

Rémy Madinier (CNRS-IAO)

« L'expérience indonésienne d'une démocratie musulmane », in François Burgat et Matthieu Rey (eds.) *Histoire des mobilisations islamistes, D'afghani à baghdadi*. CNRS-éditions, 2022, p. 137-152.

## **L'expérience indonésienne d'une démocratie musulmane**

Premier pays musulman du monde par sa population<sup>1</sup>, l'Indonésie a été, entre 1945 et 1960, le lieu d'une expérience islamiste originale, portée par le parti Masyumi et fondée sur une véritable adhésion à une démocratie parlementaire ouverte. Ce projet démocrate musulman, inédite par son audace et son ampleur (le Masyumi fut sans doute le plus grand parti islamique du monde) demeure pourtant largement ignoré en dehors d'Asie du Sud-Est et reste encore méconnu en Indonésie<sup>2</sup>. La lisibilité de l'expérience a été, il est vrai, brouillée par l'évolution des anciens dirigeants du parti, dans les années qui suivirent l'interdiction de ce dernier, en 1960. Marginalisés et contraints à un repli sur la *dakwah* (prédication) seule activité qu'on leur autorisait, certains d'entre eux devinrent les promoteurs d'un discours intransigeant qui participa à une indéniable radicalisation de l'Islam indonésien dans les années 1970 et 1980. Cette mutation n'enlève pourtant rien – bien au contraire – à la richesse de l'héritage du Masyumi<sup>3</sup>. Elle témoigne en effet de l'importance des circonstances dans l'élaboration de la doctrine d'un parti politique musulman et, partant, du caractère contingent de l'islamisme. Appréhender le lien entre Islam et politique dans une véritable perspective historique impose bien, ici comme ailleurs, une approche fine et contextualisée fondée sur une utilisation exhaustive des écrits des dirigeants des partis musulmans mais également sur l'analyse de leurs expériences concrètes tant au pouvoir que dans l'opposition.

---

1 . 88% des Indonésiens (chiffre stable depuis l'indépendance) se déclarent musulmans. La population de l'Archipel était de 73 millions en 1945, de 260 millions aujourd'hui.

2 . Seuls deux ouvrages ont été consacré exclusivement à l'histoire du Masyumi : Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam : satu Kajian Perbandingan kes Parti Masyumi di Indonesia dan Jama'at-i-Islami di Pakistan*, Jakarta, Paramadina, 1999 et Remy Madinier *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral. Histoire du parti Masjumi (1945-1960)*, éditions Karthala, 2012.

On trouvera toutefois des analyses éclairant l'évolution de l'Islam politique en Indonésie dans : B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, Deliar Noer, *Partai Islam di pentas nasional*, Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, 1987 ; Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000 ; Luthfi Assyauckanie, *Islam and the Secular State in Indonesia*, ISEAS, Singapour, 2009 ; Masdar Hilmy, *Islamism and Democracy in Indonesia, Piety and Pragmatism*, ISEAS, Singapour, 2010.

3 . La diversité du legs idéologique du Masyumi m'a conduit, pour en rendre compte, à proposer une distinction

Rassemblant plusieurs dizaines de millions de sympathisants à son apogée, principal parti de gouvernement durant la période dite de démocratie libérale (*ie* de l'indépendance en 1945 jusqu'en 1958), le Masyumi connut une évolution remarquable. Caractérisée par une désacralisation pragmatique du lien entre religion et politique dans son exercice du pouvoir et par une quasi sécularisation de ses programmes (I) cette expérience islamiste propre à l'Indonésie doit être analysée dans le contexte politique particulier de l'indépendance (II) mais elle appelle également des explications moins immédiates relative à l'histoire et à la sociologie des mobilisations de l'Islam en Asie du Sud-Est (III).

## **I. Une expérience de démocratie musulmane fondée sur une désacralisation du lien au politique**

Fondé en tant que parti politique en novembre 1945, le Masyumi rassemblait la quasi-totalité des organisations musulmanes de l'Archipel. Il reprenait, pour l'essentiel la structure d'une organisation du même nom, créée en 1943 par l'occupant japonais afin de fédérer l'ensemble de l'Islam indonésien au service de son projet colonial<sup>4</sup>. La plupart des organisations membres du nouveau parti avaient milité, depuis des années, pour la création d'un État islamique en Indonésie<sup>5</sup>. Pourtant cette exigence fut, dans un premier temps, différée avant d'être quasiment abandonnée dans les mois qui précédèrent les premières élections, tenues en 1955.

### *La revendication d'un État islamique circonscrite par un nationalisme religieux*

Entre 1945 et 1950, la volonté de préserver l'unité de l'Indonésie dans la lutte pour l'indépendance - menacée par les opérations militaires des anciens colons néerlandais qui refusaient de reconnaître la jeune République - l'emporta sur toute autre considération. Ce thème demeura dominant parmi les résolutions adoptées lors de la fondation du parti et lors des trois congrès suivants. Il figurait toujours avant les propositions relatives à la place de l'Islam. Parmi les divers documents adoptés durant cette période (statuts, programmes, motions diverses), la revendication claire d'un État islamique (*Negara Islam*) n'apparut qu'une seule fois, dans le programme de politique intérieure de 1946. A ce terme, pourtant souvent employé par

---

4. Harry J. Benda *The crescent and the rising sun. Indonesian islam under the japanese occupation 1942-1945*. The Hague and Bandung, W. Van Hoeve Ltd, 1958.

