



# INDONESIA, ENTRE LA SECULARIZACIÓN, LA RELIGIOSIDAD Y LA ESPIRITUALIDAD

Óscar Domínguez Portugal\*  
Cindy Daniela Rivera Velandia\*\*

---

## RESUMEN

Indonesia es un país cuyas relaciones entre Estado y religión encierran una gran complejidad, pues no se enmarca ni como un Estado plenamente secular, ni como un Estado teocrático, y, en este sentido, ha creado un *secularismo a la Indonesia*. Desde la llegada de los europeos, pero sobre todo durante el periodo revolucionario e independentista, se ha dado paso al conflicto entre la tradición islámica indonesia, la doctrina de renovación islámica wahabí y un Estado secular. El presente artículo busca analizar el desarrollo del proceso de secularización del Estado en Indonesia. Para ello, se hizo una revisión de fuentes secundarias referentes al proyecto del *Pancasila* y la secularización que tuvo lugar en este país. Además, se utilizan las propuestas teóricas sobre la secularización, la secularización islámica y la conformación del Estado moderno. Se concluye que Indonesia no es un Estado secular ni teocrático sino que se ubica en algún punto entre estos dos; al no ser guiado por una ideología religiosa pero limitar el accionar religioso de sus habitantes.

## PALABRAS CLAVE

Indonesia, Pancasila, Secularización, Islam, Regulación

---

\* Sociólogo e historiador de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo: oadominguezp@unal.edu.co

\*\* Estudiante de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

Correo: cdriverave@unal.edu.co

## INTRODUCCIÓN

Indonesia es un país insular en el sudeste asiático. Allí convergen las religiones más importantes del mundo: el Islam, el Cristianismo — tanto en sus vertientes protestantes como apostólica-romana— el Hinduismo y el Confucionismo. Hoy día contiene la mayor población musulmana en el mundo, llegando a ser cercana a los doscientos treinta millones de indonesios, representando aproximadamente el 88% de sus habitantes (Almoguera, 2019). Precisamente, esto representa el reto del Estado indonesio de gestionar la convivencia de estas religiones al interior de sus fronteras.

Así las cosas, el presente artículo busca analizar el desarrollo del proceso de Secularización del Estado en Indonesia. Para ello se hizo una revisión de fuentes secundarias referentes al proyecto del *Pancasila* y el proceso de secularización mencionado, a través de propuestas teóricas sobre la secularización, la secularización islámica y la conformación del Estado moderno. El texto se estructura en dos partes: una dedicada a la teoría de la secularización y una segunda parte que analiza el proceso de llegada del Islam, la influencia de este en el proyecto nacionalista y cómo se ha llevado el proyecto de secularización en Indonesia, evidenciando su especificidad y complejidad.

## SECULARIZACIÓN

La secularización nace del desarrollo del proyecto racional, iniciado con el proyecto ilustrado del siglo XVIII y fomentado por los desarrollos filosóficos del siglo XIX en Europa. Este empieza a exaltar el papel del individuo sobre la comunidad y generándose una separación profunda entre el ámbito de lo público y el ámbito privado, siendo vista la religión, hasta la segunda mitad del siglo XX, como un elemento residual de las sociedades premodernas que se debía superar para lograr la modernización de la vida social.

La religión, como elemento dador de sentido al individuo y que otorga legitimidad a determinados hechos de la vida social, inicia entonces lo que se denomina como *proceso de secularización*, en el cual la religión y la espiritualidad deben quedar en el ámbito de lo privado, y los elementos racionales como aquellos que dominan la esfera de lo público. La secularización se convierte en un paradigma, el cual se expresa no solo en la separación entre la Iglesia y el Estado, sino también en la emancipación de la cultura de lo religioso, la subjetivación de la creencia, la resignificación de los símbolos y la apertura social a nuevas corrientes espirituales, a lo que se suma el reenfoque del interés de lo espiritual a la organización racional del grupo y el interés por el mundo tangible (Beltrán, 2009).

Dentro del proceso de secularización

se desarrollan dos corrientes: el laicismo, que busca el control y la eliminación de la religiosidad y la espiritualidad en la esfera pública a través de políticas estatales enfocadas para tal fin, y el secularismo propiamente dicho, en el cual si bien se busca que la espiritualidad se mantenga en el ámbito de lo privado, no desarrolla políticas que se opongan al desenvolvimiento de la religiosidad en el ámbito de lo público.

### Secularización y el Estado

La secularización, al ser ese proceso de diferenciación de lo público y lo privado, se expresa en la política como un proyecto por el cual el Estado busca la neutralidad en relación a todas las religiones presentes en su territorio, la búsqueda de la igualdad de participación política y la protección a la libertad de consciencia de su ciudadanía (Casanova, 2012).

Frente a este tema, el profesor mexicano Imer Flores (2015) habla de las *libertades religiosas*, en plural, puesto que para él no es posible entender la libertad religiosa como una sola en tanto deben distinguirse dos formas del derecho a creer o no creer. La primera es la *libertad de consciencia*, en la que un/a ciudadano/a decide si tener o no una creencia religiosa; la segunda es la *libertad de cultos*, en la que se permite expresar y manifestar las creencias, propagarlas y defenderlas —*libertad de expresión*— así como también se posibilita la

libertad de asociación y el juntarse con otras personas afines a las creencias propias para participar en las ceremonias derivadas.

