

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/35119> holds various files of this Leiden University dissertation

Author: Bamualim, Chaider S.

Title: Negotiating Islamisation and resistance : a study of religions, politics and social change in West Java from the early 20th Century to the present

Issue Date: 2015-09-09

SAMENVATTING

*Negotiating Islamisation and Resistance:
A Study of Religions, Politics and Social Change in West Java
from the Early 20th Century to the Present*

De studie beoogt te laten zien hoe Islamisering plaatsvond en hoe het werd betwist en onderhandeld in West Java. De studie concentreert zich op drie belangrijke religieuze groepen: Islam, *Aliran Kebatinan* en christendom en beslaat de periode van de vroege twintigste eeuw tot heden met de nadruk op de periode na 1965. Aangezien de Soendaneze samenleving bestaat uit verschillende groepen heb ik een aantal strategisch geselecteerde lokale case studies bij mijn studie betrokken. Ik heb verscheidene malen veldwerk verricht in West Java van juli 2008 tot en met maart 2011 om een grote verscheidenheid aan mensen te interviewen die getuigen waren van of zelfs sleutelfiguren waren in het hele proces. Een grote hoeveelheid materiaal is gebruikt om te begrijpen hoe Islam werd omhelsd als een ideologie en hoe het werd gebruikt om nationalisme, christenheid en lokale gebruiken (*adat*) te betwisten.

De studie vertrekt vanuit de werkhypothese dat er altijd een hechte dialectiek bestaat tussen culturele categorieën in de samenleving aan de ene kant en negotiatie tussen de staat en deze culturele categorieën aan de andere kant. De resultaten van deze studie laten zien dat in de West Javaanse samenleving, culturele en religieuze - zowel islamitische als christelijke - veranderingen het resultaat zijn van verschuivende politieke contexten die het imperatief geven aan sociale en politieke aanpassingen. De studie geeft een beeld van het belang van religieuze praktijken en hoe de *adat*, mystiek en mythen zorgvuldig werden gehandhaafd binnen deze praktijken en uiteindelijk leidden tot een specifieke Soendaneze identiteit. Islam en Soenda zijn afwisselend gezien en geïnterpreteerd als twee zijden van dezelfde munt. De meest bediscussieerde interpretatie is de aanspraak dat de Soendanezen altijd meer nadrukkelijk de islamitische plichten naleven dan de Javanen alhoewel bezwaren tegen deze zienswijze zijn geuit. Missieverlagen,

speciaal die uit de achttiende en negentiende eeuw aangaande de Soendaneze samenleving lijken deze algemeen aanvaarde aanspraak te bevestigen. De succesvolle islamisering in de regio vanaf de zestiende eeuw was gedeeltelijk het resultaat van de zich aanpassende houding van de islam tot inheems syncretisme. In de inheems-syncretische omgeving was islamisering geneigd om de *adat* te handhaven waarvan de volgelingen geloofden in wat Niels Mulder 'the essential unity of all Existence' heeft genoemd, zij het niet in zijn geheel. Deze trend maakte het de Soendanezen mogelijk om islam aan te passen en om de islamitische wereldbeschouwing te doen 'samensmelten' met haar eigen typische religieuze praktijken en *adat* en omgekeerd. Het belangrijkste is dat islam niet in alle gevallen, en ook niet in zijn geheel, werd gepromoot om de *adat*, die is geworteld in hindoe-boeddhistische wereldbeschouwingen en mystiek, te vervangen. Dit islamiseringsmodel verkreeg culturele en politieke legitimatie omdat de Soendaneze *ulama* en de aristocratie hun steun verleenden aan dit model. Het was niet ongebruikelijk dat *adat* op harmonieuze wijze werd gehandhaafd in islamitische gebruiken die de religieuze identiteit uitmaakte van de Soendanezen. Deze *adat*-islam setting leidde tot de protectie van verscheidene inheems-religieuze overtuigingen. Het Soendaneze gebruik om de graven van heiligen te vereren bleef gerespecteerd. De *adat*-islam configuratie heeft mogelijke sommige Soendaneze leiders geïnspireerd om de islam-Soenda identiteiten tegenover elkaar te stellen in de populaire zegswijze "Islam *teh* Sunda, Sunda *teh* Islam", hetgeen betekent 'Islam is Soenda, Soenda is Islam'.

De studie observeerde welke redenen een rol speelden in de opkomst van anti-islamitische sentimenten en analyseert hoe deze sentimenten religieuze visies kritisch bekeken. De studie ontdekte dat anti-islamitische sentimenten niet voortkwamen uit angst voor islam als een religie maar dat het veeleer de consequentie was van de oplegging van islam als ideologie en als totalitaire levenswijze. In deze traditie had *adat* niet langer een plaats en het werd derhalve van deze traditie uitgesloten. De wijze waarop PERSIS campagne voerde tegen de *adat*, bijvoorbeeld, beledigde de *Penghayat* die anti-islam sentimenten onder hen propageerde. Deze sociale setting leidde tot antagonisme jegens islam en met name in oppositie onder leiding van *Aliran Kebatinan* leiders. Kyai Madrais en Mei kartawinata, twee belangrijke islam opponenten, veroordeelden deze anti-*adat* en confronterende visies in

