



COUP D'OEIL DE L'OBSERVATOIRE

# PLURALISME, DÉMOCRATIQUE ET NORMATIVITÉ RELIGIEUSE EN INDONÉSIE

Au cœur de l'Asie du Sud-Est, le processus de consolidation démocratique en Indonésie, pays à majorité musulmane (14% de la population musulmane mondiale), est l'objet de tendances très complexes. Perçu d'une part par les chercheurs comme un exemple réussi de démocratisation, de résilience et d'inclusivité, il est aussi pour beaucoup menacé par un tournant de radicalisme islamique. Si la réalité de cette évolution demeure soumise à un certain nombre de débats, il n'en demeure pas moins que la religion, de manière plus significative l'Islam, est agent de changements politiques et culturels en Indonésie. En pleine recrudescence depuis la fin des années 1960, ces mouvances (historiquement et politiquement marginalisées) ont su évoluer de la sphère civile à des institutions plus formelles, avec notamment une introduction notable dans certains agendas politiques ou une place dans la bureaucratie étatique. Au-delà d'un développement des narratifs utilisés, un changement réel des attitudes islamiques a pu être ainsi observé, marqué par certaines opportunités (ou "jonctions critiques"), mais aussi par un large ensemble de structures organisationnelles favorisant la mobilisation (chefs de file, réseaux, etc.). D'autres forces sont également à l'œuvre dans l'intégration de l'Islam dans le paysage politique indonésien, comme le rapport des mouvements sociaux à l'État, ou encore les dissensus clairs au sein même des activistes et organisations islamiques comme Tarbiyah ou Nahdlatul Ulama (NU), se distinguant dans leurs idéaux, mais également leurs méthodes d'action.



AUTEURE

ALBANE DACRE-WRIGHT

Candidate à la Maîtrise en Affaires Publiques et Internationales à l'Université de Montréal.



*Fidèles rassemblés devant la mosquée Al Akbar de Surabaya, après avoir participé à la prière du matin célébrant l'Aïd al-Fitr, le 22 avril 2023 (Juni Kriswanto/AFP)*

## Une confrontation dans le spectre idéologico-politique

Loin de la péninsule arabe, les chercheurs sont donc contraints d'adopter un point focal nouveau, dans le but de pouvoir appréhender les trajectoires propres à la région et de s'éloigner des événements de premier plan (i.e terrorisme) pour se concentrer sur un engagement politique plus subtil, et une hausse générale de la piété et de la légitimité de certains discours depuis quelques décennies. À cet égard, deux extrêmes du spectre idéologico-politique semblent se confronter, avec d'une part des électeurs islamiques pointant du doigt un manque de représentation et des inégalités économiques, et d'autres parts des groupes pluralistes attachés à l'idéologie de l'État (Pancasila).

Cette philosophie politique héritée de la période ayant suivi la lutte militaire contre les Néerlandais (i.e rencontre de Soekarno avec des chefs et intellectuels musulmans et nationalistes), vise une interprétation unie et égalitaire de la nation, entrant donc en opposition avec l'influence d'un bloc illibéral religieux. Conséquemment, ce phénomène s'accompagne d'une forme de polarisation partisane, pouvant clarifier les alternatives politiques tout en renforçant les divisions.

L'importance de cette tendance et de ces perceptions diverses au sein d'une démocratie se voulant religieusement plurielle met ainsi en avant une nouvelle problématique majeure, centrée sur l'influence de l'Islam dans le futur politique de la démocratie indonésienne et des questions de citoyenneté. En ce sens, trois ouvrages sortis durant les deux dernières années permettent de mettre en lumière le contexte et les enjeux de cette tendance.

Dans un premier temps, Liow (2022) démontre les caractéristiques de ce “tournant”, en analysant plus spécifiquement deux mouvements majeurs de la fin du XXe siècle: Tarbiyah (Indonésie) et Dakwah (Malaisie). Il contribue ainsi à illustrer les signifiants et les catalyseurs d’un processus unique, tout en s’appuyant sur une littérature scientifique dense sur les sujets de nationalisme et d’État séculaire. Par son ouvrage, il met en lumière les étapes charnières, dont les plus informelles restent sous-étudiées, ayant permis d’introduire l’Islam dans un cadre politique. Dans un second temps, Fossati (2022) emploie une analyse plus empirique afin de déterminer la place de l’Islam dans les paramètres démocratiques (représentation, satisfaction/performance ou participation). Pour ce faire, son livre se concentre sur une enquête réalisée via une collecte de données entre 2017 et 2020 (interviews ou échantillons en ligne) provenant du Indonesia National Survey Project (INSP), et utilisant diverses techniques d’analyse de données (descriptive, régression quantitative ou interaction entre plusieurs variables). Il adopte ainsi une approche multidimensionnelle de la démocratie, abordant les facteurs structurels et historiques, les clivages politiques et la polarisation. Il souhaite également revenir sur des imprécisions de la littérature sur le sujet, notamment sur la conceptualisation de la démocratie et les particularismes illibéraux présents en Indonésie (dont la contradiction entre l’apparente érosion de la démocratie et la satisfaction de la population est révélatrice). De plus, si l’Islam est très souvent perçu comme un paramètre essentiel de la politique indonésienne, le corpus scientifique actuel fait peu cas, selon lui, des perceptions populaires et de la relation entre cette religion et d’autres orientations idéologiques/attitudinales (e.g identité nationale). Sa plus importante contribution reste malgré tout la nécessité d’études systématiques de l’Islam politique comme une dimension clivante centrale dans la représentation substantielle, et les impacts que cela peut avoir sur les choix économiques et politiques entrepris (légitimé ou responsabilité). Enfin, l’analyse de ce type de transformation sociale est pour Herneth (2021 : Chap. I) indissociable du processus de reconnaissance sociale, déjà mis en avant