A esto se suma el *respeto o tolerancia religiosa* como expresión de la separación Iglesia/Estado. Su definición data del padre del Liberalismo Político, el inglés John Locke (1632 – 1704), quien afirma en sus *Cartas sobre la tolerancia* (1689) que:

[N]ingún hombre puede atentar contra o disminuir los derechos civiles de otro por el hecho de que éste se declare ajeno a la religión y rito de aquél. Los derechos que le pertenecen como ciudadano deben rodearlo permanentemente, ya que no son asunto de religión. Trátese de un cristiano o un pagano, hay que evitar la violencia y la injusticia.

[...] Lo dicho en torno a la tolerancia entre particulares debe ser extendido también a las iglesias, las cuales son entre sí como personas particulares, y ninguna tiene derecho sobre otra, ni en los casos en que el gobernante pertenezca a alguna, pues el Estado no puede dar a la iglesia ningún derecho ni ésta a aquél. Sea que el gobernante pertenezca a una comunidad o a otra, sea que se separe de ella, la iglesia en cuestión continuará siendo lo que era, una sociedad libre; no adquirirá el respaldo de la espada porque el gobernante venga a ella ni perderá (Locke, 1970, Pág. 27).

En ese sentido, Flores (2015) brinda una clasificación de los Estados basada en las variables de las a) libertades religiosas y el b) respeto o tolerancia religiosa. Así las cosas,

hay 1) Estados teocráticos y 2) Estados no teocráticos, los cuales a su vez pueden ser 2.A) Estados confesionales o religiosos y 2.B) Estados laicos o seculares.

**1) Estados teocráticos:** Todas las relaciones establecidas en su interior ya sean de carácter económico, social, político —y especialmente— gubernamental giran alrededor de un sistema de creencias estructurado y jerarquizado. Por ejemplo, Irán o el Estado del Vaticano.

**2) Estados no teocráticos:** Las relaciones de carácter gubernamental no se organizan, estructuran o jerarquizan a partir de la religión, o al menos, no de una religión oficial. Tiene dos subtipos:

**2.A) Estados confesionales o religiosos:** Algunas o muchas de las relaciones económicas, sociales y políticas en su interior se organizan y jerarquizan alrededor de una religión oficial. Sin embargo, las relaciones de gobierno no están estructuradas ni definidas por la religión oficial en mención. Está en la obligación de garantizar de manera necesaria las libertades religiosas de los creyentes pertenecientes a la religión oficial y *puede* mostrarse respetuoso o tolerante con las libertades religiosas de los otros

creyentes y hasta de los no creyentes.

**2.B) Estados laicos o seculares:** Todas las relaciones en su interior son independientes de la religión. Por eso, no existe una religión oficial ni *de iure* ni *de facto* (Flores, 2015). Esto no significa que no existan las confesiones o religiones, simplemente el Estado es independiente de cualquiera de ellas y se limita a garantizar las libertades religiosas de los creyentes así como a guardar y estimular el respeto y tolerancia de entre creyentes de diversas religiones y entre creyentes y no-creyentes. También recibe el nombre de *no confesional* o *no-religioso*.

## Secularismo e Islam

Al ser la división entre iglesia y Estado el mayor ejemplo del proceso de secularización, podemos encontrar vestigios en las sociedades musulmanas del mundo asiático y africano. Si bien el Islam —a diferencia del cristianismo— tuvo una conformación política temprana, pues en el año 1 d. H.<sup>1</sup> se dió la migración del profeta Muhammad desde la ciudad de La Meca a la ciudad de Yazrib (actual Medina), y con esto se establecieron las primeras bases para la conformación de un Estado Islámico,

---

<sup>1</sup>Las siglas 'd. H.' hacen referencia a la Hégira o la migración del profeta Mahoma o Muhammad desde la ciudad de La Meca a la ciudad de Yazrib o Medina, que se da entre los años 10 y 13 después de la Revelación, siendo la Hégira el evento que marca el calendario islámico. El año 1 corresponde al 622 d.C., pero es importante aclarar que el año islámico es de 354 o 355 días, por tanto, las correspondencias entre el calendario gregoriano e islámico no son exactas.

es decir, una organización política que busca el ordenamiento social a través de una serie de valores otorgados por la religión.

En el pacto de Medina se hace claridad alrededor de 2 aspectos: el respeto a la pluralidad religiosa y la separación entre la religión y la espiritualidad. El primero hace mención a las poblaciones que se acogen a un Estado Islámico y no reúnen una mayoría musulmana, las cuales ven respetada su propia justicia y no están obligadas a cumplir la justicia islámica —al no ser musulmanes—, y que la implementación de la ley nunca provendría de un jurista musulmán; tampoco se aplicarían las leyes de la Sharia a los no musulmanes, especialmente a las religiones del libro<sup>2</sup>, con sus respectivas excepciones.

El segundo aspecto menciona que es la persona, y no el Estado, quien debe regularse a sí misma y seguir las reglas instauradas dentro de la sociedad, e inclusive —según diversas interpretaciones— es el Estado en las sociedades musulmanas quien debe procurar eliminar los obstáculos para el desarrollo de una moral social, mas no debe interferir directamente en el desarrollo de la religión ni de este tipo de moral (Ahmet et al, 2018).

De otra parte, lo que se denomina como *Gran Tradición Islámica* es

definida como profundamente quietista y en la que los *Ulemas* o Grandes Sabios de la Ley se encargan de la doctrina, el culto, la beneficencia y algunos elementos legales; mientras que los Sultanes, emires, entre otros, se encargan de los roles administrativos, de impuestos y legales en la generalidad (Carré, 2000). Esto se debe principalmente a que, después de la muerte del profeta, el poder político ya no es *iluminado o revelado*, sino que depende de la gente, y el poder religioso busca guiar, no imponer una visión de mundo islamizada. Eso significa que el poder político debe separarse del poder religioso (Carré, 2000).

