“Under the Banner of Islam” in Zuidoost-Azië: een verkenning

Otto van den Muijzenberg

Inleiding voor de Studiekring Emeriti van de Universiteit van Amsterdam op 8 april 2016
Herzien 30 september 2016.

Aanleiding en achtergrond

Het idee om mij een inleiding over “de Islam” te laten geven ontstond ongeveer een jaar geleden. Eerlijk gezegd overviel de vraag mij. Ik was in mijn academische leven vooral bezig geweest met vraagstukken van de “ontwikkelingsproblematiek”, zoals urbanisatie, migratie, landhervorming, armoede, staatsvorming, ontwikkeling van een dienstensector en zo meer, kort samengevat vooral met problemen in de “onderbouw”, die uiteraard wel altijd in verbinding met cultuur, religie, taalproblemen en dergelijke bestudeerd werden, maar een focus op een religie had mijn werk en dat van door mij begeleide onderzoekers niet gehad.

Daar komt bij dat mijn antropologische veldwerk heeft plaatsgevonden in de Filippijnen, een voor bijna 90% katholiek land. Een reeds decennia lang woedend separatistisch probleem in de Filippijnen dat voor het gemak door velen onder de titel “Islamitisch” wordt gebracht was mij natuurlijk bekend, maar had mij verder nooit echt beziggehouden.

Bij mijn mondelinge toezegging een inleiding te zullen houden beperkte ik de breedte van het onderzoeksveld tot Zuidoost-Azië, het gebied tussen Bangladesh en de Filippijnen. Zo’n beperking leek de zaak beter hanteerbaar te maken, maar in de praktijk ontkomt niemand die iets over de Islam wil zeggen aan bestudering van ontwikkelingen in het ontstaansgebied van de Islam, het Arabisch schiereiland, en in het Perzisch-Indische complex in Zuid Azië.

De onderstaande tekst is gebaseerd op weinig systematische verkenningen in een zeer omvangrijke literatuur, met alle gevaren van dien. De bijgevoegde literatuurlijst verantwoordt mijn leesgedrag zonder dat ik in de tekst recht heb kunnen doen wedervaren aan de rijke inhoud van de genoemde publicaties. Bij de redactie heb ik veel steun gehad aan suggesties van achtereenvolgens Willem G. Wolters, Egbert Tellegen, Herman van der Wusten en Geert van der Linden.

Vragen

Allereerst moeten we weten wat “under the banner of Islam” inhoudt. De veel gebruikte uitdrukking suggereert een militant optreden onder vlaggen en vliegende banieren, men denke aan de Kruistochten, maar ook aan recente beelden van demonstraties als sympathiebetuiging aan bijvoorbeeld de Islamitische Staat. Impliciet in de uitdrukking is de suggestie dat de Islam *gebruikt wordt ter legitimering* van “iets”: staatsvorming, politieke strijd, maar ook positietoewijzing aan vrouwen en mannen, of aan bepaalde etnische groepen. Ook bepaalde vormen van economisch handelen, in- of uitsluiting van bepaalde sexuele geaardheden (heterosexualiteit, LGBT) en zo meer zouden met de religie “verklaard” kunnen worden. Ik meen echter dat de “totale visie”: Islam bepaalt alles –hoe populair ook bij islamisten- het zicht beneemt op veel ingewikkelder relaties, veroorzakings- en legitimeringsprocessen. Ik kies er dan ook voor om eerder te zoeken naar de aard van verbanden tussen de religie Islam en bijvoorbeeld separatistische bewegingen, Islam en (revolutionaire) staatsvorming, Islam en (familie-) recht, in het bijzonder de positie van vrouwen, Islam en de economie, Islam en geweldsgebruik en legitimering daarvan.

Terwijl sommige analisten voor de beantwoording van zulke vragen aan de heilige geschriften en vroege geschiedenis van de Islam de hoofdrol geven, probeer ik een meer sociologische benadering te volgen. Alleen door te begrijpen hoe Moslimgroeperingen en bewegingen zich verhouden tot locale samenlevingen zowel als tot grootschalige veranderingsprocessen zoals secularisering, modernisering, en mondialisering kunnen we beter greep krijgen op ontwikkelingen die we om ons heen zien gebeuren. Deze principiële keuze verwerpt meteen het axioma dat teksten altijd en overal hetzelfde betekenen en dat hun effecten in de geleefde werkelijkheid constant dezelfde zijn.

Opzet

De hedendaagse krantenlezer wordt bijna dagelijks geconfronteerd met verhandelingen over de Islam, Moslims, landen waar de Islam de numeriek dominante religie is en relaties (vooral conflicten) tussen Moslims en andersgelovigen/-denkenden of van Moslims onderling. Een korte uiteenzetting over ontstaan en ontwikkeling van de Islam is als geheugensteun bedoeld (par. 1).

Vervolgens beschrijf ik in het (kunstmatig, toegegeven) afgebakende gebied Zuidoost-Azië (par. 2) een vijftal "cases" van ontwikkelingen in de Islam vooral in zijn verhouding tot de staats-gerelateerde vragen (par. 3.1-5) De grote lijn die de casestudies bijeenhoudt is de vraag hoe zich islamitisch noemende bewegingen in uiteenlopende Zuidoost-Aziatische contexten met het fenomeen "staat" omgaan en vice-versa, hoe staatselites in veelal ex-koloniale, seculier ingerichte, staten met aanspraken vanuit islamitische hoek omgaan. We zullen dit onderzoeken in situaties waarin de Moslims in een numerieke minderheidspositie verkeren maar ook waar de Islam een duidelijke meerderheidsreligie is.

In paragraaf 4 komt de positie van vrouwen aan de orde, waarna economie en ecologie in islamitisch perspectief behandeld worden (par. 5). Tenslotte kom ik terug op vormen van geweld en terreur in naam van de Islam die in Zuidoost-Azië frequent de krantenkoppen halen (par. 6).

1. Islam, een korte inleiding

De Islam is een openbaringsreligie. Via de profeet Mohammed heeft Allah de mensheid laten weten hoe zij is ontstaan, hoe zij zich te gedragen heeft en hoe haar toekomst er uit ziet. Mohammed is de laatste door Allah geïnspireerde profeet, na Abraham, Mozes en Jezus, die als zodanig erkend worden. Hij heeft als spreekbuis de teksten van het heilige boek, de *Koran,* doorgegeven. Hij was de verteller, anderen schreven ze, vaak jaren later, op. Het een en ander kwam terecht in stukken van zeer uiteenlopende lengte, de 114 *soera*. Aangezien de profeet door Allah gezonden en geïnspireerd was, zijn diens uitspraken, gedrag en ervaringen in de periode tussen zijn gedwongen vlucht van Mekka naar Medina in 622 CE en zijn dood tien jaar later overgeleverd als zgn. *Hadith* samen met de Koran voor Moslims onaantastbare richtinggevende teksten

In de tien jaren tussen de *hijrah* naar Medina en zijn dood verbreidde de profeet de Islam door enerzijds overreding en coalitievorming met stamleiders, anderzijds met gewapende dwang. Na de dood van de profeet kwamen drie van zijn volgelingen als kalief aan de macht. Inmiddels was de reikwijdte van de Islam territoriaal uitgegroeid. Zij werden alle drie vermoord. De vierde kalief was een bloedverwant van de profeet en zijn schoonzoon, Ali. Op de claim dat alleen bloedverwanten behorend tot de Quraishi clan als kalief de profeet hadden mogen opvolgen is de eerste afscheiding binnen de Islamgemeenschap, die der Sjiieten, gebaseerd.

De periode van 622 tot 661 wordt wel als een soort Gründerzeit aangeduid,[1] waarin de

[1] Het is de periode van de vier "rechtgeleide" khaliefen, zoals Karen Armstrong ze noemt (2001, 82).

wezenlijke kenmerken van de Islam tot stand gekomen zijn, overigens met behoorlijk veel geweld. Degenen die de Koran, praktische voorschriften gebaseerd op het leven van de profeet (*soenna*) en de Hadith (overlevering) als definitief en onveranderlijk richtinggevend beschouwen noemen wij tegenwoordig Salafisten (degenen die deze bronnen volgen). Termen als fundamentalisten, wettische Moslims, Wahhabisten hebben allemaal ook voor Moslims negatieve connotaties.

In principe is iedere Moslim tegenover Allah gelijk, en onderwerpt hij/zij zich rechtstreeks aan Allah. Er zijn in principe geen heiligen, priesters of andere middelaars. De *shahada* "er is maar één Allah en Mohammed is zijn gezant", geeft aan dat men zich als Moslim onderwerpt. Daarnaast vormen de vijf gebeden per dag en het vrijdag gebed, het vasten in de maand Ramadan, de betaling van een gift aan behoeftigen, de *zakat*, en zo mogelijk de pelgrimstocht naar Mekka, de *hajj*, en een aantal voedselverboden de overige zuilen in de "vijf zuilen van de Islam"

Moslims spreken over elkaar als broeders (en zusters) en zij beschouwen leden van de *umma(t)* als hun gelijken, allen in de verhouding tot Allah. Ook kennen zij als gemeenschappelijk teken van het Moslim-zijn de vijf zuilen van de Islam, maar daarmee houdt de grootste gemene deler ook op.

Zelfs het gebruik van het Arabisch in de moskee en het onderwijs, dat lange tijd universeel was net als het Latijn in de Rooms Katholieke kerk, is niet meer overal van toepassing. Verder zien we grote verschillen in orthodoxie, (rechts-)interpretatiescholen, toelating van inheemse cultuselementen, mystiek, en in- en uitsluitingsmechanismen.

Behalve het *umma*-begrip komt men vaak de term "Huis van de Islam" tegen als die gebieden waar de Islam in vrijheid beleden kan worden, d.w.z. waar Moslims de macht hebben om de islamietische gedragsregels, de *shari'a,* van toepassing te verklaren. Met deze term "Dar-al-Islam" introduceren we meteen haar tegendeel: de "Dar-al-Harb" het "Huis van de oorlog", waar de shari'a niet nageleefd wordt, waar andersgelovigen het voor het zeggen hebben en waar, althans volgens een deel van de Moslims, desnoods met geweld gewerkt moet worden in de richting van een shari'a-bestel.

In de Dar-al-Islam hebben "volkeren van het boek" (*ahl-kitab*), d.w.z. Joden, Christenen en volgelingen van Zoroaster/Zarathustra een betere positie dan de andere niet-Moslims. Zij mogen bv. niet tot slaaf gemaakt worden, maar betalen een hogere belasting dan de Moslims. Andersom dienen Moslims in de Dar-al-Harb zich te onderwerpen aan de wetten en regels van de niet-islamitische staat/machthebber, uiteraard daarbij zoveel mogelijk van het hun voorgeschreven gedrag handhavend. Overigens moet opgemerkt worden dat de tegenstelling tussen de twee "huizen" niet tot de orthodoxe grondgegevenheden behoort, maar later is uitgevonden.

Van allerlei kanten is gewezen op de negatieve bejegening van de Islam vanuit de Westerse, lange tijd Christelijk-Joodse, wereld. De redenen liggen voor de hand: een in vergelijking met de andere wereldgodsdiensten uitgesproken bekeringsdrift bij Christendom en Islam, veel parallelle doctrines, en vooral de expansie geschiedenis van beide (kruistochten, resp. Westwaartse expansie tot de zestiende eeuw). Na 1492 (of 1571, de slag bij Lepanto) neemt de Christelijke politieke en economische suprematie hand over hand toe, en raken islamitische bevolkingen in (semi-)koloniale afhankelijkheidsrelaties. Toch moeten we wijzen op krachtige en bloeiende islamitische rijken in het Midden-Oosten (de Ottomanen), Perzië en India (de Moguls) in de periode tot de negentiende eeuw. Daarmee is een beeld van unilineair islamitisch verval dus te eenzijdig. Rond het midden van de negentiende eeuw begint in gekoloniseerd Azië een

herleving van de Islam, die veelal teruggevoerd wordt op de opkomst van het Wahhabisme in het Arabisch schiereiland, oorsprongsgebied van de Islam.

2. Islam in Zuidoost-Azië

Diversiteit is het slagwoord in de regio Zuidoost-Azië. Dit hangt deels samen met de verbreidingsgeschiedenis van het geloof. Algemeen aanvaard is dat de Islam als religie van handelaren uit India (vooral Gujarat) en de Hadramaut in eerste instantie in de vele kust-vorstendommen verscheen en via huwelijken en bekering aan de lokale bevolking van de havensteden werd doorgegeven. Voor gewone burgers was de egalitaire boodschap van de Islam aantrekkelijk. Pas vanaf de 12e eeuw gingen in sommige havensteden vorsten en hun entourage om veelal politiek-economische redenen over tot de Islam. De grote agrarische rijken in de binnenlanden zoals Sriwijaya en Madjapahit hielden eerst aan hun Hindoe/Boeddhistische religie vast, die aan de vorst een religieuze legitimatie verschafte. In de 15e en vooral 16e eeuw gingen ook die vorsten echter ook over, zij het dat zij tegelijk veel oudere conventies voortzetten. Na de geloofsovergang noemden de vorsten zich al snel "sultan", lieten zich van een afstammingsdocument voorzien dat hen met de profeet verbond en richtten hun rijk in met een adviserende raad van *ulama* (schriftgeleerden). Het proces van "islamisering" van Zuidoost-Azië werd in antwoord op economische en religieuze concurrentie van de christelijke Portugezen en Spanjaarden in de 15e en 16e eeuw versterkt. In de Filippijnen en de Molukken drongen de Spanjaarden de Islam terug.

Eerst iets over de aanwezigheid, aantallen en sociologische positie van Moslims in hedendaags Zuidoost-Azië. Voor de hand ligt om dat per land te doen, maar daarmee overtreed je meteen een basisregel van die Moslims die de natiestaat niet als een relevant organisatiekader erkennen. De umma is immers universeel en omvat alle Moslims wereldwijd: staatsgrenzen passen niet in dat concept. Toch levert de door Moslims georganiseerde internetsite *www.muslimpopulation.com* ons cijfers per land conform de internationale statistiek. Van de ruim 7 miljard inwoners van de wereld in 2014 zou ruim 2 miljard of 28% Moslim zijn, terwijl 32% van Azië's 4,3 miljard mensen de Islam zou aanhangen. De grote blokken India en China zijn in grote meerderheid niet-islamitisch, maar herbergen wel enorme aantallen Moslims. Ik richt me echter op Zuidoost-Azië, met zo'n 630 à 660 miljoen inwoners, van wie 35,5 à 43 % Moslim, al naar gelang de bron die men raadpleegt.

Natuurlijk komt daar als grootste te voorschijn Indonesië, dat tevens het grootste Moslimland ter wereld is met een kwart miljard inwoners, van wie 88% als Moslim te boek staan. Numerieke meerderheden van Moslims komen echter in de elf ZOA landen verder alleen voor in het kleine sultanaat Brunei en in Maleisië, waarbij het laatste op ongeveer 60% van zijn 30 miljoen inwoners staat. De Filippijnen (bevolking 100 miljoen) en Thailand (67 m) zouden beide ongeveer 10% Moslims tellen. Myanmar met 56 miljoen inwoners zou zo'n 15% herbergen volgens bovengenoemde islamitische opgave, maar slechts 3,8% volgens de Birmese autoriteiten. Het zijn vooral de Rohingya uit het uiterste westen die recent nogal dramatisch in het nieuws zijn geweest, maar ik heb over hen weinig literatuur gevonden, reden om ze in een toch al zeer gevarieerd beeld buiten beschouwing te laten.

Land	Moslims	%Moslims	Moslims	% Moslims
Bron:	***www.muslimpopulation.com* 2014**		**Wikipedia: Islam by country 2014**	
Brunei	270.000	67	295.000	67
Cambodia	1.010.000	7	255.000	1,6
Indonesia	218.680.000	88	205.000.000	87,2
Laos	70.000	1	1000	-
Malaysia	18.000.000	60,4	17.139.000	61,4
Myanmar	8.000.000	15	2.100.000	3,8
Philippines	9.620.000	10	11.000.000 of 5.000.000	11% of 5%[2]
Singapore	860.000	16	721.000	14,7
Thailand	6.620.000	10	3.952.000	5,8
Timor Leste	40.000	4	1000	0,1
Viet Nam	900.000	1	71.000	0,2
Totaal Z.O.Azië	**264.000.000**	**43,2 %**	**240.535.000 of 234.535.000**	**36,4 of 35,5%**

Geen van al deze landen is, anders dan Saudi Arabië, Iran en Pakistan, ingericht met de Islam als staatsgodsdienst, laat staan dat de Islamitische plichtenleer, shari'a, er tot staatswet verheven is. De ingewikkelde relatie Islam-staat komt hieronder in meer detail ter sprake.

De scherpe tegenstelling, het schisma (*fitna*) van CE 657 tussen Soennieten en Sjiieten doet zich in Zuidoost-Azië eigenlijk niet voor, vrijwel overal rekent men zich tot de meerderheidsgroep der Soennieten, die bovendien voor het overgrote deel de Sjafiitische rechtsschool volgen

Er is geen vast verband tussen numerieke meerderheid en sociaal-politieke of religieuze superioriteit. De staat Indonesië met zijn grote numerieke meerderheid van Moslims is toch geen Islam-staat, maar heeft de *Pancasila* als fundament, waarin wel het geloof in één godheid voorop staat. Maleisië kent de Islam wel als "officiële religie" omdat bij de onafhankelijkheidsverlening in 1957 de Maleise bevolkingsgroep als geprivilegieerde *bumiputra* –zonen van het land- werd geïnstalleerd. Toch noemt Maleisië zich geen Islam-staat omdat het overgrote deel van de wetgeving seculier is. Het hangt daar echter van de deelstaatregering af, of er specifiek islamitische wetten ingevoerd zijn, respectievelijk ook gehandhaafd worden.

[2] Het hoge getal is afkomstig van de Philippine Statistical Authority, het lage, meer plausibele, van het US Dept. of State.

