Análisis GESI, 21/2015

La gestación de una insurgencia: antecedentes históricos e ideológicos de Boko Haram en Nigeria

Olga Torres

28 de septiembre de 2015

Este trabajo pretende un breve esbozo de la secuencia histórica e ideológica de los fenómenos que precedieron e inspiraron a Boko Haram.

Se trata de un movimiento que se inserta y deriva de las corrientes del llamado Islam Negro –término acuñado originalmente por orientalistas franceses, para cuya comprensión y contextualización puede acudirse a Monteil[i], y sobre cuyas particularidades no cabe detenerse al no ser éste un análisis desde el punto de vista islámico– y que es propio de la zona del Golfo de Guinea.

Sin embargo, en los orígenes y superposiciones posteriores que conducen hasta la aparición de Boko Haram es posible identificar varios de los factores que catalizan el desarrollo de cualquier insurgencia: conflictos religiosos, étnicos, coloniales, políticos y de predominio territorial que se acumulan y solapan.

La penetración del Islam en el África occidental subsahariana tuvo lugar muy lentamente entre los siglos IX a XVI y de la mano de los comerciantes árabes en la región, lo que limitaba el número de conversiones y lo circunscribía a las cortes reales y a los mercaderes locales. Estos conversos, muy introducidos en general en la administración, no insistieron excesivamente en la expansión de la nueva fe ni en erradicar las prácticas preislámicas asentadas en la zona; entre otras cuestiones por su arraigo entre los propios gobernantes, que veían en su pervivencia un modo de mantener el ascendiente sobre sus pueblos. Siguiendo a Kane[ii], habría que añadir también una justificación dentro de las propias filas de los ideólogos del momento: al-Hajj Salim Suwari – nacido en Masina, actual Mali, a finales del XV y cuyas enseñanzas gozaron de mucho predicamento– sostenía que el descreimiento era fruto de la ignorancia y que era designio divino que en este mundo unos permanecieran más largamente en él que otros. Las conversiones tendrían lugar a su debido tiempo y, por lo tanto, el proselitismo y la yihad menor (la externa y contra otros hombres, en contraste con la íntima yihad mayor: el esfuerzo al que están obligados los musulmanes para someter al mal que anide en sí mismos) suponían una injerencia indeseable en la voluntad de Dios. Del mismo modo, no había conflicto alguno en someterse al gobierno de no musulmanes siempre y cuando éste permitiera seguir el modelo del Profeta, cuyas enseñanzas, ejemplificadas en la vida cotidiana de los musulmanes, serían, al fin y a la postre, el mejor modo de atraer a los incrédulos. En este estadio por tanto, no se produjeron ni enfrentamientos con el poder establecido ni ánimos insurgentes ni llamamientos a la rebelión.

Tras esa primera y dilatada época de convivencia sin fricciones, en el XVII comenzaron a aparecer voces disonantes provenientes de determinados predicadores musulmanes como Nasir al-Din[iii], un morabito originario del sur de Mauritania, convencido de la necesidad de establecer una comunidad unida bajo el imperio de la ley islámica y la guía de un imán, incluso apelando a la violencia. Entre 1673 y 1674, en el curso de una yihad que fue luego incluida en la llamada Guerra Sharbubba[iv], cruzó el río Senegal y logró establecer un estado gobernado por el Islam en los antiguos reinos tribales wolof y fulani de la zona. Aunque ese precursor Estado islámico duró apenas diez años, el impacto de esa primera yihad –el "espíritu de Sharbubba" en palabras de Kane– permaneció en la memoria popular y en las prédicas de los discípulos de Nasir al-Din. A partir de ese momento, y durante los siguientes doscientos años, se produjo un cambio significativo en la orientación y liderazgo de los movimientos reformistas de inspiración musulmana: la tradicional doctrina pacífica de Suwari de coexistencia con los no creyentes, sustentada por los predicadores mandinga, viró hacia la yihadista en manos de los fulani, mucho menos tolerantes. Éstos protagonizaron diversos movimientos claramente violentos en diferentes territorios con tres puntos fundamentales en común: se decían inspirados en el pensamiento revivalista de la *umma* musulmana de Sayyid Qutb, su objetivo era hacer caer a gobernantes que, a su juicio, no se ajustaban a la ortodoxia de la revelación divina, y se mostraban refractarios a cualquier influencia occidental. En los estados hausa, al norte de Nigeria y el caso que nos ocupa, el fenómeno tomó forma en la yihad de Usman Dan Fodio.

