



## Archives de sciences sociales des religions

134 | avril - juin 2006  
Varia

---

### Effendy Bahtiar, *Islam and the State in Indonesia*

Singapore, Institute of Southeast Asian Studies,  
2003, 265 p.

Andrée Feillard

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/3460>

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2006

Pagination : 147-299

ISBN : 2-7132-2092-0

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Andrée Feillard, « Effendy Bahtiar, *Islam and the State in Indonesia* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 134 | avril - juin 2006, document 134-7, mis en ligne le 05 septembre 2006, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3460>

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

# Effendy Bahtiar, Islam and the State in Indonesia

Singapore, Institute of Southeast Asian Studies,  
2003, 265 p.

Andrée Feillard

---

- 1 Bahtiar Effendy est, depuis ces dernières années, un spécialiste demandé de l'islam indonésien, invité des universités américaines où son discours a été le plus souvent rassurant après les attentats du 11 septembre 2001, puis ceux de Bali un an plus tard. Élève du professeur William Liddle à Ohio State University, Bahtiar fait partie de la deuxième génération d'étudiants des universités islamiques (IAIN) qui a fait le passage vers la science politique grâce à des bourses américaines. Son livre suscite donc une curiosité naturelle, d'autant plus qu'il vient après le désormais classique *Civil Islam*, de Robert Hefner (*Civil Islam, Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, 2000, xxiv-286 p.). Bahtiar propose un regard « de l'intérieur », novateur, mais la complexité socioreligieuse de l'archipel y est sans doute insuffisamment prise en compte.
- 2 L'introduction (chapitre premier) pose la question de la place de l'islam indonésien dans l'État en se démarquant des auteurs qui ont fait foi jusqu'ici : Clifford Geertz qui, dans *The Religion of Java* (1962), a introduit les catégories *santri-abangan-priyayi* (musulmans dévots, javanisants et petite aristocratie), mais aussi les chercheurs qui ont suivi, Rober Jay (1963), B.J. Boland (1971), et Allan Samson (1972). Bahtiar rejette leur argument selon lequel la dichotomie *santri-abangan* serait à la base du désintérêt de la « majorité musulmane » pour l'État islamique, et préfère y voir un conflit sur la vision de l'État indonésien idéal au sein des élites – pourtant majoritairement musulmanes, répètera-t-il de nombreuses fois au cours de son ouvrage. La clé du malentendu, d'après Bahtiar, viendrait du fait que l'islam est une religion « polyinterprétable » (en anglais dans le texte), qui veut donc que des *santri* puissent choisir des partis non islamiques. Qui oserait dire le contraire ? Mais ce faisant, l'auteur se prive d'une clé d'analyse qui lui fait défaut tout au long du livre, où les termes *abangan* et *santri* continuent d'apparaître mais uniquement dans le discours de l'islam modéré qu'il cite. Car comment ignorer les

contrastes entre les populations profondément islamisées, issues des milieux des écoles coraniques, et celles encore attachées à des croyances pré-islamiques, qui ont échappé à la « santrisation » ? La proposition de E. Bahtiar aurait été plus convaincante si, au lieu de l'ignorer, il avait parlé d'une dichotomie qui fut atténuée après 1965, lorsque l'éducation religieuse fut rendue obligatoire.

