

Islam et troubles socio-politiques au Nord Nigeria: une analyse des origines lointaines de l'insurrection de Boko Haram

Ouba Abdoul-Bâgui¹

Abstract

Boko Haram, an Islamist sect born in Northern Nigeria, engulfs, beyond this region, all the countries of the southern basin of Lake Chad, endangering not only the security but also the territorial integrity of the states. This Islamist insurgency that Northern Nigeria has known for more than a decade is not the result of a spontaneous generation. It draws its essence from the very history of this region. It would be necessary to go back to the pre-colonial period to not only situate the phenomenon, but also to understand its first motivations and its multiform development during and after the British occupation. Explaining Boko Haram's terrorism only through contextualization, as most studies do today, only makes it possible to understand the phenomenon in part, not in its entirety. The main purpose of this article is to show that the current Islamist insurgency, which created social and political unrest in Northern Nigeria in particular, has distant origins. These date back to the pre-colonial period and developed during and after colonization. Islamic extremism, which has been expressing itself since 2002 with unprecedented violence through Boko Haram, is the result of both the instrumentalisation of Islam and a growing radicalization of positions in Nigerian society.

Keywords: Boko Haram, instrumentalization, insurrection, Islam, Northern Nigeria, radicalisation, socio-political troubles.

Introduction

Après *Yan Izala* dans les années 1960, un autre mouvement islamique, *Maitatsine*, a été lui aussi, une décennie plus tard, la préoccupation sécuritaire majeure du *Northern Nigeria*. Aujourd'hui, *Boko Haram* occupe tous les esprits, bien au-delà de cette région. Le Nigeria a connu depuis son indépendance des crises religieuses particulièrement violentes. A chaque fois, de nombreux travaux ont tenté d'expliquer les troubles qui en ont résulté par le contexte. La situation socio-politique et économique du moment a alors servi de base principale pour justifier la crise; ce qui ne permet de comprendre le phénomène qu'en partie. En réalité, Boko Haram, né au *Northern Nigeria* et devenu aujourd'hui un souci international capital, est en grande partie la conséquence d'une instrumentalisation continue de la religion musulmane par le pouvoir local. Celui-ci a, avant la colonisation mais surtout pendant et après, nourri un mouvement pourtant timide à son origine, l'a conduit pratiquement à maturité pour en faire une redoutable secte terroriste. Il s'agit, à l'analyse, d'une histoire qui concerne essentiellement deux acteurs que sont les leaders politico-religieux, d'une part et les masses populaires, d'autre part. L'enjeu principal a toujours été le contrôle du pouvoir politique. Le rapport entre les deux acteurs est caractérisé par un clientélisme constant sur l'Islam qui s'illustre comme un capital politique inépuisable. Les multiples alliances contractées et les ruptures répétitives ont été dictées par des intérêts divers des protagonistes. Elles constituent, chacune, un *turning point* important vers l'affirmation de l'Islam-militant qui est la base principale de la radicalisation.

I. Les réformes d'Ousman Dan Fodio et le retour à l'«Islam pur»

Animé par des convictions islamiques certaines, Ousman Dan Fodio a réussi à fonder un Etat qui repose malgré tout sur des valeurs, notamment celles de la diversité socio-culturelle.

¹ Département d'Histoire, Université de Ngaoundéré, Cameroun, ouba_abdoul@yahoo.fr

Mais ses successeurs n'ont pas pu faire prospérer son héritage pour avoir engagé l'instrumentalisation de l'Islam qui a ouvert la voie à un clientélisme favorable à la radicalisation. Finalement, cette religion a toujours été au centre d'un débat, assez confus, qui divise les musulmans entre partisans des pratiques débarrassées d'impuretés, d'une part et ceux qui l'utilisent pour un objectif purement politique, d'autre part.

a) La « pureté » de l'Islam: conviction religieuse ou alibi politique?

L'espace dans lequel Dan Fodio lance le jihad en 1804 n'est pas une terre inconnue de la religion musulmane. Il s'agit des Etats Haoussa² dans lesquels celle-ci a été introduite il y a environ quatre siècles auparavant (Mahdi Adamu, 1978: 59)³. Leurs dirigeants sont accusés de développer et d'encourager les rites athées. L'argument principal des meneurs de la guerre sainte est la nécessité de reformer les pratiques religieuses en cours dans ces Etats. En effet, l'élan d'islamisation a été subitement stoppé au tout début du 18^e siècle par l'arrivée au pouvoir d'une classe de dirigeants beaucoup plus tournés vers le syncrétisme religieux qui ont mis en place un « islam noir », sorte de mélange des rites païens et de rituels islamiques. Ces pratiques étaient surtout celles des dirigeants qui y voyaient un moyen de puissance, de conquête et de maintien au pouvoir (Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, 2000: 210). Omotoso décrit ainsi la conduite de ces dirigeants:

the situation in Hausaland was worse. Hausa rulers, particularly those whose ancestors had comparatively recently accepted Islam, altered Islam with paganism. For example in Zaria, Jatau (1782-1820) was a Muslim, but his son and successor was a pagan and demolished his father's mosque (Omotoso, 2015: 48).

En fait, la pratique islamique et le comportement des dirigeants dans les Etats Haoussa étaient dans une situation jugée déplorable au 18^e siècle. Comme le dit Sulaiman,

in early eighteenth century, Hausaland was at a critical stage in its history, needing a profound challenge to stir its conscience. Unbelief, iniquity and open defiance of Allah's laws became the order of the day. The social system was immoral; women were oppressed and neglected like animals. Christianity had gained ground, and cheating and fraud were rife. The Shari'ah [Charia] was significantly altered – property laws were geared to benefiting the rulers. These circumstances were demanding a reformer, a renovator and a revolutionary figure. The Shehu [Dan Fodio] worked in these conditions (Sulaiman, 1986: 46).

