

Islam, sociedad y política en Malasia

*Zelmys María Domínguez Cortina**

El Sudeste Asiático ha sido lugar de confluencia de grandes religiones y culturas que han conformado una realidad multifacética y compleja, pero llena de interés, a la que ahora se unen avances en el campo económico, dado que ahí se sitúan importantes polos de desarrollo del presente y del futuro.

Dentro de este amplio mosaico de pueblos el caso de Malasia se destaca como ejemplo de sociedad islámica, en la medida en que la mayoría de la población profesa el Islam, que es además religión de Estado.

En este trabajo se pretende mostrar algunas de las características del Islam en el Sudeste Asiático y del caso malasio en especial, sin perder de vista las generalidades que los vinculan con la esencia del mundo musulmán. Para lograrlo, se inicia con una breve explicación acerca de las vías y causas de la implantación del Islam en la región. Una parte fundamental la constituye el estudio de las tendencias islámicas contemporáneas, realizaremos un breve análisis de cómo llegó el Islam a la región y sus características en el caso de Malasia, enfatizando en la relación de éste con la



* Investigadora del Centro de Estudios sobre África y el Medio Oriente (CEAMO), del Ministerio de Asuntos Exteriores de Cuba.

política del país, con las tendencias y partidos existentes y con los dirigentes actuales.

En general el análisis de este caso permite constatar que, a pesar de las características particulares, en las sociedades musulmanas del Sudeste Asiático ocurren fenómenos similares a sus homólogos del Medio Oriente o África.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA LLEGADA DEL ISLAM AL SUDESTE ASIÁTICO

El Islam¹ es la religión de 150 millones de personas aproximadamente (Reid, 1993: 1), que viven en el sudeste de Asia en una región que comprende desde Tailandia, Malasia, Brunei e Indonesia hasta Filipinas. Existen diversas formas de analizar el Islam en la región, hay quien subraya en los conceptos de transferencia o paso de las concepciones islámicas a la región en términos de movilidad en el tiempo y el espacio, analizando las formas que adoptó en cada momento (Hooker, 1988: 1-22). Pero otros lo hacen por temas, estudiando por separado las características que en diversos planos de la sociedad adopta el Islam en un momento dado.

La complejidad es lo que caracteriza la historia del Islam en el sudeste de Asia. Existen numerosas opiniones y teorías al respecto, pero lo aceptado comúnmente es que el Islam penetró en esta zona periférica del mundo musulmán a través de un proceso de

cooptación pacífica que tuvo lugar durante siglos. Hubo pocos casos de conquistas militares o imposiciones por la fuerza de estructuras políticas extranjeras. Pero también es muy difícil responder cómo, cuándo, por qué, procedente de dónde y en qué forma, el Islam comenzó a tener impacto sobre las sociedades del sudeste de Asia. De hecho, hay quien plantea que el proceso de islamización no ha terminado, sino que continúa y afectará no sólo el presente sino el futuro de la región (Ibrahim, Siddique y Hussain, 1985: 3).

El Islam no fue la primera religión que floreció en esta zona, tanto el hinduismo como el budismo, el Islam y el cristianismo, cada uno en su momento, ofrecieron modelos que influyeron en la cultura indígena durante años. El grado de impacto de estas grandes religiones en la región varía según el lugar y los marcos temporales. En este contexto, el Islam se ha erigido siempre como causa de una profunda huella en la vida socioeconómica y cultural del sudeste de Asia.²

Según Ira Lapidus, en la región objeto de estudio, el Islam fue introducido y floreció en condiciones diferentes que en el subcontinente indio y en el Medio Oriente. Mientras que en otros lugares fue establecido por las conquistas árabes y turcas, al sur de Asia llegó a través de mercaderes y sufíes. Mientras que en el Medio Oriente y la India, los regímenes musulmanes fueron fundados por nuevas élites, en el Sudeste Asiático los regímenes existen-

tes se consolidaron con la conversión al Islam. La continuidad de las élites tuvo una fuerte expresión en los componentes preislámicos de la civilización del Sudeste Asiático. El sincretismo del Islam y la cultura de los pueblos o aldeas, sin embargo, fueron probablemente de igual intensidad en el subcontinente y en Indonesia. Si bien mientras los musulmanes constituían una minoría en India, en las regiones de Indonesia y Malasia una gran mayoría de la población aceptó una identidad islámica (Lapidus, 1988: 467).

Lapidus insiste en tres teorías que explicaron la aceptación del Islam en la región: 1) la que enfatiza el papel de los comerciantes que se establecieron en puertos indonesios y se casaron con miembros de las familias gobernantes locales; 2) la que privilegia la importancia de los misioneros procedentes de Gujarat, Bengala y Arabia, fundamentalmente sufíes; 3) la que plantea como aspecto esencial la importancia del Islam para el hombre común tanto como para las élites gobernantes, por lo que implica como sistema de valores. El autor señala que, en esencia, fue el conjunto de estos factores lo que lo permitió (Lapidus, 1988: 469).

Por su parte, Marshall Hodgson propone que la islamización tuvo gran éxito en el Sudeste Asiático. Explica cómo la cultura del Índico se fortaleció en los círculos comerciales, cómo el budismo penetró las regiones de Indochina y Malasia, y cómo fue el proceso

para que, al final del primer milenio, la región estuviera culturalmente orientada hacia el Índico. En la medida en que el tráfico comercial se hizo más extenso y complejo y más importante en las economías locales se difundió la cultura asociada a él. Se pudo apreciar entonces cómo los mercaderes indios con más prestigio eran musulmanes. Así, para Hodgson, el Islam se difunde en el sudeste de Asia a través del comercio, estableciéndose en la zona de Malasia y los estrechos determinados puertos comerciales, que fungieron como centros difusores del Islam. El comercio interregional se hizo más intenso y mejor organizado y se desarrollaron los contactos con socios comerciales más distantes (Hodgson, 1974: 545-546).

En este contexto el Islam prevaleció sobre el budismo y otras tradiciones del Índico. Los mercaderes musulmanes resultaron ser verdaderos misioneros difusores de su religión y cultura. Pero, sobre todo, influyó el desarrollo del sufismo,³ pues su prédica era accesible a las grandes masas. Desde el principio el Islam tuvo una mentalidad fuertemente sufí. Según Hodgson, el prestigio del gobierno musulmán en India, el vigor popular del sufismo y el ejemplo de los mares más hacia el oeste fueron elementos que se “combinaron para recomendar el Islam” en la región.⁴

Para otros autores como Xavier de Planhol (1968: 363-364), sin embargo, la islamización del Sudeste Asiático constituye un misterio histórico,

pues considera que la tesis clásica que menciona Hodgson (de la labor de los mercaderes musulmanes de la India) no es lo esencial. Concede mucho más valor al matrimonio de musulmanes con las princesas de la región y al propio avance del Islam en la India, así como las conversiones puramente tácticas de algunos reyes por intereses personales. Destaca sobre todo la importancia de los fundamentos geográficos, como la clave para entender la penetración islámica en la región.

Para G.W.J. Drewes, por su parte, la llegada del Islam al Sudeste Asiático debe atribuirse a los árabes, sobre todo a los hallados en la región desde épocas tempranas. Pero lo que no está muy claro es su procedencia, hay quien señala que venían de Egipto (debido a la difusión en el Sudeste Asiático de la escuela sunnita⁵ Shafii,⁶ de gran importancia en este país árabe). Pero hay quien los sitúa como procedentes de la región de Hadramouth, en el sur de Yemen, donde esta escuela de derecho islámico es también preponderante (Drewes, 1985: 7).