- 3 Le chapitre deux, « Explaining the Uneasy Relationship », propose une chronologie du rapport entre l'islam politique et l'État depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années 1980. Bien que la partie historique de l'ouvrage ait été plus soignée que celle des années Ordre nouveau, on s'étonnera de l'absence de toute référence à l'excellent travail de Takashi Shiraishi *An Age in Motion* sur le Sarekat Islam des premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle. De plus, lorsqu'il aborde l'Ordre nouveau, Bahtiar choisit d'exposer dans un premier temps les mesures gouvernementales, dans un autre les violences islamistes, ignorant ainsi l'interaction entre le gouvernement et les différents groupes islamistes, et le crescendo qui découle d'une action particulière à chaque moment spécifique. Enfin, l'auteur fait souvent référence à une « communauté musulmane indonésienne » rassemblée dans une sorte d'union sacrée contre le gouvernement militaire de Soeharto, contre l'idéologie unique (*asas tunggal*), contre la légalisation des jeux d'argent du gouverneur de Jakarta, et qui aurait été offensée dans son ensemble par la volonté de Soeharto de légaliser les croyances pré-islamiques en 1978. En évoquant cette *oumma* imaginaire, unie quand il le faut, Bahtiar dément lui-même son propos initial, où il soulignait la nécessité de comprendre que la communauté musulmane indonésienne n'était justement pas monolithique.
- 4 Le chapitre trois, « Emergence of the New Islamic Intellectualism, Three Schools of Thought », détaille la pensée intellectuelle des années 1970. C'est le chapitre le plus riche, un assez bon compte rendu des débats et acteurs du renouveau théologique. L'auteur passe en revue les travaux du « Limited group », la pensée de Nurcholish Madjid avec le grand débat sur la sécularisation, puis Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Munawir Sjadzali. Ces débats ont été décrits ailleurs (Barton, Hefner), mais la synthèse de Bahtiar reste intéressante car nous avons là, enfin, une analyse indonésienne. L'auteur fait une longue présentation de ce courant des années 1970, où l'on voit à l'œuvre un effort de désacralisation, de réactualisation et d'indigénisation (*pribumisasi*) de la pensée musulmane. Puis son analyse est plus limitée sur les deux courants de l'« Intellectual stream », l'un en faveur de l'entrisme dans la bureaucratie, l'autre prêchant pour l'activation des principes islamiques d'égalitarisme et d'émancipation. E. Bahtiar voit dans les « modernistes » – le qualificatif usuel de la Muhammadiyah, muet sur sa dimension de purification de la coutume –, qui font de l'entrisme dès les années 1970, des gens « plus éduqués » que les traditionalistes – menés par une élite plutôt modernisatrice – qui vont, quant à eux, s'opposer à l'État. Cette conception des modernistes portés par leur éducation est en partie valide, mais elle omet de souligner que l'islam traditionaliste, sans posséder l'avantage de l'éducation cosmopolite, reste fort habile lorsqu'il s'agit d'intervenir sur des sujets qui lui tiennent à cœur : il a pu modifier la loi sur le mariage civil et annuler les tentatives de légaliser les croyances locales. Enfin, n'oublions pas que l'hostilité des traditionalistes envers Soeharto vient justement du fait qu'ils ont été pratiquement exclus des affaires religieuses au profit des modernistes.
- 5 Dans le chapitre quatre sur les implications du nouvel intellectualisme islamique, Bahtiar tente de définir ce qu'il perçoit comme la victoire d'un courant « substantialiste » de l'islam indonésien, à mi-chemin entre le formalisme d'un Maududi et le sécularisme d'un

Ali Abd al Raziq. Pour l'auteur, le Pancasila n'est pas « séculier », car il ne rejette pas *in toto* les aspects normatifs de l'islam, et permet des lois qui ne sont pas en conflit avec ses préceptes. Pour lui, l'Indonésie « évolue vers un État religieux, qui cherche à appliquer et développer les valeurs religieuses sans pour autant devenir un État théocratique ». Une seconde partie, plus courte, sur les objectifs sociopolitiques de l'islam aborde la question des entrepreneurs musulmans marginalisés par la politique économique de Soeharto.