Les réformes de Dan Fodio visaient à mettre un terme à ces attitudes anti-islamiques. Il y a dans sa démarche, une ferme volonté d'améliorer la pratique de la religion en se conformant à la fois au Coran et aux *hadiths*, la tradition prophétique. Dan Fodio a des atouts suffisants qui le prédisposent à la tâche. Ces atouts reposent en grande partie sur son parcours qui a fini par forger ses convictions religieuses. En effet, il est profondément versé dans la théologie. Tout son parcours est marqué par les études et l'enseignement de la religion. A 38 ans, en 1744, il s'est fait une réputation d'intellectuel musulman dans la région. Ses enseignements, ses écrits et ses prêches sont connus dans tous les Etats Haoussa. Sa notoriété était largement établie et il commençait à développer des idées réformatrices qui, non seulement prenaient progressivement forme mais aussi faisaient des adeptes particulièrement chez les paysans haoussa (ibid., 79).

En 1802, Dan Fodio quitte sa ville natale de Gobir et s'établit à Gudu où il se consacre essentiellement à l'enseignement religieux⁴. Il y attira de nombreux adeptes qui s'y installèrent pour suivre ses enseignements. Beaucoup s'y établirent définitivement et de nombreux autres y séjournèrent périodiquement. A Gudu, Dan Fodio s'investit également dans la critiques et la dénonciation. En plus des enseignements théologiques qu'il dispense, il inaugure un autre modèle de communication à travers des prêches publics qui attirèrent des foules nombreuses et renforcèrent son capital de sympathie.

²Les Etats Haoussa étaient constitués de quatorze territoires regroupés en deux. Les sept Etats légitimes, *Hausa Bakwai*: Daura, Kano, Zazzau (Zaria), Gobir, Katsina, Rano et Gari-Gabas et les sept Etats illégitimes, *Benza Bakwai*: Zamfara, Kebbi, Nupe, Yauri, Yoruba (Ilorin), Kwararafa et Gwari (Ademola Adeleke, 2005: 100).

³Les Etats Haoussa étaient déjà islamisés au 14^e siècle et l'Islam y avait connu un progrès particulièrement rapide notamment chez les dirigeants et les citadins. Au 16^e siècle, l'essentiel des rites et pratiques athées qu'on pourrait qualifier de religion traditionnelle avait été abandonné par la plupart des communautés. Mieux, il y'avait dans les cités haoussa, affirmation d'une véritable tradition islamique. Au-delà de l'observation quotidienne des obligations canoniques telles que les prières, le jeûne, on assiste au développement des comportements dictés par la sharia, la loi islamique (Mahdi Adamu, 1978: 60).

⁴Pour beaucoup, par ce déplacement, Dan Fodio a suivi l'exemple du prophète Muhammad qui en 622 partit de La Mecque pour s'installer à Médine dans ce qui est connu dans l'histoire comme Hégire.

Ces atouts ont constitué la base principale du ralliement populaire à son objectif politique. En peu de temps, son cercle d'adeptes s'élargit et l'impopularité croissante des dirigeants haoussa fait de lui un recours. Beaucoup voient même en lui une alternance crédible, particulièrement dans l'Etat de Gobir où la corruption a atteint des proportions jugées insupportables. Il a assis une popularité incontestable et amorcé une mutation ou plus précisément une évolution vers le leadership politique. Il cesse d'être considéré simplement comme un leader religieux. Il est un homme politique dont l'engagement s'affirme progressivement à la fois dans le discours et dans les actes. Deux ans lui ont suffi pour asseoir cette renommée et s'illustrer comme un leader non pas local, mais régional (Shuaibu Umar Gokaru, et. al.: 2016).

A l'analyse, on observe un glissement dans la stratégie de Dan Fodio. On a comme l'impression que le religieux politise son discours. La stratégie consiste à se répartir les cibles dans les attaques à l'encontre de ceux qui sont considérés comme des mauvais musulmans dans les Etats Haoussa. D'un côté, il y'a les disciples de Dan Fodio, constitués essentiellement de ses élèves, anciens et nouveaux très nombreux, qui forment d'ailleurs sa garde rapprochée. Pour ces inconditionnels, les populations sont également responsables des déloyautés dont est victime l'Islam. Elles sont accusées d'avoir accepté des innovations (*bid'a*) dans leurs pratiques islamiques, dénaturant ainsi la religion. Elles sont également accusées de perpétuer des attitudes honteuses et scandaleuses telles que l'adultère, l'inceste, la consommation d'alcool, la négligence des prières obligatoires (Kani, 1984: 55).

De l'autre côté, il y'a Dan Fodio, qui lui, s'attaque aux dirigeants et aux Oulémas proches des cercles du pouvoir en place. Il distingue clairement deux groupes d'Oulémas, les bons et les mauvais⁵. Les premiers sont avec lui et partagent ses aspirations et les mauvais Oulémas sont ceux qui soutiennent les dirigeants et restent passifs face aux abus du pouvoir. Pour Dan Fodio, ces « *men of learning who betrayed their faith, stilled their consciences, and supported the ruling classes in their transgressions of the law, thereby providing them with a mantle of false respectability* » ont une part de responsabilité importante dans la dégradation de la foi et de la respectabilité de la religion musulmane. Il les accuse également d'encourager et d'accompagner les populations dans la rébellion contre la loi islamique en légitimant les *bid'a* qualifiées d'illégales et de criminelles. Il leur fait aussi le reproche d'avoir failli à leur mission première qui est celle d'assurer aux populations une tutelle morale irrépréhensible. Ces manquements sont à ses yeux aussi graves que l'attitude des dirigeants. Ceux-ci restent néanmoins sa principale cible (Omotoso, 2015: 46). Dans un de ses ouvrages, Dan Fodio écrit ceci: « *As for the sultans, they are undoubtedly unbelievers, even though they may profess the religion of Islam, because they practice polytheistic rituals and turn people away from the path of God and raise the flag of worldly kingdom above the banner of Islam. All this is unbelief according to the consensus of opinions* » (Abubakar Buba Luwa and Suleiman Musa, 2013: 184).

Certes, le discours de Dan Fodio reste centré sur la religion qui cristallise plus l'attention des masses. Mais, ses thèmes de prédilection vont largement au-delà des simples questions théologiques. Il s'intéresse de plus en plus aux questions politiques, s'attaque ouvertement au leadership en place et appelle à des réformes radicales sur le plan socio-politique et économique. Ses critiques portent essentiellement sur la place qu'il qualifie de marginale de l'Islam dans la société. Pour lui, seul un régime théocratique peut assurer la justice sociale et mettre fin à la corruption. Il appelle à l'établissement d'un Etat islamique viable dans les Etats Haoussa. Les masses populaires sont de plus en plus réceptives à son discours (ibid.).