Aun así, tras la muerte del profeta, aparecen tres corrientes del Islam las cuales basan su distintancimiento en torno a este tema. La corriente Jariyí, profundamente arraigada en Omán, hace una separación tajante entre la religión y la administración, pues se dice que es el mejor del grupo quien debe coordinar las acciones de la sociedad.

Para el caso chiíta, es en los Imames en quienes recae la consecución iluminada del profeta, por ser descendientes directos de este y haber sido el sobrino y yerno del profeta Muhammad —Ali ibn Abi Talib— en quien recae la descendencia del mismo y el liderazgo de la Umma tras la última peregrinación a La Meca -Hajj-

---

<sup>2</sup>Judaísmo y Cristianismo, a la que posteriormente se suma el Mazdeísmo.

del profeta, según se narra en esta tradición. Sin embargo, tras la desaparición del último de los Imames, Muhammad al-Muntazar o *Mahdi*, no hay ser sobre la tierra capaz de llevar a cabo una política infalible, siendo los Ayatolas quienes pueden guiar espiritualmente a comunidad, mas no interferir en la política.

En el caso del sunnismo, la dirección de la comunidad por valores religiosos está guiada por el Califa, título que muchos sultanes también ostentaron, que es un poder político con responsabilidades religiosas, mas no quien ostenta el poder político y espiritual de los musulmanes (Carré, 2000).

### Jurisprudencia islámica

La jurisprudencia Islámica se divide en dos: la *Sharia* y el *Fiqh*. La *Sharia* es la ley por la cual se designan las reglas y regulaciones que deben gobernar la vida de todo musulmán, la cual deriva del Corán o la revelación de Dios al último profeta, –Muhammad– y la *Sunna* o el ejemplo moral dado por este profeta a sus seguidores a través de comportamientos y dichos. La vía por la cual el creyente logra acceder al conocimiento de la *Sharia* en su forma práctica es a través de la ciencia *Fiqh* o Jurisprudencia

Islámica, es decir, la interpretación de sabios en relación a la Revelación y la *Sunna* para su aplicación en la vida cotidiana del creyente (Bosworth et. al., 1997).

Así las cosas, la vida pública, privada y los negocios de un creyente, entre otros, están enmarcados dentro de las leyes religiosas. Dentro de la corriente Sunní se ha desarrollado la ciencia *Fiqh* en cuatro escuelas, que tienen injerencia no solo en la realización de rituales y las leyes de propiedad, sino también en la administración del Estado.

La escuela Malikí toma como fuentes el Corán, la *Sunna* y el consenso respecto a los Hadices<sup>3</sup>, a lo que se suma la práctica de los habitantes de Medina durante el tiempo que habitó el profeta en ella. En caso de que la acción no responda a un cuestionamiento específico, este se puede entender a través de paralelismos y la analogía. La práctica del profeta en Medina y de los medineses es vista, en muchos casos, como superior al Hadiz en esta escuela (Bosworth et al., 1991).

La escuela Hanafí toma como fuentes el Corán, la *Sunna*, el ejemplo de los compañeros del profeta, la analogía, el juicio personal y la interpretación de la ley.

La escuela Shafí'i establece que a

---

<sup>3</sup>Por Hadiz se entienden aquellos dichos y actos atribuidos al profeta Muhammad en su vida, o aquellos actos que fueron realizados frente al profeta que dan la perspectiva del mismo con respecto a una situación concreta.

cualquier acto realizado por un creyente le corresponde un estatuto de la ley revelada. En ese sentido, toma como fuentes los recursos escritos —Corán y Sunna— o se significa a través del razonamiento analógico, que se infiere de las leyes escritas, siendo este último portador de un latente contenido racionalmente deducible. Para esta escuela, la Sunna se define a través de los dichos del profeta, los actos del mismo y el consentimiento tácito de Él a ciertas situaciones, y la analogía es sistematizada en la *analogía por causas* y la *analogía por parecido*, teniendo más peso la primera (Bosworth et al., 1997).

La escuela Hanbalí, a diferencia de otras escuelas jurídicas, ve como única fuente de autoridad la jurisprudencia contenida en el Corán y la Sunna. Es hostil a la Teología Especulativa (*Kalam*) y las corrientes esotéricas del Islam, usualmente desarrolladas en el Sufismo (Lewis et al., 1986).

Es bajo esta escuela que se desarrolla en el siglo XVIII el movimiento Wahabita, el cual reivindica el principio del Tawhid o Unicidad de Dios, puesto que, según esta corriente, en el desarrollo histórico del Islam se ha perdido su significado real. Así, propone que el creyente haga un autoexamen de sus actos para establecer si se es un verdadero creyente. Desde esta corriente, quien haga cualquier acto de devoción en que se demuestre un afecto hacia una persona (como un pir) o un objeto material (como una

tumba) es considerada infiel. De igual manera, quien realice actos que no tengan como fin la adoración a Dios, entre ellos la oración de invocación (*du'a*), la repetición del nombre de Dios (*dhikr*), la risa, o la subyugación a otro régimen político-legal que esté fuera de la Sharia o que tenga algún tipo de interpretación sobre esta —y en este sentido— que no sea puro, también se le considera de tal manera (Bearman et al., 2000).

Si bien las cuatro escuelas jurídicas van a tener cierta presencia en el archipiélago indonesio, van a ser las escuelas Shafi'i y Hanbalí, especialmente la corriente Wahabí, las que más importancia van a tener dentro del desarrollo del Islam en Indonesia. Asimismo, van a configurar el pensamiento secular de la República del siglo XX.