In het kleine Brunei voert de sultan een autocratisch regime over 300 duizend Moslims, en ruim 100 duizend "anderen". Brunei laat ik echter buiten beschouwing evenals Myanmar, de Indochinese landen en Singapore waar de Islam een kleine minderheidsgodsdienst is.

3.1. Moro-separatisme in de zuidelijke Filippijnen

Op 15 februari 2016 werd bekend gemaakt dat de *Bangsamoro* Bill in het Filippijnse Congress gesneuveld is. Het wetsontwerp was in jarenlange onderhandelingen tussen de overheid en het Moro Islamic Liberation Front tot stand gekomen. Obstructie in de volksvertegenwoordiging leidde tot zgn. uitstel van behandeling. Of de nieuwe president Rodrigo Duterte zijn belofte weet waar te maken dat er eindelijke aan beide opstandige bewegingen – islamitische en communistische- een vreedzaam einde zal komen, staat nog te bezien. Dit geldt ook voor zijn plan om de Filippijnen om te vormen tot een federale republiek, waarin de Moslim-provincies en aparte deelstaat zouden vormen.

De Moslims in Mindanao en Sulu werden door de Spanjaarden op één lijn gesteld met de Moslims die zij in 1492 met geweld het Iberisch schiereiland hadden uitgejaagd. Moros, "Mooren" dus, een naam die de recente separatistische beweging als geuzennaam heeft overgenomen. Eeuwenlang verzetten dezen zich met succes tegen pogingen van de Spanjaarden om het emporium Sulu alsmede enkele sultanaten op het eiland Mindanao over te nemen. Tot ver in de negentiende eeuw lukte het de Moros om ver naar het Noorden toe met jaarlijkse expedities slaven te maken onder de inmiddels gekerstende Filipinos. Ook in Indonesië voerden zij regelmatig zulke rooftochten uit. De Spanjaarden lukte het pas laat in de 19^{e} eeuw om enkele hoofdplaatsen in het Zuiden met geweld onder controle te brengen, soms ten koste van algehele verwoesting van de nederzetting . De Amerikanen die hen na 1898 opvolgden als kolonisatoren brachten de regio effectiever onder controle, weliswaar na een eveneens bloedige serie oorlogen, maar ook met behulp van verdeel-en-heers-technieken, die met name op de regionale elites gericht waren.

Hoewel de Islam in principe egalitair is zien we daar in de islamitische gebieden van de Filippijnen weinig van. Integendeel, we kunnen spreken van een sterk hiërarchisch ingerichte samenleving. Deze werd tot voor kort gerund door een elite van zgn. *Datus*, onder wie enkelen die zich met de titel *sultan* met bijbehorend afstammings-document tooien (die van Sulu, Maguindanao en Lanao zijn de bekendste). De gewone landbouwende, vissende of handelende bevolking werd vroeger geacht herendiensten en militaire mankracht te leveren. Voorts vond men er het instituut van de slavernij, dat gevoed werd door enerzijds schuld-opbouw, anderzijds piraterij/roof, o.a. van de *Lumads,* de inheemse animistische bevolkingsgroepen die vooral in de berggebieden van Mindanao wonen. Het is belangrijk om er op te wijzen dat het begrip "sultanaat" geen aanduiding was van een territoriale eenheid. In de Filippijnen, waar tot de twintigste eeuw land overvloedig en mankracht schaars was telde de vorm van arbeidsrecrutering meer dan de beheersing van territorium. Eerder moet men bij sultanaat als "sanctified inequality" (McKenna) denken aan het begrip "volgelingschap": een charismatisch leider die met een combinatie van beloningen en dreiging met geweld volgelingen aan zich bond, die op hun beurt weer volgelingen/mankracht achter zich organiseerden. 'In Weberian terms, a datu/sultan had to

create through his personal charisma an order which was substantively rational for his supporters. The same potency would bring chaos and failure to his enemies. The exercise of this charismatic power is not subject to normative evaluation; it just is' (Bentley 1992, 102). Elders betoogt Bentley dat de Moslim Maranao '…locate the ultimate source of power in the blessing (*barakat*) of a remote and all powerful god.' (1991,54).[3]

De sultans lieten zich raden door een Raad van Ouden onder wie naast wereldlijke "groten" ook wetsgeleerden of *ulama* zaten. De taak van de laatsten was het, Arabische wetsteksten zo te interpreteren dat de orde gewaarborgd werd, zoals deze onder anderen neergelegd was in locale codes (*luwaran*).

Mindanao werd door de Amerikanen in de eerste helft van de 20e eeuw als een nieuwe "frontier" beschouwd, waar Christelijke Filipinos uit het noorden de kans geboden werd om zich op gunstige voorwaarden als boer te vestigen. Dit beleid negeerde de gebruiksrechten van zowel Moslims als zgn. Inheemse Volkeren (*lumads*), die vooral na 1930 en tot op heden van hun land verdreven werden en worden. Het resulteerde deels ook in de vestiging van grote multinationale landbouwondernemingen (bananen, ananas, palmolie, rubber). Voorheen vooral door Moslims bevolkte provincies veranderden door de immigratie van Christenen. De aanslag op hun "homeland" was een van de krachtige oorzaken van Moro-verzet dat kort na de onafhankelijkheidsverlening aan de Filippijnen (1946) de kop op stak.

Eerst leken de zogenaamde Moros hun opname in de Filippijnse Republiek als Moslim Filipinos te accepteren, maar al snel bleek dat zij binnen het door Christenen gedomineerde nationale bestel een ondergeschikte plek toegewezen kregen, mede door hun achterblijvende ontwikkeling op het gebied van onderwijs en het economisch leven. Het koloniale "civilisatieproces" werd, op papier althans, voortgezet, maar met minder fondsen dan tijdens de Amerikaanse periode (1898-1942). Een tegenbeweging tegen de groeiende Christelijke invloed uitte zich onder anderen in een snelle groei van de Islamscholen (*madrasah*), veelal gerund door islamitische missionarissen uit het Midden-Oosten.

Vanaf 1968 kreeg het Moro-verzet een steeds meer gewapende vorm. In 1968 werd door de geheime dienst een moord gepleegd op enkele tientallen Moslimmannen die door het bewind van Ferdinand Marcos getraind werden voor infiltratie in Sabah dat voor aansluiting bij Maleisië gekozen had. Deze Maleisische deelstaat was in de negentiende eeuw door de sultan van Sulu verpacht aan een Britse ondernemer. De Filippijnen claimden het gebied in de jaren zestig terug. De infiltratie zou onrust moeten veroorzaken, maar de recruten kwamen in opstand omdat ze niet tegen hun geloofsgenoten in Sabah wilden vechten, of omdat hun soldij niet werd uitbetaald. De toedracht is nog steeds in nevelen gehuld. Deze zogenaamde Jabidah-massacre[4] leidde tot felle protesten van Moslim-studenten en was de aanleiding voor de oprichting van een datu-geleide eerste onafhankelijkheidsbeweging (Mindanao Independence Movement, MIM).

In dezelfde tijd komt er een nieuwe leidersgroep op, die van de studenten en pas-afgestudeerde bursalen in Manilla. Nur Misuari, een jong docent politicologie aan de staatsuniversteit, maar ook uit Egypte teruggekeerde *ustadzes* (religieuze leraren) (o.a. Hashim Salamat) voegen zich eerst bij de MIM, en dan bij het Moro National Liberation Front (1971)

---

[3] Hij meent dat deze machtsbron afwijkt van wat elders in Zuidoost-Azië als bron van macht wordt gezien: '…deriving from the favor of ancestors to whom one sacrifices or the accumulated *sakti* of ascetic practice (ibidem)

[4] De enige getuige, Jibin Arula, kwam in 2010 bij een auto-ongeluk om het leven. Hoe de zaak precies in elkaar zat is nooit duidelijk geworden, Verdachte officieren werden vrijgesproken bij gebrek aan bewijs. Of het incident heeft plaatsgevonden wordt door sommigen in de Filippijnen betwijfeld.

met zijn Bangsa Moro Army. De verzetsbeweging adopteerde de term Moro als geuzennaam, die bovendien proto-nationalistisch moest werken door de aandacht af te leiden van de rivaliteit tussen diverse regionale stamgroeperingen.

Christelijke militias van recente immigranten (kolonisten) zorgden rond 1970 voor plaatselijke moordpartijen, waartegen weer Moslim militias in het geweer kwamen met tegenacties. Het Filippijnse leger probeerde tevergeefs "orde en rust" te herstellen en zo ontwikkelt zich een guerrilla-oorlog met de opstandige Moros in een opeenvolging van organisatievormen.

Jonge Moros volgen niet alleen onderwijs in het Midden-Oosten, maar ontvangen ook militaire training, eerst in Maleisië in de jaren '70. Voor Tun Mustapha chief minister van Sabah waren de Filippijnse claims op zijn deelstaat reden om openlijk Filippijnse opstandelingen te steunen. Bovendien komt uit die richting financiële, wapen- en vooral ook internationaal-politieke steun.

Reeds in 1970 protesteert de Libische kolonel Muammar Khadaffi luidkeels tegen de "genocide" op de Moslimbroeders in de Filippijnen. President Ferdinand Marcos, die in 1972 de staat van beleg had uitgeroepen met o.a. de conflicten in Mindanao als argument, paste de klassieke combinatie-strategie toe van gewapende dwang en de omkoping: ontwikkelingsfondsen werden toegezegd, een moskee gebouwd in Manila, een Instituut voor Islamstudies opgericht, een universiteit in het Moslim-gebied Lanao, Moslim feestdagen ingesteld, terwijl strategisch geselecteerde datu-leiders gecoöpteerd werden in het nationale bestel.

Bemiddeld door Khadaffi en de Organization of Islamic Conference kwam in 1976 in Tripoli een pact tot stand tussen de strijdende partijen. Weliswaar was de Moro strijdkreet natuurlijk steeds "ze vallen ons homeland en onze religie aan" maar in de grond ging het toch vooral om een ethno-separatistische strijd. De ulama en *ustadzes* (godsdienstleraren) speelden maar een beperkte rol. Op het locale niveau lag dat echter anders. Daar zien we, aldus de Amerikaanse antropoloog McKenna, in deze periode na de jaren zestig een toename van het godsdienstonderwijs in madrasahs (veelal door Arabische missionarissen en in het Arabisch), ook pogingen om de bevolking scherper aan de religieuze plichten te houden. Dat gaat in tegen een traditie waarin betrekkelijk relaxt werd omgegaan met die plichten. Bovendien werd de nadruk die de ustadzes legden op gelijkheid en rechtvaardigheid, de 5 zuilen inclusief afdracht van de zakat, met name door de geprivilegieerde datu-stand niet erg gewaardeerd. Feesten, het zingen van ballades, en helemaal het gebruik van alcohol en gokken werden ontmoedigd. Met die instituties hadden datus traditioneel hun "goede zorgen" voor de gewone bevolking laten zien. Ook begrafenisrituelen, met periodieke herdenkingen van de overledene met kaartspelen, wierook en rituele maaltijden werden bekritiseerd. De rechtzinnigen noemden zulke gewoonten "Sufi", als scheldwoord.

McKenna ontkent het bestaan van een drie eeuwen oud Moro nationaal bewustzijn en verzet tegen Spanjaarden, Amerikanen en Christelijke Filipino's. Zijn stelling is dat het pas de Amerikanen waren die met hun "Moro Province" en het aparte bestuur (direct bestuur, tegenover een indirecte vorm onder de Christelijke Filipinos elders in het land) de eigenheid en eenheid "Moro identity" bevorderden. Zelfs dan, aldus McKenna, vechten Tausugs (uit Sulu), Maguindanao en Maranao elkaar nog steeds de tent uit, wat onder anderen tot uiting komt in het feit dat de MNLF (Moro National Liberation Front van 1970-heden) onder Tausug-leiding staat, terwijl het in 1984 afgesplitste en nu krachtiger Moro Islamic Liberation Front (MILF) een typisch Maguindanao leiderschap vertoont. Terwijl de MNLF vooral koerste op de territoriale afscheiding van het Moro-gebied zet de MILF vooral in op de islamisering van de samenleving. Haar leiding bestaat ook in sterke mate uit ulama.

Ook de Filipino historicus Abinales spreekt over 'het propaganda succes' dat de diverse bewegingen hebben geboekt bij de popularisering van hun "invented tradition" van het eeuwenoude Moro-verzet. In dat verhaal wordt in het algemeen ook voorbijgegaan aan de brede vormen van samenwerking/collaboratie door de Moslim elite (datus, sultans) met de machthebbers in Manila. Keer op keer ziet men regionale grootheden in lucratieve arrangementen terechtkomen, waarbij de gouverneur van de Autonomous Region of Muslim Mindanao (ARMM), Nur Misuari maar een van de vele recente voorbeelden vormt. Wel algemeen gemeld is de moeite die het kost om de uiteenlopende taal/etnische groepen met elkaar te laten samenwerken. Abinales brengt als ander element naar voren dat het beeld van de eeuwenoude solidaire Moro-natie wordt verstoord door de clan-wars (*rido*) binnen de taalgroepen (b.v. Tan 1977, ch.5; Torres 2007). Bestrijden elitefamilies elkaar op leven en dood (zie de Ampatuan massacre, november 2009, 58 doden, onder wie 34 journalisten), onder de massa's, aldus McKenna, is de motivatie van jongelui om mee te vechten "under the banner" of Islam or Moro, zelden gelegen in het vechten voor Moroland of de vernieuwing van de Islam. Ook lijkt de steun van vrouwen voor de gewapende strijd beperkt, en noteerde het Filippijnse Leger dat slechts 11% van de dorpen in de zgn. Moslimzone als MILF-supporting gezien konden worden (in 2005, Abinales 283-4).

Doordat pogingen van de kant van MNLF en MILF ontbreken om allianties aan te gaan met vertegenwoordigers van de Indigenous Peoples (lumads) en door het negeren van de zo talrijke Christenen in de omstreden provincies laten deze Moro bewegingen, aldus Abinales, de kans liggen om gezamenlijk een effectief verzet tegen "imperial Manila" te plegen (286). De centrale staat lijkt keer op keer te wedden op verzwakking van de beweging, met enerzijds gewapend optreden, anderzijds co-optatiepogingen en aankondiging van ontwikkelingsprogramma's.

Van bijzonder belang zijn de periodieke verkiezingen. Die leveren een uitgelezen kans voor elite-politici niet alleen om elkaar te bestrijden, maar ook om via projecten en geld-uitdelingen het "gewone volk" aan zich te binden. In campagne-periodes neemt de kans op geweldsgebruik aanzienlijk toe. Tegen de verwachting in blijkt religie voor veel kiezers geen reden te zijn om op een geloofsgenoot te stemmen, de "banner of Islam" blijkt dus in dat proces van beperkte effectiviteit.

Al met al zijn er dus talrijke belangengroepen die een compromisoplossing voor het Filippijnse Zuiden keer op keer kunnen ondermijnen ("spoilers" worden ze wel genoemd). Dat geldt in de eerste plaats voor de Christelijke Filipinos, die niet alleen weigeren om hun machtspositie in Mindanao op te geven. Ook gewapende islamitische groepen werken tegen. Zij beschuldigen compromis-geneigde leiders van verraad en baantjesjagen.

De voortzetting van de gewapende strijd is echter niet alleen afhankelijk van steun van de bevolking, maar ook van internationale steun. Denkbaar is dat aanhoudende lage olieopbrengsten in het Arabische schiereiland de bestaansmogelijkheden van de verzetsgroepen zou bedreigen. Toename van de kidnap-"industrie", die reeds nu de kleine maar beruchte Abu Sayyaf draaiende houdt zou dan mogelijk zijn. Recent, in juni 2016, wierp Abu Sayyaf zich op als lid van de Islamitische Staat (IS) en claimde zij de leiding van de Islamitische Staat in de hele Zuidoostaziatische regio op zich te hebben genomen.

3.2. De Maleise Patani-afscheidingsbeweging in zuidelijk Thailand

Niet alle 4 miljoen Moslims met de Thaise nationaliteit wonen in de vier zuidelijke provincies waarop wij onze aandacht zullen richten. Zo zijn er Chinees-Thaise Moslims, Thai Moslims en

Maleise Moslims. Over de laatsten gaat het hier, althans voorzover zij in die vier zuidelijke provincies wonen, die collectief wel als Patani Raya (Groot Patani) worden aangeduid.

Patani was in de tijd van wat Reid noemt "the Age of Commerce, 1450-1680", één van de belangrijke havenvorstendommen in Zuidoost-Azië. Het is dan ook op die glorieuze tijd dat de Patani-onafhankelijkheidsbeweging teruggrijpt. De kustvorstendommen, waartoe ook bijvoorbeeld Bantam, Atjeh, Malakka, Johor behoorden waren de eerste plaatsen waar Moslims uit India en het Arabisch schiereiland zich tijdelijk of permanent vestigden in verband met de handel over de Indische Oceaan en Zuidchinese Zee. Om uiteenlopende redenen en op verschillende tijdstippen gingen de vorsten van zulke steden over tot de Islam. Niet de minst belangrijke reden was het belang dat zij bij de inkomsten uit die handel met Arabieren hadden, zowel via tolheffing als via eigen onderneming en investering (bv. de scheepsrederij en zgn. bodemerij of *commenda*). Toen de Portugezen, Hollanders, Engelsen begonnen op te rukken en aanstalten maakten om zulke havenvorstendommen onder hun controle te brengen vormde de mogelijkheid om tegen deze Christelijke Europeanen een religieus geïnspireerd verzet op te bouwen een aanvullende reden voor zo'n geloofsovergang. In de 15e eeuw vond die in Patani plaats. Rechtsgeleerden aan het hof voorzagen de vorst vervolgens van een geloofwaardig afstammings-document dat terugging op de Profeet, met een bijbehorende oorsprongsmythe. De hiërarchische samenleving die voordien met Hindoe-Boeddhistische rituelen werd gelegitimeerd werd, niettegenstaande de egalitaire grondboodschap van de Islam, vervolgens voortgezet, zodat in Patani een tweedeling tussen rulers en ruled bleef gelden (Che Man).