A travers ses enseignements et ses prêches, Dan Fodio réussit à convertir un premier cercle de partisans fidèles à une forme puritaine d'Islam. Ce premier groupe, qui s'est élargi vite, est connu pour son rigorisme et son intransigeance qui ont fini par créer le noyau d'une secte islamique naissante. Ce groupe a joué un rôle éminemment important dans la mobilisation pendant le jihad entre 1804 et 1808 à l'issue de laquelle les quatorze Etats Haoussa sont tombés les uns après les autres sous le contrôle de Dan Fodio. Le Califat de Sokoto est fondé sur les territoires de ces Etats. Le réformateur atteint ainsi son objectif majeur. Le rôle mobilisateur de l'Islam est le premier *turning point* dans le processus de politisation de la religion que connut le nouvel Etat.

⁵ Le pouvoir colonial s'est inspiré de cette classification dans la division des musulmans en *good* et *bad muslims*, une attitude qui a renforcé la stigmatisation de ceux considérés comme mauvais musulmans.

b) Le Califat de Sokoto, une véritable théocratie

Avec la victoire de Dan Fodio et l'avènement du Califat de Sokoto, c'est le triomphe de l'Islam. Les populations, nombreuses et diversifiées qui ont soutenu et accompagné le réformateur vers cet objectif ont incontestablement combattu pour cet idéal. Le Califat de Sokoto a une base islamique; c'était l'objectif de la rébellion de Dan Fodio contre l'autorité établie haoussa. C'était aussi tout le sens du jihad qu'il lança. Il y a désormais avec Dan Fodio à la tête du Califat une forme de contrat tacite entre le nouveau pouvoir et les populations. Le contenu de ce contrat est essentiellement islamique, tout naturellement. C'est qui, nous allons le voir, constitua le deuxième *turning point* vers l'affirmation de l'Islam politique. Celui-ci a, à terme, fait le lit de la radicalisation de l'Islam au Nigeria; radicalisation qui aujourd'hui justifie amplement les troubles socio-politiques et religieuses dans ce pays. Il faut, pour mieux comprendre cette base essentielle de l'islamisme actuel, analyser la nature des rapports qui ont existé entre l'Islam, d'une part et les successeurs de Dan Fodio, d'autre part.

Dan Fodio arrive au pouvoir en 1808 avec un agenda donc les préoccupations et même les urgences sont d'abord religieuses. L'engagement des populations à ses côtés pendant le jihad est la preuve de leur adhésion à son projet de société. La victoire qui porte au pouvoir les religieux renforce l'espoir de ces populations donc les attentes sont nombreuses. Mais la principale conséquence du jihad est la nouvelle place de l'Islam dans la société. Il a un statut particulièrement privilégié qui le place au cœur même du pouvoir politique, s'il ne se confond pas tout simplement à ce dernier.

Dans le nouvel Etat, l'environnement socio-politique a évidemment changé. On observe un nouvel engouement pour l'Islam qui se répand assez rapidement et donc la pratique s'améliore également. Les Soufis au pouvoir assoient la théocratie naissante dans trois domaines essentiels, politique, religieux et socio-économique. Il s'agit des bases fondamentales du régime en place. Sur le plan religieux, l'Islam est la religion d'État. Sa gloire restaurée, il est la source de la loi. Il faut non seulement « purifier » sa pratique, mais également s'en référer pour le bon fonctionnement de la société. C'est ce qui justifie l'imposition de la Charia, la loi islamique, dans tout le nouvel État (Gusau, 1989, 144).

Globalement, les problèmes politiques, économiques et religieux sont supposés trouver des solutions avec l'avènement du nouvel État. Dan Fodio s'est engagé à améliorer substantiellement les conditions de vie de la communauté, la *umma*, pour laquelle il a combattu. Même les conditions de la femme sont une préoccupation pour lui. Sa position sur cette question est clairement exprimée par Omotoso:

Under the Hausa regime, the conditions of women as well as those of children were deplorable. Women during this time were ranked second class citizens. They were denied education as well as other social amenities. As if these were not bad enough they were, for the sake of religion, turned to purdabs through which they were imprisoned perpetually. To Sheikh Usman Dan Fodio, these were very unfair and irreligious. In his view therefore, everything humanly possible must be done to ameliorate these deplorable conditions (Omotoso, 2015: 55).

Par ailleurs, si visiblement Dan Fodio avait un souci pour l'Islam et était sincère dans son engagement pour cette religion, tel ne semble pas être la motivation de son entourage le plus proche qui a une influence certaine sur lui (Sulaiman, Ibraheem, 1987: 55)⁶. D'ailleurs, Dan Fodio n'aurait pas pu résister à cette contradiction entre ses convictions personnelles et les ambitions de pouvoir de certains de ses partisans menés par son fils Mohaman Bello. Il aurait été obligé de quitter le pouvoir en 1814 alors que les bases du Califat ne sont pas suffisamment solides. Le réformateur, en décidant de se retirer de la vie politique pour se consacrer exclusivement à l'éducation islamique aurait fait le choix de la fidélité à ses convictions religieuses (Nasiru, M., 2008: 16).

A Sokoto, après le retrait de Dan Fodio l'instrumentalisation de la religion par les successeurs s'est renforcée. L'objectif de « pureté » de l'Islam semble plus être un alibi politique pour permettre au pouvoir en place d'asseoir son autorité. Cet objectif est devenu un leitmotiv pour les nouvelles autorités.

⁶L'entourage immédiat de Dan Fodio était constitué de sa famille. Les plus influents étaient Abdullahi, son frère cadet et Muhammad Bello, son fils. Après la fondation du Califat de Sokoto, ces deux derniers ont eu deux visions totalement différentes de la place de l'Islam dans le nouvel Etat. Pour Abdullahi, il faut instaurer une véritable théocratie au sein de laquelle l'Islam serait l'essence même du pouvoir, avec notamment la Charia, la loi islamique comme référence principale. Muhammad Bello a des avis contraires. Pour lui, l'Islam doit jouer un rôle secondaire. Il doit juste permettre la mobilisation populaire et la légitimation du pouvoir (Sulaiman, Ibraheem, 1987: 55).