## RELIGIOSIDAD Y ESTADO EN INDONESIA

### Llegada del Islam a Indonesia

Los primeros registros de una persona creyente en el Islam en Indonesia datan del año 54 d. H. o 673/674 d.C., momento en el que se señala la presencia de un comerciante árabe en la isla de Java. De manera posterior, se observa la llegada de una colonia musulmana proveniente de la región de Catón a mediados del siglo IX d. C., la cual se asienta en la península Malaya.

Sin embargo, no es hasta finales del

siglo XIII e inicios del XIV d. C. que se tiene registro del primer gobernante musulmán, y, por ende, un gobierno islámico, en la zona norte de la isla de Sumatra, la isla de Java y en Borneo.

Para mediados del siglo XIV se crea un emirato dependiente del sultanato de Malaca en Sumatra, que para el siglo XV, logra crear centros de difusión del Islam. A esto se suma la llegada de misioneros provenientes de La Meca, creándose *madrasas* y adaptándose instituciones previas, por ejemplo el *Pesantren*, como centros de difusión de esta religión en el archipiélago. Con la llegada de diversas Silsilas y Tariqas que desarrollan la ciencia del *Tasawwuf*<sup>4</sup> entre los siglos XIII y XV a las diversas islas de Indonesia, el Islam logra volverse parte de las comunidades de este archipiélago (Bosworth et al., 1986).

Aún para el siglo XVI, muchas poblaciones de Sumatra y Java fueron reacias a adoptar el Islam como religión y, en muchas ocasiones —al menos en la Isla de Java— las poblaciones musulmanas eran comunidades de extranjeros, como chinos, indios o árabes, e incluso, hasta el siglo XVI se mantuvo el reino de Sunda cuya religión oficial fue el hinduismo. No obstante, a partir del siglo XVII el proceso de conversión al Islam se aceleró, si bien en la Isla de Bali hoy

día se mantiene el hinduismo como religión (Ricklefs, 1981). Sumado a lo anterior, durante los siglos XVII y XVIII se mantuvo una *competencia* entre los misioneros cristianos y musulmanes por las islas orientales del archipiélago (Lewis et al., 1986).

Es importante aclarar que los misioneros mequíes pertenecían a la escuela de jurisprudencia shafi'i, la cual promueve —dentro de sus estructuras— el desarrollo de las ciencias de la retórica y la psicología islámica, fundamentales para el desarrollo del sufismo, y que contribuyeron a procesos de sincretismo entre el Islam y las religiones propias de la región. Para el siglo XVI el Islam inicia su expansión fuera de Java, Sumatra, Borneo y la península Malaya.

### Religión y resistencia

Con la llegada de misioneros cristianos, en su mayoría protestantes y la mayor injerencia de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales en los gobiernos indonesios, para 1803 se conforma el movimiento *Padri*. Este busca revivir la doctrina islámica del archipiélago en su forma pura, y ven en la doctrina Wahabí, que recientemente había conquistado La Meca, una vía para la reforma espiritual de los pueblos indone-

---

<sup>4</sup>El *Tasawwuf* es una de las cinco ciencias islámicas. Esta corresponde a la psicología y mística islámica. Aquel que estudia esta ciencia es el Sufi, razón por la cual popularmente se le conoce como «sufismo».



sios. Esta expresa el conflicto entre la tradición local o *Abangan*, que de una parte se consolidó a través del sincretismo entre las tradiciones locales, el hinduismo, el budismo y el Islam, difundido a través del sufismo, y la tradición ortodoxa islámica, o *Santri*, que reivindica el rol del Corán y los hadices como únicas fuentes de autoridad.

En ese sentido, el movimiento Padri se convierte en un movimiento anticolonial, pues al criticar el *Abangan* critica la política colaboracionista de los reinos locales con la influencia holandesa. Si bien este movimiento desaparece para 1838 por las condiciones

Para inicios del siglo XX surgió en Java un movimiento que ve en el Islam una vía de cohesión social en el archipiélago indonesio, el *Sarekat Islam*. Este movimiento, si bien fue liderado por las élites comerciales de dicha isla, vió la necesidad de crear y consolidar una élite comercial indonesia la cual fue reemplazada tanto por los comerciantes europeos y, desde finales del siglo XIX, por comerciantes chinos, siendo este último elemento una de las fuentes discursivas, pues gran parte de sus actividades se centraron en el boicot al comercio chino al menos durante la década de 1910-1920.

Gran parte de los militantes de esta organización tuvieron lazos con el Partido Comunista Indonesio (PKI), que ingresa como parte de las ideologías del movimiento en 1921, buscando crear una unión entre los discursos marxistas y el Islam. A su vez, buscaba la justificación del Islam bajo los



sociales que necesitaba para su expansión y la carencia de un proceso de relevo de poder (Bosworth et al, 1986), crea un antecedente importante para la consciencia colectiva respecto a los movimientos de purificación del Islam así como la movilización de masas a través de la religión.

parámetros de Occidente —*Libertad, Igualdad y Fraternidad*—, razón por la cual, con la desintegración del *Sarekat Islam* en 1927, la mayoría de sus miembros se unirían al PKI. Consecuentemente, la movilización nacionalista se convierte en un proyecto secular (Bosworth et al., 1997; Lewis et al., 1986).

Adicionalmente, este movimiento nutre tanto al movimiento nacionalista en sí, pues uno de sus miembros fundadores va a influir profundamente en Sukarno<sup>5</sup>, al igual que nutre el pensamiento de dos movimientos religiosos: el Muhammadiyah, de corte Wahabí, y el Nahdlatul Ulama, que adopta la jurisprudencia Shafi'i (Seo, 2012).

