

Mirjam Künkler. Assistant Professor in the Department for Near Eastern Studies at Princeton University, USA. She has published on religion-state relations and Islamic thought in 20th century Iran and Indonesia, and edited with Alfred Stepan, *Indonesia, Islam and Democracy*, Columbia University Press (2013), and with John Madeley and Shylashri Shankar, *A Secular Age: Beyond the West*, (2015). Her articles have appeared or are forthcoming in the journals *Comparative Studies of Society and History*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, *Journal of Law and Religion*, *Democratization*, *Politics and Religion*, *Journal of International Affairs*, *Party Politics*, as well as in edited volumes. In her next project, she turns to questions about the post-revolutionary transformation of the legal system in the Islamic Republic of Iran, and female religious authority in Shi'i Islam. Künkler is co-PI of the Oxford-Princeton research cluster on "Traditional authority and transnational religious networks in contemporary Shi'i Islam," and of the "Iran Social Science Data Portal" funded by the Social Science Research Council (SSRC).

Contact: kuenkler@princeton.edu

LAW, LEGITIMACY AND EQUALITY: THE BUREAUCRATIZATION OF RELIGION AND CONDITIONS OF BELIEF IN INDONESIA

Mirjam Künkler

Princeton University, USA

Reception date October 14th 2014; Acceptance date November 7th 2014. This article is the result of an investigation project developed at the Department for Near Eastern Studies at Princeton University.

Abstract

Secularity in the sense of a social imaginary, an appreciation for the differentiation between religious and political authority, and the acknowledgement of religious plurality surely exist. While, Like Senegal and Turkey, Indonesia is a Muslim state that is in the process of translating democracy into its own institutional legacies and of crafting its own brand of democratic religion-state relations, it is probably unique as a case where, although religious and political authority is separated, citizenship is tied to religion. This implies that one's declared religious affiliation determines the type of religious education and personal law one will be subject to. And there is more: religions are in some ways highly regulated by the state. As the author will argue in the following, in an effort to subsume all social and civic life in the two post-independence authoritarian regimes (1945-1965 and 1965-1998) to the twin goals of political order and economic growth, state bureaucrats sought to "modernize" religion and thereby highly bureaucratized it. Religion in post-independence Indonesia was not only made "manageable" but also put into the service of government policy.

Keywords

Secularization, citizenship, freedom of religion, political identity

Resumen

La laicidad, como imaginario social, como atención hacia la diferenciación entre autoridad religiosa y política y reconocimiento de la pluralidad religiosa, en la Indonesia de la post-

independencia sin lugar a dudas existe. Si, por una parte –tal como Senegal y Turquía– Indonesia es un Estado islámico a punto de introducir la democracia en su sistema institucional tradicional y de elaborar un modelo propio de las relaciones religión-estado en sentido democrático, por otra parte es el único Estado en el que la ciudadanía está relacionada con la religión, aunque religión y autoridad política estén separadas. Esto implica que la pertenencia religiosa determina el tipo de educación religiosa y el “derecho de la persona” al cual uno está sometido. Además, las religiones están pues fuertemente reglamentadas por el Estado. Tal como subraya la autora en este artículo, con la intención de inglobar toda la vida social y civil en los dos regímenes autoritarios de la post-independencia (1945-1965 e 1965-1998) para llegar al objetivo del orden político y del crecimiento económico, los burócratas estatales han intentado “modernizar” la religión, pues burocratizándola profundamente. En la Indonesia de la post-independencia, la religión no solo ha sido convertida en “manejable”, “accesible”, sino también ha sido entregada al servicio de las políticas del gobierno.

Palabras clave

Secularización, ciudadanía, libertad religiosa, identidad política.

Introduction

If secularity involves the move from a society where belief in God is in principle unchallenged to one where it is one option among others (Taylor’s Secularity III), post-independence Indonesia (1945-) is not secular. If modern secularity is a field of increasingly “multiform constestation”, Indonesian society is not a secular society. It is unsecular by law, in that Indonesian citizenship is tied to religion. It is impossible to register as an atheist, agnostic, or adherent of one of the non-recognized religions in Indonesia. One can also hardly speak of multiform constestation in that religions hardly compete with one another. Conversion rates are very low and proselytization prohibited. Yet secularity in the sense of a social imaginary, an appreciation for the differentiation between religious and political authority, and the acknowledgement of religious plurality (Taylor’s Secularity I) surely exist. With that simultaneity of state-induced impossibility of Charles Taylor’s secularity 3, with socially embedded understanding of secularity 1, the case of Indonesia presents a case of its own. While, like Senegal and Turkey, it is a Muslim state that is in the process of translating democracy into its own institutional legacies and of crafting its own brand of democratic religion-state relations, it is probably unique as a case where, although religious and political authority is separated, citizenship

is tied to religion.¹³² This implies that one's declared religious affiliation determines the type of religious education and personal law one will be subject to. And there is more: religions are in some ways highly regulated by the state. As I will argue in the following, in an effort to subsume all social and civic life in the two post-independence authoritarian regimes (1945-1965 and 1965-1998) to the twin goals of political order and economic growth, state bureaucrats sought to "modernize" religion and thereby highly bureaucratized it.

What are the conditions of belief in such a state, where "freedom of conscience" in the sense that non-religion is an option and that there is religion outside state-sanctioned perimeters does not exist?

Bureaucratization: The Response of a "Pan-Religious" Indonesian State to Questions of Religion and Religious Identity

Indonesia is a multi-religious, multi-cultural and pluri-legal state. Its 86% Muslim majority is internally highly heterogeneous and bound together more by the overall label than agreement in matters of faith and notions of religious law. Its minority of Christians (9%), Buddhists (3.5%) and Hindus (1.5%) are also internally highly heterogeneous. After independence in 1945, the Indonesian leaders faced the very same question that the founders of India encountered: what kind of state should Indonesia become, and should the state be based on a core ethos? Like India, despite the existence of an overwhelming religious majority, Indonesia was also a multi-religious, multi-linguistic and pluri-legal society. In addition to Islam and Christianity, ancient traditions of Buddhism, Hinduism, Confucianism as well as several dozen indigenous belief systems existed across the archipelago. In the process of state and nation-building, the founding elite decided that in order to overcome existing schisms and attain national unity, they had to strive for the homogenization of diverse religious cultures and identities, and do away with the fragmented colonial legal system which, they believed, was unfit for a unitary modern nation-state.

Before independence in 1945, the country's judicial system had been separated into colonial, customary (*adat*) and Islamic legal systems. Customary legal systems existed side by side in those areas ruled indirectly, with 19 different jurisdictions based on cultural and linguistic particularity.

¹³² Senegal, Turkey, and Indonesia, together with Albania and Mali belong to the five countries in the Muslim world that underwent democratization processes and were coded, in the three indices on regime type considered most authoritative in the discipline of Political Science (Polity IV, Freedom House, BTI), as democracies between 2000 and 2011. See, for instance, M. Künkler, "Religion-State Relations and Democracy in Egypt and Tunisia: Models from the Democratizing Muslim World – and their Limits", in *Swiss Political Science Review*, 18, 2012, pp. 114–119.

Customary law was not codified and applicable only in matters where no civil law statute yet existed. In some regions, customary courts were eliminated in the early years after independence in 1945, in others, where separatist struggles were fought, their phasing out occurred more gradually and was completed only in 1969.¹³³ While the central state succeeded in gradually eliminating customary courts from region to region, the same was not true for Islamic courts. Since mobilization in favor of their retainment was centralized (in contrast to the customary courts where mobilization was region-based), the central state did not succeed in doing away with the Islamic courts and in unifying the court system entirely. As will be further discussed below, Islamic courts survived and the duality of qadi courts (applying Islamic family law) versus secular courts exists until today.¹³⁴

Against the background of the great plurality in culture, religion and legal traditions, the founders recognized that in order to preserve the territorial unity of the new state, they had to accommodate cultural particularity and allow at least some degree of religious and legal diversity. Thus, the motto of Indonesia became “*Bhinneka Tunggal Ika*” or “Unity in Diversity.” Against this background, the founders were particularly preoccupied with the question of what role religion, especially Islam, was to play: on the one hand, after centuries of colonial rule, here was a chance to create a state where Islam would be the primary source of law. On the other, cultural norms that created and conserved great diversity across the archipelago would make a shared and uniform understanding of Islamic law difficult, and the proclamation of an Islamic State (*Negara Islam*) might provoke non-Muslim islands in the East of the archipelago to secede. Ultimately, the final version of the constitution that the drafting committee agreed upon was not that of an Islamic state but a state with equal citizenship for Muslims and non-Muslims alike. That the state should nevertheless have an ethical mandate, if it should not have an explicitly Islamic one, was a matter members of the constitutional drafting committee felt strongly about: religion should matter for Indonesian-ness. A list of five ethical principles was adopted in the preamble to the 1945 constitution that commit Indonesians to (1) the belief in the one and only God, (2) a just and civilized humanity, (3) the unity of Indonesia, (4) democracy guided by the inner wisdom of unanimity arising out of deliberations among representatives, and (5) social justice.¹³⁵

¹³³ By the time the center had eradicated all separatist struggles in 1969, the last customary courts were replaced by national state courts.

¹³⁴ Islamic law had first been recognized as law in the 1882 Royal Decree establishing a “priest court” in Java and Madura, with jurisdiction over *awqaf* (religious endowments), and Muslim family and inheritance law in cases where all parties were Muslim. The priest court enjoyed concurrent jurisdiction with the regular (“native”) courts in Java and Madura. The priest court was composed of a President selected from officers of the regular courts, as well as three to eight Islamic judges (*qadis*), who were all appointed by the Governor-General.

¹³⁵ The 1945 constitution (Undang Undang Dasar 1945) does not adopt an official religion, but Art. 29(1) provides that “the State is based upon the belief in the One, Supreme God.” Meanwhile, Art. 29(2) guarantees freedom of religion

These five principles, called “pancasila” (notably Sanskrit rather than *bahasa Indonesia* or Arabic), were developed by nationalist leader Sukarno, who later became the country’s first president.¹³⁶ Muslim modernists in principle accepted Sukarno’s pancasila, but demanded that a clause stipulating the implementation of Islamic law accompany the first principle: Belief in one God *with the obligation to implement the shari‘a for adherents of Islam*. This supplementary clause, which came to be known as the ‘Jakarta Charter’, was accepted in the drafting committee on June 22, 1945. Nearly two months later, however, when the committee convened again to sign the constitutional preamble on August 18, 1945, the seven words of the Jakarta Charter were dropped from the final version due to the fear that non-Muslim regions would secede if Islamic law were to be enforced.¹³⁷ Three further changes had taken place by August 18: the Arabic word for “preamble”, *mukaddimah*, was replaced by the Indonesian *pembukaan*; in paragraph 6 the provision that the president of Indonesia be Muslim was deleted; and in one formula which suggested that Indonesian independence had been achieved by the grace of Allah, the word “Allah” was replaced by “*Tuhan yang Maha Kuasa*”, *bahasa Indonesia* for ‘Almighty God’.

Confronted with these consequential changes in the preamble and the constitution, Islamic groups temporarily withdrew their support from the national government. Only the appearance of the Allied powers in the fall of 1945 and the consequent attempt by the Netherlands to re-occupy the country swayed them to renew their loyalty to Jakarta. Reluctantly, regional elites who had hoped for the establishment of an Islamic state complied with the new constitution, fully expecting that within a year or two, a constituent assembly would be elected in the country’s first free and fair elections that would draft a new constitution and replace the Pancasila state by an Islamic state.¹³⁸

[albeit only for the recognized religions]. Apart from tribal religions, there are also significant Muslim minorities, such as Ahmadis and Shias, who are not recognized.

¹³⁶ Sukarno first presented the pancasila on June 1, 1945 in his speech later designated “the birth of pancasila.” Sukarno’s thinking exposed distinct parallels with Islamist thought – however intentional and possibly instrumental this may have been. He explicitly drew parallels between the fourth principle and Islamic concepts of *musyawarat* (consultation) and *mufakat* (consensual unanimous decision-making arising out of such consultation). In contrast to Islamists, however, Sukarno believed strongly in a separation of religion and state, not only for the sake of national unity, but also notably for the sake of religion, remembering that state interference in religious matters under the Dutch administration had significantly compromised religious leaders.