In de 18e eeuw expandeerde het Siamese koninkrijk naar het Zuiden, Patani werd in 1786 schatplichtig aan de nieuwe Chakri dynastie die zich gewapenderhand in Bangkok had gevestigd. Het gebied vormde met de tegenwoordig Maleisische deelstaten Kedah, Perlis, Kelantan en Terengganu één Siamese provincie totdat de Britten zich in 1909 van de laatstgenoemde sultanaten meester maakten. De Siamese staatsbouwer Chulalongkorn (r. 1868-1910) unificeerde het bestuursapparaat. Voortaan moest de bevolking in plaats van Maleis de Thaise taal gaan leren, scholen werden opgericht, de radjas werden verbannen nadat ze verzet hadden georganiseerd. Thaise (boeddhistische) boeren en vissers immigreerden en vestigden zich tussen de Malays met steun van de bureaucraten, die overigens zeer geïsoleerd van de boerenbevolking bleven. Thaise wetten werden van toepassing verklaard behalve op het gebied van huwelijk en erfrecht, waar de (niet-islamitische) adat bleef prevaleren.

Het een en ander ging niet zonder verzet, en we zien dan ook een wisselend beleid vanuit Bangkok, waarbij de periode 1938-1944 onder de militaire premier Phibunsongkram een geforceerde assimilatie bracht. De zgn *pondoks*, islamscholen, hadden Patani gerespecteerd gemaakt in de hele Zuidoost-aziatische regio. De godsdienstleraren waren veelal met Egyptische beurzen in Mekka, Medina of Cairo opgeleid. Deze werden nu onder staatscontrole gebracht, het curriculum gethaïficeerd, of ze werden gesloten. De Maleise kleding en taal werden verbannen. Een stroom refugiés kwam op gang, naar Malakka en Saudi Arabië. Toen in 1947 sprake was van oprichting van een Malayan Union in de Britse gebieden over de zuidgrens ontstond er in Patani een beweging om zich bij de Maleise broeders aldaar te voegen. Het jaar daarop kwam het tot een complete opstand tegen de Thaise overheersing, en vanuit het Britse territorium kreeg de GAMPAR-beweging gewapende steun. De Britten onderdrukten zulke activiteiten echter omdat zij in de penibele naoorlogse periode de rijst uit Thailand hard nodig hadden, die door Bangkok werd gecontroleerd.

Net als in de Filippijnen zien we in de jaren zeventig heftige guerrilla-activiteiten, inclusief aanslagen op sleutelinstellingen in Bangkok, kidnapping en afpersing, door tenminste drie met

elkaar concurrerende bewegingen. Hun geschillen hadden te maken met sociale veranderingen: zo werd de BNPP (al in 1959 opgericht) gedragen door studenten en pas afgestudeerden die in het Midden-Oosten, vooral Egypte, hun opleiding hadden gehad en ook militair getraind waren. Afkomstig uit welgestelde families waren zij onderling verdeeld over de vraag of het Patani-sultanaat in ere hersteld moest worden. Daarmee zou de oude elite voortgezet worden, maar tevens een religieuze opdracht in vervulling gaan: de sultan is immers de handhaver van de Islam en is door afstamming met de Profeet verbonden. Anderen (PULO en BRN) lieten zich meer inspireren door egalitaire denkbeelden, die ze o.a. in Palestina bij de PLO, Syrië, Algerije en Iran hadden opgedaan. Alle hadden ze aparte kantoren in het Midden-Oosten waar cursussen gegeven werden aan de duizenden Patani studenten. Ook werden daar acties gepland.

Dat groepen met uitgesproken verschillende overtuigingen en levensvoorschriften niet automatisch in antagonistische relaties met elkaar terecht komen en zelfs heel goed in harmonie met elkaar kunnen leven laat Horstmann zien in een serie publicaties. Zijn veldwerkgebied ligt in Songkla, op de grens van de districten met guerrilla activiteiten. Daar zijn verhalen over gevechten, wreedheden, vluchtelingen enz. sinds 2000 aan de orde van de dag. Op het lokale niveau blijken interreligieuze huwelijken tussen Boeddhisten en Moslims in beide richtingen echter nog steeds voor te komen, men is dus over de religieuze grenzen heen familie van elkaar, woont door elkaar heen in een dorp, tempels en moskeeën staan min of meer willekeurig tussen woonhuizen, er is sprake van gezamenlijke rituele gebeds- en dansbijeenkomsten. Hij zoekt de verklaring van blijvende vreedzame relaties in het voortduren van een onderstroom van voorouderverering die weliswaar ideologisch niet past noch in het Theravada Boeddhisme, noch ook in de Islam, zoals die gepredikt wordt door een krachtige missionaire beweging die sterke banden met het oorsprongsgebied Pakistan onderhoudt, de Tablighi Jamaat. Maar ook in de sfeer van aardse belangen verenigen als bedreigend ervaren kapitalistische en staatsinvloeden lokale leiders regelmatig in gemeenschappelijke pogingen om stabiliteit te handhaven.

De gemeenschappelijke voorouderverering is recent echter op initiatief van de van buiten komende Thaise *sangha* (Boeddhistische monniken) en de pressie van de Moslim-missie daartegen meer en meer in de richting van een Boeddhistisch ritueel ontwikkeld. Moslims zijn bij de rituelen nog welkom, maar komen op instigatie van de Tablighi missionarissen minder dan voorheen. Horstmann signaleert dan ook toeneming van verschil, ook in kleding en zelfs in woonplaats (Moslims naar de minder vruchtbare heuvels, Boeddhisten in het laagland) en benadrukking van de sociale en culturele grenzen ten koste van erkenning van gemeenschappelijke historische familiebanden (2011).

Vergelijken we nu de twee separatistische bewegingen dan zien we dat Patani in zijn positie van het gebied ten opzichte van het centrum Bangkok veel *overeenkomsten* vertoont met de zuidelijke Filippijnen in zijn verhouding tot Manila: een gebied met rijke hulpbronnen (mineralen, hout, landbouwgrond) dat vanuit het centrum gekoloniseerd is door cultureel verschillende groepen (Thai, Chinezen), waarbij de inheemse Maleise Moslimbevolking grotendeels in weinig productieve landbouw en visserij-activiteiten zijn bestaan moet vinden. Wijdverbreid is in beide gevallen het besef als religieus minderheidsgebied "achtergesteld" te zijn bij de meerderheidsbevolking (christelijk in de Filippijnen, respectievelijk boeddhistisch in Thailand) in de rest van het land.

Maar *verschillen* zijn er ook: terwijl "Manilla" tegen de Islam inging, respecteerde "Bangkok" meestal de Islam onder de Maleise groep, die in Patani betrekkelijk uniform is, terwijl we in de zuidelijke Filippijnen sterke, en intern verdelende etnisch-politieke verschillen aantroffen. Terwijl in het laatste gebied vooral de datu-klasse eerst een leidende rol speelde in het

verzet, en later hard tegenspel gaf aan egaliserende bewegingen die onder anderen vanuit de jonge Islamitisch opgeleide religieuze elite kwamen, hebben in Patani de laatsten, werkend vanuit het traditionele pondok/madrasah systeem vanaf het begin een belangrijke leidersfunctie veroverd. Dit gebeurde in de Filippijnen pas vanaf de jaren 'tachtig met de opkomst van de MILF. Tenslotte moet opgemerkt worden dat ondanks incidentele aanslagen en gevechten, het verzet in Patani aanzienlijk zwakker is dan dat in de zuidelijke Filippijnen. Che Man, zelf uit Patani afkomstig, wijst er op dat onder zijn regiogenoten in het verzet eigenlijk geen charismatische persoonlijkheden opgestaan zijn, zulks in tegenstelling tot mensen als Nur Misuari, Hashim Salamat en diverse datus in de Filippijnen. Hedman en Sidel hechten veel meer gewicht aan de verschillende staatsvormingsgeschiedenis van de Filippijnen en Thailand. Waar het laatste de opbouw van een stevige ("ruthless") centrale staat ("bureaucratic polity") te zien geeft, die niet onder koloniaal bewind gesteld is geweest terwijl de militaire kaste er minder corruptie vertoont, zien we in de Filippijnen het tegendeel. Vroege invoering door de Amerikanen van (locale, al snel nationale) verkiezingen en decentralisatie zorgden voor een gebrek aan centrale machtsuitoefening over zo'n periferie als het Zuiden. Yoshihara betoogt dat de Thaise overheid over het algemeen een zeer tegemoetkomend beleid heeft gevolgd ten opzicht van de zuidelijke Moslims, door Thaise ambtenaren te verplichten Maleis te leren en bekend te maken met de Maleise cultuur, Maleise studenten speciale beurzen te geven en tot ambtenaar aan te stellen, zulks in tegenstelling tot de Filippijnse Katholieken die naar het zuiden werden gestuurd. Hij is bovendien van mening dat de Thaise overheid beter is omgegaan met de internationale problemen, zoals de relaties met Maleisië (hulp bv. bij bestrijding van Maleisië's strijd tegen de Communistische opstandelingen).

3.3 Atjeh: Islamitische Speciale Provincie in de Pancasila-staat Indonesië

Separatisme onder aanroeping van de Islam als legitimatiegrond treffen we even goed aan waar de Islam een minderheidsreligie vormt als in een in grote meerderheid islamitisch land als Indonesië. Atjeh is slechts het meest bekende voorbeeld.

Binnen de Zuidoostaziatische regio was Atjeh eeuwenlang een hoofdrolspeler. Haar zeventiende eeuw kan een gouden eeuw genoemd worden, waarin een sterk staatsgezag gekoppeld werd aan een bloeiende handel, maar ook aan de bloei van kunst en cultuur. Het sultanaat nam het op tegen het Portugese Malacca en het sultanaat Johor, met wisselend succes. Aan dit verleden is in onze historiografie geen aandacht besteed, omdat het sultanaat pas voor Nederland relevant werd toen het zich in het midden van de negentiende eeuw zuidwaarts uitbreidde en internationale allianties trachtte te sluiten tegen de koloniale buren, Nederlanders en Engelsen.

Tussen 1873 en 1903 werd van Nederlandse zijde een enorme troepenmacht ingezet. In de achtereenvolgende kostbare expedities kwam de leiding van het Atjehse verzet tegen onderwerping aan Batavia steeds meer in handen van de ulama: Teungku Cik di Tiro verklaart in 1881 dat er sprake is van een Heilige Oorlog tegen de *kafir* (ongelovige, ketterse) Nederlanders. De manier waarop uiteindelijk een Nederlandse zege tot stand kwam is bekend: op advies van Islamoloog Snouck Hurgronje werd gegokt op de co-optatie van de Atjehse adel (*uleëbalang*) terwijl een niets ontziend vervolgingsbeleid werd ingezet tegen de *ulama,* Als er ergens sprake was van strijd "under the banner of Islam" dan was het wel in Atjeh. Nog in 1912 werden er ulama gedood door koloniale troepen. Ook daarna werd de koloniale toplaag nog regelmatig opgeschrikt door "Atjeh-moorden", die we nu terreur-aanslagen zouden noemen.

De ulama waren in 1939 ook de initiators van een fel nationalistische organisatie PUSA (Persatuan Ulama-ulama Seluruh Aceh), die rond de inval van de Japanners in opstand kwam tegen de Nederlanders, en zijn hulp aanbood aan de Japanse bezetters. Met het begrip "nationalistisch" bedoel ik echter niet dat zij zich schaarden achter de grote Indonesië-brede bewegingen, ook niet die van islamitische kleur. Hun doel was een onafhankelijk, islamitisch Atjeh, waarin de ulama uit hoofde van hun rol in de verwezenlijking van Allah's doel, de leiders zouden zijn. De oude tegenstelling tussen ulama en gezeten adel, die in haar positie versterkt was door de koloniale overheid en de Japanners, liep bij het wegvallen van de Japanse controle in 1945 uit op een bloedbad onder de uleëbalang. PUSA ging ervan uit dat die opnieuw met de terugkerende Hollanders zouden gaan collaboreren. In 1945 scharen de PUSA-leiders zich ondanks hun regionale aspiraties echter wel achter de Republiek Indonesië tegen de grotere vijand, de Hollanders.

Toch betekende dit niet dat Soekarno en de zijnen het voor het zeggen kregen in Atjeh. Al in 1948-9 zijn er ernstige spanningen. Tegen Soekarno's oproep tot vorming van één Indonesische nationale identiteit hielden de PUSA-ulama vast aan hun Atjehse referentiekader. Ze kregen voor elkaar dat er een aparte provincie werd ingesteld en islamitisch verzetsleider Teungku Daud Beureu'eh goeverneur werd. Het een en ander werd afgedwongen van Jakarta met de dreiging met een volksopstand: Atjeh wilde een speciale status krijgen en vooral, fondsen om onderwijs, irrigatie, wegen, de visserij en dergelijke op orde te brengen. Net als in andere gebieden speelde in de jaren vijftig ook de integratie in het leger van de republiek een rol. De PUSA strijdgroepen die van Atjeh het enige gebied gemaakt hadden waar de Nederlanders tussen 1945 en 1949 niet hadden durven terugkeren wilden in de TNI geïntegreerd worden, maar werden daarin teleurgesteld. De weinigen die aangenomen werden klaagden over denigrerende behandeling, ze werden naar de Molukken overgeplaatst terwijl niet-Atjehse soldaten (Christelijke Bataks, ex-KNIL-soldaten) op vitale plaatsen in hun gebied werden ingezet, met de nodige misbruiken.

In 1952 verbood Jakarta de directe handel van Atjeh met Penang en Singapore, handelaren moesten voortaan hun zaken via Medan in Oost-Sumatra doen. Ondertussen had Daud Beureu'eh contact gemaakt met S.M. Kartosuwirjo, de leider van de West-Javaanse Dar'ul Islam beweging, die net als de Atjehse PUSA-leiders naar een volledige Islam-staat toewerkte. In september 1953 brak de rebellie uit in de beproefde vorm van guerrilla, met snelle acties naar steden en infrastructuur. Veel locale bestuurders kozen de zijde van de opstand, waarmee de controle vanuit het centrum lamgelegd werd. De Islam-staat Atjeh werd uitgeroepen, de Republiek Indonesië en de Pancasila met zoveel woorden verworpen en invoering van de Islam-wetten aangekondigd. Naast deze principiële punten verweet de NIA (Negara Islam Aceh) het eerdere bestel corruptie, manipulatie van het onderwijs, bevoordeling van Java, "Hindoeisering" en toelaten van het communisme. Op papier werd Atjeh nu deel van de Negara Islam Indonesia (Islamitische Staat Indonesië), onder Kartosuwirjo's presidentschap. Het leverde drie ministers aan deze tegenregering en Daud Beureu'eh werd vice-predient. Pogingen om buitenlandse steun te verwerven en Jakarta's internationale solidariteitsacties (de Afro-Aziatische conferentie vond in 1955 in Bandoeng plaats!) te dwarsbomen leverden echter niet veel op.

Onder de leiders van de Republiek heerste verdeeldheid over de vraag, wat te doen met het weer opstandige Atjeh. Soekarno en de seculiere partijen met uitzondering van Soetan Sjahrir's socialisten waren voor hard optreden tegen de "verraders van de Republiek", maar de Islamitische partij Masjumi en vice-president Hatta kozen voor onderhandelen, en toegeven op een aantal punten, tot zelfs autonomie toe. De helft van Atjeh raakte onder Darul Islam bewind. Daar vond islamitische belastingheffing plaats, werd islamitisch familierecht toegepast, en

werden straffen uitgesproken tegen lieden die religieuze voorschriften, zoals de vasten, overtraden. In het door "Jakarta" beheerste gebied leidden misbruiken door de TNI-soldaten tot groeiende populariteit van de DI.

Vanaf begin 1957 komt wel een onderhandelingsproces op gang, het Indonesische parlement geeft Atjeh de autonome status, maar het is voor Daud Beureu'eh niet genoeg. De achterban mort echter, wil vrede, en organiseert zich met uiteindelijk de instelling van Daerah Istemewa Aceh als onderhandelingsresultaat (26 mei 1959). Een derde van de rebellen blijft desalniettemin doorvechten, maar de verdeeldheid verzwakt hen, met als gevolg dat zij zich in de vroege jaren zestig overgeven en een eed van trouw aan de Republiek Indonesië. afleggen.

Lang blijft het echter niet rustig: na de coup van 1965 is er in 1966 is er wel sprake van een pogrom tegen etnische Chinezen die collectief van communisme beschuldigd worden (Melvin 2013), maar aangezien de PKI in de provincie vrijwel geen volgelingen had spelen islamitische knokploegen niet zo'n rol als in Java en Noord-Sumatra (zie films *The Act of Killing* en *The Look of Silence* die in de laatste provincie zijn opgenomen).

De Nieuwe Orde van Soeharto (1967-1998) brengt centralisatie en depolitisering die met harde hand worden afgedwongen. Atjeh blijkt een voor Jakarta lucratieve bron van inkomsten uit aardgas en olie. Kinderen van Atjehse ulama werden met studiebeurzen gereed gemaakt om als bestuursambtenaren de richtlijnen uit het centrum te implementeren. Begin jaren zeventig leidt de inrichting van een industriezone in Lhokseumawe weer tot verzet: de olie- en gas-gerelateerde industrie brengt een massale instroom van niet-Atjehse goed betaalde arbeidskrachten, terwijl de provincie niet profiteert van de enorme opbrengsten, integendeel: nog verder achterop raakt doordat de toch al matige infrastructuur extra belast wordt en her en der grond wordt onteigend.