Adicionalmente, según Lapidus, en la época colonial la supremacía económica y política europea en la región estimuló en cierta medida la difusión del Islam. Mientras que los holandeses establecieron su supremacía comercial, las lealtades islámicas, los regímenes musulmanes y las instituciones islámicas fueron consolidándose como una expresión de identidad cultural, resistencia política y competencia e-

conómica. En cada zona del Sudeste Asiático se desarrolló una forma de sociedad islámica con características particulares, reminiscencias de las sociedades indonesias islámicas y reconocibles como islámicas en términos internacionales (Lapidus, 1988: 474).

Es muy importante destacar la difusión del sufismo en el Islam de la región, con toda su carga de misticismo, piedad, sincretismo y confraternidad.

Lapidus agrega que, aunque existen muchos musulmanes que se adhieren a la suprema tradición definida por los *ulama* y maestros sufíes, otros viven en un mundo mental definido por la herencia de las culturas locales. Para muchos aldeanos del Sudeste Asiático, el Islam fue un elemento de una identidad social y religiosa más compleja y no un símbolo exclusivo de vida personal y colectiva. Sin embargo, en todas sus manifestaciones, la identidad islámica, como sea entendida, es el factor compartido en las sociedades malayo-indonesias (Lapidus, 1988: 488).

A lo largo de los siglos, el Islam ha evolucionado en la región. Como en el resto del mundo musulmán, han existido estados islámicos, movimientos reformistas o de refundación religiosa (*revivalism*), en fin, toda la gama de manifestaciones por las que ha pasado la comunidad islámica en otras latitudes.

En la historia del Islam en la región es importante tener en cuenta cómo ha ido evolucionando la tradición islámica a lo largo del tiempo, pero también cómo resurgen en la actualidad

tendencias tradicionalistas, junto con movimientos reformistas de gran impacto en todas las esferas de la sociedad. Podemos dividir en dos grupos fundamentales a los modernos estados nación de la región donde existe influencia islámica: los que cuentan con una mayoría musulmana (Indonesia, Malasia y Brunei), y los que tienen como minoría a la población musulmana (Singapur, Tailandia y Filipinas), sin dejar de tener en cuenta sus diferencias ni considerarlos un grupo homogéneo (Abdullah y Siddique, 1988: 1-2).

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL ISLAM EN MALASIA

El estudio del caso de Malasia es el objetivo primordial de este trabajo. La Federación de Malasia consta de 13 estados, 11 en la Malasia Peninsular y dos (Sabah y Sarawak) en la isla de Borneo. La población, de alrededor de 19 millones, comprende a la etnia malaya y otros nativos (en conjunto un 60 por ciento de la población), chinos (30.9 por ciento) e indios (8.3 por ciento). Oficialmente, la nación está dividida en *bumiputera* (literalmente hijos del suelo), término que describe a los malayos y a los nativos, y *no bumiputera*, que se refiere a las etnias china e india (Chin, 1996: 393).

En Malasia, como se puede observar en los datos mostrados, el Islam es la religión predominante y es la fe de la mayoría de los malayos. Es la religión ofi-

cial, aunque en ese país se garantiza la libertad de culto y se prohíbe el proselitismo de los musulmanes. Existe una estrecha relación entre el gobierno y el Islam, así como ciertas obligaciones especiales y ventajas políticas garantizadas a los seguidores de esta religión. La Constitución otorga privilegios especiales a los malayos, quienes, en parte, se definen como aquellos que profesan la fe musulmana. Las mismas fuerzas religiosas y culturales que unen al grupo dominante en Malasia evitan los matrimonios con los no-malayos, lo que constituye una barrera importante para la asimilación de otros grupos étnicos (Vreeland *et al.*, 1977: 137).

Los musulmanes en Malasia son sunnitas de la rama shafii. El Islam que se difundió en la península malaya en los siglos XIV y XV fue un sistema heterogéneo. Del culto, los malayos seleccionaron los conceptos más significativos para ellos. Muchos términos religiosos árabes adoptados adquirieron nuevos significados. No sólo tomaron el Islam proveniente de la India, asumieron también los elementos más místicos del pensamiento musulmán, reinterpretando muchos de ellos y combinándolos con otras creencias. El Islam en Malasia puede ser descrito como una amalgama de elementos aborígenes, hindúes y musulmanes, dentro de los cuales los individuos o grupos enfatizan unos u otros según sus preferencias. Los argumentos de tradición, reforma, modernización y fundamentalismo que ocasionalmente mueven a la élite edu-

cada o a los académicos religiosos rara vez afectan la vida religiosa de muchos aldeanos, quienes permanecen básicamente conservadores (Vreeland *et al.*, 1977: 138).

Para los malayos sunnitas dos aspectos de su relación con el mundo espiritual tienen una enorme importancia: la preparación de su cuerpo para que el día del juicio final puedan disfrutar del paraíso de las bendiciones, y la protección de su cuerpo, alma y poder vital de los espíritus del mal que habitan el mundo. Para estos propósitos dependen fundamentalmente de las prácticas y rezos islámicos, y particularmente de los cinco pilares del Islam. Muchas prácticas religiosas malayas toman la forma de recitaciones rituales y repetición de cantos.⁷ Esto demuestra en gran medida el sello del sufismo en el Islam malayo.

El Corán contiene un número de preceptos como la prohibición de ingerir bebidas alcohólicas y comer cerdo, además, la idolatría es considerada un pecado imperdonable y son condenados la ostentación, el orgullo, el uso de oro y plata y la usura, entre otros. Los malayos obedecen el precepto en cuanto a no comer cerdo, pero acumulan libremente oro y plata, al igual que los musulmanes *thai*. Son cautelosos en las transacciones económicas modernas que envuelven intereses, pero resuelven la cuestión haciendo una distinción clara entre los préstamos personales con exorbitantes tasas de interés y los intereses de las organizaciones,

a las que consideran impersonales. Finalmente, aunque el juego está prohibido por el Islam, es parte importante de la vida de Malasia y visto como un pecado menos grave que la usura.⁸

La conversión temprana de los gobernantes malayos al Islam le brindó a la religión una asociación política y una posición privilegiada que ha continuado hasta el presente. La única protección especial a otras religiones está basada en las garantías constitucionales contra la interferencia y contra los impuestos que podrían apoyar a las instituciones. Prácticamente los musulmanes tienen bajo la ley tanto obligaciones, como derechos especiales, poseen además un sistema separado de cortes y pagan impuestos diferenciados.⁹

De conformidad con la Constitución de Malasia, el gobernante de cada estado (con algunas excepciones) es la autoridad islámica de mayor rango en ese estado. Las cuestiones religiosas pertenecen al país en su conjunto y son decididas por la Conferencia de Gobernantes y un Consejo de Asuntos Religiosos. En Penang y Malaca, en donde no hay reyes hereditarios, esos deberes son asumidos por el líder supremo o monarca gobernante de Malasia, que es además el jefe religioso del estado del que es elegido. En algunos casos toma decisiones en materia religiosa mediante la Conferencia de Gobernantes, afectando al país en su conjunto. Ni Sarawak ni Sabah tienen una autoridad musulmana similar y

están exentos del requerimiento de que la instrucción islámica que se imparta a los musulmanes en todas las escuelas gubernamentales tenga más de 15 estudiantes musulmanes. Además de eso, el gobierno federal no puede dar ayuda financiera a las instituciones musulmanas en los estados de Borneo sin tener el apoyo gubernamental (Vreeland, 1977: 139).