Usman Dan Fodio[v] había nacido en el Estado hausa de Gobir, al noroeste de Nigeria, y pertenecía al clan fulani de los toronkawa, emigrado desde Futa-Toro, en Senegal, en el siglo XV. Fue un místico, reputado exégeta coránico, filósofo y reformista que llamó a una yihad, que lideró entre 1804 y 1808, contra el desviado e injusto poder hausa hasta lograr establecer un nuevo estado musulmán, el califato de Sokoto, que perduró durante un siglo. Su predicación no sólo resultó atractiva para los fulani y el califato aglutinó una suerte de confederación de emiratos independientes –en su apogeo, alrededor de 1860, los emiratos adheridos ascendían a 31[vi]– y de distintas etnias, que reconocían la autoridad del comendador de los creyentes, el califa, y se extendían hacia el oeste, hasta el norte de Togo y Benín, hacia el norte, ocupando una extensa zona en el sur de Níger, y hacia el este, alcanzando el norte de Camerún. La economía era floreciente y se apoyaba, además de en las tradicionales rutas transaharianas que lo atravesaban, en grandes plantaciones[vii] de algodón, cereales o tabaco, entre otras, que se servían de los esclavos capturados en las campañas militares.

A la bonanza económica hubo que añadir el afán urbanizador, administrativo, educativo y de impartición de justicia que presidió la política de Dan Fodio en los inicios del califato y que se fue diluyendo con el transcurrir del siglo. Así, el ánimo puramente religioso y de restauración de la equidad islámica que presidió la rebelión originaria y el gobierno de los primeros líderes se fue deslizando hacia prácticas corruptas, arbitrarias y extorsionadoras, que alcanzaron su punto culminante hacia finales de siglo y que recordaban a aquéllas que se habían combatido inicialmente. Las rivalidades internas y las

diferentes facciones y escisiones sumieron al califato en una debilidad, a la vez funcional e ideológica, que fue aprovechada por los británicos para invadirlo y desmantelar la concepción ideal de Dan Fodio, incluyéndolo en su sistema colonial en 1904. Sin embargo, y pese a su convulso final, el califato de Sokoto ha permanecido en el imaginario musulmán de la zona como un ejemplo acabado tanto de la licitud de la yihad ante conductas supuestamente desviadas de los gobernantes como de la inquina colonial, occidental en suma, hacia los movimientos propios y característicos de la cultura y el pensamiento islámico. En este sentido reflexiona Loimeier[viii] cuando expone que:

> *Desde entonces, la argumentación teológica se ha convertido en condición previa para la acción política entre los musulmanes del norte de Nigeria. [...] La introducción de la educación occidental, simbolizada en los libros (en hausa:* boko*) de la escuela colonial británica, ha desafiado la posición hegemónica de la educación islámica y, en consecuencia, ha sido percibida como una amenaza y un símbolo del creciente impacto de un proceso de occidentalización ajeno, colonial, cristiano, materialista y corrupto.*

Ese choque occidentalizante y modernizador que supuso la colonia, y que continuó influyendo tras la independencia del país en 1960, fue el catalizador de movimientos como Yama'a al-Izala al-Bid'a wa Iqama al-Sunna[ix] (Sociedad para la eliminación de la innovación y el establecimiento de la sunna), fundado por Isma'ila Idris. Conocido por su acrónimo en hausa, Yan Izala, a finales de los años 70 sus integrantes abandonaron el reducto de las mezquitas y las escuelas coránicas para llevar la predicación de un islam apegado a la ortodoxia a todo el norte de Nigeria, un país que desde la independencia se regía por un código penal de influencia europea que había sustituido a la sharía en vigor durante el período colonial. Durante los siguientes veinte años esta doctrina fundamentalista se extendió por los estados del norte con evidente éxito entre una población que, además de los motivos puramente religiosos para desear vivir bajo un orden islámico, se enfrentaba a la criminalidad, la pobreza, la corrupción institucionalizada y la arbitrariedad de las fuerzas de seguridad de un estado desestructurado y sometido a continuos desafíos. En ese escenario y ante la demanda popular, el gobernador del estado de Zamfara reintrodujo la sharía como código penal el 27 de enero de 2000 y su ejemplo fue seguido, a partir de entonces y por los mismos motivos, en diversos estados del norte[x].