*Avec environ 90 millions de membres et de fidèles, Nahdlatul Ulama (NU) est la plus grande organisation islamique du monde. Pourtant, elle reste peu connue en dehors de l’Asie du Sud-Est. (© Adek Berry/AFP)*

par Taylor (1994) et Honneth (2001). Il entend par cela “les pratiques socio-psychologiques, éthiques et politiques par lesquelles les acteurs évaluent, reconnaissent et engagent leurs semblables dans la société” (Herneth, 2021 : 2), où les perceptions et les identités représentent un biais plus significatif que dans la simple citoyenneté.

Cette subjectivité est pour lui d’ailleurs peu abordée (à l’exception d’approches plus philosophiques, comme chez Hegel, ou plus centrées sur l’Occident). La question de l’Islam est donc intrinsèquement liée à des enjeux de coexistence sociale, dans des relations inter-religieuses mais aussi intra-religieuses, et au travers de cadres variés (e.g ethnicité, classe etc.). Ces pratiques, parfois héritées d’acquis sociaux, ont de ce fait des implications vastes au sein de la vie publique indonésienne. Dans des approches plus ciblées, Ahnaf (2021 : Chap. IV) et Bagir (2021 : Chap. VII) mettent en exergue les enjeux démocratiques les plus récents, les liant respectivement à la confrontation formelle et informelle du pluralisme à des franges radicales (comme HTI), et aux conséquences larges de la religion sur la perception de la citoyenneté.

## Les facteurs du “tournant islamique” en Indonésie

Il est tout d’abord nécessaire de noter que l’Indonésie est un pays très divers (religion, ethnies etc.), et que si la population musulmane est majoritaire (pour la plupart sunnites orthodoxes), ces derniers peuvent également être minoritaires au sein de certaines provinces. De manière plus générale, la place démographique de l’Islam n’a pas historiquement garanti une représentation adéquate au sein du système de représentation séculaire, marginalisation ayant mené à certains conflits ou anxiétés. De plus, si l’Asie du Sud-Est s’est tournée par période vers l’Islam du Moyen-Orient et de l’Afrique du Nord, cette relation doit être relativisée, du fait de son caractère dynamique et de la complexité de ses traditions intellectuelles propres.

Depuis la chute du régime autoritaire de Soeharto et du New Order en 1998, et au travers des prémices de la consolidation démocratique, l’Indonésie s’est engagée dans une transition vers une société plus inclusive et tolérante. Cependant, celle-ci est pour beaucoup en train de se détériorer depuis 2014 du fait de la résurgence d’un Islam radical (Arjon 2018; Sebastian, Hasyim and Arifianto 2020; Muharam, Marijan and Kusman 2021). Conséquemment, l’instabilité civile, les violences ethniques ou les déficiences

ayant émergées après 1998 posent la question de la perception de ce phénomène comme une menace pour la démocratie, avec par exemple la montée de rhétoriques d'exclusion ou d'intolérance vis-à-vis de certains droits de groupe (e.g minorités religieuses, LGBT) (Fossati, 2022 : 19-22).

Les explications quant à cette montée de l'islamisme sont variées, et ne touchent pas forcément à des questions sociaux-économiques, comme cela a pu être en partie le cas au Moyen-Orient ou en Afrique du Nord. Selon Liow (2022), cette tendance peut être observée depuis les années 1970, avec non seulement une forte utilisation de l'islam comme narratif et l'émergence d'une nouvelle intelligentsia (moins centrée sur le clergé), mais aussi les débuts d'une politique idéologique plus révolutionnaire. Cette dernière s'appuie sur une interprétation plus engagée de la religion, visant l'unification de l'umma (entre autres, la communauté musulmane), sous la bannière d'un état islamique (état souverain guidé par l'islam) pour certains et d'une loi basée sur les enseignements islamiques et de la shari'ah. De cette croyance se distingue alors un nouvel "ordre social de l'action" (Liow, 2022 : 8), le plus souvent sous la forme de mouvements sociaux et de réseaux d'expression politique. De manière plus spécifique, l'auteur fait un parallèle historique avec les mouvements nationalistes et post-coloniaux (face aux Pays-Bas ou à l'occupation japonaise) dans leur lien avec la création d'un "Islamic Polity" après la Seconde Guerre mondiale (durant une période de démocratie libérale). Portées par la révolution nationale en 1949, ces revendications tiennent d'un large désir d'unité, mais la mobilisation islamiste revêt malgré tout un aspect différentiel dans la vision de la construction de l'État (e.g rébellion de Darul Islam à partir de 1949).