Por un lado, el movimiento Muhammadiyah ve la necesidad de modernizar la sociedad indonesia a través de un rechazo a la tradición, dando paso a una crítica a la tradición sufí y a los procesos de sincretismo que se han llevado a cabo dentro del Islam indonesio. También hace una crítica profunda a las élites y gobernantes indonesios al decir que es necesaria la búsqueda de la liberación del miedo material e inmaterial que genera el gobierno colonial neerlandés sobre los sultanes del archipiélago,

esto tomando en cuenta que al único a quien hay temer es a Allah, recordando entonces la doctrina del Tawhid desarrollada por la escuela Hanbalí de doctrina Wahabí promulgada por este movimiento político. Por tanto, es a través de la verdadera enseñanza del Islam que el pueblo indonesio podrá liberarse del yugo colonial (Vickers, 2005).

Por otro lado, el movimiento *Nahdlatul Ulama* se había creado como una crítica al movimiento *Muhammadiyah*, el cual se convirtió en una organización que reivindica y tolera la práctica tradicional del Islam en Indonesia (Seo, 2012; Vickers, 2005). Esto se expresa en el respeto a la práctica de la ciencia del Tasawwuf y el sincretismo manifiesto en este archipiélago.

Asimismo, la estructura colonial neerlandesa —bajo un modelo de colonización indirecta— había creado una jerarquía de dominación: encabezada por los europeos, seguido de los mestizos, cristianos indonesios, chinos y, por último, los indonesios musulmanes; fue una estructura quizá legitimada tanto en los términos de la confianza-desconfianza religiosa desarrollada por Ernest Trummpp, en la que se veía a los musulmanes como seres

---

<sup>5</sup>Kusno Sosrodihardjo, también conocido como Sukarno (1901-1970), fue uno de los líderes del movimiento nacionalista en la Indonesia de los años 30. Con la independencia del archipiélago, se convirtió en su primer presidente entre 1945 y 1967, cuando fue sustituido por *Suharto* tras sucesivas coyunturas de gran complejidad. Fue ideólogo de la Pancasila como política estatal.

<sup>6</sup>Sobre los pensamientos relacionados con la virilidad religiosa como herramienta de subyugación colonial ver Mandair (2005).

<sup>7</sup>Sobre la teoría de la igualdad liberal desarrollada en el siglo XIX ver Young (2015).

viriles, pero de quienes había que desconfiar<sup>6</sup>, como en relación a los postulados de la igualdad liberal en relación a los Derechos Humanos Universales y los Derechos Naturales, incumplidos los primeros por los pobladores de las islas indonesias a la vista de los europeos<sup>7</sup>.

Con la llegada de los japoneses a Indonesia durante la Segunda Guerra Mundial, la estructura de dominación colonial impuesta por los holandeses se eliminó, empoderando a los miembros de la comunidad islámica indonesia, quienes cumplieron un rol fundamental dentro de la administración nipona del archipiélago.

Como otra estrategia de guerra, el imperio japonés apoyó a los movimientos nacionalistas asiáticos en busca de desestabilización de los regímenes enemigos. Para el caso indonesio, dio apoyo directo a Sukarno, buscando reunir las causas nacionalista y el *Dai Toa Kyoeiken* o la Gran Esfera de Coprosperidad del Asia Oriental, al igual que apoyó la producción y difusión de los valores nacionalistas propios asiáticos y patrióticos tanto nipones como indonesios, a través de la producción cinematográfica y radial así como el uso de las imprentas localizadas en las oficinas de la administración colonial para la producción de

panfletos y periódicos.

Cabe resaltar, por un lado, que mientras los miembros del movimiento *Nahdlatul Ulama* se apropiaron de tierras de europeos y chinos, los japoneses tenían la infraestructura industrial y mercantil. Por otro, que esta producción estuvo bastante controlada por la administración japonesa, buscando que no se filtrase ningún tipo de apoyo o reivindicación de los colonos.

Así las cosas, durante el periodo de ocupación japonesa, estos ven en el apoyo y direccionamiento del Islam como una herramienta de movilización de masas, la cual se ve representada, en la constitución de 1942, en la Oficina de Asuntos Religiosos y en la conformación del movimiento *Masyumi* (1943) que reunió a las fuerzas musulmanas bajo una misma bandera, unificando parcialmente a los movimientos *Muhammadiyah* y *Nahdlatul Ulama*. Además, fomentó discursos que reivindican la defensa de la creencia en Dios y la práctica del Islam como una forma de lucha contra Occidente (Seo, 2012; Vickers, 2005).

## Secularización en Indonesia

Bajo el contexto anteriormente señalado, en 1945 se da paso a la declaración de la independencia

<sup>6</sup>Palabra proveniente del Sánscrito *Punj* que significa Cinco y *Sila* que significa Principios. Los principios del Pancasila son: Unidad Indonesia, Humanitarismo, Deliberación y Democracia Guiada, Justicia Social, y la creencia en Dios.

de Indonesia con el apoyo nipón. Sukarno, como líder del movimiento nacionalista desde la década de 1930, a través del apoyo japonés, lograría reunir bajo su persona la mayor parte de las fuerzas revolucionarias. Él había sido parte del Partido Nacionalista Indonesio, que a su vez fue uno de los herederos del movimiento *Sarekat Islam*, el cual proponía una política secular para el Estado indonesio independiente.