het religieuze discours van sommige islamitische leiders. Zij stonden erop dat alle religieuze praktijken die niet de inheems-spirituele visies deelden illegitiem waren. De voortdurende islamisering leidde sinds 1964 tot het verlaten van de Soendaneze *adat*, zoals huwelijksgebruiken, en leidde tevens tot de desintegratie van sociale relaties waarvan wellicht Ciganjur, Kuningan het beste voorbeeld was waar grote aantallen Soendanezen zich afwendden van de islam en ervoor kozen om over te gaan tot het christendom. Dit bevestigt dat de Soendaneze samenleving gepolariseerd was geraakt, net als de Javaanse samenleving, in Clifford Geertz' categorisering van *priyayi*, *santri*, en *abangan*. In ieder geval, zoals Steenbrink observeerde, was de polarisering van de Soendaneze samenleving niet zo strikt als die van de Javaanse samenleving die gepolariseerd was langs sociaal-religieuze en culturele lijnen.

De Indonesische grondwet van 1945 geeft religie en geloofsovertuigingen alle ruimte om te groeien en het garandeert vrijheid van religie. Soekarno was sterk beïnvloedt door Mustafa Kemal Atatürk en hij stond erop dat Indonesische moslims konden denken en zich gedragen als moderne mensen door het vuur (de geest) van de islam te omhelzen. Hij veroordeelde islamitische achterlijkheid, feudalisme, en mystieke en irrationele praktijken. Met dit begrip van islam zette Soekarno de setting voor de ontwikkeling van islamitische instituties en culturen die verdere islamisering bevorderden, zowel in stedelijke als in landelijke regio. Gezien vanuit het politieke perspectief liet Soekarno's handelswijze tegen het extremisme van de DI opstandelingen geen andere boodschap toe aan de Soendaneze moslims dan dat zij hun politieke keuze moesten rationaliseren. Het gevolg was dat de overgrote meerderheid van de Soendanezen weigerden gehoor te geven aan de oproep om de DI guerrilla in de jaren vijftig en zestig om zich aan te sluiten. Integendeel, zij kozen ervoor de geladen situatie in Tasikmalaya, Cianjur, Garut en Ciamis en andere regio te ontvluchten en zij namen de wijk naar de landelijke bergstreken van West Java, vooral Lembang om zich te vrijwaren van de onzekerheden van de rebellie en van de economische ontwrichting. Zoals Horikoshi heeft gesuggereerd, als gevolg van de rebellie was de agrarische productie sterk gedaald en er was ontwrichting in de toevoer van producten ten gevolge van de grote verstoring in het transport systeem. De meerderheid van deze mensen waren geschoold in traditionele *pesantrens* over geheel West

Java en door hun socio-culturele achtergrond spraken ze dezelfde taal als de bewoners van Lembang waardoor ze op een vriendelijke en aantrekkelijke manier de bevolking konden benaderen om hen de islam te doen omhelzen wat resulteerde in de geleidelijke vervanging van de gevestigde syncretische en culturele basis van de regio die bekend stond als een nationalistisch bolwerk.

De dramatische politieke verandering die plaatsvond na de 30 september 1965 coup poging was cruciaal in de ontwikkeling van de islam in Indonesië. De verandering veroorzaakte een socio-culturele en politieke setting die meer en meer verschoof van de sociale en culturele basis van Soekarno's politieke regime naar die van Soeharto waar religie een groter mandaat verkreeg. Dit had tot gevolg dat de inheems syncretische geloofsovertuigingen verzwakten en op de hand kwam van meer intense islamisering dan ooit tevoren. Deze socio-culturele verandering vormde de context voor de opkomst van *Dakwahisme* en, dientengevolge, opende de weg tot een diepere islamisering van de Soendanezen van onder af, vooral toen Soeharto *dakwah* projecten begon te steunen ondanks zijn weerstand tegen politieke islam. Soeharto, die een fervent aanhanger was van Javaanse waarden, was verbazingwekkend toegeeflijk jegens islamitische culturele projecten, met name die van Modernisten. Meer nog, Soeharto waarborgde de burgerrechten van moslims door zijn islamitisch geïnspireerde Huwelijkswet nr. 1/1974. Langzaam maar zeker had deze wet de *Penghayat* ertoe gedreven zich tot de islam te bekeren. Sommigen van hen hadden zich onder dwang laten bekeren of gingen tot de islam over uit politieke overwegingen. De bekering van Marpu en zijn volgelingen in 1976 is misschien het beste voorbeeld van politiek-gedreven islamisering in Sumedang, West Java. Deze gedwongen bekering betekende voor een deel de ondergang van de *Penghayat* maar het versterkte de alleenheerschappij van de islam en het christendom in de samenleving. Onder deze geweldige sociaal-politieke transformatie werd de moslimse identiteit steeds meer van invloed. Dit is wat een belangrijke rol speelt in wat Ricklefs noemt de 'Islamisation from below', of wat Van Bruinessen de 'Conservative turn' noemde. The plotselinge geweldige opkomst van de Dakwaisten zowel in landelijke als in urbane regio in West Java over campussen in de steden en moskeeën in de dorpen bewijst dat de islamisering steeds dieper ging onder het gewone

volk en de Soendaneze maatschappij steeds meer begon te transformeren.

