

Pluralismo e islam en el Sudeste Asiático: comentario crítico

Shamsul AB

Profesor de Antropología Social y director fundador del Institute of Ethnic Studies (KITA),
Universidad Kebangsaan Malaysia

Síntesis¹

En términos históricos, la “pluralidad” era una característica del Sudeste Asiático antes de que llegaran los europeos y dividieran posteriormente la región en una comunidad de “sociedades plurales”. En este caso, la pluralidad equivale a un proceso natural que fluye libremente, articulado no sólo a través del proceso de migración, sino también a través de adaptaciones y préstamos culturales. En este caso, la pluralidad equivale a un proceso natural que fluye libremente, articulado no sólo a través del proceso de migración, sino también a través de adaptaciones y préstamos culturales, que tienen como resultado un *pluralismo continuo*. La comprensión global del islam, su introducción y evolución en el Sudeste Asiático debe situarse también dentro de este pluralismo continuo y de la influencia de las tradiciones hindú y budista, así como de tres sistemas europeos de gobierno y administración colonial: el británico, el holandés y el francés. Es imperativo examinar, aunque sea someramente, el proceso de integración del que fue objeto el islam en un Sudeste Asiático pluralista en los tres períodos históricos, a saber, el precolonial, el colonial y el postcolonial. En cada época, la complejidad de la transformación es fascinante, en particular durante la época colonial y postcolonial, cuando se produjo un cambio de paradigma pasando de una formación social tradicional a una moderna. En este contexto, Malasia se convierte en ejemplo paradigmático de cómo el islam se hibrida con las tradiciones locales y da forma al nuevo modelo social, cultural y político, que en el caso de Malasia, es clave para la configuración de la identidad nacional.

“Pluralismo continuo” como base del conocimiento en los estudios sobre el Sudeste Asiático

En términos históricos, la “pluralidad” era una característica del Sudeste Asiático antes de que llegaran los europeos y dividieran posteriormente la región en una comunidad de “sociedades plurales”. En este caso, la pluralidad equivale a un proceso natural que fluye libremente, articulado no sólo a través del proceso de migración, sino también a través de adaptaciones y préstamos culturales. En el plano político, el orden político de la sociedad era el sistema de gobierno, un

estilo flexible, no burocrático, de gobierno centrado en la gestión y el ceremonial por parte de un gobernante incuestionable. Los estados, los gobiernos y los Estados-nación, que constituyen un elaborado sistema de instituciones burocráticas, no existieron realmente hasta que llegaron los europeos y desmantelaron los sistemas de gobierno tradicionales del Sudeste Asiático, instalando posteriormente sus sistemas de gobernanza utilizando el “conocimiento colonial”, lo que dio lugar al complejo de una sociedad plural.

Desde el punto de vista histórico, sociedad plural equivale a “coacción” y “diferencia”. También supone la introducción de conocimiento, constructos sociales, vocabulario, expresiones idiomáticas e instituciones hasta entonces desconocidas para la población indígena (como pueden ser los mapas, el censo, los museos y las categorías étnicas), la introducción de una economía orientada al mercado y una política hegemónica sistematizada. En el Sudeste Asiático, los Estados-nación o naciones-Estado modernos han surgido a partir de este contexto de sociedad plural.

No resulta difícil demostrar que la producción de conocimiento científico-social en el Sudeste Asiático ha evolucionado en paralelo a un “pluralismo continuo” que tiene a la pluralidad en un extremo y la sociedad plural en el otro. Cuando los académicos investigan y escriben sobre el Sudeste Asiático pre-europeo, se ven obligados a responder a la realidad de la pluralidad del Sudeste Asiático durante este período; un período en el que la región era un lugar de encuentro de culturas y civilizaciones mundiales, donde diferentes tendencias y corrientes convergían, reuniendo a personas de todo el mundo interesadas en “la verdad, el oro y la gloria” y donde grupos de indígenas se movían en diferentes circuitos dentro de la región en busca de su destino. Con independencia de que empleemos o no el enfoque orientalista, no podemos evitar escribir sobre ese período dentro del marco de la pluralidad, poniendo así el acento en la rica diversidad de la región y sus variadas tradiciones. Dicho de otro modo, la realidad social de la región dicta, en gran medida, nuestro marco analítico.

Sin embargo, una vez establecido el dominio colonial y tras la instalación en la región de la sociedad plural, a lo que seguiría después la formación de Estados-nación, el marco

analítico también cambió. Los analistas no sólo tenían que abordar la realidad de la sociedad plural, sino también los consiguientes desarrollos generados por la existencia de una comunidad de sociedades plurales en la región. Empezamos a limitar nuestro marco analítico al Estado-nación, al grupo étnico, a las relaciones entre los Estados-nación, a los problemas dentro de los Estados-nación, al nacionalismo, etc. Esto dio lugar a lo que podríamos denominar un “nacionalismo metodológico”, una forma de construir y utilizar el conocimiento sobre la base, fundamentalmente, de la “territorialidad” del Estado-nación y no del concepto de que la vida social es un fenómeno universal y sin fronteras, creándose así los “estudios indonesios”, los “estudios malasios”, los “estudios tailandeses”, etc.

Con el advenimiento de la Guerra Fría y el esfuerzo de modernización, los analistas limitaron todavía más su marco de referencia. Empezaron a hablar de pobreza y necesidades básicas en las zonas rurales de una nación en particular, centrándose también en la resistencia y la guerra, los suburbios de las áreas urbanas y el crecimiento económico de los pequeños agricultores. El interés de determinadas disciplinas, como la antropología, se estrechó todavía más al centrarse únicamente en comunidades específicas en áreas remotas, en una batalla en particular en una zona montañosa, en el fracaso de un proyecto de irrigación en un delta o en la identidad de género de una minoría étnica en una ciudad mercado.

De hecho, en términos cuantitativos, el número de estudios producidos sobre el Sudeste Asiático en el contexto de la sociedad plural supera de lejos los producidos sobre el Sudeste Asiático en el contexto de la pluralidad. Hay que reconocer que los estudios científico-sociales sobre el Sudeste Asiático se desarrollaron mucho más rápido tras la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el foco de atención se fue estrechando cada vez más y compartimentándose no sólo por disciplinas académicas sino también en función de los límites de las naciones postcoloniales modernas. Así pues, recurriendo al término javanés *Kraton*, un palacio repleto de estancias, el conocimiento científico-social del Sudeste Asiático se *kratonizó* o compartimentó.