Entendiendo la gran diversidad étnica y religiosa del archipiélago, propone como ideología estatal el Pancasila<sup>8</sup>. El proyecto estatal en ese momento se divide en dos: uno de corte profundamente secularista, y otro, de corte 'proislamista'. Dentro del debate de la mesa de revisión de la constitución este último grupo reclamó un lugar más preponderante para la creencia en Dios y la concesión al Islam de un papel explícito dentro del nuevo Estado, impulsando la imposición de la *Sharia* como elemento jurídico de este; la obligatoriedad de la pertenencia religiosa al Islam para el presidente y el vicepresidente y el traslado de la creencia en Dios hacia el primer lugar. Todo lo anterior contenido en la *Carta de Yakarta* (Ricklefs, 2001).

Adicionalmente, se deseaba agregar a este *principio las siete palabras*, una obligación para los adherentes del Islam de practicar la ley islámica, aunque la inclusión de estas 'siete palabras' no tuvo un gran significado pues nadie vislumbraba las connotaciones de

la misma (Seo, 2012). Por presión del movimiento nacionalista secular y los movimientos no islámicos, un día después de la declaración de la independencia de Indonesia ante el mundo —el 17 de agosto de 1945— Sukarno y Hatta, otro de los grandes líderes del Movimiento nacionalista indonesio, eliminaron ciertos apartados de la Carta de Yakarta buscando la adhesión de los grupos no musulmanes al proyecto de la nueva República, como la obligatoriedad de los presidentes y vicepresidentes de ser musulmanes o el de las 'siete palabras', cambiándose en la declaración de "la creencia en Dios (Allah)" a "la creencia en un Ser Supremo", sin abogar, de esta manera, por un Dios que se concibiese como particular de un grupo religioso, y, por ende, la existencia de una prelación por este, esto desde la posible visión de las otras comunidades religiosas en el archipiélago.

Si bien la mayoría de las propuestas expresadas en dicha carta fueron rechazadas por Hatta y Sukarno, se mantuvo la propuesta de poner en primer orden el principio de la creencia en Dios, aunque no se explicita la unicidad de Dios, lo que le daba un toque tanto islámico como secular a la constitución (Montobbio, 2010; Seo, 2012).

Dicho acto trajo consigo el rechazo de los movimientos musulmanes al nuevo Estado, arguyendo una ideología antiislámica del mismo, pues —al menos desde la interpretación de la escuela

Wahabí— el creyente cae en el plano de la infidelidad al aceptar el sometimiento a un agente no religioso, pues, como se mencionó con anterioridad, únicamente el sometimiento directo a la ley de Dios —contenida en la Sunna y el Corán— es una forma de vida aceptable para el creyente, convirtiéndose entonces la no aceptación de la Sharia por parte del Estado indonesio "una fuente de desconfianza de los islamistas hacia el sistema, y [un] eterno referente en la Historia política y constitucional, al reflejar la cuestión clave para la definición del Estado como islámico" (Montobbio, 2010, pág. 173). Sin embargo, desde la perspectiva de la Escuela Shafi'i, la secularización estatal no se convierte en un elemento de deslegitimación del régimen político, pues se interpreta la ley a través de la analogía, y se mantienen diversos tipos de jurisprudencia dentro de la República Indonesia, respondiendo a las necesidades de cada comunidad presente en el país (Seo, 2012).

Bajo esta tensión se crea el Ministerio de Asuntos Religiosos, entendido como una compensación al movimiento islámico radical, dándosele un lugar privilegiado a la religión en la institucionalidad indonesia. Esta institución se dividió en tres ramificaciones, una para musulmanes, otra para cristianos católicos romanos y otra para protestantes, a la que posteriormente se añadió el hinduismo-budismo que ha sido visto como una religión étnica de Bali (Seo, 2012).

Tomando en cuenta lo anterior, la particularidad de Indonesia es que su secularismo no es aconfesional (no confesional), antirreligioso ni mucho menos irreligioso. De hecho, su presidente entre 1999 y 2001, Abdurrahman Wahid, se refirió a Indonesia como un ejemplo de compatibilidad entre la democracia e Islam gracias al *secularismo leve* que maneja, resistiéndose al mayoritarismo religioso y al secularismo antirreligioso o irreligioso. Aquellas declaraciones y situación son muestra de que la vigilancia de la compleja relación de coexistencia entre Islam y secularismo es la fuerza impulsora de la gestión estatal de la religión en la República de Indonesia (Seo, 2012).

Por lo tanto, su configuración estatal es en realidad un híbrido entre un Estado teocrático en este caso *islámico* porque "la religión y el Estado están firmemente entrelazados, como lo atestiguan varias leyes y políticas religiosas" (Seo, 2012, pág. 1047). Al mismo tiempo, es un *Estado no teocrático* "ya que el Islam no está instituido como base del Estado en la constitución ni como única religión estatal" (Seo, 2012, pág. 1047), porque hay igualdad religiosa y equidistancia hacia todas las religiones. Sin embargo, no respeta una de las libertades religiosas que consiste en la *libertad de conciencia* puesto que "un ciudadano indonesio no puede no tener una religión" (Seo, 2012, pág. 1047). Hay libertad religiosa en el sentido de que puede elegirse practicar una religión

pero no es posible ser animista, no religioso, y mucho menos anti-religioso. No existe el derecho a negarse a creer en una religión (Seo, 2012). Sin olvidar que esto genera problemas en los registros civiles de nacimiento y matrimonio y afecta las oportunidades de empleo ya que en el documento nacional de identidad debe especificar la religión de la persona con ciudadanía. Así se promueve, desde la visión de Seo (2012), una especie de "pertenecer sin creer" como fuente de ciudadanía durante el Nuevo Orden, especialmente desde la declaración del decreto Presidencial de 1965 sobre las religiones reconocidas por el Estado.