En cada uno de los estados musulmanes el Departamento de Asuntos Religiosos es el responsable de la supervisión en esta materia y de emitir las opiniones y reglas al respecto y controlar cuestiones tales como la recolección de impuestos especiales a los musulmanes, según las leyes religiosas. La Constitución reserva a los estados islámicos dentro de la federación —lo que los diferencia de la legislatura federal— casi todo el poder de legislar sobre los asuntos de los musulmanes, incluida la regulación de lo concerniente a herencia, matrimonio, divorcio, manutención, legitimidad, custodia, etcétera. Además de los impuestos especiales, los musulmanes están sujetos a penalidades por violar los preceptos islámicos: esto incluye la ausencia a las plegarias del viernes, consumir licores intoxicantes, rebeldía ante las autoridades religiosas, entre otros.¹⁰

El Islam no tiene un clero organizado; los funcionarios religiosos locales —aquellos que dirigen las plegarias públicas, hacen sermones y llaman a los creyentes a rezar— generalmente son escogidos dentro de la comunidad,

donde han alcanzado autoridad religiosa a través de conocimiento, erudición y piedad o por haber hecho el peregrinaje a la Meca. La autoridad religiosa está enraizada dentro de la localidad en una mezquita (en las grandes ciudades o pueblos) o en una pequeña casa de oración, y los funcionarios religiosos generalmente forman parte de la élite de la localidad. Estos factores tuvieron implicaciones políticas en la movilización del apoyo para los principales partidos políticos islámicos del país.¹¹

Los sultanes de varios estados malasios son los defensores de la fe y los oficiales religiosos más altos. Los sultanes designan al asesor religioso legal o juez (*mufti*) del estado, el cual es ayudado por varios magistrados (*kadis*). Parte de la responsabilidad de estos funcionarios es mediar entre la ley musulmana (*sharia*) y la ley consuetudinaria (*adat*), las que frecuentemente entran en conflicto en temas como por ejemplo la herencia de tierras. En este asunto, que es la fuente de disputas más común, el consejo del *kadi* debe ser tomado en cuenta por los funcionarios estatales responsables de la decisión. El área de conflicto potencial, sin embargo, se ha reducido desde la independencia por la intervención de los sistemas burocráticos y legislativos que ayudan a brindar un balance entre la *sharia* y el *adat* (Vreeland, 1977: 139-140).

Aunque los funcionarios estatales sean nominalmente responsables de

supervisar la vida religiosa, parecería que ese control afecta raramente a las mezquitas, que en términos generales sirven a varios pueblos y tienen jurisdicción religiosa sobre un subdistrito completo (*mukim*). El imán de muchas casas de oración, construidas por los propios aldeanos piadosos, aparentemente es independiente de la jerarquía formal estatal. La casa de oración es el foco más importante de la vida religiosa de la ciudad, y junto con las casas de café constituyen centros sociales y rituales (Vreeland, 1977: 140).

Tanto en la casa de oración como en la mezquita se brinda la instrucción elemental sobre el Corán, que consiste ordinariamente sólo en memorizar partes del mismo, pero ayuda a consolidar formalmente la inserción de los niños en la comunidad islámica. Un entrenamiento más avanzado en estos temas se puede obtener en una de las múltiples escuelas religiosas (*pondok*) que desarrollaron particularmente maestros conocidos y eruditos (*gurus*), y que sirven tanto a las áreas regionales como a las locales.¹²

Entre los múltiples festivales religiosos, los dos más importantes son el Festival del Peregrinaje (*Hari Raya Haji*) y el Festival del Final-Rápido (*Hari Raya Puasa*). El primero se celebra en el tiempo en que se acostumbra hacer los peregrinajes a la Meca y el último señala el final del mes del Ramadan. Ambos y la celebración del cumpleaños del Profeta son fiestas nacionales.

Algunos aspectos del Islam en Ma-

lasia no son reconocidos por musulmanes en el Medio Oriente. La creencia malaya está mezclada con superstición, magia, elementos de lo hindú y de las más remotas creencias indígenas; la ceremonia principal de matrimonio y los rituales que rodean a la instalación de un sultán revelan especialmente influencias hindúes. Los malayos visualizan la existencia de innumerables espíritus como ángeles, demonios, *hantu* o genios (estos últimos son malos espíritus o fantasmas) et cetera, los ángeles son de gran influencia musulmana. Los malos espíritus son vistos por doquier y andan por la tierra como una plaga para la humanidad. Los *hantu* pueden causar enfermedades, la intensidad de las cuales varía con la cercanía del contacto. Además existen los fantasmas de los muertos recientes, que pueden ser benevolentes o dañinos (Vreeland, 1977).

Muchos malayos creen en el poder de los astros sobre los seres humanos. Además, para un malayo musulmán, su existencia se concibe envuelta en tres factores fundamentales: *nyawa* (alma viva), *roh* (alma intelectual) y *semangat* (fuerza activa o vital). Los malayos ven al *nyawa* como la primera luz y se manifiesta como el alma de una persona o un objeto. Es un alma viva en el sentido en que permanece asociada al individuo incluso si está dormido, inconsciente o desintegrado físicamente. Los místicos malayos niegan la existencia de almas individuales. En lugar de eso hablan del “alma

total del universo”, como un aspecto del ser supremo, Dios (Alá), esto trasciende a toda la naturaleza: plantas, animales, humanos, espíritus (Vreeland, 1977: 141).

El *roh* es el agente de la inteligencia o el conocimiento y tiene inherente a él el pensamiento, la reflexión, la conciencia y el sentido de la personalidad. No tiene forma, es como un vapor, y su partida del cuerpo humano significa la muerte.

El *semangat* es un poder místico que activa las cualidades inherentes al *roh* y al *nyawa* en un cuerpo físico. Actúa como un agente energético, pero es impersonal y está relacionado con múltiples objetos como piedras, plantas y ciertas partes del cuerpo.

Los malayos protegen su existencia en el mundo cotidiano a través de múltiples ceremonias rituales que reflejan tanto las tradiciones musulmanas como las más antiguas costumbres del país. Las más importantes están asociadas con el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte. Casi todas las ceremonias involucran rezos dirigidos por líderes religiosos y maestros, y se sirven platos determinados. Uno de los ritos asociados con el Islam, pero relacionado con los conceptos malayos previos a éste, es la circuncisión.

En Malasia los shamanes, los magos y los devotos de las sectas y órdenes místicas musulmanas sufíes brindan un gran número de servicios que oscilan desde la adivinación hasta el exorcismo. Los rituales incluyen invocacio-

nes, que usualmente comienzan y terminan con la profesión de fe islámica, pero contienen también imaginaria hindú y sufí. Los rituales de magos y curanderos están frecuentemente vinculados al Islam. Los malayos tienden a aceptar estas prácticas con una mezcla pragmática de creencia y escepticismo. Pero la necesidad e interés en estas actividades parece haber declinado con el incremento de la educación y la atención médica, entre otros. La modernización, sin embargo, ha generado *stress*, incertidumbre, ansiedad y otros problemas, por lo que los servicios de curanderos y magos se utilizan en ocasiones y no han perdido sus ventajas funcionales (Vreeland, 1977: 141-142).