Es inevitable que, de manera paradigmática, una parte significativa del propio conocimiento científico-social sobre el Sudeste Asiático se haya generado, producido y contextualizado dentro del marco de la “sociedad plural”, porque el Estado-nación como categoría analítica tiene más importancia que, pongamos, la percepción de “pluralidad” del pueblo penan de Borneo central que, al igual que hacían sus

antepasados hace siglos, se mueve libremente entre Indonesia y Malasia para ganarse la vida a duras penas con otros grupos tribales y comerciantes del exterior, ignorando la existencia de fronteras políticas. De hecho, los antropólogos parecen haber concluido que es más práctico, por conveniencia analítica, científica y académica, separar al pueblo penan indonesio del de Malasia cuando, en realidad, se trata de un único pueblo.

Por tanto, el “pluralismo continuo” de la sociedad de la pluralidad-a-lo-plural no es sólo una base de conocimiento sino también un constructo social de la vida real al que se ha dotado de una serie de ideas y vocabulario, dentro del cual cada pueblo existe en lo cotidiano en el Sudeste Asiático.

“La comprensión global del islam, su introducción y evolución en el Sudeste Asiático debe situarse también dentro de este pluralismo continuo. (...) [y de la influencia de] las tradiciones hindú y budista, así como de tres sistemas europeos de gobierno y administración colonial: el británico, el holandés y el francés.”

La comprensión global del islam, su introducción y evolución en el Sudeste Asiático debe situarse también dentro de este pluralismo continuo. Hoo-

ker, un destacado académico del derecho en materia de derecho islámico reafirmó esta postura defendiendo que, junto al islam, la región del Sudeste Asiático es heredera de las tradiciones hindú y budista, así como de tres sistemas europeos de gobierno y administración colonial: el británico, el holandés y el francés².

Como tal, he defendido que el islam no ha escapado de la influencia de las otras tradiciones. En efecto, en determinados aspectos de la vida, estas tradiciones han reformulado significativamente el islam, al haber tenido que integrarse en un entorno metafísico pre-islámico y ser objeto de un proceso de reconfiguración por parte de la lógica científico racional de la tecnología de gobierno europea³. Por consiguiente, para entender el estado del pluralismo contemporáneo en la comprensión y la práctica del islam, los estudios musulmanes e islámicos en el Sudeste Asiáticos, debe empezarse con materiales y datos de la región, en lugar de recurrir a una formulación teológica del islam característica de Oriente Medio, pero sin negar, al mismo tiempo, que el islam es una teología universalistas originaria del Oriente Medio árabe.

Para entender la posición del islam en el pluralismo continuo, me gustaría introducir la “tesis de la integración” que implica simplemente que, antes de que el islam llegara a la región, existían otras religiones, todas ellas ajenas a la región. La única religión propia de la región se denominaba a menudo, erróneamente, animismo. Se trata de una forma de espiritualidad basada en una cosmología indígena que cuenta, como cualquier otro sistema de creencias, con su tradición intelectual y su orden social. Este sistema de espi-

ritualidad indígena se convierte en el molde dentro del cual se van asentando e integrando otras religiones posteriormente. Sobre la base de esta tesis, la práctica cultural del islam incluye a menudo elementos de creencias indígenas, del hinduismo y del budismo.

El islam integrado y su impacto en el Sudeste Asiático plural

Es imperativo examinar, aunque sea someramente, el proceso de integración del que fue objeto el islam en un Sudeste Asiático pluralista en los tres períodos históricos, a saber, el precolonial, el colonial y el postcolonial. En cada época, la complejidad de la transformación es fascinante, en particular durante la época colonial y postcolonial, cuando se produjo un cambio de paradigma pasando de una formación social tradicional a una moderna. La siguiente exposición se basa fundamentalmente en la experiencia empírica de Malasia, la sociedad plural clásica de la región. Analizamos ahora los tres períodos históricos citados.

Período precolonial

En el plano sociológico, el islam tuvo un enorme impacto en el Sudeste Asiático precolonial. Los tres aspectos principales de dicho impacto pueden dividirse en: espiritualidad, contribución intelectual y el establecimiento de nuevas reglas para el orden social mediante la adopción de la *sharia*. Nuestro entendimiento contemporáneo del islam y de los musulmanes en el Sudeste Asiático debe situarse firmemente dentro de este contexto que, a su vez, implica dichos tres elementos. Por consiguiente, resulta útil examinar brevemente cómo han echado raíces en la región cada uno de estos tres elementos.

En términos de espiritualidad, el islam en el mundo malasio no es simplemente un barniz sobre la estructura de la sociedad malasio-indonesia, como sostienen algunos académicos, sino que por el contrario ha desempeñado un papel importantísimo a la hora de transformar tanto el “cuerpo” como el “espíritu” de las diferentes sociedades del mundo malayo⁴. En particular, el misticismo islámico o *tasawwuf* y sus prácticas de purificación del corazón y el intelecto han tenido gran influencia entre las sociedades del mundo malasio⁵. Mediante los esfuerzos de sufíes que actuaban como predicadores (*mubaligh*) ante el rey y ante las masas, la naturaleza de la espiritualidad malasia, como han defendido algunos académicos, se elevó a un estado superior. El más destacado de los eruditos fue Al-Attas⁶, que sostuvo que el elevado espíritu intelectual y racionalista del islam penetró en las receptivas mentes de los malasios del archipiélago apartándolos de cualquier forma de mitología. Además, creía que la doctrina de “un solo dios y el hombre como su

creación esencial”, junto con la igualdad de espiritualidad entre los hombres, dieron al malasio corriente un sentimiento mayor de valor y nobleza que le había estado vedado en la época pre-islámica. Defendió además que el islam aportó refinamiento espiritual y conocimiento a la población del mundo malasio, mediante un impulso intelectual y racional, no sólo en las clases dirigentes sino también entre la población en general, como queda demostrado por el hecho de que no todos los tratados filosóficos fueron escritos exclusivamente para el placer de los reyes⁷. La elevación de la espiritualidad entre los malasios llevó al crecimiento y a la proliferación de las órdenes sufíes (*tariqah*) que hacían hincapié en la importancia de practicar enseñanzas místicas de un modo organizado.