5. Le parti rassemblait à la fois des membres individuels et des associations religieuses.

les responsables du parti dans leurs discours, on préféra presque toujours des formulations plus vagues, ouvrant des possibilités de compromis. Les statuts de novembre 1945 exposaient ainsi comme but du Masyumi la "réalisation des idéaux de l'islam dans l'organisation étatique". Le congrès suivant, tenu en février 1946 à Solo, adopta une formule régulièrement reprise par la suite, celle d'une "République d'Indonésie fondée sur l'islam" (*Negara yang berdasar Islam*). Le programme édité à cette occasion précisait la volonté du parti de "réaliser les idéaux de l'islam dans l'organisation étatique, afin d'édifier un État fondé sur la souveraineté populaire et une société fondée sur la justice selon les enseignements de l'islam"<sup>6</sup>. Le parti avait donc pour priorité la défense de la République d'Indonésie, telle que définie par la Constitution de 1945. Il acceptait le compromis religieux établi en août 1945 autour du premier des cinq principes de l'idéologie nationale (Pancasila). Ce premier principe faisait de l'Indonésie un État religieux, fondé sur la « croyance en un Dieu unique » (*ketuhanan yang maha esa*). Cette notion avait conduit, grâce à la plasticité spirituelle javanaise, à une reconnaissance officielle des principaux courants religieux présents dans l'Archipel. Bien que très largement majoritaire (88% de la population), l'islam ne bénéficiait d'aucune prééminence officielle sur le christianisme (protestantisme et catholicisme représentant respectivement 6% et 3% des Indonésiens), l'hindouisme (1,5%) et le bouddhisme (0,5%)<sup>7</sup>.

La fin de la période dite de « Révolution physique » (la guerre qui opposa les Républicains indonésiens aux troupes néerlandaises) et la reconnaissance de l'indépendance par l'ancien colonisateur en décembre 1949, aurait pu conduire le Masyumi à un retour à des exigences plus fermes en terme de reconnaissance institutionnelle de l'islam. Mais le parti accentua au contraire sa marche vers une désacralisation de l'engagement politique. En 1952 le parti publia de nouveaux statuts dans lesquels son but déclaré était un "État enveloppé de la grâce divine/.../ dans lequel les musulmans aient la possibilité d'organiser leur existence tant privée que sociale en accord avec les enseignements et les lois de l'islam"<sup>8</sup>. Cette formulation revenait sur l'une des exigences cardinales de la mobilisation islamiste de la fin de la période japonaise. En juin 1945, lors des débats préparatoires à la déclaration d'indépendance, les représentants de ce courant étaient parvenus à un accord avec les dirigeants nationalistes séculiers (ou « neutres religieusement », *netral agama* selon la formulation indonésienne). Plus tard baptisé Charte de Jakarta, ce compromis prévoyait d'inscrire dans le préambule de la future constitution "l'obligation pour les musulmans d'appliquer la loi islamique". Cette formulation

---

6 . Programme de politique intérieure adopté au congrès de Solo, février 1946.

7 . En 2000 le confucianisme fut ajouté, portant à six le nombre de religions officiellement reconnues.

8 . Tafsir-Azas du Masyumi, 1952.

fut abandonnée quelques semaines plus tard, au moment de l'adoption de la Constitution, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons. Ce recul fut alors accepté par les principaux leaders des grandes organisations musulmanes mais, à partir de la fin des années 1960, cet épisode devint l'un des thèmes de prédilection de l'islamisme indonésien. Présenté comme une trahison des nationalistes séculiers, il nourrit leur aigreur et justifia leur raidissement idéologique. Pourtant la Charte de Jakarta avait bel et bien disparu durablement des exigences du Masyumi et la substitution du terme "possibilité" à celui "d'obligation" dans le programme adopté en 1952 en témoignait.

La préparation des élections de 1955 accentua encore cette dynamique. Lors de la campagne qui précéda ce scrutin (le premier depuis l'indépendance) le parti sembla passer sous silence son identité islamique et ses revendications de nature religieuse. Rien dans les divers documents (résolutions générales, programme d'urgence et programme en vue des élections) adoptés lors du congrès de décembre 1954 à Surabaya n'y faisait allusion. Plus étonnant encore, l'unique programme publié par le parti en vue des élections sous le titre "Voter pour le Masyumi signifie" ("*Memilih Masjumi berarti*") se signalait par l'absence de toute référence religieuse. Ce document était pourtant l'un des plus complets que le parti ait jamais publié. Il prévoyait 55 mesures d'ordre institutionnel, économique et social que le parti s'engageait à prendre en cas de victoire : ni le terme "Islam", ni aucune autre allusion à la religion musulmane n'y figurait<sup>9</sup>.