- 6 Le chapitre cinq, « Beyond Parties and Parliament, Reassessing the Political Approach of Islam », analyse l'évolution des stratégies de l'islam politique au parlement lorsqu'il se trouve dans l'impasse des années 1970-1980. L'activisme s'exprime alors dans les ONG, les médias, les maisons de publication, les organismes de l'État, et autres centres de pouvoir. Le Nahdlatul Ulama et la Muhammadiyah deviennent des groupes de pression importants, tout comme le Conseil des Oulémas (MUI). C'est aussi l'arrivée de l'islam dans l'économie, avec des objectifs moins « charitables » qu'auparavant. L'auteur souligne la nouvelle importance du parti gouvernemental Golkar et son « verdissement » (islamisation) au cours des années 1990. Une petite réactualisation de la thèse aurait ici été bienvenue car, en lisant les notes, on s'aperçoit qu'un « tout récemment » fait référence à l'année 1992.
- 7 Le chapitre six, « Reducing Hostility, the Accommodative Responses of the State », relate l'un des épisodes les plus problématiques de l'Ordre nouveau, celui des années 1990, où Soeharto, lâché par l'armée, se tourne vers l'islam politique pour maintenir son régime. L'auteur réfute la thèse d'une manipulation stratégique de la part du président et tente de démontrer que la nouvelle souplesse des intellectuels, abandonnant le « formalisme et le légalisme » des années 1950, serait justement à l'origine de cette volte-face de Soeharto. Sa description de la politique d'accommodation du régime est complète : il parle du succès de l'entrisme « des musulmans » dans le gouvernement, mais également de l'ouverture fabuleuse que représente l'ICMI (Association des Intellectuels Musulmans d'Indonésie), mise en place par Soeharto, pour les musulmans *santri* éduqués. Le retour des « Ph.D. musulmans » des années 1970 et 1980 a également contribué à démarginaliser « les musulmans ». Là encore, les concessions à l'islam politique (y compris le renforcement du pouvoir des tribunaux islamiques, une politique fort critiquée par l'islam libéral) sont présentées comme « favorables aux intérêts de nombreux musulmans ». En fin de chapitre, E. Bahtiar expose enfin la version des intellectuels musulmans anti-Icmi, tels Abdurrahman Wahid qui met en garde ses compatriotes quant aux risques de nouveau sectarisme religieux ainsi engendré. Wahid revient justement sur les catégories *santri-abangan* rejetées pourtant par l'auteur. On décèle ici la ligne de faille entre ces deux visions de l'islam indonésien : la catégorie « abangan » existe-t-elle ? Wahid en parle, E. Bahtiar l'évite. Son existence semble en fait dépendante des intérêts politiques des uns et des autres.
- 8 La conclusion du chapitre sept pose les questions qui préoccupent de nombreux historiens de l'Indonésie aujourd'hui. E. Bahtiar perçoit les « negative encounters with the West, most notably Dutch colonialism » comme étant, pour beaucoup, à l'origine du formalisme et du légalisme de l'islam indonésien. La réalité est sans doute plus complexe lorsque l'on sait que les deux hommes les plus intransigeants en matière de charia sont de formation occidentale, Mohammad Natsir, puis celui qui amène le légalisme à son paroxysme, Kartosuwiryo. Sa rébellion islamique se fait en réaction aux nationalistes, « coupables » d'avoir accepté les traités de paix de 1948. L'auteur aurait sans doute pu mettre davantage l'accent sur les divisions internes à l'islam politique, présentes dès les

années 1910, qui ont permis aux sécularistes de reprendre le flambeau du nationalisme. Enfin, comme de nombreux « modernistes », E. Bahtiar déplore le « containment » de l'islam politique, en oubliant de mentionner l'interdiction parallèle du socialisme en 1960, ainsi que les massacres des communistes après 1965. Il pose pourtant de bonnes questions : la transformation de l'islam indonésien du légal-formalisme au substantialisme peut-elle être durable ? Pour cela, dit-il, deux conditions seraient nécessaires : il sera impératif de maintenir une proportion acceptable de musulmans dans les institutions de l'État, qui ne doivent pas souffrir de privations d'ordre politique, social ou économique, et il sera impératif également de préserver le caractère non séculier de l'État. À ce prix-là, assure-t-il, l'islam formaliste ne progressera pas. Il eut été sans doute utile de définir les « musulmans » supposés bénéficier de ces attentions. On ne peut s'empêcher, ici, d'évoquer le souvenir des années 1950, lorsque la défense de Soekarno (musulman *abangan*) avait été prise en mains par l'ouléma le plus haut placé de la hiérarchie du Nahdlatul Ulama, Wahab Hasbullah, face aux critiques des musulmans « modernistes » : Soekarno est bien un musulman à part entière, s'était-il exclamé. Aujourd'hui encore, cette compétition pour la légitimité religieuse perdure. L'homme fort du Nahdlatul Ulama, Abdurrahman Wahid, répondait en 2005 aux islamistes du Hizbut Tahrir : « De quel État islamique parlez-vous ? De mon islam ou du vôtre ? »