Pour ce faire, un discours typiquement politique qui s'appuie fortement sur la théologie est développé pour entretenir le soutien populaire au nouveau régime. Les successeurs de Dan Fodio abandonnent progressivement la posture théologique pour adopter une trajectoire plus politique. Ils assimilent habilement crise de la foi et crise politique et les considèrent comme liées; les problèmes politiques étant à leurs yeux la résultante du non-respect des principes islamiques. Mais ce clientélisme aura des effets sur la cohésion des parties au pouvoir.

c) Les Soufis et l'usure du pouvoir

A peine installés au pouvoir, les Soufis de Sokoto doivent faire face à des difficultés majeures suscitées par l'instrumentalisation de l'Islam. Celle-ci est à la base du durcissement des positions, mais surtout de la maturation d'un Islam de révolte et de contestation. En effet, en 1814, Dan Fodio se retire de la vie politique après avoir divisé son territoire en deux et confié l'administration à son fils Muhammad Bello, pour la partie Est et son frère cadet, Abdullahi, pour la partie Ouest. Mais, le Califat n'est pas encore totalement stabilisé et c'est le premier souci de ses successeurs. Surtout, les principaux chefs militaires ne s'accordent pas sur la finalité de leurs actions. Il apparaît un conflit ouvert entre le premier cercle de l'entourage de Dan Fodio qui privilégie une orientation islamique du régime et ceux qui ont apporté leur soutien militaire par la suite, plus intéressés par le pouvoir politique (ibid., 18). Abdullahi, le frère cadet de Dan Fodio dénonce d'ailleurs « *the new community of being composed of men whose purpose is the ruling of countries and their people in order to obtain delights and acquire rank, according to the customs of the unbelievers, and title of their sovereignty* ». Il soutient qu'il faut formellement interdire « *the appointment of ignorant persons to highest offices, and the collecting of concubines, and fine clothes and horses that gallop in the towns* » (Sulaiman, 1986: 46). Malheureusement pour lui, il s'agit pour la plupart des cas des chefs de guerre aguerris qui ont conquis et occupent ces *highest offices* les armes à la main et qui sont prêts comme l'Emir de Satiru, particulièrement visé par ces mesures, à se défendre.

Le deuxième souci est l'affaiblissement du soufisme qui est la conséquence de l'usure du pouvoir. Cet affaiblissement s'illustre par la rupture de l'alliance entre les deux composantes du soufisme, notamment la Quadriya et la Tijjaniya. Dan Fodio et ses successeurs sont de la confrérie quadriya et de nombreux groupes tijjaniya ont combattu à leurs côtés pendant la guerre sainte. Quelques années après l'exercice du pouvoir, la Tijjaniya prend ses distances pour, dit-elle, ne pas assumer la responsabilité de la mauvaise administration des successeurs de Muhammad Bello. Cet éloignement renforce la suspicion des autorités de Sokoto qui la considèrent désormais comme une menace potentielle. La rivalité a créé le premier groupe des mécontents qui critiquent ouvertement l'administration islamique pourtant accueillie comme un soulagement. Cette situation marque l'affaiblissement de l'ordre soufi au pouvoir (ibid.).

Le troisième souci porte sur le mahdisme, devenu une menace sérieuse pour le pouvoir de Sokoto. A l'époque des Etats Haoussa, la confrérie avait des sympathisants passifs et discrets qui pratiquaient librement leur culte. Ils ont pris part activement au jihad aux côtés de Dan Fodio. Mais, après la victoire, ils ont été écartés du pouvoir politique sous prétexte de pratiquer, eux aussi un Islam impur. C'est le principal point de discorde entre les deux principales confréries soufis et les Mahdis. Ces derniers rentrent dans la contestation. Harcelés par les nouvelles autorités, les adeptes du Mahdi ont préféré quitter Sokoto, la capitale du Califat. Ils prennent la direction de l'Est et s'établissent sur le Mont Bilma dans l'Emirat de Gombe. Pendant leur déplacement, ils ont eu l'occasion de répandre leur doctrine et de renforcer leur implantation dans le Califat. Le Mont Bilma est devenu le centre de diffusion du mahdisme. Pendant plusieurs décennies, le mouvement a pris de l'ampleur, renforcer son influence et beaucoup recruté. Il s'est nourri des errements et des abus du pouvoir soufi (Lovejoy and Hogendorn, 1990: 227).

À Sokoto, la nouvelle aristocratie au pouvoir est plus préoccupée par le clientélisme politique et l'accumulation des ressources que par le développement d'une société islamique. Les relations entre les populations et la classe dirigeante se sont progressivement éloignées. Pendant que le soufisme déclinait, le mahdisme prenait de l'importance. À la fin du XIXe siècle, on assiste à une situation comparable à celle de 1804 lorsque Dan Fodio lançait le jihad contre les dirigeants haoussa. Mais cette fois, l'aristocratie au pouvoir est à son tour accusée de mécréance. Elle est contestée par les partisans du Mahdi qui l'accusent de mal gouvernance, de corruption et d'avoir abandonné la loi islamique (ibid., 229).

Telle est la situation socio-politique dans le Califat de Sokoto jusqu'à l'arrivée du colonisateur britannique. Cette nouvelle donne constitue un élément perturbateur important qui va accélérer la radicalisation des musulmans dans ce qui est désormais le *Northern Nigeria*.

II. Le pouvoir colonial britannique et le renforcement de la radicalisation des musulmans au *Northern Nigeria*

Le développement de l'extrémisme islamique au *Northern Nigeria* s'est accentué sous le pouvoir colonial britannique. Celui-ci, en plus de l'hostilité des Mahdis, ne veut pas faire face à l'opposition de la Tijjaniya qui s'est séparée de la Quadriyya. Il se rapproche de celle-là qu'il considère même plus modérée sur la question coloniale. L'attitude partisane de la Grande-Bretagne a fini par susciter l'inimitié entre les différents groupes musulmans.

a) La politique britannique de stigmatisation et le développement de l'extrémisme islamique

L'attitude de l'occupant britannique au Nord Nigéria par rapport à l'islam a contribué substantiellement à la radicalisation des musulmans. En effet, au tout début de la conquête coloniale, les Mahdis ont été considérés par la Grande-Bretagne comme des mauvais musulmans. Or en 1903, lorsque les Britanniques frappaient aux portes de Sokoto, le mahdisme était au faite de sa popularité. L'hostilité du pouvoir colonial l'a obligé à durcir sa position. Comme le dit Sokoto Mohammad, « *it [Mahdi] saw the new situation of colonial rule as a continuation of their struggle against oppression and exactions which they had been waging against the Sokoto Caliphate* » (Sokoto, 1983: 173). L'opposition des Mahdis au pouvoir colonial a rehaussé à la fois le prestige et l'influence de la confrérie. Celle-ci est considérée désormais comme l'âme de la résistance contre l'évangélisation chrétienne.