¹³⁷ See G. Forrester, R.J. May (eds.), *The Fall of Soeharto*, Crawford House Publishing, Bathurst, 1998, p. 56. That Eastern Indonesia would break away is also what Sukarno argued in his controversial 1953 speech in Mauntai, Kalimantan. Feith holds that the speech had a powerful polarizing effect on the pancasila vs. Islamic state debate and that it was only after 1952 that Muslim leaders openly spoke out against Pancasila. The term ‘nationalist’ from now on acquired a secularist overtone while Islamic forces such as the Islamic party Masyumi would have seen no contradiction between Islam and nationalism in the 1940s; see: H. Feith, *The decline of constitutional democracy in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.), 1962, pp. 281-282.

¹³⁸ Indeed, the first national elections were originally planned for January 1946. It is interesting to note that the provision of the 1949 Hague Agreement between the Netherlands and Indonesia, which would have transformed Indonesia into a federal state, opened up the increased possibility of the revival of the Jakarta Charter, because it necessitated a new constitution and because it would have allowed for the implementation of Islamic law in the Muslim-majority federal units while not in others. The fact that this possibility was opened up by the disdained Dutch allowed the advocates of pancasila to portray Islamist voices as ‘anti-nationalists’ who bought into the Dutch trap that would split up Indonesia.

Amid Dutch attempts to reoccupy the country after WWII, these elections, however, were not held until a full decade later. Even once the constituent assembly (“Konstituante”) was elected in 1955 and between 1956 and 1959 deliberated over a new constitution, the two-thirds majority needed for turning Indonesia into an Islamic state could not be reached. By 1959, president Sukarno was so frustrated with the inability of the Konstituante to reach a consensus that he reinstated the 1945 constitution and re-affirmed Pancasila without the Jakarta Charter, that is, without the duty for Muslims to abide by Islamic law. The unitary, non-Islamic, but pan-religious formula that had been agreed upon in 1945 henceforth became the most characteristic feature of post-independence Indonesia.

The Policy of *Agamasasi*: Turning “Religion” into the Building Block of Indonesian National Identity

Pancasila proved very useful in providing a pan-religious national ethos to a pluralistic society, and could have been a window of opportunity for positive and negative religious freedom. However, this potential freedom was soon undermined by the Indonesian state’s policy of requiring religions to be recognized as such by the state. With this approach, the Indonesian policy towards religion closely resembled that of Japan where Shintoism was elevated to a pan-religious ethos and where government-designed categories of religious organizations deeply shaped the content and character of religious life, as religious groups had to “qualify” within bureaucratic categories to avoid being shut down.¹³⁹

Citizenship in Indonesia was henceforth tied to religion. Being an adherent of a state-recognized religion (*agama*) was required of every Indonesian to be considered a full citizen. According to a 1952 regulation issued by the Ministry of Religious Affairs (MORA), the Indonesian government defined *agama* as an internationally recognized monotheistic creed with a Holy Scripture, the concept of prophethood and universal ethical teachings. Belief systems that did not meet these criteria were denied government recognition and their adherents denied the right to celebrate birth, marriage, burial etc according to their beliefs. They would also not be protected by the religious freedom clause enshrined in the national constitution. In the political and legal usage, *agama* as a state-recognized religion was distinguished from *kepercayaan*, nontheistic belief

¹³⁹ See W.T. De Bary, C. Gluck, A.E. Tiedemann, W.J.J. Boot, W.M. Bodiford, *Sources of Japanese tradition. Part II (1868-2000)*, Columbia University Press, New York, 2006, pp. 118-121; H. Hardacre, *Shinto and the State (1868-1988)*, Princeton University Press, Princeton (N.J.), 1989.

systems.¹⁴⁰ Those who did not profess one of the state-recognized religions were referred to as “*orang yang belum beragama*”, people who do not yet (!) have a religion (e.g., Dayak, Toraja, Karo Batak etc.) “implying that they would need to adopt an *agama* if they were to become full participants” in the new state.¹⁴¹ Official identification cards listed the person’s religious affiliation and Indonesians who wanted to enter the military or public service needed to prove that they were a member of a state-recognized *agama*.

Unlike the Indian regime which delegated the controversial task of delineating what a religion is to the judiciary, the Indonesian government instead followed the Japanese model and utilized the bureaucracy. During the occupation of 1942-1945, the Japanese administration had founded the Office of Religious Affairs in Indonesia which was modeled on its own office at home, that stipulated what a true religion was.¹⁴² After independence, the young state of Indonesia transformed the Office of Religious Affairs into the Ministry of Religious Affairs (MORA). The 1952 regulation explicitly rejected non-theistic belief systems, including Hinduism, Buddhism, Confucianism and other indigenous faiths and referred to them as “dogmatic opinions that belonged to tribes which were still backward.”¹⁴³ Thus, it was made clear by the government that if members of *kepercayaan* (currents of belief) wanted to become full members of a progressive nation, they had to homogenize and rationalize their belief systems along monotheistic lines. The adherence to faiths that not only hampered the progress of the nation but also openly clashed with the founding ethos of the republic (i.e. *pancasila*) was adverse to full membership in the political community.

Upon its founding, the MORA initially recognized three religions (*agama*): Islam, Protestantism and Catholicism. In 1958 Hinduism and in 1965 Buddhism were recognized, after they each underwent a state-induced process of “reform” along monotheistic lines.¹⁴⁴ These processes of *agamasasi* (“religionization”) required the revivification and “reinvention” of ancient

¹⁴⁰ See I. Chalmers, *Indonesia: an introduction to contemporary traditions*, Oxford University Press, South Melbourne (Vic.)-Oxford, 2006, p. 125; A. Schrauwers, *Colonial “reformation” in the highlands of Central Sulawesi, Indonesia (1892-1995)*, University of Toronto Press, Toronto, 2000, p. 57; L.V. Aragon, *Fields of the Lord: animism, Christian minorities, and state development in Indonesia*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2000, pp. 15, 33, 325.

¹⁴¹ I. Chalmers, *Indonesia: an introduction to contemporary traditions*, p. 125.

¹⁴² See M.A. Aziz, *Japan’s colonialism and Indonesia*, M. Nijhoff, Leyden, 1955 (issued also as thesis), pp. 200-208; H.J. Benda, *The crescent and the rising sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation (1942-1945)*, W. van Hoeve, The Hague, 1958, pp. 132-149; C.A.O. Van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia*, W. van Hoeve, The Hague, 1958, p. 116.

¹⁴³ M. Ramstedt, “Introduction: Negotiating Identities – Indonesian ‘Hindus’ between local, national, and global interests”, in M. Ramstedt (ed.), *Hinduism in modern Indonesia: a minority religion between local, national, and global interests*, RoutledgeCurzon, London-New York, 2004, p. 9.

¹⁴⁴ See J.D. Howell, “Indonesia: Searching for Consensus”, in C. Caldarola (ed.), *Religions and societies, Asia and the Middle East*, Mouton, Berlin-New York, 1982, pp. 511-517. The government’s policy towards Confucianism was contradictory. First recognized as a sixth official religion in 1965, Confucianism was removed from the list in a 1979 cabinet decision against in the backdrop of rising anti-Sinism during Suharto’s New Order (see Y. Heriyanto Yang, “The history and legal position of Confucianism in postindependence Indonesia”, in *Marburg Journal of Religion*, 10, 2005, pp. 1-8; A.J. Abalihin, “A Sixth Religion? Confucianism and the Negotiation of Indonesian Chinese Identity under the Pancasila State”, in A. C. Willford, K. M. George (eds.), *Spirited politics: religion and public life in contemporary southeast Asia*, Southeast Asia Program, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.), 2005).

traditions, rituals, narratives and texts as well as the prioritization of certain elements over others in order to locate an omnipotent, omniscient and omnipresent supreme deity, a Holy Scripture and a prophet.

The experience of Balinese Hinduism, in this respect, is particularly instructive. In order to meet the criteria put forth by the MORA and the principles of *pancasila*, Hindu Balinese intellectuals under the pressure from the government rebuilt the Hindu belief system following a monotheistic model. In order to emphasize oneness of the nation and God, they promoted Brahman to the “supreme god” and gave him an Indonesian name, Sang Hyang Widhi Wasa, while turning other gods into his “angels” and “saints.” The Vedas, Ramayana and Bhagavad Gita were declared the equivalent of the Qur’an or the Bible, and the Vedic sages (*rishis*) became “prophets.”¹⁴⁵ The worship Trisandhya was transformed into three-times-a-day prayer, equivalent to Islamic *salat*. And like the Indian judiciary, the Balinese Hindu community also reinvented the universal teachings and central tenets of their faith resembling the five pillars of Islam (e.g., *dewa yadnya* or worship to God, *pitra yadnya* or devotion to ancestors, *manusia yadnya* or devotion to mankind, *bhuta yadnya* or reverence to lower beings and *resi yadnya* or devotion to spiritual teachers).¹⁴⁶ The process of *agamasasi* was essentially very similar to the judiciary-sanctioned process of Semitization of religions in India.¹⁴⁷ Taylor does at length describe the demands placed on Latin Christendom and on the Catholic Church with the emergence of the modern state and later notions human rights and religious tolerance, but nothing in his account even approaches the intrusiveness of state policies toward religion experienced in the Indonesian case.

The MORA’s pressure on non-theistic “currents of belief” to universalize or Semitize became more pronounced after general Suharto’s ascent to power in October 1965. Under the “New Order”, as Suharto’s regime came to be called, anyone who did not profess a recognized religion risked being identified as an atheist and by association a communist.¹⁴⁸ Massive anti-communist pogroms characterized the early years of the New Order, to which more than half a million fell victim. The pressure on Confucianism, yet unrecognized as *agama*, was therefore particular strong. Many of those who were originally adherents of the so-called *aliran kepercayaan* were forced by the government to either relinquish their “backward” faiths or to transform and integrate them into an existing *agama*. Between 1966 and 1980 mass conversions into Islam and Christianity, and to a

¹⁴⁵ J. Mcdaniel, “Agama Hindu Dharma Indonesia as a New Religious Movement: Hinduism Recreated in the Image of Islam”, in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 14, 2010, pp. 96-97.

¹⁴⁶ See M. Ramstedt, “Introduction: Negotiating Identities – Indonesian ‘Hindus’ between local, national, and global interests”, pp. 11-12.

¹⁴⁷ See R.W. Hefner, “Hindu Reform in an Islamizing Java: Pluralism and Peril”, in M. Ramstedt (ed.), *Hinduism in modern Indonesia: a minority religion between local, national, and global interests*, RoutledgeCurzon, London-New York, 2004, p. 97.

¹⁴⁸ See K. O’Shaughnessy, *Gender, state and social power in contemporary Indonesia: divorce and marriage law*, Routledge, London-New York, 2009, p. 169.

lesser extent Buddhism and Hinduism, took place especially among adherents of indigenous belief systems in Central and East Java, South Sulawesi, North Sumatra, and Central and North Kalimantan.¹⁴⁹ As Schiller demonstrates¹⁵⁰, Indonesian bureaucrats were inclined to interpret indigenous practices as varieties of the recognized religions and register their adherents as members of these major traditions in order to attain religious, and cultural homogeneity and create the ideal Indonesian citizen (“*manusia pancasila*” – the Pancasila man/woman).¹⁵¹ By doing so, authorities were not only converting people from an *aliran kepercayaan* to a recognized religion (*agama*), but also inducted them into Indonesian citizenship.¹⁵²

Religion and Religious Law at Indonesian Courts

How did the politics of religion play out in the law? Like their Indian counterparts, Indonesian leaders were keen to put an end to the multiplicity of legal systems after independence and unite the nation under one law.¹⁵³ *Adat*, or customary law, was particularly targeted by nationalist, Islamist and socialist leaders due to its “feudal, imperialist and anti-republican connotations.”¹⁵⁴ As noted, customary law was gradually out-phased and replaced by positive state law. Islamic law, however, was more difficult to abolish. The state, which fought a war of independence against the Dutch from 1945-1949, simultaneously fought secessionist movements across the islands that advocated the establishment of an Islamic state. Throughout these struggles, the military gained in political prominence and by 1966 an army general, Suharto, had taken hold of the government and with foreign help ousted the country’s first post-independence president Sukarno. From 1966 until the country’s democratization in 1998, Indonesia was a military regime

¹⁴⁹ See M. Ramstedt, “Introduction: Negotiating Identities – Indonesian ‘Hindus’ between local, national, and global interests”, p. 17; R.W. Hefner, “Hindu Reform in an Islamizing Java: Pluralism and Peril”, p. 105; J.T. Ginting, “The Position of Hinduism in Karo Society (North Sumatra)” in M. Ramstedt (ed.), *Hinduism in modern Indonesia: a minority religion between local, national, and global interests*, RoutledgeCurzon, London-New York, 2004, p. 226.