La reintroducción de la sharía a principios de este siglo contribuyó a ahondar en la brecha que separaba a unos nigerianos de otros por cuestiones de credo y se sumaba, además, al complejo mosaico de los más de 250 grupos étnicos del país, cuyas diferencias había exacerbado la primera república de 1960. La primera estructura federal estaba constituida por tres regiones, cada una de ellas controlada por una etnia principal –hausa-fulani, yoruba e ibo– y representada por un partido. Esta distribución y atribución representativa, que no se correspondía linealmente con una mayoría en el territorio, minó la participación de las minorías en los gobiernos regionales, que consagraron sus esfuerzos a luchar entre ellos por el poder central. Un ejemplo: entre 1961 y

1964 el Congreso del Pueblo del Norte, brazo político de los hausa-fulani –apenas la mitad de la población– y que se decía heredero ideológico del califato de Sokoto, ocupaba casi el 75% de los escaños del parlamento regional, lo que le permitía a su vez influir poderosamente en el de Lagos[xi]. Tras el golpe militar de 1966 y la posterior guerra de Biafra, que había esgrimido entre sus motivos para la secesión la preponderancia del norte en detrimento del resto, el retornado poder civil estableció en 1976 una nueva división federal en 19 estados. Los hausa-fulani quedaron esparcidos en 6, los yoruba en 5 y los ibo en 2, todos ellos entremezclados con otros grupos y atomizando así aún más las tensiones y las luchas por el poder local con respecto a la situación anterior. Desde 1976 sucesivas subdivisiones han conducido a los 36 estados que componen Nigeria desde la última modificación de 1996.

Este escenario histórico, político, étnico y religioso, no podía menos que constituir un ecosistema ideal para el surgimiento de nuevos movimientos catalizadores de los variados conflictos alimentados durante largo tiempo. Así, en los primeros ochenta del siglo pasado, apareció el que se puede considerar el precedente más inmediato de Boko Haram: el movimiento Maitatsine. Su fundador, Muhammadu Marwa, era un predicador musulmán que había llegado al estado norteño de Kano procedente de Camerún en 1945 y que se enfrentó de inmediato a las autoridades coloniales y religiosas nigerianas[xii], lo que le valió el sobrenombre hausa de *Maitatsine*, el que maldice. Deportado entonces, regresó a Nigeria a principios de los 70 y empezó a reunir en torno a sus postulados a un confuso conjunto de jóvenes, excluidos y descontentos, que consideraban que el islam oficial y el gobierno corrupto no satisfacían sus demandas espirituales y materiales. Aunque murió a manos de las fuerzas de seguridad durante una insurrección en 1980 en Kano, sus seguidores protagonizaron diversas revueltas en los años inmediatamente posteriores (1982, 1984 y 1985) y dieron perfil político a su corpus doctrinal. Según éste, el Estado laico nigeriano carecía de legitimidad, estaba abocado a la indignidad y debía ser reemplazado por un régimen islámico que restituyera la pureza de los musulmanes erradicando toda influencia occidental. La corrupción dominante, que persigue a cualesquiera regímenes en Nigeria hasta la actualidad, y la inacción gubernamental ante la pobreza del norte contribuyeron a que el movimiento Maitatsine pudiera incrementar el distanciamiento de esa zona con el sur, mayoritariamente cristiano y de condiciones materiales sensiblemente mejores. Pese a la distancia temporal entre Maitatsine y Boko Haram, diversos analistas[xiii] conectan la aparición de los dos movimientos, además de con su componente religioso, con la situación socioeconómica del norte de Nigeria y el fracaso del Estado a la hora de definir la identidad nacional o garantizar la seguridad. Así, ambos se han nutrido de varios de los componentes y conflictos que espolean el nacimiento de una insurgencia: identidades étnicas, religiosas y políticas en lucha por la preponderancia; desconfianza hacia el poder central; carencias materiales y falta de cohesión social; inseguridad y crimen generalizados y, fundamentalmente, la continuada presencia de lo que en el manual del gobierno de los Estados Unidos *Guide to the Analysis of Insurgency 2012*[xiv] llaman "ventana de oportunidad"; en este caso, la incapacidad del Estado para gestionar de manera efectiva todo lo anterior.