La contribución intelectual del islam a la civilización malasia desde el siglo XV hasta el siglo XVII facilitó el cambio epistemológico necesario para el establecimiento de un orden social más firme, basado en el islam, en el sistema de gobierno malasio denominado Kerajaan. Durante ese período los literatos malasio-islámicos, en especial los poetas místicos y los escritores, emprendieron obras misioneras e intelectuales para difundir el islam. Uno de ellos fue Abd al-Ra'uf al-Sinkil (f. 1693), que figura como el primer traductor malasio del Corán, junto con los comentarios al mismo de al-Baydawi. Sin embargo, el escritor y poeta sufí Hamzah al-Fansuri (1589-1604), que perteneció a la orden qadariyyah, ocupa un lugar destacado entre esos misioneros. Le siguió otro sufí malasio, Shams al-Din al-Sumatrani, Shikh al-Islam de Aceh, que participó intelectualmente en la doctrina mística de la *wujudhiyyah*. Sus inquietudes teosóficas fueron compartidas por otro polémico historiador, misionero y teólogo sufí por excelencia, originario de Aceh, Nur al-Din al-Raniri (f. 1666). Al-'Attas sostiene que el pensamiento de Nur al-Din al-Raniri tuvo un enorme impacto en el mundo malasio. Para empezar, fue el primer hombre de la región que dejó clara la distinción entre la interpretación verdadera y falsa de la metafísica y la teosofía sufí. En segundo lugar, al-Raniri está reconocido como el primer erudito que realizó una traducción malasia de los mejores comentarios al credo por al-Nasafi. En tercer lugar, el *Sirat al-Mustaqim* de al-Raniri, que trata sobre los aspectos esenciales del islam, se considera un clásico. Por último, al-Raniri es también un escritor malasio de mucho prestigio por su libro *Bustan al-Salatin*⁸.

Sin duda, la contribución más significativa y central a la gobernanza en el Kerajaan malasio-musulmán fue la *sharia*⁹. Se podría decir que la civilización islámica en el Sudeste Asiático se manifestó al promulgar la sharia islámica de manera holística, es decir, aplicando la *sharia* como base del orden social. Por ejemplo, el sultanato de Malaca en el siglo XV aplicaba oficialmente dos formas de derecho basado en la sharia, en concreto, en primer lugar el Digesto Malaca

(*Hukum Kanun Melaka*) y, en segundo lugar, las Leyes Marítimas de Malaca (*Undang-Undang Laut Melaka*)¹⁰. Estos dos códigos legales se complementaban a la hora de proporcionar soluciones al conjunto de disputas legales. El *Digesto Malaca* incluía todos los asuntos de derecho penal y civil, derecho de familia, poder legal del gobernante, reglas relativas a la buena conducta, en particular en materia sexual, leyes relativas a la esclavitud y sanciones para todos los delitos. Las *Leyes Marítimas* incluía exclusivamente reglas, reglamentos, procedimientos y códigos de conducta que debían aplicarse en el mar, y ser obedecidos y respetados por musulmanes y no musulmanes, foráneos y autóctonos¹¹.

Algunos estudios de historiadores malasios, realizados a partir del examen de estos dos códigos legales, revelan el enorme impacto del islam en el sistema legal de Malaca¹². A título de ejemplo, en las *Leyes Marítimas de Malaca*, el capitán de un barco (*maalim*) era considerado un *imam* (líder) y su tripulación *ma'mum* (seguidores). De forma similar, el *Digesto Malaca* contenía muchas disposiciones basadas en la *sharia* con el fin de "seguir los mandamientos del Corán y disfrutar del bien y prohibir el mal (*amr bi al-ma'ruf wa-nahy 'an al-munkar*)". La influencia islámica quedaba claramente expresada en el conjunto de estos dos textos legales. Muchos términos y conceptos han sido absorbidos y se emplean de manera generalizada, como por ejemplo *imam*, *mu'allim*, *taksir fufuli*, *amanah*, *hak ta'ala*, *thayyib*, *ta'zir* y *mithqal*.

A pesar del dominio del islam en la gobernanza y en la vida social de los musulmanes bajo el sistema de gobierno del Kerajaan, existen opiniones enfrentadas sobre el islam y su relación con los usos pre-islámicos o *adat*¹³. La práctica continuada de la base matrilineal *adat berpatech* y patrilineal *adat temenggong* por los malasios-musulmanes ha creado una medida de tensión y conflicto con la *sharia*. Los defensores del *adat* tienden a justificar que el *adat* no contradice a la *sharia*. Junto al *adat*, existen otras formas de rituales pre-islámicos, otras prácticas y creencias no islámicas, como la magia, la superstición, la adoración a los espíritus, los tabúes, la consulta de chamanes (con diferentes denominaciones, como *pawang*, *dukun* y/o *bomoh*), así como el temor a los *jin* e *iblis* (seres supranaturales). Estas creencias han impregnado durante mucho tiempo la vida de muchos malasios, en particular en las aldeas¹⁴.

Cabe concluir que la llegada del islam al Sudeste Asiático, especialmente en el mundo malasio marítimo, constituyó

una nueva era de su historia. Sin duda alguna, el islam transformó muchas creencias y prácticas culturales pre-islámicas, y las imbuyó de una visión islámica del mundo. Pero se trataba de una versión integrada del islam, no de la "forma prístina" practicada por la primera comunidad de creyentes en La Meca y en Medina. En efecto, cada una de las influencias procedentes de Oriente Medio, China e India, estaba conformada por su propio contexto socio-histórico. El islam que llegó a las costas del archipiélago malasio ya era una forma integrada de islam que también provocó cambios en la esfera del conocimiento islámico, desempeñando Malaca un papel especial como centro de la enseñanza islámica para todo el Sudeste Asiático. Fue también el islam el que unió a los sultanes malasios a la hora de hacer frente a la invasión del imperialismo occidental.

