'ailleurs à l'émergence d'écoles confessionnelles privées qui diffèrent du modèle coranique traditionnel et qui suivent plutôt l'exemple des écoles chrétiennes ayant survécu à la nationalisation des missions au sortir de la guerre du Biafra en 1970. Dans tous les cas, nous n'avons pas trace de cadres de Boko Haram ayant fréquenté des madrasas nigérianes. Mohamed Yusuf, lui, fut précisément expulsé par les *Izala* de la mosquée Indimi de Maiduguri parce qu'il n'avait pas la formation théologique et les diplômes requis par le cursus saoudien pour enseigner le Coran : à la différence d'Ousmane dan Fodio, son

[44] Last, Murray [1997], « The 'colonial caliphate' of northern Nigeria », *in* Robinson, David & Triaud, Jean-Louis (ed), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*, Paris, Karthala, p.76.
[45] Boraud, Claude [9 août 1934], *Rapport de tournée de recensement du canton de Mainé Soroa*, Mainé Soroa, 15p.
[46] Umar, Muhammad [2004], « Mass Islamic Education and Emergence of Female 'Ulama' in Northern Nigeria : Background, Trends, and Consequences », *in* Reese, Scott (ed.), *The transmission of learning in Islamic Africa*, Leiden, Brill, pp.99-120.

charisme et son art oratoire ont alors été plus importants que sa connaissance de l'Islam pour diffuser sa pensée.

Dans tous les cas, il s'avère que la secte ne s'est pas développée à travers ces institutions, mais en établissant des mosquées dissidentes et en prêchant en plein air dans les marchés avant l'exécution extra-judiciaire de son fondateur lors de la répression militaire de juillet 2009. Depuis lors, le groupe a continué de gagner à sa cause les victimes des exactions des forces de sécurité. Prisons et camps de déplacés sont alors devenus des viviers de recrutement[47]. En Afrique, on ne sait en général pas grand chose du rôle que joue la promiscuité carcérale pour endoctriner, fanatiser et préparer de jeunes délinquants au djihad, contrairement au cas des établissements occidentaux dont les autorités pénitentiaires prennent bien soin de séparer les détenus. Au Nigeria et, dans une moindre mesure, au Niger, en l'occurrence à Diffa en juillet 2015, il est en revanche avéré que Boko Haram a souvent attaqué des prisons, des commissariats de police et des casernes militaires pour libérer des fidèles et, par la même occasion, gagner de nouvelles recrues. Arrêté en novembre 2008 avec 63 disciples lorsqu'il a voulu s'emparer d'une mosquée *Izala* à Monguno, Abubakar Shekau a par exemple prêché dans la prison centrale de Maiduguri, qu'il est revenu attaquer en juillet 2009 pour libérer ses anciens codétenus.

A mesure que la situation s'aggravait, les combats ont également provoqué des déplacements de populations à l'intérieur du Borno ou vers les pays voisins. Les autorités ont alors craint les infiltrations de combattants de Boko Haram dans les camps de déplacés ou de réfugiés. En effet, l'Islam reconnaît une valeur particulière aux victimes d'un exode, en référence au voyage (*hijra*) du prophète Mohamed et de ses compagnons chassés de La Mecque vers Médine en 622. Aux yeux des fondamentalistes, en particulier, la fuite est aussi légitime que la guerre sainte (*jihad*) et la dissimulation (*taqiyya*) pour résister à l'envahisseur et à l'oppresseur. Celui qui refuse de quitter les terres des païens peut même être considéré comme un infidèle et les combattants d'Ousmane dan Fodio, par exemple, lui ont réservé le traitement accordé aux criminels plutôt qu'aux idolâtres, confisquant ses biens mais pas ses femmes ou ses enfants[48].

[47] Certains vont même jusqu'à spéculer sur des pratiques d'hypnose dans des camps d'entrainement en milieu rural.

[48] Palmer, Herbert Richmond [Jul. 1914], « An Early Fulani Conception of Islam », *Journal of the Royal African Society* vol.13, n°52, pp.407-414. Palmer, Herbert Richmond [Oct. 1914], « An Early Fulani Conception of Islam (Continued) », *Journal of the Royal African Society* vol.13, n°53, pp.53-9. Palmer, Herbert Richmond [Jan. 1915], « An Early Fulani Conception of Islam (Continued) », *Journal of the Royal African Society* vol.14, n°54, pp.185-92.

Paradoxalement, les pasteurs peuls à l'origine du djihad de Sokoto faisaient pourtant figure de mauvais musulmans car ils étaient souvent en déplacement et ne disposaient pas toujours d'eau. Résultat, ils étaient amenés à prier en dehors des mosquées, à faire leurs ablutions avec du sable et à se soustraire à leurs obligations religieuses sous prétexte de s'occuper des troupeaux. Citadin, le prophète lui-même n'avait pas manqué d'invectiver l'immoralité des Bédouins de la péninsule arabique. C'est plutôt Ibn Khaldun qui a vanté la loyauté (*'asabiyya*) des nomades et des éleveurs par opposition à la corruption des marchands et des habitants des villes[49]. Pour le célèbre historien arabe du XIIIème siècle, les populations urbaines étaient affaiblies par leurs « lois gouvernementales et éducatives », avec des armées constituées de mercenaires et de fonctionnaires sédentaires. Au contraire, les ruraux étaient plus courageux car ils luttaient pour la survie de leur communauté ; en outre, ils étaient mieux disposés à obéir à des lois religieuses fondées sur une injonction extérieure et non d'origine humaine[50]. C'est d'ailleurs ce qui se produisit lorsqu'à partir du XVIIIème siècle, les pasteurs peuls relancèrent au Sahel des efforts d'islamisation longtemps restés cantonnés aux milieux marchands de villes comme Tombouctou, avec des clercs plus attentifs à défendre les intérêts des commerçants qu'à réformer et moraliser l'Etat[51].

Dans le contexte local, les réfugiés et les migrants ont donc pu être tout à la fois les récipiendaires et les véhicules d'un prosélytisme plus ou moins agressif, à l'instar des populations du Mali venues s'installer à Kano à partir du XIVème siècle. Dans un tel schéma, les prédicateurs de Boko Haram, eux, ont bien autant ciblé les déplacés que les éleveurs, soit en référence au Coran, soit en souvenir du djihad de Sokoto, soit, tout simplement, de façon pragmatique pour s'insérer dans les anciens chemins de contrebande du commerce caravanier. Dans les camps de réfugiés au Niger, au Tchad ou au Cameroun, la présence d'une jeunesse désœuvrée a également constitué une proie de choix pour des djihadistes en mal de recrues. De plus, l'exil et le déracinement ont pu faciliter les efforts de conversion, phénomène qui avait déjà été observé au Nigeria lors de l'évacuation de quelques 45 000 Gungawa de l'émirat de Yauri en vue de permettre la construction du barrage de Kainji en 1970[52].

---

[49] Schacht, Joseph [1977], « Law and Justice », *in* Holt, Peter Malcolm, Ann Lambton & Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam, Vol. 2 : Islamic Society and Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, p.541.

[50] Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad [2002], *Le livre des Exemples*, Paris, Gallimard, p.379.

[51] Levtzion, Nehemia [1987], « The Eighteenth-century : Background to the Islamic Revolutions in West Africa », *in* Levtzion, Nehemia & Voll, John (ed.), *Eighteenth-century renewal and reform in Islam*, Syracuse (NY), Syracuse University Press, pp.21-38.

[52] A l'époque, le programme de réinstallation avait donné la préférence aux musulmans, qui constituaient 20% de la population concernée, pour avoir accès à des logements, des emplois dans la fonction publique, des prêts et des motopompes, tandis que les plaintes des « païens » étaient systématiquement rejetées par les tribunaux. Cf. Salamone, Frank [1983], « The Clash between Indigenous, Islamic, Colonial and Post-Colonial

Boko Haram, un djihad pas comme les autres ?

Tout bien considéré, il apparaît ainsi que les modalités de diffusion de l'idéologie de Boko Haram ne diffèrent pas fondamentalement des autres insurrections djihadistes de la région, qui ont également recruté des combattants en dehors des mosquées, parmi les réfugiés ou les captifs. Les changements en cours tiennent davantage à des considérations militaires et technologiques. Historiquement, la pensée d'Ousmane dan Fodio s'était transmise par écrit ou par la voie orale (*tariqa*) des confréries soufies. Les animateurs du réveil tijani des années 1950, dit *al-fayda* (« le déferlement ») ou, plus rarement, *tajdīd* (le « renouveau » en arabe), ont alors innové en utilisant la radio pour prêcher[53]. A l'époque, il leur avait d'ailleurs fallu vaincre les réticences des oulémas qui ne voulaient pas laisser les auditeurs écouter le Livre Saint par inadvertance tout en effectuant des actes impurs, au risque de mélanger la lecture du Coran à des bruits profanes. Par opposition à des mouvements fondamentalistes plus scripturaux, de nombreux cheikhs soufis n'en ont pas moins continué de privilégier l'oralité en contestant l'autorité religieuse des ouvrages d'exégèse vendus au marché et popularisés sous une forme vulgarisée[54].

De son côté, Mohamed Yusuf a largement repris les méthodes des *Izala* pour participer à des débats théologiques à la télévision du Borno et diffuser les DVD ou les cassettes de ses prêches[55]. La réalisation de ses vidéos a vraisemblablement été confiée à un des premiers soutiens de la secte, Mustapha Adam, qui dirigeait une entreprise de communication audiovisuelle du nom de Dandagare[56]. Boko Haram a par ailleurs recouru à des techniques de diffusion plus rudimentaires en milieu rural, par exemple au Niger en distribuant des tracts en arabe et en haoussa à la mosquée du village de Kelakam près de Mainé Soroa, aussi tard qu'en 2011. Dès le milieu des années 2000, des polycopiés des prêches de Mohamed Yusuf ont également circulé sous le manteau[57]. Ceux-ci devaient finalement

---

Law in Nigeria », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* vol.21, p.44 ; Salamone, Frank [1975], « Becoming Hausa: Ethnic Identity Change and Its Implications for the Study of Ethnic Pluralism and Stratification », *Africa: Journal of the International African Institute* vol.45, n°4, p.417.

[53] Brigaglia, Andrea [2009], « Learning, Gnosis and Exegesis: Public tafsīr and Sufi Revival in the City of Kano (Northern Nigeria), 1950-1970 », *Die Welt des Islams* n°49, pp.334-366 ; Brigaglia, Andrea [2007], « The Radio Kaduna Tafsir (1978-1992) and the construction of public images of Muslim scholars in the Nigerian media », *Journal for Islamic Studies* vol.27, pp.173-210.

[54] Loimeier, Roman [2003], « Patterns and peculiarities of Islamic reform in Africa », *Journal of Religion in Africa* vol.33, n°3, pp.237-62.

[55] Apard, Élodie [2015], « Boko Haram, le jihad en vidéo », *Politique africaine* n°138, pp.135-162.

[56] D'autres maisons de productions très locales apparaissent ensuite sous le nom de Darul-Islam, Khairul-Huda et Sautus-Sunnah.

[57] En mars 2015, ces sermons ont également été compilés, édités et postés en ligne par le nouveau canal médiatique du groupe, Al-Urwah al-Wuthqa. Accès 11 sept. 2015 : https://azelin.files.wordpress.com/2015/03/jamc481_at-ahl-al-sunnah-li-l-da_wah-wa-l-jihc481d-22grouping-of-sermons-of-the-imc481m-abc5ab-yc5absuf-mue1b8a5ammad-bin-yc5absuf22.pdf

donner lieu à la publication d'un livre à compte d'auteur qui fut réédité à quinze jours d'intervalle le 6 mai 2009, à peine deux mois avant l'insurrection qui devait conduire à l'exécution extrajudiciaire de Mohamed Yusuf[58].

Boko Haram n'a donc guère innové en matière de technologie de diffusion. Tant son fondateur que ses détracteurs n'ont pas renoncé à l'écrit dans une région où l'accès aux réseaux téléphoniques et à Internet a toujours été déficient. Encore récemment à Jos en juillet 2015, les héritiers de Mohamed Yusuf devaient ainsi tenter d'assassiner Muhammad Sani Yahya Jingir, le chef des *Izala* et un cheikh connu pour les diatribes de son pamphlet intitulé *Boko Halal*. Il convient à cet égard de ne pas trop se focaliser sur les vidéos à succès d'Abubakar Shekau en train de mâchonner un bâtonnet de bois en guise de cure-dents (*miswak* en arabe ou *makarkari* en haoussa[59]), tout en revendiquant l'enlèvement des collégiennes de Chibok en 2014. De par les rumeurs qu'il alimente à propos de ses sosies ou de ses prétendus exils au Mali en 2012 ou en Libye en 2015, le successeur de Mohamed Yusuf est en réalité tout aussi présent… lorsqu'il est absent !

Pour autant, ses disparitions à répétition ne rentrent nullement dans une stratégie de communication visant à planifier la résurrection d'un imam invisible dont la mort a plusieurs fois été annoncée par des autorités tournées en ridicule. Les absences d'Abubakar Shekau ne suivent pas non plus la mise en scène masquée du sous-commandant Marcos de l'armée de libération zapatiste au Mexique, pas plus qu'elles ne semblent répondre aux précautions politiques des Talibans d'Afghanistan, qui ont cherché à cacher le décès du mollah Omar, ou aux consignes de sécurité et d'anonymat des djihadistes de Daech en Irak, qui ont réduit les apparitions publiques de leurs chefs pour éviter les attaques de drones. En fait de stratégie, les communiqués d'Abubakar Shekau dépendent très prosaïquement des possibilités de tournage de vidéos que les habitants du Borno ne sont de toute façon pas en mesure de voir faute d'accès à Internet (seuls des extraits sont retransmis sur les chaînes de radio en haoussa, très écoutées).

Dans la région, la communication de Boko Haram a ainsi dû prendre d'autres formes qui sont restées inaccessibles aux médias internationaux. Assez frustre, elle n'a jamais atteint le degré de sophistication et de mise en scène des groupes djihadistes du monde arabe. A l'image d'une organisation somme toute primitive, la secte n'a pas non plus réussi à se doter des outils de propagande d'un parti politique ou d'un mouvement de guérilla : station

[58] Yusuf, Mohammed [vers 2005], *This is our faith and our Da'wa*, Maiduguri, Al Farba, 166p.
[59] En acacia ou en arak, le *miswak*, ou *siwak*, est réputé avoir les vertus d'un dentifrice car il continent du fluor. Pour les salafistes, il répond aux recommandations du Prophète Mohammed de se laver les dents quotidiennement au réveil, au moment des ablutions avant la prière, quand la bouche a une odeur fétide.

de radio, presse clandestine, site Internet. Contrairement au Hamas ou au Hezbollah, par exemple, elle n'a pas établi d'ONG islamiques pour lever des fonds, recruter des jeunes, développer ses œuvres sociales et être représentée à l'étranger. En pratique, Mohamed Yusuf s'est contenté de former un Mouvement de la jeunesse (*Shabaab*) à partir de 2007[60]. Le groupe a alors entrepris d'accorder des prêts à ses membres et d'assister les plus pauvres d'entre eux. En dehors de son centre religieux (*markaz*) de Maiduguri, il a également essayé d'attirer les jeunes en payant leur cérémonie de mariage puis en leur demandant des services en retour. Sa forme d'assistance la plus aboutie a sans doute été la création d'un fonds visant à soutenir les veuves des combattants morts au combat, disposition qui contraste avec l'incapacité de l'Etat nigérian à verser des pensions aux familles des policiers ou des soldats tués par les insurgés.

Boko Haram a aussi su capitaliser sur le ressentiment des exclus de la croissance pour diffuser son discours contre la corruption des élites, les sacrilèges des apostats et les exactions de la classe dirigeante dans le cadre d'un régime prétendument démocratique. A l'instar des Tijani ou des Peuls d'Ousmane dan Fodio autrefois, la secte a notamment voulu s'affranchir de l'establishment musulman pour populariser l'accès à la connaissance de l'Islam. De ce point de vue, elle rappelle les efforts des djihadistes de Sokoto qui s'étaient préoccupés d'enseigner le Coran aux jeunes et aux femmes de la noblesse avant que leurs successeurs s'institutionnalisent et, une fois parties prenantes de l'ordre colonial, cherchent à encadrer, voire museler la critique et le contre-pouvoir des lettrés musulmans[61]. A sa manière, Boko Haram a en effet témoigné de la diffusion, du morcellement et de la « démocratisation » d'une pensée islamique qui n'était plus l'apanage des Anciens et que les jeunes se sont appropriés pour casser le monopole du savoir des élites. Un tel phénomène est à l'image de la fragmentation d'un groupe qui, aujourd'hui, évoque plutôt une nébuleuse islamiste sans véritables chefs.

Conclusion

Relativement aux insurrections passées, la rupture de Boko Haram doit donc être relativisée, quoi qu'il en soit de ses aspects militaires et techniques. Le groupe ne laissera sans doute pas beaucoup de traces sur le plan strictement religieux. Comme d'autres djihadistes autrefois, ses membres ont surtout voulu réformer et propager l'enseignement de l'Islam en prêchant en plein air et, pour les plus lettrés, en diffusant les écrits de leur

[60] Galtimari, Usman Gaji (ed.) [sept. 2011], *Final Report of the Presidential committee on Security Challenges in the North-East Zone of Nigeria*, Abuja, Federal Government of Nigeria, p.16.

[61] Trevor, Jean [1975], « Western Education and Muslim Fulani/Hausa Women in Sokoto, Northern Nigeria », *in* Brown, Godfrey and Mervyn Hiskett (ed.), *Conflict and harmony in education in tropical Africa*, London, Allen and Unwin, p.248.

émir. La focalisation des spécialistes de la contre-insurrection sur l'innovation des réseaux sociaux d'Internet peut être trompeuse à cet égard. Les vidéos de Boko Haram ne disent pas tout de la progression et des modes de diffusion du groupe, loin de là. Ainsi, la nature de l'Etat explique davantage pourquoi Boko Haram a prospéré au Nigeria et non au Niger, qui est plus pauvre mais où les inégalités sociales sont moindres.

En effet, le Nigeria est une fédération qui n'a jamais connu de parti unique. Au contraire, le Niger est une ancienne colonie militaire qui s'est développée sur la base d'un Etat policier et dont les édiles locaux continuent d'être nommés par Niamey en dépit de récents efforts de décentralisation. Résultat, le pays ne connaît pas les tensions centrifuges du Nigeria, tout au moins sur son flanc Sud. Le sentiment national y est plus affirmé et ses institutions paraissent plus robustes au niveau local. L'Etat nigérien a en outre hérité des principes de laïcité de la République française, à la différence du Nigeria britannique, qui a été géré suivant un mode d'administration indirecte (l'*indirect rule*) plus favorable à une application stricte de la charia. Dans l'aire d'influence du califat de Sokoto, en particulier, les Britanniques ont instauré une sorte de gouvernement « par procuration » qui a reposé sur les vassaux du sultan pour collecter l'impôt et maintenir l'ordre. A l'époque s'est ainsi développée une justice islamique à deux vitesses, avec des émirs chargés de traiter des affaires foncières et pénales aux côtés de tribunaux *alkali* (version haoussa des *qadi* arabes) appliquant la jurisprudence coutumière pour juger des litiges familiaux ou commerciaux. Du côté français, en revanche, on a davantage suivi le modèle « républicain » en gouvernant « par consentement » avec l'appui de leaders d'opinions, notamment les représentants des confréries soufies au Sénégal.

La loi du nombre a aussi joué un rôle. Comparé au Niger, qui est musulman à plus de 95%, le Nigeria est beaucoup plus peuplé et hétérogène sur le plan ethnique et religieux. Bien que les deux pays disposent de surfaces comparables, les défis des administrations coloniales ont été assez différents à cet égard. Peu nombreux, les Français se sont retrouvés à la tête de vastes étendues très peu habitées, tandis que les Britanniques ont dû gérer les plus importantes masses de populations d'Afrique[62]. Au Nigeria, en outre, les communautés de croyance des deux grandes religions du Livres pèsent un poids à peu près égal, ce qui a pu exacerber les compétitions interconfessionnelles et favoriser la radicalisation de

[62] Au début du XXème siècle, on comptait ainsi un colon pour près de 4 000 Africains au Niger, contre un pour plus de 15 000 au Nigeria. Cf. Lefebvre, Camille [2015], *Frontières de sable, frontières de papier : Histoire de territoires et de frontières, du jihad de Sokoto à la colonisation française du Niger, XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, p.268.

fondamentalistes inquiets de la progression de la chrétienté. Le pays, enfin, est plus urbain, configuration qui se prête davantage à l'éclosion de mouvements salafistes.