En ausencia de un criterio unificado para datar la aparición de Boko Haram, puede considerarse el del coronel Mohammed Yerima, Director de Información de Defensa de las fuerzas armadas de Nigeria, que sostiene que la "secta" era conocida desde 1995 bajo el nombre de Ahlulsunna wal'jama'ah hijra[xv]. El grupo se reunía alrededor de Abubakar Lawan en la Universidad de Maiduguri, en el estado de Borno, y aspiraba a llamar la atención del gobierno ante la pobreza material de los nigerianos a la vez que predicaba una práctica ortodoxa del Islam. El movimiento creció y se desarrolló de forma no violenta hasta que Lawan emigró a Arabia Saudí en 2002 para continuar sus estudios islámicos y fue sustituido por Mohammed Yusuf. En ese intervalo, el nombre del grupo había pasado por diferentes modificaciones a medida que su discurso se radicalizaba y adoptaba una postura beligerante contra el Estado: Muhajirun, Yusufiyyah, Jama'atu Ahlissunnah Lidda'awati wal Jihad, Talibanes Nigerianos –peyorativamente usado por la población local que desconfiaba de las enseñanzas que predicaban– y, finalmente, Boko Haram ya bajo el liderazgo de Yusuf. Un nombre que no era fruto de la casualidad y resumía un ideario complejo en una especie de eslogan penetrante que se compone de la latinización de dos vocablos: el hausa *boko* (que pese a lo comunmente aceptado no es un préstamo del inglés *book* sino una palabra propia con acepciones originales como: farsa, engaño o falsedad), que ha pasado a significar ampliamente la civilización occidental representada por sus libros, y el árabe *haram*, aquello que es ilícito y le está vedado a un musulmán. Bajo esta nueva denominación, Yusuf supo sacar partido de la rampante pobreza que minaba especialmente a una juventud vulnerable y con inclinaciones religiosas para expandir un mensaje utópico y alternativo de la mano de su organización. Los objetivos del grupo pasaron entonces a concentrarse en la sustitución de un gobierno considerado corrupto, que regía sobre un cuerpo social viciado, por una sociedad política y moralmente purificada y perfeccionada[xvi], a través de las enseñanzas del Islam y la imposición de la sharía en todo el país. La predicación como herramienta de cambio quedaba ya definitivamente arrinconada y en su lugar se abría paso el recurso a la violencia para la restauración del primitivo orden islámico. Una violencia en principio dirigida contra las fuerzas de seguridad nigerianas, con episodios de creciente agresividad entre 2003 y 2009, pero que dejaba al margen a la población civil para concentrarse en desestabilizar al gobierno mediante ataques directos. Entre julio y agosto de 2009 se sucedieron los atentados contra las fuerzas del orden, que fueron seguidos de una represión brutal y que culminaron con la detención y muerte bajo custodia de Mohammed Yusuf. Un nuevo dirigente, Abubakar Shekau, aparecería poco después y con él un nuevo viraje en la orientación y las actividades de Boko Haram.

El giro ideológico hacia la radicalización del mensaje y los nuevos objetivos a los que se dirigiría –ya no sólo el gobierno y las fuerzas del orden– quedaron patentes en un discurso de Shekau ante un grupo de seguidores en 2009[xvii]:

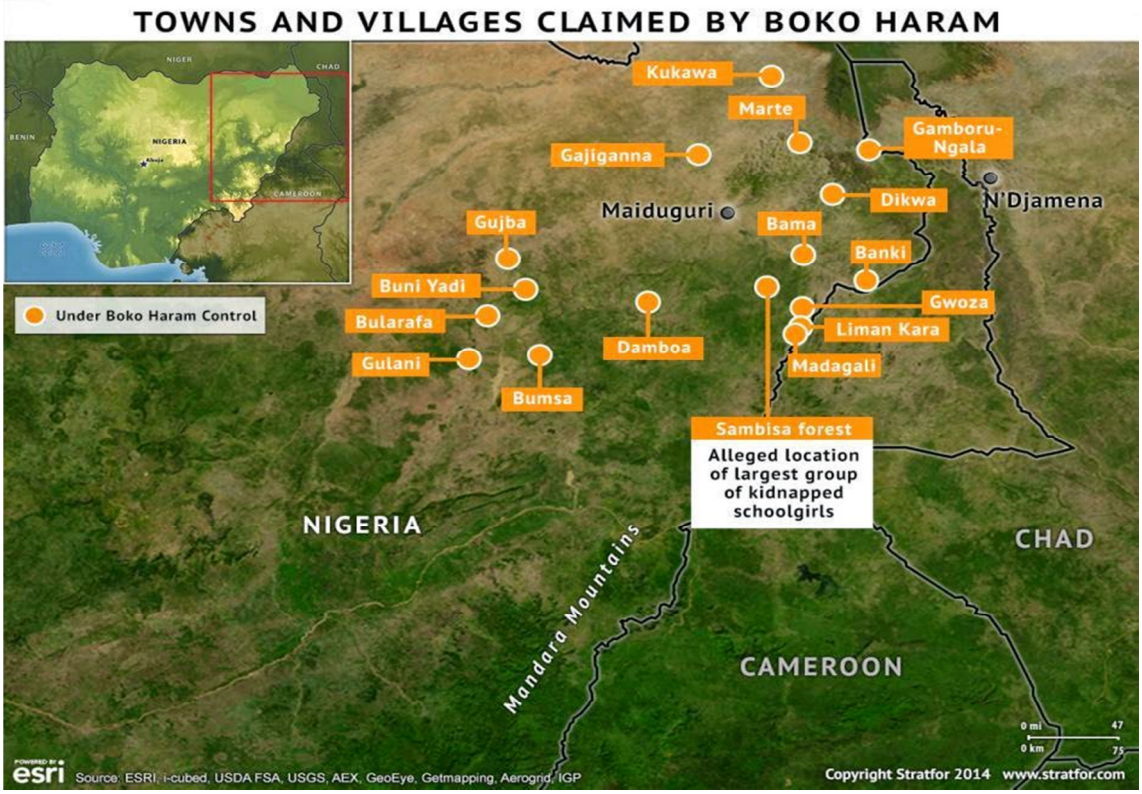
> *La educación occidental está concebida para velar nuestros ojos [...] En el mundo moderno, si no hablas inglés, cualquier cosa que digas se considera estúpida y poco inteligente [...] Sólo aquéllos que han tenido acceso a la educación occidental son considerados educados, civilizados y refinados; el resto son iletrados. Eso es, en esencia, lo que creen los beneficiarios de la educación occidental y lo que les lleva a tratarnos desdeñosamente. Es por ello que la educación es fuente de destrucción para nuestros hijos, amigos, hermanas y hermanos.*

En manos del nuevo líder, Boko Haram se convirtió en una organización *takfirí* que se arrogaba la facultad de declarar apóstata a cualquier otro grupo o individuo que no compartiera sus presupuestos ideológicos, a los líderes musulmanes moderados de los estados del norte y al resto de credos religiosos del país. Además, en un vídeo de Shekau en su bastión de Maiduguri en julio de 2010 –en una especie de presentación internacional en sociedad distribuida en internet–, se hacía pública la declaración oficial de una yihad contra Nigeria y los Estados Unidos, haciendo uso de una retórica calcada de los pronunciamientos de Al Qaeda[xviii]. La nueva llamada a la yihad y la conexión con Al Qaeda hacían su aparición simultáneamente y esto suponía una diferencia fundamental con respecto a los movimientos que precedieron a Boko Haram: ya no se trataba de un grupo localizado y circunscrito geográficamente a Nigeria o, como mucho, de presencia regional en el Golfo de Guinea, ahora se inscribía y conectaba con otras organizaciones de objetivos globales. En un período de tiempo muy breve, el original salafismo local había sido sustituido por el yihadismo internacional y Shekau asimilaba su causa a la de otros escenarios de ocupación extranjera o infiel en Palestina, Chechenia, Irak, Afganistán o Mali.