Het besef van economische marginalisatie en "Javaans kolonialisme" loopt in 1976 uit op de oprichting van de Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Tengku Hasan di Tiro, een ondernemer wiens project om een pijpleiding aan te leggen door Jakarta werd afgekeurd ten gunste van de multinational Mobil, leidt een guerrilla die aanslagen pleegt, waarna de gebruikelijke escalatie met het leger aanvangt. Het leger heeft zelf inmiddels zowel in de industrie als de houtkap en de plantagesector ook zijn eigen belangen. Deze keer lijkt het dus te gaan om een vooral op politiek-economische grieven gebaseerde afscheidingsbeweging. De leiding is, anders dan voorheen, niet in handen van ulama, maar van seculiere leiders (die zich uiteraard wel als goede Moslims profileren). In de jaren negentig heeft het leger de vrije hand in de provincie, en weet een relatieve "rust" te bewerkstelligen. De GAM leeft echter weer op onder de Aziatische crisis van 1997 (terugkeer van duizenden Acehse arbeiders die in Malaysia ontslagen waren en uiteindelijk in mei 1998 vertrek van Soeharto). Geïnspireerd door de ontwikkelingen in Oost-Timor (september 1999 referendum voor afscheiding) roepen de Atjehse leiders om een referendum. Voor Jakarta is afscheiding echter geen optie en ook internationale actoren zien hier niets in. Onder de overigens zwakke president Abdurrahman Wahid lijkt een referendum mogelijk maar de militairen blokkeren die optie. Wahid voelt zich door de steeds gewelddadiger ontwikkelingen gedwongen de TNI te bevelen de orde gewapenderhand te herstellen (april 2001). Atjeh haalt wereldwijd de krantenkoppen met aanslagen, human rights misdaden door het leger, ophef in internationale gremia. Keer op keer lang sukkelt men van wapenstilstand naar wapenstilstand. De leiding van de GAM opereert, zoals bij de separatistische bewegingen gebruikelijk, vooral vanuit het buitenland, de guerrilla wordt door verspreide groepen uitgevoerd.

Al in 2000 is er een compromis waarin Atjeh rond twee vijfden van de olie en gas-winsten zou mogen behouden. Toch wordt dat weer met geweld doorbroken. Er lijkt een tsunami nodig geweest te zijn (december 2004), waarin 170.000 doden en vermisten vielen in de provincie, om tot een regeling te komen waarin het centrum en de Atjehse leiders zich konden vinden: Atjeh

krijgt zeggenschap over 70% van zijn hulpbronnen, mag eigen belastingen heffen, zijn eigen havens runnen, provinciale politieke partijen toestaan (elders in de republiek mag dit niet), het onderwijs en religie regelen. Beloften worden gedaan (en niet gehonoreerd) over onderzoek van misdaden die door het leger gepleegd waren.

De shari'a wordt voor Moslims ingevoerd. Paradoxaal genoeg gebeurt het laatste niet vanwege de eisen van de Atjehse verzetsbeweging, maar wordt het opgelegd vanuit Jakarta. Door zich "mekkaanser dan de Ka'aba" te tonen proberen "geïndonesianiseerde middle class" leiders (deels Acehers) op deze manier de grond onder de voeten weg te slaan van de pro-onafhankelijkheid en pro-referendum leiders. Een provinciale Raad van Ulama krijgt in vrijwel het hele openbare leven de bevoegdheid om gevraagd en ongevraagd advies te geven aan de gouverneur en andere vertegenwoordigers van de uitvoerende en wetgevende macht. De gekozen gouverneurs blokkeerden echter een deel van de stringente maatregelen. Dat de Shari'a-politie toch het gedrag van vooral vrouwen controleert en daarmee effect sorteert laat een recent antropologisch verslag van David Kloos (2015) zien.

3.4 De Islamisering van Midden- en Oost-Java

Separatisme "under the banner of Islam" is dus evengoed mogelijk in een land met een Moslim-meerderheid als in de gevallen waar Moslims als zich onderdrukt voelende minderheid leven, zoals in de Filippijnen en Thailand. Terwijl de separatisten in de zuidelijke Filipijnen, Thailand en het Indonesische Atjeh dus kozen voor gewelddadig afgedwongen *vertrek uit* de staat kiezen veel Moslims voor hervorming *van binnenuit* in de richting die zij ideaal achtten, de Islam-staat, desnoods via een revolutie. Een breed scala aan pressiemiddelen van geweld tot stembusstrijd om de omvorming tot islamitische staat tot stand te brengen is in de loop van de voorbije 70 jaren uitgeprobeerd.

We zagen in het geval van Atjeh een voorbeeld van een revolutionaire islamitische beweging, toen de separatisten zich voegden onder de vlag van de Darul Islam die zich eerder in West-Java, Zuid-Sulawesi en Zuid-Kalimantan met geweld manifesteerde. Niet toevallig gebruikt de Nederlandse niet-westers socioloog Cees van Dijk (1981) de uitdrukking "Under the Banner of Islam" in de titel voor zijn proefschrift over deze Islamitische Staat in statu nascendi die de jonge Indonesische Republiek van 1948 af tot in de beginjaren zestig veel last bezorgde.

Op de langere termijn bezien lijken hervormingsbewegingen "van binnenuit" meer effect te sorteren. Dat wil ik illustreren met ontwikkelingen in Midden- en Oost-Java en Maleisië.

Islamiseringstendenzen in Midden- en Oost-Java kunnen niet representatief geacht worden voor heel Indonesië. We moeten oppassen voor het zo vaak gehekelde Javacentrisme. Toch zijn deze twee provincies politiek en qua bevolkingsomvang zo belangrijk, dat het ontwikkelingen daar wel degelijk indicatief zijn voor het zogenaamde "nationale niveau" van Indonesië. Mijn bespreking van de Java-case stoelt vooral op het derde deel (2012) van Merle Ricklefs' indrukwekkende trilogie over de islamisering van Midden- en Oost-Java: *Islamisation and Its Opponents in Java c.1930 to the Present*. Een interessant overzicht van de meest recente intellectuele debatten onder Indonesische Moslims, ook in de hoofdstad Jakarta, is te vinden in

het net verschenen boek van Carool Kersten, *Islam in Indonesia. The Contest for Society, Ideas and Values* (2015).[5]

Onderbelicht in de vorige paragrafen is het verschijnsel dat Ricklefs de "Javaanse of Mystieke synthese" noemt en waar Reid naar verwijst als hij het over de "Southeast Asian Religion" heeft.

> …there was no distinction between a religious and a secular dimension. The material world was suffused with spiritual forces, and to survive and flourish in it everybody had to know how to manipulate them…ritual and shamanistic activity was usually designed, therefore, for immediate practical ends…Feasting and animal sacrifice ensured the spirits were sympathetic to whatever personal matters there might be…Those who were successful in the material world had necessarily been successful in the ritual manipulation of spirits (Reid 1993, 136-7)

Overal in Zuidoost-Azië hebben de "religies van het boek" te maken met zo'n onderstroom van deels animistische, deels Hindoe-Boeddhistische voorstellingen waarin de mensen een verklaring zoeken van de moeilijk beheersbare omgeving waarin ze leven. We wezen daar al op in de behandeling van het Moro-separatisme. Het idee dat alles bezield is, en dat je met gepaste offers potentieel gevaarlijke geesten en andere krachten gunstig voor je kunt stemmen vormt een soort substratum. De boek-religies nu decreteren dat zulke voorstellingen "bijgeloof" zijn en zetten op het praktiseren van magische handelingen en offers soms zware (al dan niet bovennatuurlijke) sancties. In de discussie over de Javaanse Islam figureren bijvoorbeeld de *slametan* (rituele gemeenschapsmaaltijd), de herdenking van overledenen op gezette data, de *wayang*, offers aan de Godin van de Zuidzee (Njai Kidul), pelgrimage naar de graven of grotten van zgn. *Walis* (brengers van de Islam), ascese séances op een berg of het geloof in bezielde krissen en andere *pusaka* als zulke uit te bannen instituties. Ook de verwachting dat er een Rechtvaardige Vorst (*Ratu Adil*) zal komen om een "rechtvaardige samenleving" te vestigen na overheersing door vreemdelingen en veel oorlog hoort bij dit complex. Soms samengevat onder de term Javanisme (*Kedjawen*) maken zulke voorstellingen en gewoonten deel uit van het verhaal van de toegenomen islamisering van de Javaanse samenleving. Voor een deel valt het verschijnsel ook onder de actieve "opponents" van Ricklefs' titel.

Het is gebruikelijk om met een drietal termen het Javaanse religieuze "landschap" in kaart te brengen: *abangan, santri en priyayi.* De abangan (roden) waren dan de Moslims-in-naam, die bij geboorte en overlijden Moslim waren, maar voor de rest van hun leven vooral hun heil zochten in het "mystieke" deel van de Javaanse synthese. De santri of *putihan* (witten, naar de kleur van hun kleding) waren dan de godsdienstleraren (*kyais*) en andere belijdende Moslims, die zich hielden aan de vijf zuilen van de Islam, zich als het enigszins konden naar het Vrijdaggebed begaven (de mannen althans) en hun kinderen naar de zgn. *pesantren* godsdienstschool, stuurden. Een deel van de santri was als handelaar mobiel en onderhield handels- en informatienetwerken die zich ver buiten de eigenlijke woonplaats uitstrekten. De priyayi in deze drieslag vormden belichaming par excellence waren van Ricklefs' Mystieke Synthese: ook zij waren Moslim, maar als edelen hielden ze ook een aantal Hindoe-Javaanse rituelen in stand, die hun positie in de sterk-hiërarchische Javaanse samenleving legitimeerden.

De klassieke tekst over deze driedeling is Clifford Geertz, *The Religion of Java* (1960). Stoelend op veel Nederlands onderzoek uit de koloniale tijd en eigen langjarig veldonderzoek in

---

[5] Zie ook Margaret Scott "Indonesia: The Battle Over Islam." *New York Review of Books* LXIII, 9, May 26-June 8, 2016, pp. 37-39 voor een bespreking van deze boeken.

het Oost-Javaanse stadje Pare gaf hij met de trits misschien nog in idealtypische zin de toestand in de jaren vijftig weer, maar daarna is er al vrij snel kritiek losgebarsten op de reïficerende uitwerking van de typologie. Ook Ricklefs relativeert de scherpte waarmee de grenzen getrokken werden, met name waar het die tussen "Mystiek" en Islam betreft bij de priyayi.

Ik veronderstel dat bekend is dat de Nederlandse koloniale overheid de priyayi-stand als ambtsadel inschakelde in het bestuur en zich meestal omzichtig opstelde tegenover de Islam. De koloniale geschiedenis van Java is vol van opstandigheid, zowel rechtstreeks tegen de ketterse kolonisatoren, maar misschien meer nog tegen de inheemse adel en haar ondergeschikten. In veel opstanden speelden *kyais* en *ulama* (wetgeleerden) een leidende rol.

Als politieke stroming binnen de zeer beperkte ruimte die het koloniale bewind toeliet was de Islam veel minder zichtbaar dan het seculiere nationalisme, waaraan vooral de naam van Soekarno verbonden was. De culturele beweging Muhammadijah (1912) richtte zich op de vraag, hoe moderniteit en de Islam te combineren. Haar vooral stedelijke middengroeps-aanhangers streefden naar een verdiepte religiositeit. Niet afgaan op allerlei uitleggers van de Koran, maar rechtstreeks terug naar de bron, was het devies. Zij bewoog zich vooral op het terrein van onderwijs en medische zorg. Voor de plattelands-kyais waren deze stedelijke en intellectualistische modernisten bedreigend. Zij fulmineerden immers tegen allerlei vormen van "bijgeloof" die in de plattelands-samenleving samenbindend waren, zoals de gezamenlijke reciteerzittingen, het gezongen verhaal van de Profeet, de dorps-reiniging, maskerdansen en wayang met gamelan en ook, last but not least, de sterk mystieke beleving van de Islam, die in een groot aantal Sufi-orden (*tarekat*) grote aanhang had verworven. Om tegen het stedelijk islamitisch modernisme een tegenwicht te vormen richtten deze islam-leiders hun eigen Nahdlatul Ulama op in 1926. Ook politiek verdeeld konden de "Islam-krachten" dus geen blok vormen tegen de koloniale overheid of de Christelijke zending/missie.

De Japanse bezetter (1942-1945) zag echter in de Islam een mogelijkheid om de slogan "Azië voor de Aziaten" tot uitvoering te brengen, en droeg met scholing, recrutering voor milities, en instelling van een overkoepelend Islam-beraad (*Masjumi*) bij tot de mobilisatie van de Indonesische bevolking, vooral jongeren. De plattelands-kyais werden gepolitiseerd en organiseerden plattelandsjongeren in semi-militaire strijdgroepen.

Naast de seculiere nationalisten zetten Moslim strijdgroepen (Hizbullah, Ansor, Banser) zich in voor de na-oorlogse strijd tegen de terugkerende Nederlanders. Toen eenmaal de onafhankelijkheid een feit was begon een tot dan toe betrekkelijk onderhuids gebleven tegenstelling op te spelen. In de ogen van veel Moslims moest het "nieuwe Indonesië" een Islam-staat worden, met de islamitische wetten als basis van het maatschappelijke verkeer. Hieruit kwam o.a. de Darul Islam, de Zuid-Sulawesi beweging van Kahar Muzakkar en de Vrij Atjeh beweging voort, maar ook elders en breder heerste het idee dat Indonesië met zijn nominaal overwegende Moslimbevolking moest gehoorzamen aan de voorschriften van de Koran en de vroege traditie van de Islam, waarin afstammelingen van de Profeet als kalief voor goede implementatie van de voorschriften hadden gezorgd.

Voor veel nominale Moslims was dit echter niet te verenigen met hun ideaal van een moderne seculiere staat, waarin alle religies een gelijkwaardige plek zouden hebben. Niet alleen telde Indonesië bovendien miljoenen animisten, wier *adat* erkend en zelfs gedocumenteerd was, maar ook miljoenen Christenen, Hindoes, Taoisten en zo meer die een plek moesten hebben.

Onmiddellijk na de onafhankelijkheidsverklaring van 17 augustus 1945 was om hiervoor ruimte te scheppen vastgelegd dat de Republiek Indonesië gebaseerd zou zijn op de *Pancasila,* waarin naast Geloof in Eén godheid, geloofstolerantie, democratie en solidariteit waren opgenomen. De Islam kwam in deze pijlers niet met zoveel woorden voor, en evenmin het

voorschrift dat binnen iedere religie de eigen wetten zouden gelden, zoals een deel van de islamitische voorvechters had gewild. Dat zou dan de weg geopend hebben voor dwingende toepassing van de shari'a op alle Moslims. Daarmee zouden de "seculiere" nationalisten zoals Soekarno en zijn PNI, Sjahrir en zijn sociaal-democratische PSI en ook de Communistische Partij PKI een groot deel van hun "abangan"-volgelingen verloren hebben.

Voor een schets van de wisselende machts- en krachtsverhoudingen tussen de nu genoemde protagonisten in de jaren 1945-1965 is hier geen plaats. Er is wel gesproken van een evenwichtsoefening die Soekarno als charismatisch en lang onbetwiste onafhankelijkheidsheld jarenlang uitvoerde tussen 1945 en 1965. Daarbij moet naast de onderling zeer gefragmenteerde "seculiere" pool, en de al de even verscheurde islamitische gemeenschap, vooral niet vergeten worden de gewapende macht (overigens ook behoorlijk verdeeld) als zware machtsfactor. De periode 1950-1965 was er één van hoog oplopende interne conflicten; verkiezingen in 1955 en 1957 droegen bij aan de verscherping van die conflicten.

Dit bleek na de zogenaamde "coup" van 30 september 1965, waar de groeiende politieke, maar ook sociale antagonismen tot uitbarsting kwamen. Kortgeleden konden we in twee films van Joshua Oppenheimer, *The Act of Killing* en *The Look of Silence*, zien hoe fel participanten in de massamoorden van toen ook nu nog praten over hun tegenstanders: de Communisten moesten fysiek uitgeroeid worden als ongelovigen, *kafir*. Dat was niet alleen het devies van locale militialeiders, maar ook van de nationale leiders van Islamorganisaties als de Nahdatul Ulama en Muhammadijah. Vooral in Midden- en Oost-Java waren het jongeren uit de NU-jongerenorganisaties Ansor en Banser die maandenlang onder militair toezicht moordpartijen aanrichtten.[6]

De militairen waren als overwinnaars uit de "evenwichtsoefening" tevoorschijn gekomen en hadden "seculier Indonesië" ondergeschikt gemaakt. Vanwege hun rol in de vernietiging van alles wat links was of als zodanig bestempeld meenden echter veel leiders van Moslim partijen en organisaties dat hun in het nieuwe bewind onder leiding van generaal Soeharto wel een prominente plaats zou worden toegekend. Niets was minder het geval. Soeharto koerste op een zo zuiver mogelijke de-politisering van het staatsbestel en was zelfs traag in het vrijlaten van onder Soekarno in ongenade gevallen islamitische leiders van de verboden Masjumi-partij. Van stappen in de richting van een Islam-staat was dus al helemaal geen sprake. Soeharto dwong alle Islam-partijen te fuseren tot de PPP (Eenheids-ontwikkelingspartij) (1971), die met de niet-islamitische Democratische Partij (PDI) de enige "partij" was, die naast de overheids-gesponsorde GOLKAR werd toegestaan. De Nieuwe Orde (Orba) bleef gebaseerd op de Pancasila en Soeharto riep iedereen op zich aan de tolerantie van religies te houden. In de eerste jaren telde het regime veel Christelijke raadgevers. De president werd zelf gezien als een typische "abangan", met mystieke neigingen, die zichzelf graag als belichaming van de Hindoe-Javaanse sultans zag (Pemberton 1994). Bekeringen tot Christelijke kerken en sekten namen vooral in voorheen communistisch gebied hand over hand toe: niet behoren tot een religie met "één Godheid" stond gelijk aan een doodvonnis, maar ook de zorg-programma's van christelijke kerken trokken veel mensen aan. In de loop van de jaren zeventig maar vooral tachtig veranderde dit.

In 1975 richtte Soeharto de Madjlis Ulama Indonesia (MUI) op, als raadgevend orgaan dat de bevoegdheid kreeg om zgn. *fatwa* (lett. Advies) af te geven. Het is misschien goed om hier meteen op te merken dat een fatwa, anders dan veel mensen denken, geen dwingend bevel is,

[6] De relatief grootste slachting vond echter plaats op het eiland Bali waar het Hindoeisme domineert, een goede reden om voorzichtig te zijn met duiding van de moorden als uiting van een religieus conflict (Vickers 1989)

maar een raad, die bovendien in unanimiteit tot stand gekomen moet zijn in beraad tussen bevoegde islamitische wetsgeleerden. Het is een Moslim dus geoorloofd om zich van een fatwa niets aan te trekken, mits hij/zij de zaak serieus heeft doordacht en getoetst aan zijn/haar relatie tot Allah en kennis van de heilige bronnen. In de praktijk maken de decreterende ulama natuurlijk wel duidelijk dat afwijken uiterst ongewenst is.