Onder deze veranderende omstandigheden veranderden conflict patronen. De christelijke zending had zich getransformeerd tot de grootste tegenstander van moslims. Christelijke leiders zochten naar een liberale gedragslijn in hun zending maar moslims eisten beperkingen en waren voor een conservatief religies beleid. Moslims zochten met gemengde gevoelens van hoop en zorg naar een solide basis om hen in staat te stellen hun religieuze doelen te verdedigen door moslimse studenten, jongeren en de geschoolde klassen tot *dakwah* te voeren. Ze verwachtten dat met studenten in prominente rollen *dakwah* leiderschap en *dakwah* visie getransformeerd zouden worden. Het was met deze missie in zijn achterhoofd dat Mohammad Natsir, de meest prominente dakwaist, en studentenleiders zoals Imaduddin Abdulrahim en vrienden hun ogen richten op de campussen om islamisering te promoten. Een van hun belangrijkste doelen was de campus van het Bandung Instituut voor Technologie (ITB) in Bandung. Na een aantal jaren werd dit *dakwah* project steeds meer de agenda van de geschoolde klassen in de moslimse samenleving en was het niet langer het exclusieve en routineuze werk van *ulama* of van andere traditionele *dakwah* figuren. Met moslimse intellectuelen verantwoordelijk voor het *dakwah* project had er een belangrijke verandering plaatsgevonden, met name in de organisatie, leiderschap en in *dakwah* themas.

Nadat de politiek gedemocratiseerd was in de Reform Era, en de maatschappij dus meer open en vrij was geworden veroorzaakten deze veranderde politieke setting wederom religieuze vernieuwing die op haar beurt weer sociale veranderingen teweeg bracht. Was de politieke verandering onder het autoritaire regime een vorm van top-down sociale machinaties, nu was deze verandering geïnspireerd door de mensen van de grassroots zelf. Dit laatste kan worden geïllustreerd aan de hand van de steeds krachtiger wordende aanspraak van de *Penghayat* dat *Aliran Kebatinan* een echt geloof is omdat deze syncretistische stroming in feite de religie is van de Soendaneze voorvaderen en door hier aan vast te houden probeerden zij hun identiteit terug te krijgen. De volgelingen van de *Aliran Kebatinan* probeerden hun aanwezigheid te legitimeren door hun positie in de Soendaneze geschiedenis op te eisen. In hun zoektocht naar de bevestiging van hun identiteit waren voor de *Aliran Kebatinan* inheemse

of etnische sentimenten van groot belang. De groeiende waardering voor lokale symbolen reflecteerde dus hun herlevende identificatie met hun culturele erfenis. *Aliran Kebatinan* volgelingen waren bezorgd over de dominantie in het leven van de Soendanezen van de legale, politieke en culturele aanwezigheid van de moslims waarin Arabische symbolen een belangrijke rol speelden omdat dit ten nadeel zou zijn van lokale tradities en symbolen en dus hun banden met hun authentieke historische identiteit op het spel zouden zetten.

Het christendom maakte ook een opbloei door en het bloeide na het begin van de Reform Era, vooral door Pinkstergemeenschappen. Vooral Indonesiërs van Chinese etnische afkomst speelden een cruciale rol in deze ervaring en daarmee riepen ze tegelijkertijd antichristelijke en anti-Chinese sentimenten op. Zoals gezien door Mujiburrahman transformeerde de angst van de moslims voor kerstening in een angst voor christelijke Chinezen en de HKBP Batak Kerken. Moslimse activisten prefereerden massa organisaties te stichten om hun belangen te ventileren, voornamelijk in hun protesten tegen kerstening en daarmee zetten ze kracht bij aan de eeuwige spanningen en rivaliserende relaties tussen islam en christendom. De grote toename van het aantal christenen en de eruptie van antichristelijke acties in de negentiger jaren en in de eerste decade van de eenentwintigste eeuw werden verergerd door de wijzigende patronen van contemporaine geschillen van *aliran* politieke spanningen gedurende de jaren 50 en 60 naar etnisch-religieuze sentimenten vanaf de negentiger jaren waarin christendom de grootste tegenstander van de islam werd. Het samenkomen van etnisch-religieuze sentimenten verergerde bestaande spanningen tussen islam en christendom over heel West Java. Het is nog niet besloten welk motief het sterkste was, religie of etniciteit.

Ricklefs zag dat 'in post-Soeharto years, it became less a case of the political regime setting the religious agenda than the revers: religious dynamics shaping the political regime' (Ricklefs, 2012). Anders dan de New Order die politiek en maatschappij onder controle had heeft het nieuwe democratische regime geen sterk politiek beleid ten aanzien van religies. Integendeel, de alomtegenwoordige rollen die religieuze organisaties in de politiek spelen maakt dat ze een belangrijk deel van de controle op zich nemen en zij het zijn die druk uitoefenen op de staat.