Certains mouvements plus progressistes restent cependant ouverts à la reconnaissance de la Pancasila et ne présentent pas nécessairement la volonté d'établir un Califat (e.g déclaration de NU en 1983). Il observe par ailleurs le début de l'activisme islamique étudiant à la fin des années 1960, avec une forte hausse après 1980 (lié en partie au retour de



*Manifestation du Front de Défense islamique pour l'arrestation d'Ahok, l'ancien gouverneur de Jakarta, le 4 novembre 2016 dans la capitale indonésienne. (Crédits : Anton Raharjo/NurPhoto/via AFP)*

certains étudiants et des stratégies de mobilisation d'Égypte). L'extension de mouvements comme Tarbiyah vers des institutions religieuses ou des universités islamiques contrôlées par l'État favorise également cet engagement, jusqu'à l'émergence de réels liens politiques vers la fin des années 1990. En marge de la période de Reformasi, ouvrant une nouvelle période de démocratisation, d'autres luttes voient le jour en Indonésie, comme un certain nombre de conflits communautaires éthno-religieux, mais aussi des vagues plus ciblées de terrorisme (e.g Bali 2002, et de manière plus récente Surabaya 2018).

À cet égard, Fossati (2022) montre les tendances complexes de la montée en puissance des forces ayant opposé un camp idéologique séculaire et pluraliste (e.g PNI et PKI, influents en Java centrale, à Bali ou dans la Sumatra du Nord) et une tendance islamique, avec les traditionalistes (e.g NU, Java plus rural) et modernistes (hors de Java, plus métropolitain, avec Muhammadiyah). Du point de vue de la géographie électorale, la distribution de cet islam radical/moderniste reste cependant inégale. Ce clivage peut être rapproché d'un large ensemble de facteurs

historiques (e.g impact de la Tragédie 1965-1966), structurels (nombreuses transformations enclenchées par le nationalisme et posant la question de l'identité collective), politique (montée du populisme) ou économique (expansion capitaliste). Sa persistance comme référence politico-culturelle, visible par exemple au travers des corrélations entre les élections de septembre 1955 et celles de 1999, n'empêche cependant pas certaines variations dans le temps. De ce fait, le débat politique depuis 2014 voit une hausse claire de ces questions idéologico-religieuses (en particulier au moment des élections de 2019). Aussi, un fort engagement civil (e.g activisme étudiant) prend par ailleurs parfois des tournures radicales, comme avec les manifestations de 2016-2017 pour la "défense de l'islam" (Fossati, 2022 : 38).

D'autres catalyseurs, comme la révolution digitale et la pénétration des nouvelles technologies non régulées en Indonésie, ont également eu un impact significatif sur ce 'tournant islamiste' (e.g propagation des idées et discours, nouvelles avenues de recrutement). Cela passe ainsi par la popularisation de nouvelles considérations des pratiques religieuses (surtout auprès de la classe moyenne ou des populations



*Le 2 décembre 2016, des hommes et des femmes se sont rassemblés pour réclamer l'arrestation du gouverneur de Jakarta, Basuki Thahaja Purnama, surnommé Ahok*  
 (©PHOTRO DITA ALANGKARA, ASSOCIATED PRESS)

plus jeunes et plus connectées), comme les lectures du Coran ou la charité, et l'émergence d'une nouvelle génération de prédicateurs. Le caractère décentralisé par nature du digital facilite ainsi de nouveaux moyens d'éducation (e.g migration Tarbiyah vers Whats App avec le programme 'One Day One Juz') ou la création de communautés aux intérêts similaires. En lien avec ce dépassement des frontières, l'Islam indonésien prend conjointement une dimension transnationale grâce à des réseaux d'étudiants ou la circulation de penseurs islamiques majeurs (e.g venant de l'Arabie Saoudite). Les publications massives et les traductions, en lien avec la prolifération de maisons d'impression islamiques en Indonésie, comme Era Intermedia Publishers (sermons, prières), participent au partage de cette "vision" (Liow, 2022 : 40-47).L

## La mobilisation dans le cadre structurel indonésien

Dans la théorie, l'étude de telles actions collectives ou mobilisations est indissociable de "structures d'opportunités politiques", essentielle à la construction d'un agenda (Liow, 2022 : 14-15). De manière plus concrète, la prise d'importance de l'Islam dans la sphère civile puis politique s'appuie sur un ensemble de "significatifs islamistes" (Ibid. : 4-5) permettant par la suite l'émergence de diverses formes d'agentivité.

Ceux-ci correspondent par essence aux fondations intellectuelles et conceptuelles - liées au contexte social et politique plus large - à la base d'une identité collective islamique. Ils sont fortement influencés par les centres d'apprentissage (comme l'université Al-Azhar en Égypte) ou par le corpus entourant un imaginaire pan-arabique. Dans leur effectivité à entrer en résonance au sein des mouvements sociaux musulmans et à interagir avec les identités et les intérêts, ils participent directement à la création de liens forts et donc aux capacités organisationnelles de réseaux dynamiques et en constante évolution. À cet égard, des mouvements comme Tarbiyah (dans le lexique arabo-islamique renvoyant à l'éducation) et Dakwah (renvoyant plus au prosélytisme) jouent un rôle essentiel dans l'enracinement et la longévité de ces activistes (formation d'idées, rassemblement des ressources depuis des actionnaires étrangers), même s'ils peuvent être porteurs d'intérêts différents. D'autres mouvements comme NU et Muhammadiyah contribuent à établir une structure facilitatrice et augmentant les capacités organisationnelles, permettant à terme une meilleure coopération et certaines formes d'institutionnalisation (à l'image des Frères musulmans). Aidées par les outils de communications (e.g blogs, plateformes etc.), certaines figures de proue ont semblablement une importance critique dans la modélisation des consciences et des identités (Anderson, 2000) et dans la définition des