In eerste instantie was de MUI bedoeld om staatscontrole te houden/krijgen over de leiders van de uiteenlopende islamitische bewegingen; ook proclameerde de overheid dat er betere godsdienstleraren opgeleid moesten worden, bracht zij de opleidingsinstituten IAIN onder staatstoezicht, en zette de Moslims aan tot *dakwah*: innerlijke islamisering. De overheid nam de bouw van moskeeën in de 5-jarenplannen op. Met al deze maatregelen probeerde zij haar greep op het islamitische deel van de bevolking te versterken. Tegelijkertijd vond er binnen die gemeenschap ook een min of meer autonoom "verdiepingsproces" in de Islam plaats, veel aandacht werd besteed aan de ethiek, groepsgewijze Koranstudie terwijl ook gezamenlijke gebeden populairder werden.. Ook bleven de moslims sociaal-cultureel nog enige vorm van organisatie vertonen, zulks in tegenstelling tot de abangan. In de periode tot begin jaren tachtig liepen de modernistische islamieten vrij aardig in de pas met het "developmental" regime, de plattelands-kyais van NU hielden zich afzijdig, werden gewantrouwd en geïsoleerd.

Toen de overheid haar invloed op de MUI voldoende geconsolideerd had begon zij uitspraken van dit orgaan als richtinggevend voor eigen beleid te beschouwen. De MUI schoof ondertussen sterk op in de richting van de Salafi, zuivering van de Islam en antagonisme tegen afwijkelingen. Zo werd de Ahmadijah-beweging in 1980 en opnieuw in 2005 als ketters bestempeld, wat na 2005 tot heftige vervolgingen met dodelijke slachtoffers leidde. Men kan het steeds meer pro-islamitische beleid van de jaren tachtig en negentig beschouwen als een poging van de kant van de politieke leiders om de "banner of Islam" te gebruiken om de eigen machtspositie te versterken. De invloed van de MUI werd nog verder versterkt na de val van Soeharto in 1998, toen de staat onder een serie zwakke presidenten veel van zijn effectiviteit verloor. De ruggengraat die het Leger geacht wordt te zijn van de staatsmacht beriep zich in een serie incidenten op fatwas van de MUI als waren dat automatisch overheidsrichtlijnen. Zo is er, aldus Ricklefs, niet louter van toenemende islamisering sprake in Java, maar van islamisering die tot in de staat is doorgedrongen. Rond de millennium-wisseling was politiek zo geïslamiseerd dat "no party wished to seem unreligious". Ook studentenpolitiek is "Islamic politics" (Ricklefs 279-282). Weliswaar blijft men zich scharen achter de Pancasila, maar de uitleg van dit staats-fundament gaat steeds meer de richting uit die puristische Moslims wenselijk achten. Ik wees al op de toename van moskee-dichtheid. Terwijl de *kerudung (*hoofddoek/sluier*)* voor 1965 een exclusief symbool van de santri-Moslims vormde, en actief geweerd werd als potentieel verzets-symbool tegen de Nieuwe Orde werd deze vooral in de late jaren tachtig en negentig meer en meer toegestaan en zelfs bevorderd door de overheid, in het kader van haar inkapselingsbeleid. De strenge santri-Moslimas zijn inmiddels overgegaan op veel stringentere klederdracht van het kapje met korte hoofddoek (kerudung) via de *jilbab* (idem maar met een doek die het gehele bovenlijf verhult) tot de Arabische *abaya* (van top tot teen) toe (Amrullah 2008). Het een en ander gaf aanleiding tot het ontstaan van een actieve Moslim-mode-industrie, met actieve exportactiviteiten. Overigens wijst Feillard ook op bevrijdende aspecten van de "jilbabisatie" die sommige van haar geïnterviewde vrouwen naar voren brachten.

Andere zichtbare uitingen van de islamiseringstrend zijn verboden op films, disco's, gok-gelegenheden, prostitutie, en verkoop van alcohol. In 2009 werd op instigatie van de MUI de 'blasfemie-wet" aangenomen, die de staat opdraagt om activiteiten te voorkomen die leiden tot "vervreemding van de religie of van religiositeit." Denk aan gevangenneming van

godsdienstleraren met een eigen onwelgevallige interpretatie of te grote populariteit, of van een man die naast gebeden in het Arabisch ook de vertaling in het Indonesisch en Javaans aanbood. Bij de handhaving van zulke verbodsbepalingen spelen niet alleen daartoe gemachtigde overheidsorganisaties een rol. Knokploegen en motorbendes die optreden in naam van de Islam meten zich de rol van handhaver aan. Hun "zuiveringen" van "immoraliteit", vaak gecombineerd met afpersing en protectie, worden gedoogd of zelfs actief bevorderd door politie en leger, Allerlei uitingen van locale syncretistische invulling van de Islam werden aangevallen door rechtzinnige groepen, die bijvoorbeeld ook kunstmanifestaties, conferenties die LGBT thema's op de agenda hadden staan, blokkeerden.

Maar het zou verkeerd zijn het een en ander als een beweging in één richting te beschouwen, waartegen geen verzet zou bestaan. Integendeel, Ricklefs voert niet voor niets de opponenten op in de titel van zijn boek. Spanningen ontwikkelden zich in de eerste plaats *binnen* de Islam tussen puristen en gematigden. Allerlei voorheen als typisch abangan beschouwde instituties werden islamitisch "gemaakt": de slametan, de volkse muziekstijl *dangdut*, die altijd een perfect mobiliseringsmiddel was geweest, de wayang, kunst. Tegenover de groeiende invloed van de (Egyptische) Moslim Broederschap en andere Salafisten probeerden vrome modernistische intellectuelen in de ICMI (Indonesische Vereniging van Moslim Intellectuelen onder leiding van de latere vice- en interim-president Habibie) vanaf 1990 een alternatief te ontwikkelen dat ook studenten aansprak. De puristische activisten opereren in betrekkelijk kleine organisaties, maar de gevestigde NU en Muhammadijah met hun tientallen miljoenen leden die lange tijd het beeld van de Indonesische Islam bepaalden zijn door hen toch in het defensief gedreven, aldus Ricklefs. Zij treden nu soms zelfs "in naam van de Islam" op tegen de scherpslijpers, bijvoorbeeld door hun jeugdafdelingen in te zetten om christelijke kerken te verdedigen en te pleiten voor interreligieuze tolerantie of zelfs gezamenlijke bidstonden en overleg. Voor veel vrome Moslims waren de bom-aanslagen van 2000-3 in o.a. Bali, Kalimantan en de Molukken aanleiding om zich te bezinnen of publiekelijk afstand te nemen. Toch vindt ook binnen de massa-organisaties een langzame verschuiving richting Wahabitisch/Salafistische geloofsinterpretatie plaats, Een gestage stroom van terugkerende studenten uit het Midden-Oosten, die scholen, moskeeën, gezondheidsinstellingen bemensen en de leiding overnemen werkt in dezelfde richting.

Tegenkrachten tegen voortschrijdende islamisering kan men behalve in NU en Muhammadijah vinden in het Christendom, waarin de katholieken vooral proberen zich te "Javaniseren". Zij lijken net als de NU ruimte te blijven scheppen voor de syncretistische en "mystieke" kanten van de Javaanse cultuur. Daarmee vormen zij een tegenbeeld van de islamitische activisten en de puriteinse Javaanse protestanten (veelal bekeerd door Zevende dags-adventisten en de Pinksterbeweging), die juist van "al dat bijgeloof" af willen.

Verzet laat zich vaak makkelijker onderzoeken wanneer er enige vorm van organisatie, bij voorkeur met een naam, te vinden is, maar daarnaast moeten we ook rekening houden met de vormen van verzet die James Scott met de term "weapons of the weak" aanduidt. Gewoon je gang gaan, Ja zeggen als er een hoger geplaatste langs komt en Nee doen, de lijn trekken als een opdracht gegeven is, in het geheim toch doen wat er verboden of sterk "afgeraden" is. Antropologische studies leveren hiervan veel voorbeelden, terwijl soms zelfs het begrip "Islam" niet in de index voorkomt. Ricklefs, die weliswaar geen langdurig veldonderzoek op één plaats heeft gedaan, maar wel een indrukwekkende ervaring en netwerken in het veld heeft opgebouwd, geeft heel wat voorbeelden waaruit het ondergronds voortleven van instituties van de Javaanse "Mystic Synthesis" blijkt.

Alles bijeengenomen moet de conclusie desalniettemin zijn dat Java al een generatie lang in toenemende mate aan het islamiseren is.

3.5 Maleisië: *dakwah* in een midden-inkomensland

In ons collectieve werkstuk *Armoede en groei in Derde Wereldlanden: mogelijkheden en hinderpalen* (2007) zijn de naoorlogse ontwikkelingen in Maleisië uitvoerig aan de orde gekomen. Zoals eerder opgemerkt is in het seculiere Maleisië de Islam toch "officiële religie". Die status hangt samen met de geprivilegieerde positie van de Maleise bevolkingsgroep. Bij de onafhankelijkheidsverlening in 1957 werd de trits: Malay = *agama* (religie: Islam) + *bahasa* (taal: Melayu), + volgeling van een *raja* (vorst),[7] ondergebracht in de grondwet. De privileges betreffen toegang tot land, overheidsbanen, studiebeurzen, import/export licenties en dergelijke meer.

De Chinezen en Indiërs, van wie sommigen ook Moslim zijn, kregen als ingezetenen weliswaar de nationaliteit en kiesrecht, maar werden van zulke voorrechten uitgesloten of althans achtergesteld bij de Malays. Discussie in het openbaar over deze principes en andere "sensitive issues" werd tot op heden verboden, waarmee een effectieve greep van de door Malays gedomineerde overheid op de media verzekerd was. De kies-koning (Yang di-Pertuan Agung) is degene die de Malays moet beschermen, en daarmee ook de Islam.

Weliswaar minder dan in Indonesië hebben we ook in Maleisië te maken met een flinke numerieke meerderheid van Moslims (ruim 61% van de ruim 31 miljoen inwoners). In de literatuur is opvallend dat de aandacht voor islamisering eigenlijk meestal ondergeschikt wordt gemaakt aan de discussie over de speciale status van de Malays/*bumiputra*.

In de vroege jaren na de onafhankelijkheid had het oude koloniale moederland Groot-Brittanië op ruime schaal studiebeurzen voor Malays beschikbaar gesteld. In de Britse "red brick" universiteiten waar de jonge studenten terecht kwamen ontstond, mede onder invloed van medestudenten uit Egypte, een revivalistische beweging die met de term *dakwah* aangeduid wordt. In eerste instantie gericht op innerlijke persoonlijke bekering ontwikkelde zij ook een houding van afkeer van westers bederf (consumptie, sexuele vrijheden enz.). Dakwah steunt dan ook op de opgeleide, stedelijke middengroepen die deels ook profiteerden van het voorkeursbeleid onder de New Economic Policy (1970 ev.) dat Maleis ondernemerschap wilde stimuleren.

Premier Mahathir Mohamed (1981-2003) propageerde dat een goede Moslim ook modern kon zijn, en dat kapitalisme en moderne Islam met elkaar verenigbaar waren. In een opzienbarende politieke zet co-opteerde hij de jonge activistische voorman van de dakwah-jongerenbeweging ABIM, Anwar Ibrahim, in 1982 door hem een kabinet-post aan te bieden. ABIM en het conservatievere deel van de moslimgemeenschap protesteerden luid. De veelal rurale conservatieven hadden zich georganiseerd in de Parti Islam se-Malaysia (PAS). Voor PAS, die sinds eind jaren zeventig geleid wordt door ulama, is de natiestaat onverenigbaar met de umma. Onverkorte invoering van de shari'a was lange tijd hun hoofddoel. Zolang Mahathir aan de macht was bleef de islamistische invloed echter beperkt tot deelstaten Kelantan (sinds 1990) en Trengganu (1999 ev.) Daar werd shari'a wetgeving verder doorgevoerd dan elders in het land,

[7] Een iets afwijkende trits luidt: *agama*, *bangsa dan Negara*: religie, ras en land (Stark 2004, 128). Soms wordt hier nog aan toegevoegd dat de bumiputra, zonen van het land, in hun gedrag ook gehouden zijn de *adat*, het Maleise gewoonterecht., te respecteren.

waar Moslims echter wel geacht worden zich aan het islamitische familierecht te houden. Maar met zijn beroep op de kernwaarden van de Islam vormde PAS ook een lastige gelijkhebberige factor tegen Mahathir's moderniseringsgerichte UMNO. PAS aarzelde ook niet om met beschuldigingen van corruptie, collusie en cronyisme (3K) de regering frontaal aan te vallen. Bij vooral rurale Malays sloeg dit aan omdat het overheidsbeleid vooral stedelijke (UMNO-gelieerde) Malays ten goede kwam, terwijl plattelands-Malays leden onder gebrek aan ontwikkeling in economische en infrastructurele zin. De islamitische kernwaarde "rechtvaardigheid" vormt voor de PAS een machtig identificatiepunt.

Na het conflict Mahathir-Anwar Ibrahim in de late jaren negentig[8] richtte Anwar's vrouw Wan Azizah een eigen partij op, niet toevallig met de naam Keadilan (Rechtvaardigheidspartij), en vormde een coalitie met de veel conservatievere PAS. Maar dit duurde niet lang. Na 9/11 werd PAS extremer, schaarde zich achter de Taliban, nam Iran onder Khomeini als voorbeeld, en pleitte voor de doodstraf volgens shari'a regels. Keadilan stoelt sterk op de stedelijke middengroepen, door Means (1991, 147) aangeduid als Yumpies (Young Upwardly-mobile Muslim Professionals), die uitzagen naar grotere invloed op de gang van zaken in de maatschappij, bijvoorbeeld ook via NGOs. Zij pleitte – tegen het autoritaire Mahathir-bewind in-voor grotere democratisering, respect voor mensenrechten en vroeg aandacht voor de positie van vrouwen.

De werkelijke ontwikkelingen zijn minder rechtlijnig dan hier aangegeven. Stark concludeert bijvoorbeeld over de PAS: '(there is) much less continuity than the dominant position of the religious dogma and defence of Islamic fundamentalism would lead us to expect at first glance.' Stark 2004a, 72).

Toch valt net als in Indonesië wel een overwegend islamiserende tendenz aan te wijzen. Gedeeltelijk als respons op de politieke druk van de islamistische PAS, gedeeltelijk vanuit de overtuiging dat de Islam alle noodzakelijke impulsen tot modernisering in zich droeg volgde het team Mahathir-Anwar bijna twee decennia lang een strategie van uitbouw van islamitische instituties. Islamitisch bankieren met overheids-steun werd krachtig aangepakt, een Islamitische Universiteit opgericht, moskeeën gebouwd, religieuze TV-programma's gestimuleerd, wetgeving tegen gokken of alcohol in openbare gelegenheden en functies, en handhaving van vasten aangescherpt. De Proton Saga werd door de premier als Moslim auto geïnaugureerd en zelfs subsidieerde de staat een project om islamitische toiletten te ontwikkelen (Means 1991, 105).

Voor de niet-Maleise bevolkingsgroepen leverden de islamiserings-tendensen natuurlijk de nodige problemen op. Voor zover ze niet-Moslim waren werden ze in principe ontheven van gehoorzaamheid aan de regels die voor de Maleise groep waren gedecreteerd, maar censuur, import-belemmering van bv. varkensvlees (een hoofdbestanddeel van de Chinese cuisine), en vooral de uitbouw van Maleise privileges vormden voor hen grote obstakels, waartegen dan ook op allerlei manieren verzet ontstond. Opgemerkt worden dat behalve van hun kant ook binnen de Maleise gemeenschap liberale stemmen en pressiegroepen verzet aantekenden, zij het vooralsnog binnen de vrij nauw omschreven grenzen die in bovengemeld beleid ontwikkeld waren. Paradoxaal genoeg lijkt echter de "oppositie" tegen islamisering van het maatschappelijk bestel in Maleisië met zijn 60% Moslims minder sterk dan in Indonesië met meer dan 80%.

Zoals reeds aangegeven is de "vlag van de Islam" in Maleisië van belang in de strijd om de handhaving en bevordering van de belangen van de Maleise bevolkingsgroep in de competitie met de economisch sterkere Chinese en Indiase gemeenschappen. Tegelijkertijd is de Islam van

[8] Anwar bedreigde de positive van Mahathir en werd in een geruchtmakend process tot gevangenisstraf wegens sodomie veroordeeld en gevangen gezet.

belang in de vormgeving van het maatschappelijk bestel waarin als "westers" bestempelde waarden en normen deels aanvaard, maar deels ook verworpen worden. Hoewel minder opvallend dan Singapore's eerste premier Lee Kuan Yew hingen ook Mahathir, Anwar en de voorlaatste premier Abdul Razak de theorie van de speciale "Asian values" aan als meer geschikt voor Azië's ontwikkeling. Naast toekenning van een belangrijke plaats aan de religie relativeert deze het belang van democratie en ziet zij paternalistische hiërarchie als een positief bestanddeel van "de" Aziatische samenleving.

4. Positie van de vrouw

Wat opvalt in de meeste geraadpleegde literatuur is het ontbreken van aandacht voor de verschillen in verwantschapssysteem tussen het Midden-Oosten en Zuid-Azië enerzijds en Zuidoost-Azië anderzijds. In het eerste gebied hecht men enorm belang aan de voortzetting van de familie, de clan en de stam via zonen, en worden vrouwen er als middel tot voortzetting van de mannelijke afstammingslijn gepercipieerd. Het gezag van (groot-)vaders en mannen in het algemeen is er dominant, zeker in de publieke sfeer. In grote delen van die regio's zijn vrouwen ook min of meer uit het straatbeeld verbannen: fysiek of door de verhullende kleding die zij dragen.