En plus, la Grande-Bretagne doit faire face à l'hostilité de nombreux musulmans qui voient dans la colonisation ni plus ni moins qu'une incursion chrétienne. En réalité, l'entreprise coloniale britannique n'a reçu qu'un soutien timide de la classe dirigeante malgré les efforts de médiation de la *Royal Niger Company*. L'Emir Attahiru Ier, au pouvoir à Sokoto, a même préféré se rallier aux Mahdis pour combattre le colonisateur. Il meurt sur le champ de bataille le 27 juillet 1903 face aux forces britanniques qui prennent alors le contrôle du principal et dernier bastion de la résistance mahdi (Lovejoy and Hogendorn, 1990: 231). Finalement, au *Northern Nigeria*, la Grande-Bretagne a divisé les musulmans en deux catégories: les bons musulmans, d'une part et les mauvais musulmans, d'autre part; les premiers étant les Soufis (quadriya et tijjaniya) et les seconds, les Mahdis. Les autorités traditionnelles qui appartiennent au premier groupe sont maintenues au pouvoir. Pendant toute la durée de l'occupation britannique, cette vision dichotomique a prévalu. La Grande-Bretagne en a fait une politique essentielle. Ce faisant, elle a plutôt, à travers l'hostilité envers ceux qu'elle considère comme les *bad muslims* et le soutien à l'aristocratie traditionnelle au pouvoir de plus en plus impopulaire et déconnectée des réalités populaires, renforcé la radicalisation islamique d'une frange importante des *Northern Nigerians*. Ces populations disent ainsi résister à la stigmatisation et à la marginalisation dont elles sont victimes (Modibbo Tukur, 1979: 226).

Peu de travaux se sont intéressés au rôle joué par la Grande-Bretagne dans le développement de ce qui est incontestablement aujourd'hui le fondamentalisme islamique au Nigeria. Pourtant, le pouvoir colonial a, inconsciemment parfois, à dessein très souvent, développé une politique des divisions inter et intra-religieuses qui ont nourri et accompagné le radicalisme confessionnel. Pour ce qui est de l'Islam, le rôle de la Grande-Bretagne ne fait aucun doute. Après avoir divisé les musulmans deux groupes, elle a veillé à l'accession au pouvoir, que ce soit à la tête du Califat, des Emirats ou des Lamidats, des autorités traditionnelles largement favorables à sa présence et acquises à sa politique. Elle s'est même investie à plusieurs occasions dans la protection de ces dirigeants face au mécontentement des populations qui considèrent la collaboration avec le colonisateur comme une trahison, et les collaborateurs comme des traîtres. Au même moment, ceux qui n'étaient pas favorables au pouvoir colonial, les Mahdis en particulier, étaient catalogués comme des mauvais musulmans. Ce statut de *bad muslims* a plutôt renforcé l'estime populaire de cette confrérie dont les discours et les positions à la fois théologiques et politiques durcissaient un peu plus chaque jour. La répression exercée par les Califes successifs et les Emirs contre les Oulémas madhis a davantage tendu la situation. Finalement, les Mahdis basculèrent dans une forme de révolution en appelant ouvertement à des soulèvements populaires à la fois contre l'*establishment* traditionnel et les autorités britanniques. Face à cette situation, ces deux parties se rapprochèrent davantage afin d'unir leurs forces pour combattre les Mahdis, considérés comme leur ennemi commun (Sokoto Mohammad, 1983: 131).

Aussi, la division des musulmans en *good* et *bad muslims* a été méticuleusement appliquée par la Grande-Bretagne au moment où elle décidait d'introduire l'*Indirect Rule* au Nord Nigéria. Cette politique constitue un autre *turning point* dans la radicalisation islamique. En effet, l'*Indirect Rule*, malgré sa pertinence administrative, paraît à bien des égards une erreur politique.

Pour avoir précipité son application, trois ans seulement après le début de son protectorat nigérian, la Grande-Bretagne nous a semblé assez courte dans son analyse de la situation politique dans le Califat de Sokoto. Elle a semblé surévaluer l'influence du pouvoir en place et sous-estimé l'opposition populaire à celui-ci. En décidant de confier l'administration locale aux *Native Authorities*, elle a pris fait et cause pour ces dernières au moment où leur autorité est particulièrement contestée. Ensuite, l'application de l'*Indirect Rule* a donné lieu à des abus et des injustices multiples qui ont davantage renforcé les radicaux et la réticence des populations. Au nom de cette politique, les Emirs, les Lamibé et autres autorités traditionnelles usaient et abusaient de l'immense pouvoir qu'ils détenaient avec la bénédiction de la Grande-Bretagne. Celle-ci est restée le plus souvent indifférente des souffrances des *Northern Nigerians*. Assez souvent, elle a assimilé les récriminations populaires à de manipulations mahdistes ou à celles de la Quadriya qui est depuis quelques temps en conflit ouvert avec la Tijjaniya (Modibbo Tukur, 1979: 226)⁷.