¹⁵⁰ See A. Schiller, “An ‘Old’ Religion in ‘New Order’ Indonesia: Notes on Ethnicity and Religious Affiliation”, in *Sociology of Religion*, 57, 1996, pp. 409-417.

¹⁵¹ M. Ramstedt, “Introduction: Negotiating Identities – Indonesian ‘Hindus’ between local, national, and global interests”, p. 17. See also K. O’Shaughnessy, *Gender, state and social power in contemporary Indonesia: divorce and marriage law*, p. 169.

¹⁵² See P. Freston, *Evangelical and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge University Press, 2001, Cambridge, p. 81.

¹⁵³ See A. Salim, *Challenging the secular state: the Islamization of law in modern Indonesia*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2008, p. 75.

¹⁵⁴ M. Ramstedt, “Introduction: Negotiating Identities – Indonesian ‘Hindus’ between local, national, and global interests”, p. 8. See also R. Lukito, “Law and politics in post-independence Indonesia: a case study of religious and *adat* courts”, in A. Salim, A. Azra (eds.), *Sharia and politics in modern Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2003; D.S. Lev, *Legal evolution and political authority in Indonesia: selected essays*, Kluwer Law International, The Hague, 2000, pp. 33-70.

with a highly developmentalist outlook. Being marginalized since the failure of the Konstituante in 1959 and the establishment of Sukarno's "Guided Democracy" (a coalition of nationalists, communists and socialists), Islamic groups had assisted the military takeover in 1966 and participated prominently in the pogroms against so-called communists in 1965-66. Since the Muslim modernist party Masyumi had been banned by Sukarno in 1960, Islamist and Islamic leaders hoped for the revival of political Islam in Suharto's "New Order" and were thus bitterly disappointed when Suharto upheld the ban of Masyumi, and in 1973 went so far as to "simplify the party system", in whose context the only remaining Islamic political parties were forced to merge with others into one of two official opposition parties.

In compensation, Suharto gave in to two Islamist demands. He set up an Indonesian Ulama Council (MUI) in 1976 that gave representation to leading modernist thinkers and scholars and issued *fatwas* on urgent legal questions and dietary issues. Secondly, Suharto and the military watered down the draft Marriage Law that was eventually passed in 1974. Initially, the marriage law was envisioned to make marriage exclusively a civil matter by stipulating that "a marriage is valid if it is performed before an official marriage registrar."¹⁵⁵ In contrast to the dominant interpretation of *Shafi'i fiqh*, the law would have required only the consent of the marrying parties, rather than the guardian of the woman, and would have set the minimum marriage age at 18 for the woman and 21 for the man. Most importantly, by making family matters a civil law issue, the law would have de facto made the Islamic courts superfluous, since by default, custody and divorce cases would also have become civil matters. After an informal compromise was reached between the military and Islamic representatives, a Marriage Law was passed that distinguished between marriages that were "valid", and marriages that were "legal." Marriages that fulfilled the known standards of an Islamic marriage contract (with lower minimum age and parents' required consent) were "valid", whereas to be "legal" from a civil law point of view, marriages had to fulfill certain standards as specified in the Marriage Law. For instance, the 1974 law prohibited polygyny for civil servants. For ordinary citizens, polygyny was made more difficult as it required the written consent of the first wife accompanied with proof that she was unable to perform her duty as a wife. It also required proof on part of the husband that he had the material means to support more than one wife and their offspring.

The continued duality of Islamic law for Muslims versus civil law for the religious minorities was exemplified in the fact that Muslim marriages were registered with the Department of Religious Affairs, while the registration of all other marriages (Buddhist, Hindu, Christian) was undertaken with the Ministry of the Interior. While ultimately, the 1974 Law slightly increased the

¹⁵⁵ M. Cammack, L.A. Young, T. Heaton, "Indonesia's Marriage Law", in T. Lindsey (ed.), *Indonesia: Law and Society*, ISEAS, Singapore, 2008, p. 301.

jurisdiction of *sharia* courts, it demanded that the courts applied Shafi'i *fiqh* in the framework of larger civil law regulations on marriage age, polygamy, alimony etc. In fact, as Federspiel holds, most state judges until 1991 considered the sharia courts as advisory, issuing *fatwas*, rather than producing binding rulings.

Since until 1991, Islamic law was uncodified and judgments therefore unstandardized, the Ministry of Religion and Supreme Court judges in 1991 issued a compilation of Islamic law (*Kompilasi Hukum Islam – KHI*) that was to give some direction as to the most authoritative opinions and regulations that judges in the *qadi* courts ought to invoke.¹⁵⁶ Obviously, the compilation was not a code for *qadis* to follow, but it narrowed the range of interpretations for *qadis* to use, and quickly replaced citations of the Islamic books previously used (the so-called *kitab kuning*, classical books of *Shafi'i fiqh*). Though the New Order had still not been able to make Islamic family law entirely a state issue, the compilation presented an important step towards the nationalization and bureaucratization of Islamic law and the unification of Muslim jurisprudence across the archipelago.¹⁵⁷ Indeed, as *qadi* courts were now clearly recognized as courts of first instance for Muslim family matters, “religious court judges began to see themselves as part of the wide state bureaucracy and law enforcement apparatus, rather than upholders of Islamic law.”¹⁵⁸ In this regard, the compilation was in accord with the regime’s long-term goals of bureaucratization of religion and legal unification.

“The New Order often stressed the desirability of a single system of national law, that is, codified, single law derived from Indonesia’s diverse *adat*, religious, colonial and post-independence laws that would apply to all members of the population, regardless of ethnicity or belief, as it strongly believed in the constitutive power of law that would transcend local divisions, and further strengthen the national identity.”¹⁵⁹

The family matters of the other four recognized religions continued to be dealt with in the civil courts. Although the law did not explicitly prohibit inter-religious marriages, it is often interpreted to preclude unions between adherents of different religions, because marriage is defined

¹⁵⁶ Since the 1991 compilation is a presidential instruction (Inpres), it enjoys a lower status than regular statutes.

¹⁵⁷ See E. Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, University of Amsterdam Press, Amsterdam, 2010; A.I. Mawardi, *Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1998.

¹⁵⁸ S. Butt, “Polygamy and Mixed Marriage in Indonesia: Islam and Marriage Law in the Courts”, in T. Lindsey (ed.), *Indonesia: Law and Society*, ISEAS, Singapore, 2008, p. 274.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 269.

as a contract carried out according to belief system and the religion of both parties.¹⁶⁰ In 1983, Suharto solidified the government's anti-inter-religious marriage stance with a decree that deauthorized civil registries to register mixed marriages where one partner was a Muslim. The 1991 Compilation of Islamic Law (KHI) went one step further and in Article 40-c explicitly prohibited Muslim men from marrying non-Muslim women—in contradiction to *Syafi'i fiqh*.¹⁶¹ The reason was of pragmatic nature: the offspring of couples with a non-Muslim mother tended to adopt the mother's rather than the father's religion, and thereby contributed to the growth of non-Muslim religions in Indonesia.

Since there is no limit or penalty on individual religious conversion in Indonesia, hindrances against inter-religious marriage are usually overcome by one partner converting, at least for the letter of the law, to the partner's religion. Once partners have declared their shared religion, it is a relatively simple matter to determine whether the marriage will be certified in an Islamic or a civil court. In contrast to India, courts are little concerned with establishing proof of the litigant's religious identity. In fact, as O'Shaughnessy demonstrates through her analysis of six inter-religious marriage and divorce cases from 1987 to 2003, courts have almost completely refrained from dealing with questions of religious identity.¹⁶² Instead, the courts took litigants' declared identity at face value and did not seek to determine the authenticity of the declared religious identity. Indonesian justices were in fact quite careful not to transgress the MORA's jurisdiction by openly discussing questions of ethnic, religious identity or inter-group relations which were strictly prohibited under the New Order.¹⁶³ In contrast to India, the national culture that the post-independent governments in Indonesia promoted were not unmistakably identified with one particular religion or ethnicity. While minorities in India increasingly interpreted the state's promotion of "Indianness" as a euphemism for promoting Hindu as a dominant culture, the national ethos of *pancasila* is not understood as a covert way for promoting Muslim-majority culture. If anything, Islamic intellectuals in the history of post-independence Indonesia saw tensions between "Islamic ways of life" and *pancasila*. The fact that *pancasila* cannot be closely identified with any of the major religions of Indonesia is, for the purposes of nation-building, a covert blessing as it precluded the association of Indonesianness with one particular culture or religion.

¹⁶⁰ See K. O'Shaughnessy, *Gender, state and social power in contemporary Indonesia: divorce and marriage law*, p. 170.

¹⁶¹ See A.I. Mawardi, *Socio-Political Background of the Enactment of Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, p. 61. In all Sunni schools of law, it is permitted for a Muslim man to marry a non-Muslim wife, but not the other way around. The classical sources legitimated this view with reference to women's rights. Outside Islam, a woman would likely be treated worse. Noting that children tend to follow the religious practices of their mother, with the KHI the 20th century Indonesian state has turned Sunni *fiqh* around, as it tended to result in increased conversion away from Islam.

¹⁶² See K. O'Shaughnessy, *Gender, state and social power in contemporary Indonesia: divorce and marriage law*, pp. 170-177.

¹⁶³ See R.S. Kipp, *Dissociated identities: ethnicity, religion, and class in an Indonesian society*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1993, p. 110.

The Unsecular Politics of Democracy

The post-1998 period has seen an important development in the realm of religion and law. As part of the democratization process, the country started in 2001 to significantly decentralize governmental functions down to the units of the districts, called “regencies” (of which today more than 500 exist, in 33 provinces). Development and public expenditure came under purview of the sub-provincial regions of Indonesia rather than the center or the provinces. Until 2009, in more than 10% of the country’s districts, regulations were passed that signaled an Islamizing agenda (Parsons and Mietzner 2009).¹⁶⁴ Such regulations cluster around South Sulawesi, West Java and West Sumatra and range from banning alcohol, to enforcing dress codes and curfew laws (for women who shall not walk outside without a male guardian after sundown), to compelling couples to recite the Qur’an at their wedding.¹⁶⁵ For instance, a 2009 regulation in Tasikmalaya (West Java) specified that all Muslims must fight against corruption, fornication, prostitution, gambling, and consuming alcohol. It also pronounced as illegal: abortion, using pornography, charging interest, “practicing traditional healing if it leads people towards polytheism (*syirik*)”, or spreading heterodox sects.¹⁶⁶ Officials (men and women) were ordered to wear Islamic dress on Fridays, and schools were told to ensure that all pupils could recite the Qur’an. In yet other regions, the so-called sharia-based laws have had a decisively local flavor. In Bulukumba in South Sulawesi, public signs are now issued in Arabic script, arguably to play up regional specificity as an act of defiance against the culturally homogenizing policies of Jakarta. Some of these bylaws clearly violate the rights granted in the constitution, such as religious freedom (Art. 29), the equality of all recognized religions, and the equality of men and women. Despite the fact that many such regulations appear incongruent with the constitution, they are still on the books, as review mechanisms are not yet properly institutionalized or overburdened, and the Supreme Court, the final court of appeal in these matters, not sufficiently committed to deal with such regulations.