Período colonial

Al igual que había ocurrido antes con el islam, el colonialismo europeo (británico y holandés) sólo podía funcionar y ser abrazado por el pueblo en el Sudeste Asiático en su forma integrada. En efecto, nos gustaría sostener que el colonialismo británico se integró en la región estableciendo una clara línea de demarcación entre lo "religioso" y lo "secular", representando el dominio colonial europeo lo "secular". Teniendo en cuenta la separación entre el Estado y la iglesia en Gran Bretaña, mucho antes de su expansión colonial, no es sorprendente que todo lo que tuviera que ver con la "religión" y otras creencias indígenas, tanto en Europa como en el Sudeste Asiático colonizado, se considerara "tradicional" por oposición a lo "moderno secular" que el colonialismo adoptó como su principio central de gobierno y también del sistema social que impuso.

De todas las influencias que han tenido un impacto en el islam y en los musulmanes del Sudeste Asiático, especialmente en el mundo malasio, el más significativo no es el cristianismo "religioso" sino el colonia-

lismo "secular" británico. Desde el punto de vista socio-geográfico, su influencia en la región fue desigual, y se articuló en numerosas versiones, pero no cabe duda de que tuvo un efecto duradero. El impacto observable más significativo se refiere a la transformación de la naturaleza de gobernanza en la región. El advenimiento del dominio colonial trajo consigo un importante encuentro entre "iglesia" (léase Islam) y Estado (la administración colonial británica). Pero en esta ocasión, el encuentro se produjo bajo circunstancias empíricas diferentes: entre "Islam como religión y sus creyentes" y el "Estado secular" modernizador del gobierno colonial. La Malaya británica no fue desde luego la

" Todo lo que tuviera que ver con la 'religión' y otras creencias indígenas, tanto en Europa como en el Sudeste Asiático colonizado, [fue considerado] 'tradicional' por oposición a lo 'moderno secular' que el colonialismo adoptó como su principio central de gobierno y también del sistema social que impuso."

primera colonia británica que experimentó esto. Los países del Asia Meridional (India, Pakistán, Bangladesh, Bhután, Sri Lanka, Sikkim y Nepal) vivieron el dominio británico mucho antes que Malasia.

El antropólogo estadounidense estudioso de India, Bernard Cohn, ha sostenido que el colonialismo implica más que la simple conquista de un espacio físico. Es más importante su conquista del “espacio epistemológico” indígena. Supone el desmantelamiento de sistemas de pensamiento indígenas, e implica por tanto privarlos de su capacidad de definir las cosas para, posteriormente, remplazarlas por un sistema extranjero mediante la aplicación sistemática de una serie de “modalidades exploratorias” coloniales. Según Cohn “una modalidad exploratoria incluye la definición de un corpus de información que resulta necesario, los procedimientos mediante los cuales se recopila el conocimiento adecuado, su ordenación y clasificación y, después, su transformación en formas utilizables, como informes publicados, resultados estadísticos, historias, índices geográficos, códigos legales y enciclopedias”¹⁵.

En el Sudeste Asiático marítimo, o en el mundo malasio, la conquista colonial del espacio epistemológico mediante el uso de diversas modalidades exploratorias llevó a la reconfiguración y reconstitución del antiguo concepto de *Kerajaan*, pasando de una visión en la que la “iglesia” (léase Islam) y el Estado estaban fusionados a otra versión de *kerajaan*¹⁶ en la que la “iglesia” (léase Islam) y el Estado estaban separados. El concepto colonial y postcolonial de *kerajaan* se separó de su anterior contenido islámico. Como resultado de ello, el componente islámico indígena del *Kerajaan* precolonial se “tradicionalizó” sistemáticamente y pasó a percibirse como no racional. Su posición cambió pasando a la periferia del amplio complejo moderno-racionalista del Estado colonial secular. El proceso de transformación de este sistema de gobierno premoderno del *Kerajaan* al *kerajaan* se produjo en al menos tres ámbitos clave, a saber, la burocracia, el sistema jurídico y la educación.

Por ejemplo, el impacto de las políticas y de la presencia burocrática británicas en Malaya puede apreciarse claramente en los siguientes acontecimientos¹⁷. En primer lugar, los británicos empezaron a establecerse mediante una intervención indirecta en 1786 con la compra de Penang al sultanato de Kedah, lo que posteriormente llevó a ampliar su implicación directa en zonas tradicionalmente bajo dominio de los sultanes malasios. Los residentes británicos se instalaron primero en los Estados Federados Malayos (FMS, en sus siglas en inglés) y posteriormente en los Estados Malayos no Federados (UFMS, en sus siglas en inglés). El Tratado de Pangkor (1874), firmado por los sultanes malasios, dio a los británicos plenos poderes para controlar Malasia. Disponía que los sultanes recibían y proporcionaban una residencia

adecuada a un oficial británico, denominado residente, acreditado ante la Corte real, y cuyo consejo debía solicitarse y aplicarse en todos los ámbitos que no afectaran a la religión malasia y al *adat* (costumbre). Significaba simplemente que la religión debía estar claramente separada de asuntos seculares como la política, la administración, el derecho, la economía, la educación, etc. Se reconocía que las costumbres islámicas y malasias estaban bajo la jurisdicción de los sultanes, mientras que los asuntos de gobierno eran responsabilidad de los británicos (de hecho, la administración británica posteriormente incluso violaría la denominada política de “no interferencia” en el *adat* islámico y malasio).

Estos cambios burocráticos se filtraron al ámbito de la administración religiosa y, por tanto, a los asuntos judiciales religiosos¹⁸. A pesar de que los británicos introdujeron algunas reformas en los aspectos religiosos de la sociedad malasia a través del Consejo de Asuntos Islámicos y Costumbres Malayas (*Majlis Hal Ehwal Islam dan 'Adat Melayu*), esta institución de nueva creación excluyó el papel del islam de todos los aspectos de la vida, excepto dentro de la limitada esfera de los asuntos religiosos. Hooker sostiene que la intención británica era limitar el alcance de la ley islámica al derecho de familia e introducir su propio sistema legal secular. La política británica de excluir la *sharia* se hizo evidente, por ejemplo, en un fallo de un tribunal en el caso de Ainan contra Syed Bakar (1939). El asunto en disputa que se planteó en este caso concreto era si un bebé, al que Ainan había tenido tras un matrimonio de sólo tres meses, podía ser considerado legítimo. El tribunal de la *sharia* consideró que el bebé era ilegítimo. Sin embargo, como resultado de la implantación de la Ley de Pruebas (*Evidence Enactment Act*) en el tribunal malasio, se falló que la ley que debía aplicarse era ésta y no la *sharia*. Por tanto, el bebé en disputa fue considerado legítimo por el derecho civil¹⁹.