Par ailleurs, les Mahdis ont renforcé leur capital social à travers de multiples investissements sociaux dans tout le nord du Nigéria, notamment par la construction des écoles islamiques, *Makarantan Allo* et *Makarantan Ilimi*. Celles-ci se sont développées sous l'occupation britannique. Elles étaient tenues par ceux que le colonisateur qualifiait *bad muslims*. Les autorités britanniques ne se sont jamais doutées de l'efficacité de l'*Indirect Rule*. Or, celui-ci, pour avoir suscité les injustices, la discrimination et la stigmatisation, a empêché la masse d'adhérer à la politique coloniale (Nasiru, 2008: 154). Ce faisant, les autorités britanniques n'ont pas réalisé l'ampleur des dégâts de l'*Indirect Rule*. Finalement, au sortir de la colonisation britannique, l'Islam politique né avec les successeurs de Dan Fodio dans le Califat de Sokoto s'est renforcé au Nord Nigéria avec, aussi, la bénédiction du pouvoir colonial. Cet Islam politique mature est l'héritage que la Grande-Bretagne a laissé à ceux qu'elle a placés au pouvoir en 1960. Et après l'indépendance du Nigéria, les enjeux politiques nationaux vont accélérer la radicalisation de certains groupes musulmans.

b. L'accélération du radicalisme islamique: de *Yan Izala* à Boko Haram

L'extrémisme islamique, comme on l'a vu, a des racines précoloniales. Malgré l'indépendance du Nigéria, l'Islam dans ce qui est le bloc *Northern Nigeria* reste un enjeu majeur. La radicalisation s'accélère avec les ambitions politiques de la nouvelle élite, d'une part et les actions des leaders islamiques, d'autre part. Ces différents enjeux ont un impact encore plus grand sur les troubles socio-politiques et religieuses que connaît le *Northern Nigeria*.

À partir de 1960, l'Islam a pris une part très active dans la vie politique du Nigéria. Il y a globalement deux cas de figures qui résument toutes les stratégies des leaders qu'ils soient politiques ou religieux. Dans un premier temps, ce sont des leaders purement religieux qui, pour atteindre des objectifs politiques, agissent à travers des organisations ou associations islamiques qu'ils ont créés auparavant. Dans un second temps, des leaders politiques qu'ils soient au pouvoir ou en dehors courtisent les responsables religieux pour avoir le soutien de leurs ouailles afin de conquérir le pouvoir ou de s'y maintenir. Il s'est développé un clientélisme entre les leaders politiques et religieux (Bala Usman, 1987: 136).

Lorsqu'on analyse la naissance et l'évolution des associations islamiques, on réalise à la fois le degré d'implication des politiques dans la religion et la politisation des questions purement confessionnelles. Souvent, les hommes politiques n'instrumentalisent pas seulement la religion, ils sont même à la base de la création des groupes qui se radicalisent par la suite. En 1964 par exemple, c'est Ahmadu Bello alors Premier ministre du Nord Nigéria qui fonde la *Jama'atu Nasril Islam*⁸ (JNI). À travers cette organisation qu'il considère comme, « *an umbrella platform that unites Northern Nigeria muslims* », Ahmadu Bello veut réconcilier et unir les différentes confréries pour mieux les contrôler (Bello, 2009: 207). En réalité, il a toujours voulu garder le contrôle de l'Islam au Nigéria. Sa base électorale est d'abord constituée des musulmans du Nord. D'ailleurs, le titre de Sardauna de Sokoto qu'il porte et qui fait de lui « *the supreme religious leader of Islam in Nigeria* » lui a servi de tremplin politique. Face à ces deux principaux adversaires du sud géographique du Nigéria que sont Awolowo et Azikiwe, il a toujours fait prévaloir cette identité religieuse. En 1959, à la veille de l'indépendance, au cours d'une réunion, Azikiwe pour détendre l'atmosphère particulièrement tendue lui disait « *let us forget our differences* », ce à quoi il répondit « *no, let us understand our differences. I am a Muslim and a Northerner. You are a Christian and an easterner. By understanding our differences, we can build unity in our country* » (Paden, 1986: 3).

⁷Le pouvoir colonial s'est rapproché de la Tijjaniya jugée plus favorable à sa politique. Pour accéder au trône, il a préféré les candidats de cette confrérie au détriment de ceux de la Quadriya. Les partisans de celle-ci ont progressivement rejoint les Mahdis (Modibbo Tukur, 1979 : 247).

⁸ Littéralement la « Société pour la victoire de l'Islam ».

Le rapprochement entre Ahmadu Bello et Abubakar Gumi⁹ est également révélateur de l'ingérence du politique dans l'Islam. Cet intellectuel renommé a pris une part active dans le développement de l'islamisme au *Northern Nigeria*. À son retour du Soudan en 1947, il s'investit avec succès dans la dénonciation de l'administration britannique et après l'indépendance, il se retourne contre le Sultan de Sokoto et les Emirs qu'il accuse d'occidentaliser la société musulmane du Nord. Ahmadu Bello le convainc de tempérer ses critiques et de soutenir le gouvernement du Nord Nigéria. En retour, Gumi rentre dans les faveurs de l'administration. En 1955, il fait le pèlerinage de la Mecque en compagnie d'Ahmadu Bello qui l'introduit auprès d'Abdel Aziz, le Roi de l'Arabie Saoudite. Gumi se convertit au wahhabisme et radicalise son discours en s'attaquant directement aux Soufis. Il reçoit un soutien matériel important qui lui permet d'étendre son influence à travers tout le Nigéria (Umar, 1988: 72).

À la mort de Bello en 1966, Gumi durcit davantage sa position, après avoir perdu le contrôle de la JNI, tombée entre les mains des Soufis. Les années 1970 sont essentiellement marquées par des oppositions doctrinales entre les Soufis et *Yan Izala*, un mouvement sunnite fondé par Gumi après sa conversion au wahhabisme. Ce mouvement devient assez rapidement la vitrine du mécontentement contre le pouvoir en place. La confrontation avec les confréries soufi s'accroît. L'influence des différents groupes islamiques se renforce avec le retour au régime civil en 1979. Les organisations islamiques et les leaders religieux ont pris activement part à la campagne électorale et beaucoup pensent que Shehu Shagari a été élu Président de la République du Nigéria avec le soutien de *Yan Izala* qui s'est particulièrement investi dans la campagne. Ce rapprochement entre ce dernier et le nouveau pouvoir a radicalisé les Soufis et la confrontation religieuse s'est en conséquence renforcée (Junaidu, 1982: 36). Face à ces derniers, Abubakar Gumi a adopté une attitude dangereusement audacieuse. Tseleq Yusef et Steven Ramey nous rapportent d'ailleurs ceci:

In this period, he [Abubakar Gumi] began to use his authority to suppress Sufi interests and became active against the Sufi orders with a series of activities including the 1976 expulsion of a Tijani-affiliated Imam from a mosque and a non-Sufi affiliated imam being put in his place. Gumi further fanned the flames of tension already present in the area in a sermon stating that anyone seen reciting the salat al-faith (practice typical of Sufis) was to be regarded as a kafir [infidèle] and, therefore, it would be legal to kill them or divorce them (Yusef and Ramey, 2007).