La comunidad musulmana en Malasia está sujeta a múltiples presiones, generadas entre otras cosas por el rápido desarrollo económico, el desarrollo de modernos sistemas de comunicación y el sistema educacional. Este dinámico ambiente demanda cambios en las actitudes y patrones de comportamiento de la comunidad musulmana. Esto se refleja en la manera en que la comunidad responde y participa en el proceso de educación y desarrollo (Hashim, 1987: 44). No se debe olvidar que Malasia es una sociedad plural, por lo tanto, históricamente la educación y el lenguaje han generado constantes controversias en las relaciones interétnicas. De ahí que dichos aspectos no deban ser subestimados en el análisis de la participación de las etnias

existentes en los diferentes sectores de la vida del país, por el contrario deben ser considerados estratégicos en el seno de la sociedad malasia.

En este sentido el gobierno malasio siempre ha tenido muy en cuenta el carácter estratégico de la educación¹³ y el lenguaje para la unidad nacional, lo que se reflejó en diferentes reportes como por ejemplo: el Fen-Wu Report de 1951, el Razak Report de 1959, el Rahman Talib Report de 1961, y los planes quinquenales de desarrollo. La evolución de la política educacional en Malasia ha reflejado, además, las diferentes fases por las que ha atravesado esta sociedad en cuanto a las demandas de las diferentes etnias y a la necesidad de mantener la unidad nacional, entre otros aspectos. Un ejemplo de esto se dio en la década de los cincuenta cuando la llamada “subversión comunista” y la existencia de un sistema de educación fragmentado en líneas étnicas amenazaban la integridad nacional, por lo que, como respuesta, se unificó y nacionalizó el sistema de educación (Hashim, 1987: 44-45).

La experiencia malasia sugiere que el debate acerca de la educación incluye dos aspectos cruciales para esta sociedad caracterizada por la pluralidad: la unidad nacional y las necesidades del desarrollo nacional. Estas últimas, especialmente después de la introducción de la Nueva Política Económica (NEP), no han sido vistas como exclusivas de Malasia, son parte de la preocupación de otros países de la región. En



La Meca

el caso malasio el balance económico y la equidad entre los grupos étnicos se considera crucial en el desenvolvimiento de la sociedad, sobre todo teniendo en cuenta que el desarrollo económico necesita más mano de obra calificada y diversificada y el sistema de educación tiene que ser capaz de resolver tal demanda.¹⁴

No fue hasta 1972 que Malasia tuvo un departamento separado en el Ministerio de Educación denominado División de Estudios Religiosos, que administra todos los aspectos de la educación islámica en las escuelas. Esta división también se encarga de poner en marcha lo señalado en los reportes gubernamentales (como por ejemplo el de 1979, que planteaba que la educación islámica no sólo debía ser obligatoria para los musulmanes sino también para los no musulmanes, en tanto es

un acto de moralidad, de ahí que fuera necesario vigorizar la enseñanza del Islam en las escuelas). Estas políticas de fortalecimiento del papel del Islam en la educación en Malasia son en gran medida producto de las presiones de la comunidad musulmana y de las tendencias más radicales en este sentido. El establecimiento de la Universidad Internacional Islámica en 1983 fue un logro importante de las fuerzas islámicas en el país, que clamaban desde hacía años por una universidad islámica, aunque las asignaturas religiosas eran comunes en otros centros universitarios (Hassan, 1988: 53-57).

Otro aspecto de suma importancia al analizar las características y retos que enfrenta el Islam en la actualidad (en Malasia en particular y en el Sudeste Asiático en general) es el llamado "resurgimiento islámico".¹⁵ Este fenómeno que ha estado ocurriendo de forma cíclica en los países islámicos no es ajeno a las sociedades de preeminencia musulmana en la región objeto de estudio.

Dentro de estas tendencias islámicas se enfatiza la concepción del Islam como modo de vida, más que como religión, por lo que se busca su comunión con el Estado y la actuación de éste bajo los preceptos islámicos, que no exista separación entre creencia y ley, ni entre religión y Estado. Además, se reafirma la pertenencia a la gran comunidad islámica internacional y es entonces que se crean numerosas organizaciones internacionales con tal carácter (la Fe-

deración Islámica Internacional de Organizaciones Estudiantiles, IIFSO; la Asamblea Mundial de la Juventud Musulmana, WAMY; el Consejo Regional Islámico para el Sudeste de Asia y el Pacífico, RISEAP y muchas otras asociaciones de jóvenes musulmanes que florecen en todo el mundo) (Musalib, 1990: 878-879).

Para otros autores el llamado "revivalismo" religioso puede ser considerado como 1) un movimiento contra la racionalización, 2) un intento para vencer las presiones de la modernización, 3) un tipo de movimiento antiimperialista y antihegemónico y, 4) una expresión de renovación generada dentro de una religión dada. En términos generales estas cuatro perspectivas pertenecen a las disciplinas de las ciencias, la economía, la política y la religión, respectivamente (Evers y Siddique: 1993: 1-2).

Hay quien asocia estos movimientos con tendencias contra la modernización, mientras que otros los ven como una forma de modernización de los preceptos islámicos tradicionales. En el Sudeste Asiático la religión aparece como algo central en la cuestión de la identidad nacional, y Malasia no es una excepción, por el contrario, ahí se enfatiza el aspecto del Islam asociado a la identidad malaya, lo que trae consigo conflictos religiosos e interétnicos, incluso entre las diversas tendencias islámicas.

En este sentido, es importante la opinión de un autor que señala que

en busca de la autenticidad, el resurgimiento (*revivalism*) religioso se dirige al dilema central de los estados poscoloniales para los cuales es difícil vincular su propia búsqueda de legitimidad con el pasado precolonial (Evers y Siddique: 1993: 3). El caso de Malasia es muy interesante, pues ahí se encuentran una gama de tendencias islámicas con más o menos aspiraciones políticas, en gran medida permeadas por un fuerte pasado indígena que las marca.

ISLAM Y POLÍTICA EN MALASIA

Desde la independencia, Malasia ha realizado elecciones para el Parlamento y el Estado cada 5 años. La primera elección general en 1955 fue ganada por una coalición de partidos basada en criterios étnicos, después el Barisan National (BN o Frente Nacional) ha ganado desde entonces las elecciones generales. Aunque existen 13 partidos políticos en la coalición, el BN está de hecho dominado por la United Malays National Organization, UMNO (el partido más grande y más rico de la coalición), que representa a los malayos y al Islam. El presidente y vicepresidente del UMNO se convierten automáticamente en presidente y vicepresidente del país, respectivamente. Los otros tres partidos más grandes dentro de la coalición son el Malaysian Chinese Association (MCA), el Gerakan Raykat Malaysia (oficialmente multiracial,

pero básicamente chino) y el Malays Indian Congress (MIC). La situación y composición de los partidos se complica y difiere un poco en los estados de Sabah y Sarawak (Chin, 1996: 393-394).

Para analizar el caso de Malasia es importante recordar que desde su independencia el gobierno de este país, liderado por la UMNO, se ha basado en un balance demográfico de las "razas": los malayos (fundamentalmente musulmanes), los chinos y los indios. Las posibilidades económicas, la riqueza o pobreza de cada una de estas "razas" son los problemas fundamentales de la política moderna en Malasia. A esto se unen las diferencias religiosas, que desde el inicio han sido fuente de conflicto político.