### *L'émancipation de tout modèle islamiste*

Ce fut donc avant tout un islam de valeurs et non de projet que défendit le Masyumi : désireux de rassembler aussi les musulmans rétifs aux références à un État islamique, très proches des représentants des partis chrétiens, ses dirigeants s'émancipèrent des références obligées de l'islamisme des années 1950. "L'État fondé sur les principes de l'islam" qu'ils appelaient de leurs vœux ne se posait pas en rival des démocraties parlementaires, mais en témoin de l'universalité de valeurs présentes également dans l'islam. Le "devoir d'*ijtihad*" qu'ils signifiaient à la communauté musulmane était d'abord au service de ce dessein conciliateur. Leur objectif ne se limitait pas à un simple travail d'épuration de la religion comme chez les « pieux devanciers » (salaf), encore moins à un retour, comme chez Mawdudi, au "paradigme premier" de la communauté de Médine<sup>10</sup>. Dans leurs discours comme dans leurs écrits, les

---

9 . Ce programme, d'inspiration socialisante aurait tout à fait pu être celui d'un parti séculier.

10 . Marc Gaborieau, "Le néo-fondamentalisme au Pakistan : Maudûdî et la Jamâ'at-i Islâmî", in Olivier Carré & Paul Dumont, (eds) *Radicalismes islamiques*, Paris, L'Harmattan, 1986, vol. 2, pp. 33-76.

responsables du Masyumi montrèrent d'ailleurs une très grande liberté de ton à l'égard de tout modèle de gouvernement islamique. Pour eux les « États prétendus islamiques de la péninsule arabique » devait être écartés, faute de démocratie, du champ des références de leur projet. En fait aucun régime, dans l'histoire du monde musulman ne pouvait prétendre incarner l'idéal politique du parti indonésien<sup>11</sup>. Et si « le retour à la tradition du Prophète constituait bien le socle de la réforme (*islâh*) »<sup>12</sup>, réclamée par les fondateurs du mouvement moderniste, cette tradition se limitait, pour Natsir et ses compagnons, à un esprit non à une pratique. L'islam était ici envisagé non comme un système fermé de références faisant communauté, mais comme l'expression d'un socle de valeurs partagées, susceptibles de permettre un large rassemblement politique, bien au delà des cercles militants traditionnels. Le parallèle que l'on peut ici établir avec la mutation que connut l'engagement politique chrétien dans les années 1930, avec la fameuse distinction établie par le philosophe Jacques Maritain entre l'action "*en tant que chrétien*" au plan du spirituel et "*en chrétien*" au plan du temporel invite, par analogie, à parler de mouvement démocrate musulman<sup>13</sup>.

Cette distanciation de ce qui allait devenir plus tard les modèles obligés de l'islamisme indonésien dépassait le seul domaine politique. En terme de projet social, la grande angoisse des dirigeants du Masyumi était de passer pour les tenants d'une morale vieillotte et dépassée. Résolument tournés vers l'avenir, pourfendeurs de pratiques religieuses considérées tout à la fois comme d'intolérables innovations (*bida'h*) et les vestiges d'un conservatisme démodé (*kolot*), ils s'efforcèrent de parer leur projet de société des vertus supposées de la modernité occidentale. Dès 1946, par exemple le quotidien du parti, *Al-Djihad*, s'insurgeait contre les « rumeurs dévalorisantes colportées de village en village par les ennemis de l'islam » qui évoquaient le visage d'une société rigide dans laquelle « les chameaux auraient remplacé les automobiles, où les spectacles de percussions javanaises (*gamelan*) et ceux de théâtre de marionnettes (*wayangan*) auraient disparus » de villes et de villages « ne comptant plus d'églises, de temples et de pagodes mais seulement des mosquées ». Cette société administrée par une fonction publique « composée uniquement de *hadjis*, depuis l'écrivain du village jusqu'au poste le plus élevé » et « qui tournerait le dos au monde moderne pour devenir une

---

11 . Jusuf Wibisono, plusieurs fois vice-président du Masyumi, dénonçait régulièrement les monarchies du Golfe ou les états musulmans médiévaux comme n'étant pas de vrais états islamiques par manque de démocratie (voir par exemple « l'idéologie politique du Masyumi », *Hikmah* 3 et 10 avril 1954.)

12 . Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992..., p. 49.

13 . La formule de Maritain, consacrant la possibilité d'une contextualisation des principes religieux, fut aussitôt reprise par les partis démocrates chrétiens. Jean-Dominique Durand, *L'Europe de la Démocratie chrétienne* Jean Dominique Durand, *L'Europe de la Démocratie chrétienne*, Paris, Ed. Complexes, 1995, p. 120.

société de bédouins » constituait pour le Masyumi un contre-modèle revendiqué<sup>14</sup>.

## II. Un islamisme de circonstances ? État-nation, communisme et rébellion musulmane

Plusieurs séries d'explications liées aux conditions politiques du moment peuvent être avancées pour expliquer le glissement de la revendication simple et mobilisatrice de la proclamation immédiate d'un État islamique en 1945 à celle, plus complexe, d'une démocratie musulmane en grande partie émancipée du lien sacré entre religion et politique.