Dans un tel contexte, la progression de Boko Haram ne résulte certainement pas que du succès de sa stratégie de communication et de globalisation. Contrairement à ce qu'affirme Abdulbasit Kassim, le groupe n'est pas le premier du Nigeria à avoir essayé de réconcilier la tradition révolutionnaire de Sokoto avec les exigences de la modernité dans la perspective d'un djihad mondial et panislamique[63]. A la confluence du wahhabisme saoudien et des enseignements qadiri de ses mentors de l'aristocratie peule, le fondateur des *Izala*, cheikh Ahmed Gumi, avait déjà entrepris, à l'Indépendance, de rénover l'Islam nigérian sur la base d'un effort spirituel. Il serait d'ailleurs hasardeux de pousser trop loin la comparaison avec la trajectoire d'Ousmane dan Fodio en 1804. Comme les Peuls de Sokoto à l'encontre du paganisme et de l'arbitraire des royaumes haoussa décadents, les fidèles de Mohamed Yusuf se sont certes insurgés contre des pouvoirs corrompus et répressifs. A la différence des combattants d'Ousmane dan Fodio, cependant, ils se sont confrontés aux forces d'un Etat postmoderne constitué sur la base d'un modèle importé par le colonisateur britannique. De ce point de vue, il convient de rappeler que le djihad de 1804 n'a pas été délimité par des frontières internationalement reconnues. Paradoxalement, c'est le découpage de la planète en Etats souverains qui, au XXIème siècle, a donné à Boko Haram sa dimension globale.

[63] Kassim, Abdulbasit [2015], « Defining and Understanding the Religious Philosophy of jihādī-Salafism and the Ideology of Boko Haram », *Politics, Religion & Ideology* p.25.

Mohammed Kyari: *Boko Haram in Niger, Influences, Scope and management*

What is today known as *Jama'atu Ahlis Sunnah Liddawa'ati wal Jihad* (people committed to the propagation of the Prophet's teachings and jihad) popularly referred to as Boko Haram (Western education is forbidden) evolved out of a tiny band of religious zealots influenced by *takfiri* ideology who took up arms against the Nigerian state in 2003/2004 at Kanamma on the Nigeria – Niger border. Kanamma is only 30 kilometres away from Maine Soroa in the Diffa prefecture of Niger republic. The choice of Kanamma, a rural border community is significant, to the development of the military strategy, tactics and recruitment of this group. Dislodged from Kanamma by the Nigerian military the group took refuge on the Mandara mountains on the Nigeria – Cameroun border. Thus, the choice of rural and often difficult border communities was deliberate and strategic to this evolving movement. Boko Haram chose its operational bases deliberately with a keen eye for cross border proselytization, recruitment, supplies, expansion and retreat when necessary. Kanamma was chosen for its remoteness and defensibility. Other border communities like Gwoza, Bama, Banki, Gamboru Ngala, Damasak were all chosen for similar reasons. Gwoza is mountainous and remote on the Cameroun border, Banki and Gamboru Ngala are all remote and stand astride the Nigeria – Cameroun and Niger –Cameroun – Chad borders. The long stretch of ungoverned spaces along the course of the river Yobe stretching from Damasak to Abadam and Mallam Fatori on the Lake Chad have recently gained the attention of Boko Haram.

Boko Haram, which evolved and ravaged north eastern parts of Nigeria was thought to be a Nigerian problem and was treated as such until late 2013 when some communities in neighbouring Niger, Chad and Cameroun republics were gradually sucked into the conflict. The Diffa prefecture of Niger is one of the worst affected primarily due to its proximity to the epicentre of the Boko Haram conflict in Borno. The Boko Haram insurgency has snowballed from an internal crisis to become a transborder insurgency affecting neighbouring Niger, Cameroon and Chad republics. Any resolution of the insurgency must involve affected communities in these states.

The antagonism towards, and fear of *boko* (western education) arose from its historical close association with the Christian missionaries and the attendant Christian influences it promoted. The antagonism towards western education in many northern Nigerian communities has defied government campaigns for school enrolment to this day. School enrolment in northeastern Nigeria is poor even by Nigerian standards. Muhammad Yusuf, the leader of Boko Haram, simply keyed into an existing historical narrative and found a very willing audience among a disempowered and excluded large youthful population.

The Boko Haram, with its unorthodox ideology, style and predisposition to violence has so far not merited any detailed scholarly attention (Perouse de Montclos, 2014, Mustapha, 2015). There are no works devoted to a study of trans-border or regional study of the movement or its influences. Therefore, a detailed understanding of the movement and the drivers of its transformation from a non-violent to a violent movement on the extent, scope and influence of the movement in neighbouring states, with a specific focus on Niger are timely.

Objectives

It is the aim of this study to explore the following objectives: (1) the presence, or lack of it, of Boko Haram in Niger; (2) Boko Haram's strategies of recruitment, indoctrination and survival in Niger; (3) the management of Boko Haram by Nigerien authorities; (4) account for the role played by security agencies in the escalation of the violence.

The absence of scholarly research works, the need to provide such work for policy makers and mediators to engage in the peace process; and the even more urgent need for an understanding of the movement justifies this study.

Methodology

This study is based on the historical methodology of oral tradition involving extensive use of interviews. Interviewees were selected based on their knowledge of the issues or personalities involved. The major challenge is the specific request of interviewees not to be named, even though the information so relayed could be used. This is for reasons of personal safety as the conflict is ongoing and both the Boko Haram sect and state have had history of punishing dissent. This is an unusual request but I had to oblige considering the unusual situation and the sensitivity of the matter, therefore many of those interviewees identity have been concealed.

Another category of information used is the audio and some videotapes of Muhammad Yusuf preaching while on *da'awa* or debates between him and other scholars who challenged his positions. Tapes have become the hallmark of radical Islamist media worldwide and there is no shortage of such in Nigeria and Niger. Through these tapes most of which are dated, the mind-set, thinking, sources of inspiration and many aspects of their doctrine and differences with the others come out clearly. These tapes are a mine of information and feel important gaps in our knowledge. Through these tapes most of which are dated, the mind-set, thinking, sources of inspiration and many aspects of their doctrine and differences with the others come out clearly.

Fieldwork

Resurgence of violence and spread of the conflict across the border to Niger, massive displacement of inhabitants as well as on going military response has substantially slowed down progress of work on both sides of the border. This has delayed fieldwork seriously. Fortunately we have conducted fieldwork on both sides of the border between March and December 2015.

Fieldwork in the urban areas of north-eastern Nigeria and south-eastern Niger, the areas adjoining Nigeria to the north and northeast, the epicentre of Boko Haram violence, has also been accomplished. Some rural communities on the Nigeria – Niger border such as Damasak, Gashegar, Duchi and Abadam contiguous with Bosso - Diffa have been rendered impenetrable due to continuing insecurity of the areas. Thus fieldwork in these areas has not been accomplished. This deficiency was made up for by conducting interviews in adjoining villages across the border in Niger such as Diffa, Maine Soroa, Toumour, Chettimari, etc. Similary Nigerian refugees, Nigerienne IDPs and returnees were interviewed at Sayam and Kablewa, the two formal camps operated in Niger.

Preliminary findings

The ongoing insurgency and government counter insurgency measures on the Nigerian side has gone on unabated but with ferocity since 2009. There are similarities and differences on how the Boko Haram operated, as well as security reactions on both sides of the border. Unlike Nigeria Boko Haram did not attempt to hold territory as it did in Nigeria, apparently due to its numerical weakness in these areas. Virtually all attacks on Nigerienne territory mostly on Bosso and Diffa, and surrounding areas, had been cross border attacks launched from the Nigeria side. The attacks on Bosso and Diffa on 6 and 7 February 2015 was a turning point in the fight against Boko Haram in Niger ass it pushed the Nigerienne state to declare a state of emergency in the Diffa Region.

The state of emergency imposed the following draconian measures with debilitating consequences for the peasant communities of the region. It led to a ban on the use of motor cycles, ban on the sale and transport of fish and pepper both locally and across the border into Nigeria, ban on the sale of petroleum products in containers, and ban on vehicular traffic between Niger and Nigeria. All these measures were aimed at strangulating Boko Haram economically, and the ban on fish trade did achieve that effect, but the impact on the local populace was equally devastating. It led to loss of income, livelihoods not only for the traders but also for the fishermen and farmers along the banks of the Komadouguou and the shores of the Lake Chad. Several informants, refugees from the war, interviewed at Kablewa mentioned pauperisation arising from these policies. Similarly all settlements on the shores of the Lake Chad were forcefully ejected in April 2015 following the killing of

some Nigerienne soldiers by Boko Haram at Karamga (Interview: Abdelkadir, Kablewa, 5 November 2015).

The ban on the use of transport vehicles led to the loss of livelihoods and penury. An estimated 400 vehicles were affected by the stoppage of cross border movement of lorries ferrying good between the two countries. Most supplies to Niger in this region emanate from Nigeria due in part to historical reasons and in part to remoteness of Diffa from Niamey the national capital. Motorcycles have a special significance as means of transport in the lives of rural dwellers in both sides of the border. It is the most cheaply available means of transport for farmers. Due to its importance, Boko Haram had used it as bait in its recruitment by providing brand new motorcycles to new recruits.

Boko Haram Presence

Boko Haram presence on the Nigerian side is much larger than on the Nigerienne side of the border and most Boko Haram attacks were, as mentioned earlier, cross border. However, there was sufficient Boko Haram recruitment in Niger over the years going back to the Kanamma uprising of 2003 in which the likes of Kaka Bounou were believed to have participated. The most prominent Boko Haram figures in the Diffa Region include Kaka Bounou, Moustafa Jon, Ali Gana Nguldi and Chettima Zainammi, etc. Kaka Bounou is generally acknowledged as the "*Amir*" of Boko Haram in Diffa and perhaps the whole of Niger. He had participated in all previous activities starting from Kanamma in 2003 and the 2009 unsuccessful defence of the *Markaz Ibn Taymiyyah*, the headquarters of the Boko Haram, in Maiduguri. He had been in and out of detention several times but was finally picked and detained following the February 5 2015 attack on Diffa.

Alhaji Chettima Zainammi, a cleric of some standing led the Juma'at Friday congregational prayers at Mallam Fatori in Nigeria following the fall of the town to Boko Haram in 2014. He was so influential as to retrieve two of his daughters who had been abducted by Boko Haram. He is currently in a Nigerienne detention facility.

Ali Gana Nguldi, a newscaster in the Buduma language is also in detention for laundering Boko Haram money and assisting the sect. Large amounts of money estimated at 30 million CFA in his account raised security concerns leading to his arrest and detention.

Aminu alias Dan Mallam, a pick up driver, who had unrestricted access to all Boko Haram controlled territory across the border in Nigeria is also in detention. So also is Moustafa Jon, a prominent Boko Haram cleric of some importance, an associate of Mohammed Yusuf, who had earlier in 2008 or 2009 been deported from Nigeria by immigration officials for hate speeches and inflammatory preaching. His village Jon is on the Niger side of the border very close to Geidam – Chuku near Chettimari.

Though Boko Haram presence is not unknown throughout the Diffa Region, the eastern areas close to the Lake Chad are the areas worst affected in terms of recruitment and presence. In the early years Tam and Kilakam in the west were the centres of Boko Haram apparently due to their proximity to Kanamma and long years of been exposed Boko Haram preaching and ideology, but since 2009 the eastern areas bordering Bosso, Ngurtuwa, Chukujani, Abadam (Niger) seem to have taken over, without reducing Boko Haram presence in the West. Toumour is an exception as an island of serenity in the midst of all the violence around it. It had never been attacked and it seems its residents had not joined the sect. What accounts for Toumour's success story? It is to early in the research to give definitive answers but we can hazard some guesses based on interviews in the field. There is a large military presence, which is sometimes a reason for attack where the insurgents feel strong enough, for revenge or the need to replenish arms and ammunition. Toumour has a functional civilian defence force known as Comite de Vigilance which akin to the Civilian Joint Task Force on the Nigerian side. As a settlement of pastoral herders they have devised an ingenious ways of providing cell phones to all herders to report on suspicious movements to security officials. So far it has worked.

In terms of ethnic composition of Boko Haram, virtually all ethnic groups have joined but it seems the Mobbar, a subset of the Kanuri and the Buduma seem to predominate. The Jetko apparently have not joined Boko Haram.

Kablewa Refugee Camp, Nguigmi, Diffa region.

IDPs in Kablewa Camp

Prof. Kyari at Kablewa, with female leaders of the Camp

(Photos Prof. Kyari)

Adam Higazi: *The structure and organisation of Boko Haram*

Boko Haram is organised on a geographical basis, with local leaders in each town or village where it has a presence. They operated a cell structure in parts of northern Nigeria where they had members, concentrated in Borno State but with a presence at least as far south as Okene in Kogi state. Many Boko Haram cells have been eliminated by the Nigerian security agencies (including in places like Jos and Okene) and so their geographical reach has been reduced, even though the threat of attacks remains. It is known that apart from a cell-like structure Boko Haram had a *Shura* Council with overall command of the organisation. It has been a subject of academic debate as to whether Boko Haram has a unified leadership or if it is split into different factions. What seems clear is that Boko Haram members operating in different areas of Borno (and elsewhere) can work relatively autonomously within small groups with their own leader, even if they are in contact with commanders higher up the hierarchy.

It is unclear if Abubakar Shekau is still alive. Shekau was second-in-command and managed to escape from Maiduguri during the security crackdown in July 2009 and became the leader of Boko Haram after the police executed Muhammad Yusuf. Shekau became famous for his threatening rants and his emulation of Al Qaeda and then ISIS style videos released on the internet. The American government put a US$7 million bounty on his head. The appearance and accent of 'Shekau' changed several times in the period 2014-15. A linguist who is a native speaker of Kanuri and Hausa, interviewed at the University of Maiduguri for this study, has studied the Boko Haram videos over the years and is convinced there have been numerous different 'Shekau's', on the basis of physical appearance and, most importantly, very different pronunciations of Hausa and Kanuri words - i.e. dramatic changes in accent, such as between a native speaker of Hausa and a non-native speaker. If this analysis is correct, it may be that even the top leadership of Boko Haram has not been stable. If the leader is killed in battle with the military, another steps forward and takes the position of 'Shekau'. In general, Boko Haram has suffered high casualties and this may have affected the coherence of the movement. As at December 2015, there were pockets of Boko Haram fighters in particular areas of Borno but they are often isolated from each other. In some places, they are present and requisitioning food from what remains of the local population, but not actively fighting. In other areas such as some areas of Gwoza they are still ambushing the roads and attacking soldiers and civilians, but not with the same capacity as in 2014 and early 2015.

Life under Boko Haram

In 2013-14 Boko Haram took control of more than half of Borno State and a contiguous part of Yobe State, extending its area of control to northern Adamawa State in September 2014, made possible after capturing Gwoza town (south-east Borno) on 5 August 2014. By October 2014 Boko Haram's territorial control was at its maximum extent, creating an enormous humanitarian crisis with up to 2 million people displaced as refugees and IDPs. In contrast, a year later, Boko Haram had been pushed out of most of the towns and villages they seized in 2014. In studying Boko Haram as a conflict actor, this dramatic change in the pattern of territorial control - with the insurgents gaining and then losing a large area of territory - needs to be understood. In places that Boko Haram controlled, the organisation of their authority was vividly described during the course of this research by local residents who for some time were unable or unwilling to escape and lived under Boko Haram. Some lived under Boko Haram for months, others for more than a year. This section does not go into details of the atrocities committed by Boko Haram, but rather focuses on their system of administration and social control. Two IDPs from Gwoza LGA - interviewed in Malkohi camp in Yola in October 2015 - had stayed in their villages in Gwoza West (all of which fell to Boko Haram) for some months after Boko Haram took over, until they were able to escape. They described life under Boko Haram control.

After capturing Gwoza town on 5 August 2014 and most of the villages in Gwoza LGA, Boko Haram told those of the inhabitants who had not escaped that they were now in *Daular Musulunci* (Hausa: an Islamic State), not Nigeria. Those interviewed were from two different villages in Gwoza West, Lemu and Jaje. After Boko Haram came in the villagers were not permitted to 'go to Nigeria' and if they attempted to so and were caught they would be killed. Similarly, Boko Haram did not allow strangers to 'cross over' from Nigeria to *Daular Musulunci.* They mounted checkpoints on all the roads in and out of the areas they controlled and they patrolled the rural hinterland, even using donkeys and horses for patrol in areas of bush they could not get to on bicycle (petrol for motorcycles was scarce by 2014-15). Now horse riding is banned in Borno State, since President Buhari's Chief of Army Staff, General Buratai, realised that Boko Haram was using horses to get around. On their part, Boko Haram suspected that anyone trying to come into 'their territory' 'from Nigeria' was a spy, so they regulated movements. Anyone wanting to leave *Daular Musulunci* for Nigeria must, in the Boko Haram worldview, be an infidel. They killed people who they discovered travelling in or out without permission. One of the ways they identified those coming in was by checking their pockets or wallet to see if they had fresh Nigerian bank notes. The notes in circulation by then in their self-declared *Daular Musulunci* were old and tattered, so it was assumed that anyone with fresh notes must have come in from outside.

The question was put to one of the IDPs interviewed, a man in his 50s who had lived under Boko Haram in Lemu village, what happened to the local population who remained in "Daular Musulunci"? His response is translated from Hausa as follows:

Some of the people, those who were sympathetic to Boko Haram's cause, joined the movement. Others who did not like it had to stay because they could not leave - if they left they would be slaughtered. They stayed out of fear because there was no way for them to move out. In all these places Boko Haram had a security network manning the roadblocks and controlling the villages. If they stopped you, you would have to identify the *Amir* in your village and other Boko Haram officials, to show that you were living in their Daula.[64]

Apart from cutting the throats of anyone trying to enter or leave the village, Boko Haram used force in other ways too. Girls and women were not given freedom of movement even within the village and were forced to wear a burkha (niqab) if they had to go outside the house. If a woman was caught outside without good reason the husband would be given 100 lashes. Even if a girl was unmarried, if she was aged 12 or above, she had to stay in the compound all the time. If people were caught in a mixed gathering of males and females, each would get 100 lashes. Branches from the tamarind tree would be used to give the lashes, or canes from animal hide. The elderly women were allowed to go out to farm, even if they were unmarried, from about age 65 upwards. Generally farming activities greatly reduced, as across Borno, where in many areas farming and pastoralism completely ceased at the height of the insurgency, with villages consequently running out of food. There were many other prohibitions as well, including smoking. If a man was caught smoking he would be given 25 lashes. If caught for a second time he would be given 40 lashes, and the third time was death (by slaughter - cutting of the throat).

There was a shortage of basic supplies even in 2014, and the situation for Boko Haram now - and, moreover, the population in Borno - is even more acute because of the food shortages. This has come about because it was too dangerous to farm, and because large sections of the rural population were displaced and tens of hundreds of thousands killed. Fuel is also in short supply, and it was reported that in Gwoza West petrol suppliers sold it at the rate of 3,500 naira per litre in mid 2015 (when the government price in Nigeria is 87 naira per litre). Boko Haram improvised and used vegetable oil (specifically, the brand Turkey oil) to fuel their engines, especially grinding machines. When their supply of cartons of vegetable oil was cut off by the army they forced captives to pound and extract oil from

[64] Interview with IDP in Yola, 18 October 2015.

palm kernels. It was reported they had a method of extracting palm oil to power their generators and grinding machines. Otherwise fuel was brought into *Daular Musulunci* from people in towns outside, 'in Nigeria'. It was claimed that among soldiers, police and civilians there were people collaborating with Boko Haram, making money from the insurgency. In Gwoza LGA, when supplies of food or fuel were scarce Boko Haram would send women to town, often to Madagali, in the night, because women were less likely to be checked by the army.

In *Daular Musulunci* people were forced to attend Qur'anic classes. In the case of Lemu village - a similar situation would likely have applied in many other places - Boko Haram sent some of its members, there to administer the place alongside those it forcibly recruited locally. It was reported that Boko Haram members there included Kanuris and other Borno people, a Cameroonian, and Igbos and Yorubas who were a mix of military captives and people from townships who had been captured during Boko Haram's advance. They had been given an ultimatum of becoming Muslim or being killed, though it was claimed the military captives were given the choice of passing on their military know-how and training Boko Haram fighters, or converting to Islam. It was claimed that some of them fought with Boko Haram against the Nigerian army. In general converts were instructed for about 6 months in Boko Haram's ideology. Apparently there were forced converts among those sent to teach the Qur'an to villagers in *Daular Musulunci*. The standard of Islamic scholarship was probably low. The Muslim IDPs who escaped from Boko Haram control described the insurgents as 'hooligans' (*'yan iska*).

The punishment in Lemu village for missing a Qur'anic lesson was 10 lashes. The young boys, girls, and older residents all had daily Qur'anic classes, for two hours each per day. The older ones had their classes in the morning for 2 hours, the women from 12 noon, and the children from 4pm, all in separate classes. Sect members taught Qur'anic recitation and *tawheed*, about the oneness of God, and the Hadiths. The subjects were things many of the villagers already knew from their existing Qur'anic education, which they had pursued before without violence. Everybody had to pray and if anyone refused (which they did not) Boko Haram said he would be killed. Boko Haram were said to pray with their fists on the ground, instead of their hands flat. It was said that in Lemu, Boko Haram members did the ablutions, they washed, and they had beards that had to be of a certain length - three fists in length before they could be cut. All the men had to cut their trousers above ankle length. Boko Haram followed the correct *Qibla* (direction) when praying (i.e. towards Mecca), but allegedly omitted part of the *azakiya* section of the prayer. A 54 year old Muslim woman who had been held captive in the Sambisa for 4 months, however, said that Boko Haram members there did their ablutions with sand, not water - despite, she said, there being

enough water in the camp - and prayed with their shoes on.[65] In the Sambisa - referred to as 'the reserve' - male and female members of Boko Haram prayed separately but sometimes went out to fight on the same missions. They would go out on motorcycles, with a group of women leading the way on their motorbikes, wielding guns, and the men on different motorbikes in their own group behind.