La desigualdad entre los grupos étnicos y la definición de los malayos conforme criterios religiosos y lingüísticos han provocado tensiones. Como plantea el profesor Ramírez Bonilla, incluso dentro del seno del propio grupo malayo la religión dio origen a presiones internas. Por ejemplo, la aristocracia estaba a favor de un Estado laico, mientras que los cuadros medios de la UMNO querían uno religioso; de 1957 a 1969 las tensiones cobraron forma de conflictos políticos permanentes que culminaron con los llamados motines raciales de 1969 y con el desplazamiento de la aristocracia de su posición de control de la UMNO (Ramírez, 1997: 2).

En 1969 hubo muchas protestas de los malayos por la pobreza en que

vivían, ya que la mayoría eran campesinos, esto forzó a nuevas relaciones entre el Estado y las razas, mismas que se materializaron en la NEP. Con ella se pretendía erradicar la pobreza y la identificación étnica con determinada posición en la economía nacional, como era el caso de los chinos que poseían el mayor nivel económico, en detrimento de los malayos. Los efectos inmediatos de la NEP fueron, primero, colocar a la población rural malaya directamente bajo la administración del Estado y, segundo, integrarla casi completamente en la economía capitalista industrializada. Se elaboró además una política social para garantizar la salud y la seguridad de los malayos, los que fueron legalmente definidos como *bumiputera*. Críticamente se puede señalar que, en cierta medida, la NEP permitió un nuevo balance racial, al punto de que los *bumiputera* controlaban en 1990 el 30 por ciento del capital del país, en comparación con el 2.4 por ciento de 1970. Se creó también una nueva ideología de Estado denominada *Rukunegara*, que se manifestó en los diversos planes quinquenales y que pretendía una nueva visión de la sociedad malaya donde los *bumiputera* se convirtieron en capitalistas, profesionales y trabajadores, ciudadanos modernos que se reconocen en términos de su vinculación con la riqueza nacional. Esto provoca, además, una mayor diferenciación de clases en las aldeas y estimula la emigración hacia las ciudades (Ong, 1990: 258).

Entre 1970 y 1980 la NEP favoreció a los *bumiputeras*, pero cuando llegó al poder de Mahatir (calificado como plebeyo radical que durante los sesenta criticó severamente a los aristócratas malayos y su política), los principios de la NEP fueron abandonados gradualmente en aras de lograr relaciones de convivencia menos conflictivas con las élites de las otras comunidades étnicas (Ramírez, 1997: 3).

Hay autores que cuestionan que se considere a todos los malayos musulmanes y a las otras razas no, argumentando que puede haber musulmanes que no sean malayos, y malayos que no sean musulmanes.

Otro punto de debate de diversos autores con relación a esta sociedad islámica lo constituye lo que se ha definido como las contradicciones entre la parte de la comunidad islámica con mentalidad de sharia (los que consideran que la aplicación estricta de la ley islámica es central y el objetivo más alto posible) y la élite con mente nacionalista y sus partidarios. En Malasia los representantes de la primera tendencia fueron en primera instancia los sultanes y sus seguidores (Milner, 1993: 109-110).

Es importante destacar que, en Malasia, los gobernantes de varios estados son los guardianes de la religión, y que sus funciones son coordinadas por el Consejo Nacional para los Asuntos Islámicos, el Centro Islámico de Investigación de las Misiones y Entrenamientos Islámicos y el Depar-

tamento de Religión de la oficina del Primer Ministro, Mahatir Muhammad. Estructural y administrativamente las actividades religiosas están bajo control gubernamental. Los maestros y autoridades religiosas necesitan permiso de las autoridades para sus actividades y las plegarias de los viernes también necesitan aprobación gubernamental. El lugar del Islam es mucho más “seguro” que en Indonesia, por ejemplo, y se considera como un factor esencial de identidad nacional (Noer, 1988: 198-199).

A pesar de esto, los malayos no están unidos en sus concepciones acerca de la posición del Islam y su relación con el Estado. Muestra de ello es la existencia de dos partidos malayos muy importantes, el ya mencionado UMNO y el *Persatuan Islam Sa-Malaysia* (Pan Malaysian Islamic Party, conocido como PAS), los cuales se han opuesto mutuamente la mayor parte del tiempo. De hecho, el PAS se desarrolló fuera del UMNO pues, aunque de 1974-1978 estuvieron asociados en el frente nacional, luego se dividieron, cuando los *ulama* del UMNO se separaron del partido a causa de su insatisfacción con el compromiso político hacia los no malayos y, lo que llamaron, una actitud ambivalente hacia el Islam (Noer, 1988: 200). Este partido es fuerte especialmente en la costa este de la península y en el norte, sobre todo en el estado de Kelantan, donde han tenido el poder por mucho tiempo.

El PAS señala que es el verdadero partido del Islam, acusando al UMNO de ser secular y de que, al no querer aplicar el *hudud* (código penal islámico), muestra sus credenciales no islámicas (Chin, 1996: 400).

Otros partidos políticos en el país han sido el Malay Nationalistic Party (que fue prohibido en 1948). Otro disidente del UMNO, Dato'Onn, fundó el Independence of Malaya Party en 1950, después llamado State Party (Negara), que no obtuvieron el apoyo esperado de las masas (Noer, 1988: 200).

Se achaca al gobierno el descuido de los derechos especiales de los *bumiputeras*, lo que, unido al auge de los movimientos islámicos internacionales, ha influido en el surgimiento de movimientos islamizantes autónomos en Malasia. Ante esta situación, el gobierno de Mahatir adoptó una política dual, ya que por una parte favoreció las relaciones con chinos e indios y, por otra, disputó el espacio religioso a los movimientos llamados fundamentalistas adoptando medidas islamizantes del gobierno y la sociedad (Ramírez, 1997: 3). Se produjo una especie de competencia entre el gobierno y esos grupos para ganar la audiencia musulmana y mantener la legitimidad gubernamental en entredicho por la presión de las fuerzas islámicas renacentes.

El gobierno ha realizado numerosas acciones encaminadas a promover el Islam, como la construcción de mezquitas, facilidades para el peregrinaje a la Meca, cursos de religión, reco-

lección de *zakat*,¹⁶ publicación de obras islámicas, sobre todo del Corán, concursos de lectura coránica, etcétera. A pesar de estas actividades el PAS y otras organizaciones de jóvenes musulmanes expresaron su insatisfacción por la política gubernamental y sus programas. El PAS y otros líderes musulmanes quieren establecer un Estado islámico, con todas las características que esto implica. Plantean que no tiene que ser regido por los *ulama*, pero que las enseñanzas del Islam deben ser observadas en todos los aspectos de la vida. Esto se contradice con las fuerzas que se oponen a la aplicación de, por ejemplo, castigos al adulterio, pues consideran que no se deben llevar a cabo en estos tiempos. Además, Malasia es una sociedad multiracial y multiconfesional razón por la que los no musulmanes no tienen por que sufrir el peso de la severidad de las leyes islámicas. Esta situación contradictoria crea inestabilidad en el país.

Las tendencias reformistas también están representadas en Malasia, sobre todo como producto de las actividades de *Dakwah*, organización promovida por Jamaát Tabligh cuyos orígenes se encuentran en la India.