En juin 1945, au moment où se discutaient les modalités de la proclamation de l'indépendance, la scène politique indonésienne était dominée par les deux grands courants politiques nationalistes que les Japonais avaient alternativement favorisés durant leur occupation de l'Archipel : le premier puisait son inspiration dans l'islam et donna naissance au Masyumi ; le second, celui des nationalistes dit séculiers, ou « religieusement neutres », rassemblaient autour du Parti National indonésien (PNI) de Soekarno un ensemble de mouvements et de milices qui ne souhaitaient pas que l'islam reçoive un statut officiel privilégié<sup>15</sup>. Pour l'immense majorité des dirigeants de la communauté musulmane nationalisme et religion étaient indissociables. Source de leur engagement en faveur d'une Indonésie indépendante, l'islam devait être la finalité de l'État à bâtir. La question constitutionnelle ne se posait donc pas pour eux en termes politiques, mais apparaissait bien comme un devoir religieux s'imposant à tout musulman. Toute l'habileté de la rhétorique des nationalistes séculiers, déployée au cours de l'été 1945 au sein des différentes instances mises en place par les Japonais pour préparer l'indépendance fut de parvenir à ramener le débat sur un plan strictement institutionnel, sans que soit pour autant remise en cause la sincérité de leur appartenance à l'islam. Le moment clef de cette stratégie fut le discours prononcé le 1er juin par Soekarno. Plus tard baptisé "naissance du Pancasila"<sup>16</sup>, ce discours s'appuyait sur de multiples références (Jaurès, Sun Yat Sen mais aussi Marhaen, modeste paysan qui, malgré la faiblesse de ses moyens matériels, ose entreprendre). Il proposait que le futur État indonésien soit fondé sur "cinq principes" (Pancasila en sanskrit) : le nationalisme (*Kebangsaan*), l'internationalisme ou sens de l'humanité (*Perikemanusiaan*), la

---

14 . *Al-Djihad* , 22 juillet 1946.

15 . Sur la vie politique de la période révolutionnaire on renverra le lecteur au classique George Mac Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, 1952.

16. Pour une traduction intégrale, une analyse de ce discours et de l'extraordinaire destin politique de ce qui reste aujourd'hui l'idéologie officielle de la République d'Indonésie, voir Marcel Bonneff et al., *Pancasila, trente années de débats politiques en Indonésie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1980.

démocratie dans le consensus (*Permusyawaratan*), la prospérité sociale (*Kesejahteraan sosial*), et enfin la foi en un Dieu unique (*Ketuhanan yang Maha Esa*). Ce dernier principe, qui passa ensuite au premier plan était à la fois une concession à l'islam politique mais également une habile mise à distance de la revendication d'un État islamique. Il rendait certes hommage à l'unicité divine du *tauhid*, mais en utilisant une formule (*maha esa*) tiré du sanskrit et non du malais, langue de diffusion de l'islam et désormais langue nationale. Surtout, en dehors de la pluralité des registres mobilisés, il ouvrait la voie à une reconnaissance, à part égales, des autres religions de l'Archipel. Comme en témoigne l'épisode de la charte de Jakarta relaté plus haut, les nationalistes musulmans, après avoir tenté d'obtenir un statut spécial pour l'islam, finirent par accepter cette consécration du caractère pluriconfessionnel de l'Indonésie afin de permettre la naissance d'un État-nation reprenant les frontières des Indes néerlandaises. Face à la menace des régions chrétiennes de l'Est de l'Archipel de faire sécession si la loi islamique recevait une reconnaissance particulière, ils abandonnèrent cette exigence préalable et acceptèrent, comme le suggérait habilement Soekarno, de remettre au futur parlement et donc au jeu démocratique, l'insertion de la charia dans le droit positif. À l'État islamique se substituait l'État à islamiser selon les procédures d'une démocratie parlementaire à laquelle le Masyumi attacha son destin par conviction pour certains de ses dirigeants, par une appréciation pragmatique des rapports de force pour d'autres.

La seconde circonstance qui favorisa l'ouverture du parti au modèle de démocratie parlementaire occidentale fut l'influence croissante du communisme au sein des mouvements qui luttaient pour l'indépendance. De plus en plus populaires parmi les adversaires de toute négociation avec les Néerlandais, de mieux en mieux encadré par des cadres revenus de leur exil, le Parti communiste, interdit dans les Indes néerlandaises depuis les grands soulèvements de 1926, était redevenu, en 1948, une force de premier plan<sup>17</sup>. Sa doctrine laïcisante, son alignement de plus en plus net sur le bloc de l'Est naissant et sa critique sociale l'éloigna progressivement des représentants de l'islam politique qui avaient, un temps, collaboré avec certaines organisations marxistes au nom d'un enthousiasme révolutionnaire commun. En septembre 1948, un soulèvement conduit par les communistes dans la ville javanaise de Madiun suivi de violents affrontements avec les milices musulmanes consacra la rupture définitive entre

---

17. Sur l'histoire du Parti communiste indonésien voir : Donald Hindley, *The Communist Party of Indonesia*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1964 ; Françoise Cayrac-Blanchard, *Le parti communiste indonésien*, Armand Colin, Paris, 1973.

les deux courants<sup>18</sup>. Le fossé grandissant, le communisme fut identifié comme le principal ennemi de l'islam indonésien. A l'inverse, les démocraties occidentales apparurent comme un allié sûr et le Masyumi se lança dans d'importants efforts idéologiques et diplomatiques pour sceller cette alliance, renforçant ainsi sa préférence pour un modèle de démocratie parlementaire inspiré de l'Occident<sup>19</sup>.