- 9 L'épilogue ou chapitre huit, « Political Islam in Post-Soeharto Indonesia, a Postscript », est assez long mais essentiel, vu la conclusion plutôt positive sur la voie conciliatrice où s'engageait, selon E. Bahtiar, l'islam politique indonésien. L'auteur fait ici le bilan de l'extraordinaire résurgence de l'islam politique dans l'ère post-Soeharto (sur 181 partis politiques, 42 sont des partis islamiques, utilisant l'islam comme symbole ou base idéologique). Il attribue ce retour de l'islam politique à la répression qui l'a frappé trop longtemps. Selon l'expression de Nurcholish Madjid, on se rue sur les partis islamiques « comme des enfants sur un jouet ». L'auteur expose aussi les inquiétudes de l'intellectuel respecté Kuntowijoyo, qui y voit les divisions à venir touchant à nouveau *abangan* et *santri* (les revoici donc), eux qui avaient convergé vers une identité commune sous l'Ordre nouveau. Il explique ce retour aussi par l'histoire d'un rendez-vous raté à la Constituante en 1959 : avec plus de patience, un compromis eut été possible, affirme-t-il, une opinion souvent entendue dans les milieux conservateurs du Conseil de la prédication islamique (DDII).
- 10 Malgré cette nouvelle émergence des partis islamiques, aucun changement fondamental n'est à envisager, soutient E. Bahtiar. Son argument : les seuls moments d'unité de l'islam politique n'auraient pas duré. Ainsi, après avoir fait obstruction à l'élection de Megawati, les partis islamiques ont voté unanimement pour l'élire deux ans plus tard. Deuxième fait, certains ont proposé l'application de la charia dans un amendement de la Constitution, mais ont retiré leur proposition devant une opposition majoritaire, preuve, selon l'auteur, de leur modération. Ces deux arguments montrent, peut-être, une certaine flexibilité des principes, mais pourquoi pas aussi une capacité à plier pour mieux résister dans le long terme.
- 11 Continuant sur son « mythe de la force de l'islam politique », E. Bahtiar passe en revue les élections législatives de 1999, où les partis islamiques (les vingt partis islamiques qui se présentent – contre l'unique PPP en 1997) ne reçoivent que 37,5 % des voix contre 43,5 % en 1955. Une baisse qu'il attribue au facteur Megawati, porteuse de tous les espoirs en tant que fille de Soekarno et victime de l'oppression politique de Soeharto. Cette analyse nous semble juste, mais ne dément-elle pas en même temps la fragilité de l'argument sur

la faiblesse de l'islam politique ? Car les déceptions de la présidence de Megawati vont vite changer la donne aux élections de 2004. L'auteur poursuit, et nous le suivons, que la défaite des partis islamiques est liée à « la peur de la charia », que les partis islamiques n'ont pas comprise et donc pas su enrayer. Cette peur, ajoute-t-il, serait surfaite : « there is nothing to be afraid of with regard to the emergence of Political Islam ». Il regrette que ces partis se soient montrés incapables d'articuler leur idée d'un islam politique à la lumière des intérêts du public et voit dans cette incapacité même l'obstacle à leur avenir comme force politique dominante. Cette opinion de E. Bahtiar a trouvé ses critiques dès avant les élections de 2004 : on lui a rétorqué que c'était peut-être moins au Parlement qu'il fallait désormais chercher l'islam politique conservateur qu'au sein même du gouvernement, et notamment au ministère de la justice.

- 12 Passant rapidement en revue les nouveaux groupes islamistes comme les milices de l'ordre moral (FPI) et celles de la guerre sainte aux Moluques (Laskar Jihad), E. Bahtiar y décèle une réponse à l'incapacité du gouvernement d'y faire appliquer la loi et de protéger les musulmans. Mais, reconnaissant que la question de la place de la charia reste centrale, il conclut qu'une accommodation partielle de la loi islamique sera nécessaire si l'on ne veut pas voir dans la montée de l'islamisme un phénomène sérieux (« authentic »). Il ne précise pas néanmoins dans quels domaines cette accommodation serait nécessaire et passe outre le fait que la loi islamique est déjà partiellement intégrée, notamment dans le code de la famille.
- 13 L'ouvrage a été publié en 2003, avant les élections législatives de 2004, qui ont vu la montée fulgurante du jeune parti de la justice-prospérité (PKS), formation s'inspirant de la mouvance des Frères musulmans. Ayant modéré son discours, le PKS a effectué une nette percée lors des législatives (passant de 1,3 % à plus de 7 % du vote), et son chef préside désormais l'Assemblée de délibération du peuple (MPR). Dans une analyse post-électorale, E. Bahtiar a maintenu ses prédictions antérieures.
- 14 L'ouvrage est donc intéressant par la richesse de ses informations et la qualité de sa documentation, mais ses faiblesses se situent dans le positionnement de l'auteur, qui reconnaît la diversité socioreligieuse indonésienne lorsqu'elle renforce son discours sur la flexibilité de l'islam indonésien, mais qui la dément dès lors qu'elle pourrait légitimer le rejet de la charia par les intellectuels de l'islam libéral.
- 15 E. Bahtiar, qui est en charge d'un organe politique de la Muhammadiyah (Lembaga Hikmah PP Muhammadiyah), semble croire qu'un « juste milieu » dans l'application de la charia permettrait un nouvel équilibre politique. La toute récente marginalisation du réseau des jeunes intellectuels de la Muhammadiyah (JIMM) par le nouveau président de l'organisation, élu en juillet 2005, ne semble pas, pour le moment, de si bon augure.