Otra organización de este tipo es *Darul Arqam*, que insiste sobre todo en el uso del vestuario y las costumbres islámicas entre sus seguidores. *Darul Arkam* preconiza un nuevo Islam, y hasta mediados de los ochenta eran aliados del gobierno que los respaldaba,

pero en los últimos años esta relación se ha hecho más conflictiva, sobre todo por las ideas de renovación asociadas con esta secta islámica, que entraban en contradicción con la política gubernamental. Fue prohibida en 1994, y recientemente sus miembros fueron expulsados del país. Su líder Ashari Muhammad era muy carismático, logró agrupar a más de diez mil seguidores, y crear una extensa red de negocios y establecimientos afines. Cuando Ashari se autoproclamó Mesías, el gobierno calificó a su movimiento de desviacionista, declaró ilegal a la secta y su líder huyó y se ocultó en Tailandia, pero luego de un periodo de arresto por parte del gobierno tailandés, apareció en televisión arrepintiéndose de su desviación y planteando su rehabilitación religiosa. Este fracaso de Al-Arqam influyó en otros grupos fundamentalistas que calificaron a Mahatir de intolerante y recrudescieron su propaganda en contra del gobierno (Chin, 1996: 395).

Pero la más importante de todas estas organizaciones es la llamada *ABIM* (Malaysian Muslim Youth Movement), establecida en 1974 bajo el liderazgo de Anwar Ibrahim, antiguo ministro de los estudiantes musulmanes en la Universidad de Malasia (cooptado por el gobierno de Mahatir, y que se perfila como uno de sus posibles sucesores) (Ramírez, 1997: 3). El objetivo fundamental de este movimiento es difundir entre los jóvenes musulmanes la concepción de que el Islam es la solución a los problemas del mundo. Para esto

organizan, entre otros, conferencias, seminarios, publican libros y periódicos sobre el Islam. También ayudan con fondos a escuelas islámicas. El movimiento es muy importante, crece en grandes proporciones y ahí se forman cuadros que después se integran a partidos islámicos establecidos como el PAS (Noer, 1988: 206-207).

En términos de ideología, ABIM no difiere mucho del PAS, pero mientras el PAS pretende tomar el poder, ABIM busca más el entendimiento del Islam tanto entre los musulmanes como entre los no musulmanes. ABIM también trata de lograr un entendimiento con el UMNO, especialmente con los jóvenes (Noer, 1988: 207).

A partir de la década de los setenta se aprecia que, en el caso de Malasia, siguiendo la ola de resurgimiento islámico, se hizo más patente la comunión entre ser malayos y sentirse musulmán. Esta tendencia ocupó el centro de la vida social e incluso muchas personas volvieron a usar los vestidos tradicionales islámicos, aumentaron sus conocimientos sobre el Islam en escuelas al efecto y se incrementaron el número de seminarios y foros islámicos, al mismo tiempo que se observó una mayor conciencia de identidad vinculada al factor islámico.

Una muestra importante de este proceso fue la intensificación del llamado fenómeno *da'wah*, que puede ser llamado por otros como "fundamentalismo islámico", que incluye a las organizaciones nombradas, ABIM, Darul

Arqam, Jam'Tabligh y Perkin, que aun cuando surgieron en la década de los sesenta, reforzaron sus actividades en los setenta.

Estos movimientos no son ni monolíticos ni unilineales y su significado para la sociedad Malasia es muy profundo. Pueden ser vistos al menos en tres vertientes. Primero, poseen base urbana, lo que implica cambios en sus concepciones de la autoridad de los *ulama* y demás funcionarios islámicos de las aldeas y que los musulmanes con mayor educación se involucren más en las actividades islámicas del país. Segundo, aunque se ha demostrado que estos grupos no están unidos entre sí, en conjunto constituyen una fuerza importante que presiona al gobierno a adoptar posturas más islámicas en sus políticas. Tercero, la intensidad de este fenómeno puede remover las bases de la estructura social secular y multiconfesional del país (Mutalib, 1990: 887).

Estos grupos son los que son llamados fundamentalistas islámicos y en Malasia el gobierno ha tenido problemas con sus líderes y con algunas de las actividades que llevan a cabo, como por ejemplo con Ashaari Muhammad, líder de *Darul Arqam*. Las concepciones radicales de estos movimientos se oponen a la política de capitalismo, nacionalismo malayo e Islam moderado que ha caracterizado al gobierno malasio.¹⁷

Como decía un autor consultado, el fundamentalismo islámico en Malasia es un reto no sólo al programa sino

a la epistemología de la élite nacionalista gobernante (Milner, 1993: 126).

Esta idea es muy interesante, en especial si se tiene en cuenta que al ser el Islam la religión oficial el gobierno tendría la legitimidad necesaria para sustentar su proyecto político en términos islámicos, pero en la práctica ha sido cuestionado por otras tendencias islámicas más radicales, que lo desestabilizan y aceleran la toma de medidas que tienden a islamizar aún más al país. Por ello es importante la opinión del profesor Ramírez (1997: 1) cuando señala que esta escalada islamizante, llevada a cabo por Mahatir y su grupo, “puede poner en entredicho los acuerdos políticos de la UMNO con la MCA y con el MIC”. Mientras que por el contrario —agrega— “la contemporiación con sus socios políticos podría llevar a la UMNO a dejar libre el terreno religioso a sus competidores y a distanciarse de sus bases sociales de apoyo”.

En general la armonía étnica en el país es muy frágil y hace temer a algunos autores explosiones similares a las de Bosnia (Jawar bin Hassan, 1996: 126), teniendo en cuenta las posiciones e intereses de las diferentes comunidades y la actitud del gobierno hacia las mismas. Hay autores que señalan que el gobierno, a pesar de ser promalayo y *probumiputera*, es a la vez moderado y bien dispuesto hacia las comunidades indias y chinas,¹⁸ esto sustenta la llamada posición dual o ambigua que asumió Mahatir para paliar la crisis de inestabilidad del país.

CONSIDERACIONES FINALES

En el mosaico del Sudeste Asiático el Islam se destaca como un elemento importante, sobre todo en el caso de Malasia, donde constituye no sólo la religión oficial del Estado, sino un elemento vinculado a la identidad nacional malaya.

Las teorías sobre la llegada e implantación del Islam en la región pueden variar en detalles, pero coinciden en la importancia del factor de los comerciantes y de los sufíes como difusores de la doctrina islámica, que arrastrarían tras de sí a la gran mayoría de la población que abrazó la fe musulmana.

La cada vez mayor islamización del país ha provocado múltiples conflictos étnicos y en el interior de las diferentes tendencias islámicas (pues persiguen objetivos distintos en cuanto a la relación entre el Estado y el Islam, y no se ponen de acuerdo en el grado de islamización que debe existir en la sociedad).

La evolución del sistema de educación y las medidas tendientes a una mayor islamización del mismo en los últimos tiempos son congruentes con las tomadas en el plano político. El problema de la educación de las nuevas generaciones es un aspecto crucial asociado no sólo a los aspectos étnico-lingüísticos, sino al propio desarrollo de las respectivas sociedades, de ahí la importancia de las características de la educación como indicador del grado de islamización de la sociedad.¹⁹

Se ha podido apreciar que en la región existen características bastante similares en cuanto al tipo de Islam predominante, pero en el caso de Malasia destaca la manera en que el gobierno asume los retos que las nuevas corrientes del mundo musulmán le proponen.