La reforma administrativa religiosa limitaba la independencia y la jurisdicción de los jueces islámicos o *gadis*. Su poder era limitado comparado con los jueces civiles. Se les privaba de la facultad de arrestar y castigar a los infractores. Los administradores británicos sólo permitían que los *gadis* actuaran como parte acusadora en los tribunales civiles de delitos penales. Suponía un llamativo contraste respecto a la posición de poder de los *gadis* en el período precolonial de los sultanatos malasios. Las leyes y reglamentos introducidos durante el período colonial se toman casi en su totalidad del derecho británico. El fallecido profesor Ahmad Ibrahim señaló que el deterioro de la posición de la *sharia* se debió principalmente a un malentendido del islam como religión por parte de los británicos, ya que se consideró que el término *ugama islam* equivalía a lo que se entiende por religión en el cristianismo²⁰. Además, todos los jueces de alto rango eran designados por el residente general británico con el visto bueno del alto comisionado y eran formados

en el sistema legal británico. Por tanto, para éstos resultaba natural recurrir al derecho inglés y aplicarlo. Como resultado de ello, el poder ejercido por los británicos a la hora de aplicar políticas legales condujo a la actual visión malasia de la *sharia* como código legal limitado al derecho personal.

En la esfera educativa, la educación islámica corrió la misma suerte, siendo relegada a la periferia o adoptando una forma moderna²¹. Antes de que se introdujera la política educativa británica, la educación islámica había sido una herramienta socializadora y homogeneizadora extremadamente importante, ya que ofrecía el medio para que el islam siguiera floreciendo entre los malasios. En el pasado, la escritura árabe, conocida popularmente como *tulisan jawi*, había sido el medio escrito utilizado en la educación tradicional islámica. Los niños malasios empezaban a aprender el Corán en casa (*mengaji Qur'an*) recitándolo (*membaca*) y memorizándolo (*menghafal*). Posteriormente, los niños acudían a casas específicas donde profesores religiosos, conocidos como *tok lebai*, les enseñaban el Corán y sus obligaciones personales (*fardu'ain*). Para cursar estudios de religión más avanzados, los padres malasios enviaban a sus hijos a instituciones educativas como los *pondok* y las *madrasah*. En el nivel superior, los estudiantes malasios utilizaban el *kitab jawi*, un popular libro de religión escrito en lengua malasia empleando el alfabeto árabe, como libro de texto para diferentes asignaturas, desde el derecho islámico (*fiqih*), el kalam (*usul al-din*), la exégesis coránica (*tafsir*) y la tradición profética (*hadith*).

Tanto los *pondok* como las *madrasah* desempeñaban un papel importante a la hora de preservar la identidad islámica de los malasios y ofrecerles los elementos básicos de una educación islámica. Algunos académicos han defendido que la

esencia de la institución *pondok* para la sociedad malasia radicaba en que proporcionaba una "plantilla" para la transmisión de la cultura malasia musulmana de generación en generación. A partir del siglo XIX, la sociedad malasia asistió al crecimiento de las *madrasah*, una versión diferente del sistema de los *pondok*. Las *madrasah* eran más formales y organizadas en cuanto a administración y programa de estudios. Posteriormente, algunas *madrasah* empezaron a combinar disciplinas teológicas con disciplinas académicas seculares y vocacionales. La *madraza al-Hamidiyyah* en Limbong Kapal, Alor Star, Kedah, fundada en 1906, ocupaba un lugar destacado entre estas escuelas.

En esta *madraza*, el programa de estudios incluía el estudio de *fiqh*, *tasawwuf*, *tafsir*, *hadith* y un estudio comparativo

de los cuatro *fiqh al-mazahib* (para escuelas de la *sharia*) a un nivel más avanzado. Es interesante observar que en la *Sekolah al-Diniah*, establecida en 1924 en Kampong Lang, Padang Rengas, Perak, el programa de la escuela incluía matemáticas, historia, inglés y asignaturas comerciales. Y además, también se enseñaba a los estudiantes negocios, técnicas de plantación de arroz e incluso cómo fabricar jabón. La *Sekolah al-Diniah* se hizo popular gracias a su avanzado programa de estudios. Con 16 estudiantes matriculados en 1924, llegó a tener 500 discípulos en 1941 y había abierto al menos ocho establecimientos en las zonas vecinas.

La fortaleza de la educación islámica, como ha quedado ilustrado más arriba, empezó a deteriorarse progresivamente con la participación directa de los británicos en la política educativa²². Varios estudiosos han observado que el establecimiento de escuelas seculares durante el período británico contribuyó a introducir elementos de secularismo en la sociedad malasia²³.

El primer intento por parte de los administradores británicos en el ámbito educativo fue establecer en zonas urbanas las denominadas *English medium schools*, escuelas que emplean el inglés como medio de enseñanza. Sólo se admitía a un número limitado de malasios, asegurando a los alumnos de este modo un empleo y un puesto de alto nivel en la administración. Además, los británicos también establecieron escuelas que impartían la enseñanza en malayo y escuelas de religión islámica en las zonas rurales. El objeto de estos dos tipos de escuelas, según George Maxwell, secretario jefe, era formar "a los hijos de los pescadores malasios para que fueran mejores pescadores y a los hijos de los agricultores

" [Para secularizar la enseñanza en lengua malaya, los británicos procedieron del siguiente modo:] se podía enseñar el Corán en las escuelas pero debía separarse de la enseñanza de la lengua malaya. (...) La enseñanza coránica sólo podía impartirse de manera informal por la tarde (...) [y] los padres venían obligados a pagar las asignaciones de quienes daban clases de Corán."

malasios para que fueran mejores agricultores". Está claro que los británicos preferían las escuelas en inglés y su política fue que la educación en malayo y la educación islámica fuera de menor calidad que la educación en inglés. Incluso O.T. Dussek, un famoso educador británico que llegó a ser el primer director del Sultan Idris Teacher Training College (SITC) en Tanjong Malim, Perak, criticó el sistema educativo inglés por no dar respuesta a "las necesidades del país o al estado de desarrollo intelectual, o a la cultura social alcanzada por los habitantes"²⁴.