Radicaal anders is het beeld in Zuidoost-Azië. Daar geldt vrijwel overal een bilaterale verwantschapsrekening, waarbij familie van zowel man als vrouw relevant geacht wordt en ook bezitsrechten van vrouwen erkend worden, desnoods tegen te wil van de man in. De vrouw geldt er als de beheerder van de huishoud-portemonnee, Ook in het openbare leven spelen vrouwen veel zelfstandiger een rol, hun is een deel van de landbouw-werkzaamheden toebedeeld, terwijl in de door ons hier besproken gebieden een groot deel van de handel door hen gedreven wordt: locale markten zijn vooral vrouwen-plaatsen.[9]

In de Koran en Hadith is de vrouw gelijkwaardig aan de man, maar er zijn ook passages die aangeven dat zij ondergeschikt is, eventueel met een beroep op de bescherming die zij van de man behoort te krijgen. Dat de vrouw juridisch het halve gewicht van een man kreeg (getuigenis, erfrecht) was in Mohammed's tijd echter een hele vooruitgang.

In Java symboliseerde de voetwassing van de man door de bruid haar ondergeschikte positie (zie Geertz 1960, 53-67 voor een gedetailleerde beschrijving van de huwelijkssluiting in de jaren vijftig). De man is in staat tot het goede door zijn vermogen tot ascese, terwijl de vrouw te veel met de aardse zaken bezig is. Zij dient, moet aan de wensen van de man toegeven, die overigens wel goed voor haar moet zorgen. Nelly Van Doorn betoogt dat de oude Hindoe idee hier doorwerkt in Java, dat de vrouw de slaaf van de aan haar superieure man is. We zullen dit aan de hand van literatuur over Indonesië en Maleisië wat nader toelichten.

Vanuit de Hindoe gedachtegang zou er nooit een vrouw hiërarchisch boven een man geplaatst kunnen worden. Dat strijdt met de praktijk van het Javaanse leven, waar veel vrouwen hun eigen zaken runnen, waar de islamitische hervormingsbeweging Muhammadijah al sinds 1917 islamprediksters had en waar de conservatieve NU cursussen gaf om vrouwelijke kyais op te leiden. Uiteindelijk zijn er in de Koran en Hadith echter voor alle met elkaar strijdige visies uitspraken te vinden (Munir). Het punt werd heel actueel toen de dochter van de Indonesische Vader des Vaderlands Soekarno, Megawati Soekarnoputri, aanstalten maakte om voor president

[9] in enkele etnische groepen zoals de Minangkabau overweegt het zgn. matrilineaire verwantschapssysteem, hetgeen overigens niet automatisch een vrouwen-dominantie in de publieke sfeer oplevert.

te runnen. Het is paradoxaal dat de in het algemeen conservatief-traditionalistische Nahdatul Ulama in 1998 het standpunt innam dat het presidentschap door een vrouw vervuld kon worden, terwijl de MUI een fatwa uitgaf die dit moest blokkeren. Uiteindelijk werd NU-voorman Abdurrahman Wahid president en zij vice-president. Toen de eerste afgezet werd in 2001 volgde Megawati hem als president op zonder enige tegenstand vanuit de Moslim-partijen. Ondanks het feit dat er ook vrouwelijke ministers zijn, met omvangrijke staven van mannen en vrouwen onder zich, is er voldoende reden om te stellen dat van volledige emancipatie toch geen sprake is.

In de modernistische Muhammadijah overheerst het idee dat vrouwen in de eerste plaats goede huisvrouwen moeten zijn en dat zij in hun eigen gesegregeerde sfeer alle rollen kunnen vervullen – vandaar die prediksters! Na 1980 werd onder Soeharto's Nieuwe Orde de zgn *housewifeization,* gesymboliseerd in verspreiding van de *tudung,* (kerudung-jilbab-chador: Feillard) ook van staatswege bevorderd. Nu werd en wordt deze beweging vooral gedragen door stedelijke middengroepen, waar al decennia lang een goede opleiding voor de meisjes gebruikelijk was. De goed opgeleide vrouwen belandden vervolgens in diverse gezaghebbende posities, bij de overheid zowel als het bedrijfsleven (banken enz.). Maar de meer conservatieve leiders hielden vol dat vrouwen hun eigen organisatie Aisyiah hadden, waar ze zelf ook de bestuursfuncties moesten vervullen. Niet ontkend kan worden dat *veel vrouwen zo'n parallelle organisatie wel prima vinden* (Dewi). Tijdens de *Reformasi* na 1998 ontstond er meer discussie. Het landelijk hoofdbestuur besloot alle functies in het bestuur van de Muhammadijah open te stellen. In de praktijk kwam hier uiteindelijk in de diverse stemrondes altijd weer niets van terecht. Vrouwelijke kandidaten legden het af door toedoen van de veel conservatievere lokale en regionale leiders (Dewi).

Een zeer omstreden kwestie in Moslim-Indonesië is en blijft de kwestie van het *polygyne huwelijk*. Aangezien de profeet polygaam was, beroepen puristen/scripturalisten zich op de Koran en Hadith in hun standpunt dat dit ook in het hedendaagse Indonesië mogelijk moet blijven. Vanuit de vrouwenbeweging, inclusief de modernistisch islamitische Aisyiah, is echter groot bezwaar aangetekend, omdat aan de voorwaarde van gelijke behandeling van alle vrouwen door geen enkele man echt voldaan kan worden. Onder de Nieuwe Orde werd het ambtenaren verboden een tweede vrouw te huwen, maar later werd dit weer verzacht: nu moet de ambtenaar alleen nog maar toestemming van zijn superieur krijgen. Ook moet de eerste vrouw geen bezwaar maken en is de man gehouden beiden dezelfde behandeling te geven.

Moslims vallen in Indonesië en Maleisië onder het islamitische familierecht, hetgeen betekent dat de zgn. *Talak* van toepassing is. Die houdt in dat de man de vrouw kan verstoten, zij het dat hij compensatie moet betalen. Overigens kan de vrouw sinds 1974 ook scheiding aanvragen, maar zij moet zwaardere argumenten aanvoeren dan de man. Er blijft ook verder nog een aantal ongelijkheden in het shari'a familierecht, die ik hier echter niet zal behandelen.

Met de nodige verschillen is het een en ander ook van toepassing voor de Moslims in Maleisië en de Filippijnen. Inkapseling in een modernistisch revivalistische neo-traditionele Islam onder staatsleiding is wat Stivens (2000) ziet gebeuren in Maleisië. Het zijn vooral de "hard-working, thrifty and devout middle classes, the children of the New Economic Policy," die de dragers van de nieuwe vroomheid zijn. Vrouwen worden geframed als belangrijke dragers van de eer van de natie en voortzetters via hun gezinnen van een niet-westerse moderniteit, 'a profound gendering of religious nationalism' (Stivens 30). De sluier is in haar optiek niet alleen een teken van religieus nationalisme of dwang, maar ook van het verwerven van belangrijke religieuze en politieke "agency". Dat de niet-Moslim vrouwen – toch ruim een derde van de bevolking- behoorlijk in de kou zijn komen te staan en eigenlijk geen stem hebben weten te verkrijgen in het moderne Maleisië wordt geconstateerd, maar niet uitgewerkt.

5. Economie en het milieu in de naam van de Islam

Aangezien de Islam een holistische religie is, wordt ook het menselijk handelen dat wij onder het begrip economie rangschikken vanuit de religie geregeld. Maleisië en Indonesië nemen deel aan de 'shari'a-isering' van het economische verkeer (naast landen in het Midden-Oosten, vanwaar ook de initiatieven zijn gekomen). Er zijn sinds de jaren zeventig banken, investeringsmaatschappijen, verzekeringsmaatschappijen en coöperaties opgericht die volgens islamitische principes ('shari'a-compliant' banking, finance etc.) werken.

Die principes stoelen op het algemene islamitische beginsel dat mensen eerlijk met elkaar moeten omgaan, voor minder bedeelden moeten zorgen en niet mogen gokken. Daarom is er een verbod op het vragen en betalen van rente (*riba*)[10] en een gebod om *zakat* (een 'reinigings'-bijdrage voor de armen, dan wel voor bevordering van de Islam) te betalen. Soms wordt daarvoor 2,5% van het inkomen als norm gesteld. Ook moeten financiële producten transparant zijn, geen onvoorspelbaar risico in zich dragen (dat is gokken) en in directe relatie staan tot 'echte' goederen of diensten. Het geldstelsel zou eveneens 'echt' moeten zijn, d.w.z. gebaseerd op edele metalen. Fiat-geld is dus *haram,* hetgeen bijvoorbeeld door Indonesië's MUI in een fatwa is verklaard.

Wolters, aan wie ik het bovenstaande en veel van het volgende ontleen, betoogt dat de opgang van het islamitisch financieren geïnitieerd is door een coalitie van rijke islamitische bourgeois en ulama, die voor draagvlak onder de bredere lagen van de bevolking zorgden. Naast nieuw opgerichte islamitische banken, die in 2008 in landen als Maleisië , Dubai en Qatar al flink boven de 10% van het nationale asset-totaal waren gekomen, openden ook conventionele banken 'islamic windows' en dreigden daarmee de 'pure' islamitische banken te ondermijnen, waardoor deze welhaast gedwongen werden om toch weer mee te doen aan de handel in derivaten, hedge-fondsen en securities en dergelijke "versluierende" producten.

Terwijl islamitisch financieren in de eerste plaats een invulling geeft aan de algemene geboden en verboden van de Islam is het ook een poging tot een antwoord op de kapitalistische globalisering onder de hegemonie van het Westen. De *homo islamicus* zou het ethische antwoord moeten zijn op de *homo economicus*. De eerste heeft de publieke orde en verbetering van de wereld als leidraad, terwijl de homo economicus zijn eigen belang als uitgangspunt heeft en zo weinig mogelijk belemmeringen op het najagen daarvan tolereert.

Op veel punten overlappen de twee systemen meer dan hun respectieve aanhangers laten blijken. Zo is er ondanks de retoriek over het publieke belang in het geval van de Islam een duidelijke focus op het individu als verantwoordelijke actor. De individu moet zich immers

[10] Strikt genomen gaat het hierbij om rente in de consumptieve sfeer, op kapitaalverstrekking in de produktieve sfeer mag wel, gematigd, rente worden geheven. Scherper is het verbod op samengestelde rente, omdat hier het element van onvoorspelbaar risico veel sterker is.

tegenover Allah verantwoorden. Dat is misschien ook niet zo gek als men bedenkt dat de Islam in de stedelijke handelaren-context van Mekka is ontstaan. [11]

Over de feitelijke werking van het islamitisch financieren in de landen van Zuidoost-Azië heb ik niet veel literatuur gevonden. In de algemene literatuur is sprake van het aangaan van partnerschappen, contracten op basis van verkoop en terugkoop, verhuurcontracten en *sukuk* (participatiebewijzen in activa). Aangezien conventioneel verzekeren neerkomt op gokken en het een ongelijke verhouding tussen de betrokken partijen met zich meebrengt heeft men islamitisch verzekeren, *takaful,* ontwikkeld, terwijl ook islamitische '*halal'*-hypotheekvormen zijn ontwikkeld, die erop neerkomen dat niet de huiseigenaar het huis koopt, maar de instelling, die met een opslag voor gemaakte kosten en risico na verloop van tijd het huis aan de betrokkene verkoopt.

Rechtzinnige moslims betogen dat de zakat alleen in echt geld, dus geen fiat-geld, betaald mag worden. Om dat te faciliteren is er in de Maleisische deelstaten Kelantan en Perak gedecreteerd dat daartoe alleen speciaal geslagen dinars en dirhams van een bepaald goudgehalte gebruikt mogen worden. Ook premier Mahathir propageerde een terugkeer naar gouden dinars en herleving van het Accoord van Bretton Woods, waarmee terugkeer naar de gouden standaard als fundament van de economie beoogd werd. In Indonesië werd zakat aftrekbaar gemaakt van de belasting, terwijl overheidsambtenaren zich geen zorgen over de vorm hoefden te maken waarin zij zakat betaalden omdat deze automatisch van hun salaris werd ingehouden (en tijdens de Nieuwe Orde naar één van Soeharto's welzijns-stichtingen overgemaakt.).

Wolters geeft aan dat Kuala Lumpur als regionaal en zelfs op een aantal punten mondiaal niveau leidinggevend is in de islamitische financiële niche. In de islamitische financiële instellingen is opvallend dat naast de financieel deskundigen ook de shari'a-rechtsgeleerden invloed uitoefenen op het bedrijf. Men heeft per bedrijf een 'Shariah Supervisory Board' ingesteld, die certificeert en adviseert, zij het dat de adviezen niet bindend zijn. Maar hoe het intern in de instellingen toegaat, in hoeverre zij wel of niet meeprofiteren van het voorkeursbeleid van de regering (onder de New Economic Policy en Vision 2020) is niet erg duidelijk.

De mondiale financiële crisis was begrijpelijkerwijs koren op de molen van voorstanders van islamitische financiering. Hier zag men immers het failliet van het individualische winst najagen en speculeren. Weliswaar leden ook islamitische financiële instellingen substantiële verliezen, ook door waardevermindering van onroerend goed, waarin zij meer dan gemiddeld belegd hadden. Toch waren zij inderdaad beter opgewassen tegen de crisis dan hun conventionele concurrenten. *BRON???* Desalniettemin lijkt de groei van islamitische financieringsinstellingen er anno 2016 wat uit te zijn, wat ongetwijfeld mede veroorzaakt wordt door de gekelderde olieprijs, die het Arabisch schiereiland zwaar getroffen heeft en door onroerend goed bubbels. Arabië was immers het oorsprongsgebied en stimulator van de islamitische herleving in het algemeen en van islamitisch financieren in het bijzonder. Een wat ouder artikel van Seibel (2008) geeft aan dat de gehoopte bloei van islamitische microfinanciering in het grootste Moslim-land Indonesië sterk tegenvalt. Na een snelle start in de jaren '90 was al rond 2004 vast te stellen dat de groei er uit was, wat marktaandeel betrof bleef het op enkele procenten steken, terwijl er bovendien gebrek aan kennis, achterblijvende regelgeving en ook gebrek aan belangstelling

[11] In een voetnoot merkt Wolters zelfs op: 'Het lijkt er sterk op dat de 'homo islamicus' een moderne versie is van de 'protestantse mens,' beschreven door Max Weber, dat wil zeggen dat een ondernemer die hard werkt voor materieël gewin en die geestelijk zuiver is hier op aarde beloond zal worden met winst en maatschappelijk aanzien' (2009, 94, vn. 18)

vanuit “de markt” geconstateerd moest worden. Alleen in Atjeh zag deze auteur nog enig perspectief voor islamitische microfinanciering.

Het economisch bestel omvat echter meer dan financiële activiteiten, maar bijvoorbeeld ook *arbeidsrelaties*, die natuurlijk evengoed onderhevig horen te zijn aan islamitische voorschriften. Zo laat Patricia Sloane-White (2011) zien, dat in de door haar onderzochte zakelijke diensten verlenende *Islamic Workplaces* in Kuala Lumpur gepoogd wordt zo goed mogelijk te voldoen aan de voorschriften van de Islam. Zij plaatst het streven naar “moreel verdienen” in de context van de algemene “halalisatie” van de Maleisische samenleving sinds eind jaren tachtig. De Islamic Workplace dan is ‘piety shaped, monitored and enforced’: de *sharia-regels volgen is geen persoonlijke keuze*. De directeuren en eigenaren van de dienstverlenende bedrijven die zij onderzocht waren vrome, hoogopgeleide stedelingen. Het was hun ernst met bestudering van de Koran, sommigen leerden er speciaal Arabisch voor, hadden een speciale shari’a adviseur en oriënteerden zich op het Arabisch schiereiland. Hun Malayness was voor hen ondergeschikt, of ze zetten zich er zelfs tegen af, omdat onder die noemer allerlei corrupte activiteiten (3 K: *korrupsi, kolusi, kroni*) gepleegd werden. Hun missie is, de company een voorbeeld te laten zijn van en voor de Islam-maatschappij. Transparantie en zuiverheid zijn slagwoorden, die ze ook naar buiten toe propageren. Binnen de ondernemingen gelden uiteraard kledingvoorschriften, verbod op samenzijn van mannen en vrouwen in een afgesloten ruimte, verplichte studiegroepen en gebed, voedseltaboes en handhaving van vasten, soms taboe op handen schudden tussen mannen en vrouwen. Met inzet van directie en personeel werden maatschappelijk verantwoordelijke projecten aangevat: sponsoren van scholen, weeshuizen, huisvesting voor armen, voedseluitdelingen, bouw van gebedshuizen, verlening van noodhulp (de tsunami!). Zakat werd van het salaris afgehouden, uiteraard van een salarisrekening bij een Islamic Bank. Hypotheek en autoleningen werden conform de shari’a geregeld.

Zo ontstaat een beeld van een totaal door het bedrijf beheerst leven, hetgeen Sloane-White bevestigt: werknemers worden gescreend op hun vroomheid en gehoorzamen van de voorschriften, en dat geldt ook voor hun familieleden.

Het een en ander krijgt vorm in een *paternalistisch aandoende hiërarchie*, waarin vrouwen wel promotie kunnen maken, maar geen toppositie kunnen bereiken, want ‘ vrouwen horen te staan onder leiding van mannen.’ Mannen krijgen voor het hele gezin ziekenzorg, vrouwen, ook als ze kostwinner zijn, niet, maar zij mogen wel langer dan mannen verlof nemen om mantelzorg te plegen. De onderzoekster heeft naar mogelijke tekenen van onrust of ontevredenheid gezocht, maar vond die nauwelijks, ook niet onder de (hoogopgeleide) vrouwen.

Sloane-White meent dat slechts een laag percentage van alle ondernemingen als Islamic Workplace bestempeld kunnen worden. Maar ze denkt ook dat zij een verreikende sociale invloed hebben. Hier immers ziet men “wet’ en “werkelijkheid” grotendeels overeenkomen, zoals door de Islam geëist wordt. De onderzochte bedrijven behoorden alle tot de dienstensector.