A pesar de las peculiaridades explicadas en el caso malasio, la mayor islamización de la sociedad, resultado de las presiones internas y externas, ha marcado la actualidad más reciente.

Indiscutiblemente, Malasia ha tenido que cambiar en algunos aspectos como ha ocurrido en otros países musulmanes. El futuro decidirá cuanta profundidad y amplitud pueden llegar a tener los cambios, por lo pronto, las fuerzas más radicales no podrán ser obviadas de la palestra nacional.

NOTAS

¹ Religión monoteísta fundada en el siglo VII por Muhammad. No es sólo un sistema religioso muy desarrollado, sino una cultura establecida que abarca todos los aspectos de la actividad humana, desde la teología hasta la conducta diaria del hombre, pasando por la filosofía, la literatura, las artes visuales, etcétera. Asimismo, no debe obviarse que el término Islam indica diferentes sistemas de organización y pensamiento a lo largo de su historia, bajo las diversas circunstancias que lo han caracterizado. En la actualidad aún crece con gran fuerza en el mundo entero.

² *Loc. cit.*

³ El sufismo es una corriente que surge en el siglo VIII aproximadamente, a partir de diversos místicos o ascetas

que propugnaban la pureza religiosa y el misticismo. Están emparentados con los ascetas y monjes cristianos en alguna medida por algunos, que los consideran sus antecesores y que lo difundieron en el califato árabe. Se les llamó sufíes porque usaban un traje de lana (en árabe *suf*). El sufismo evolucionó de la práctica individual a la creación de hermandades o cofradías que buscaban la relación directa con la divinidad. En su práctica utilizan la repetición de versículos del Corán, danzas, música y otros ejercicios espirituales y corporales, así como prácticas rituales, entre las que se incluyen sesiones de adiestramiento místico como el *dikr* (mención incesante a Dios) y otros que predisponen al éxtasis. A lo largo de la historia, las prácticas sufíes se extendieron e imbricaron con las religiones indígenas de muchos países donde se difundió el Islam. Se extendió por las mismas rutas que éste tomó, hacia África, la India, y el Sudeste Asiático. Para más información ver Cahen, 1985: 210-213, y Arberry, 1950: 35.

⁴ Además de estas ideas que plantea Hodgson es necesario tener en cuenta que la alternativa en el archipiélago Malasio era la adopción del tipo de cultura chino, como ocurrió en Viet Nam, en la costa Oriental de la península Indochina. Los chinos eran excelentes comerciantes y muy bien organizados, pero los musulmanes prevalecieron por encima de los budistas y de los hindúes por su flexibilidad política. Políticamente, tanto musulmanes como hindúes eran menos sólidos que los chinos, cuyo sistema burocrático imperial era muy fuerte y hacía difícil la exportación del sistema institucional chino. El Islam era mucho más fácil de difundir y adoptar por otros pueblos. Los emigrantes chinos se radicaron con éxito en muchos lugares, sobre todo a finales del siglo XIII, pero no se apreció que su cultura fuera adoptada como un todo, como sí fue el caso del Islam.

Una vez que los estrechos malayos se volvieron musulmanes, el resto del archipiélago los siguió a su debido tiempo, lo que no ocurrió con el Lejano Oriente donde el budismo estaba muy arraigado. El prestigio del Islam como vehículo de una cultura cosmopolita fue tremendo, y logró imponer su poder a lo largo del archipiélago. Se logró lo que Hodgson ha denominado "la naturalización del Islam" con gran éxito en esa región (Hodgson, 1974: 546-548).

⁵ El Islam tiene dos ramas fundamentales, además de múltiples subramas, sectas y derivaciones. Las dos esenciales son: la sunna y la shia. El Islam ortodoxo sunnita encuentra su mayor expresión en la sharia o ley islámica. Los sunníes se han consolidado en cuatro escuelas de pensamiento, llamadas a partir del nombre de sus fundadores. Estas son: la Hanbali, calificada como la más estricta y con seguidores en Arabia Saudita esencialmente; la Shafii, que es la más extendida con seguidores en Egipto, Palestina, Siria, Arabia del Sur, el Lejano Oriente y el sudeste de Asia; la Hanafii que fue el rito oficial del imperio turco-otomano y al cual pertenecen muchos de los musulmanes del subcontinente indio, y la Malikí que predomina en los estados del Norte de África, Nigeria y Sudán (*The Middle East and North Africa 1995*, 1994, Europa Publications Limited, Londres, 41a. edición, pp. 15-16).

⁶ Escuela de derecho y pensamiento islámico fundada por Abu'Abd Allah Muhammad b. Idris Al-Shafii. Para más información ver Gibb y Kramers (1974: 512-515).

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Loc. cit.*

¹³ Hay que tener en cuenta que la educación es una de las preocupaciones

centrales de cualquier comunidad musulmana ya sea mayoritaria o minoritaria en el país de que se trate. Los objetivos así como la forma de operar del sistema educacional son asuntos cruciales que tienen que ver directamente con el futuro de la comunidad.

El término educación islámica significa un proceso de desarrollo de la personalidad humana en su totalidad, abarcando aspectos espirituales, emocionales y físicos, de forma tal que los musulmanes puedan llevar a cabo los objetivos para los cuales fueron creados por Dios. Este proceso incluye tanto a los canales formales como a los no formales para el desarrollo de la personalidad humana. La reactivación y aplicación de un esquema educacional comprensivo constituye el antídoto a la secularización que los educadores musulmanes a través del mundo han estado urgiendo y recomendando en incontables conferencias desde los sesenta. La preocupación extendida en el mundo de un retorno del concepto de educación islámica integral como alternativa a la educación secular en las sociedades musulmanas culminó en la Primera Conferencia Mundial sobre Educación Musulmana celebrada en la Meca en 1977. El concepto de educación islámica fue expresado en términos claros y en un comprensible programa de acción para transformar el actual sistema en modelos verdaderamente islámicos de educación. Pero aunque el Islam propugna que sus seguidores combinen la religión y el conocimiento secular, en los hechos encontramos en casi todos los países musulmanes dos sistemas de educación, el religioso y el secular. Esta diarquía en la educación, en la cual la educación islámica es ponderada como superior por los musulmanes, hace que consideren el asunto de la educación sobre la base de dos principios esenciales: a) impartir o recibir el conocimiento religioso es un deber de todo musulmán, y b) estar sumido en

esta actividad sólo busca un objetivo, obtener el favor de Dios. Para la comunidad musulmana muchas veces la educación religiosa es más importante que la secular, en la medida en que creen que únicamente a través de la educación religiosa los musulmanes podrán obtener el favor de Dios. En el caso del Sudeste Asiático, bajo el impacto del dominio occidental, el sistema de educación musulmán precolonial indígena sufrió daños severos y, en algunos casos, irreparables. La secularización de la educación fue la norma seguida por los colonialistas. El espíritu de la secularización, incluso después de que alcanzaran la independencia política, continuó influyendo en los planes educacionales oficiales (Hassan, 1988: 40-41).

Aunque la educación islámica no ha vuelto a tener la posición de fuerza cultural dominante para modelar la comunidad y sociedad musulmana que poseía en el periodo precolonial, se puede apreciar en cierta medida el auge de la misma en los últimos tiempos, por las tendencias islámicas dominantes en muchos países musulmanes, como por ejemplo en Malasia.