Aparte del proceso de secularización en el que incurrió la escuela en inglés, los administradores británicos aplicaron la misma política en las escuelas en malayo (*Sekolah Melayu*) del siguiente modo: en primer lugar, se podía enseñar el

Corán en las escuelas pero debía separarse de la enseñanza de la lengua malaya. En segundo lugar, las clases de la mañana se concentraban en la enseñanza de la lengua malaya. La enseñanza coránica sólo podía impartirse de manera informal por la tarde. En tercer lugar, las asignaciones del gobierno a los profesores sólo cubrían la enseñanza de la lengua malaya, mientras que los padres venían obligados a pagar las asignaciones de quienes daban clases de Corán.

En 1905, la administración británica creó, para los hijos de la aristocracia, el establecimiento del elitista Malay College Kuala Kangsar (MCKK), situado en una pequeña localidad llamada Kuala Kangsar en el estado de Perak. La creación de esta prestigiosa institución reforzó la tendencia de la política británica hacia la educación secular en la sociedad malasia. El MCKK se creó para educar a los “malasios de buena familia” y formarlos para cubrir puestos subordinados en los servicios del gobierno. Si bien este establecimiento consiguió excelentes logros académicos, también precipitó la separación de la clase dirigente tradicional malasia de las masas. El proceso de secularización entre los estudiantes malasios se hizo todavía más complejo con la introducción de escuelas misioneras inglesas. Aunque los británicos oficialmente prohibían a los misioneros cristianos abrir misiones en la Malaya británica, la administración permitió que esos mismos predicadores cristianos establecieran escuelas misioneras en pueblos y ciudades. Los británicos fomentaban que los niños malasios asistieran a estas escuelas misioneras, a pesar de que algunos eran obligados a inscribirse contra la voluntad de sus padres.

Por tanto, cabría sostener, al igual que en otros lugares del mundo musulmán, que, al reforzar la influencia de la educación secular en Malasia, el valor de una educación secular resultaba más atractivo. De este modo, la consolidación del dominio colonial británico impulsó las escuelas seculares y religiosas, creando una dicotomía en la difusión del conocimiento en el seno de la sociedad malasia.

Período post-colonial

Se podría decir que la Constitución malasia fue el instrumento institucional moderno más importante que modeló y condicionó el islam malasio. La Constitución definió el espacio socio-político del islam en la política y en el gobierno malasios. Esta delimitación del espacio socio-político “islámico-musulmán”, en su forma actual, como espacio bastante especial, tiene sus raíces en una disposición constitucional muy clara que establece que todo malasio se define automáticamente como musulmán. Dicho de otro modo, la religión (léase el Islam) se convirtió en el identificador étnico de los malasios. Como resultado de ello, la política malasia se ha convertido inevitablemente en una contienda de

facciones intra-musulmanas. Las políticas interétnicas entre las comunidades malasias, chinas e indias desde la independencia se han convertido en una lucha de políticas de identidad.

La posición especial del islam, según lo dispuesto por la Constitución de Malasia de 1957, es la siguiente:

- El Islam es la religión de la Federación;
- No hay un jefe religioso para el conjunto de la Federación. El rey sigue siendo el jefe de la religión musulmana en su propio *negeri* y se dispone que será el jefe de la religión musulmana en Malaca, Penang, en el Territorio Federal y en Sabah y Sarawak. Cada uno de los demás estados tiene su propio gobernante como jefe de la religión islámica en ese estado.
- La ley del *negeri* puede controlar o restringir la propagación de cualquier doctrina o creencia religiosa entre las personas que profesan la religión islámica.
- Se pueden practicar, en paz y armonía, otras religiones en cualquier parte de la Federación. Esto significa que todo grupo religioso tiene derecho a gestionar sus propios asuntos religiosos, a establecer y mantener instituciones con fines religiosos y caritativos y a adquirir y tener propiedades y administrarlas con arreglo a la ley.

A pesar de que se le concede una posición especial, el derecho islámico está subordinado en la práctica al derecho civil. Su alcance se limita al derecho de familia y a las infracciones religiosas musulmanas. Por tanto, los tribunales de la *sharia* tienen una jurisdicción limitada²⁵. La Constitución de Malasia no incluye ninguna disposición sobre la jurisdicción y las competencias de los tribunales de la *sharia* o sobre el nombramiento y la disciplina de sus representantes legales y judiciales. Queda por tanto claro que, en Malasia, el derecho islámico no se aplica a toda la comunidad ni se aplica en su forma más pura. Las legislaciones de diversos *negeri* en Malasia, sobre todo, tratan de la administración de las leyes musulmanas y no del derecho islámico fundamental²⁶. Por tanto, podría decirse que, desde la independencia, el estatus de la ley de la *sharia* en Malasia es en gran medida simbólico, y no sustancial. Cumple un propósito burocrático, pero no como un conjunto de leyes que funciona para inculcar valores islámicos fundamentales y un modo de vida.

Además, como la administración de los asuntos islámicos y de las costumbres malasias no está centralizada a escala federal, sino que está bajo la jurisdicción de la burocracia religiosa de cada *negeri* y de su gobernante, la interpretación de algunas partes de las leyes de la *sharia* difiere de un

negeri a otro²⁷. Esta “independencia” es defendida con gran firmeza por cada *negeri*, hasta el punto de que se han dado situaciones en las que el inicio de la fecha del ayuno del Ramadán ha diferido en diversos *negeri* porque cada uno utilizaba métodos diferentes para determinar la fecha de la luna nueva; unos utilizaban técnicas astronómicas, mientras que otros optaban por la observación física de la luna nueva. Se podría decir que la posición legal del islam en la Malasia postcolonial se caracteriza así por la fragmentación y la pluralización. Sin embargo, esta pluralización tiene un origen “colonial moderno” y no “islámico”.

La pluralidad de las prácticas legales y las enseñanzas islámicas en Malasia se complica todavía más debido al sistema educativo islámico, también pluralista, de este país. El interés por la educación islámica ha estado dominado por la creencia de que esa educación afecta directamente al futuro de la *umma* o comunidad musulmana. Consiguientemente, el gobierno federal y los gobiernos de los *negeri* han desarrollado sus propias políticas oficiales independientes para la educación islámica, supuestamente al servicio de los intereses de cada entidad.