When Boko Haram took control of a village or town they changed the leadership, in some places killing the existing leaders. In the case of Lemu village in Gwoza LGA, to cite one example from the hundreds of places that fell into Boko Haram control, the insurgents selected an *Amir* from among the population of the village and forced him into that role. He had no choice but to accept, against his will, as they threatened to kill him if he refused. He had not previously been associated with Boko Haram, according to the deposed *Bulama* (village head) who I interviewed. The newly appointed *Amir* was answerable to the Boko Haram leadership of the wider area, some of whom may have been local to *Gwoza*, while others were imposed from outside. Boko Haram used Arabic terms for their leadership structure, which was recounted as follows:

Boko Haram leadership structure in Gwoza LGA, by seniority

1. The *Imam* or overall commander of Boko Haram: Abubakar Shekau
2. *Qāʾid* (means 'leader', 'commander' or 'master'; equivalent to Wali or governor)
3. *Munzir* ('cautioner' or 'warner'; in BH hierarchy equivalent to Hakimi or district head)
4. *Naqib* (the one who investigates, verifies'; reports to the Munzir)
5. *Amir* (appointed at the village level)

The *Qāʾid* is the connection to Shekau; he reports to Shekau, who was referred to in Gwoza as *'alaramma'* (someone who has memorised the entire *Qur'an*) and in one of the Sambisa camps as *'Imam'*. The Munzir reports to the Qāʾid and the Naqib reports to the Munzir. An *Amir* was appointed in each village, either from among Boko Haram members if there were any present in that village, or an *Amir* is selected from among the villagers by Boko Haram when they take control. The *Amirs* are answerable to the Qāʾid and Munzir. They appointed *alkalis* (judges) and possibly other positions. In the case of Lemu village, after capturing it, Boko Haram are reported to have rounded up the able bodied young men and taken about 16 of them away for training. After training they returned to their village to help implement Boko Haram rule in the village and, it was claimed, were ready to kill for Boko Haram. The man recounting the experience said that after the Nigerian military started a counter-attack in the area, he and other villagers escaped to Madagali (which is near Gwoza, but across the

[65] Interview with IDP in Yola, 17 October 2015.

state border in northern Adamawa) in August 2015. Among those who went to Madagali were the 16 youths from Lemu who had joined Boko Haram - some having joined Boko Haram by force, some possibly voluntarily or due to a mixture of coercion and willingness. The man who gave this account said that he reported all of them as Boko Haram members to the military in Madagali, who arrested and executed them. One of his own biological sons was among the 16 he handed over, but he said that he had to do it and it was the right course of action, because his son had joined the sect and if he left him, 'a small snake would grow into a big snake' and he could even kill his parents. It does appear that even many of those who are forced into Boko Haram are indoctrinated, and because they are made to kill people (and after some time may do so willingly), they become a threat.

The above leadership structure that was imposed at the village level no longer applies in most areas of north-east Nigeria, even in Borno, because *Daular Musulunci*, the 'Islamic State' that Boko Haram declared from Gwoza town in August 2014, proved to be short-lived. Gwoza town and some of the surrounding villages were recaptured by the Nigerian military on the eve of the Nigerian elections in March 2015. As at January 2016 there are still villages in the Gwoza Hills and in some of the rural areas of central and northern Borno under Boko Haram control, and such a system of administration may still apply in some cases there. Overall, however, the territory under Boko Haram administration is now greatly reduced and in those areas where there is a Boko Haram presence, the insurgents are weaker than they were in 2014. But the post-conflict effects of such an occupation, including the mistrust that was sown among the local population due to almost unavoidable collaboration in some cases, is still strongly felt.

Boko Haram is still able to plant bombs from time to time and deploy suicide bombers, often young women. The Nigerian military has not been able to clear Boko Haram from all the rural areas of Borno State, and there are still Boko Haram bases in the Sambisa Forest - a savannah forest that stretches all the way from Gwoza in south-east Borno across the border with Yobe State in the west. The identities of the suicide bombers are rarely discovered or exposed, but some of them are thought to be girls or young women (or in some cases boys or men) who were abducted by Boko Haram and forced into the sect. A combination of religious indoctrination and drugs seems to be administered to the bombers - who are also victims - before they carry out such attacks. Not all of the women active in Boko Haram were abducted. Some might have joined willingly, but others were already married to sect members and became part of the movement with their husbands. The bombers are largely emanating from bases in Borno and attacking targets in Borno State, including on the outskirts of Maiduguri. If they attack a target elsewhere - such as in Yola, Jos or Abuja - it appears the attackers usually travel there from Borno first. This does not

rule out some local collaboration, but in general bombings are planned in Boko Haram bases, safe houses, or villages under their control, and now it is hard for them to establish such places outside certain areas of Borno State and rural areas of Madagali LGA, their last foothold in Adamawa State.

Boko Haram members tended to be known locally, but not always. A respondent from Baga (Kukawa LGA, Borno State) and during fieldwork in Bazza (Michika LGA, Adamawa State), for example, it was said that they only discovered the identities of some Boko Haram members when the insurgents attacked en masse. When Boko Haram come in with force from outside to capture a town or village, it is then that the local members of the sect may reveal themselves, to guide the attackers. But very often the identities of Boko Haram members are known locally and that is how many have been caught by vigilantes of the Civilian Joint Task Force (see below). The identities of Boko Haram members demonstrate that the pattern of recruitment is diverse. People do not join simply as a result of poverty, although there can be financial incentives for joining. Much of the population in north-east Nigeria may be classified as 'poor', but even in Borno State where Boko Haram gained the bulk of its support, most people had a moral objection to what Boko Haram were doing and were not willing to go and kill or steal, even if they were paid. The pattern of recruitment varied across Borno, with some towns and villages giving stronger support to Boko Haram than others. In some cases, recruits thought they were doing God's work – "*Aikin Allah"*.

Elodie Apard: Processus d'enrôlement et de radicalisation chez Boko Haram : entre convictions idéologiques et réalités de terrain

Grâce aux contacts établis par l'équipe de recherche Trans-Islam avec les autorités nigériennes, une autorisation a été délivrée par le ministère de la justice nigérien au Professeur Marc-Antoine Pérouse de Montclos lui permettant d'accéder aux prisons de haute sécurité de Kollo et Koutoukalé (région de Niamey) et de rencontrer les détenus arrêtés dans le cadre de la lutte anti-terroriste, soupçonnés d'appartenir au mouvement Boko Haram. Le professeur Marc-Antoine Pérouse de Montclos a ainsi pu mener des entretiens semi-directifs avec les détenus, en l'absence de geôliers et accompagné d'un traducteur haoussa-kanuri-français. Des éléments d'analyse ont été dégagés à partir des données recueillies dans le cadre de ces entretiens, ainsi que des travaux des autres membres de l'équipe, notamment les enquêtes menées par le Professeur Kyari auprès des victimes de Boko Haram rencontrées dans les camps de déplacés au nord-est du Nigéria et au sud-est du Niger ; ou encore le travail de traduction des prêches et des messages vidéos réalisé par Elodie Apard et Sounaye Abdoulaye.
Si ces éléments combinés permettent d'apporter un certain éclairage sur les processus d'enrôlement et de radicalisation au sein du mouvement, il est toutefois impossible de systématiser ou d'obtenir une grille de lecture unique ; bien sûr, ces processus diffèrent selon les époques, les contextes et plus encore, selon les individus.

L'Histoire du mouvement Boko Haram se divise en plusieurs phases distinctes, et à chacune de ces phases correspondent différentes logiques d'adhésion et différentes techniques de recrutement ou d'enrôlement.

- la phase « Kanama » (2003-2005)
- la phase « Da'wa » (2005-2009)
- le point de rupture de la répression militaire et la mort de Yusuf (2009)
- la « guerre asymétrique » et la militarisation du mouvement (2009-2014)
- la phase de régionalisation du conflit (depuis 2014)

L'ampleur prise par Boko Haram ces dernières années et l'attractivité du mouvement, notamment auprès de la jeunesse, sont souvent associés au désœuvrement de celle-ci, à la pauvreté ou encore au manque d'éducation dans le nord du Nigéria. Les enfants des rues, et plus particulièrement les élèves des écoles coraniques contraints à la mendicité font figure de recrues idéales mais il s'agit là d'une lecture extrêmement limitée[66].

[66] Voir Hanna Hoechner, « Traditional Quranic students (Almajirai) in Nigeria: fair game for unfair accusations? », in Pérouse de Montclos M.-A., *Boko Haram, Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, Leiden, IFRA-Nigeria / African Studies Centre, 2014, pp. 63-84.

Avec la régionalisation du conflit et le recrutement de combattants en dehors du territoire nigérian, ce sont surtout les aspects financiers et matériels, notamment l'attribution d'un salaire régulier ou l'acquisition d'une moto, qui ont été mis en avant. Si ces facteurs jouent en effet un rôle important, les motivations économiques seules ne suffisent cependant pas à expliquer la persistance du phénomène.

Appréhender ces questions à travers les différentes périodes de l'Histoire du mouvement permet de différentier les dynamiques de construction, de restructuration et de renforcement de celui-ci, car depuis sa création, sa nature, ses méthodes et ses objectifs n'ont cessé d'évoluer. Cela met par conséquent en lumière la complexité des logiques qui prévalent à l'adhésion ainsi que l'hétérogénéité des profils de combattants.

Kanamma ou « la paix de l'esprit »

Pendant cette première période, le mouvement n'a pas de nom. Il s'agit d'une communauté de fidèles qui vivent en autarcie près de la localité de Kanamma, dans l'Etat de Yobe, à la frontière du Niger. Les membres de la communauté sont connus sous le noms de « Talibans nigérians », car ils se rapprochent du modèle de société prôné par les Talibans afghans. En effet, la base idéologique de ce groupe est le rejet de l'Etat et du système séculier ; ils en vivent séparés afin de pouvoir exercer leur religion sans être contraints par les lois de la République fédérale, selon eux contraires aux préceptes du Coran et de la Sunnah.

Cette époque correspond également à l'extension du domaine d'application de la Shari'a dans dix états du nord Nigéria. Cette décision – qui avait provoqué de vives réactions au niveau mondial – avait été soutenue par la population en attente d'une plus grande justice sociale, espérant qu'en découlerait une lutte plus efficace contre la corruption. Or, rapidement, la mise en place de la Shari'a s'avère être un double échec, d'une part parce qu'elle ne remplace pas totalement le système juridique laïque, elle ne règle pas le problème de la coexistence, au sein d'un même espace politique, de lois républicaines et islamiques. D'autre part, force est de constater que la Shari'a ne règle pas les problèmes d'inégalité, d'injustice et de corruption. L'idéologie prônée par les Talibans nigérians séduit donc les déçus de la Shari'a, ainsi que les Musulmans convaincus qu'ils ne peuvent pas vivre et s'épanouir dans le cadre de l'Etat fédéral.

Un des prisonniers interviewés au Niger, qui avait rejoint le mouvement à ses débuts ; dit l'avoir fait « pour la paix de l'esprit ». Si cette formulation peut paraître étonnante aujourd'hui, elle doit être comprise dans le contexte de l'époque. La mise en place de la Shari'a avait provoqué des violences dans certains Etats du nord (notamment Kaduna), qui

avaient dégénéré en massacres intercommunautaires, s'inscrivant dans la longue série des affrontements politiques vus et vécus comme des violences religieuses au Nigéria. Pour ce prisonnier, une société multiconfessionnelle est souvent synonyme de conflits et de violence, or selon lui, la séparation des communautés religieuses permet de les éviter.

A cette époque le groupe est dirigé par Muhammad Ali, un proche de Mohammed Yusuf dont les positions vis-à-vis de l'Etat sont plus radicales encore. Yusuf fait alors encore figure de « modéré ». Il épouse cependant la cause des Talibans nigérians et évolue dans leur sillage. Lorsque les affrontements violents entre les membres de Kanamma et les forces de police se multiplient (en 2003-2004) – jusqu'à aboutir à la destruction de la communauté – Yusuf, qui éveillait déjà la méfiance des autorités, décide de s'exiler en Arabie Saoudite pendant environ un an, entre 2004 et 2005. Lorsqu'il rentre du son exil volontaire, la communauté de Kanamma n'existe plus, mais l'idéologie, ainsi que de nombreux membres, ont survécu. Une seconde phase débute, qui est celle de la Da'wa.

Da'wa : appel et mobilisation (2005-2009)

Pendant cette seconde phase, l'accent est mis sur la Da'wa (l'appel ou l'invitation), c'est à dire le prosélytisme actif auquel se livre Mohammed Yusuf pour diffuser une idéologie proche de celle de Kanamma, mais qu'il a développé et affiné, notamment pendant son exil en Arabie Saoudite. Yusuf est donc le principal acteur de cette période et utilise le discours religieux pour convaincre et mobiliser. A travers des séances de prêche régulières et fréquentes – dans le Borno, notamment à Maiduguri, mais aussi au delà – il se forge une solide popularité. Si sa faible érudition islamique est souvent soulignée par ses détracteurs, c'est en revanche un orateur très charismatique. Ses prêches sont systématiquement filmés pour être ensuite diffusés sur support DVD ou MP4, ce qui augmente sensiblement la portée de son message.

Yusuf écrit par ailleurs un ouvrage, sorte d'essai théologique, largement inspiré d'autres auteurs salafistes, mais celui-ci est rédigé en arabe et son impact reste certainement restreint. Le véritable outil de diffusion de son idéologie est le prêche, qu'il prononce parfois en kanuri mais surtout en haoussa. Dans une région très majoritairement haoussaphone, sa parole se diffuse donc très facilement, et au delà du Nigéria. A la fin des années 2000 au Niger, tout le monde connaît Yusuf et tout le monde a déjà entendu ses prêches.

Son discours est alors essentiellement basé sur l'injustice subie par les Musulmans, au niveau local mais aussi au niveau international. Il utilise, pour illustrer sa rhétorique, aussi bien les massacres intercommunautaires survenus au Nigéria (à Kaduna en 2000, à Onitsha en 2006…), que les tortures à Abu Graib, les prisonniers à Guantanamo ou le conflit israélo-

palestinien. Son but est de susciter la colère en manipulant le sentiment d'injustice pour alimenter le désir de vengeance. Yusuf développe également un discours de justification de la violence à l'égard des représentants d'un Etat qu'il tient pour responsable des violences et des injustices subies par les Musulmans. Ses positions anti-Etat, très virulentes, rencontrent un large succès au sein d'une partie de la population qui n'a accès à aucun service de base et pour qui l'Etat n'est représenté que par une élite richissime et corrompue.

Yusuf s'érige donc en promoteur d'une certaine justice sociale, propose un projet de communauté qui offre lors une structure protectrice pour ses membres (et un substitut de famille pour certains). La communauté qui se créée autour de lui est alors appelée la Yusufiyya (l'idéologie de Yusuf) et de nombreux fidèles viennent vivre dans sa Markaz[67]. Il s'agit au départ d'une simple mosquée attenante à sa maison et s'y développent ensuite un centre d'enseignement et un lieu d'hébergement où une centaine de personnes vivent en permanence.

A mesure que ses prêches s'intensifient, les tensions avec le gouvernement de l'Etat de Borno et avec l'Etat Fédéral s'accentuent. Ses fidèles, regroupés dans sa Markaz, commencent à s'opposer physiquement aux forces de l'ordre, qui placent le quartier sous surveillance.

La répression de 2009 : le point de non-retour

La répression organisée à Maïduguri en 2009 représente un point de rupture essentiel pour la compréhension de l'évolution du mouvement.

Une série de violences entre les membres de la Yusufiyya et les forces de l'ordre débouche sur une vaste opération de répression militaire dans la ville de Maiduguri, qui se solde par des centaines d'exécutions extra-judiciaires, dont celle de Yusuf. Arrêté et interrogé dans les locaux de la police, il s'apprête à être transféré lorsqu'il est intercepté – vraisemblablement par des membres de la Mobile Police – et tué en pleine rue. Les images de son corps déchiqueté sont largement diffusées sur internet. Ses propos sur l'injustice et les exactions des forces de l'ordre prennent tout à coup une nouvelle dimension, faisant alors de lui un martyr. L'opération de répression censée écraser le mouvement est contre-productive ; elle le renforce. Victimes d'une répression aveugle et sanglante, le mouvement entre alors en clandestinité et fait très peu parler de lui. Pendant un an environ, il recrute silencieusement, notamment auprès des populations qui ont vu dans la répression aveugle et sanglante le type de menace que pouvait représenter l'Etat censé assurer leur protection. Les habitants

[67] Centre islamique.

de Maïduguri sont alors plus enclins que jamais à choisir le camp de la Yusufiyya plutôt que celui de l'Etat.

Guerre asymétrique et militarisation du mouvement

A partir de 2010, Abubakar Shekau – désigné par Yusuf comme son bras droit juste avant de mourir – prend la tête du mouvement, qu'il nomme *Jamā'at Ahl al-Sunnah Lidda'awat wa-l-Jihād* (Groupe Sunnite pour la prédication et le jihad). Le mouvement s'inscrit alors dans une logique de confrontation armée avec l'Etat et ses représentants. Le recrutement se fait encore sur la base du ressentiment des populations et utilise également un certain désir de vengeance. Shekau, dans ses discours filmés, reprend d'ailleurs la rhétorique de Yusuf, les injustices, le besoin de révolte et la légitimation de la violence.

Le groupe s'est armé, notamment à travers des opération ciblés sur des casernes, des postes de police et des dépôts d'armes. Les attaques se multiplient et les cibles changent : elles visent notamment des prisons. Si ces attaquent sont menées afin de libérer les membres du groupe incarcérés, elles se soldent souvent par des libérations massives. Il s'agit alors d'une méthode de recrutement efficace ; les prisonniers de droit commun libérés, ne pouvant rentrer chez eux, viennent grossir les rangs du mouvement.

Parallèlement, alors que le groupe se réorganise et se militarise, on assiste à des processus d'enrôlement organisés et progressifs, comparables aux méthodes appliquée par d'autres organisations criminelles : enfants chargés de surveiller des personnes, de rapporter des informations, puis chargés de transporter des armes légères d'un endroit à un autre, puis chargé d'exécutions ciblées… etc. Une série de petites tâches rémunérées, qui augmentent en importance, qui permettent aux recrues de gagner un peu d'argent, mais également de grimper dans la hiérarchie du groupe, de gagner en confiance, d'obtenir un statut et au final, d'intégrer le mouvement.

Cette phase de montée en puissance et de militarisation s'accompagne d'une réponse exclusivement militaire de l'Etat fédéral. Or le gouvernement, en manque de moyens, décide de s'appuyer sur la population et de développer des milices civiles comme outils de lutte contre Boko Haram. Les Civilian JTF (Joint Task Force), composées de jeunes gens sous-formés et sous-armés, s'avèrent néanmoins efficaces, notamment dans certains centres urbains, qu'ils parviennent à sécuriser. Mais ce système a un effet pervers dans les zones rurales car il créé une division : d'un côté, les villages qui soutiennent les Civilian JTF ou qui leurs fournissent des membres sont brûlés, rasés et les villageois massacrés par Boko Haram. De l'autre côté, les villages qui ne fournissent pas de membres aux milices où qui refusent leur présence sont accusés de soutenir Boko Haram sont également brûlés, rasés et leurs habitants massacrés, par l'armée ou les CJTF eux-mêmes. Dans ce contexte,

l'enrôlement devient un acte de survit ; fuir le village et rejoindre Boko Haram permet ne pas être tué ou de sauver sa famille.

Les enlèvements de jeunes gens (filles comme garçons) constituent un autre mode de recrutement forcé. Ce phénomène a fait l'objet d'une attention accrue lors de l'enlèvement des lycéennes de Chibok, mais était bien antérieur et s'est ensuite poursuivi. Le kidnapping est en effet une méthode que le groupe utilise largement depuis 2013, lorsqu'en instaurant un climat de terreur, il perd la l'adhésion populaire dont il bénéficiait auparavant et développe davantage le recrutement forcé.

Régionalisation du conflit

Cette cinquième phase donne à voir de nouvelles méthodes d'enrôlement. Les facteurs économiques ont été mis en avant, notamment le rôle des motos chinoises et des salaires proposés aux combattants dans les zones sur lesquelles Boko Haram avait étendu ses activités : le sud-est du Niger, le nord du Cameroun[68]. C'est une réalité car la moto est un élément important, le principal moyen de déplacement dans ces régions où le réseau routier est quasi inexistant, mais aussi un moyen de transport de marchandises, donc de commerce.