La retórica internacionalista y de conexión con al-Qaeda que inauguró Shekau en 2010 no parecía estar sólo destinada a la inclusión de Boko Haram en el panorama mundial de las organizaciones yihadistas, lo cual ya constituía un considerable logro propagandístico, sino que podría haberse orientado también a obtener financiación y entrenamiento operativo a través de la filial en el Magreb islámico. Eso es al menos lo que opinaban tanto el gobierno nigeriano como el general Carter Ham, del *US Africa Command*, que aconsejaba monitorizar con mucha atención los lazos entre al-Qaeda en el Magreb islámico, al-Shabaab en Somalia y Boko Haram, y de los tres con al-Qaeda Central[xix].

El hasta ahora último movimiento internacionalista de Boko Haram se ha producido en marzo de este mismo año, cuando Shekau ha jurado lealtad al autodenominado Estado Islámico de Abubakar al-Bagdadí. Diversos analistas que vienen siguiendo la trayectoria del grupo –Peter Pham y Jacob Zenn entre otros[xx]– habían llamado ya la atención, tiempo atrás, sobre la notable convergencia que detectaban entre ambas organizaciones; no sólo en cuanto a ideología, puesta en escena y simbolismo – Shekau, siguiendo a al-Bagdadí, había proclamado también su propio califato islámico y enviado sus saludos al califato hermano de Irak y Siria en una grabación que recordaba la estética de las de al-Bagdadí– sino también en términos de doctrina insurgente. La

declaración de lealtad, por tanto, no sólo no era inesperada sino propagandísticamente beneficiosa para ambos grupos y daba muestra una vez más de los reflejos de Boko Haram para cambiar y evolucionar en un entorno local e internacional a su vez cambiante.



Como conclusión, y una vez recorrido brevemente el largo camino de los antecedentes históricos e ideológicos –de muy diversos perfiles y doctrinas como se ha visto– que conducen hasta Boko Haram, y sus propias mutaciones desde su aparición, quizás conviniera reflexionar sobre la importancia o no de conocer los movimientos precedentes e inspiradores de las insurgencias, o movimientos terroristas, actuales para contrarrestarlos. Con cierta frecuencia, y de forma apresurada, se tiende a afrontar el análisis de las mismas desde una aproximación basada en sus manifestaciones y actividades desde que éstas son conocidas de manera general en Occidente y en la medida en que éste pueda verse afectado o escandalizado por ellas. De este modo y a menudo, se las desprovee de su inserción en los continuos históricos e ideológicos de los territorios en los que surgen; se descuida la manipulación narrativa que llevan a cabo sobre las doctrinas previas a las que dicen adherirse, pero que espigan o pervierten a conveniencia; se juzga a poblaciones y colectivos que se suman, activa o pasivamente, a sus movimientos sin tener en cuenta realidades sociales, históricas, religiosas o económicas que pueden ser determinantes para comprenderlos; y se aplica, en suma, un patrón de análisis basado en la inmediatez y en las acciones concretas como si éstas hubieran surgido de la nada en el momento en que se hicieron públicas. Por otra parte, y con

frecuencia también, al estudiar estos aspectos resulta preciso aclarar que interesarse por la comprensión de los fenómenos no significa en modo alguno concordar con ellos ni justificarlos, sino que comprenderlos es el primer requisito para combatirlos. Del mismo modo en que los artificieros, para poder desactivar explosivos, precisan conocerlos tan bien o mejor que quienes los han concebido.