Desde 1956, en el sistema educativo nacional, el islam se enseña como asignatura independiente, a saber, “Conocimiento de la religión islámica”²⁸, aunque no se trata de una asignatura obligatoria. No obstante, se ha observado que la asignatura presenta tres puntos débiles importantes. En primer lugar, no ofrece un análisis global de la materia de manera integrada que incluya conocimientos cognitivos, de actitud y prácticos, por lo que es una asignatura sin peso académico real; en segundo lugar, carece de un plan de estudios coherente e integrado de lo que debería impartirse dentro de “Conocimiento de la religión islámica”, incluyendo aspectos rituales como la oración, el *zakat*, la peregrinación y otros artículos básicos de la fe; y en tercer lugar, no existe un estudio religioso comparado. En resumen, enseñar esta materia se considera seguirle el juego al gobierno federal. De este modo, se ha creado la situación irónica de que en la instrucción religiosa islámica no hay una clase sobre conocimiento religioso islámico.

Desde los años cincuenta hasta los años sesenta, a nivel del *negeri*, tanto los *pondok* como las *madrazas* empezaron a perder influencia en muchos lugares del país, en particular en los *negeri* dominados por los malasio de Kelantan, Terengganu, Kedah y Perlis. Sin embargo, el factor más pertinente que todavía no se ha investigado ni elaborado suficientemente es el funcionamiento interno de las diferentes escuelas religiosas en los diferentes *negeri*, incluyendo

los detalles de la organización, el tipo de pedagogía aplicada, el programa y el plan de estudios adoptado, el tipo de libros de texto utilizados, la formación de los profesores y las oportunidades de empleo de los regresados. Esta laguna en cuanto a los hechos y los análisis ha debilitado la mayoría de los debates sobre la educación islámica, haciendo que se queden en un nivel superficial, general, como sostiene Rosnani Hashim²⁹. El funcionamiento interno de estas escuelas religiosas de base es más complejo y complicado de lo que la mayoría imagina. Al margen de los puntos

débiles del plan de estudios, los padres malasios están menos dispuestos a enviar a sus hijos a estas escuelas porque sus hijos acceden a mejores oportunidades de empleo a través de la educación ofrecida por el gobierno. Parece que sólo los que fracasan en el sistema educativo nacional tienden a

matricularse en esas escuelas. Dicho de otro modo, se considera que la educación religiosa islámica tiene menos valor que otras materias seculares.

Y sin embargo, al mismo tiempo, se observa una tendencia opuesta. Desde los años setenta, con el renacer del interés por el islam y finalmente en los años ochenta a través de un esfuerzo consciente de “islamización” llevado a cabo por el gobierno de Malasia, la educación religiosa islámica, tanto a nivel federal como de los *negeri*, ha recibido un impulso sin precedentes. El número de escuelas religiosas primarias y secundarias financiadas por el gobierno ha crecido exponencialmente. La educación islámica superior se ha expandido, las facultades islámicas en las universidades públicas locales se han ampliado y se han creado nuevas universidades islámicas especializadas en educación islámica para atender a un creciente número de estudiantes. Esta tendencia ha reducido considerablemente el número de estudiantes malasios que se matriculan en instituciones superiores en Oriente Medio y en el Sur de Asia.

Conclusión

Como en el resto del mundo, el islam en el Sudeste Asiático, especialmente en su región marítima dominada por los musulmanes y denominado mundo malasio, es una forma integrada, en el sentido de que no se presenta en la forma prístina que se practicaba en La Meca y en Medina en tiempos de Mahoma o durante el dominio de los cuatro califas que sucedieron a Mahoma. El proceso de integración es complejo porque cuando llegó por primera vez, en torno al siglo XII, los pueblos indígenas del mundo malasio ya practicaban un sistema de creencias animista, el hinduismo y el

“ La delimitación del espacio socio-político ‘islámico-musulmán’, en su forma actual (...) tiene sus raíces en una disposición constitucional muy clara que establece que todo malasio se define automáticamente como musulmán. Dicho de otro modo, [el islam] se convirtió en el identificador étnico de los malasios.”

budismo y, por supuesto, todo ello se ha entrelazado e hibridizado, articulando las características del mundo malasio, tanto en sus formas tangibles (por ejemplo, la arquitectura) como intangibles (empelo de la lengua malaya). Por tanto, el islam entró en las vidas ya muy pluralizadas de los pueblos de la región. Inevitablemente, el molde histórico-estructural pluralista existente configuró y reconfiguró el islam.

La enseñanza del islam, en las fase inicial de su introducción en la mayor parte del mundo, siempre ha dependido mucho del método oral (lectura del Corán en voz alta, memorización, interpretación oral y discusión abierta); en efecto, fue así desde el principio cuando lo enseñó por primera vez Mahoma, que no sabía leer ni escribir, pero que, no obstante, fue capaz de reunir a muchísimos seguidores en poco tiempo. Podría decirse que el islam estaba más adaptado para los analfabetos que posteriormente aprendían a escribir y a leer el alfabeto árabe para poder leer el Corán y otros textos islámicos. De este modo, a su vez, mediante el uso de los mismos alfabetos árabes, se crearon textos en persa, urdú y malayo que unieron a millones de seguidores en esas demarcaciones lingüísticas.

Toda la tradición escolar pondok en el mundo malasio y, especialmente, en Malasia es en gran medida oral y enseña teología islámica. Además de memorizar el Corán y convertirse en *hafiz* (personas que memorizan la totalidad del Corán) los estudiantes también pueden aprender *jawi* (la escritura árabe empleada por la lengua malaya) y llegar a ser capaces de leer el Corán y otros *kitab* (textos religiosos) que pueden utilizar para ganar nuevos adeptos y educarlos en el islam utilizando *jawi* y textos *jawi*.

La enseñanza del islam en forma escrita se desarrolló mucho después en el mundo malayo, primero cuando hubo un número suficiente de profesores para crear *madrazas*, que en su origen enseñan teología islámica pero que también pueden llegar a impartir asignaturas teológicas islámicas junto con matemáticas y ciencia moderna, un fenómeno que se produjo durante el período colonial. La combinación de materias teológicas y materias modernas fue resultado de la demanda administrativa y del mercado durante el período colonial. Los graduados de estas escuelas encontraban empleo en la función pública y, en particular, en las dependencias religiosas de cada provincia/Estado. Suponía servir al estado colonial así como a la población musulmana.