En parallèle à l'extension du conflit aux zones septentrionales des pays voisins, on constate un phénomène d'absorption de la criminalité locale. La situation permet à des petits bandits (coupeurs de route par exemple), d'inscrire leurs activités et leur savoir-faire dans un nouveau cadre, qui leur offre un regain d'influence et parfois aussi un support logistique. Ce sont là des exemples d'enrôlements opportunistes qui ne sont pas anodins car ils ont permis au mouvement de considérablement renforcer sa présence et son pouvoir dans ces régions.

Par ailleurs, on assiste également à des ralliements opportunistes non criminels. C'est notamment le cas de travailleurs de secteurs en crise qui trouvent, dans un contexte économique exsangue, de nouvelles opportunités professionnelles. Parmi les prisonniers interviewés se trouvait par exemple un mécanicien spécialisés dans la réparation de motos, qui s'était retrouvé au chômage lorsque les autorités avaient interdit l'usage des deux roues dans la ville de Diffa (en raison des attaques menées à moto par Boko Haram). Approché par un intermédiaire, une proposition lui a été faite de travailler pour les membres du groupe et de réparer leurs engins ; il s'y était joint en tant que mécanicien de motos.

Les mesures coercitives adoptées par les gouvernements des pays touchés par la crise jouent en effet un rôle dans la réduction des moyens de subsistance de la population et peuvent parfois favoriser les ralliements au groupe. L'interdiction du commerce du poisson

[68] Christian Seignobos, « Boko Haram : innovations guerrières depuis les monts Mandara. Cosaquerie motorisée et islamisation forcée », *Afrique Contemporaine* n°252, 2014, pp. 149-168.

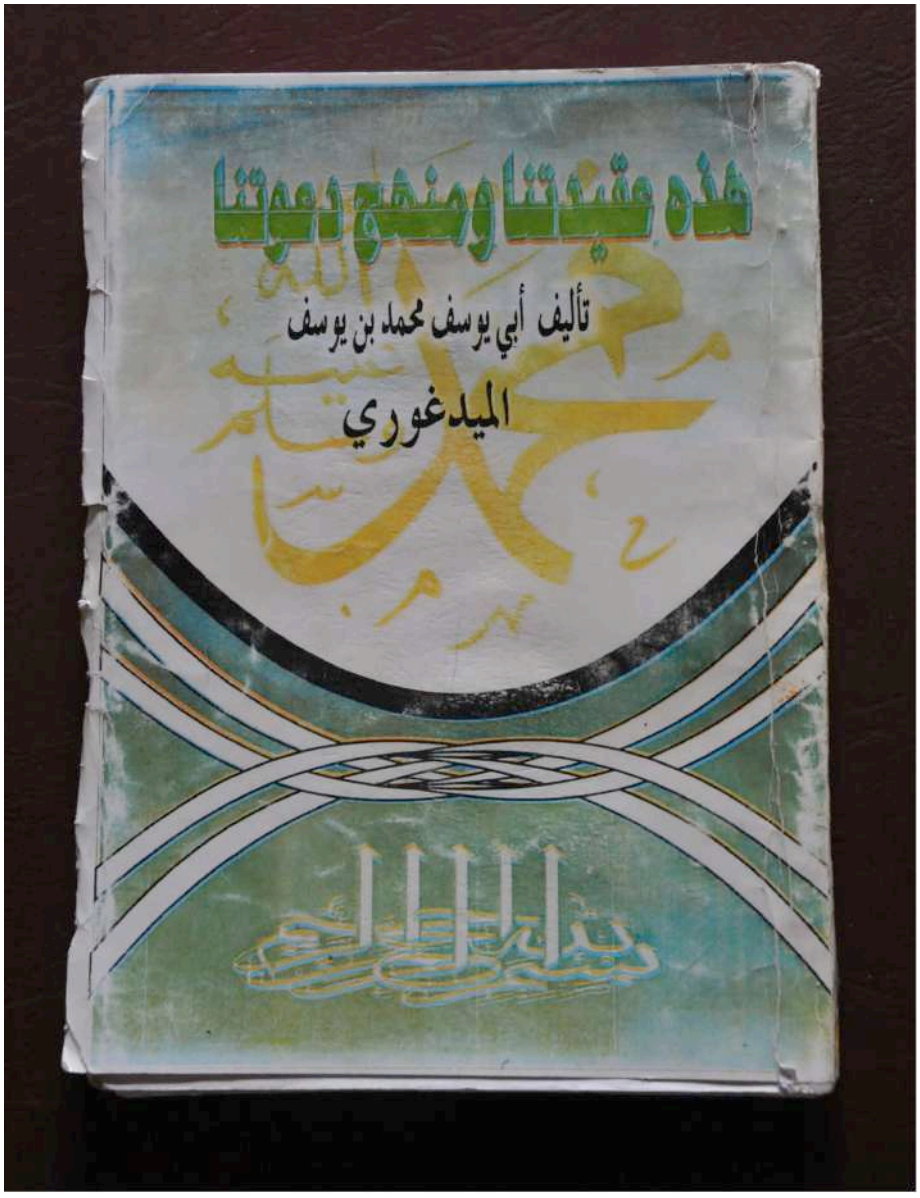
et du poivron – les deux principales activités économiques dans la région de Diffa – par les autorités nigériennes ont par exemple privé de revenus de nombreux foyers. De même, les expulsions massives de village autour du Lac Tchad ont plongé des centaines de villageois dans une précarité telle que l'adhésion à Boko Haram apparaissait comme un des seuls moyens de survivre.
Enfin, de nombreuses autres sources de motivation peuvent entrer en ligne de compte : le désir de venger la mort d'un proche, l'assurance de pouvoir se marier (en évitant les frais d'un mariage), la possibilité de régler par les armes un contentieux personnel ou familial (type crime d'honneur)…

Que ce soit par conviction idéologique, en réaction aux actions de l'Etat, par désir de vengeance, par dépit ou sous la menace, l'adhésion à Boko Haram relève avant tout d'histoires individuelles et de parcours de vies. Or c'est en grande partie en raison de cette multiplicité de situations, ainsi que de la variété des méthodes utilisées par le groupe pour attirer ou contraindre, que les réponses à apporter sont extrêmement difficiles à définir et à mettre en œuvre. Cette complexité souligne par ailleurs les limites d'une réponse exclusivement répressive. Si la coalition armée lui a récemment infligé de sérieux revers sur le terrain, Boko Haram reste, jusqu'à aujourd'hui, encore en mesure de mobiliser.

VII. Résultats annexes

1. Traduction du livre de Mohammed Yusuf

Un exemplaire du livre “Notre doctrine et nos méthodes de prédication », écrit par Mohammed Yusuf et publié au nord du Nigéria en 2009 a pu être obtenu et la traduction – de l’arabe vers l’anglais – de la totalité de l’ouvrage a été réalisé. Le traducteur (qui reste pour l’instant anonyme pour des raisons de sécurité) a apporté au texte des précisions dans les références coraniques, relevant les nombreuses erreurs de citation du Coran commises par l’auteur et identifiant les passages empruntés à d’autres ouvrages. Cette traduction sera accessible en ligne, dans la rubrique Trans-Islam du site www.ifra-nigeria.org.



Couverture de l’ouvrage de Mohammed Yusuf

2. Résultats des travaux menés dans le cadre des bourses « jeunes chercheurs »

Dans le cadre du projet Trans-Islam, un appel à proposition a été lancé à l'attention des jeunes chercheurs (étudiants en Master et doctorants) nigériens et nigérians, pour mener une étude de terrain qui s'inscrive dans les problématiques de recherche du programme. L'objectif était de mettre en place une formation à la recherche par la recherche pour des jeunes chercheurs désireux de faire du terrain mais qui, au Niger comme au Nigéria, manquent souvent d'opportunités et de sources de financement. Les propositions de deux étudiants en Master de l'Université Abdou Moumouni de Niamey ont été sélectionnées et chacun d'eux a reçu une bourse lui permettant de conduire l'étude proposée. Leur travail a été supervisé, à la fois par la coordinatrice du projet et par deux chercheurs membres de l'équipe ; Abdourahmane Idrissa et Abdoulaye Sounaye.

Les résultats de leurs recherches sont ici présentées sous la forme d'un article qui, une fois évalué par l'ensemble de l'équipe de recherche et par des relecteurs extérieurs (et potentiellement retravaillé), pourra faire l'objet d'une publication, en ligne sur le site de l'IFRA, et/ou bien dans l'ouvrage collectif final.

Hamidou Nabara : *Quête transfrontalière du savoir religieux et dynamique de l'islam au Niger*

La quête du savoir religieux a joué et joue un rôle significatif dans les transformations intervenues ces dernières décennies au sein de l'islam nigérien, en assurant notamment une formation approfondie des leaders de certains courants doctrinaux. Comment s'organise cette quête transfrontalière? Quels sont les pays de destination des Nigériens en quête de savoir islamique, les logiques de ces choix et les facteurs qui y interfèrent? En quoi cette quête transfrontalière influence l'islam nigérien et favorise ses transformations ? En particulier, quelle est la place de l'axe Niger-Nigeria dans ce schéma ? Telles sont les questions qui ont guidé ce travail de recherche.

Aspects théoriques et méthodologiques

L'approche qualitative a été privilégiée dans le cadre de ce travail. Cette approche s'est en effet imposée afin de saisir les itinéraires des leaders religieux, faire ressortir les idées et comprendre les perceptions des enquêtés. Ainsi, des récits de vie axés sur le parcours de formation, des observations directes et une analyse documentaire ont été employés. L'enquête de terrain a été menée dans la ville de Niamey où sont présents et s'expriment l'essentiel des courants, leaders et associations islamiques.

La perspective théorique est inspirée du modèle dit du *centre* et de la *périphérie* proposé par Wallerstein. Utilisant ce modèle dans ses analyses, Abdourahmane Idrissa montre qu'en tant que périphérie, le Niger est un point de convergence de plusieurs influences en matière de modèles politiques et religieux, qu'il s'agisse de la démocratie (influence occidentale) ou de l'islam. Les influences en provenance de centres variés s'entrechoquent, y créant une situation de compétition et de « contamination » de normes rivales.

Ainsi, l'application de ce modèle permet d'avancer l'hypothèse suivante : du fait de sa position de « *périphérie* » religieuse, le Niger reçoit des idées souvent rivales de « centres » différents : Afrique de l'ouest (Nigéria, Mali et Sénégal essentiellement), Maghreb (Maroc, Algérie, Libye), Soudan, Egypte, Arabie Saoudite et même Iran. Ces « *centres »* islamiques, avec des conceptions distinctes et parfois concurrentes de l'islam, s'investissent au Niger pour capter les fidèles en faveur de leur vision, créant une certaine concurrence.

Les facteurs du « renouveau islamique »

Pour l'analysant des transformations de l'islam nigérien, diverses thèses sont avancées par les chercheurs, appliquant diverses démarches analytiques.

La réouverture du Niger au monde arabe après les indépendances et le retour au pays d'un grand nombre d'étudiants diplômés en arabe ou encore de pèlerins ont joué un rôle important. En effet, après les indépendances, le Niger, dont la majorité de la population est

musulmane, s'est rapproché des pays arabo-musulmans pour tisser des liens de coopération, y compris dans le domaine religieux. Sur le plan religieux, cette aide a pris la forme d'une assistance « technique » et s'est traduite par l'encadrement des associations locales, l'appui à la formation, les missions de formation, l'offre de bourses et réception d'étudiants pour les former, le parrainage de prédicateurs, le financement d'actions de développement et d'infrastructures socioreligieuses à travers des ONG humanitaires islamiques notamment. Cet activisme des pays arabes soutenant une contre-élite remettant en cause l'ordre occidental hérité de la colonisation ainsi que l'islam « traditionnel » africain n'a pas été perçu comme une menace. Certains courants fondamentalistes comme le courant *Izala* ont bénéficié de ces soutiens et ont étendu leur influence, à travers les prêches mais aussi à travers les médias de masse, contestent certaines décisions politiques sur des thèmes sociaux (la révision du code de famille par exemple). Recommandant la « simplification de la vie »[69], ils attirent une bonne partie de la jeunesse urbaine ainsi que les masses désœuvrées. Cependant, il ne s'agit pas là d'un courant réservé aux « pauvres » car ils regorgent d'opérateurs économiques ayant des réseaux commerciaux dans les pays arabo-musulmans et qui investissent pour sa promotion.

La quête transfrontalière du savoir religieux, un élément structurant de la circulation des idées religieuses

La quête du savoir religieux est d'une importance capitale chez les musulmans. Dans les entretiens menés, les marabouts font beaucoup référence aux Hadith du prophète qui demandent aux musulmans de partir chercher le savoir « même si c'est en Chine ».

Cette quête du savoir religieux prend, au Niger, deux formes différentes. Il peut s'agir d'étudier à l'intérieur du pays auprès d'un marabout, d'une école coranique ou une *medersa* (officieusement puisque les *medersas* sont des écoles publiques mais se révèlent être des lieux de propagation d'idées religieuses), ou bien partir à l'étranger étudier l'islam. Pour ce dernier cas, qui nous intéresse, elle prend également deux formes : elle peut se faire de manière formelle ou informelle, avec des caractéristiques distinctes à chaque niveau et, sous ces deux formes, reflète non seulement les dynamiques de l'islam nigérien, mais aussi les influences extérieures et la diffusion d'idées nouvelles, notamment par la formation de « cadres » représentant ces nouveaux courants. L'analyse de ces éléments nous permet par ailleurs de constater la faible emprise de l'Etat sur ces questions.

[69] Par exemple pour les mariages, les baptêmes ou les enterrements, les dépenses de prestige imposées par la « tradition » sont rejetées, considérant qu'elles n'ont aucun fondement religieux.

Système formel : faible rôle de l'Etat et activisme politico-religieux des pays arabo-musulmans et perses

Même s'il est difficile de parler d'un système formel d'éducation religieuse au Niger, il est à noter que plusieurs structures formelles, créées pour cette mission existent.

Sur le plan interne c'est bien sur les *medersas* qui se révèlent être des «couloirs » de diffusion de l'idéologie *Izala* et autres courants réformistes. Un cabinet en charge de ces enseignements existe au ministère de l'éducation nationale, censé coordonner les bourses offertes aux Nigériens par des pays arabes/musulmans ou des institutions islamiques (comme l'OCI ou Al Azhar par exemple). Cependant, les difficultés de contrôle des activités des écoles arabo-islamiques sont réelles ; officiellement, des dispositions légales interdisent – ou du moins limitent – l'usage du religieux dans l'enseignement formel.

En ce qui concerne les études à l'étranger, plusieurs pays arabo-musulmans et musulmans offrent des bourses d'études aux Nigériens dans diverses disciplines, mais majoritairement dans les sciences islamiques (droit musulman, littérature et culture islamique…). Cela est lié à deux facteurs : d'une part, une faible marge de manœuvre est laissée aux étudiants, une fois dans le pays d'accueil, pour choisir eux-même une filière. On leur reproche souvent un faible niveau en langue arabe, ne leur permettant pas de faire des études dans les filières techniques ou scientifiques. D'autre part, dans leur majorité, les étudiants partent avec pour objectif l'étude des sciences islamiques. Après l'indépendance du Niger, le Président Diori Hamani a envoyé de jeunes étudiants du Niger en Tunisie, or quasiment tous ont étudié l'islam. Le Président actuel du Conseil Islamique du Niger fait partie de cette génération formée en Tunisie. L'Islam est en fait un élément structurant de la coopération entre les pays du Maghreb et ceux du Sahel.

Or, malgré l'existence d'une direction de l'enseignement arabe au Ministère de l'enseignement supérieur chargée de ces questions, ainsi que l'Agence Nigérienne des Allocations et des Bourses (ANAB), beaucoup d'offres de bourses échappent au canal officiel, rendant difficile l'évaluation du nombre des nigériens en études ou ayant étudiés dans ces pays.

Ce « secteur », est devenu une arène de concurrence et de mise en scène de l'activisme politico-religieux des pays arabes et musulmans qui souhaitent diffuser leur vision de l'islam. Depuis les années 1970 et 1980, les Etats arabo-musulmans manifestent un intérêt particulier pour les pays de l'Afrique subsaharienne, matérialisé par le financement d'infrastructures religieuses, la *da'awa* (prosélytisme) et les missions pour diffuser le « véritable » islam censé purifier l'islam africain. Cette « convergence » vers l'Afrique subsaharienne crée une concurrence entre ces pays qui les encourage à former des leaders qui pourront ensuite être leurs relais dans le pays.

Le Niger, *périphérie islamique,* est devenu un espace où les idéologies du *centre islamique* s'affrontent et engendrent une diversification de l'offre, l'émergence de nouveaux acteurs, avec de nouvelles visions et de nouveaux soutiens. Le Niger devient ainsi un terrain de convergence et de concurrence des pays en quête de clientèle pour leurs conceptions de l'islam.

A titre illustratif, le wahhabisme, doctrine d'Etat d'Arabie saoudite se met en scène, contre celle, révolutionnaire « socialiste », de l'Egypte nassérienne qui influençait depuis longtemps l'islam africain à travers la prestigieuse université Al Azhar qui a formé et forme encore beaucoup d'érudits musulmans africains. Cette concurrence s'est traduit par la création de l'université islamique de Médine dont la tâche est de former des missionnaires qui, imprégnés de l'idéologie d'Etat saoudien, rentrent dans leur pays d'origine pour prêcher le « vrai islam ». Il ne faut pas non plus oublier l'activisme libyen ainsi que les autres pays du Maghreb (Tunisie, Maroc, Algérie) et le Soudan avec ***«*** *Merkaz al-islami al-ifriqi bi'l-Khartoum* » dont la coopération avec le Niger n'est pas négligeable.

De son côté, l'Iran s'active à élargir son influence sur le monde musulman, défiant ouvertement l'Arabie Saoudite, ce qui se traduit au Niger par des offres de bourses et la construction d'écoles. L'école iranienne Duran de Niamey par exemple, propose deux branches de formation au choix : *kismiddin*, le programme religieux iranien et *kismil asri*, le programme scolaire moderne. Une université iranienne est également en construction à Niamey.

La formation des prédicateurs est devenue ainsi un élément central dans cette lutte d'influence conduisant à une floraison de courants l'islamique au Niger. S'inquiétant de cette subdivision de l'islam nigérien et des problèmes que cela pouvait créer, un prédicateur affirme :

> « Cela favorise la circulation des idées islamiques de ces pays, qui n'existaient pas avant au Niger. Ce ne sont pas des bourses désintéressées mais des bourses qui visent à promouvoir l'islam du pays offrant. L'offre des bourses par ces pays est un moyen pour eux de diffuser leur conception de l'islam »[70].

La concurrence ne s'arrête pas seulement entre les Etats. Elle se traduit aussi sur le terrain entre les responsables religieux formés dans ces pays. A titre illustratif, les ex-étudiants de l'université de Médine considèrent que ceux formés à Al Azhar n'ont pas de *aqida* (idéologie ou vision). Cela s'explique par le caractère de l'islam enseigné à l'université Al Azhar, alors que celui de l'Arabie saoudite est rigoriste et conservateur. Autre exemple, les arabisants (qui remettent de plus en plus en cause cette appellation, affirmant que de la même façon que les étudiants des universités occidentales françaises sont appelés francophones et non

[70] Prédicateur de la *tariqa Tidjaniya*, interviewé à Niamey le 06/05/2015.

« francisants », ils doivent aussi être appelés « arabophones » plutôt qu'arabisants) ne se considèrent pas au même niveau de perception de l'islam que les marabouts « traditionnels » (*malaman zaouré*). Ces derniers n'apprécient pas la démarche réformiste de remise en cause de leur savoir religieux par les arabisants qui tentent de concilier l'islam et la modernité. La question de l'âge est centrale dans cette opposition, les marabouts « traditionnalistes » y font référence quand il parlent de jeunes formés dans les pays arabes : *« ce sont des jeunes qui ont grandit sous nos yeux, nous étions déjà musulmans quand ils sont nés ! »*[71].

Système informel : les réseaux transnationaux pour la diffusion et l'auto-reproduction des courants islamiques

Au-delà des offres de bourses de formation aux Nigériens par certains pays, des musulmans nigériens s'orientent d'eux-même vers des pays étrangers pour étudier et/ou approfondir leur savoir religieux, passant à travers des réseaux informels, confrériques ou encore de manière indépendante. Cette catégorie, sans doute la plus nombreuse, échappe totalement au contrôle de l'Etat.

C'est le système dominant, puisque dans leur majorité, ceux qui souhaitent aller en quête du savoir islamique n'obtiennent pas l'opportunité de passer par le circuit officiel (supposant l'octroi d'une bourse et de documents de voyages). Notre enquête a révélé que le Nigéria était la première destination, suivi du Sénégal, du Mali et du Soudan, quatre pays partageant historiquement des liens religieux avec le Niger, à travers notamment les confréries et les djihads précoloniaux.