Het spreekt welhaast vanzelf dat ook over het *milieu* uitspraken en voorschriften bestaan “in naam van de Islam”. Er is een omvangrijke literatuur over milieubewegingen in de hier besproken landen. Veel verhandelingen betreffen de relatie tussen ENGO’s (Environmental NGO’s) en hun respectieve overheden, die meestal antagonistisch is. In Maleisië en Indonesië is vaak sprake van hevige vormen van repressie tegen milieu-organisaties. De paar bronnen die ik heb kunnen bekijken laten zien dat islamitische theologen benadrukken dat de mens door Allah is opgedragen sober te leven, andermans en eigen leven te respecteren (dus geen zelfmoord te plegen), goed voor dieren en planten te zorgen, kortom een voorschrift om een goede rentmeester

van Zijn schepping te zijn. Terwijl westerse schrijvers in dit opzicht overeenkomsten tussen Christendom en Islam zien (Gar Smith, 2002) lijken Moslim auteurs juist verschillen te benadrukken. Fazlun Khalid [12] bijvoorbeeld stelt: 'Western ecology is based on secular premises, Islamic response to the growing crisis are based on the precepts of a religious tradition which asserts the divine nature and origin of the universe, humanity and life itself' (Khalid 2010, 708) . Wat daarna in zijn artikel volgt is een serie principes en bijbehorende bewijsplaatsen uit de Koran. Daarop wordt vervolgens een op zichzelf duidelijk betoog afgestoken tegen de consumer society, verspilling, developmentalisme, amoreel handelen en secularisme, ook in zich Islamitisch noemende staten. De conclusie is dat 'Islamic environmentalism begins with the self and then radiates to the home, the school, the mosque and the wider community and out to all humankind ' (2010, 715). Zonder verdere practische illustratie kan ik hier verder niet veel mee.

6. Gewelddadig gedrag "under the banner of Islam"

De focus van de publieke discussie rond de Islam is tegenwoordig gericht op terroristische aanslagen, achtergronden van jihadisme en oorlogvoering in de Levant en Noord-Afrika.
Met de aanslagen in Bangkok en Jakarta naast voortgaande territoriumconflicten in het zuiden van de Filippijnen en Thailand vormt Zuidoost-Azië ook een arena waarin in naam van de Islam geweld gepleegd wordt. Benaderen we het verschijnsel eerst kwantitatief dan zien we dat in de top-tien van landen met aanslagen onze regio flink vertegenwoordigd is.

De Filippijnen hebben het twijfelachtige voorrecht om de laatste dertig jaar zeer frequent een plek in de wereld-toptien van aanslagen in te nemen. In 18 van de jaren tussen 1985 en 2014 kwam het land voor op deze ranglijst. Thailand was met tien van die dertig jaren ook stevig aanwezig, beginnend in 2004. Indonesië kwamen we er maar vijf keren tegen, voornamelijk tussen 1999 en 2002 (*Global Terrorism Database*). Opvallend is het geringe aantal incidenten dat over Maleisië gerapporteerd wordt, die grotendeels in de oostelijke deelstaten Sarawak en Sabah gelocaliseerd zijn, en opvallend weinig dodelijke slachtoffers kostten.

Het probleem met zulke cijfers is dat eigenlijk alle gewelddadige gebeurtenissen erin ondergebracht worden, soms voorzien van de naam van een (vermeende) daders-organisatie. Zelden komt daarin de nationale overheid als dader voor, terwijl we weten dat overheids-terreur soms een effectief middel is om "rust en orde" af te dwingen. We hebben dat recent nog eens door Beatrice de Graaf horen verkondigen in een betoog voor DWDD-Universiteit, zij het dat zij daar zeer kort over was. Ook zgn. False Flag –operaties door geheime diensten, al dan niet van de eigen overheid, worden zelden als zodanig aangeduid. Indonesië levert hiervan de nodige voorbeelden, maar ook in het Mamapasano-incident van januari 2015 in Maguindanao zijn er aanwijzingen dat er sprake was van een Amerikaanse eis aan de Filippijnse overheid en wellicht zelfs regie van de actie om twee notoire jihad-terroristen te pakken, hetgeen een inbreuk met zich meebracht op een tot dan toe lang gerespecteerd staakt-het-vuren tussen het Filippijnse leger en de MILF. Daarmee verdween de Bangsamoro Basic Law van tafel, zoals eerder opgemerkt.

De grens tussen overheidsingrijpen en gedogen van gewelddadig gedrag door knokploegen, die al dan niet religieus gemotiveerd zeggen te zijn is moeilijk te trekken. Ik verwees naar de Ansor en Banser, jongerengroepen van de Nahdatul Ulama, die het vuile werk van moorden op (vermeende) communisten in 1965/6 onder regie van militairen voor hun rekening namen onder aanroeping van de Islam. In hedendaags Indonesië en Maleisië staan

[12] In de korte biografie bij zijn artikel wordt Khalid genoemd als een van de 15 leidende eco- theologen ter wereld terwijl hij één van de *Independent on Sunday* top 100 environmentalists in de UK werd genoemd en elders één van de 500 invloedrijkste Moslims ter wereld.

Christenen, (de weinige) Sjiiten, Ahmadis, LGBT en andere minderheden onder toenemende druk, die in Indonesië wordt opgevoerd door kleine puristische groepen die geweld niet schuwen. De overheid lijkt deze harde sociale controle te gedogen, zulks temeer omdat stedelijke middengroepen stilzwijgend akkoord lijken te gaan met de doeleinden, ook al keuren zij de middelen af. In Maleisië is homoseksualiteit bij wet verboden (Anwar Ibrahim werd hiervoor veroordeeld en jarenlang gevangen gezet, d.w.z. ook van zijn politieke rechten beroofd), zedenpolitie kan optreden als ongetrouwde personen van verschillend geslacht in een afgesloten ruimte (huis, hotelkamer) verkeren. In sommige Maleisische deelstaten en Atjeh wordt hier vrij strikt de hand aan gehouden. Ook in de rest van die landen worden congressen of manifestaties die mogelijkerwijs grotere vrijheden voor deze of gene minderheid zouden kunnen bepleiten worden van tijd tot tijd met een beroep op de wet en de openbare orde verboden, resp. een verbod hierop met geweld in naam van de Islam afgedwongen.

Het mechanisme is meermalen beschreven. Een betrekkelijk vage uitspraak van een al dan niet religieuze leider wordt opgepakt door de leider van een jongeren-bende, al dan niet voorzien van motoren, zoals door Ricklefs wordt beschreven voor Yogyakarta. De uitspraak in de trant van "er wordt in onze stad nog steeds gezondigd tegen het gokverbod," of "het lijkt wel of kerken in onze stad belangrijker zijn dan moskeeën" kan voldoende zijn om een "raid" te veroorzaken. De politie kijkt toe zonder in te grijpen en verantwoordt zich later met een beroep op onvoorbereid zijn, te weinig mankracht hebben en dergelijke. Vaak is er ook sprake van protectie, bijvoorbeeld van gokgelegenheden die niet voldoende afdragen aan hun "beschermers". Maar ook meer massale agressie heeft vaak "verkettering" als achtergrond en blijkt bij analyse veel minder spontaan dan in verslagen gesuggereerd wordt (Michiel Maas, Volkskrant 3-2-2016).

Wie meent dat islamistische geweldplegers uit de arme groepen van de samenleving voortkomen heeft het mis. Ik had geen gelegenheid om in te gaan op de Moslim-Christelijke moord- en brandpartijen in de Molukken in de jaren 1999-2001, maar onderzoek van 125 Laskar Jihad strijders uit Java die na terugkeer daarvandaan geïnterviewd werden leverde het volgende op:

> They were mostly between 20 and 35 years of age and students, graduates or drop-outs from state universities in Central Java, where most of them were enrolled in faculties of science and engineering. Some were from well-off families and of *santri* background, but many were of rural *abangan* family background and had only learned about Islam when they arrived in a city for their university education (Ricklefs 2014, 443).

Deze bevindingen zijn belangrijk omdat ook in bredere zin, de radicaal islamistische beweging, over de jonge leiders is opgemerkt dat *niet* degenen die aan de Islamitische hoger-onderwijsinstellingen studeerden (IAIN en UIN) hier het voortouw namen, maar mensen die aan de seculiere, en natuurwetenschappelijk gerichte studierichtingen studeerden of hadden gestudeerd, dus in:

> 'science, medicine, veterinary medicine and engineering. The latter are faculties in high demand, attracting some of the highest-achieving students. So the stereotypical follower of HTI or MMI is smart and well-educated in technical fields…they have mostly studied at major state universities: Gadjah Mada, the University of Indonesia, Bandung Institute of Technology and so on. The minority who have formally studied Islamic sciences have typically done so in Saudi Arabia…The state Islamic tertiary system of STAIN, IAIN and UIN is more rarely represented among these groups…Liberalism may be more dominant in the state Islamic system because the students often come from *pesantren* backgrounds and then study at these Islamic institutions until they 'are tired of having to be pious'….The Yogyakarta PKS leader Kholil Mahmud commented that IAIN was difficult

terrain for the party, which was more successful in gaining support in the faculties of science (ibidem).

Voor begrip van hedendaagse zelfmoord-terroristen is het misschien relevant te kijken naar de Zuidoostaziatische voorbeelden van meer dan een eeuw geleden. Ik doel daarmee op de Indonesische *Perang Sabil* (heilige oorlog) die gepropageerd werd als rituele daad om een religieuze belediging te wreken. Winzeler beschouwt de Filippijnse *juramentado* (gezworen zelfmoord-aanslagpleger) en de vroeg-twintigste-eeuwse "Atjeh-moord" als equivalenten van de perang sabil. Het gaat dan om een geplande aanval na toestemming van een religieus leider, formeel afscheid van verwanten, soms verkoop van grond en goederen, voorgeschreven rituelen met afwassingen, speciale gebeden die bij een overlijdensgeval behoren en in veel gevallen aankleding van de terrorist in een witte lijkwade. Wie de belofte van zo'n aanslag heeft gedaan kan niet meer terug, op straffe van totaal verlies aan "gezicht" in zijn gemeenschap (Dale, Rixhon).

In de literatuur wordt benadrukt dat dit absoluut iets anders was dan running amok, een populair item in de koloniale literatuur. Ze op één lijn stellen is een belediging, maar ook een excuus om meedogenloos ingrijpen te legitimeren, zoals de Amerikanen begin 20e eeuw in het zuiden van de Filippijnen deden.

Samenvatting en Conclusie

Diversiteit en complexiteit moeten wel de eerste sleuteltermen zijn die de lezer van het bovenstaande invallen. Toch zijn er ook parallelle ontwikkelingen aangegeven. Hieronder probeer ik het een en ander kort samen te vatten om daarna de vraag te beantwoorden waarin de eigenheid van de Islam in Zuidoost-Azië zou kunnen liggen wanneer we haar vergelijken met die in het oorsprongsgebied van deze religie.

In de gevallen van de Moro, Patani en Atjehse separatistische bewegingen hebben we te maken met verzet tegen een als *onderdrukkend ervaren staatscentrum*, dat in de twee eerste bovendien geassocieerd wordt met een andere religie dan de Islam. Gezien de geografische ligging is het niet verwonderlijk dat de opstandige bewegingen niet alleen een beroep doen op de Islam als ideologische identificatie, maar ook proberen uit de eveneens islamitische gebieden aan de andere kant van de staatsgrens steun te verwerven.

In alle gevallen hebben we te maken met verzet tegen een toenemende *greep van buitenaf op natuurlijke hulpbronnen en woongebied*, terwijl vooral in Atjeh en Patani het glorieuze verleden aangeroepen werd als legitimatie voor de claim op een eigen staat. Onder de Moros blijven stam-tegenstellingen de beweging verdelen.

Overal, ook in de ontwikkelingen in Java en Maleisië, zagen we de opkomst van *nieuwe elites*, deels gevoed door grootschalige migratie- en educatiestromen richting het islamitische kerngebied in het Midden-Oosten. Tegelijk resulteert ook seculier (massa-)onderwijs in de opkomst van nieuwe elites. Met de opkomst van nieuwe woordvoerders en organisatoren werd de positie van traditionele datu-, sultan-, radja-, priyayi- elites aangetast, wat in het geval van Atjeh zelfs uitliep op fysieke uitroeiing. Zowel separatistisch streven als hervormingsbewegingen binnen de natiestaten worden ondermijnd door tegenstellingen religieus versus seculier of tussen religieuze stromingen binnen nieuwe en oude elites. Deels worden zulke tegenstellingen ook vanuit het staatscentrum bevorderd, onder anderen door de strategie van co-optatie.

Terwijl er in de regio zeker sprake is van toenemende invloed van de Islam, onder anderen door missie-activiteiten vanuit het Midden-Oosten en Zuid-Azië, is er onder de bevolking van de bestudeerde gebieden ook openlijk of verhuld *verzet tegen de islamiseringspogingen*. De islamisering is geen uniform proces: naast "revivalistische"

puristische bewegingen van uiteenlopende radicaliteit (geweld/geen geweld) zijn er traditionalisten die in diverse scholen uiteenvallen, modernisten die intellectueel bezig zijn maar weinig contact met de grote massa weten te krijgen en zgn. historicalisten die de Koran en Hadith in hun historische context interpreteren, wat veelal ook tot een beperkt publiek doordringt (zie voor de laatste twee vooral Kersten 2015).

In het openbare discours in Indonesië kan nog wel op de tolerantie en democratie-clausules in de Pancasila voortgeborduurd worden, maar voor secularisme of liberalisme, om maar te zwijgen van atheïsme, is geen ruimte meer. De islamisering stuit op barrières niet alleen van christelijke, hindoe, boeddhistische en animistische groepen. Misschien zijn het zelfs in de eerste plaats "gewone" Moslims die wettische voorschriften weigeren te gehoorzamen welke gepropageerd zijn door, of op inspiratie van rechtzinnig opgeleide, soms louter Arabisch sprekende, missionarissen. De "verkettering" van de begrafenisgewoonten, kleding en voedselvoorschriften, raadpleging van genezers en dergelijke valt vaak slecht, maar is moeilijk te bestrijden door degenen die zich enerzijds Moslim voelen, anderzijds een vrijzinnige interpretatie voorstaan. Bewegingen tegen de islamiseringstrend komen van niet-Moslims: Christenen, Hindoes, maar ook van zich Moslim noemende Soefi-aanhangers, zgn. *kebatinan* beoefenaren. Bovendien lijkt er op het platteland minder uitwerking van de radicalere bewegingen te zijn dan in steden. Verscherping van groepsgrenzen is op verschillende plaatsen waarneembaar, zoals we zagen in Patani, waar in twintig jaar de voorheen gezamenlijke locale feesten van Moslims en Boeddhisten verdwenen.

Van oudsher is Zuidoost-Aziē een "open" gebied geweest, waar handels- en culturele invloeden grote invloed hadden. Niet verwonderlijk is het daarom dat de behandelde separatistische bewegingen *externe steun* vanuit de umma (Maleisië, Saudi Arabië, Egypte, Libië, de Organisation of Islamic Cooperation) zochten en vonden, zij het in verschillende intensiteit. De hulp en steun is echter niet louter eenrichtingsverkeer. Ook buiten de afscheidingsgebieden zien we vooral sinds de olieboom van de jaren 1970 toenemende missieactiviteiten vanuit het Midden-Oosten. Tussen de twee regios is echter *twee-richtingsverkeer* gaande. Naast de voortgaande educatie-stromen, religieus getint toerisme (de bedevaart naar Mekka, Medina en andere heilige plaatsen) is er sprake van een omvangrijke gastarbeiders-stroom vanuit Indonesië. Verder past hierin een qua omvang onbekende stroom jihad-strijders richting Afghanistan en wellicht Syrië. Splintergroepen in de Filippijnen (Bangsamoro Islamic Fighters Front BIFF; Khilafah Islamiyah Movement (KIM) en de Abu Sayyaf Group) meldden recentelijk loyaal te zijn aan de Islamitische Staat.

Naast islamisering van locale samenlevingen door bv. uitbanning van "ketterijen" zien we ook *localisering van de Islam*. Terwijl de roep om invoering van de islamitische wetgeving vrijwel overal gehoord wordt is de seculiere staat met wetgeving die veelal nog op de koloniale tijd teruggaat toch taai. Ook in de in meerderheid islamitische landen Indonesië en Maleisië blijven dominante elites hieraan vasthouden, deels door proactieve staats-geregelde islamisering (MUI, ICMI in Indonesië). In onderhandelingen met separatistische bewegingen komt de invoering van islamitisch recht keer op keer ter sprake en op selecte onderwerpen, met name het familierecht, zijn er ook concessies gedaan, maar met name het islamitisch strafrecht is slechts heel beperkt ingevoerd, zelfs in Atjeh, Daar heeft de centrale staat de invoering van de shari'a zelfs tegen de zin van veel separatisten doorgezet, met instelling van speciale rechtbanken en politie. Anders dan in het Midden-Oosten en Pakistan behoren straffen als afhakken van handen, rotanslagen en dergelijke echter niet tot het strafrepertoire.

Ongetwijfeld heeft de vooralsnog *beperkte institutionele islamisering* te maken met de economische machtsverhoudingen (economisch zwaartepunt bij bijvoorbeeld etnisch-Chinese

groepen) en internationaal-politieke verhoudingen en allianties. Hoewel de staten van Zuidoost-Azië in de periode van onafhankelijkheid stuk voor stuk behoorlijk grote veranderingen hebben ondergaan kun je toch stellen dat ze betrekkelijk stabiele entiteiten zijn. In Indonesië en Maleisië heeft zich een groeiende middenklasse ontwikkeld, die enerzijds drager van het seculiere ideaal is, maar zich anderzijds ook aangetrokken voelt door puristische kanten van de Islam. Spanning tussen de principes van een in een of andere vorm democratische rechtsstaat en de ideale islamitische maatschappij-inrichting blijft een permanent gegeven. In beide landen Maleisië en Indonesië zijn het juist de islamiserende stedelijke "middengroepen" (UMNO, NU, Muhammadijah) die voorstander blijven van handhaving van de in wezen seculiere en democratische staat.