¹⁶⁴ See N. Parsons – M. Mietzner, “Sharia ByLaws in Indonesia: A Legal and Political Analysis”, in *The Australian Journal of Asian Law*, 11, 2009, pp. 190-217.

¹⁶⁵ On bylaws that target women, see for instance, the Rule No. 14 of 2002 issued by the Province Aceh on the Banning of *Khalwat* (Dating); Regional Regulation No. 15 on The Banning of Prostitution and Socially Undesirable Deeds issued by the District of Bandar Lampung; Regulation No. 3 of 2002 on Prohibition of Prostitution and Amoral Deeds enacted by the District of Lahat; Regulation No. 12 of 2003 on the Prevention of Immoral Act, put into effect by the District of Mataram; and Regulation No. 39 of 1999 on the Banning of Places Offering Commercial Sex, promulgated by the District of Kupang. Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, pp. 243-246.

¹⁶⁶ Surat Ederan Bupati Cianjur No 451/2717/ASSDA.1.

One may, as John Bowen does¹⁶⁷, see the *shari'a*-based laws as new signs of provincial or regional distinctiveness and authenticity. In his account, demands for *shari'a* are deeply situated in the history of the fight for independence against the Dutch, ensuing struggles for autonomy against Jakarta, and debates about the relative role of religion in the country's law and politics. In the post-1998 era of reform and decentralization, *shari'a* signifies the resurgence of local capacities to define and exploit ideas of authenticity, autonomy and morality, ideas which have strong political, cultural, and often religious dimensions. Whether Bowen is right in seeing the bylaws as part of a larger process of redefining and re-legitimizing the country's institutions, or whether one should, as many observers do, consider the religious bylaws as a sign of Indonesia captured by a nation-wide religious frenzy in the aftermath of democratization and the deregulation of religion, surely democratization has changed conditions of belief. There is yet no debate, and indeed very little awareness of, the violence done unto all religions, Islam included, in the 1950-1970s due to the provisions of the MORA. There is also still very little questioning whether tying citizenship to religion is compatible with democracy and in particular with the freedom of religion guaranteed in the constitution.

Conclusions

Through bureaucratization, religion in post-independence Indonesia was not only made "manageable" but also put into the service of government policy. Alternative sources of meaning and beliefs were subjugated; those belief systems not recognized were effectively suppressed (e.g. Kejawen, Judaism, Shiism) and alternative sources of meaning within recognized religions undermined and marginalized. The type of functional conflicts regarding the relation of religious truth to other sources of truth that Gorski charts following Luhmann were made impossible through state policy that withdrew the availability of a non-religious identity. The state bureaucracy was also involved in ascertaining and defining religion, notably in requiring of Hinduism and Buddhism to fulfill certain criteria of monotheism. The state thereby became a party in the conflicts *within* religious communities that Gorski outlines. It did so in all four dimensions (segmentary, center/periphery, stratificatory, functional conflicts). Religious practices were redefined and "purified", creeds "rationalized" and standardized by the state, often to make them "modernist", "rationalist", "humanist" and "tolerant." *Agamasasi* was particularly aimed to fight against communism,

¹⁶⁷ See J. Bowen, *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*, Princeton University Press., Princeton (N. J.), 2010.

“to extirpate indigenous religions that do not easily support development, to meld and smooth over differences among Indonesian religions, to neutralize any influence that religious sects have to take issue with national platforms [and] to support the dissociation of religious and ethnic identities.”¹⁶⁸

It was instrumental to reduce ethno-religious heterogeneity and promote a singular monotheistic image of religion.

Secularity III (exclusive humanism, the possibility of non-religion) in post-independence Indonesia has been subordinated to national culture, a national ethos that celebrates managed diversity. Indeed, the strong urge to nationalize is prevalent beyond the politics of managing diversity – one may also look at the attempts of the KHI to nationalize Islamic law, to mold it into an Indonesian brand sensitive of local cultural sentiments, something specifically Indonesian and thus separate from Arab or South Asian Islamic legal traditions. God is not one choice among several, Indonesian citizens only have the choice between different paths towards God. Secularity 2 in the sense of a diminution of religious beliefs and practices is discouraged by the state, and state policies since 1945 have actively promoted religion and religiosity, within state-sanctioned perimeters. Yet, secularity 1 has been a building block of the Indonesian state since 1945 and represents an overall societal consensus. The Indonesian state, both under authoritarian and democratic governments, has actively cultivated a social imaginary where one does not live in an “immanent frame”, in “cosmic, social and moral orders which can be fully explained on their own terms”, but instead a national frame that is expression of and works towards (1) the belief in God, (2) a just and civilized humanity, (3) national unity, (4) democracy guided by the inner wisdom of unanimity arising out of deliberations among representatives, and (5) social justice (the five *pancasila* principles).

Throughout the downfall of the New Order regime and transition to democracy, the *pancasila*- and *agamasasi*-based nation-building project has been, to a great extent, successful at projecting a unified national identity and creating and preserving relatively peaceful interfaith relations. Even the spirals of anti-Chinese and later Christian-Muslim violence that flared up during the Indonesian transition to democracy in 1998 – but died down again since 2002 – have not been able to undermine the overall belief that Indonesia is a multi-religious and multi-cultural society that lives of its diversity. In the post-1998 rounds of constitutional reform, those voices advocating a re-communalization of the legal system remained in the minority and the *pancasila* character of

¹⁶⁸ L.V. Aragon, *Fields of the Lord: animism, Christian minorities, and state development in Indonesia*, p. 312. See also A. Schrauwers, *Colonial “reformation” in the highlands of Central Sulawesi, Indonesia (1892-1995)*, p. 92.

the national constitution was eventually retained and affirmed. As Azra (2008) notes “by and large, religious diversity and peaceful coexistence among the followers of different religions in Indonesia remain intact and prospects for religious pluralism... are quite bright.”¹⁶⁹

Taylor suggests that rather than applying a strict separationist definition of secularism, contemporary secular regimes should be thought of as such if they attempt to maximize three goods: equality (between religions, as well as between religion and non-religion), liberty (of religious belief and practice, as well as of the choice not to believe), and fraternity (inclusion of all voices in “the ongoing process of determining what the society is about (its political identity)”¹⁷⁰). Taylor’s approach aims to refute that secularism can be thought of in terms of timeless principles à la Rawls; instead, he suggests secularism must be recognized as requiring ongoing renegotiation in society. His notion of secularism is therefore not one of strict separation of religion and state, but one that balances between the three goals and in that remains responsive to changing needs of society. Indonesia’s post-independence religion-state relations can be viewed in light of Taylor’s three goals. Until the country’s democratization in 1998, the goals of hearing all voices (fraternity) and ensuring free choice (liberty) were largely made subservient to the goal of equality (treating all recognized religions as largely equal). Fraternity was violated when the MORA imposed a monotheistic notion of religion on poly- and non-theistic faiths, and thereby promoted internal elite-driven reforms of Hinduism and Buddhism that fulfilled bureaucratic requirements. The principle of liberty was violated when MORA made state recognition of religion (agama) a requirement for citizenship, thereby de facto banning the profession of alternative faiths, including Judaism, Shi’i Islam, heterodox Sunni variants of Islam, and other local faith systems. The lacking freedom not to profess a religion (negative freedom of religion), as well as the continuing requirement for recognized religions to abide by state-sanctioned definitions are hard, if not impossible, to reconcile with the post-1998 promises of democracy. In the medium-term, constitutional jurisprudence will need to address these deficits.

Yet for Taylor, fraternity also implies maintaining “relations of harmony and comity between the supporters of different religions and *Weltanschauungen*.”¹⁷¹ The policy of requiring religious identification for citizenship in Indonesia, as well as the Pancasila ideology that seeks to accommodate all religions equally can be viewed as being aimed at precisely this end: maintaining relations of harmony and comity between the supporters of different religions. These relations in turn are deemed essential for inter-faith peace and appreciation for the difference of the other

¹⁶⁹ A. Azra, “Religious Pluralism in Indonesia”, in A. Azra, W. Hudson (eds.), *Islam beyond conflict: Indonesian Islam and Western Political Theory*, Ashgate, Aldershot-Burlington (VT), 2008, p. 119.

¹⁷⁰ C. Taylor, *Why we need a radical redefinition of secularism*, in E. Mendieta, J. Vanantwerpen (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York Chichester, 2011, p. 35.

¹⁷¹ Ibid.

(“unity in diversity”). Even though the violations emerging from this policy are unambiguously evident, the Indonesian case points to the age-old tradeoff between liberty and fraternity. The German constitutional theorist Ernst-Wolfgang Böckenförde formulated a version of this tradeoff when he wrote in the late 1960s,

“the liberal, secularized state is nourished by presuppositions that it cannot itself sustain. On the one hand, it can only survive as a liberal state if the liberty it allows its citizens regulates itself from within on the basis of the moral substance of the individual and the homogeneity of society. On the other hand, it cannot attempt to guarantee those inner regulatory forces by its own efforts – that is to say, with the instruments of legal coercion and authoritative command – without abandoning the very liberalness on which it is founded.”¹⁷²

The “Böckenförde dilemma”, as it has become known since, points to the pre-political bases of the state. Democracies require certain degrees of cohesion and solidarity within society without which the democratic process will soon be undermined. Yet, because of their liberal commitments, democracies cannot, unlike authoritarian states, impose homogeneity and cohesion from above. Indonesia’s democratization process, begun in 1998, has so far survived because these pre-political bases (a shared identity among Indonesians, a moral substance of Indonesianness) had been created in the course of the independence struggle and the subsequent regimes under Sukarno and Suharto. As much as they violated the rights of individuals and communities, *pancasila* and the policies of MORA undoubtedly contributed to the peaceful coexistence among followers of different religions that made the democratization process possible.

Yet, with the rounds of constitutional revisions (1999-2002) which transformed the Indonesian constitution into a liberal document able to provide the basis for a fully functioning democracy, the Indonesian state has committed itself to parting with its historical policy of creating that “moral substance” and “homogeneity” from above. Democratization, has, as it were, turned the tables. It is now for civil society to fulfill that function and work towards nourishing the pre-political bases of the state that bind communities together. Given the historical record, religion will be a poor resource in this endeavor.

¹⁷² E.W. Böckenförde, “The Rise of the State as a Process of Secularisation”, in E.W. Böckenförde, *State, Society and Liberty. Studies in Political Theory and Constitutional Law*, Berg, New York-Oxford, 1991, p. 45.

Marco Bontempi. Marco Bontempi es catedrático de Sociología por la *Università di Firenze*. Desde hace veinte años lleva estudiando las transformaciones de la participación política y religiosa de los jóvenes, también bajo una óptica comparada, tanto en una perspectiva teórica relacionada con los procesos de secularización y con el debate sobre los paradigmas de modernidad, como por medio de investigaciones empíricas nacionales e internacionales. Sobre estos temas, el autor ha publicado *Individualización y transformación de las identidades religiosas y de la cultura política: una perspectiva comparada* (2007); *Autrement modernes. Jeunes et participation politique au sud de la méditerranée* (2008); *Biopolitica della giovinezza* (2008); *Paradigmi di modernità* (2008).

Contacto: marco.bontempi@unifi.it

CONDICIÓN JUVENIL, RELIGIÓN Y MOVILIZACIÓN POLÍTICA EN EL NORTE DE ÁFRICA

Marco Bontempi
Università degli Studi di Firenze

Fecha de recepción 26 de junio 2014; fecha de aceptación 23 de julio 2014. El artículo que se da a continuación se ha desarrollado en el ámbito de un proyecto de investigación promovido por el Dipartimento di Giurisprudenza de la Università degli Studi di Firenze.