objectifs (e.g délimitation du conservatisme religieux). Liow (2022) fait par exemple référence à quatre étudiants (Hilmy Aminuddin, Salim Segaf al-Jufri, Abdullah Baharmus, et Encep Abdusyukur) ayant été des acteurs importants de la propagation de l'Islam, avec notamment d'un mouvement souterrain qui devint Jemaah Tarbiyah en 1983. Du fait de la répression sous Soeharto, cet activisme resta durant longtemps sous le radar, privilégiant l'éducation, et sa transformation sociale vers l'appareil politique fut lente (en comparaison par exemple avec la Malaisie). Les limites institutionnelles des organisations ont ainsi limité leurs expansions, mais n'ont pas empêché une robustesse de ces mouvements malgré des tensions internes. Nonobstant, l'évolution du New Order vers plus de tolérance religieuse (e.g création Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YAMP) en 1982 déployant des missionnaires) a permis un changement de dynamique vers des activités et une audience plus large (Liow, 2022 : 48).

De manière d'autant plus significative, 1998 marqua la fin de 32 ans de régime autoritaire et le début d'une période de réforme autour de laquelle s'articule une nouvelle délibération publique, mais aussi une prolifération d'aspirations à une politique islamique. Cette idée peut être reliée à l'interprétation politique de l'Islam établissant que la religion (din), n'est pas séparable de l'État (dawla). Avec la Reformasi, Tarbiyah (ayant évolué en PK puis PKS) gagne par exemple un contrôle progressif sur certaines hiérarchies, telles que certaines gouvernances universitaires, et abandonne sa précédente discrétion vis-à-vis d'objectifs plus radicaux. Ayant connu des résultats mitigés après sa participation électorale en 1998, il gagne cependant en influence dans la Chambre des Représentants à partir de 2004, dû en partie à une nouvelle structure de parti et une "modération putative de son agenda islamique" (Ibid. : 56). Désireux de réconcilier son idéologie avec l'État démocratique et les idéaux Pancasila, il conserve néanmoins à l'interne un discours de légitimation fort de son identité islamique. D'autres partis portant des revendications similaires émergent, comme le PKB (lié à nu), mais le PKS

Ces transformations semblent ouvrir une nouvelle phase de participation politique (porteuse également de certaines opinions de redistribution ou de développement économique), mais ne tuent pas les tensions répandues entre les différentes factions, notamment entre idéologues et pragmatiques. Déjà en 1960, Geertz développait d'ailleurs les enjeux autour de la religion javanaise, avec une différence marquée entre abagan (version syncrétique de l'Islam, avec influence bouddhique et hindoue, soutenant plus une tendance séculaire et pluraliste) et santri (plus orthodoxe et idéologique, en lien par exemple avec des organisations comme à nu ou Masyumi). Un conflit similaire entre les priorités (e.g nationalisme ou agenda islamique) est ainsi visible dès les élections de 2004 ayant vu s'opposer Amien Rais au Général Wiranto.

### La normalisation de l'Islam politique: représentation, légitimité et reconnaissance sociale

Avec cette nouvelle place au sein de la sphère politique indonésienne, la résonance de consciences populaires islamiques met en exergue de nombreux enjeux de représentation et de légitimité, fondamentales dans la perception publique. Aussi, son fractionalisme ethno-linguistique, la diversité socio-économique ou de gouvernance du pays rend sa géographie électorale plus incertaine, avec par exemple la persistance de certaines affiliations locales, mais aussi un phénomène non linéaire de désalignement partisan. Ce possible déclin des héritages idéologiques traditionnels demeure néanmoins particulièrement complexe dans les débats politiques depuis 1999, avec surtout un affaiblissement de l'Islam traditionnel avec une montée en puissance des extrêmes (pluralistes ou islamistes radicaux).

De ce fait, la compréhension des modèles de collaboration entre société et état rejoint directement un contexte de reconnaissance sociale et des sphères psycho-culturelles. Hefner (2021) met ainsi en avant les tendances d'appartenance (franges plus radicales de l'Islam depuis la chute du New Order, mais aussi prise en compte du genre ou de l'intégration économique).



President Rivlin with the Muslim leaders from Indonesia. (© GPO/Mark Neiman)

La confrontation entre deux traditions marque ainsi la participation politique en Indonésie, avec d'une part une mouvance inclusive suivant la Pancasila (i.e identité nationale commune, droits équivalents), et de l'autre une citoyenneté différenciée et stratifiée, impliquant une reconnaissance plus asymétrique.

Ces deux tendances peuvent alors être renforcées par un travail normatif ou institutionnel post-Reformasi (e.g au niveau national, avec les amendements constitutionnels de 1999 et 2002), mais aussi l'émergence de propositions publiques pour une société civile suivant la shari'ah (fatwah, mouvements sociaux, ou organisations comme l'Indonesian Council of Ulama - MUI). Si tous ne sont pas en faveur d'un califat transnational, une grande partie adopte donc un agenda pour une société différenciée.

Le rôle pivot des "citoyens ordinaires", de par l'éducation, le développement culturel ou les nouvelles formes d'expression, est central dans la démarche analytique de Fossati (2022). Au travers de leur comportement de vote, ces derniers sont dépeints comme des "démocrates critiques", soutenant la

démocratie comme système de gouvernance, mais pas de manière inconditionnelle (impact également de la performance du régime). Les positionnements politiques varient à l'égard des relations État-Islam (e.g perception plus pluraliste de l'Islam pour NU, proche de Pancasila), mais se rejoignent sur d'autres sujets comme les politiques économiques, avec une majorité pour un conservatisme fiscal et un interventionnisme de l'État. A contrario, d'autres attitudes comme le préjudice anti-chinois sont plus marquées quand on s'éloigne de l'idéologie pluraliste.