Curiosamente, la Constitución de Indonesia de 1945 "proclamada con carácter provisional por Sukarno y Hatta con la independencia" (Montobbio, 2010, pág. 171), la Constitución Federal de 1949 y la Constitución de 1950 jamás han declarado la prohibición explícita del ateísmo, el animismo o la irreligiosidad. Incluso, el artículo 28E habla sobre la libertad de escogencia y práctica de una religión así como la educación que se desprenda de la misma. También alude a la libertad de creencias, la cual llama *kepercayaan*

y la expresión de ideas y opiniones según criterio y consciencia propios. Podría decirse que esto último es una mención algo ambigua sobre la *libertad de consciencia*.

No obstante, esta mención ambigua abandona tal carácter dudoso en el artículo 29, cuando se menciona uno de los cinco principios de la Pancasila en su versión final, este es, la *creencia en un único Dios*. Entonces, la irreligión violaría el primer principio de Pancasila como base filosófica del Estado indonesio.

Eso no significó para los dirigentes del recién nacido Estado Moderno indonesio, el abandono de la religión del Islam en los asuntos administrativos. Ellos eran y han sido conscientes de la preponderancia que este tiene sobre la nación indonesia. No en vano el 88% de su población profesa el Islam (Almoguera, 2019).

En 1965 se suma como agente político el comunismo indonesio, aglutinado en el Partido Comunista de Indonesia (PKI). El PKI propuso a Sukarno la creación de un ejército propio, petición rechazada por el presidente e impulsora de gran tensión tras la llegada de Zhou Enlai,

---

<sup>9</sup>La palabra Yihad significa Esfuerzo. Este esfuerzo se define de dos maneras: el esfuerzo por la realización de una acción, como el ir a la mezquita un viernes, leer el Corán, el estudio de la religión, que se consideran como un Yihad menor; y el Yihad mayor que se entiende como aquel enfocado en la defensa de la fe. Este último tipo de esfuerzo se ha tergiversado en tiempos contemporáneos por grupos que se autodenominan como creyentes, pero que faltan contra varios principios contenidos en el Corán, como una lucha contra los infieles, legitimando actos de terror.

<sup>10</sup>Islam, Cristianismo Católico, Cristianismo Protestante, Hinduismo, Budismo y Confucianismo.

quien —como primer ministro de China— apoyó la medida, produciendo un enfrentamiento entre las Fuerzas Militares y las fuerzas del PKI.

Esto fue visto por muchos musulmanes como un llamado al *Yihad*<sup>9</sup>, entendiéndose como una lucha contra el ateísmo —la mayor amenaza contra la religión— lo cual engrosó las filas del ataque contra el comunismo y causó muchas más muertes que las causadas propiamente por el ejército. Así se configuró como una derrota política para Sukarno en su intento por reunir el comunismo con el Islam (Seo, 2012).

Para 1965 Sukarno había declarado seis religiones reconocidas por la ley<sup>10</sup> y, tras el levantamiento y purga al PKI y el ascenso de Suharto al poder, se obliga a los ciudadanos a vincularse con una de las religiones reconocidas por el Estado. Si bien se reconoce la libertad de cultos, se rechaza cualquier expresión animista, arreligiosa o antirreligiosa, convirtiéndose la religión en un elemento fundamental de la sociedad indonesia.

Tras este decreto se consolida un proyecto de control religioso el cual se expresa claramente en tres actos posteriores:

Primero, el Decreto Ministerial 1 de 1969, que limita la construcción de templos religiosos pues debe certificarse el uso por al menos 90 personas; la no objeción de —

por lo menos— 60 personas a la construcción de dicho templo, la aprobación de la construcción por el representante local del Ministerio de Asuntos Religiosos y una recomendación oficial por un foro de armonía religiosa. No obstante, muchos templos han sido atacados por las comunidades —especialmente musulmanas— provocando que muchas veces la práctica religiosa haya pasado directamente al ámbito privado sin lograr librarse de los ataques.

En segundo lugar, surge la política misionera con el decreto 70 de 1978, el cual prohíbe misiones a poblaciones que pertenezcan a alguno de los credos oficiales, el convencimiento a la conversión por medios materiales, las misiones puerta a puerta o en el ámbito privado y la distribución de panfletos u otros elementos de propaganda en zonas donde ya se haya adoptado una fe. Además, todo material o apoyo misionero debe ser controlado por las autoridades religiosas, sobre todo si proviene del extranjero (Seo, 2012).

En tercer lugar y quizá una de las más importantes políticas, es la legislación matrimonial, la cual se regula por la Ley Nacional de Matrimonios de 1974. Allí, si bien no es explícita una prohibición al matrimonio interreligioso, sí es muy ambigua. Son las instituciones religiosas y no el Estado quienes reportan al mismo la unión conyugal porque no hay una institución religiosa o gubernamental que tenga autoridad para registrar

un matrimonio interreligioso. En muchos casos los matrimonios de este tipo son registrados fuera del país, pero resulta más económica la conversión (Seo, 2012).

Esta política en especial ha llevado a la amplia adopción del cristianismo, puesto que el hinduismo, el budismo y el confucianismo son vistas como religiones étnicas, la primera como una religión propia de la comunidad de Bali, y la segunda y tercera son vistas como propias de la población china. Es más, el confucianismo fue prohibido por las autoridades entre 1967 y 2000, por el rol que tuvo China en el levantamiento comunista de 1965. Esto impulsó a la antigua comunidad confuciana a la conversión hacia el cristianismo protestante.

Por demás, quienes no sean pertenecientes a una de estas religiones experimentan dificultades a la hora de casarse, en los registros de nacimiento, la obtención de empleo o la identificación nacional (Seo, 2012).