Le problème ne se situe pas seulement dans l'opposition idéologique entre les différentes confréries, mais dans l'aggravation de la crise entre les parties à cause de l'implication des politiques dans les affaires religieuses. Ceux-ci sont des acteurs clés dans l'opposition entre les différentes confréries. A la fin de l'année 1979, la crise entre celles-ci était tellement profonde que la tentative de réconciliation initiée et menée par le Conseil des Oulémas est un échec. Même cette autorité morale n'a pas réussi à rapprocher les parties (Umar, 1988: 77).

En 1980, *Maitatsine* un autre mouvement radical, embrase le Nord Nigéria. Sous la houlette de Muhammadu Marwa qui se déclare prophète, *Maitatsine* prône un Islam particulièrement rigoriste qui rejette même la sunna, la tradition du prophète Muhammad. Les émeutes de Kano de décembre 1980 font 6000 morts parmi lesquels Marwa. Les Soufis accusent *Yan Izala* d'être l'instigateur de *Maitatsine*. Celui-ci est la première expression violente du fanatisme islamique patiemment construit au *Northern Nigeria*. Des mouvements radicaux vont s'en inspirer. C'est le cas du mouvement *Muslims Studies Society* (MSS) qui regroupe les étudiants des universités arabophones sous la houlette d'un leader radical, Ibrahim al Zakzaki. En 1987, le MSS rassemble les masses musulmanes pour contester la laïcité nigériane dans une série de démonstrations dans les villes de Kaduna, Yola, Sokoto, Zaria et Kano. Le slogan « *Allah is our aim, the messenger is our leader, the Quran is our constitution, jibad our principle* » est suffisamment révélateur de l'orientation islamiste du mouvement qui a réussi à défier pendant pratiquement une semaine les forces de l'ordre du pays (Yusef and Ramey, 2007).

En outre, avec le renversement de Shagari par le Général Muhammadu Buhari en 1984, *Yan Izala* perd de son influence. Le nouveau président, par sa politique de « *war against indiscipline* », a pris ses distances avec les confréries islamiques et leurs leaders¹⁰. Mais cela ne dure qu'un an. En 1985, le Général Badamasi Babangida arrive au pouvoir et nomme Abubakar Gumi dans son cabinet au poste de conseiller pour les affaires religieuses.

⁹ Un Ouléma converti au wahhabisme et fondateur du mouvement sunnite *Yan Izala*.

¹⁰ Buhari a même emprisonné des nombreux leaders religieux tels que le prédicateur provocateur Kaala Rahawi réputé dans la critique.

Cette nomination relance la politisation de la religion et renforce la confrontation entre les confréries qui affinent leurs stratégies de mobilisation (ibid.). Par ailleurs, les différentes confréries sont, malgré leurs divergences, unanimes sur la question de l'instauration de la Charia dont la revendication est constante depuis 1979. De protestations violentes sont régulièrement organisées pour exiger l'instauration et l'application de la loi religieuse. Finalement entre 1999 et 2002, douze Etats du Nord Nigéria adoptent la Charia¹¹. Toutes les factions célèbrent la victoire dont chacune revendique la paternité. Encore une fois, en cédant à l'exigence des religieux, les politiques ont voulu s'attirer la sympathie et le soutien des masses musulmanes du *Northern Nigerian*. L'enjeu est encore plus important au début de l'année 2002 avec le retour de la démocratie électorale dans le pays. La confrontation Soufis/*Yan Izala* devient en 2003 un enjeu politique majeur, notamment dans l'Etat de Kano. À l'occasion des élections du gouverneur de cet État âprement discuté entre les différentes obédiences, *Yan Izala* apporte tout son soutien à Ibrahim Shekarau, le candidat du parti de l'opposition *All Nigeria Peoples Party* (ANPP) contre le Gouverneur sortant Rabiu Kwankwaso, le candidat du parti au pouvoir, le *People's Democratic Party* (PDP). Shekarau désigne Ja'far Mahmud Adam¹², le chef local de *Yan Izala* à la tête de son équipe de campagnes et Kwankwaso choisit Aminu Abubakar, leader des Soufis pour diriger sa campagne à lui. La victoire de Shekarau est aussi celle de *Yan Izala* qui s'illustre désormais comme la confrérie au pouvoir. Le mouvement va dicter la politique religieuse de l'Etat de Kano pendant plus de dix ans (Nasiru, 2008: 117).

Après l'instauration de la Charia, on se serait attendu à la fin des revendications islamiques dans la mesure où ce fut la principale exigence des différentes obédiences. Mieux, pour avoir confié entièrement l'application de la loi islamique aux Oulémas de toutes les confréries, les autorités religieuses devaient se déclarer entièrement satisfaites. Tel ne fut pas le cas. Quelques temps après, un autre groupe ultra radical fait son apparition en 1999; il s'agit Boko Haram. Ses revendications, ses orientations et son mode opératoire en font une préoccupation majeure. En 2009, Boko Haram fait allégeance à Al Qaïda et intègre le terrorisme international.