Ce système informel joue un rôle très important, sinon prépondérant, dans la circulation des idées islamiques, et en particulier l'axe Niger-Nigéria. Les enquêtés font beaucoup référence à l'introduction de l'*Izala* et son animation par des marabouts formés au Nigéria.

Pour la majorité des étudiants formés au sein de ce courant, un apprentissage de base est d'abord fait au Niger (*karatoun allo*) avant qu'ils soient envoyés à l'extérieur pour des études approfondies (*fiqh* : jurisprudence ou science ; *tafsir* : interprétation du Coran). Tandis que ceux qui partent par voie formelle reviennent avec des diplômes – reconnu par l'Etat du Niger – ceux qui empruntent l'informel (notamment les centres de formation traditionnels) reviennent avec seulement les idées, les pratiques et les connaissances acquises. Si la vieille école (les soufis) reste encore attachée aux écoles coraniques traditionnelles (*makarantar allo*), les courants réformistes, et surtout *Izala*, adoptent la création d'écoles « modernisées » et surtout le voyage vers l'extérieur, comme méthode d'apprentissage.

[71] Prédicateur de la *tariqa Tidjaniya*, interviewé à Niamey le 06/05/2015.

Dans l'un comme dans l'autre cas, des réseaux religieux transnationaux jouent un rôle important. Il est très facile pour les membres des confréries transnationales comme la *Tidjaniyya*, notamment entre le Niger, le Nigéria et le Sénégal, de se déplacer et se former auprès d'un marabout du même courant ou dans les centres appartenant à ces confréries. Mais les parents ou les responsables religieux peuvent prendre l'initiative d'envoyer leurs enfants ou leurs élèves auprès d'un autre marabout en qui ils ont confiance. C'est le cas du fils de Scheik Chou'aibou de Niamey (Ibrahim) qui dirige la *zawouiya* (centre confrérique) de son père, qui a étudié en Egypte et qui a envoyé ses enfants dans ce pays. Historiquement, les confréries ont toujours été des institutions transnationales et possèdent des réseaux très larges. Il en est de même du courant *Izala*, qui bénéficie d'un réseau transnational d'oulémas, de commerçants, d'anciens étudiants des pays arabes et d'organisations caritatives.

Les facteurs et logiques du choix des destinations

Le choix des destinations pour les Nigériens en quête du savoir islamique dépend de plusieurs facteurs et logiques.

Pour des pays comme l'Arabie saoudite, l'Egypte, les pays du Maghreb, l'Iran et les pays du Golfe, ce sont surtout les opportunités de bourses, les documents de voyage et leurs conditions d'obtention ainsi que la qualité de vie dans les pays d'accueil qui sont déterminants. Généralement, les courants islamiques jouent peu dans le choix des destinations lorsqu'il s'agit d'une démarche formelle. Cela dépend des opportunités de bourses. Une faible proportion de jeunes en quête du savoir choisi sa destination en fonction de ses convictions religieuses. Ceux qui n'appartiennent à aucune tendance particulière reviennent souvent emprunt de l'idéologie du pays d'accueil. Ceux qui reviennent de l'Université de Médine adoptent généralement l'idéologie wahabbite.

L'axe Niger-Nigéria : un axe informel central

Le courant islamique d'appartenance du quêteur du savoir joue, certes, dans le choix de destination, mais n'est pas strictement déterminant. Par exemple les soufis ont tendance à aller vers le Sénégal, le Mali, la Mauritanie et le Nigeria (Les villes de Kano et Sokoto sont les fiefs des confréries *Tidjaniyya* et *Qadriyya*), tandis que ceux relevant des courants réformistes ont tendance à privilégier le Nigéria. En effet, ce pays où plusieurs courants islamiques sont présents et très dynamiques (des plus modérés aux plus extrémistes), partage une longue frontière avec le Niger (1500 km), qui constitue un espace d'intenses mouvements humains. De plus, les populations de part et d'autre de la frontière partagent les mêmes bases socioculturelles et historiques avec le Niger, ce qui augmente encore l'influence religieuse du Nigéria sur le Niger.

Le Nigeria est réputé plus avancé que le Niger en termes de savoir islamique, selon les marabouts nigériens, ce qui justifie son attraction. Une investigation de l'Institut de Recherche en Sciences Humaines (IRSH) dans la région de Tahoua révèle que 80% des marabouts de cette région ont été formés au Nigéria. Ceci explique l'effet de contagion des événements survenus au Nigéria vers le Niger, car ces marabouts, même une fois rentrés, maintiennent les liens avec leurs « maîtres » et avec leurs réseaux religieux. Des régions comme Diffa, Zinder et Maradi sont fortement influencées par le Nigéria à travers non seulement ces mouvements de personnes, mais aussi les multiples prêches animés par des marabouts nigérians.

A titre d'exemple, le chiisme dit de « *goungounia* », du nom de son fondateur Ousmane dan Goungou, un chiite extrémiste nigérian, a su pénétrer le Niger à partir de Maradi, région frontalière avec le Nigéria. L'introduction du mouvement *Izala* au Niger à partir du Nigéria est également illustrative de cette influence.

Au Niger, le prêche d'un islam wahhabite peut être retrouvé dès le 18ème siècle, mais a longtemps été un fait isolé qui concernait les pèlerins et les étudiants revenus des pays arabes. Les premiers cercles wahhabites s'organisent seulement en 1980 à Maradi, percée qui s'effectue depuis le nord Nigeria, bastion du mouvement *Izala* et, se développe à partir de 1982 grâce aux commerçants de Maradi. Profitant de la décrispation et de la démocratisation à partir de 1990, il élargie sa base et son influence, en s'inscrivant dans une démarche associative de formation, de *da'awa* et d'actions de développement à travers des ONG islamiques. *Izala* parvient à obtenir des financements grâce aux réseaux dans les pays arabes, à l'adhésion au mouvement de commerçants et anciens étudiants des pays arabes et mène diverses actions : envoie de missionnaires-professeurs, publication d'ouvrages, bourses d'enseignements, recours aux médias, création d'infrastructures et surtout formation des oulémas et prédicateurs ayant une connaissance plus approfondie de l'islam que celle des étudiants issus écoles traditionnelles.

Ce mouvement est très visible au Niger, avec une doctrine claire et un projet politique qui sont : la régénération de l'islam pour aboutir à la création d'un Etat islamisé (non laïc) et un islam débarrassé des coutumes ancestrales. Il prône une interprétation littérale du Coran, l'unicité de Dieu et combat toute pratique ne relevant pas de la tradition du Prophète. Pour atteindre ses objectifs, le mouvement privilégie l'enseignement et la *da'awa*.

En examinant le profil des « ténors » du mouvement à ses débuts et aujourd'hui, on constate que les principaux responsables et promoteurs du mouvement ont étudié à un moment ou à un autre, à l'extérieur. La diffusion de l'*Izala* au Niger est assurée par des marabouts formés au Nigéria comme, en 1982, Malam Shaïbou Ladan à Maradi, un disciple

d'Abubakar Gumi (Pilier de l'*Izala* au Nigéria). Maradi et Niamey ont été les principaux centres d'implantation de l'*Izala*.

Eléments de conclusion

Diverses opportunités sont ainsi données aux musulmans nigériens en quête du savoir par différents pays en compétition, avec pour finalité, la diffusion des idées de ces pays au Niger. Cela se traduit par la concurrence entre *« centres* » à la *« périphérie Niger* » sur la formation islamique. Par ailleurs, le « secteur informel » domine, au sein duquel des Nigériens se déplacent soit de façon indépendante, soit à travers des réseaux transnationaux confrériques, associatifs ou commerciaux.

Le Nigéria, pays exerçant une forte influence religieuse sur le Niger, attire de nombreux Nigériens en quête du savoir islamique, et joue un rôle prépondérant dans les transformations de l'islam nigérien, en particulier dans l'introduction des courants réformistes.

Au vu de l'évolution de la situation au Nigéria, avec l'existence de courants radicaux, en particulier *Boko haram*, et la forte influence de ce pays sur le Niger en matière religieuse, on peut redouter des effets de contamination en matière de radicalisation islamique au Niger. Un lien peut-il être établi entre cette question et celle de la quête du savoir religieux ? Il s'agit là d'une éventuelle piste de réflexion pour des travaux futurs.

Djibrillou Boukar : *L'impact du mouvement Izala sur la jeunesse de Magaria, dans la région de Zinder (Niger)*

Les confréries religieuses anciennes à Magaria telles que la Tidjaniyya, In Galgagia ou Qadriyya ont connu de profondes mutations avec l'avènement du courant réformateur *Izala*. Toutefois, celles-ci ne sont pas forcément affaiblies, elles réagissent de différentes manières et s'adaptent, aussi bien sur le plan doctrinal que sur celui de l'organisation.

Malgré la résistance des Soufis, *Izala* parvient à faire des adeptes, particulièrement au sein de la jeunesse. Magaria, ville frontalière du Nigeria, est touchée par ce courant depuis 1993 par le biais des prédicateurs nigérians et la multiplication des bandes audio de prêches. Secouée, la Tidjaniyya dessine une stratégie pour conserver durablement sa place. Les cheiks soufis se constituent en réseau pour résister aux réformistes. Par ailleurs, certains jeunes de Magaria résistent à la tentative de récupération par ce courant pour plusieurs raisons. D'abord, parce que la Tariqa se modernise et propose un nouveau modèle adapté au besoin de la jeunesse, ensuite parce que le courant *Izala* est trop faiblement implanté pour convaincre massivement. En dépit de cela, les actions de l'*Izala* ont entraîné des changements non négligeables au sein des confréries et chez les jeunes, entrainant par exemple la disparition de certaines pratiques traditionnelles.

Méthodologie

Malgré sa rigueur et son caractère fondamentaliste, certains jeunes adhérent à l'*Izala* et participent activement au rayonnement de ce courant. Pour évaluer ce phénomène, nous avons opté pour une méthode socio-anthropologique, en commençant par un état des lieux de l'Islam à Magaria, puis en analysant les rapports entre les tarika et l'*Izala* ainsi que le poids et le rôle de ce courant auprès des jeunes de Magaria.

Des entretiens ont été menés à l'aide d'un guide d'entretien. Ce dernier comporte un ensemble de thèmes : l'histoire des confréries existantes dans la zone, l'avènement du courant *Izala* avec ses forces et faiblesses, le changement dans la vie quotidienne des adeptes et la place de l'*Izala* au sein de la jeunesse. Ces entretiens ont été conduits avec les leaders traditionnels (chefs coutumiers, Imans, chefs de quartiers), les responsables des services de l'Etat et les jeunes.

L'observation a également été une méthode d'enquête. Elle a porté sur l'ensemble des aspects socioreligieux de la zone à savoir les lieux de culte, la circulation de femmes et des filles dans la rue, les cérémonies, des espaces de loisir de jeunes, la fréquentation des différentes mosquées, les rituels islamiques.

Les entretiens ont enfin été complétés par les « focus group discussions ». Des groupes de jeunes (fada) ont été utilisés pour mener ces discussions.

Présentation des confréries existantes

Il existe trois principales confréries à Magaria :

- L'Islam traditionnel appelé *In Galgagia*. Cette forme de pratique islamique repose sur le Coran, la Sunnah et la culture locale. Les partisans de ce courant adoptent un islam sunnite de rite malékite. Elle se caractérise par ses fonctions sociales, car elle offre des prestations spirituelles à travers les invocations, les incantations, les talismans.

Ce courant est animé par une figure locale : Malam Rabilou Abdoullahi, né vers 1963 à Tchia dans le département de Magaria. Issu d'une famille de marabouts au sein de laquelle il a été formé. Il a un voyagé au Nigeria (à Kano) dans une logique de quête de savoir islamique et s'est marié à Maiduguri dans les années 1980. Il est membre de l'ANACI. Il dispose d'un *Majliss ilm* c'est-à-dire un lieu de savoir où il enseigne et prêche. Le livre qui sert de base à ses enseignements est intitulé : *Saafi Tafsiroul Jalaleini*. C'est un livre très répandu en Afrique. Au cours de notre séjour, nous avons remarqué que les jeunes assistent souvent aux séances d'exégèse organisées par l'*In Galgagia*. La dimension philosophique du Coran y est couramment abordée.

Une autre figure de ce courant est Malam Souley Issa, prédicateur très reconnu, auprès des jeunes en particulier. Il a étudié au Nigéria dans les villes de Kano, Maiduguri, Bauchi et Kaduna. Il prône la cohésion sociale et le dialogue interreligieux entre Chrétiens et Musulmans (son message n'a apparemment pas été suivi puis que lors des émeutes de janvier 2015, l'église de Magaria a été saccagée par les manifestants).

Tidjaniyya

Elle est la première confrérie à avoir été introduite dans l'espace nigérien. Elle a pénétré à Magaria par le biais du Sheikh Abdourazak Koussa natif de la région de Zinder. Il a étudié au Nigeria, en Egypte et au Sénégal auprès de Sheick Ibrahim Niasse le fondateur de la confrérie. Il a fondé sa zawiya (centre islamique tidjane) en 1960. La zawiya comprend une mosquée dans laquelle les adeptes se rassemblent pour pratiquer le *zikiri* collectif – ou *wazifa* – comme le recommande le fondateur de la Tidjaniyya.

Un des disciples du Sheikh Abdourazak est Malam Yaou Ibrahim Dan chiaou, aujourd'hui âgé de 72 ans. Né à Mirriah dans la région de Zinder et appartenant à l'ethnie kanouri, il a appris le Coran auprès de son père. Ensuite, Malam Yaou a étudié à Kano et effectué de nombreux voyages avec son maître spirituel. Aujourd'hui, la zawiya est animée à Magaria par Malam Yaou et dispose d'un lieu d'apprentissage du Coran et d'interprétations des livres islamiques tels que *Rissala, Akhdari, Iziya, Mouhtassar Mouride, Mouhtassar Farida, Jawharil Maani* et *Safi tafsirjalaleini*. Ce marabout jouit d'une forte populatiré et bénéficie d'une large audience auprès de la population de Magaria. Il s'investit toujours dans l'instruction des jeunes. Ces enseignements sont très écoutés. Cette personnalité a marqué la vie religieuse

de la zone. Il faut noter qu'il ya une pluralité des écoles coraniques traditionnelles (Makarantar Allo en Haousa) à Magaria, mais la Tidjanyyia domine dans ce domaine. D'une manière générale, la confrérie a une forte influence dans la vie quotidienne des habitants de Magaria.

Le mouvement *Izala* ou *Alhus Sunnah*

Ce courant a été introduit à Magaria par Abdoulaye Aouta, un ancien chauffeur travaillant sur l'axe Bénin-Nigéria. Originaire de Maradi, s'est le premier qui revendica son appartenance au courant *Izala*. Au début des années 1990, un prêcheur *Izala* du nom de Malam Ahmed de Katsina (Nigeria) avait réussit à attirer quelques adeptes à Magaria, mais son action resta très limitée. En 1993 en revanche, le mouvement commença à se structurer, sous l'impulsion d'une rencontre organisée à Zinder qui devait regrouper l'ensemble des leaders d'Ahlus Sunnah du Niger. Suite à cette rencontre, l'association *Izala* Adini-Islam fut créée et installa ses représentants dans tout le pays. A Magaria, un bureau local fut installé. Une première mosquée fut construite dans le quartier Nassaraoua, ce qui entraîna des tensions avec les autres courants existants. Mais les acteurs *Izala*, avec l'appui de leurs frères du Nigeria, poursuivèrent leurs activités. Malam Ahmed notamment, continua à enseigner.

Compte tenu de leurs faibles moyens financiers, matériels et humains, le groupe *Izala* de Magaria fut appuyé par les autres groupes ; au Niger par ceux de Zinder et par d'autres groupes *Izala* du Nigéria.

C'est un natif de Magaria, Issaka Bandé, qui pris en charge l'organisation des activités *Izala* dans la ville et fit bâtir une mosquée du vendredi. Aujourd'hui, les activités religieuses y sont supervisées par Oustaz Mouhamed Nasirou, un Sheikh de 43 ans, qui a d'abord étudié dans une « makaratan allo », auprès d'enseignants traditionnalistes. Ensuite, il a étudié à Jigawa au Nigeria auprès de Malam Nouhou. Puis il est allé se former à Zaria en 1990 et il est revennu à Magaria en 1995 pour diffuser la doctrine *Izala*.

L'impact d'*Izala* sur les confréries existantes

Impact sur In gal gagia

Les actions des réformistes ont apporté des changements certains sur l'islam traditionnel ou *In Galgagia*. Celui-c- tenait une position médiane entre la Tidjaniyya et *Izala* mais aujourd'hui, le courant *In Galgagia* est aujourd'hui divisé en deux branches :

- Une première est proche du courant réformiste *Izala* qui multiplie les prêches et l'enseignement islamique. Elle adopte une démarche analogue au mouvement *Izala*. Leurs discours sont toutefois moins rigoureux, prônent la paix et la cohésion au sein de la Umma islamique. Ils disposent aussi d'un lieu de formation islamique (*Maj-lissoulilm*) où ils

enseignent les Hadith tels que *Riyadousalihim* ou *Boukhari*. Pratiquement tous se réclament d'Ahlus Sunnah.

- Une deuxième branche reste attachée aux valeurs traditionnelles, mais tient un discours radical et ferme. Ils font leur exégèse à partir du livre *Tafsirjalaleini*. Dans cette interprétation de Coran, ils mènent des débats philosophiques très critiques vis-à-vis du monde moderne. Certains disciples ont été formés par des leaders *Izala*.

Ces changements ne sont pas provoqués seulement par les acteurs *Izala* directement, mais aussi (et surtout) par l'écoute des prêches nigérians.

Impact sur la Tidjaniyya

Dans ce département, *Izala* est confronté à une forte résistance de la part de la Tidjaniyya. La zawiya jouie encore d'une large popularité auprès de la population et continue à accueillir un grand nombre de fidèles notamment des jeunes lors de la célébration de la fête de Maouloud qui est considérée comme *bid'a* (innovation) par les courants réformistes. La force de cette confrérie réside dans son ancrage profond dans la population d'une part et d'autres part, dans la diffusion des prêches de Malam Amadou de Zinder qui est un Tidjane très connu, apprécié et écouté, qui développemène un discours très critique envers les courants réformistes. Les cassettes de Malam Amadou sont enregistrées dans les portables des jeunes et diffusées à la radio à Magaria. *Izala* a finalement stimulé la Tidjaniyya qui a dynamisé son activité.

Les actions d'*Izala* ont provoqué les réactions de Tidjaniyya qui multiplie les prédications au cours de certaines cérémonies traditionnelles comme le mariage, pour maintenir sa place face aux courants concurrents. Il faut noter que là où il y a une Zawiya, il est beaucoup plus difficle pour un autre courant de s'implanter. La présence de la Zawiya constitue un obstacle pour les réformateurs. La zawiya de Malam Yaou se présente une barrière pour l'*Izala* à Magaria.

Les stratégies d'imprégnation dans la communauté

Les écoles coraniques *Izala* sont implantées dans les quartiers suivants : le quartier administratif (école Abou Oubeid), Kitari (école Imam Malik) et Ghana (école Malam Sabiou). Une grande mosquée de vendredi existe par ailleurs dans le quartier administratif Baraou Ibn Azib. Les écoles *Izala* ne sont pas installées fortuitement dans ces quartiers, elles sont placées stratégiquement, dans le milieu traditionnel (Kitari est le centre historique), dans les quartiers populaires (Ghana) et dans les quartiers des fonctionnaires. Ce sont des points stratégiques pour l'implantation du mouvement et la diffusion du discours.

Les activés sont principalement les prêches et l'enseignement islamique. Les thèmes de prédilection des prêches sont l'unicité de Dieu (Tawhid), la Chirk (superstition), la Bid'a (innovation) et Al Ada (tradition).

Les prêches sont tenus pendant les weekends pour attirer les élèves, mais aussi à l'occasion des mariages, des baptêmes et des décès, pour toucher un large public.

En ce qui concerne l'enseignement, les ouvrages suivants sont dispensés dans les trois écoles coraniques existantes : *BouloughMaram, Ahkamjanaiza, Kitaboutawhid*, *Akhdari, OumdatoulAhkam,* grammaire arabe ou *Nahaw, Balaga, Riyadou Salihin.* Ils font recours parfois au volontariat des enseignants arabisants du Zinder.

Relation des jeunes avec le soufisme

La prédominance de l'islam soufi est nette à Magaria. Le degré d'attachement à la Tidjaniyya est très élevé puisque près 70% des jeunes interrogés s'en réclament. Nous avons demander des conseils et recevoir leur bénédiction. Ce degré d'attachement est lié à la position qu'occupe la Tidjaniyya dans la zone et de son importante activité religieuse. Par exemple, La célébration de l'anniversaire du Prophète qui est condamnée par la doctrine *Izala*, est bien accueillie chez les jeunes car près de 80% des jeunes interrogés affirment y participer. La Tidjaniyya à Magaria joue un rôle d'encadrement des jeunes et offre un véritable réseau de solidarité.