Esto debe interpretarse como resultado de la correlación de fuerzas entre los distintos sectores de la sociedad indonesia que se pueden clasificar como: a) los integradores o *pancasilistas* para quienes la sociedad prima sobre el individuo y detenta la soberanía y el poder ejercido de manera paternal por los líderes políticos; b) los islamistas partidarios de la confesionalidad del Estado aunque con diferentes visiones en otros

asuntos y c) los constitucionalistas, preocupados por las instituciones, mecanismos, regulaciones jurídicas, garantías y derechos del ciudadano frente al Estado (Schwarz, 2000). Con estos proyectos políticos y visiones de construcción nacional se erigió una ideología de Estado que pretende abarcar todas las facciones religiosas e ideológicas.

## CONCLUSIONES

Indonesia es el país con mayor número de musulmanes en el mundo. Esto ha hecho que el Islam tenga un rol fundamental en el direccionamiento político-estatal del país y su idea de nación.

El Islam llega al archipiélago indonesio en el siglo XIII y se desarrollaba en la escuela Shafi'i, que a través del desarrollo discursivo logra penetrar en la sociedad indonesia, estableciendo una relación profunda entre la mística y la fe, dando paso a procesos de sincretismo religioso. Con la llegada de los colonos neerlandeses y el apoyo de las élites locales al proyecto colonizador se conforman movimientos que toman la doctrina Wahabí dentro de sus discursos y se convierten en agentes anticoloniales.

Durante el periodo revolucionario, el Islam se convierte en un elemento trascendente que crea una identidad común de corte nacionalista que, al momento de la independencia, crea un conflicto entre el movimiento secular y el movimiento pro-



islamista, el cual ve en el proyecto de secularización una forma de infidelidad. Así pues, el Estado tiene que negociar constantemente la separación de la fe, la administración estatal y la religiosidad misma de los miembros del Estado y la institucionalidad.

Así las cosas, el Estado indonesio ha desarrollado su propia versión de secularismo para gestionar las religiones de la nación y su relación de mayoría-minoría y así asegurar su permanencia y éxito como sistema político. Sin embargo, es importante resaltar que en su complejidad también subyace una novedad: el Estado de Indonesia rechaza el establecimiento de un Estado islámico al mismo tiempo que rechaza la separación de la religión y el Estado. De ahí que se ubique en un algún punto entre un Estado secular y un Estado teocrático —en este caso islámico— al no ser guiado por una ideología religiosa ni perseguir alguna religión en específico, pero limitar el accionar religioso de sus habitantes a través de la restricción de la libertad de conciencia. Es decir, no respeta todas las libertades religiosas que definen a un Estado como no confesional o no religioso, en pocas palabras, secular.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almoguera, P. (2019, abril 18). *Indonesia reivindica su islamismo moderado reeligiendo a Jokowi*. El País. [https://elpais.com/internacional/2019/04/18/actualidad/1555587640\\_222064.html](https://elpais.com/internacional/2019/04/18/actualidad/1555587640_222064.html)
- Bearman, P. J., Bianquis, T., Bosworth, C. E., Donzel, E. J. van, & Heinrichs, W. P. (Eds.). (2000). *T - U (New edition)*. Brill [u.a.].
- Beltrán Cely, W. M. (2009). Secularización: ¿teoría o paradigma?. *Revista Colombiana de Sociología*, 32(1), 61–81. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/10327>
- Bosworth, C. E., Donzel, E. J. van, Heinrichs, W. P., & Lecomte, G. (Eds.). (1995). *Ned—Sam (New edition)*. Brill [u.a.].
- \_\_\_\_\_. (Eds.). (1997). *San—Sze (New edition)*. Brill [u.a.].
- \_\_\_\_\_. (Eds.). (1991). *Mahk—Mid (New edition)*. Brill [u.a.].
- Carré, O. (2000). *El Islam laico: ¿Un retorno de la gran tradición?*. Edicions Bellaterra.
- Casanova, J. V. (2012). Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. En I. Sánchez de la Yncera & M. Rodríguez Fouz (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*, 93–124. <https://>

dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3946639

Flores Mendoza, I. B. (2015). *Hacia un modelo de Estado laico o secular respetuoso y tolerante. A propósito de las reformas a los artículos 24 y 40 de la Constitución mexicana*. En J. M. Serna de la Garza, *Contribuciones al derecho constitucional* (pp. 405–422). Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lewis, B., Ménage, V. L., Pellat, C., & Schacht, J. (Eds.). (1986). *H - Iram* (New edition). Brill [u.a.].

Locke, J. (1970). *Carta sobre la tolerancia. Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. trad. Alfredo Juan Álvarez. Grijalbo.

Mandair, A.-P. (2005). The Emergence of Modern “Sikh Theology” Reassessing the Passage of Ideas from Trumpp to Bhāi Vir Singh. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68(2), 254–275. <https://www.jstor.org/stable/20181914>

Montobbio, M. (2010). Indonesia: Construcción nacional y gobernanza democrática. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 89(90), 167–195.

Ricklefs, M. C. (1981). *A history of modern Indonesia, c. 1300 to the present*. Indiana University Press.

Schwarz, A. (2000). *A nation in waiting: Indonesia’s search for*

*stability* (2nd ed). Westview Press.

Seo, M. (2012). Defining ‘religious’ in Indonesia: Toward neither an Islamic nor a secular state. *Citizenship Studies*, 16(8), 1045–1058. <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.735028>

Vickers, A. (2005). *A history of modern Indonesia*. Cambridge University Press.

Young, E. (2015). Chinese Coolies, Universal Rights and the Limits of Liberalism in an Age of Empire. *Past & Present*, 227(1), 121–149. <https://doi.org/10.1093/pastj/gtv018>