Olga Torres *es Graduada en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Sevilla y Especialista Universitaria en Análisis del Terrorismo Yihadista, Insurgencia y Movimientos Radicales por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla).*

[i] Monteil, V. *L'Islam noir*. Paris: Éd. du Seuil, 1964.
[ii] Kane, O. "Islamism: What is New, What is not? Lessons from West Africa". *African Journal of International Affairs*, Vol. 11, No. 2, 2008, 157-187.
[iii] Robinson, D. "Revolutions in the Western Sudan", en Nehemia Levtzion y Randall Pouwels (eds.) *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000.
[iv] Conflicto que, entre 1644 y 1674 según el consenso más general, enfrentó a bereberes y árabes, musulmanes y no musulmanes, en el sudoeste mauritano.
[v] Sobre su figura, ver: Hiskett, M. *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman Dan Fodio*. Chicago: Northwestern University Press, 1973.
[vi] Okene, A.A y Ahmad, S.B. "Ibn Khaldun, Cyclical Theory & The Rise & Fall of Sokoto Caliphate Nigeria, West Africa". *International Journal of Business & Social Sciences*, Vol. 2, No. 4, March 2011. Disponible en línea en: http://ijbssnet.com/journals/Vol._2_No._4;_March_2011/10.pdf
[vii] Lovejoy, P.E. "Plantations in the Economy of the Sokoto Caliphate". *The Journal of African History*, Vol. 19, 1978, 341-368.
[viii] Loimeier, R. "Boko Haram: The Development of a Militant Religious Movement in Nigeria". *African Spectrum*, Vol. 47, Nos. 2-3, 2012, 137-155.
[ix] Sobre el movimiento Yan Izala, ver: Loimeier, R. *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Chicago: Northwestern University Press, 1997, 207 y sig.
[x] Peters, R. "The Reintroduction of Islamic Criminal Law in Northern Nigeria. A study conducted on behalf of the European Commission". September 2001, Lagos. Disponible en línea en: http://www.academia.edu/666941/The_Reintroduction_of_Islamic_Criminal_La...
[xi] Sobre esta cuestión, ver: Horowitz, D.L. *Ethnics Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press, 1985, 602 y sig. y Whitaker, C.S. *The Politics of Tradition: Continuity and Change in Northern Nigeria, 1946-1966*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
[xii] Pham, P. "Boko Haram: La menace évolue". *Bulletin de la Securité Africaine*, No. 20, Avril 2012. Disponible en línea en: http://africacenter.org/wp-content/uploads/2012/04/AfricaBrief_20_French.pdf

[xiii] Entre ellos: Adesoji, A.O. "Between Maitatsine and Boko Haram: Islamic Fundamentalism and the Response of the Nigerian State". *Africa Today*, Vol. 57, Nº. 4, Summer 2011, 99-119.
[xiv] Disponible en línea en: http://www.mccdc.marines.mil/Portals/172/Docs/SWCIWID/COIN/Doctrine/Guide%20to%20the%20Analysis%20of%20Counterinsurgency.pdf
[xv] Ver: Onuoha, F.C. "The Islamist challenge: Nigeria's Boko Haram crisis explained". *African Security Review,* Vol. 19, Nº 2, June 2010, 54-67, y "Boko Haram: Nigeria's Extremist Islamic Sect", in *Al Jazeera Centre for Studies*, report 29, February 2012.
[xvi] De Gendt, P. "Boko Haram, le reflet des problèmes nigérians". *Analyses & Études, Monde et Droits de l'Homme*, 2012, 11. Disponible en línea en: http://www.lesitinerrances.com/site/images/stories/analyse2012/int12/int1211.pdf
[xvii] Zenn, J., Barkindo, A. & Heras, N. A. "The Ideological Evolution of Boko Haram in Nigeria". *The Rusi Journal*, Vol. 158, No. 4, August/September 2013, 46-53. Disponible en línea en: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03071847.2013.826506#.VWLlEqYjiUc
[xviii] Zenn, J. "A Biography of Boko Haram and the Bay'a to Al-Baghdadi". *Combating Terrorism Center Sentinel*, Vol 8, No 3, March 2015-Bay'a special issue. Disponible en línea en: https://www.ctc.usma.edu/posts/a-biography-of-boko-haram-and-the-baya-to-al-baghdadi
[xix] Statement of General Carter Ham, U.S. Army Commander of the United States Africa Command before the House Armed Services Committee. 29 February 2012. Disponible en línea en: http://openanthropology.org/libya/ham-testimony.pdf
[xx] En este sentido puede consultarse: http://www.asmeascholars.org/resources/boko-haram-has-become-africas-isis/