¹⁴ En general, la posición de la educación islámica en Malasia ha mejorado considerablemente desde el reporte Razak de 1956, el cual recomendaba la introducción del conocimiento religioso islámico en el sistema de educación nacional. Desde entonces, en las escuelas gubernamentales donde más de 15 estudiantes de cada clase sean musulmanes se enseña durante dos horas a la semana el conocimiento religioso islámico. Esto no fue obligatorio hasta que el reporte de Abdul Rahman Talib en 1960, le otorgó ese carácter para todos los estudiantes musulmanes, lo que se puso en práctica con el Acta de Educación de 1961 que establecía que los estudiantes musulmanes debían tomar de forma obligatoria dos horas semanales de conocimiento islámico durante 11 años (6 años en primaria

y 5 en secundaria). Los estudios islámicos comprenden árabe, shariah, usuluddin e historia islámica, esta última es ofrecida en la educación preuniversitaria sobre bases opcionales. Los estudiantes que aprueben el examen final de manera satisfactoria en estas asignaturas pueden solicitar su admisión en la Facultad de Estudios Islámicos de la Universidad Nacional de Malasia, en la Academia Islámica de la Universidad de Malasia o en la Facultad de Leyes de la Universidad de Malasia (Hassan, 1988: 51-52).

¹⁵ Estos movimientos han sido caracterizados con calificativos como fundamentalista o “revivalista”, aunque una forma más adecuada de llamarlos sería movimientos político-religiosos de filiación islámica, por la fuerte vinculación que tienen con la política. Además, hay que tener en cuenta que esos adjetivos no son intrínsecos al Islam, se encuentran también en el cristianismo, el judaísmo y el hinduismo.

En términos generales, estos movimientos persiguen como objetivo el establecimiento de un Estado islámico, y para lograrlo utilizan diversos métodos, que varían de un movimiento a otro —aunque movimientos diferentes pueden usar métodos similares, o puede darse el caso de que un mismo movimiento recurra a varios métodos— no sólo por la orientación que sigan sino por las oportunidades que tengan de desarrollarlos en sus respectivos países. Lo más común es la utilización de la mezquita como tribuna y lugar de reunión; la penetración en las actividades cotidianas de las comunidades a través de trabajo de masas y la oferta de ayuda y servicios a la población; la búsqueda de participación política en los países en que esto es posible, y la utilización de métodos violentos, calificados en muchos casos de terroristas, en aquellos lugares donde no han podido ser parte del gobierno.

Independientemente de los acontecimientos generales, las fuentes o causas

de este fenómeno dependen en gran medida de los contextos e ímpetus locales, por lo que cada país experimenta diferentes niveles de este llamado refuncionalismo (*revivalism*) islámico.

- ¹⁶ Esta es la llamada limosna islámica. Entregar esta caridad es uno de los cinco pilares del Islam, junto con la profesión de fe, rezar cinco veces al día, el ayuno de un mes (Ramadan) y el peregrinaje a la Meca. En muchos países islámicos es un impuesto oficial y existen incluso ministerios que se encargan de recaudarlo.
- ¹⁷ "Malaysia's dangerous brew", *The Economist*, 10 de septiembre de 1994, p. 17.
- ¹⁸ *Loc. cit.*
- ¹⁹ El caso de Malasia es buena muestra de la utilización del factor educacional como indicador del grado de islamización de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdullah, Taufik y Sharon Siddique
1988 *Islam and Society in Southeast Asia*, Social Issues in Southeast Asia, Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.
- Ackerman, Susan E.
y Raymond L. M. Lee
1988 *Heaven in Transition*, University of Hawai Press, Honolulu.
- Arberry, A.J.
1950 *Sufism*, Londres.
- Cahen, Claude
1985 *El Islam I Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, vol. 14, Siglo XXI (Historia Universal), México.
- Chin, James
1996 "The 1995 Malaysian election. Mahatir last triumph?", en *Asian Survey*, vol. xxxvi, núm. 4, abril.
- Drewes, G.J.J.
1985 "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?", en Ibrahim, Ahmad, Sharon Siddique y Yasmin Hussain (comps.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Social Issues in Southeast Asia, Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.
- Economist Intelligence Unit (EIU)
1995 *Malaysia, Country Profile, 1994-1995*, Londres.
- Evers, Hans-Dieter y Sharon Siddique
1993 "Religious Revivalism in Southeast Asia: an introduction", en *SOJOURN. Social Issues in Southeast Asia*, vol. 8, núm. 1, febrero.
- Gibb, H.A.R. y J.H. Kramers
1974 *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J.Brill, Leiden.
- Hashim, Shafruddin
1987 "Muslim Society, Higher Education and Development: the case of Malaysia", en Sharon Ahmat y Sharon Siddique, *Muslim Society, Higher Education and Development in Southeast Asia*, Social Issues in Southeast Asia, Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.
- Hassan, M. Kamal
1988 "Some Dimensions of Islamic Education in Southeast Asia", en Taufik Abdullah y Sharon Siddique, *Islam and Society in Southeast Asia*, Social Issues in Southeast Asia, Institute of Southeast Asian Studies, Singapur.
- Hodgson, Marshall
1974 *The Venture of Islam*, t. 2, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hooker, M.B
1988 *Islam in South East Asia*, E.J. Brill, Leiden.
- Ibrahim, Ahmad, Sharon Siddique y Yasmin Hussain (comps.)
1985 *Readings on Islam in Southeast Asia*, Social Issues in Southeast Asia, Institute of Southeast Asia, Singapur.
- Jawar bin Hassan, Mohamed
1996 "Malaysia in 1995. High Growth, Big Deficit, Stable Politics", en

- Asian Survey*, vol. xxxvi, núm. 2, febrero.
- Lapidus, Ira
1988 *A history of islamic societies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Milner, A.C.
1993 "Islamic Debate in the Public Sphere", en *The Making of an Islamic Political Discourse in South-east Asia*, Aristoc Press, Australia.
- Ming Cheung, Tai
1993 "Elusive Threat", en *Far Eastern Economic Review*, 22 de abril.
- Mutalib, Hussin
1990 "Islamic Revivalism in ASEAN States. Political Implications", en *Asian Survey*, vol. 30, septiembre.
- Noer, Deliar
1988 "Contemporary Political Dimensions of Islam", en *Islam in South-East Asia*, M.B. Hooker y E.J.Brill, Leiden.
- Ong, Aihwa
1990 "State versus Islam: Malay families, women's bodies and the body politic in Malaysia", en *American Ethnologist*, vol. 17, mayo.
- Organización de las Naciones Unidas (Department of International Economic and Social Affairs)
1987 *Malaysia, Case Studies in Population Policy, Population Policy Paper*, núm. 14, Nueva York.
- Planhol, Xavier de
1968 *Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam*, Flammarion Editeur, París.
- Reid, Anthony
1993 *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*, Monash Papers on Southeast Asia, núm. 27, Aristoc Press, Australia.
- Ramírez Bonilla, Juan José
1997 "Comentarios anexos al dictamen del trabajo 'Algunos aspectos sobre el Islam en la actualidad en el sudeste asiático: los casos de Indonesia y Malasia'", inédito.
- Televisa
1996 *Almanaque Mundial*, Televisa, México.
- Vatikiotis, Michael
1989 "Islam's hidden warriors", *Far Eastern Economic Review*, 23 de febrero.
- Vreeland, Nena et al.
1977 *Area Handbook for Malaysia*, The American University, Washington.