Resumen

En este artículo intento demostrar que el cambio político y religioso que se ha dado en Egipto y en algunos países del Magreb (Marruecos, Túnez) puede interpretarse bajo una perspectiva de modernidad múltiple. El tema central de este artículo es que la modernización política en estos países no sigue el paradigma de la secularización de Occidente basándose en la separación entre religión y Estado. En estos países del Norte de África, los procesos de subjetivización política muestra un enlace muy fuerte con la transformación de la identidad religiosa y el desarrollo de anfiteatros de discusión religiosa, tanto desde un punto de vista pluralista como fundamentalista. Voy a poner en evidencia que la nueva condición juvenil es un factor importante en este cambio. Los jóvenes juegan el papel principal y son los protagonistas de la reislamización de la sociedad, empezada en 1980. La relación muy fuerte entre política y religión aparecida gracias a la primavera árabe no es el resultado de una resistencia tradicionalista y antimoderna, sino se debe a una multiplicidad de causas que dependen del desarrollo de formas de vida modernas.

Palabras clave

Modernidad múltiple, secularización, condición juvenil, socialización religiosa.

Abstract

In this essay I try to show that the political and religious change happened in Egypt and in some Maghreb countries (Morocco, Tunisia) can be interpreted from a multiple modernities perspective. The central claim of this essay is that the political modernization in these countries doesn't follow the secularization paradigm of the West relying on a

separation of religion and state. In these North African countries the processes of political subjectivization show a strong connection to the transformation of religious identity and the development of arenas of religious discussion, both in pluralist that in fundamentalist point of view. I will show that the new condition of youth is an important factor in this change. Young people play the main role/ are key players in the re-Islamization of society, started in the 1980s. The strong connection between politics and religion emerged from the Arab Spring is not the result of a traditionalist and antimodern resistance but it's due to a multiplicity of causes relying on the development of modern forms of life.

Keywords

Multiple modernities; secularization; youth condition; religious socialization.

En 2001, Eisenstadt originó un debate alrededor de la categoría de *multiple modernities*, que no deja de ser actual, tanto por la teoría social como por el análisis empírico. Cuando ya no se empieza a pensar en la modernidad como un paradigma universal, sino como una pluralidad de modelos, modernización y occidentalización ya no se pueden considerar procesos isomórficos. Eisenstadt definió el núcleo de la modernidad como la cristalización y la progresión de un específico horizonte cultural que se relaciona con el desarrollo de uno o más conjuntos de formaciones institucionales. Bajo esta óptica, el núcleo conceptual de la categoría de modernidad múltiple se define «*in assuming the existence of culturally specific forms of modernity shaped by distinct cultural heritages and sociopolitical conditions. These forms will continue to differ in their value systems, institutions, and other factors*»¹⁷³.

En el desarrollo socio-cultural, el umbral de la modernidad se translimita cuando se empieza a no compartir más la idea por la cual el mundo social es un cosmos organizado por Dios y, pues, dotado de sentido y éticamente orientado. Poco a poco se pone en marcha una reflexividad que se dirige tanto hacia los presupuestos existenciales e identitarios, como hacia las condiciones sociales de la legitimación del orden social y político. Una vez alejádase de la estabilidad garantizada por la tradición, la relación entre procesos de subjetivización, formaciones institucionales y recursos culturales de legitimidad se abre a procesamientos hasta muy diferentes. Esta pluralidad de elaboraciones posibles, que fundamenta las formas de vida modernas, por largo rato ha sido

¹⁷³ D. Sachsenmaier, S. S. N. Eisenstadt, J. Riedel, *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, Brill, Leida, 2002, p. 1.

balanceada por presuposiciones conceptuales que, poniendo en relación los procesos de modernización de diferentes esferas de vida social, perimetraban el ámbito de las posibles elaboraciones, reduciendo de hecho su variabilidad potencial. Un ejemplo es el enlace entre los procesos de desarrollo democrático y la afirmación de lógicas de secularización de las subjetividades y de las prácticas sociales. Una importante contribución en la perspectiva de las *multiple modernities* consiste precisamente en la posibilidad de poner en tela de juicio la normatividad de estas presuposiciones a raíz de diferentes posibilidades de articulación de esas conexiones, sin tematizar este cambio de perspectiva como una, diríamos improbable, “salida de la modernidad”.

La tesis que subyace a este ensayo es que el desarrollo de procesos de individualización y de movilización política en sociedades no europeas – como Egipto o algunos países del Magreb – no funciona siguiendo el clásico paradigma de la secularización – es decir, por medio de procesos de subjetivización en los que se enlazan destradicionalización, racionalismo e individualización y gracias a los cuales se legitima el desarrollo de formas de participación política democrática – sino traza procesos de individualización y de subjetivización tendencialmente destradicionalizantes, aunque legitimados por transformaciones de la religiosidad a través de las cuales se activan procesos de movilización política y de secularización. Estos cambios se pueden notar empíricamente en una pluralidad de transformaciones de mediano y largo plazo que han caracterizado a las sociedades en cuestión. Claro está, las pocas páginas de un artículo no permiten razonar detenidamente acerca de esta pluralidad. Sin embargo, en esta perspectiva, la condición juvenil ofrece un interesante enfoque por medio del cual es posible formular de manera interpretativa un enlace sociológicamente significativo entre algunas variaciones empíricamente detectadas y la creación de formas modernas de la subjetividad y de la movilización política.

Modernización y transformaciones de la condición juvenil

Antes que todo, los procesos de modernización se pusieron en marcha en los países MENA, sobre todo a partir de la independencia post-colonial, cuando los Estados nacionales brotaron como factores fundamentales de la regulación social y del crecimiento. El desarrollo de las rentas de hidrocarburos tras el choque petrolero de 1974, junto con el dinero que los emigrados envían a sus familias y a las políticas de ayudas para la lucha contra el analfabetismo y de mejora de las condiciones higiénico-sanitarias, les ha asignado a las instituciones del Estado un papel de absoluta centralidad, fomentando desmedidamente la ocupación por medio del crecimiento del sector

público. Las políticas sociales en sociedades con altas tasas de fecundidad han llevado en todos los países del área a la formación de una generación de jóvenes, cuya abundancia numérica es sin precedentes y ya se nota que no se va a reproducir en el futuro.¹⁷⁴ La actual abundancia numérica de los jóvenes en los países del área es el efecto compuesto de la alta tasa de fecundidad de las madres, que seguía pertinazmente en los años setenta y ochenta del siglo pasado, junto con la fuerte reducción de la mortalidad infantil producida por las políticas sociales y de ayuda, precisamente a partir de la segunda mitad de los años setenta. El aumento de la educación ha afectado mucho a la transformación de la condición juvenil. Por primera vez en la historia de estos países, el acceso en bloque de las chicas a la educación primaria y secundaria ha conllevado consecuencias importantes tanto en la tasa reproductiva, como también en las relaciones de pareja y familiares.

De las inversiones para ampliar la educación puestas en marcha a partir de los años ochenta ha sacado provecho, antes que todo, la generación de los que, hoy día, tienen de 15 a 30 años. El cambio ha sido muy profundo. Sobre la totalidad de los que tienen de 13 a 17 años, la cuota de los matriculados en la escuela secundaria ha pasado, en Algeria del 9.6% de 1971 al 58% de 1994, al 97.6% de 2011, en Egipto del 30,4% de 1971 al 76% de 1994, al 86,3% de 2012, en Tunisia del 23% de 1971 al 53% de 1994, al 91% de 2011, en Marruecos del 11% de 1971 al 37% de 1994, al 69% de 2012. Sin embargo, cabe destacar que en Algeria y Tunisia más chicas que chicos continúan estudiando. En 2012, en Tunisia las chicas constituyen el 60% de los estudiantes universitarios, en Algeria el 59%, en Egipto el 48%. Por lo que a este aspecto se refiere, cabe destacar que no hay diferencias con respecto a la orilla norte del Mediterráneo: actualmente, las chicas forman parte del 57% de los estudiantes universitarios en Italia, el 54% en España y el 49% en Grecia¹⁷⁵.

Sin embargo, estos resultados positivos no pueden disminuir la importancia de la calidad de la instrucción. Algunos estudios¹⁷⁶ (subrayan el problema de la escasa calidad de la educación, atribuyéndola a la persistencia de métodos didácticos basados en el aprendizaje mnemónico y en la

¹⁷⁴ En los países del Norte de África y del Oriente Medio, ha sido calculado que los que tienen entre 15 y 64 años, es decir, la fuerza de trabajo, han pasado del 40% de la población en la década 2000-2010, al 80% a lo largo de los veinte años entre 2000 y 2020. Cfr. R. Assaad, F. Roudi-Fahimi, "Youth in the Middle East and North Africa: Demographic Opportunity or Challenge?", en *Population Reference Bureau*, Washington D.C., 2007, p. 6. Los demógrafos llaman hoy *youth bulge* a este aumento de un segmento de la población que, con el paso de las décadas, se desplazará hacia las clases de edades sucesivas, pero que no se volverá a repetir en las generaciones siguientes.

¹⁷⁵ Fuente World Bank, Education Statistics: Core Indicators, en <http://databank.worldbank.org> (26/09/2014).

¹⁷⁶ A. Ajbilou, B. Boudarbat, "Youth Exclusion in Morocco: Context, Consequences and Policies", Wolfensohn Center for Development, Dubai School of Government, The Middle East Youth Initiative Working Paper n. 5, Septiembre de 2007, pp. 13-15. R. Assaad, G. Barsoum, "Youth Exclusion in Egypt: In Search of 'Second Chance'", Wolfensohn Center for Development, Dubai School of Government, The Middle East Youth Initiative Working Paper n. 2, Septiembre de 2007, p. 25.

falta de estímulos profesionales y económicos para los profesores. También la formación profesional sufre por estos límites y no es útil para facilitar un enlace entre el mercado del trabajo y la formación.

Desde un punto de vista estructural, el mercado del trabajo está dominado por la centralidad del sector público, respecto de un mercado del trabajo privado aún subdimensionado. Las reformas de liberalización del mercado del trabajo, que se han realizado gracias a las instituciones político-económicas internacionales, no han sido beneficiosas para los jóvenes. De hecho, los trabajadores ya empleados, es decir, más adultos, son los que continúan gozando de garantías, mientras que para los jóvenes es mucho más frecuente la experiencia de la precariedad, el empleo con contratos a breve plazo introducidos por las liberalizaciones del mercado del trabajo. A esto se añade una relación negativa entre el nivel de educación y la tasa de desempleo. Los que poseen títulos de estudio más altos sufren un más elevado porcentaje de desempleo. Por varias décadas, el sector público – pues, no el privado – fue él que empleó, de manera casi exclusiva a los que poseían altos títulos de estudio. Esto ha convertido en menos atractivos a los itinerarios formativos y a las competencias técnico-científicas y profesionales, orientando las elecciones hacia tipos de formación más relacionados con el mercado del trabajo generado por el desarrollo del *welfare*. Hoy día, el sistema público encuentra cada vez más dificultades en emplear el creciente número de licenciados, pero la elección del itinerario formativo queda influenciada por el prestigio gozado en el pasado y por la esperanza de un empleo en lo público. Además, esta especie de *path dependency* es consolidada aún más por la falta de relación entre las competencias adquiridas gracias al sistema de instrucción y aquellas del mercado del trabajo privado.

Por lo tanto, se esboza una situación en la que la reducción de las garantías del sector público, la parcial desregulación del sector privado formal y el aumento del trabajo informal¹⁷⁷ contribuyen a la reducción de las ventajas que el título de estudio puede proporcionar con respecto al mercado del trabajo. Claro está, los que poseen niveles de estudio elevados son, pues, los jóvenes que, en estos años, se hallan experimentando un desempleo de masas y de largo plazo. Además, las razones culturales que caracterizan a la desigualdad de género en el acceso al mercado del trabajo proporcionan el hecho de que, en este panorama, las que sufren las mayores consecuencias son las mujeres, a pesar de que posean un nivel de educación muy a menudo superior al de sus coetáneos

¹⁷⁷ Desde hace por lo menos una década, en Egipto un número creciente de las entradas de los jóvenes al mundo laboral se realiza en el mercado informal (negro) y es muy alta la dificultad de salir de esta condición para lograr un empleo formal: «casi el 32% de los trabajos para los nuevos empleados en Egipto en 2005 se ha hallado en el sector informal (...), solo el 11% de los jóvenes egipcios que buscan su primer trabajo en el sector informal logran obtener un segundo trabajo en el sector formal». N. Dhillon, T. Yousef (eds.), *Generation in Waiting: the Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2009, p. 22.

chicos.¹⁷⁸ En este contexto fuertemente caracterizado por condiciones de desigualdad de género, la instrucción constituye la única dimensión en la que las desigualdades de género favorecen a las mujeres, en lugar de los hombres.