Par ailleurs, certains jeunes affirment avoir appris l'islam « bien avant l'arrivée de l'*Izala* ».

Il sont attachés aux pratiques soufis telles que le Zikiri, qui selon eux, amène la quiétude et la sérénité : « le Zikiri purifie le cœur et efface les soucis » et « réduit les souffrances »[72].

Rapport des jeunes à l'*Izala*

Le rapport des jeunes à l'*Izala* reste limité. La majorité de jeunes ont suivi les prêches *Izala* mais n'adhèrent pas forcément. Les prêches de Ja'afar et Albani sont les plus populaires. Les jeunes lient néanmoins la notion de Bid'a à celle de Al Ada (tradition), mais la notion de Shirk, elle, reste ambivalente.

Les résultats de ces enquêtes montrent que les débats sur la Charia ont touché les jeunes. Les aspirations à l'application de la loi islamique sont essentiellement influencées par le Nigéria.

Rapport à l'enseignement coranique

L'éducation islamique est en pleine expansion. Il existe plusieurs écoles coraniques à Magaria. La quête de savoir est développée chez les jeunes puisqu'au cours de nos entretiens dans les quartiers tous ont souligné la nécessité de la formation islamique. Parmi

[72] Témoignages recueillis dans des fadas.

les enquêtés, 60% des jeunes scolarisés suivent les cours de religion, soit dans les mosquées, dans les écoles coraniques ou dans les écoles *medersas*. Ahmed Nasirou, leader *Izala* affirme : « grâce à Dieu aujourd'hui les jeunes associent l'école et l'éducation islamique ».

La formation est un des principaux objectifs que s'est fixé *Izala*. Or les jeunes ont un regain d'intérêt pour le savoir religieux, qui pourrait bénéficier à l'*Izala*.

Aujourd'hui, les jeunes s'inscrivent aux-mêmes à l'école coranique, ce qui montre la progression de la foi islamique. Avant, les parents inscrivaient leurs enfants dans les écoles. A présent, l'inscription n'est pas imposée ni par le mouvement encore moins par la famille. C'est un choix personnel.

Cela joue un rôle social, par exemple, une fille qui a fréquenté une *makaranta* trouve plus facilement un prétendant qu'une fille n'ayant pas fréquenté d'école coranique. L'instruction religieuse est devenue un critère de sélection pour les garçons. C'est un des effets des prêches *Izala* sur l'éducation islamique des jeunes filles.

Les filles et les femmes ont presque toutes accès à la connaissance de l'Islam. Les acteurs *Ahlus Sunnah* font l'éloge de l'instruction des femmes, alors que sans le cadre des *tariqa*, les femmes restent généralement cloitrées et s'occupent des tâches domestiques. Elle sont cantonnées aux rôles de procréation et d'éducation des enfants. Mais l'*Izala* a offert l'opportunité aux femmes de bénéficier d'une éducation et donc, d'une forme d'émancipation.

L'éducation islamique autrefois familiale a cédé le pas à un islam privé ; les jeunes garçons et filles se socialisent eux même et fondent leurs propres conceptions islamiques.

Effets sur les pratiques sociales

Le mouvement *Izala* a permis de soulever la question de la dot. La dot est un élément central du mariage, or auparavant, le montant fixé était très élevé. La baisse du montant de la dot est très appréciée par les jeunes. Le mouvement *Izala* a prêché sur ce point pour que la dot ne soit plus un obstacle au mariage, dans le but de lutter contre la fornication

Le mouvement combat toute dépense fastidieuse, considérée comme bid'a, et s'insurge dans les prêches contre le célibat prolongé. Par ailleurs, les danses lors des cérémonies sont également désapprouvées mais elles sont toujours pratiquées.

Traditionnellement, l'organisation du mariage se déroule de façon suivante : des filles et des garçons d'honneur se chargent de l'organisation de la danse, de la restauration des participants, ainsi que du cortège de véhicules et de motos jusqu'au domicile des jeunes marié. Tout cela est proscrit par l'*Izala*, car perçu comme *bid'a*. Toutefois, nous constatons une situation paradoxalle : ces pratiques persistent alors que leur condamnation est

unanime chez les jeunes. A Magaria, les cérémonies traditionnelles du mariage changent peu, mais la réduction du prix de la dot est très appréciée par les jeunes.
Concernant le baptême, ce mouvement a apporté une nouveauté à savoir la célébration du baptême après la prière de l'aube. Toutefois les pratiques culturelles et religieuses continuent. Aujourd'hui, certains adeptes rallongent la célébration du baptême jusqu'au weekend pour que les parents et amis participent.
Concernant les funérailles, la pratique traditionnelle consistant à faire le tour de la tombe a complètement disparu. Les pleurs à voix haute ont également disparu, considérés comme de mauvais augures pour le défunt.
Dans le domaine de la santé, certains jeunes ont assimilé les invocations pour se protéger contre les maladies à la sorcellerie. De même pour le port d'amulettes et l'usage des écritures de versets coraniques comme outils de protection. Ces questions reviennent beaucoup dans les discussions des groupes de jeunes. 60% des jeunes ont recours à ces pratiques, 20% les rejettent et 20 % sont indécis. Les débats sur ce thème ont été animés car c'est un thème central de la doctrine *Izala*.
Au cours des discussions, il a été fait mention de refus de l'utilisation des vaccins contre poliomyélite. Nous nous sommes rendu à l'hôpital pour vérifier s'il y la résistance au vaccin persiste dans la population de Magaria, mais aucune donnée ne le confirme. Les jeunes sont influencés par les discours comme ceux des prêches du Sheikh Albani, mais n'appliquent pas forcément toutes ces injonctions.

Un des éléments important est le rapport à la prière. Les jeunes sont de plus en plus versés dans le « prièrisme » : leur foi se limite à la prière et ils considèrent que celui qui ne prie pas est une mauvaise personne.
Pour les jeunes *Izala*, l'engagement dans le mouvement est motivé par la volonté de faire partie d'une communauté, d'une « *Umma* » islamique, et tend à l'universalité de l'islam orthodoxe.

Conclusion :
On peut confirmer qu'avant l'introduction de Ahlus Sunnah à Magaria, les confréries comme la Tidjania assuraient le fonctionnement des activités religieuses et culturelles. Ces anciens courants religieux et la tradition communautaire cohabitent en parfaite symbiose dans la mesure où aucune pratique culturelle comme les rituels de décès ou de mariage ne sont condamnées et continuent à servir pleinement la communauté. La pratique islamique était moins contraignante et la prière était perçue pour les jeunes comme un rituel réservé aux adultes.

Avec l'arrivé de Ahlus Sunnah dans la région, les courants existants connaissent des transformations, tant sur le plan idéologique qu'organisationnel. En ce qui concerne la Tidjaniyya, elle a renforcé ses activités en développant les écoles coraniques dans les différents quartiers de Magaria et animant régulièrement la *wazifa* dans les *zawiyas*. Les jeunes participent à ces activités et leur accordent une grande place. Quant à la Galgagia, elle subit un choc interne aboutissant à la scission en deux branches idéologiquement différentiées.

Les actions du mouvement *Izala* ont eu des effets dans la vie quotidienne des jeunes de Magaria. Dans les 16 fadas enquêtées, tous les jeunes ont souligné l'importance de la prière. Par ailleurs, on assiste au développement du port du hijab et du niqab, l'attachement à l'éducation islamique des jeunes filles et le rejet du jeu. En revanche, le concept de Charia n'est pas populaire auprès des jeunes. La jeunesse de Magaria montre une dévotion en forte progression et une importance croissante accordée à la Umma islamique, considérée comme l'unique communauté de valeur dans le monde. Ce positionnement des jeunes n'est pas seulement le résultat des actions locales des *Ahlus Sunnah*, il s'agit également de l'influence exercée par les prêches (notamment dans les téléphones portables) et les chaines de television comme Sunnah TV.

3. Traductions de prêches et messages vidéos

La collecte de prêches vidéos (sur support DVD, MP3 ou sur Internet) a donné lieu à un important travail de traduction réalisé grâce à l'aide précieuse de plusieurs locuteurs haoussa. Il s'agit, en majorité, de DVD de prêches des Sheikhs *Izala* les plus populaires : Adam Ja'afar, Kabiru Gombe, Abubakar Gero, Bashiru Ghana, ou encore Albani Zaria, qui inondent le marché du DVD, aussi bien au Niger qu'au nord Nigéria. Ont été également ajoutés à ce corpus les prêches filmés de Mohammed Yusuf et les messages vidéos d'Abubakar Shekau, pour la plupart disponibles sur internet.

La retranscription a été réalisée dans le souci de préserver les caractéristiques du discours, propres à l'exercice du prêche mais aussi, parfois, typiques d'un style oral et populaire[73].

Ecouter – ou lire – les prêches et les messages vidéo est la manière la plus efficace de déceler les stratégies discursives des leaders religieux. Les textes proposés ici sont des extraits de prêches (qui durent généralement plusieurs heures) et ne représentent qu'une infime partie des discours disponibles. Or la constitution d'un véritable corpus de textes traduits ainsi que son interprétation sont des étapes nécessaires vers une meilleure compréhension des dynamiques islamiques actuelles, et d'une analyse approfondie du phénomène Boko Haram.

[73] Les parties introductives des messages vidéos faites en arabe (salutations, citations du Coran et des Hadiths) ne sont pas inclues dans les traductions.

Albani Zaria

Chers frères et sœurs musulmans auditeurs et auditrices présents ici même, chers téléspectateurs et téléspectatrices. Nous sommes en direct de l'école « darul hadits salafiyya » qui est au numéro 4 Mudarkati road Gaskia lay Out à Zaria dans l'Etat de Kaduna au Nigeria.
Nous sommes jeudi 24 zulhija 1433 de l'hégire (8 novembre 2012). La cassette que vous écoutez actuellement a comme titre « a daidaita sahu ». Dans cette cassette, je vais vous parler de l'importance mais aussi vous expliquer « a daidaita sahu, comment bien arranger les rangs avant la prière ! ». Je vais également aborder les risques que les gens encourent en ne respectant pas cela, mais également la négligence dont font preuve les gens en ces moments. « Daidaita sahu », bien arranger, en prière fait référence à la prière en commun. La prière, le prophète Mohamed a expliqué comment bien la faire. Ce sont des dires venant de lui-même, des démonstrations mais aussi des pratiques qu'il a vu chez ses compagnons et qu'il a agréé ou qu'il a corrigé. Je vais commencer par vous rappelez ce qu'a dit à ce sujet le prophète Mohamed (SAW)
[…]
(Une question posée par un participant)
Ce n'est pas conforme à la Sunnah quand quelqu'un se lève pour dire à la mosquée: "j'ai eu un enfant aidez moi avec vos invocations". C'est la même chose que les cérémonies de baptême qu'ils font, ce n'est pas conforme à la Sunnah. Lisez la version de Muktasar Jawahirul Ikli, Muktasar Imam Halilu a dit wa yukara wa amiluha wa limatan, c'est interdit de rassembler les gens. Samir dans le Sarhi, Lawali et Sani, a dit que c'est interdit de se rassembler en un lieu. Chacun doit rester chez lui et on leur envoie la viande. Il faut juste utiliser ce qui est authentique c'est tout !
[…]
C'est pour cela que toi, qui vis aujourd'hui, vois ce que les compagnons ont fait ou ont dit et laisses de côté ta propre interprétation, tu es en train de perpétuer leur façon de faire. C'est pour cela que je dis chaque fois, que nous qui sommes de la dawa salafiyya, nous ne faisons de reproduire ce que les compagnons du prophète ont fait, on ne crée rien ! C'est pour ça que tout ce qu'on dit, on vous donne la référence, si c'était notre création, on allait bomber nos poitrines et dire "c'est moi qui l'ai dit !". Ce sont eux les marabouts qui ont font ça. Nous, on ne fait que reproduire et diffuser ce qu'ils ont fait. Si vous avez compris cela, alors vous allez comprendre aussi que celui qui reproduit, ne peut rien ajouter ou enlever, il va faire tel que ca été fait ! C'est tout ! Donc, j'appelle tous ceux qui pensent qu'ils sont bien érudits, si ce qu'ils font n'est pas ce que les compagnons du prophète ou même ce que le prophète a fait, alors ils perdent leur temps ! Alhamdulillah, cette dawa, mes frères et moi, nous sommes en train de la faire au Nigeria, ça fait aujourd'hui 34 ans, les gens nous ont insultés, ceux qui sont dans les associations, dans les tarika, dans les écoles classiques, tout le monde. Mais on a continué sans se fatiguer jusqu'à présent. Certains penseront que c'est facile et ils s'arrogeront nos efforts, mais ça ne se passe pas comme ça, il faut batailler. Aujourd'hui dès que vous verrez un jeune, il va vous dire qu'il est salafi. Mais qui t'a appris ça ? Et où ? Quel marabout t'a enseigné ? La salafiyya, on n'apprend pas ça comme ça, tu ne peux pas avoir un PhD, un master ou un diplôme. Il y a des marabouts qui connaissent ça et qui peuvent t'enseigner et t'évaluer sur ça. Ce n'est pas une question de certificat ! Quand on parle à un jeune vous allez l'entendre dire que lui, il a un degré, lui il a un master en arabe, lui, il a un PHD, lui c'est un professeur en arabe. Quell que soit ton niveau d'étude, tu n'étudieras pas comme Siburaihi ou Halilu, mais mêmes eux, ils ne disent pas le contraire de ce que le prophète a dit. Ils n'ont jamais essayé d'interprété un hadith, parce qu'ils savent que ce n'est pas de leur ressort. Mais aujourd'hui vous allez voir un étudiant de l'université

de Bayaro, de Kaduna ou de Zaria, quand on va parler des hadith, il va dire que lui, il a tel diplôme. Mais dire que j'ai étudié ici ou là, ça ne sert rien, dit nous ce que le prophète ou ses compagnons ont dit ! C'est tout ! Si tu ne connais pas ce qu'ils ont dit ou fait, alors tes études et celles de celui qui a fait journalisme, c'est la même chose. Même avec toutes tes connaissances en Coran ou en hadith, si tu ne fais pas comme a fait le prophète ou comme il a dit de faire, tu as perdu ton temps ! Donc faites attention ! Comme je l'ai dit, sur toute chose, le prophète a parlé ou il a fait !

[…]

Chers frères, je vous rappelle notre programme, à partir de la semaine prochaine, tous les jeudis et vendredis, entre magrib et la prière d'icha, nous allons faire des prêches et tous les samedis et dimanches, nous allons faire du fikhu après la prière du matin jusqu'à 7h30 et à 4h on va lire le Sahih Muslim et à 8h on va lire Sahih Bohari à la Markaz. Les mardis et Mercredis, on va lire le livre Al Kaba'ir de l'Imam Zahabi. Les lundis, c'est le repos. Les étudiants du darul hadits eux savent leur programme, rien ne change. Mais certains livres comme Sunanun nasa'i seront lus tous les samedis et dimanches de fin de mois de 6h à 8h, on va commencer à partir de fin novembre. En ce qui concerne le livre Ahkamul Jama'is et Saw'ul Umma, on fera une programmation bientôt. On rappelle juste aux parents des étudiants dans les écoles classiques, que les samedis s'ils n'amènent pas leurs enfants, alors il faut qu'ils soient là le matin et non le soir. On continue toujours le recrutement, si vous voulez que vos enfants soient recrutés alors venez avec la totalité du versement annuel de leur scolarité, 350 000 naira ! Quand tu auras ça, ton enfant sera inscrit. Il faut avoir l'argent pour être inscrit. Pour ce qui concerne les filles, elles sont dans leur propre campus et on va bientôt les enseigner à part et plus elles vont de l'avant, elles seront enseigner que par des femmes. J'implore Dieu pour qu'il nous aide à accomplir ce dessein !

Sheikh Albani Zaria. Capture d'écran d'une vidéo de prêche

Mohammed Yusuf

Extrait d'un prêche donné en 2006 à Maïduguri (Mohammed Yusuf)

[A propos des mécréants] *« Une fois qu'ils ont le pouvoir, une fois qu'ils ont le contrôle, ils n'ont pas de pitié, ils n'ont pas de pardon. A Onitsha, ils ont tué tout le monde. A Maïduguri, il y a eu des échauffourées, on a brûlé des maisons mais ce n'est rien comparé à ce qui s'est passé à Onitsha. C'est pourquoi il ne faut pas baisser les armes. Dieu a dit, il faut toujours sortir avec vos armes, cachez-les. Dieu ne vous a pas dit d'abandonner les armes. Parce que, eux, s'ils ont le dessus sur vous, ils ne vont pas vous épargnez. Il ne faut pas les aimer, il ne faut pas leur montrer l'amour mais leur montrer votre opposition. Quand le prophète a été chassé de Médine, c'était les mêmes gens, les mêmes mécréants. Ce sont les mêmes qui ont chassé le prophète de Médine qui aujourd'hui font des caricatures du prophète. Pourquoi tu vas aimer ces gens-là ? Parce qu'ils jouent bien au foot ? Quelqu'un qui ne porte pas Allah dans son cœur, toi tu portes un maillot avec son nom dessus ? Comme Ronaldo ? Pourquoi tu vas aimer ces gens-là ? Parce qu'ils font de la politique ? Parce qu'ils font des films ?*
Comment imaginer qu'il y ait des musulmans à Guantanamo ? En Irak, les gens ont été humiliés chez eux, dans leur propre pays. Eux qui ont construit leur pays, on les oblige à se mettre à quatre pattes, on les dénude et on les force à se faire prendre par un chien. Vous imaginez ? Déshabiller une femme et la forcer à se faire prendre par un chien ! Face à ce genre d'humiliations tu peux te taire ? Tais-toi, mais le jour du jugement dernier, tu auras des comptes à rendre à Dieu.
Même face aux pires attaques il ne faut pas reculer. On a infligé des supplices aux prophètes mais ils n'ont pas reculé.
Quand ils essayent de disperser un attroupement avec des gaz lacrymogènes, vos enfants passent la nuit à tousser. Tu peux circuler tranquillement dans ta voiture, ils vont t'arrêter pour rien et, sans que personne ne te vois, tu vas disparaître.
Le Chehidi[74], c'est celui qui pratique l'islam en bonne et due forme. S'il est tué, Allah va le récupérer et le faire renaître dans une autre vie.
Il n'y a pas d'humiliation que les prophètes n'ont pas subies. Même des vieillards ont été tués, étranglés. Une femme enceinte a été empalée sur une flèche, une autre femme a été marquée au fer rouge sur le front.
Avant, les musulmans étaient frappés, piétinés. Tous ces gens ont subi ces humiliations. Ne soyez pas étonnés qu'un jour, votre Mallam[75] soit arrêté et frappé, ça peut arriver. C'est pour ça qu'il faut combattre les mécréants. Ils ont l'art de bien parler ; d'ailleurs Dieu a dit « ils vont bien parler pour essayer de vous convaincre mais ce sont des menteurs, leur cœur n'est pas en accord avec leur parole. Ils n'ont pas la vérité. »
Si vous voyez les militaires venir et dire qu'ils vont vous protéger c'est faux.
[…]
Tu peux être un porteur de tenue (policier ou militaire) *et être en groupe avec tes collègues, ils vont faire semblant de te respecter, ils vont dire « Oui, il faut le laisser aller prier », mais dès que tu t'éloigneras, ils vont rire de toi dans ton dos. Je vous jure, ils sont comme ça ! Si tu ne comprends pas qu'ils sont comme ça, c'est que tu n'as pas bien lu le Coran.*
[…]
Même s'il y a une promesse entre vous, même si vous avez des liens, même si vous êtes proches, ils peuvent te tuer. Il n'y a aucune entente possible.

[74] Chehidi (en haoussa) ou Chahîd (en arabe) signifie martyr, celui qui meurt en défendant sa foi.
[75] Le *Mallam* est le maître coranique, il parle ici de lui-même. Ses fidèles étaient d'ailleurs parfois appelés *Yan Mallam*, les « enfants du maître ».

Israël n'a jamais tenu parole. On s'assoit à une table, on signe des accords, ils s'engagent à se retirer de Gaza mais dans la nuit qui suit, ils viennent envahir les lieux. Lorsque Yasser Arafat voyageait, en Amérique, en Russie, ils lui demandaient de tenir ses troupes et en même temps, ils en profitaient pour attaquer et ensuite accuser les Palestiniens. Ils ont tué Arafat et ils ont amené Mahmoud Abbas.

Avec les juifs, il n'y a aucune relation possible, il n'y a que le feu.

[…]

Dieu a dit : Il faut tuer les chefs des mécréants, les leaders. Il faut tous les tuer car ils soupçonnent votre religion. Si vous tuez les leaders, ils vont se calmer. Parmi ceux qui soupçonnent votre religion, il faut trouver les grands leaders et les égorger. Parce qu'ils n'ont pas de parole. Vous trouvez les leaders et vous les tuez car ils soupçonnent votre religion. Dieu a dit c'est ainsi qu'ils arrêteront de soupçonner votre religion.