Conclusion

L'Islam politique né après la fondation du Califat de Sokoto en 1808 n'est pas étranger à ce qui se passe aujourd'hui. L'instrumentalisation de cette religion, à la fois par les autorités traditionnelles, le pouvoir colonial et les élites politiques, qui a suivi, a créé les conditions favorables de radicalisation. Celle-ci a été facilitée par des facteurs et par des acteurs particulièrement engagés en fonction des enjeux. Chaque trouble socio-politique et religieux que le *Northern Nigeria* a connu a été en réalité soit le début d'une étape, soit la fin d'une autre étape. Les hommes politiques, les leaders religieux qu'ils soient Soufi ou Sunnite ont été des acteurs ou plus précisément les facilitateurs de la radicalisation. Il est même possible de reconstituer parfois la chaîne de transmission de commandement dans l'animation de cette radicalisation. Abubakar Shekarau qui dirige le mouvement aujourd'hui a longtemps été lieutenant de Muhammed Yusuf, le fondateur et leader charismatique de Boko Haram. Celui-ci, à son tour, a été formé par Mahmood Ja'afar, un inconditionnel d'Abubakar Gumi, le chef spirituel de *Yan Izala*, longtemps Grand Kadi du Nigéria et compagnon d'Ahmadu Bello. En réalité, on a vu venir Boko Haram et c'est l'objectif de cet article. Incontestablement, le *Northern Nigeria* évoluait inéluctablement vers l'islamisme radical. L'Islam militant que le Nigéria vit avec cette secte islamiste a des racines profondes et très anciennes qui remontent à l'époque précoloniale. Certes l'instabilité politique du Nigéria, la mal gouvernance, les crises économiques et la pauvreté ont été pour beaucoup dans le processus. Mais, à l'analyse, il s'agit des éléments qui ont plutôt nourri l'extrémisme islamique et hâté l'insurrection islamiste.

Bibliographie selective

- Ademola Adeleke, « Islam and Hausa Culture », *Lagos Historical Review*, vol. 5, 2005, 99-110.
 Al-Hajj, M. A., « The Writings of Shehu Uthman Dan Fodio », *Kano Studies* (1:2), 1974/77, Kano.
 Al-Sabiq, Sayyid, 1971, *Fiqh al-Sunnah*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut.
 Balogun, I.A.B., 1981, *The life and works of Uthman Dan Fodio: The Muslim Reformer of West Africa*, Islamic Publications Bureau, Lagos.

¹¹Ce sont les Etats de Bauchi, Borno, Gombe, Jigawa, Kaduna, Kano, Katsina, Kebbi, Niger, Sokoto, Yobe et Zamfara.

¹² Idéologue de l'islamisme radical. Père spirituel de Mohammed Yusuf, le fondateur de Boko Haram.

- Barkindo, Bawuro M., 1993, « Growing Islamism in Kano City since 1970: Causes, Form and Implications » in Louis Brenner (ed.) *Muslim Identities and Social Change in Sub-Saharan Africa*, 91-105, Indiana University Press, Bloomington.
- Bello Said, M., 2009, *Islamism, a Threat to secularism: The Nigerian experience*, Arewa Publications, Kaduna.
- Fodio, Sheikh Usman Dan, 1978, *Bayan Wujub al-Hijrah `ala'l-`Ibad* (Statement about the obligation of migration for People), (ed. and tr. by El-Masri, F. H.), Oxford University Press, Khartoum.
- Gusau, Sule A., 1989, « Economic Ideas of Shehu Usman Dan Fodio », *JIMMA*, Vol. 10, No. 1, pp. 139-151.
- Hiskett, Mervyn, 1973, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*, Northwestern University Press, Reprint edition.
- Kani, Muhammad A., 1984, *The intellectual origin of Sokoto jihad*, Imam Publication, Ibadan.
- Lovejoy, Paul E. and Hogendorn, J. S., « Revolutionary Mahdism and Resistance to Colonial Rule in the Sokoto Caliphate, 1905-6 », *The Journal of African History*, Vol. 31, No. 2 (1990), pp. 217-244, Cambridge University Press.
- Mahdi Adamu, 1978, *The Hausa Factor in West African History*, Ahmadu Bello University Press, Zaria.
- Modibbo Tukur, 1979, « The imposition of British colonial domination on the Sokoto Caliphate, Borno and neighbouring states », Ph.D. thesis, Ahmadu Bello University, Zaria.
- Nasiru, M., 2008, *Muslim-motivated resistance to political authority in Northern Nigeria*, Arewa Publications, Kaduna.
- Nehemia Levtzion, and Randall L. Pouwels (eds), 2000, *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, Ohio.
- Omotoso, Salau S., « Islam in Nigeria », Course Papers ISL056, 2015, National Open University of Nigeria, Lagos.
- Paden, John N., 1986, *Ahmadu Bello, Sardana of Sokoto: values and leadership in Nigeria*, London, Hodder and Stoughton; Portsmouth, N. H.: Distributed in the U.S.A. by Heinemann Educational Books.
- Shuaibu, Umar G., et.al. « The Methods of Uthman bin Foduye's Teaching and Preaching in Islamizing the Pre-Colonial Nigerian Society » / *Online Journal of Research in Islamic Studies* 3(1) (2016): 15-28. Available at: https://www.researchgate.net/publication/312232040_The_Methods_of_Uthman_bin_Foduye%27s_Teaching_and_Preaching_in_Islamizing_the_Pre-Colonial_Nigerian_Society. Consulté le 17 mars 2017.
- Sokoto, Mohammad A., 1983, « A social interpretation of the Satiru Revolt of c. 1894-1906 », M.Sc. thesis, Ahmadu Bello University, Zaria.
- Sulaiman, Ibraheem, 1987, *The Islamic State and the Challenge of History: Ideals, Policies, and Operation of the Sokoto Caliphate*. Mansell.
- Sulaiman, Ibrahim, 1986, *A Revolution in History: The Jihad of Usman Dan Fodio*, London.
- Taymiyah, Ibn, 1976, *al-Hisbah fi'l-Islam*, Dar al-Sha`b, Cairo.
- Umar, M. S., 1988, *Sufism and anti-Sufism in Nigeria*, M. A. Thesis, Kano.
- Usman, Y. B., 1987, *The Manipulation of religion in Nigeria, 1977-1987*, Vanguard Publishers, Kaduna.
- Uthman bin Foduye, *Bayan Wujub al-Hijrah ala al-Ibad* (The Hijrah Obligation), in Abubakar Buba Luwa and Suleiman Musa (eds), *Selected Writings of Uthman bin Foduye*, Vol. 3, 2013, Iqra' Publishing House, Gusau.
- Yusef, Tseleq and Steven, Ramey, 2007, « The Rise of Islamism in Nigeria: an Interdisciplinary analysis of Religious Violence », *The University Alabama McNair Journal*, pp. 157-183. Available at: <http://lib.ua.edu/sites/default/files/mcnair/journals/2009/Yusef.pdf>. Consulté le 18 février 2016.