Une troisième série d'évènements favorisa, de manière paradoxale, la modération du courant réformiste et son intérêt pour la démocratie parlementaire. Ce fut l'émergence, sur ses marges, d'un mouvement islamique radical qui refusait de différer plus longtemps la proclamation d'un État islamique. Entre 1949 et 1963, sous le nom de Darul Islam, la « terre de l'islam », des mouvements armés tentèrent d'imposer par la force, dans diverses régions d'Indonésie, le Negara Islam Indonesia, l'État islamique d'Indonésie qu'avait proclamé leur chef, Kartosuwirjo<sup>20</sup>. Ce dernier était un ancien membre du Masyumi, déçu par l'attitude de son parti, comme d'ailleurs une partie des miliciens qui se rallièrent à son combat. Très tôt la direction centrale condamna ces rebellions et les deux gouvernements que dirigea le parti combattit militairement. Née à Java-Ouest, la rébellion s'étendit dans plusieurs provinces. Ses motivations religieuses étaient relativement secondaires : la revendication d'un État islamique n'était que l'un des modes d'expression d'un malaise courant dans de nombreuses régions de l'Archipel à la fin de la Révolution physique. Ce mécontentement était lié d'une part aux ressentiments envers l'influence grandissante de l'armée républicaine qui refusait d'intégrer une partie des milices ayant combattu les Hollandais et d'autre part au contrôle grandissant du gouvernement central sur les provinces après plusieurs années d'une large autonomie de fait<sup>21</sup>. Mais pour les adversaires politiques du Masyumi (nationalistes séculiers et surtout communistes) le Darul Islam, symbole d'un islam rétrograde et violent, incapable d'un engagement politique constructif, révélait le vrai visage du parti musulman<sup>22</sup>. En réaction, afin de ne pas donner prise à ces critiques, le parti musulman dut se démarquer des solutions radicales prônées par les rebelles en abandonnant peu à peu les mots d'ordre simplistes fondés sur l'exigence de la charia et d'un état islamique.

---

18. Sur ces épisodes voir le classique George Mc T Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, 1952.

19 . A cette époque les responsables de l'islam réformiste indonésien voyageaient ainsi plus souvent en Occident que dans le Monde Arabe.

20 . Pour une biographie de Kartosuwirjo, on se reportera à Chiara Formichi, *Islam and the Making of the Nation. Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia*, Leiden, KITLV Press, 2012.

21 . C'est l'une des conclusions essentielles de Cees Van Dijk, *Rebellion Under The Banner of Islam*, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1981.

22 . Comme en témoigne le slogan popularisé par le PKI : « Masyumi = DI ».



L'anticommunisme de plus en plus affirmé du Masyumi favorisa son ouverture à l'Occident et sa proximité politique avec les partis chrétiens. Cette évolution favorisa son éloignement des thèmes classiques de l'exigence islamiste, d'autant que ceux-ci avaient été confisqués par une rébellion qui menaçait l'unité de la République. Cependant, cette émancipation eut également des causes plus lointaines qui présidèrent à l'émergence d'une génération de jeunes dirigeants réformistes familiers de la culture politique européenne.

### **III. A la croisée du réformisme et de la politique éthique : une mutation sociologique de l'Islam politique**

A l'instar de l'ensemble du monde musulman, l'Islam indonésien fut touché, à partir du début du XIX<sup>ème</sup> siècle, par une vague de mouvements réformistes successifs qui tous appelaient à une réaction religieuse face à la domination de plus en plus manifeste des puissances occidentales. La version fondamentaliste de cet appel, principalement influencée par le wahhabisme, fut diffusée dans l'Archipel par des pèlerins ayant séjourné à la Mecque dans les années 1810. A l'Ouest de Sumatra, en pays Minangkabau, ils tentèrent d'imposer un nouvel ordre moral et religieux face aux tenants d'un islam plus acculturé<sup>23</sup>. Le conflit qui s'en suivit (connu sous le nom de « guerre des Padri ») eut pour principale conséquence de permettre aux Néerlandais de s'emparer de cette région qu'ils ne contrôlaient pas jusque-là. L'influence wahhabite demeura par la suite très limitée avant de ressurgir dans les années 1970 à la faveur de la répression de l'Islam politique. Par contre, la branche moderniste du réformisme marqua beaucoup plus durablement l'Islam indonésien<sup>24</sup>. Diffusées grâce à des revues en langue malaise, principalement publiées à Singapour et à Sumatra, les idées de Muhammad Abduh et ses disciples nourrirent d'abord les revendications identitaires de certains groupes musulmans<sup>25</sup>. Les *Hadrami*, Arabes ou descendants d'Arabes venus de l'Hadramout, y puisèrent des principes d'organisation et une volonté d'émancipation : ils fondèrent en 1901 la première organisation

---

23. Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784-1847*, Curzon Press, Londres-Malmö, 1983. Sans se réclamer ouvertement du wahhabisme, deux autres mouvements puritains se signalèrent toutefois à Java. A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, dans la région de Banten, des chefs religieux, vêtus à la mode arabe, interdirent le tabac et l'opium. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le mouvement Budiah, au nord de Java, présenta des tendances similaires.

24 . Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Oxford University Press, Kuala Lumpur, 1973 (2<sup>de</sup> éd. 1978).