Ça ne sert à rien de brûler des églises. Qui construit les églises ? Si vous brûlez ou détruisez une église, celui qui l'a construite est encore là. Il faut tuer les leaders, brûler les églises, ça ne sert pas, ce n'est pas ça l'islam. L'islam, c'est la détermination. Il faut avoir la connaissance et reconnaître que lorsqu'on va de l'avant, on ne s'arrête pas, on ne recule pas. En brûlant une église, tu n'as rien fait.

[…]

Il faut tuer les mécréants, ils ne sont pas dignes de confiance. Dans leur majorité, ce sont des gens qui n'ont aucune parole, ce sont des pécheurs, ils n'ont pas la vérité.

Tu prends un officier haut-gradé, il va te dire : « Nous voulons la paix, la tranquillité, on va vous protéger. Nous, les Chrétiens, on nous a fait venir pour vous protéger », mais c'est faux ! En réalité, il est venu pour nous tuer, pour nous faire du mal. »

Mohammed Yusuf. Capture d'écran de la vidéo du prêche

Extrait d'un prêche donné au mois de février 2009, à la mosquée Ibn Tamiyya, à Maïduguri (Mohammed Yusuf)

« Dieu ne peut pas ordonner quelque chose d'impossible pour l'homme. S'il t'ordonne, c'est que tu peux. Les compagnons du prophète ont posé la question : s'ils cachent quelque chose à Dieu dans leur cœur, mais qu'ils le font par omission, seront-ils punis ? Ils ont demandé à Dieu qu'il ne leur impose pas une charge trop lourde, qu'il ait pitié d'eux et qu'il leur donne la victoire sur les mécréants. Et Dieu a accepté toutes les doléances. La leçon à tirer de ça, c'est que si Dieu te dit de faire, il faut faire. Si tu demandes des aménagements, tu es perdu. Si tu hésites face à Dieu, tu n'auras jamais la connaissance. La volonté de Dieu ne doit jamais être une charge. Tu ne peux pas remettre en cause sa volonté.
Un jour, (du temps du prophète) *un homme a demandé : « On va où après l'Hégire ? ». Après plusieurs tentatives d'explication, l'homme était toujours confus. Quel genre d'homme est-il ? Si tu fais l'Hégire pour toi même, tu peux te poser la question, et tu n'auras pas de réponse. Mais si tu fais l'Hégire pour Dieu, tu n'as pas besoin de te poser la question, tu vas comprendre par toi-même. Quand le prophète est parti à la Mecque avec ses compagnons pour prêcher, Dieu l'a récompensé ; il lui a offert un bon accueil, un lieu, de la richesse. C'est pour ça que lorsque Dieu ordonne de faire le jihad, il faut le faire. Si tu hésites, Dieu le voit, tu es fichu. C'est ce que les Juifs ont fait.*
Dieu a dit au prophète Moussa (Moïse) *de dire à ses gens qu'Il a réservé un endroit pour eux, et qu'ils doivent y aller. Quand les gens ont demandé comment faire pour y aller, le prophète Moussa leur a répondu : « C'est Dieu qui l'a dit, donc il faut y aller, c'est tout. Même si c'est pour aller se faire égorger, on y va ». Si Dieu l'as dit, tu n'as aucune question à te poser. As-tu même le temps d'hésiter ?*
Dieu a demandé aux hommes de faire le jihad. Un militaire à qui on donne un ordre, à qui on dit d'entrer dans le feu, il s'exécute non ? Il y va ! Et toi, devant l'ordre de Dieu tu hésites ? Quand Dieu a dit de faire le jihad, les gens ont dit oui, c'est la voie. Ils ont obéit.
[…]
Ainsi, le prophète Ibrahim (Abraham) *a fait un rêve et appelé son fils pour lui dire : « Dieu m'a montré en rêve en train de te tuer ». Son fils lui a répondu : « Papa, il faut faire ce que Dieu a dit, il ne faut pas hésiter ». Le prophète Ibrahim était prêt à tuer son fils, le couteau contre son cou, il a obéit à la parole de Dieu sans hésitation.*
[L'assistance s'exclame : *Allahu Akbar !*]
C'est pour ça qu'il faut faire ce que Dieu a dit de faire. Si on suit sa volonté, il va nous protéger. Quand Dieu te demande de faire, toi tu hésites ? Tu tâtonnes ? C'est ce que les Juifs on fait.
L'ordre de tuer ton fils n'est-t-il pas le plus difficile ? Celui qui a obéit a été récompensé, Dieu a placé un mouton sous le couteau. Nous, nous sommes des musulmans, nous faisons ce que Dieu nous ordonne. S'il nous demande de tuer, on le fait.
[…]
Si les gens suivent à la lettre ce qu'on leur dit dans les prêches, c'est ça qui va leur montrer la vérité. Si tu pratiques ce qu'on t'enseigne dans le prêche, tu suis exactement ce que te dit Dieu et c'est ça qui va te donner raison. Devant qui que ce soit, tu diras la vérité ; devant quiconque et sans crainte.
Tu vois ici dans cette ville, on vocifère, on nous traite d'imbéciles, on dit tout un tas de choses sur nous. Moi, ils sont venus me chercher, ils m'ont arrêté. Je leur ai dis que je savais ce qu'ils faisaient, qu'ils avait touché de l'argent pour le faire. Je leur ai dis que j'étais au courant de leurs manigances. Je leur ai même donné le nom de l'homme qui les a payé. C'est dans son bureau qu'ils vont chercher l'argent. Je vous assure, moi je n'ai pas peur d'eux. Il

m'ont demandé : « Qui t'a dit ça ? ». J'ai répondu que l'avais vu de mes propres yeux. Avant même que je rentre chez moi, ils avaient renvoyé tous les directeurs (de la police) *!*
[Rires de l'assistance]
C'est pour ça que je vous dis, tant que vous avez confiance en Dieu, rien ne va vous arriver. Les marabouts qui passent tout leur temps à nous insulter, ce sont les mêmes personnes qui les payent pour le faire. Si tu as confiance en Dieu, rien ne va t'arriver.
Ceux qui ont de l'argent, qui payent les gens, ce sont eux qui dirigent, qui ont le pouvoir. Mais quand tu payes un pauvre pour faire la guerre à un autre pauvre, c'est quel type de pouvoir ? Je vous jure, ce sont eux qui payent les marabouts qui passent leur temps à nous insulter. Si on prend mon cas, c'est pire : ils veulent m'arrêter alors que les gens m'aiment.
Je vous jure, nous n'avons ni honte, ni peur. »

Extrait d'un prêche donné au mois de septembre 2008 (mois de Ramadan), à Maïduguri (Mohammed Yusuf).

« Lorsque vous voyez des hommes mourir en faisant le Jihad, il ne faut pas penser qu'ils sont morts. Ils ne sont pas morts. Allah a dit qu'ils ne sont pas morts, ils sont là-bas, dans les mains d'Allah, ils mangent bien et boivent bien.
Au temps du prophète, il y avait un clan de mécréants qui vivait autour d'un puits, et qui avait demandé au prophète d'envoyer des hommes pour leur enseigner le Coran. En arrivant, la délégation envoyée par le prophète a constaté que c'était un piège et s'est réfugiée dans une grotte. Mais un homme s'est porté volontaire pour aller prêcher, malgré la menace, pour affirmer la puissance d'Allah et montrer aux ennemis la force de la religion d'Allah. Le volontaire a été tué par un des membres du clan, qui l'a transpercé d'une flèche. Mais avant de tomber mort, il a dit avoir vu la Kaaba. En mourant, il était heureux d'avoir transmis le message, fier de sa mission. Ensuite, les membres du clan ont cherché les autres émissaires et les ont tous tué. Mais Allah a dit que tous ces gens ne sont pas morts. Le remède contre la mort, c'est la Chahada[76]*. La mort d'un croyant est une mort douce. Le prophète a expliqué que la mort d'un croyant n'est pas plus douloureuse qu'une piqûre de fourmi.*
On nous a raconté l'histoire d'un homme parti combattre en Afghanistan. Blessé, éventré, ses entrailles répandues sur le sol, il parlait aux autres combattants et avant le mourir, il a fait la Chahada. Les autres pleuraient. Le sang qui coule du corps des Chehidi dégage une bonne odeur.
Un autre homme avait explosé dans sa voiture – une bombe avait été posée dans sa voiture alors qu'il se rendait à la prière du vendredi avec son fils – mais sur les lieux de l'attentat, c'est l'odeur du parfum qui régnait et qui a régné pendant des mois.
Le Chehidi n'est pas jaloux, il n'est pas rancunier, le cœur du Chehidi est accroché à un oiseau qui vole au paradis, profitant des verts paysages. Que peut-on espérer de mieux ? Avant de mourir, si tu fais la Chahada, ton corps reste sur terre mais tes yeux aperçoivent déjà le paradis. C'est pour ça que le Chehidi sourit en mourant.
Au temps du prophète, un homme qui avait été tué avait laissé derrière lui une famille éplorée. Allah a dit à son fils – sans lui apparaître - : « Ne te plaint pas. J'ai vu ton père. Comme il a fait la Chahada avant de mourir, nous avons eu un échange en tête à tête lui et

[76] La Chahada (*Laa ilaaha illalaah, Mohamed ar-Rasul Allah)* est la profession de foi à travers laquelle le croyant affirme qu'il n'y a de Dieu qu'Allah et que Mahomet est son messager.

moi ». Quand tu fais la Chahada et que tu arrives au paradis, de belles femmes bien habillées t'accueillent, des anges, des griots te louent, on te déroule le tapis rouge.

Quand un Chehidi se blesse, la première goutte de sang qui coule de son corps tombe au paradis. Les corps des Chehidi qui ont été tués en partant convertir le clan ont été découverts quarante ans plus tard, car un orage les avait déterrés ; ils étaient intacts et beaux.

Parmi les fidèles partis prêcher auprès des mécréants, certains ont été blessés et même mutilés ou estropiés mais le prophète les a rassemblé, les a guidé et ils l'ont suivi. C'est ça le Jihad. Le prophète Ibrahim a été jeté dans le feu mais immédiatement le feu s'est éteint car il a dit « As-Sabur Allah »[77].

Les garants de la constitution, les garants des institutions, ce ne sont pas eux qui vont bien finir, à côté de toi qui est le garant de ce qui a été énoncé par Dieu ! »

Mohammed Yusuf. Capture d'écran de la vidéo du prêche

[77] Un des 99 noms d'Allah.

Abubakar Shekau

Message diffusé le 11 janvier 2012

(Message à l'attention de Goodluck Jonathan, président du Nigéria)

Introduction en arabe, salutations puis citations de versets coraniques relatifs à la défense de l'Islam contre les mécréants (« Dieu n'aide pas les mécréants et a donné les moyens aux musulmans de se défendre ») et à l'Hégire.

« Après ceci, chers frères, je vous salue dans le nom puissant de Dieu. Après les salutations et après avoir rendu grâce à Dieu, nous saluons aussi toute la communauté musulmane. Ceci est un message et un appel à l'intention de Goodluck Jonathan et aussi aux responsables des Chrétiens et à tous les autres. Nous sommes la Jamā'atu Ahl al-Sunnah Lidda'awati wa-l-Jihād, ceux à qui ils ont attribué le nom de Boko Haram. Dieu merci, nous avons diffusé l'information, tout ce que nous devions dire a été dit. Tout le monde a vu ce qu'on nous a fait et tout le monde sait ce que l'on s'apprête à nous faire. Et tout le monde est au courant du sujet de discorde entre nous et ceux qui nous combattent.

Nous combattons aussi ceux qui se font passer pour nous et à qui on nous associe pour nous combattre. Les autres personnes, nous ne les touchons pas.

Nous combattons aussi les Chrétiens car tout le monde est au courant de ce qu'ils nous ont fait subir et du sort qu'ils réservent aux musulmans. Pas une fois, pas deux fois, mais de nombreuses fois, ce qui nous amène à adopter cette position.

La raison de ce message est liée aux messages de Goodluck Jonathan nous concernant et aussi à certaines personnes qui parlent de nous, disant que nous sommes des traitres et des ennemis de ce pays qu'on appelle le Nigéria.

Nous ne sommes pas des ennemis, nous ne sommes pas non plus de ceux qui réunissent les gens dans le but de leur enseigner des mauvaises choses. Même si les gens ne nous connaissent pas, Dieu connaît tout un chacun.

Tout le monde sait comment on a tué nos leaders et tout le monde sait comment on nous traite. Tout le monde sait ce qu'on fait subir aux musulmans de ce pays depuis un certain temps. Par exemple, dans la ville de Kaduna, à Zangon Kataf, dans les villages, bien des choses ont été faites à la communauté musulmane de ce pays et ce sont des choses qui se sont passées sans combat.

La tromperie, c'est de la mécréance et ainsi que Dieu le dit, la division est un péché. Et tout le monde sait que la démocratie, c'est de la mécréance, que la constitution, c'est de la mécréance ainsi que beaucoup de choses qui sont interdites par Dieu à travers le Coran et les hadiths mais qui sont enseignées par l'école occidentale.

Nous n'avons rien interdit, nous n'avons rien empêché, tout ce que nous disons, c'est que le peuple suive les règles de l'Islam, la voie de Dieu et c'est seulement ainsi que nous aurons la paix et c'est ainsi que nous aurons l'esprit tranquille, conformément aux paroles de Dieu. Mais si nous allons à l'encontre de cela, nous n'aurons pas la paix. C'est tout ce que nous prônons. C'est ce que nous prônons et s'en est suivi la décision de nous tuer. Ils ont tué plusieurs de nos frères musulmans, on a détruit nos mosquées en nous chassant, en nous délogeant et malgré cela, on continuait à nous capturer et à nous tuer. Et voilà que Dieu a fait son œuvre : il dit lui-même que si tu suis sa voie, il te donne la force d'accomplir son œuvre et c'est ce qui s'est produit. Ainsi, Jonathan, saches que ceci est plus fort que toi. Ce n'est pas notre travail mais celui de Dieu, c'est plus fort que toi. Tout ce que tu fais, c'est comme si tu ne faisais rien car Dieu, avant même de créer le monde, savait déjà tout ce qui allait se produire. C'est donc plus fort que toi et ça ne vient pas de nous. Tout ce qui arrive est l'œuvre de Dieu car il vous connaît et vous refusez de suivre sa voie, parce que vous avez

refusé de croire en lui, parce que vous bafouez sa religion. Donc Jonathan, c'est plus fort que toi.
Il n'y a rien d'étonnant que parmi vous il y ait des gens qui disent du bien de nous et de nos œuvres. Nos intentions sont claires et nous sommes ouverts à tous ceux qui veulent nous rejoindre pour que nous avancions ensemble. Mais nous restons fermes vis-à-vis de ceux qui ne nous aiment pas et qui ne veulent pas suivre l'islam. Dieu ne nous a pas dit de les aimer mais de les sensibiliser et de les convaincre à le suivre pour que nous avancions dans la justice. Telle est la vérité, sachez-le.
Vous Chrétiens sachez que le prophète Issa (Jésus) *est l'esclave de Dieu, le prophète de Dieu et non son fils. Votre religion le christianisme n'est pas la religion de Dieu, c'est de la mécréance et Dieu l'a interdit. Ce que vous faites n'est pas une religion. En plus de cela, vous nous avez trompés, tué et vous avez même mangé notre chair.*
Vous nous avez fait tout ce que vous vouliez alors que nous voulions juste vous amener sur la voie de Dieu. Nous vous appelions à la conversion conformément aux prescriptions de Dieu et vous êtes venus nous attaquer et nous tuer, vous avez pris nos femmes et fait d'elles ce que bon vous semble. Et aujourd'hui, votre responsable (Goodluck Jonathan) *vous demande de vous mobiliser et de faire ce qu'il faut. Mais toute personne intelligente sait où tu veux en venir et ce que tu veux faire comprendre. Malgré tout cela, nous continuerons à faire des choses selon la volonté divine. C'est ainsi que moi, en tant que chef de cette communauté, je te demande juste de te convertir, c'est le premier appel que je te lance. Les Chrétiens, convertissez-vous, c'est l'appel que je vous fais. Ce travail que nous faisons, ce n'est pas le nôtre, c'est le travail de Dieu.*
Chers musulmans, comprenez-nous, nous ne voulons faire de mal à personne mais nous devons suivre la voie de celui qui nous a créé et qui, avant même de nous créer, savait déjà tout de nous et de nos intentions. Tout ce que je fais, Dieu le sait. Même si je trahis, il le sait. Mais personne ne peut ni tromper, ni trahir Dieu. Et Dieu va punir tous ceux qui salissent sa religion et ses prescriptions. Sachez bien que nous n'avons autre intention que l'application de la religion de Dieu, c'est tout ce que moi je dis.
Et ceci est le message que j'ai pour vous et si vous cherchez nos autres messages, cherchez les cassettes que nous avons mis à votre disposition concernant l'œuvre de Dieu. »

Abubakar Shekau
Capture d'écran du message vidéo diffusé le 11 janvier 2012

Message diffusé le 25 mars 2014

Salutations en arabe, récitation de la Chahada, citations d'un verset selon lequel « Dieu a acheté les biens d'ici-bas pour les musulmans dans leur vie prochaine », rien ne sert donc de s'attarder sur la vie sur terre, l'important étant la vie dans l'au-delà.
Louanges au prophète, demande de la bénédiction de Dieu.
« Après ceci, je vous salue mes frères et sœurs en Islam. Que Dieu nous donne la patience et qu'il continue à nous donner, nous qui sommes ses serviteurs, la force d'accomplir son œuvre.
[…]
Que Dieu fasse que nous soyons ses serviteurs. Nous sommes les disciples du prophète Mohammed, paix et salut sur lui. Que Dieu nous épargne de suivre les Blancs, qu'il nous épargne de suivre les Noirs mécréants, de suivre les démocrates. Que Dieu nous empêche de suivre toute chose qui n'a pas été ordonnée par lui à travers son livre. Il n'y a ni intelligence, ni pensée, ni pouvoir, ni savoir en dehors de celui de Dieu. Que Dieu nous aide dans sa magnificence. Dieu nous te remercions.
Nous avons commencé avec des couteaux et voilà aujourd'hui ce avec quoi nous nous battons (il montre sa kalachnikov). *Dieu nous te remercions et en retour, ce que nous pouvons faire pour toi c'est de continuer à œuvrer dans le sens que tu nous as enseigné. Dieu, toi qui a donné vie à tous les êtres sur terre, nous te remercions, nous te glorifions en haoussa. Ce que nous voulons, c'est que tu nous illumines de la même façon que ceux à travers qui tu as fait descendre le Coran ont été illuminés. Dieu nous te remercions. Mes frères, que Dieu continue à nous donner la patience. Mes frères, je vous exhorte, et le souhait de vos chefs c'est que nous nous instruisions, c'est que nous soyons fraternels, les uns avec les autres. Le souhait de vos chefs, c'est que nous implorions la bonté divine et la grâce de Dieu, que dans notre œuvre, il n'y ait aucune intervention humaine, qu'il n'y ait même pas l'influence de vos chefs. Tout celui qui fait ce travail au nom de quelqu'un perd son temps. Que Dieu nous en préserve. Mes frères, que Dieu nous aide.*
Soyez patientes mes sœurs, soyez patients les enfants, mes frères et sœurs en Islam, soyez patients. L'information que je porte à votre connaissance aujourd'hui concerne l'attaque qui s'est produite dans la ville de Maïduguri dans le camp militaire qu'ils appellent Giwa barracks (la caserne de l'éléphant). *Dieu est grand. La caserne de l'éléphant ?! La caserne des cochons oui ! Ou la caserne des chiens ! Ou la caserne des rats ! Ce n'est pas celui de Kano ; même si tu es né dans la maison de Ado Bayero, ce haoussa va te remuer les méninges, bâtard !*[78]
Nous rendons grâce à Dieu, nous te remercions Dieu car tu en as finis avec la caserne des cochons, la caserne des chiens, Dieu tu as mis un terme à la caserne des rats. Dieu tout puissant, nous te rendons grâce tel que tu nous le demandes.
Bon, sachez que nous sommes les auteurs du travail effectué à Maïduguri. Ceci est un message du leader de Jam'atu Al Sunnah li'da'wa ti wal Jihad : de la même manière que vous nous attribuez certaines attaques, nous pensons qu'il est important pour nous de revendiquer celle de Maïduguri pour éviter toute confusion.
Je parle bien de l'attaque à Maïduguri. Dieu a éliminé ses détracteurs mécréants, Dieu a tué les « anti-lui », les « anti-islam », Dieu a aidé ses fidèles à faire le travail à Maïduguri. Nous avons tué les mécréants à la caserne de Giwa.

[78] Le haoussa parlé à Kano est considéré comme le haoussa de référence et Ado Bayero était l'ancien Émir de Kano (1963 - 2014).