Los efectos de esta extraordinaria expansión de la instrucción son muy relevantes desde un punto de vista cultural. De hecho, ponen en marcha procesos de desarrollo de formas modernas de subjetividad. Normalmente esto se da como un proceso de valorización de la autorealización y de las libertades que respaldan a la autonomía individual, junto con un aumentado interés para la política. Sin embargo, este cambio cultural no encuentra las condiciones de su material concretización por la creciente dificultad – en los últimos tres lustros – de acceder al mundo del trabajo por parte de los jóvenes, en general, y de los jóvenes instruidos, en particular. De ahí que a las modernas formas de subjetivización se oponen no solo las creencias y las prácticas tradicionales, sino también las condiciones materiales que obstaculizan las potencialidades emancipativas de las modernas formas de ocupación generadas por el mercado capitalístico del trabajo. El carácter específico de la actual crisis económica denota que muy difícilmente el mercado capitalístico del trabajo podrá desarrollar en estos países aquella función de integración social y de ayuda material a las formas de emancipación que, en cambio, ha tenido para las mujeres y los jóvenes en la mayoría de los países occidentales. Sin embargo, los efectos de la difusión de la educación y del desarrollo de formas de vida modernas no dejan de producirse tanto en la esfera pública, como en las relaciones privadas. De estas, pues, vamos a ocuparnos ahora. De hecho, en el ámbito de las relaciones privadas, sobre todo de pareja y familiares, aparecen cambios que muestran lógicas de modernización de las subjetividades que, sin embargo, parecen seguir itinerarios diferentes de los del paradigma de la modernidad occidental.

1.1 *Las relaciones familiares y de pareja como indicador de los cambios de la subjetividad*

Es notorio que la difusión de la educación conlleva importantes efectos culturales de deslegitimación de las prácticas tradicionales, sobre todo por lo que a la constitución de las identidades relacionadas con los roles sociales se refiere. En las relaciones entre hijos y padres, el bajo nivel de instrucción de los segundos choca con la educación de los primeros, determinando el desarrollo de patentes diferencias intergeneracionales: dentro de la familia, los jóvenes se convierten en los que poseen el saber socialmente legitimado por la sociedad contemporánea y la competencia acerca de las prácticas comunicativas de su circulación a través de los *media* y de los *social networks*. Pues bien, se está dando una especie de cambio total en la relación entre edad y

¹⁷⁸ Al neto de las desigualdades relacionadas con la residencia. De hecho, las diferencias entre áreas rurales y áreas urbanas son muy significativas para el condicionamiento de las posibilidades de acceso al mercado del trabajo, sobre todo para las mujeres.

conocimiento: del tradicional modelo de la socialización que enlaza el aumento de la edad con la ampliación del conocimiento y que constituye uno de los criterios centrales de la legitimación de la autoridad de los roles de los adultos en las sociedades tradicionales, se pasa a un modelo pues moderno, en el cual el proceso de socialización ya no tiene su centro exclusivo en la familia y en la estructura tradicional de la autoridad, sino procede de la combinación de una pluralidad de medios y agencias de socialización dentro de los cuales la familia es uno de ellos, acosado por el aumento de la importancia de la escuela y, sobre todo, del grupo de pares. Un importante elemento de novedad deriva del hecho de que esta transformación afecta, en igual medida, tanto a los chicos como a las chicas, repercutiendo profundamente en la estructura jerárquica del sistema patriarcal y desquiciando las dos líneas de subalterneidad que lo estructuran: la de género y la de las clases de edad. En la primera, la mujer está sometida al hombre, en la segunda los hermanos menores al mayor, es decir, al que se convertirá en el futuro patriarca. Si, por una parte, el aumento de la instrucción entre las mujeres aleja la edad del matrimonio y legitima la aspiración a trabajar, por lo menos hasta el matrimonio o al nacimiento del primer hijo, por otra parte, erosiona desde la base la lógica asimétrica del modelo patriarcal de las relaciones familiares pero – tal como veremos ahora – no registra la salida de una socialización marcadamente *gendered*. Pues claro, no nos encontramos antes una emancipación en el sentido occidental del término. En cambio, se da un proceso diferente, en el que la tradición no es rechazada, sino reelaborada junto con el desarrollo de formas de modernización. Los cambios de la condición juvenil no modelan la forma del conflicto entre las generaciones pero – desarrollándose en sociedades procedentes de un proceso de “modernización desde lo alto” – esbozan un modelo de modernidad en el cual los elementos de innovación están relacionados con rasgos culturales tradicionales en varios modos, tanto por lo que respecta a la posición social, como a las formas de capital cultural a las que se refiere.

En esta perspectiva, algunas investigaciones sobre la dinámica de las relaciones intergeneracionales parecen ser sobre manera interesantes. En particular, los resultados de un estudio empírico llevado a cabo en 1999 en Egipto sobre una muestra representativa nacional de jóvenes¹⁷⁹ evidenciaba que, ya hace quince años, el 68% de los chicos y el 61% de las chicas entre 16 y 19 años tenían un nivel de instrucción más elevado respecto de su padre. Mayor aún es la cuota de los que tienen un nivel de instrucción superior al de su madre (80% de los chicos y 74% de las chicas). Esta transformación favorece la deslegitimación de las condiciones de la autoridad masculina en las relaciones de pareja. Los jóvenes entrevistados han declarado – con diferencias entre chicos y chicas – una orientación en su mayoría favorable a la paridad de instrucción entre

¹⁷⁹ S. Al Tawila, H. Wassef, B. Ibrahim, “Changement social et dynamique adolescents-parents en Egypte”, en *Monde arabe. Maghreb-Machrek*, n.171-172, Enero-Junio de 2001, pp. 52 - 66.

hombre y mujer (el 48% de los chicos y el 67% de las chicas) y – de manera aún más fuerte – a una diferencia de edad en la pareja de no más de 5 años (el 94% de los chicos y el 86% de las chicas), y esto destaca aún más en un contexto en el que, entre los adultos, solo una pareja casada cada cinco tiene el mismo nivel de instrucción, mientras que en poco más de la mitad de las parejas casadas se halla una diferencia de edad de más de 5 años.

Sin embargo, frente a posiciones modernizantes, parecen sobremanera interesantes los datos relativos a dos indicadores de la subalterneidad de la mujer respecto del hombre. El primer indicador muestra que, en 1999, una minoría de jóvenes – el 26% de los chicos y el 16% de las chicas – apoyaba la tradicional práctica que obliga a la mujer a casarse con un pariente si este lo pide y si el padre está de acuerdo. Esto ocurre a raíz del hecho de que el matrimonio de jóvenes entre parientes, en Egipto, es una práctica bastante difundida, aunque no mayoritaria. El más reciente *Survey on Young People in Egypt 2010*, relativo a una muestra nacional representativa de los jóvenes de 10 a 29 años, indica que el 34% de los matrimonios de los jóvenes sigue dándose entre parientes.¹⁸⁰

El segundo indicador atañe a la práctica de la escisión de las chicas antes del matrimonio. Se trata, pues, de una práctica extremadamente difundida en la sociedad egipcia, con escasas diferencias de pensamiento entre jóvenes y adultos. Los jóvenes entrevistados en 1999 se declararon favorables a esta práctica con proporciones muy altas: el 56% de las chicas y el 76% de los chicos. El *Survey on Young People in Egypt 2010* muestra que el 82% de las chicas de 10 a 29 años es circuncisa, pero también que esta práctica – que, tradicionalmente, se impone a las niñas a los 9 años – parece estar bajando si se considera que ha sido circuncidado el 92% de las chicas entre 22 y 29 años – el segmento más adulto – pero ‘solo’ el 66% de las entre 10 y 14 años, es decir, el segmento más joven.¹⁸¹

En fin, ambos estudios confirman una marcada división sexual de los roles en los quehaceres domésticos. En este caso, la orientación de los jóvenes coincide, pues, con la de los adultos; de hecho, casi todos los jóvenes otorgan exclusivamente al hombre la tarea de proveer económicamente a la familia, mientras que considera específicamente femenina la tarea del cuidado de los hijos.

Por lo tanto, la elaboración de la subjetividad juvenil sigue líneas diferenciadas dependiendo del sexo; en particular, los chicos aparecen comprometidos más que las chicas en la reproducción de roles e identidades basados en la tradición. Por su parte, las chicas experimentan condiciones ambivalentes de subjetivización, por una parte de subalterneidad según formas tradicionales, por

¹⁸⁰ Population Council, *Survey of Young People in Egypt*, Final Report, Population Council, West Asia and North Africa Office, Cairo, 2010, p. 17.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 8.

otra parte de desarrollo de relaciones paritarias con la pareja y de orientaciones a la autonomía individual. La propensión de las chicas a preferir más que los chicos papeles e identidades modernas se conjuga con la adhesión a modelos de papel e identidades tradicionales, tal como la aceptación del destino femenino dirigido al cuidado de los hijos antes que al trabajo y, aún más, con el lento alejamiento de la práctica de la escisión para sus hijas. Sin embargo, en términos generacionales, los jóvenes marcan la distancia de los adultos por lo que a las cuestiones relacionadas con la esfera de la subjetividad y de la comunicación en la pareja se refiere, declarándose favorables a niveles similares de instrucción y de edad, mientras que por lo que atañe a la esfera de los roles, muestran una distancia menor de los adultos a la hora de compartir inclinaciones tradicionales. Por lo tanto, las formas de la subjetividad juvenil parecen estar caracterizadas por una variedad de dimensiones en las que tradición y modernidad se enlazan, delineando un peculiar enredo. De los procesos de los que, hasta ahora, hemos hablado brevemente, cabe subrayar dos aspectos: el primero es la pluralización de las agencias y de los canales de socialización que, a la hora de limitar la influencia de la familia y de incrementar el papel de otras agencias como la escuela y el grupo de pares, contribuye al desarrollo de formas de subjetividad estructuradas en la negociación de los valores y de las identidades. Se trata de un cambio que puede ser considerado irreversible, dada la complejidad de las condiciones que lo han posibilitado. El segundo aspecto se relaciona con la marcada connotación de género a la hora de definir los papeles y las identidades con ellos vinculados. Si, por un lado, se debe entender como una persistencia de las formas tradicionales, por otro lado, constituye también un ámbito en el cual se hace cada vez más intenso el debate en la esfera pública. Precisamente en esta se halla otra dimensión fundamental de estos peculiares procesos de modernización: la importancia de la religión como recurso de legitimidad en los debates acerca de la afirmación de las subjetividades modernas. Los resultados de algunas investigaciones sobre la socialización religiosa en Marruecos son particularmente interesantes para nuestro análisis.