Le lien entre l'Islam politique et la pratique démocratique (plutôt délibérative ou électorale) témoigne donc du caractère crucial du rapport des différents profils idéologico-religieux aux arrangements étatiques. Il est ainsi possible d'observer une association significative entre une représentation adéquate et une satisfaction de la communauté politique (en lien avec la concordance entre les attitudes politiques et citoyennes).



*Manifestation en Indonésie contre le califat global.  
(© Supri/Reuters)*

Néanmoins, cette conformité entre les deux niveaux est rarement idéale, soumise à des propositions électorales insuffisantes ou à une absence de différenciation idéologique. Dans le cadre de ses enquêtes sur les partis politiques, Fossati (2022) s'intéresse à leur rôle représentatif dans le clivage des perceptions et dégage certains paramètres importants, comme la proximité avec le candidat. Si la religion n'est par ailleurs que peu à la source de certains choix (7,5% le place dans le top 3 des facteurs), celle-ci devient majeure dans le cas des personnes proches de l'Islam. Du même fait, l'auteur détermine une influence de cette dernière au sein des partis selon divers domaines (rapport Islam-Etat, économie, etc.), correspondant souvent à une position plus à droite et conservatrice. Il peut également être intéressant de constater l'influence de la décentralisation et des formes d'autonomie régionale, permettant un plus grand rôle local de l'Islam politique (134).

D'un point de vue plus large, les narratifs de l'opinion publique, notamment sur l'axe Islam-pluralisme, sont cruciaux dans la compétition électorale et la polarisation du climat politique (même si pouvant être relativisé selon le contexte, comme l'existence d'intérêts économiques endogènes). Fossati (2022) développe ainsi plusieurs conclusions de son analyse quant aux possibles 'préférences politiques'.

Tout d'abord, les orientations interprétées sur la base de son enquête mettent en avant de fortes disparités autour de la place de l'Islam dans l'État (e.g pluralisme plus présent chez les minorités religieuses). Il démontre également aussi une corrélation forte entre les classes sociales (éducation et revenu) et l'Islam politique (baisse en augmentant le degré d'éducation, et tendance inverse pour le pluralisme), révélant différents niveaux de participation politique. Par ailleurs, l'auteur fait ressortir le lien entre une position idéologique claire ou homogène et le choix d'un parti spécifique. Similairement, la perception des systèmes d'équilibrage politique varie, avec par exemple un soutien pour un dirigeant fort au sein des tendances islamiques. Économiquement, ces derniers soutiennent de manière plus significative que les autres un interventionnisme de l'État dans l'économie ou des politiques de redistribution. La question de l'identité nationale, confrontée également aux tendances nationalistes et populistes, reste quant à elle difficile à conceptualiser, découlant de perceptions ethniques ou religieuses, et s'appuyant sur différents degrés d'attachement (moins présent chez les centristes). Du fait des caractéristiques de ces attentes et des divers griefs politiques ou économiques, l'auteur note donc une satisfaction plus haute vis-à-vis de l'évolution de la démocratie dans le cas de ceux soutenant un Islam politique.

De ce fait, la charnière décisive dans la représentation substantielle au sein de la démocratie reste la concordance idéologique entre les politiciens et les citoyens de leur circonscription, en lien direct avec les préférences évoquées précédemment et les divisions partisans. D'après l'analyse de Fossati, le "chevauchement" idéologique entre les deux est assez important dans le cas des politiques économiques (94,8%), mais aussi pour l'Islam politique (80,3%), où les voteurs semblent être néanmoins plus en moyenne que leurs représentants. Cette observation peut être en partie reliée à la marginalisation historique de l'Islam, et donc par extension, la forte présence de minorités religieuses au sein des élites (138-140) ; une classe plus privilégiée étant par le même biais également mieux représenté.

Ainsi, si les profils idéologiques peuvent varier, le paramètre religieux demeure central. De surcroît, une majorité des inégalités de représentation et des clivages politiques semblent s'organiser autour de cette question (Ibid., 2022 : 146), et peuvent être également rapprochées des caractéristiques partisans (hétérogénéité idéologique, taille, institutionnalisation ou centralisation). À titre d'exemple, la cohésion interne du PKS permet des liens plus forts que des partis ayant évolué plus distinctement, comme le Parti Demokrat.

Enfin, cette organisation des clivages autour de la question religieuse peut être mise en perspective avec une évolution du spectre idéologique et des considérations clientélistes (i.e importance du patronage, intérêts matériels). Néanmoins, l'étude de l'auteur démontre que si les opinions publiques peuvent être mal arrangées entre les partis, elles sont également sensibles aux signaux renvoyés par les élites. Ces interactions dynamiques sont donc susceptibles d'avoir un impact sur l'approfondissement de l'axe idéologique dans la politique indonésienne, avec une forte polarisation autour des identités religieuses. Cependant ces évolutions restent incertaines, à la lumière par exemple du rapprochement récent de Prabowo (ancien chef de file d'une coalition plus islamiste) avec le groupement plus

## La réalité empirique du clivage autour de l'islam politique depuis 2010

Dans le cadre d'une analyse théorique, l'interprétation de tels enjeux peut devenir particulièrement complexe dans le cas de modèle d'organisation de la société se distinguant des études de cas traditionnelles (e.g. Occident, développement capitaliste rapide, axe partisan plus séculier et autour de la gauche/droite).