Zonder dit te kunnen uitwerken moet ik nadrukkelijk melding maken van de doorwerking van moderniseringsverschijnselen (urbanisatie, substantiële industrialisatie, (circulaire) migratie, ook naar het buitenland, verhoging van het onderwijsniveau) en effecten van mondialisering in bijvoorbeeld de communicatie (mobiele telefoon, internet, TV, pers). Alle islamitische stromingen hebben hiermee te maken en proberen hun volgelingen voor te houden welk gebruik wel en wat niet "islamitisch verantwoord" dan wel verboden (*haram*) is. Ook zeer strenge puristen gebruiken mobiele telefoons, motoren en, voor zover zij gewelddadig zijn, wapens, die typisch van onze tijd zijn.

Hoe kunnen we de relatieve stabiliteit van de Zuidoost-Aziatische staten verklaren, relatief in vergelijking met de kernlanden van de Islam? Zoals gebruikelijk valt deze niet één op één te verklaren met een verwijzing naar de specifieke vorm die de Islam in ieder van die landen heeft aangenomen, net zo min als naar de ecologische omstandigheden (tropisch versus aride), naar demografische ontwikkelingen, hoofdmiddelen van bestaan (landbouw, gediversifieerde mijnbouw, industrie, dienstverlening versus eenzijdige afhankelijkheid van olie-inkomsten) dan wel de koloniale geschiedenis, maar ieder van zulke "factoren" speelt in enige vorm zeker mee. Bij de behandeling van de positie van de vrouwen verwees ik kort naar het in Zuidoost-Azië dominante afstammingssysteem. Ook dat verklaart niet uit zichzelf de "mildheid" van de behandeling van vrouwen in vergelijking met de patrilineaire samenlevingen van het Midden-Oosten, maar staat er evenmin los van. Waarom 'islamitische financiering' in Maleisië een hogere vlucht heeft genomen dan het in het veel dominanter islamitische Indonesië, maar schijnbaar ook in Pakistan is een vraag die wellicht met de aanwezigheid van een economisch dominante concurrerende Chinese minderheidsgroep te beantwoorden valt, maar zonder verder onderzoek voorlopig onbeantwoord moet blijven. Meer in het algemeen gaat een systematische en kwantitatief gefundeerde vergelijking op de hier kort aangegeven mogelijke oorzaken van verschillen met het kerngebied van de Islam de opzet van deze verkenning te boven. Het rapport naar het verschijnsel "ontwikkeling" dat wij als studiegroep in 2007 uitbrachten zou wellicht een voorbeeld kunnen zijn voor een gedetailleerde systematische studie van de Islam in zijn ongetwijfeld even diverse maatschappelijke contexten van het Midden-Oosten, Noord-Afrika en Zuid-Azië als Zuidoost-Azië.

Woordenlijst (de gevolgde spelling is Engels, voor een Nederlandse lijst zie o.a. Sunier 2016)

Abangan: ("roden") Javaanse religieuze traditie met gecompliceerd systeem van voorstellingen over geesten, de slametan als centraal ritueel en diverse magische praktijken

Abaya: lange donkere robe
Adat: gewoonterecht
Agama: religie
Ahl-kitab: Volk van het boek
Alim: schriftgeleerde mv. Ulama
Bahasa: taal
Bangsamoro: Filippijnse moslims; gebied, toegedacht aan, resp. geclaimd door Filippijnse separatistische bewegingen.
Barakat: zegen van de almachtige God
Bumiputra; zoon van het land
Chador: het gehele lichaam bedekkende zwarte sluier
Dakwah: oproep tot interne bekering binnen de moslim-gemeenschap
Dangdut: Indonesische popmuziek
Dar-al-Harb: Huis van de oorlog, niet onder moslim-gezag staand gebied
Dar-al-Islam Huis van de Islam: door moslims bestuurde landen
Datu: locaal leider in de Filippijnen
Fatwa: rechtskundige opinie met adviserend karakter
Fitna: verleiding, beproeving, uiteenvallen
Hadith; tradities over handelingen en uitspraken van de profeet voor zover niet opgenomen in de Koran
Hajj: bedevaart naar Mekka
Halal: volgens islamitische wet toegestaan
Haram: volgens islamitische wet verboden
Hijrah: vlucht/vertrek van de profeet van Mekka naar Medina CE 622
Imam: (gebeds-)leider van islamitische gemeenschap, moskee
Jilbab: lang los vrouwengewaad, in Indonesië soms: hoofddoek
Kafir: ongelovige, ketter
Kalief: plaatsvervanger van de Profeet, bestuurder van de staat en beschermer religie en handhaver van de wet, aangesteld op gezag van unaniem besluit van raad van ulama
Kebatinan: (van batin) geestelijke beweging die de nadruk legt op (intuitieve) waarneming van diepste roerselen van de mens.
Kedjawen: Javanese beliefs and customs
Kerudung: sluier
Kyai: religieuze leraar of religieus geleerde
Lumad: inheemse (animistische) volkeren in de Filippijnen
Luwaran: geschreven juridische codes, combinatie van islamitische en adat wetten
Madrasah (mv. madari): reformistische instelling voor islamitisch onderwijs met deels seculiere vakken.
Moro: moslim Filipino
Pancasila: fundament van de grondwet van Indonesië, bestaande in vijf basisprincipes: geloof in één Godheid, menselijkheid nationale verbondenheid, consensus-democratie en sociale rechtvaardigheid
Pesantren vgl. Pondok: traditionele school voor jongens o.l.v. een religieus leraar
Pondok: tradionele school o.l.v. een leraar (kyai) voor jongens
Priyayi: Javaanse (ambts-)adel
Pusaka ritueel “geladen” erfstuk

Putihan: “witten”: andere naam voor vrome moslims, santri
Ramadan: islamitische vastenmaand
Ratu adil: rechtvaardige vorst
Riba: (verboden) rente
Salaf(-isten) De volgelingen van de eerste drie generaties. Salafisten willen die oorsprong als richtlijn voor hedendaags handelen hanteren.
Sangha: boeddhistische monnikenorde
Santri; leerlingen van een pondok/pesantren, breder: vrome moslims
Shahada: geloofsbelijdenis
Shari’a: heilige wetten, afgeleid uit Koran, soenna en hadith
Slametan: ritueel feest
Soenna: gewoonten en religieuze handelingen van de Profeet
Soera: hoofdstuk in de Koran
Sufi: mystiek ingestelde en in tarekat georganiseerde moslim
Sultan: monarch met zowel wereldlijke als geestelijke macht, in principe geacht af te stammen van de Profeet
Talak: verstoting, door man uitgesproken, na drie maal onherroepelijk
Taklik talak voorwaardelijke verstoting
Tarekat: mystieke orde
Tengku: verwant van de sultan (Atjeh)
Teungku: religieus geleerde (Atjeh)
Tudung: sluier die hoofd en schouders bedekt (Maleisië), vgl. Kerudung (Indonesië)
Ulama meervoud van alim
Ulëebalang: Atjehse ambtsadel
Umma(t): de gemeenschap van alle moslims
Ustadz: meester, leraar in een religieuze school
Wali: moslim heilige of patroon (Indonesië); ook: voogd, gemachtigde
Wayang: Javaans (schaduw-) theater (gespeeld door mensen of met poppen)
Zakat: aalmoes, vaste bijdrage voor de armen (2,5% van inkomen en kapitaal)

Geraadpleegde Literatuur

Algemeen:

Armstrong, Karen 2001 *Islam, Geschiedenis van een wereldgodsdienst*. Amsterdam: Bezige Bij.
- 2014 *Fields of Blood. Religion and the history of violence*. London: Bodley Head.
Dale, S.F. 1988 Religious suicide in Islamic Asia. Anticolonial terrorism in India, Indonesia, and the Philippines. *Journal of Conflict Resolution*, 32 (1): 37-59.
Khalid, Fazlun 2010 Islam and the environment – ethics and practice an assessment. *Religion Compass* 4 (11) 707-716.
Reid, Anthony 1988; 1993 *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680*. Vols. 1 and 2. New Haven, Conn.: Yale University Press.
Smith, Wilfred Cantwell 1957 *Islam in Modern History*. New York: Mentor Books.
Sunier, Thijl 2016 *Islam*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
Winzeler, Robert 1990 Amok: historical, psychological, and cultural perspectives. In: Wazir Jahan Karim (ed.) *Emotions of culture. A Malay perspective*. Singapore: Oxford University Press: 96-122.

Wolters, Willem 2009 *Islamitisch financieren tussen principes en realiteit*. Sonsbeek Publ./ Loyens & Loeff.
Wolters, Willem en Nan-Dirk de Graaf 2005 *Maatschappelijke Problemen*. Amsterdam: Boompers.

Filippijnen:

Abinales, Patricio N. 2007 Sancho Panza in Buliok Complex: the paradox of Muslim separatism. In: Rodolfo C. Severino and Lorraine Carlos Salazar (Eds.) *Whither the Philippines in the 21st century?* Singapore: ISEAS, 277-312.
Asain, Calbi A. 2011 A critique of historical frameworks in Mindanao-Sulu historiography. . *Journal of History (Manila)* 57, 1-31.
- 2013 Cultural and historical sites and landmarks in Sulu and Tawi-Tawi. *Journal of History (Manila)* 59, 332-356.
- 2015 Revisiting the Sulu Sultanate, 1450-1936. . *Journal of History (Manila)* 61, 298-325.
Bentley, G. Carter 1991 People Power and after in the Islamic City of Marawi. In: Benedict J. Kerkvliet and Resil B. Mojares (eds.) *From Marcos to Aquino. Local perspectives on political transition in the Philippines.* Quezon City: Ateneo de Manila University Press: 36-58.
- 1992 Order and the law in Muslim Mindanao. In: Mark Turner et al. (eds.) *Mindanao: Land of unfulfilled promise*. Quezon City: New Day, 97-108.

Campado, Prescillano D. 2011 Revisiting O.I.C. diplomacy and the Philippine Government's Policy response toe the Moro struggle for self-determination. *Journal of History (Manila)* 57, 156-198.
Che Man, W.K. 1990 *Muslim separatism. The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand.* Oxford/Quezon City: Oxford University Press/ Ateneo de Manila University Press.
Gutierrez, Eric 1995 In the battlefield of the Warlords. In: Jose F. Lacaba (Ed.) *BOSS. 5 case studies of local politics in the Philippines*. Pasig, Metro Manila: Philippine Center for Investigative Journalism/Institute for Popular Democracy, 126-167.
Hedman, Eva-Lotta & John T. Sidel 2000 *Philippine politics and society in the twentieth century. Colonial legacies , post-colonial trajectories*. London/New York: Routledge.
Ichwan, Moch Nur 2011 Official ulema and the politics of re-islamization: the Majlis Permusyawaratan Ulama, shari'azation and contested authority in post-New Order Aceh. *Journal of Islamic Studies*, 22 (3), 183-214.
Islam, Syed Serajul 1998 The Islamic independence movements in Patani of Thailand and Mindanao of the Philippines. *Asian Survey 38 (5) 441-456.*
Kirk, Donald 2005 *Philippines in crisis. U.S. Power versus local revolt*. Pasig City: Anvil.
Kreuzer, Peter 2010 Protracted civil war in Mindanao: can civil society help cut the Gordian knot? In: Yuko Kasuya and Nathan Gilbert Quimpo (Eds.) *The politics of change in the Philippines.* Manila: Anvil, 313-38.
McKenna, Thomas 1993 The sources of Muslim separatism in Cotabato. *Pilipinas. A journal of Philippine Studies*, 21, 5-28.
- 2000 *Muslim Rulers and rebels. Everyday politics and armed separatism in the Southern Philippines*. Pasig City: Anvil.
- 2008 "Mindanao Peoples Unite!" Failed attempts at Muslim-Christian unity. In: Rosanne Rutten (ed.) *Brokering a revolution: cadres in a Philippine insurgency*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 124-143.

Rixhon, Gerard 2000 Levels of discourse in the Tausug parang sabil epic. In: Charles J-H. Macdonald and Guillermo M. Pesigan (eds.) *Old ties and new solidarities. Studies on Philippine communities.* Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 12-23.
Tan, Samuel K. 1977 *The Philippine Muslim armed struggle*, 1900-1972. N.p. Filipinas Foundation.
Torres III, Wilfredo Magno (ed.) 2007 *Rido. Clan feuding and conflict management in Mindanao*. Makati Coity: Asia Foundation.
Wolters, Willem G. 1977 De Moslimopstand in de Filippijnen. *Internationale Spectator,* 31, 11, 685-694.
Yoshihara Kunio 1994 *The nation and economic growth. The Philippines and Thailand compared*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. (ch. 14 Muslim separatism in the South, 177-187).

Indonesië en Atjeh

Amrullah, Eva 2008 Indonesian Muslim fashion styles and designs. *ISIM Review* 22, 22-23.
Boland, B.J. 1971 *The struggle of Islam in Modern Indonesia*. Ph.D. dissertation Rijks Universiteit Leiden.
Dewi, Kurniawati Hastuti 2008 Perspective versus practice: women's leadership in Muhammadiyah. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia*, 23 (2) 161-85.
Dijk, C. Van 1981 *Rebellion under the banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*. VKI 94. The Hague: Martinus Nijhoff.
Doorn-Harder, Nelly van 2002 The Indonesian Islamic debate on a woman president. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia*, 17 (2), 164-90.
Feillard, Andrée, 1999 The veil and polygamy: current debates on women and Islam in Indonesia. *Moussons*, 99, 5-27.
Fuad, Muhammad 2002 Civil society in Indonesia: the potential and limits of Muhammadiyah. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 17 (2) 133-163.
Hefner, Robert W. 1993 Of faith and commitment. Christian conversion in Muslim Java. IN: Robert W. Hefner (ed.) *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation.* Berkeley, Cal. etc.: University of California Press, 99-125.
Howell, Julia Day 2001 Sufism and the Indonesian Islamic Revival. *Journal of Asian Studies* 60 (3) 701-29.
Ichwan, Moch Nur 2011 Official ulema and the politics of re-islamisation: the Majlis Permusyawaratan Ulama, shari'a-ization and contested authority in post-New Order Aceh. *Journal of Islamic Studies* 22 (3), 183-214.
Kersten, Carool 2015 *Islam in Indonesia. The contest for society, ideas and values*. London: Hurst & Co.
Kloos, David 2015 Sinning and ethical improvement in contemporary Aceh. In: Michael Feener, David Kloos and Annemarie Samuels (eds.) *Islam and the limits of the state*. Leiden: Brill, 56-86.
Kristiansen, Stein 2003 Violent youth groups in Indonesia: the cases of Yogyakarta and Nusa Tenggara Barat. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 18 (1) , 110-38.
Missbach, Antje 2015 "That is Jakarta's project": Views from the Acehnese diaspora on Shari'a, self-determination and political conspiracy. In: Michael Feener, David Kloos and Annemarie Samuels (eds.) *Islam and the limits of the state.* Leiden: Brill, 214-242.

Munir, Lily Zakiyah 2002 "He is your garment and you are his…", religious precepts, interpretations, and power relations in marital sexuality among Javanese Muslim women. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 17 (2) 191-220.
Prins, J. 1954 (3) *Adat en Islamietische Plichtenleer in Indonesië*. 's-Gravenhage/Bandung: W. Van Hoeve.
Ricklefs, M.C. 2008 (4th ed.) *A history of modern Indonesia since c. 1200.* Houndmills/New york: Palgrave Macmillan

- 2012 *Islamisation and its opponents in Java. A political, social, cultural and religious history c. 1930 to the present*. Singapore: NUS Press.

Scott, Margaret 2016 Indonesia: the battle over Islam. *New York Review of Books*, LXIII, 9, 37-39.
Seibel, Hans Dieter 2008 Islamic microfinance in Indonesia: the challenge of institutional diversity, regulation, and supervision. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 23 (1) 86-103.
Vickers, Adrian 1989 *Bali: A Paradise Created*. Berkeley, Cal./Singapore: Periplus.
Wertheim, W.F. 1973 Islam before and after the election In: idem, *Dawning of and Asian dream*. Universiteit van Amsterdam, ASC/VAZZOA Publicaties no. 20: 116-127.

Maleisië

Hooker, Virginia Matheson 2004 Reconfiguring Islam in contemporary Malaysia. In: Timothy Barnard (ed.) *Contesting Malayness. Malay identity across boundaries*. Singapore: Singapore University Press, 149-167.
Kortteinen, Timo 2008 Islamic resurgence and the ethnicization of the Malaysian state. The case of Lina Joy. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 23 (2), 20-33.
Means, Gordon P. 1991 *Malaysian politics. The second generation. Singapore etc.:* Oxford University Press.
Stark, Jan 2004a Constructing an Islamic model in two Malaysian states: PAS rule in kelantan and Terengganu. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 19 (1), 51-75.
Sloane-White, Patricia 2011 Working in the Islamic economy: Sharia-ization and the Malaysia workplace. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia*, 26 (2) 304-334.
Stivens,

Thailand

Che Man, W.K. 1990 *Muslim separatism. The Moros of Southern Philippines and the Malays of Southern Thailand.* Oxford/Quezon City: Oxford University Press/ Ateneo de Manila University Press.
Horstmann, Alexander 2004 Ethnohistorical perspectives on Buddhist-Muslim relations and coexistence in Southern Thailand: from shared cosmos toe emergence of hatred? *SOJOURN SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 19 (1), 76-99

- 2007 The inculturation of a transnational missionary movement: Tablighi Jamaat-al-Dawa and Muslim society in Southern Thailand. *SOJOURN Journal of social issues in Southeast Asia* 22 (1), 107-130.

Islam, Syed Serajul 1998 The Islamic independence movements in Patani of Thailand and Mindanao of the Philippines. *Asian Survey 38 (5) 441-456.*
Yoshihara Kunio 1994 *The nation and economic growth. The Philippines and Thailand compared*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. (ch. 14 Muslim separatism in the South, 177-187).