Voilà des gens qui se sont font appeler, étonnement, JTF[79]*. Maintenant, ce n'est plus JTF, laisses-moi te rebaptiser : TBL pour trouble. Vous êtes maintenant TBL, vous êtes des trouble-men, vous verrez, par la grâce de Dieu, vous verrez bien et c'est sciemment, que j'utilise certaines expressions occidentales pour faciliter votre compréhension s'agissant de mes intentions et de ma mission. Après avoir informé de nos responsabilités concernant l'attaque de Maïduguri, je vous informe maintenant que mon intention est aussi de combattre les « Kato da Gora »*[80]*. Je vous jure, au nom tout puissant de Dieu, toi, Kato da Gora , que tu te caches, que tu t'enturbannes, que tu changes d'apparence, que tu portes une tenue de militaire ou une tenue de policier, que tu travailles pour le Shehu Borno*[81]*, que tu travailles pour les dignitaires de Maïduguri, de Yobe, de l'Adamawa ou de tout le Nigéria, soyez tout ce que vous pensez pouvoir être ou devenir, mais sachez officiellement que je m'engage à vous combattre. Sachez surtout que vous n'avez encore rien vu. C'est maintenant que le travail commence. Je vous jure au nom de Dieu que j'ai décidé de vous combattre et d'accéder au paradis. Seul Dieu connaît mes intentions mais je tenais à vous informer. Que ceux parmi vous à qui Dieu permet d'entendre ce message, entendez-le bien.*

Que tu sois SSS[82]*, ou soyez même SSSS si vous voulez, sachez que maintenant, pour moi, le monde est divisé en deux catégories : ceux qui sont avec nous et les autres, que je me ferais un plaisir de tuer à chaque fois que j'en croiserai. Ceci est maintenant le principal but de ma mission, la mission de Shekau qui vous parle. C'est maintenant que vous saurez qui je suis exactement, c'est maintenant que vous connaitrez ma folie. Vous vous l'imaginez sûrement mais vous en saurez plus car je vous jure, je vais vous égorger. Tant que je ne vous aurai pas égorgé, je ne me sentirai pas bien. Je vous jure, je vais vous égorger.*

[…]

Si vous voulez exterminez-nous, mangez-nous, combattez-nous, Dieu nous a déjà averti et mis en garde par rapport à tout ce que vous alliez nous faire subir. Dieu vous connaît et il nous tient déjà informé ce que tout ce que vous nous ferez subir et que vous n'avez même pas encore commencé. Nous nous y sommes préparés et nous vous attendons.

JTF, « Kato da Gora », vous êtes des gens du Borno n'est-ce pas ? Je vais vous tuer, je vais vous égorger. Dieu m'a demandé de vous tuer, qui que vous soyez, où que vous soyez.

[…]

Je m'exprime dans mes langues : hausa, kanuri, ou même yoruba si je peux. Imbécile, ne pense pas que je suis en train de t'insulter. Je ne t'insulte pas, je suis en train de t'informer sur ce que je compte faire. Tu peux entendre et ne pas vouloir écouter, c'est ton problème. Ceci est ma liste noire et vous, tous mes frères, où que vous soyez, que Dieu fasse en sorte que ce message vous parvienne : même si vous êtes au nombre de trois, je vous ordonne de prendre vos armes et de découper ces imbéciles de mécréants. Tuez, tuez, tuez, découpez, découpez, découpez !

Ne choisissez pas d'épargner les vieillards, les femmes, les fous ou les faux convertis, tous ceux qui font affront à Dieu, finissez-en avec eux. Refuser de pratiquer la religion, c'est faire affront à Dieu.

Depuis que je suis né, je ne me souviens pas avoir entendu parler d'un combat contre l'argent, ou d'un combat contre la richesse mais pourquoi vous voulez combattre mon Dieu. Si j'allais maintenant insulter ton père devant toi, tu réagirais n'est-ce pas ? Alors pourquoi

[79] Join Task Force : la force conjointe déployée dans le nord-est du Nigéria pour lutter contre Boko Haram.

[80] Surnom donné aux Civilian JTF (Forces conjointes civiles), les milices d'autodéfense mises en place pour combattre Boko Haram.

[81] Le titre de *Shehu* est l'équivalent du titre d'Emir ou de Sultan, attribué au chef de l'ancien Emirat du Borno (aujourd'hui région de Maïduguri, dans l'Etat de Borno).

[82] Acronyme qui désigne à la fois le State Security Service (le service de renseignement de l'Etat fédéral nigérian) et ses agents.

combattre mon Dieu et me défendre de réagir ? Bâtard ! C'est mon Dieu que tu veux combattre ? Tuez, tuez, tuez ! Tel est le mot d'ordre aujourd'hui. Ce message est un message de réveil et de tuerie.

Vous êtes même drôles en fait ! Vous nous appelez Boko Haram et vous prétendez avoir arrêté certains de nos membres pendant l'attaque de Maïduguri. Vous attrapez des innocents, des habitants de la ville que vous ligotez, que vous brûlez vifs en disant que ce sont des hommes à moi. Vous vous trompez, vous mentez. Sincèrement, tu penses vraiment me capturer et me tuer ? Je le jure, c'est moi qui vais vous tuer. Au nom de Dieu tout puissant, tuer c'est ma mission maintenant. Tuons-les mes frères, tuons-les tous. En quittant ce monde même s'il le faut, mais tuons-les tous.

Que Dieu vous maudisse. Dieu tout puissant, guides-nous dans nos œuvres, tu vois, ce sont tes sujets qui aident Jonathan, ce sont tes sujets qui prétendent prier mais qui en réalité, s'amusent avec le Coran, ce sont tes sujets qui soutiennent Bush, Clinton et Obama, ce sont tes sujets qui vont regarder des films, qui construisent des stades et jouent au foot, ce sont tes sujets qui s'adonnent à la fornication, ce sont tes sujets mon Dieu qui s'adonnent à toutes ces pratiques. Mais Dieu tout puissant, permets-nous, tes fidèles sujets, donnes nous la force et le courage de les combattre, comme tu as déjà eu à le faire en nous guidant dans l'attaque de la caserne de Giwa. Dieu, grâce à toi, nous avons tué, brûlé et nous avons libéré plus de deux mille de nos frères. Nous avons détruit, tué et brûlé. Et dire qu'ils étaient, pour certains, des commandos ! C'est pitoyable ! Certains de nos membres libérés ont même combattu à nos côtés ce jour-là.

L'école occidentale c'est pêché, l'université c'est pêché, arrêtez d'aller à l'université, bâtards ! Les femmes, retournez dans vos foyers !

Dans la religion musulmane, arracher la femme d'un mécréant, c'est permis. D'ici peu, nous allons attraper ces femmes et les vendre au marché. Danger, danger, danger !

Toi Jonathan, il faut armer tes hommes ! Donnes-leur des armes, des hélicoptères, apprends-leur à se battre car ils n'arrivent pas à suivre on dirait ! C'est pourtant simple pour toi de les former non ? Danger, danger, danger sur vous. Nous venons juste de commencer.

C'est nous qui avons attaqué à Maïduguri et sachez que les prétendus membres que vous avez arrêtés et tués, ne sont que des habitants de la ville et des prisonniers libérés le jour de l'attaque. Rassurez-vous, nous avons récupéré tous nos membres sains et saufs, nous les avons nourris, logés, habillés, massés, nous leur avons donné tout le nécessaire. Ils sont en bonne santé, heureux et effectivement parmi nous.

Nous ne combattons pas que le Biafra ou Cross-River[83]*, nous combattons le monde entier, en particulier tous ceux qui ne pratiquent pas la religion musulmane. Tous les non-musulmans, tous les non-pratiquants sont ceux que nous combattons. Vous ne serez plus jamais en paix car nous vous combattrons et c'est le monde que nous combattons. Que Dieu fasse que ce soit en son nom que nous combattons et non pour servir nos propres intérêts. Et laissez-moi vous dire que tout celui qui se converti devient un des nôtres. Donc vous pouvez encore changer. Car aux yeux de Dieu, tout pêcheur qui se repenti est sauvé. Mais tous ceux qui ne se convertiront pas, nous les combattrons, car ce sont nos ennemis. Ainsi sont les règles que nous suivrons. Vous refusez de comprendre que cette démocratie que vous prônez est pêché et mauvaise ? D'accord. Mais sachez que nous allons tous vous tuer.*

Hum, vous dites partout, dans les journaux, que j'ai tué Albani[84]*. Quel Albani ? Albani n'est rien, il ne représente rien. Je vais tous vous tuer !*

[83] En citant le nom de l'ancien territoire Ibo qui avait fait sécession en 1967 et l'Etat de Cross-River, il fait simplement référence aux régions du sud-sud et du sud-est Nigéria, majoritairement chrétiennes.

[84] Sheikh Albani Zaria, prédicateur nigérian et leader du mouvement *Salafyyia*, est assassiné le 31 janvier 2014 par la secte.

Seuls ceux qui suivront la voie de Dieu seront épargnés. Ceux qui suivent le modernisme et les Occidentaux seront tués. Vous comprenez que ce message, c'est pour revendiquer l'attaque de Maiduguri et parler de la libération de nos frères. Ce ne fut pas grand-chose, juste un exercice par rapport à ce qui suivra. Bandes d'inutiles ! Vous avez des avions et autres, mais Dieu est au-dessus des avions, si vous l'ignorez, restez dans l'obscurité. Au-dessus de vos avions, il y a Dieu, il y a l'ange Jibril, l'ange Izrâ'il et l'ange Mikâ'il et tous les anges qui tiennent le monde dans leurs mains, je sais que tu n'y crois pas et c'est pour ça que tu fais n'importe quoi. Mais qu'est-ce que j'ai à faire de ta croyance et de ta compréhension ? Moi j'y crois, et c'est pour Lui que je travaille. Nous allons vous faire comprendre le message de Dieu que vous le vouliez ou non. Dans ce monde, le Coran s'imposera. Nous allons brûler la constitution, mais en attendant de brûler la constitution, découpons et tuons ! Le prophète a égorgé et tué les mécréants, ses compagnons l'ont également fait, et c'est cela qui nous motive.

Toi qui penses nous combattre et nous brûler, continues à le penser, on verra qui se fatiguera le premier de nous deux. Allons-y, je vais te brûler avec mes bombes, tu verras, au lieu de t'attacher et te brûler comme tu le fais aux innocents, à mes prétendus fidèles, moi je vais t'égorger. Que Dieu vous maudisse et je n'aurai pas de pitié pour vous et je ne pardonnerai pas celui d'entre vous qui aura pitié de moi. Que Dieu vous maudisse, bandes de Noirs mécréants ! Vous faites comme bon vous semble et vous bafouez les pratiques de l'Islam. Que Dieu vous maudisse tous.

Je vais m'arrêter là et voici un des dons que Dieu m'a fait (en montrant sa Kalachnikov).

[…]

Que Dieu fasse que tous les mots prononcés ici soient son œuvre et non l'œuvre d'un humain. Mes frères, que vous soyez à Abuja, à Lagos ou à Kano ou n'importe où d'autre, je vous demande de vous mettre au travail. Même si tu es seul, prends ton arme et découpe les mécréants. Jonathan, Obama et autres, venez ! Nous vous attendons.

Mes frères, je tiens à éclaircir un dernier point : ils disent, dans les radios et autres, qu'ils nous auraient combattus et vaincus dans certaines zones, ce sont des fausses informations. Ils citent entre autre la forêt de Sambisa, dans laquelle ils nous auraient bombardés et nous auraient fait fuir vers les frontières du Cameroun, du Tchad, du Niger et d'autres frontières. Ce sont toutes de fausses informations. Vous savez très bien que les informations que vous donnez sont fausses, je n'ai pas besoin de le dire ici, vous tuez des innocents en prétendant que ce sont nos gens et vous donnez des chiffres erronés. Pourquoi vous ne parlez pas du nombre de vos hommes que nous avons tués et que nous continuons de tuer ? Menteurs que vous êtes ! Qui avez-vous tué parmi nous ? Donnez-moi des noms ! Nous n'avons eu aucune perte à Sambisa, c'est nous qui vous avons battu.

Toi qui ne peux même pas entrer à Sambisa, menteur ! Toi dont certaines voitures ont été prises par mes hommes qui circulent tranquillement dedans, et moi-même, dans une de mes vidéos, j'étais sur une de tes voitures avec gyrophare. Et vous dites même, dans vos mensonges, que vous avez combattu des hommes blancs[85]. C'était plutôt des anges oui ! Et vous dites même des hommes blancs qui parlaient arabe ! Il n'y a pas un seul homme blanc parmi nous. Je n'ai pas à me justifier mais je tenais à le dire, il n'y a aucun Blanc parmi nous. Aucun, je le jure, nous sommes tous noirs.

Attendez de voir, je vous avais promis de mettre fin aux activités de votre raffinerie et bien, vous verrez bientôt, la raffinerie sera détruite dans les jours qui viennent. Tout ce qu'on dit, on va le faire. Nous, nous ne sommes pas des hypocrites, ni des menteurs. Tout ce qu'on dit, on le fait. On n'a pas dit qu'on allait aller à Abuja ? On fait toujours ce qu'on dit. Donc bientôt, votre raffinerie disparaîtra.

[85] Il ne fait pas ici référence aux occidentaux à la couleur blanche et parle donc de personnes à la peau claire.

Dieu merci, nous sommes tous sains et saufs et en bonne santé. Nous remercions Dieu qui nous avait déjà promis des victoires. Je vous jure, nous avons confiance en lui. Mes chers frères, rendons grâce à Dieu, pour nos frères de Maïduguri qui ont, grâce à lui, retrouvé leur liberté. Rendons grâce à Dieu et à son prophète – paix et salut sur lui – qu'il nous amène tous au paradis et qu'il nous donne la force de continuer son œuvre ».

Abubakar Shekau. Capture d'écran du message vidéo diffusé le 24 mars 2014

Message diffusé le 17 décembre 2014 à l'attention de Sanusi Lamido Sanusi, Emir de Kano.

« Vous, la communauté ! Vous la communauté ! Avant de m'adresser à mes frères, je m'exprime au nom de la religion, de Dieu, de l'islam, la religion du saint Coran et non pas celle de la démocratie. La religion des Hadiths du prophète et non pas celle de l'école occidentale. La religion du Coran et non pas celle de la constitution. Il ne s'agit pas de la religion de Sanusi Lamido, il ne s'agit pas de la religion de Jonathan, il ne s'agit pas de la religion d'Obasanjo, il ne s'agit pas de la religion d'Atiku, il ne s'agit pas de la religion de Babangida[86], il ne s'agit pas de la religion d'Obama, il ne s'agit pas de la religion de Bush, il ne s'agit pas de la religion de François Hollande. Il ne s'agit pas de la religion des mécréants mais de la religion du Coran. Il s'agit ici de la religion de Dieu qui n'est autre que l'Islam.
Bon, écoutes moi bien Sultan de Kano, c'est à toi que je m'adresse, c'est une mise en garde pour toi, à cause de tes récents propos. Sultan de Kano, tu es en retard ! Oui, toi Sultan de Kano, Sultan de la banque, Sultan de l'argent. Oui, toi tu es Sanusi Lamido. Lamido c'est du Peul hein ? [il rit]
Toi Sultan de Kano, c'est comme ça qu'on pratique la religion ? La religion de la démocratie, de la constitution, de l'école occidentale !
Nous, nous suivons Dieu. C'est la religion du Coran que nous voulons mettre en place. Cette terre est celle de Dieu et Dieu a dit : « De la terre nous venons, à la terre nous retournons ».

[86] Olusegun Obasanjo, président du Nigéria de 1999 à 2007, Atiku Abubakar, Vice-Président de 1999 à 2007 et Ibrahim Babangida, président de 1985 à 1993, sont tous des hommes politiques musulmans.

Et vous, vous prétendez le contraire. Nous, c'est le pouvoir de Dieu, par Dieu et pour Dieu. Vous, c'est le pouvoir du peuple, par le peuple et pour le peuple. Nous, nous ne nous soumettons pas devant les êtres humains, nous nous soumettons devant Dieu et c'est le Coran qui nous guide. C'est la loi de Dieu que nous voulons imposer. Tu es en retard ! Oui, tu es en retard ! [il rit]
Les Kato da Gora n'ont qu'à prendre les armes, c'est ça ? Vous avez si peur que ça ? Soumettez-vous à Dieu, suivez le Coran, suivez la religion du prophète. Nos actions visent ceux qui profanent la religion de Dieu. Si vous vous soumettez à Dieu, si vous vous joignez à nous afin que l'on pratique la religion de Dieu et que l'on ramène l'humanité chez les hommes et les femmes, que l'on pratique la loi de Dieu ; alors à ce moment-là, vous êtes nos frères, vous êtes des nôtres. Mais pas au nom de la démocratie, au nom de l'école occidentale, au nom de la constitution.
Vous allez jusqu'à dire que vous faite une coalition, que vous vous unissez jusqu'au bout contre nous. Mais Dieu est grand !
Le voilà, Shekau qui n'est rien, c'est Dieu qui est. Le voilà Shekau ; je ne suis rien qu'un être humain mais Dieu lui, est tout et c'est sa religion que l'on pratique.
Sultan de Kano, tu es en retard. Tu vas jusqu'à dire que notre notoriété est fragile, mais le problème, c'est que nombre de tes prédécesseurs ont dit la même chose, bien avant toi. Oui, c'est normal, tu parles de fragilité, c'est parce que tu es le Sultan de la banque, tu es soumis au peuple, c'est normal que tu parles de fragilité.
Nous, nous souhaitons combattre, être blessés, nous souhaitons que notre sang coule. Nous souhaitons que l'on nous donne la mort afin que l'on aille se reposer dans les cimetières du paradis. Toi, ta seule préoccupation, c'est la démocratie. Et bien vous êtes en retard.
Je ne vais pas prolonger mon discours. Ceci sera le dernier message que je vais adresser au Sultan de Kano [il rit] *: tu es en retard. C'est parce que tu as parlé que je mets devant toi pour te dire que tu n'es qu'un être humain, tout comme moi. Mais toi, tu fais ce que te disent les hommes, moi je fais ce que Dieu me dit. Moi, j'obéis à Dieu et je ne vante pas, je ne suis rien. J'essaye juste d'être épargné par Dieu. C'est le Coran notre lumière et nous ne sommes rien que de pauvres fidèles de Dieu. Si on suit le Coran, on apprend beaucoup de choses : comment se comporter à l'égard de nos parents, comment porter secours à ceux qui en ont besoin, comment vivre avec nos femmes, comment cultiver la terre, comment faire du commerce ; il nous apprend à entreprendre les choses dans la sérénité. Et même si on ne fait pas la guerre, nos jours arrivent à leur fin et qu'on le veuille ou non, on meurt. C'est ça l'essence de notre religion. Alors maintenant, ne pense pas que je suis rancunier ; même si toi, tu te soumets à Dieu, tu seras le bienvenu afin que l'on pratique la religion ensemble. Soumets-toi !*
Tu es allé jusqu'à essayer de soulever le peuple contre nous ! Parce que tu es le Sultan de Kano, tu te crois tout permis [il rit] *? Nous, c'est le Sultanat de Dieu que nous voulons instaurer. Kato da Gora : vous perdez votre temps ! Gouvernement : tu as échoué !*
Jamā'at Ahl al-Sunnah Lidda'awat wa-l-Jihād, on ne se vante pas mais on atteste que le Coran, c'est la vérité. On n'a pas de ligne de conduite à part le Coran et la Sunnah.
L'Izala est un mécréant. Le fidèle appartenant à une tariqa est un mécréant, le Tidjane est un mécréant ! Celui qui suit la Qadiriyya est un mécréant ! Les Chiites sont des mécréants ! Celui qui suit la démocratie est un mécréant !
L'Arabie Saoudite, ce n'est pas l'islam, ils ne suivent pas le prophète. La Kaaba, c'est la maison d'Allah, la mosquée du prophète, c'est la maison. Le Hadj, si Dieu le veut, on le fera. Puisque vous avez perverti la religion, vous allez brûler dans les flammes de l'enfer. Notre guide, c'est le Coran. Nous sommes des Alh-Sunnah. On n'a pas besoin de vos éloges. Ce n'est pas parce que vous nous dites que nous sommes des gens de bien que nous sommes des gens de bien. Celui qui cherche des éloges, c'est un menteur, c'est un mécréant, on va le

tuer, on va l'anéantir.
Shekau, Shekakau, Shekau kakakakakakau ! C'est ça Shekau si tu n'as pas compris [il tire en l'air puis jette sa kalachnikov] *c'est ça qu'on va faire avec toi Sultan de Kano, c'est ce qu'on va faire avec toi Jonathan, c'est ce qu'on va faire avec tous ceux qui blasphèment. Même Obama, c'est un menteur, les gens comme vous ne valent rien. Vous dites que vous allez nous attraper ? Personne ne va nous attraper. […]*
Tu penses que tu peux nous empêcher de quoi que ce soit ? Mensonge ! Tel est le message que je vous apporte aujourd'hui, c'est ça que Dieu a prévu pour vous.
Kato da gora, venez je vous en prie ! Je vous en prie, venez !
Mes frères, il n'y a pas de repos, sortez, tuez, égorgez ! C'est ça la religion ».

Shekau entouré de combattants
Capture d'écran du message à l'attention de l'Emir de Kano