Après des régimes caractérisés par leur longévité (Soekarno et Soeharto), le processus de démocratisation et la décentralisation ont vu la mise en place d'élections plus récurrentes, théâtres de la compétition politique entre les différentes tendances. En 2004 et 2009, la polarisation relative des forces a permis des élections pacifiques, maintenant majoritairement les extrêmes à quai. Néanmoins, la trame de fond de lutte idéologique développée précédemment s'illustre de manière plus récente au sein de la démocratie indonésienne au travers d' "incidents focaux", comme les événements mobilisateurs ayant eu lieu en 2016-2017, ou la reconnaissance légale de certains enjeux par la Cour Constitutionnelle.

Dans un premier temps, ces événements renvoient aux manifestations importantes (portée par groupes conservateurs islamiques comme le 'Islamic Defenders Front' - FPI, HTI, ou de manière plus indirecte MUI) ayant eu lieu contre le gouverneur sino-chrétien de Jakarta Purnama, dit Ahok, dans le cadre d'accusation de blasphème à l'égard de l'Islam. Favori des élections gubernatoriales en 2017 face à Baswedan ("Candidat Musulman"), celui-ci avait en effet fait référence en 2016 à l'absence d'obligation claire dans le Coran d'élire un chef musulman ; discours qui fut ensuite détourné en blasphème. La troisième de ces campagnes anti-Ahok en décembre 2016 ("Defend Islam Action"), dite Action 212, visait donc directement sa défaite et son emprisonnement (Bagir, 2021 : 201). En tête des voix au premier tour (42%), il n'atteint cependant pas la majorité de 50% requise dans le cas de Jakarta, et perd au second tour face à Anies.

Son emprisonnement par la suite mobilisera alors des réactions diverses, 'victoire' pour l'Islam d'une part, et crainte d'autre part (e.g. Merry Kolimon chez les non-musulmans en 2017). Tout au long de ces campagnes, des organisations comme NU restent néanmoins fidèles à la nécessité de la protection du pluralisme religieux et du respect de la Pancasila. Il est aussi nécessaire de noter l'essoufflement politique que connaissent les manifestations ayant suivies et l'isolement de certaines des figures de proue.

Si ces élections s'intègrent dans un système de plus de 500 élections locales, elles ont malgré tout acquis un statut de prélude à la campagne présidentielle de 2019, notamment du fait de l'importance de la polarisation intra-Islam et inter-religieuse. Elle peut par ailleurs être associée à d'autres enjeux, comme le préjudice issu de l'éthno-nationalisme ou encore le ressentiment des plus pauvres quant aux inégalités ou à son plan urbain à Jakarta, s'appuyant sur des évictions agressives. Aussi, cette mobilisation massive n'est pas réellement soudaine, mais l'aboutissement d'un cheminement vers le renforcement des identités politiques religieuses et l'utilisation de manifestations islamiques au sein de l'opposition.

Celles-ci peuvent être d'ailleurs trouvées de manière similaire au sein des activités extra-parlementaires d'opposition auxquelles Joko Widodo, dirigeant populiste, a été confronté après son accès à la présidence face à Prabowo en 2014 (Ibid. : 200- 202). Les forces anti-pluralistes semblent ainsi prendre un aspect plus confiné, face à laquelle le Président n'est pas accommodant. Bagir (2021) met malgré tout en avant un possible déclin du conservatisme islamique au sein de la compétition électorale des dernières années (i.e. axe éthico-religieux moins visible lors des élections de 2019), avec conjointement la croissance d'un noyau de plus en plus éduqué.

Dans un second temps, les développements juridiques découlant des décisions de la Cour Constitutionnelle indonésienne semblent révéler une tendance générale vers une protection formelle des droits des minorités et des

différences inter-religieuses, au travers d'une perception laïque de la citoyenneté. En avril 2010, celle-ci établit en effet la protection égale des religions et des spiritualités sous la Constitution. Cette tendance fut confirmée par le tribunal de grande instance en 2017 qui affirma que les kerpercayaan peuvent être inscrites sur les cartes citoyennes de manière semblable aux religions officielles. Cette évolution a ainsi contribué à mettre en lumière la marginalisation des systèmes de pensée autochtones, et leur reconnaissance au sein de l'appareil étatique (même si l'implémentation réelle de cette décision peut être limitée). Par ailleurs, le refus durant la même année de la criminalisation dans le Code pénal du sexe hors mariage et des relations entre personnes du même sexe renforce cette position plus libérale de la Cour. Dans les deux cas, la Cour Constitutionnelle s'est montrée en faveur d'organisations de la société civile (CSO pour les droits humains et à tendance pluraliste) dans leur contentieux avec une organisation musulmane (en acceptant et rejetant, respectivement, les pétitions portées à leur égard). Ces décisions démontrent ainsi l'existence de certaines avenues de pérennisation de normativités civiques, pouvant avoir un impact plus permanent. Bagir (2021) rappelle néanmoins la question importante de l'impact de la religion des juges sur leur vote (en considérant les liens entre religion et préférence politique évoquées précédemment) du fait de la division claire des juges quant à la question des relations sexuelles (4 sur 9 en désaccord avec le rejet de la pétition).