Socialización y procesos de modernización

Cualquier estudio acerca de la socialización religiosa de los jóvenes musulmanes, tanto en Marruecos como en otros países musulmanes, en primer lugar, debe considerar que, a partir de los últimos veinte años del siglo XX, el interés y la adhesión al Islam han registrado un incremento consistente y, pues, paralelamente con el desarrollo de los procesos de modernización. En muchos países musulmanes, esta creciente importancia de la religión se ha combinado con un proceso de

transformación de la religiosidad que ha caracterizado a las formas de vida cotidiana y del que precisamente los jóvenes han sido los protagonistas. Se trata de un cambio muy significativo, tanto por lo que a las secuelas sociales que conlleva se refiere, como porque pone en seria tela de juicio el carácter paradigmático de la teoría de la modernidad occidental que descubre en la secularización de la vida cotidiana una de las condiciones más importantes de los procesos de destradicionalización de la cultura. De hecho, la reislamización de la vida cotidiana no se configura como una resistencia a la modernidad en nombre de valores tradicionales, sino como el comienzo de un proceso que fluctúa entre dos polaridades – que podríamos sintetizar como la “islamización de la modernidad” y la “modernización del Islam” – y que confiere un papel central a la legitimación religiosa de los procesos de subjetivización modernos. Bajo esta óptica, hay que destacar que al inicio de la modernización – en los años sesenta y setenta – la práctica religiosa de los jóvenes se había reducido progresivamente, hasta encasillarse en dimensiones muy limitadas. A partir de los años ochenta, pues, se asiste a una reactivación que marca una acentuada discontinuidad respecto de las prácticas y de la religiosidad del pasado y de las generaciones adultas. Tres estudios – que se llevaron a cabo entre 1983 y 1996 – explican bien esta transición (tab.1). Más allá de las diferencias de detalle, de los datos se desprende una especie de cambio total en el cual la práctica de rezar con regularidad pasa de ser menos de un décimo de la muestra, en 1983, a alrededor de la mitad de la muestra en la década siguiente y, viceversa, los que declaran que no rezan nunca, con respecto a casi la mitad de la muestra, se reducen a un décimo.

Tab. 1 *Tres estudios sobre estudiantes de secundaria y universitarios (%)*

	No reza nunca	Reza con regularidad	Reza de manera esporádica
Casablanca, 1983	48	8	34
Rabat, 1993	17	54	27
Rabat, 1996	9	45	46

Fuente: Bourquia-El Ayadi-El Harras-Rachik (2000, 14-18)

¿Cómo se realiza la socialización religiosa de los jóvenes? ¿Cuáles son los principales canales de socialización? Tales aspectos son significativos para comprender la relación entre reislamización

y modernización. Varios estudios ponen de manifiesto la relevancia de cuatro vectores de la socialización religiosa.

El primero está constituido por la *familia* y, sobre todo, por la educación religiosa que la madre imparte a los hijos: «analfabeta en la mayoría de los casos, la madre comunica a sus hijos un islam que hace hincapié en la fe, en el fatalismo y en el hecho de creer en el destino. En general, no teniendo las mujeres acceso a los textos, desarrollan una relación estrecha con las formas populares de lo sagrado».¹⁸² En muchos casos, pues, el Islam enseñado en familia posee marcadas connotaciones de religión popular, ya que la familia es el canal de socialización que más está involucrado en las prácticas tradicionales. Tales formas están disminuyendo fuertemente entre los jóvenes: por ejemplo, un estudio de 2003¹⁸³ demuestra que la creencia en los talismanes afecta solo al 8% de los que tienen de 20 a 30 años, pero al 36% de los que tienen más de 60 años; también la creencia/culto en los santos (presente solo en el Islam popular) se diferencia marcadamente entre los jóvenes y los mayores: de los que tienen entre 20 y 30 años solo el 10% está a favor, mientras que entre los que tienen más de sesenta años, el 56%. Este mismo estudio demuestra también la disminución de la asistencia a las escuelas coránicas – centro fundamental de la formación religiosa – por parte de los jóvenes: en 2003, fueron cursadas por el 28% de los que tienen menos de 20 años y por el 38% de los que tienen entre 20 y 30 años, respecto del 48% de los que tienen más de cincuenta años.

El segundo vector de la socialización religiosa está representado por la *escuela*. Los jóvenes aprenden en la escuela el Islam ortodoxo gracias a la lectura y conocimiento del Corán y a sus interpretaciones consolidadas. En los libros escolares, la referencia al Islam también sirve para legitimar el orden social y cultural, entrelazándolo con el estudio de las asignaturas humanísticas¹⁸⁴.

El tercer vector de la socialización religiosa es el *grupo de pares*. En los procesos de reislamización, las relaciones entre pares ofrecen un importante contexto de debate acerca de las conexiones entre Islam y formas modernas de vida y, a menudo, es en esos contextos que se forman las elecciones individuales en favor de una u otra corriente del Islam: «Es a este nivel que se desarrolla la socialización islámica, que se asienta en las adquisiciones de la socialización religiosa para imponerle una nueva definición. Esta esboza unas líneas de diferenciación dentro de la esfera de la religiosidad. De esta manera emergen grupos que llevan a cabo interpretaciones diferentes de

¹⁸² R. Bourquia, M. El Ayadi, M. El Harras, H. Rachik, *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, Editions EDDIF – M.Y.B. Retnani, 2000, pp. 21-22.

¹⁸³ M. Ababou, “The Impact of Age, Generation and Sex Variables on Religious Beliefs and Practices in Morocco”, en *Social Compass*, 52, 2005, pp. 31-44.

¹⁸⁴ Para un interesante análisis acerca de la lógica argumentativa religiosa en los libros escolares en Marruecos, cfr. R. Bourquia, M. El Ayadi, M. El Harras, H. Rachik, *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, Éditions EDDIF – M.Y.B. Retnani, 2000, pp. 157-165.

la religión».¹⁸⁵ Las asociaciones islámicas (dentro de las que la más conocida es la de los Hermanos Musulmanes), muy presentes en los barrios urbanos, en las mezquitas, en las escuelas y en las universidades, ofrecen una forma organizada de compromiso religioso que excede a las tradicionales, tanto por el reconocimiento de la importancia del debate acerca de temas de práctica y vida religiosa por parte de los sencillos creyentes, como por la posibilidad de formas de compromiso religiosamente calificado en actividades de voluntariado social. Esta doble connotación de ámbito de debate y de acción – ambos religiosamente calificados, *por medio de los cuales* se elaboran formas de alejamiento de roles y prácticas del Islam tradicional – fundamenta la difusión y el asentimiento popular hacia esas asociaciones. Asimismo, ya mucho antes de las “primaveras árabes” ha sido subrayado que «*henceforth, the religious accompaniment of Moroccan youths will be carried out by this type of association, which is well established. This religious socialization is not only based on an oral tradition but also on a written means, by the distribution of books (free or inexpensive), as well as by new means of communication (the Internet, video cassettes, audio cassettes, etc.)*».¹⁸⁶

Por lo tanto, bajo esta óptica, los medios de comunicación constituyen el cuarto vector de la socialización religiosa. En los nuevos *media* han sido acogidos los temas y los significados religiosos, reconsiderados de manera crítica tanto respecto de la política y de la cultura occidental, como respecto de las prácticas, roles y formas del Islam tradicional. La comunicación digital – sobre todo los predicadores en los canales satelitares y en los *social networks* en *internet* – representa la última forma de este proceso empezado en los años ochenta y noventa con audio y videocasetes y con la industria editorial religiosa de masa.¹⁸⁷

En síntesis, estos cuatro vectores esbozan tres lógicas sociológicamente distintas que están en marcha en los procesos de socialización religiosa de los jóvenes morroquís:

a) socialización religiosa tradicional-popular desarrollada en familia con el papel fundamental de la madre (culto de los santos, de las tumbas de los santos, talismanes, amuletos, prácticas mágicas con el Corán, etc.); b) socialización religioso-nacional puesta en marcha por la escuela. Este canal representa una mezcla de Islam ortodoxo y de identidad nacional que halla su propia representación en los libros de texto controlados por el Estado; c) socialización religiosa de la

¹⁸⁵ Ibid., pp. 23-24.

¹⁸⁶ M. Ababou, “The Impact of Age, Generation and Sex Variables on Religious Beliefs and Practices in Morocco”, en *Social Compass*, 52, , 2005, p. 38.

¹⁸⁷ R. Hadj-Moussa, “Lier ou délier? Les jeunes Maghrébins au-delà de la Méditerranée”, Relación presentada en el IV Congreso Internacional *Young people and Society*, Forlì, 26-28/3 2009, pp. 9-10: «El atractivo que ejercen los canales satelitares está atestiguado por la notable presencia de la dimensión religiosa. (...) Hay que destacar que estos canales no hacen otra cosa sino acentuar un movimiento que ya existía antes gracias a los antiguos medios como los audiocasetes y videocasetes y el mundo de la industria editorial. Los programas religiosos cosechan cada vez más espectadores, sobre todo durante el mes de Ramadán. (...) De hecho, las personalidades religiosas o los nuevos predicadores movilizan un público extremadamente variado y numeroso. (...) Sin embargo, estas nuevas formas de religiosidad que aparecen como procesos de reislamización son fenómenos muy inestables, en continua redefinición».

religiosidad *discutida y elegida* por el individuo, cuyos factores principales son la difusión de elevados niveles de instrucción entre los jóvenes, la importancia de las relaciones entre pares, las asociaciones islámicas y la difusión de las formas de comunicación digital.

Así que los procesos de modernización cultural parecen esbozar un itinerario de transformación en el que la religión actúa como fuente de legitimidad de los procesos de autonomización del individuo y de afirmación de las formas de subjetivización ancladas a valores de autorealización. Procesos diferentes como las transformaciones demográficas, la difusión de la instrucción, los cambios en las relaciones familiares y de pareja y la transformación de los vectores de la socialización coinciden en delinear condiciones de modernización, protagonizadas por las nuevas generaciones, que difieren del paradigma clásico de la modernización *por medio de* la secularización; condiciones que, por muchas razones, se deben considerar consecuencias de transformaciones culturales no solo irreversibles, sino también en expansión. Como se puede notar, se trata de un cambio nada claro y conflictual, pero lo que vale la pena subrayar, antes que todo, es el comienzo de debates sobre *issues* religiosas y socio-religiosas puestos en marcha por las transformaciones de la modernidad como, por ejemplo, las discusiones sobre roles, formas y espacios de la autodeterminación femenina. Ya en 2004, Pippa Norris y Ronald Inglehart, en *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* – un estudio comparativo internacional basado en las *World Values Surveys* – subrayaban cómo «el Occidente es mucho más igualitario y liberal que todas las demás sociedades, sobre todo que las musulmanas. (...) Sin embargo, cabe destacar que cualquier tesis que hable de un choque de civilizaciones o que, en particular, sostenga que las sociedades islámicas y occidentales poseen valores *políticos* fundamentalmente diferentes, ejemplifica de manera inaceptable la evidencia empírica. Las sociedades islámicas y occidentales comparten una orientación positiva hacia los ideales democráticos. (...) En los países islámicos existe un espantoso consenso hacia la democracia, también en aquellos con regímenes autoritarios. El decisivo punto de ruptura entre Occidente e Islam no atañe a la democracia, sino a cuestiones de igualdad de género y de libertad sexual».¹⁸⁸ Lejos de querer ejemplificar demasiado un conjunto de procesos complejos, igual es posible sostener que se ha empezado a debatir antes en las tertulias religiosas que en las “primaveras árabes”. Claro está, esto no excluye las radicalizaciones desarrolladas por algunas formas de fundamentalismo, sino conlleva una complejidad a la hora de analizar las relaciones entre religión, sociedad y política que no puede ser desatendida. Desde este punto de vista, los temas y las formas de la movilización política de las “primaveras árabes” muestran una importante convergencia con los procesos antes descritos. En los párrafos que se dan

¹⁸⁸ R. Inglehart, P. Norris, *Sacred and Secular: Reexamining The Secularization Thesis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

a continuación intentaremos señalar estas convergencias, reconstruyendo algunos elementos de interpretación de estas movilizaciones explicados por Olivier Roy.

Islamismo, movilización política y lógicas de secularización

Al principio, las primaveras árabes no tuvieron las características de una revolución finalizada a la afirmación de un estado islámico, ni aquellas de una revolución nacionalista árabe. Las peticiones iniciales atañían a la democracia, dignidad, elecciones, respeto de los derechos humanos y, sobre todo, a los derechos de ciudadanía *de los individuos*, pues dejando de lado a entidades simbólico-colectivas como el pueblo, la *umma*, la nación árabe. No se ha tratado de un movimiento revolucionario en el sentido clásico del término: los manifestantes no se han apoderado del poder de manera violenta, ni tampoco lo han intentado. Simplemente, lo que querían era trazar un nuevo escenario político.