25. Ce fut le cas de Sjeich Muhammad Alkalali, originaire du pays Minangkabau qui, après son séjour au Moyen-Orient, s'installa à Singapour et édita, à partir de 1905, la revue *Al-Imam*, qui véhiculait en malais les idées de l'*Al-Manar* de Rida.

musulmane d'Indonésie. En 1912, une association d'entraide et de secours mutuel des commerçants de batik (le tissu traditionnel javanais), se transforma en Union des marchands musulmans [Sarekat Dagang Islam] qui devint, sous le nom de Sarekat Islam, le fer de lance de l'Islam réformiste indonésien<sup>26</sup>. L'association avait des préoccupations sociales, économiques et politiques bien plus que religieuses. Son but initial, la défense des intérêts d'une corporation, s'élargit à l'ensemble de la communauté musulmane, mais ses dirigeants, en particulier son président H.O.S. Tjokroaminoto, situaient clairement l'organisation dans un processus fort poussé de compromis avec les idées politiques du moment. Très influencé par le socialisme, il entendait adapter les principes islamiques à cette nouvelle doctrine. Forte de ce terrain favorable, l'influence marxiste crût considérablement à l'intérieur du Sarekat Islam jusqu'en 1921, date d'une rupture historique qui vit l'ensemble des sections dites « rouges » du Sarekat Islam, rejoindre le Parti communiste indonésien (PKI) nouvellement créé. Ce divorce renforça l'alliance formelle entre le Sarekat Islam et l'autre grande organisation réformiste de l'Islam indonésien : la Muhammadiyah. Fondé à Yogyakarta en 1912 par le fils d'un fonctionnaire religieux, ce mouvement avait connu une rapide expansion dans tout l'Archipel, grâce à son réseau de mosquées, d'écoles et d'associations de bienfaisance<sup>27</sup>.

Comme ailleurs dans le monde musulman, la naissance du réformisme indonésien fut, pour une large part, une réaction au défi lancé par le colonisateur occidental. Mais les Hollandais furent bien plus qu'un simple contre-modèle à l'origine d'un sursaut d'orgueil. En participant à ce que Robert Van Niel qualifie de « tendance générale du développement de l'élite indonésienne », à savoir « le passage d'une élite héréditaire, traditionnelle et orientée cosmologiquement, à une élite fondée sur l'éducation, moderne et orientée vers l'État providence », le colonisateur contribua largement à la formation du terreau sur lequel prit racine le nationalisme musulman<sup>28</sup>. Ainsi, les cadres du Masyumi, ceux qui, au sein de la direction centrale et au parlement élaborèrent et défendirent la politique d'ouverture du parti, furent, dans leur immense majorité, les produits du système éducatif mis en place par le colonisateur hollandais dans le cadre de la "politique éthique". Après les abus du "système des cultures forcées" dénoncés par Multatuli dans son roman *Max Havelaar* (1860), le gouvernement des Pays-Bas avait officiellement reconnu que son devoir de puissance coloniale n'était pas seulement de promouvoir le

---

26 .Sur l'histoire du Sarekat Islam, voir la magistrale synthèse de Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1990, 365 p.

27 .Alfian, *Muhammadiyah, the political behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 1989.

28 .Robert Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, The Hague and Bandung, W.Van Hoeve Ltd, 1960, p. 1.

développement économique et la mise en valeur des territoires, mais également de pourvoir à l'amélioration du niveau culturel et social de la population indigène<sup>29</sup>. Par étapes, entre le début du siècle et les années trente, le gouvernement colonial mit sur pied un cursus complet - de l'enseignement primaire aux instituts universitaires - ouvert aux indigènes. A l'échelle de la future nation indonésienne cette politique éducative demeura fort limitée : à la veille de l'invasion japonaise, sur soixante millions d'habitants moins de cent mille étaient inscrits dans l'enseignement primaire hollandais, moins de dix mille dans le secondaire <sup>30</sup>. L'accès à l'enseignement supérieur hollandais en Indonésie (Ecoles supérieures de droit, de médecine et Institut de technologie principalement) était encore plus restreint. En 1920, onze Indonésiens décrochèrent un diplôme universitaire et, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, ils étaient à peine deux cents <sup>31</sup>. Mais cette ouverture marqua profondément les milieux réformistes musulmans et l'une des particularités de l'islamisme indonésien des années 1940 et 1950 est d'avoir, plus qu'ailleurs dans le monde musulman, reposé sur un groupe de militants éduqués à l'Occidentale. Ainsi, sur les quinze membres de la direction centrale du Masyumi élue en 1954, seuls deux avaient été formés uniquement dans des écoles religieuses. Cinq autres étaient diplômés d'un établissement d'enseignement secondaire hollandais et les huit autres avaient suivi des études supérieures. Jouissant d'un prestige considérable dans la population, cette éducation occidentale était mise en avant par les dirigeants du Masyumi. Elle tendait même à occulter l'enseignement religieux qu'ils avaient pu recevoir au sein des écoles dépendant d'organisations islamiques ou, de manière plus informelle, auprès d'oulémas. L'importance de l'enseignement occidental chez ceux qui prirent la direction du Masyumi à la fin des années quarante doit être d'ailleurs replacée dans une évolution sociologique plus large, celle de la classe moyenne, berceau du nationalisme indonésien. Dans les trois dernières décennies de la colonisation hollandaise, les milieux commerçants devinrent minoritaires au sein des organisations musulmanes réformistes, désormais dominées par des fonctionnaires, des employés et des enseignants. Ces groupes fondaient leur promotion sur leur éducation occidentale, alors qu'au sein des milieux d'affaires l'éducation islamique demeurait prépondérante<sup>32</sup>. Les hommes qui accédèrent aux plus hauts postes du parti dans les années

---

<sup>29</sup>. Romain Bertrand, *État colonial, noblesse et nationalisme à Java*, Karthala 2005.