Aussi, l'utilisation de l'appareil juridico-légal peut être un biais significatif dans la limitation de certains développements religieux et la conservation d'un pluralisme séculaire fidèle à la Pancasila, visible par exemple avec la dissolution de Hizbut Tahrir Indonesia HTI.

En effet, cette organisation, ayant émergé après la chute de Soeharto, est un cas intéressant d'une organisation islamique s'étant développée de manière souterraine et n'ayant fait aucun compromis dans son désir d'intégrer un califat global. Fondée en Palestine en 1953 et importée en Indonésie en 1983, elle joua un rôle significatif dans les

rassemblements à Jakarta qui ont mené à l'arrestation de Purnama en 2017. Etant donné leur cadre normatif radical, la visée était de parvenir par conséquent à une délégitimation de la démocratie (e.g non-participation avec les "infidèles ou *kufur*"), considérée comme déviant des idéaux des pères fondateurs. Selon Ahnaf (2021), elle revêt ainsi une influence significative au début du XXI<sup>e</sup> siècle face au multiculturalisme indonésien, notamment via la mobilisation d'une interprétation islamique de l'histoire du pays (e.g rôle de l'Islam dans l'indépendance ou la "Jihad Resolution" en 1945), d'une relation de proximité avec les terres ottomanes ou de la divulgation d'un large argumentaire en faveur de la shari'ah entre 2009 et 2013. De manière concrète, cet exemple est pertinent dans le cadre d'un nouveau rapport entre l'Islam et l'état indonésien, notamment dans son rapport aux clivages intra-religieux (conscient des dissensus existants), mais aussi dans son infiltration au sein de la bureaucratie d'état, rendu possible par une nouvelle liberté politique depuis la Reformasi et l'expansion de certains narratifs conservateurs (également portés par des groupes plus conciliants comme MUI).

De nombreuses voies d'expression peuvent être alors employées afin de faire campagne, et user de problèmes populaires (e.g pornographie en 2007-2008) pour renforcer les clivages, et jusqu'à un certain point sa légitimité. Le développement de ce type de sectarisme dans certains segments de la société musulmane s'inscrit par ailleurs dans un ensemble discursif mis en avant par les auteurs, caractérisé par exemple par des discussions autour des interprétations "authentiques" de l'Islam (Islam Nusantara, NU 2015) ou de la question du blasphème. Sa dissolution en juillet 2017, mettant un frein considérable à ses capacités d'action, marque donc les limites pouvant exister face à ce tournant, et pose par le même biais la question de l'avenir démocratique de tels clivages.

### La compétition des normativités : quels enjeux démocratiques ?

La construction de ces revendications d'une société religieuse plus stratifiée, pouvant aller jusqu'à des manifestations plus radicales de violence, pose ainsi la question de l'enjeu démocratique entourant ce choc des perceptions.

De nombreux auteurs notent d'ailleurs un déclin de la démocratie indonésienne, au travers par exemple de pratiques profondément illibérales, observations pouvant être mises en perspective avec une forte hausse de la participation politique et un taux élevé de satisfaction de la population vis-à-vis de l'État de son régime politique (76% en février 2020 ; particulièrement significatif en comparaison avec le reste de l'Asie du Sud-Est). Cette dissonance semble alors pouvoir être expliquée par la différence d'évaluation de la démocratie (griefs, performance, représentation, reconnaissance), et de sa conceptualisation in extenso (pratiques et principes).

À cet égard, Hefner (2021) observe une primauté du religieux (dans son applicabilité à la société) face au référentiel éthico-politique (ou même de la perception occidentale de la citoyenneté). Cela inclut donc une compétition morale importante, avec un pouvoir discursif crucial et s'inscrivant dans un certain rapport à l'autorité dans le cadre délibératif (en lien avec la théorie sociale du "public reasoning" chez Bowen, 2010). Bagir (2021) ajoute par ailleurs une interprétation supplémentaire, mettant en avant l'idée que dans le cas d'une élection peu compétitive, il existe moins d'incitatifs à accentuer les divisions religieuses ou ethniques (e.g élections présidentielles de 2019). Une possible intersection entre le maintien de la démocratie et le clivage autour de l'Islam politique peut à ce sujet être analysée, du fait de l'impact que cela peut avoir sur la satisfaction populaire au travers de la représentation, mais aussi sur la conception de la démocratie (rôle de la tradition, identité nationale). Dans ce but, Fossati (2022) relève deux dimensions principales à la perception islamique de la démocratie, centrée plus spécifiquement autour d'une facette libéral-égalitaire et participative. Ces résultats peuvent par ailleurs être mis en perspective avec le niveau de "sophistication politique" (i.e connaissance de la politique, socialisation) et donc à un certain précédent socio-économique (plus populaire dans le cas des populations musulmanes). Les caractéristiques entourant la définition de la démocratie et la satisfaction de sa performance confirment donc dans une certaine mesure le nexus entre pratique démocratique et Islam politique.

De par leurs préférences politiques, mais aussi leur appréciation de la démocratie, les pluralistes sont par ailleurs plus susceptibles d'être critiques de cette dernière. Cette même compétition normative, caractérisée de manière principale par une opposition entre l'idéologie Pancasila et l'Islam politique, ouvre un large débat autour de l'impact sur une jeune démocratie. Si elle peut être dépeinte comme cruciale et ayant de nombreuses retombées positives, elle peut aussi être pointée du doigt comme un danger du fait d'une polarisation trop importante (d'autant plus dans le cadre de tendance mobilisatrice populiste du "nous" contre "eux"). Face à ces efforts pour une plus grande inclusivité religieuse, des formes "d'essentialisme induit par la guerre" (Duncan, 2013) se mêlent à un revivalisme religieux pouvant envenimer ces tensions.