La tesis de Olivier Roy es que, a pesar del golpe en Egipto y del florecimiento del terrorismo islámico en Iraq y otros lugares, el proceso de llegada al poder de los partidos islámicos de manera democrática es mucho más amplio (Tunisia, Turquía, Marruecos, Jordania) y marca un cambio muy significativo de inicio de un proceso de democratización en las sociedades árabes. Un proceso muy contrastado y expuesto a detenciones, distorsiones, mas sociológicamente atribuible a aquellos cambios sociales y culturales de los que hemos hablado antes, cuyos efectos influyen en la relación entre política y sociedad. Esto permite que la democratización no se realice de pronto y por medio del sistema político, afectando a los actores políticos con resultados de convergencia. Se trata de un proceso social que es, antes que todo, democratización en la manera de vivir la religiosidad y de considerar – con relación a los cambios en esta – el papel de la religión en la vida social y las relaciones entre religión y política. Una transformación que no atañe a las doctrinas, sino a la acción política cotidiana.

La individualización que la democracia presupone en los países musulmanes se legitima por medio de la religión o, mejor dicho, a través de una transformación de la religiosidad, de tradicional a moderna, que legitima la individualización pero en un ámbito de relevancia de lo sagrado en la vida colectiva. Esto no excluye la secularización, sino configura procesos de la misma promovidos por la transformación de la religiosidad, no alternativos a la religión.

Bajo esta perspectiva, Roy observa que «los actores religiosos fundamentalistas como los islámicos de Tunisia o incluso los Salafitas de Egipto podrían convertirse en actores reacios de una forma de secularización específicamente *política* que no se debería confundir de ninguna manera

con una secularización de la sociedad»¹⁸⁹. Pues, *actores*, porque solo con los cambios democráticos generados por las primaveras árabes los partidos políticos islámicos han podido entrar en los sistemas políticos. *Reacios* porque el núcleo central de la agenda de estos partidos es religioso y su plantilla política se relaciona con la acción política cotidiana como si fuera una realidad diferente de la religión. *De una secularización específicamente política*, porque la legitimación religiosa de la individualización marca la entrada de las libertades individuales en la política. De tal manera que la política se convierte en un campo de batalla y competición que, para los islámicos, se debe dirigir a las libertades individuales, reconociéndolas a la luz de los valores religiosos, antes que todo como posibilidad de interpretaciones variadas *en el interior* del campo religioso, llevadas a cabo también por actores no calificados – como los simples creyentes o los predicadores – quienes, en el Islam tradicional, no tienen este espacio de autonomía de los intérpretes calificados, como los *ulemas*. En resumidas cuentas, a través de este cambio de la religiosidad, los temas de la autonomía del individuo, de las relaciones entre los géneros y de las diversidades de opinión entran en la política por medio de los valores religiosos. Esto no significa que los religiosos ya son democráticos en política, sino que la traducción en forma política del consenso que poseen en la sociedad a través de elecciones democráticas los empuja hacia la aceptación de la pluralidad de los puntos de vista – antes que todo religiosos – sobre la sociedad y sobre las formas de la regulación política de la sociedad. Esto permite el hecho de que la sociedad no se secularice, porque es la religión la que desarrolla un papel relevante pero, al mismo tiempo, la política es aceptada como una esfera cotidiana de acción caracterizada por lógicas propias que son reconocidas en la acción de gobierno, por ejemplo, a la hora de admitir que las políticas económicas deben tener en cuenta lógicas no subordinadas a los principios religiosos y también a la hora de aceptar y defender las instituciones políticas democráticas como espacio común a islámicos y no islámicos. Pues bien, *secularización política* significa reconocer a las instituciones políticas una lógica propia, que puede ser inspirada por valores religiosos, aunque sea diferente del ámbito religioso; de hecho, Roy subraya la importancia de tener separadas, tanto desde un punto de vista conceptual como desde un punto de vista fenomenológico, la fe y la identidad religiosa. La “identidad islámica” de la que se ha hablado mucho justo después de las primaveras árabes «no significa que las mezquitas, de ahora en adelante, estarán más atestadas. En política, identidad religiosa y fe son dos conceptos diferentes (y, quizás, opuestos). La identidad puede ser una manera para esconder la fe debajo de la actuación política laica. Los Islamistas, como los Salafitas, están entrando en un espacio caracterizado por

¹⁸⁹ O. Roy, “The Transformation of the Arab World”, en *Journal of Democracy*, 3, Washington D.C., Julio de 2012, p. 7

determinados vínculos que no solo limitarán su supuesta “agenda escondida” de instituir un estado islámico, sino también los empujarán hacia una manera de gobernar más abierta y democrática, siendo esta su única posibilidad de quedar actuando en vida política. De tal forma que los Islamistas, y hasta los Salafitas, llegarán a ser agentes reacios de democratización».¹⁹⁰

Las consecuencias secularizantes del fundamentalismo

Es la individualización de la religiosidad la que ha favorecido y llevado, en los últimos treinta años, a la centralidad de la religión en la vida cotidiana. En la concepción occidental de la modernidad, este dato de hecho parece extraño o hasta inadmisibles. En efecto, la centralidad de la religión en la vida cotidiana a menudo se asocia con las sociedades tradicionales y no con la individualización de la religiosidad.¹⁹¹ Esta doble dinámica de individualización, expansión y cambio de la religiosidad, ha llevado al desarrollo de una diversificación de los movimientos religiosos. En las décadas pasadas, justo los movimientos religiosos conservadores, como los salafitas, han sido apoyados y destituidos por regímenes autoritario-dictatoriales, deseosos de reducir la atractividad de los MB, y esto ha pasado porque la centralidad que confieren a la religión los hacía considerar menos sensibles a la politicización de sus temas y, pues, preferidos por los regímenes autoritarios. Esto significa, antes que todo, que en los países en donde los islamistas han tenido un éxito electoral justo el desarrollo de la centralidad de la religión en la vida cotidiana ha hecho posible que un solo partido o movimiento religioso haya podido arrogarse el derecho de hablar por cuenta del Islam, tal como ha ocurrido, pues, en la revolución khomeinista. Esta pluralización no afecta a los cimientos teológicos del Islam, más bien se sitúa en el plano de la religiosidad práctica en la vida cotidiana. Como es notorio, esto puede llevar al surgimiento de numerosos contrastes sobre las interpretaciones y las formas y grados de aplicación de las normas religiosas. Por ejemplo, ¿cómo realizar los principios del Islam en la acción política? ¿Cuáles leyes pueden ser adaptadas al Islam? ¿Quién lo establece? ¿Cómo?

Inevitablemente, las diversas posiciones entre Salafitas e Islamistas generan un debate que afecta también a la comunidad de los creyentes. Por ejemplo, en el pasado, los Salafitas se negaron a formar partidos porque contraponían la democracia a la centralidad del Islam. Luego, con los cambios puestos en marcha por las primaveras árabes, en Egipto y con un partido de reciente formación, ellos entraron en competición electoral con los Hermanos Musulmanes. Roy observa

¹⁹⁰ Ibid., p. 8.

¹⁹¹ Eso pasa solo en la reconstrucción weberiana del nexo religión-actuación económica, aunque el mismo Weber lo haya considerado como un fenómeno de breve duración y deshomogéneamente distribuido.

que este pasaje es ya una forma de secularización porque los lleva en el interior de las dinámicas de la lucha política democrática, aunque con el objetivo de afirmar la *shari'a*, más que la democracia. Sin embargo, la búsqueda del consenso electoral llevará aún más a una connotación post-ideológica del islamismo, con la finalidad de ampliar el consenso electoral más allá del núcleo duro de los electores religiosos, incluyendo al electorado conservador de las clases medias que encuentra en la evocación de los valores tradicionales – como en el caso de la *shari'a* – una especie de punto de referencia respecto de una sociedad en profunda transformación. A un observador no implicado en el asunto todo eso no parece ser tan diferente del uso que ciertos partidos conservadores europeos hacen del cristianismo en función político-electoral.

En estas transformaciones post-ideológicas, el Islam adquiere el papel de *horizonte cultural*, de un conjunto de valores adquiridos como identidad cultural antes que solo como vínculos de acatamiento de prácticas y significados transmitidos tradicionalmente. Esto cambia el estatuto del creyente y las formas de la religiosidad, y eso ocurre sin modificar el núcleo doctrinal y las diferencias “confesionales” que se le pueden atribuir. Antes que todo, se trata de un cambio de la religiosidad que resiente y se refleja en varias dimensiones de la transformación social, pero no es inmediatamente una secularización, porque no conlleva una disminución de la relevancia de la religión en su relación con la política.

Estos cambios esbozan una transformación que Asef Bayat ha llamado *post-islamismo*, lo cual no significa la desaparición de los islamistas, sino indica un proceso en el cual se ha ido delineando cada vez más la falta de correspondencia entre las utopías islamistas y las realidades sociales de los países islámicos. Las transformaciones generadas por los procesos de modernización han favorecido más la individualización que la creación de instituciones económicas, sociales, culturales y políticas islámicas. En otras palabras, el pasaje al post-islamismo marca el final de las ideologías – en un contexto en el que la religión sigue teniendo un importante papel de legitimación social – y también de la individualización.

Es importante subrayar que el *revival* religioso en el Islam no se debe identificar con el islamismo; pues sí, ha convertido a los islamistas en un tipo de actores religiosos entre otros, diferenciando el campo religioso. Los islamistas no han sido los que han puesto en marcha las primaveras árabes, a veces han sacado provecho de ellas en medida superior a lo esperado y este consenso los ha dificultado a la hora de transformarse en sentido democrático, habiéndose alejado de las formas radicales del fundamentalismo violento. En síntesis, «no son, pues, ni laicistas, ni liberales, pero pueden ser democráticos».¹⁹² Aunque con innumerables cambios y diferencias, lo que puede ocurrir es el desarrollo de una creciente autonomía del debate religioso del control político e

¹⁹² O. Roy, “The Transformation of the Arab World”, p. 14.

ideológico, tanto respecto de los gobiernos y de los Estados, como respecto de la pretensión de aspirar a un monopolio del poder por parte de un partido o movimiento político religiosamente fundamentalista. El éxito de la difusión del Islam en la vida cotidiana ha diversificado el campo del islamismo, facilitando el desarrollo de debates y la necesidad de alianzas para poder tener alguna influencia en la sociedad. Se trata, pues, de una nueva forma de secularismo político en el que «la religión ya no decide cómo la política debería ser, pero se medirá con las acciones políticas. Lo que está en juego es la reformulación del lugar de la religión en la esfera pública (...) En vez de la secularización de la sociedad, sería mejor si habláramos de “autonomización” de la política respecto de la religión y de la religión respecto de la política, debida a la diversificación del campo religioso y de la imposibilidad de reconstruir la religión como una ideología política».¹⁹³

Concluyendo, lo que fundamenta estos cambios políticos es la convergencia entre procesos de cambio social y cultural de largo plazo y transformaciones de la religiosidad, sobre todo en las jóvenes generaciones, y esto proporciona el hecho de que lo que, en Occidente, se percibe como un retorno a la tradición, de lo contrario es «un profundo cambio del Islam tradicional, cambio que está abriendo camino a un ámbito religioso más abierto y diversificado. Igual que la Reforma Protestante que, a pesar de la aspiración a un regreso a las escrituras, sin quererlo abrió las puertas a las formas modernas de religiosidad, el Islamismo está abriendo la puerta a nuevas formas de religiosidad por medio de su pasaje a la política. Además, tanto como instrumento como consecuencia de la deculturación del Islam, el fundamentalismo ha ayudado el Islam a introducirse en el mercado religioso global»¹⁹⁴

Traducción del italiano de Mariarosaria Colucciello

¹⁹³ Ibid., pp. 17-18.

¹⁹⁴ O. Roy, “There will be no Islamist Revolution”, en *Journal of Democracy*, 1, Washington D.C., Enero de 2013, p. 19.