<sup>30</sup>. George Mac Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, op. cit., p 31. En 1939, la population indonésienne représentait soixante millions d'habitants, contre deux cent quarante mille Européens.

<sup>31</sup>. Notons cependant que le cursus hollandais n'était pas le seul à permettre un accès à un enseignement "à l'occidentale". Dans les écoles gérées par des associations réformistes (Al Irshad, Muhammadiyah, Persatuan Islam), la religion n'occupait généralement qu'une partie du cursus, une large part de l'apprentissage étant consacrée aux matières dites « classiques » (mathématiques, histoire, littérature,..).

<sup>32</sup>. George Mac Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, op. cit., p. 29.

cinquante témoignaient donc de l'évolution sociologique du mouvement réformiste musulman. Alors que leurs devanciers du Sarekat Islam et de la Muhammadiyah, largement issus des cercles commerçants, avaient reçu pour la plupart une éducation uniquement religieuse, les dirigeants du Masyumi, forts de leur éducation hollandaise, exercèrent au moins jusqu'à leur entrée en politique surtout des professions intellectuelles<sup>33</sup>.

Cette culture occidentale, inculquée aux futurs responsables du Masyumi, les marqua profondément et les situa quelque peu en marge des courants islamistes de leur époque. Nulle trace chez eux du sentiment d'humiliation à l'égard de l'Occident que l'on trouvait chez Mawdudi ou al-Bannah. Alors que chez ces derniers le projet d'une démocratie islamique à fondement théologique s'affirmait comme une opposition radicale au modèle occidental, chez Mohammad Nasir, Sjafruddin Prawiranega ou Soekiman, au contraire, le rapport à une modernité politique définie par l'Occident était envisagé avec une certaine sérénité, sans cette tension identitaire souvent perceptible chez des individus écartelés par leur appartenance à deux systèmes de référents moraux. Leur volonté d'assimilation des notions politiques coraniques à celles définies en Europe et aux États-Unis, ne situait pas « l'État fondé sur les principes de l'islam » qu'ils appelaient de leurs vœux en rival des démocraties parlementaires, mais en témoin de l'universalité de ses valeurs<sup>34</sup>.

L'audace politique et théologique de la direction du Masyumi s'explique en fait largement par une sorte de partage des rôles entre d'une part les leaders n'ayant reçu qu'une formation religieuse d'une part et ceux ayant complété cette dernière par un passage par un établissement néerlandais, ou, pour certain n'ayant reçu qu'une formation européenne. Les premiers se cantonnèrent aux instances religieuses du parti, persuadés que là se prendraient les décisions importantes. Les seconds investirent les fonctions exécutives et marginalisèrent progressivement les religieux qui durent se contenter d'un rôle consultatif. Si elle permit l'adoption des positions originales mentionnées plus haut, cette mise à l'écart des promoteurs d'un système de référence uniquement islamique conduisit également à la division du parti.

### *Le concurrent traditionnaliste : les limites de l'union islamiste*

---

33 . Ainsi, sur les cinquante-sept élus masjumistes à l'assemblée législative en 1955, vingt-et-un étaient fonctionnaires ou assimilés, dix-sept enseignants, cinq journalistes, quatre membres d'une profession libérale.

34 . Ce fut d'ailleurs au nom de l'universalité de la démocratie et non en termes islamiques qu'ils condamnèrent la dérive autoritaire de Soekarno à partir de 1958.

Le Masyumi rassemblait, en 1945, la quasi-totalité des organisations indonésiennes se réclamant de l'islam. Durant les dix années qui s'écoulèrent avant que des élections puissent être organisées, il fut considéré comme le plus grand parti d'Indonésie. Cependant cette union ne parvint que temporairement à dépasser les divisions qui opposaient les réformistes aux traditionnalistes. Ces derniers, rassemblés depuis 1926 au sein du mouvement Nahdlatul Ulama (« Renaissance des oulémas ») défendaient, contrairement aux réformistes, la validité des règles définies par l'une des quatre écoles de droit [*madh'hab*] – en l'occurrence en Indonésie, l'école shaféite. Tout en étant critiques à l'égard de certaines pratiques jugées proches de l'associationnisme [*shirk*], ils restaient très attachés à certains rites dénoncés comme préislamiques par les réformistes, en particulier les prières pour les morts [*tahlilan*], le culte des saints et la visite des tombes sacrées [*ziarah kubur*]<sup>35</sup>. L'encadrement du Nahdlatul Ulama était composé pour l'essentiel de *kyai* Javanais (région où le mouvement recrutait l'essentiel de ses sympathisants). Ruraux, n'ayant que très rarement fréquenté le système d'enseignement mis en place par les hollandais, ils étaient moins bien armés que leurs alliés et concurrents réformistes pour conduire un combat politique pour lequel ils n'avaient d'ailleurs que peu d'appétence. Pour cette raison, en 1945, ils leurs abandonnèrent bien volontiers les fonctions exécutives au sein du parti et se cantonnèrent au sein du Conseil religieux (*Majelis Sjuroh*). Mais loin d'être le lieu de définition de l'idéologie du Masyumi comme ils l'escomptaient, cette instance fut rapidement réduite à un rôle purement consultatif. Marginalisés au sein du parti, souffrant de la condescendance des réformistes et surtout craignant de voir le Ministère des religions leur échapper au profit de la Muhammadiyah, ils décidèrent, en 1952, de se séparer des réformistes et de fonder leur propre parti. Cette scission porta un coup fatal aux ambitions du Masyumi dont la direction avait totalement sous-estimée l'attachement des populations rurales javanaises à leurs leaders traditionnels<sup>36</sup>. Le parti ne rassembla que 21% des voix aux élections de 1955, contre 22% au Parti nationaliste indonesien (PNI) de Soekarno. Les quelques 18% des suffrages obtenus par le Nahdlatul Ulama privèrent le Masyumi de l'hégémonie qu'il aurait pu exercer sur la vie politique indonésienne et firent de lui non plus le représentant incontesté d'une nation unie mais avant tout le porte-parole des îles extérieures à Java, où il était arrivé largement en tête. Replié sur son identité son identité réformiste, le Masyumi perdit sa légitimité à parler au