Les courants ne sont pas cependant manichéens, et certains intellectuels musulmans restent porteurs d'un discours de compatibilité entre traditions démocratiques indonésiennes et Islam (e.g soutien de Muhammadiyah et NU aux réformes du début des années 2000).

Par ailleurs, outre la mise en avant de la portée persuasive de l'"Islamisation" de la société, Hefner (2021) met aussi en avant d'autres enjeux ethniques et sociaux plus larges, essentiels dans la "micro-politique" du quotidien et ayant pu contribuer à l'érosion d'une forme d'identité nationale. En effet, l'existence de plus de 400 groupes ethniques très divers a joué un rôle important dans la rébellion de la fin des années 1950, mais aussi dans l'entretien de tensions "ethno-communautaire" entre 1998 et 2001. Celles-ci ont ainsi pu s'accompagner de formes de milices civiles (dont les plus importantes se sont appuyées sur un facteur religieux très important), mais aussi de certaines formes de ségrégation et de diminution de la tolérance religieuse (conservatisme islamique, mais aussi forces hindoues ou chrétiennes). À cela s'ajoute un courant populiste plus récent, pouvant compliquer d'autant plus la discussion publique. Ainsi, plus qu'un populisme anti-Pancasila ou les actions de franges islamiques plus radicales, on peut noter un changement dans le type de discours et de reconnaissance religieuse.



En l'occurrence, le processus de démocratisation a vu de nouvelles formes de reconnaissances émerger, notamment dans la distinction agama/ kerpercayaan (religion vs. Spiritualité). En effet, l'Indonésie a connu une suprématie normative historique de la religion (six reconnues officiellement) par rapport à des traditions plus ancestrales (e.g auprès de populations indigènes). De ce fait, la décentralisation (1999-2000) a vu l'apparition de nouvelles formes de reconnaissance (e.g variations "non standards" de l'Islam et protection égale dans la Constitution ; décision de la Cour en avril 2010) et ce, malgré un tournant plus conservateur. Similairement, les enjeux politiques autour de la religion ont été partiellement confrontés aux rites adat pouvant rendre plus complexes ces volontés de reconnaissance.

Il n'en demeure pas moins que les dernières élections et événements majeurs en Indonésie ont démontré la présence de tendances islamiques particulièrement fortes, en faisant un enjeu particulièrement central pour l'équilibre politique futur de la démocratie. Même si la visée d'un état islamique indonésien semble avoir été relativisée, les attitudes fermes vis-à-vis de la religion ont un impact direct sur la reconnaissance des droits ou l'intégrité du système politique. De plus, dans le cadre du futur de la démocratie indonésienne, il est intéressant de noter la répression importante de l'Islam radical depuis le COVID et l'agrandissement exécutif général de l'administration de Jokowi (comme principale menace pour Mujani et Liddle, 2021). De manière plus large, il est nécessaire de ne pas sous-estimer les forces pouvant découler d'une revitalisation générale de la Pancasila (dans les écoles, dans l'idéologie d'État, dans les législations), perçue comme des formes de résistances face à la mobilisation islamique, mais pouvant également rentrer dans un dialogue d'exclusion, notamment vis-à-vis des droits musulmans.

## Conclusion

L'ensemble de ces observations peuvent donc être rapprochées d'une forme de "pluralisme agonistique" (développée par Mouffe, 2013), au travers du choc entre les diverses normativités, reflétant un large ensemble d'identités publiques, et les forces de résistance émanant du contexte récent (e.g défaite de Ahok, décisions de la Cour Constitutionnelle, dissolution de HTI). Ainsi, la situation démocratique de l'Indonésie ne peut pas être dissociée des enjeux de reconnaissance sociale et de coexistence au sein d'une démocratie rendant possible des perceptions exclusivistes, dans le cadre de variations dans les pratiques et l'interprétation de l'Islam.

Cette 'jeune' démocratie peut malgré tout être porteuse de bonnes perspectives, et la place grandissante de l'Islam politique, même si pouvant être clivante et illibérale, peut également participer à renforcer la légitimité de certains systèmes de représentation et garantir une forte participation politique, essentielle à la prise en compte de l'opinion publique dans l'avenir du pays. Par leurs analyses, les auteurs mettent donc en lumière les précédents manquements de la littérature scientifique autour de l'intersection entre la démocratie indonésienne et l'Islam, adoptant des approches variées permettant la prise en compte des racines historiques de ce clivage, mais aussi les structures formelles et informelles ayant permis l'imbrication de ces narratifs dans la compétition politique.



*Pour la première fois, le titre de Miss Musulmane fut décerné mercredi 18 septembre 2013 en Indonésie. (© Keystone)*

## RÉFÉRENCE

- Fossati, D. (2022). Unity Through Division: Political Islam, Representation and Democracy in Indonesia. (n.p.) : Cambridge University Press.
- Indonesian Pluralities: Islam, Citizenship, and Democracy. (2021). États-Unis: University of Notre Dame Press. Chapitres I, IV et VII
- Liow, J. C. (2022). Islam and Political Power in Indonesia and Malaysia: The Role of Tarbiyah and Dakwah in the Evolution of Islamism. Royaume-Uni: Cambridge University Press.