En el período colonial y postcolonial, la región del Sudeste Asiático se pluralizó cada vez más tanto en términos abstractos como físicos. La construcción de "sociedades plurales" en la región no sólo trajo a "trabajadores migrantes" de otras regiones (principalmente de China y de India), sino también "árboles migrantes" (caucho de Brasil, palma de

aceite de África Occidental, la flor de hibisco del Pacífico introducida por James Cook). Por consiguiente, tanto la sociedad como su entorno se pluralizaron durante el período colonial y postcolonial. Y lo que es más importante, el entorno construido (casas, puentes, edificios religiosos, etc.) también se pluralizó, articulando la existencia de diferentes culturas, intereses y religiones (incluido el islam).

Es demasiado cómodo y sin duda limitado centrar el interés por el islam y por un Sudeste Asiático plural en sus expresiones más "políticas", como el fundamentalismo islámico y el extremismo, porque las narrativas más apasionantes no reveladas hasta ahora de las vidas pluralizadas de los "musulmanes corrientes" a menudo han sido ignoradas. Las historias sobre la economía y el sistema financiero islámicos, el centro *halal* y los hábitos de consumo pluralizados y globalizados de los musulmanes constituyen ámbitos de interés que están convirtiéndose ahora poco a poco en centro de atención³⁰.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ENDICOTT, K. (1970) *An Analysis of Malay Magic* (Oxford: Clarendon Press. En el plano teológico.
- PELETZ, M. (2002) *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- RIDDELL, P. (2001) *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapore: Horizon Books.
- HARPER, T.N. (1999) *The End of Empire and the Making of Malaya* (Cambridge: Cambridge University Press.

1. Este ensayo está basado en las conclusiones de dos importantes trabajos previos de investigación diferentes que llevé a cabo a principios de los ochenta sobre "el renacer islámico en el Sudeste Asiático", véase "A Revival in the Study of Islam in Malaysia," *Man: Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (New Series), 18, 2 (Jun 1983), pp. 399-404, y el segundo, a mediados de los noventa véase, 'Colonial knowledge and the construction modern identities in Southeast Asia,' ver Shamsul A.B. "History of "A History of an Identity, an Identity of a History: The Idea and Practice of 'Malayness' in Malaysia Reconsidered," *Journal of Southeast Asian Studies*, 32 (3), 2001, pp 355-366. Este ensayo como tal había tenido antecedentes. El presente ensayo, no obstante, representa el análisis y la reflexión más reciente sobre la relación entre los dos temas de las principales investigaciones mencionadas. Estoy en deuda con la University Kebangsaan Malaysia por la generosa financiación aportada para ambos trabajos de investigación, mucho antes de que el centro se convirtiera en una universidad dedicada a la investigación en 2007.
2. Hooker, B. ed., *Islam in Southeast Asia*. (Leiden: Brill, 1983).
3. Shamsul A.B. "A History of an Identity, an Identity of a History".
4. A. H. Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia." *Journal of the Pakistan Historical Society* 9, 3 (1961): 143-60; y Riddell, Peter *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapore: Horizon Books, 2001).
5. Johns, "The Role of Sufism"; Anthony Day, "Islam and Literature in South-East Asia: Some Pre-Modern, Mainly Javanese Perspectives." En *Islam in Southeast Asia*, editado por M.B.Hooker (Leiden: Brill, 1988), y Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. [Islamic Thought in Malaysia: History and Schools of Thought] (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).
6. Syed Naguib Al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays* (Singapore: Malayan Sociological Research Institute, 1963), y Syed Naguib Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Sadiq of Nur Al-Din Al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministerio de Cultura de Malasia, 1986).
7. Syed Naguib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1978).
8. Syed Naguib Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Sadiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. (Kuala Lumpur: Ministerio de Cultura de Malasia), 1986.
9. Roff, *Islam Obscured?*
10. Liaw Yock Fang, *Undang-Undang Melaka* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).
11. Drewes, G.M.J., "On a Recent Edition of the Undang-Undang Melaka." *Journal of the Asiatic Society of the Malayan Branch* 53, 1 (1980): 22-48.
12. Liaw, *Undang-Undang Melaka*.
13. Mohd. Din Ali, "Two Forces in Malay History." *Intisari* 1 (1963): 15-28, 33-36.
14. Kirk Endicott, *An Analysis of Malay Magic* (Oxford: Clarendon Press 1970). En el plano teológico, el islam siempre ha reconocido la existencia de *jin e iblis*.
15. Bernard Cohn, *Colonialism and Its Form of Knowledge* (New Jersey: Princeton University Press, 1996), p. 3.
16. La palabra kerajaan escrita deliberadamente en *minúsculas* representa en este caso un sistema de gobierno en el que Iglesia y Estado están separados, tras el advenimiento del dominio colonial.
17. T.N. Harper, *The End of Empire and the Making of Malaya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
18. Moshe Yegar, *Islam and Islamic Institutions in British Malaya* (Jerusalem: The Magnes Press, 1979).
19. Suffian Hashim, "The Relationship between Islam and the State in Malaysia." *Intisari* 1 (1962): 1-21.
20. Ahmad Ibrahim, "The Position of Islam in the Constitution (1963)." En *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, editado por Ahmad Ibrahim y Syed Naguib Al-Attas (Singapore: Malayan Sociological Research Institute, 1978).
21. William Roff, *The Origins of Malay Nationalism*.
22. T.N. Harper, *The End of Empire and the Making of Malaya*
23. Roff, *Origins of Malay Nationalism*: Al-Attas, Islam and Secularism.
24. Roff, *Origins of Malay Nationalism*: p. 33
25. Michael Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002).
26. Véase A. M. M. MacKeen, *Contemporary Legal Organization in Malaysia* (New Haven, Conn: Yale University Southeast Asian Studies, 1969), y Azizan Abdul Razak, "The Administration of Islamic Law in Malaysia" (Tesina, University of Kent, 1978).
27. *ibid*
28. Rosnani Hashim, *Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1996).
29. *ibid*
30. Véase, por ejemplo, Wong, Loong, "Market cultures, the Middle Class and Islam: Consuming the Market?" , *Consumption Markets & Cultures*, 10, Dic. 2007, pp. 451-480