---

<sup>35</sup>. Sur le Nahdlatul Ulama voir Andrée Feillard, *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine. Les pionniers de la tradition*, Cahier d'Archipel 28, L'Harmattan, 1999.

<sup>36</sup>. Pour une analyse approfondie des raisons de cette scission, on renverra le lecteur à Andrée Feillard et Rémy Madinier, « Entre traditionalisme et modernisme, l'expression politique de l'islam en Indonésie », in Françoise Cayrac-Blanchard, Stéphane Doyet et Frédéric Durand (éds), *Indonésie, un demi-siècle de construction nationale*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 217-268.

nom de la communauté musulmane et le Nahdlatul Ulama s'installa durablement dans un rôle de caution religieuse du régime Soekarno. La scission de 1952 eut, à terme, des effets paradoxaux sur la recomposition de l'Islam politique. Elle permit une instrumentalisation de l'Islam traditionnaliste par un mouvement nationaliste minoritaire et de ce fait favorisa la dérive autoritaire de Sukarno et l'abandon de la démocratie parlementaire à partir de 1958. Le Masyumi fut l'un des très rares partis à s'opposer, sans succès, à cette dérive. Marginalisés et menacés ses dirigeants durent quitter Java pour Sumatra, où ils rejoignirent une rébellion qui exigeait à la fois un retour à une pratique démocratique des institutions et une meilleure répartition des ressources entre les différentes régions de l'Archipel. Cet épisode témoigne de l'une des grandes originalités de l'Islam politique indonésien de la fin des années 1950 : alors que dans la plupart des autres pays musulmans, une élite occidentalisée défendait une approche séculière de la démocratie, considérée comme allogène par le discours identitaire des islamistes, le Masyumi fut le promoteur d'un projet s'inspirant ouvertement des modèles européen et américain et qui se heurta aux pseudo valeurs asiatiques de l'autoritarisme Soekarnien<sup>37</sup>.

Au sein du parti, l'exil des plus libéraux des dirigeants laissa le champ libre à des responsables de second rang (Isa Anshary, Zainal Abidin Ahmad ou encore Kasman Singodimedjo,...) qui attribuaient l'échec électoral du Masyumi à sa politique d'ouverture et de tolérance. A l'origine du raidissement du parti, lors des débats à l'Assemblée constituante (1958-1960) qui virent les représentants de la communauté musulmane promouvoir à nouveau l'exigence d'une proclamation immédiate d'un État islamique, ils contribuèrent au blocage de cette institution.

Les circonstances politiques des années 1945-1960 avaient permis la cohabitation, au sein du Masyumi, de deux grandes forces de proposition opposées à bien des égards. La première imprima sa marque, jusqu'en 1955, en défendant un projet démocrate musulman ouvert, combat qu'elle poursuivit jusque dans la clandestinité de la rébellion du PRRI. La seconde amorça le repli du parti sur un islam intégral intransigeant, en plaçant sa revendication d'une application de la charia comme préalable à tout exercice démocratique. Le président Soekarno, tout à son désir d'implanter la « Démocratie dirigée » qu'il appelait de ces vœux, profita habilement des incohérences du principal parti d'opposition : en juillet 1959, il dissout l'Assemblée constituante qui n'était pas encore parvenue, deux ans après son installation, à adopter un

---

<sup>37</sup> . Par bien des aspects, la « Démocratie dirigée » mise en place par Soekarno à partir de 1958 s'inspirait du fascisme italien des années 1930. Herbert Feith, *Dynamics of Guided Democracy*, in Mc Vey Ruth *Indonesia*, 1963.

nouveau texte, puis, en août 1960, il annonça l'interdiction du Masyumi dont la plupart des dirigeants – y compris ceux n'ayant pas pris part à la rébellion – furent emprisonnés.

Cette répression entraîna une mutation de l'Islam réformiste indonésien : poursuivie après 1965 par le régime de l'Ordre nouveau du général Suharto, elle ouvrit la voie à un processus de radicalisation qui rapprocha les musulmans d'Indonésie des courants de pensée alors à l'œuvre dans le monde arabe.