

De los imames a los nuevos predicadores: liderazgos en la interpretación del islam en Europa

From imams to the new preachers: leaderships in the interpretation of Islam in Europe

Lina Klemkaite

Investigadora predoctoral en Estudios Migratorios, Instituto de Migraciones, Universidad de Granada
klemkaite@correo.ugr.es

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el emplazamiento o *locus* de la autoridad religiosa, el cual ha cambiado llevando a un aumento del número de voces musulmanas que reclaman su espacio de participación crítica o intelectual y, con ello, a cierta rivalidad por la autoridad religiosa y social. Si bien quienes han competido por la autoridad religiosa han sido sobre todo hombres, las mujeres –contrariamente a la opinión preponderante– no han estado del todo excluidas. Por tanto, podemos afirmar que las mujeres, aunque solo hasta cierto punto, también participan en esta competición por la autoridad. En definitiva, cada vez son más los nuevos líderes sociales, políticos y religiosos musulmanes que propugnan una serie de causas con el fin de satisfacer la sofisticada demanda de la comunidad musulmana individualizada.

Palabras clave: Europa, islam, autoridad, imames, predicadores, liderazgo

Abstract: *The aim of this article is to analyse the locus of Muslim religious authority in Europe. It has shifted, leading to an increased number of Muslim voices demanding space for critical and intellectual participation and a degree of rivalry for religious and social authority. Those competing for religious authority have primarily been men, but women – contrary to prevailing opinion – have not been wholly excluded. We may thus affirm that women also participate in this competition for authority, although only to a certain degree. Ultimately, there are ever more Muslim social, political and religious leaders advocating a range of causes with the aim of satisfying the sophisticated demands of the individualised Muslim community.*

Key words: Europe, Islam, authority, imams, preachers, leadership

«Se ha rechazado la autoridad de buena parte de la erudición del pasado: la autoridad de los intérpretes tradicionales, los ulama, ha quedado marginada. Han aparecido nuevas voces que reclaman autoridad sin tener ninguna de las afinadas habilidades de los eruditos tradicionales. En efecto, son cada vez más los musulmanes para quienes el islam se ha convertido en un asunto de conciencia individual. Las personas han pasado a interpretar la fe por sí mismas. Ya nadie sabe, como suele decirse, “quién habla por el islam”. De hecho, hay una crisis de autoridad» (Robinson, 2009: 340).

Tradicionalmente, en especial en el contexto europeo, la mezquita y el imam han sido considerados la autoridad musulmana más visible y probablemente la más estudiada hasta la fecha. Sin embargo, la influencia real de los imames se ha exagerado bastante, sobre todo en la percepción de las autoridades europeas. Van Bruinessen (2011) argumenta que, demasiado a menudo, los imames se han convertido en objetivo predilecto de los programas gubernamentales y han sido considerados los interlocutores más apropiados y representativos de la comunidad musulmana: «El hecho mismo de que los gobiernos europeos y las instituciones no gubernamentales hayan tomado más en serio a los imames que a sus sociedades de origen parece haberles concedido mayor poder de influencia» (ibídem: 6). En realidad, el poder real de la mezquita está en manos de la junta de la asociación de la mezquita (junta directiva) y la autoridad del imam se sustenta no solo en sus estudios formales y su conocimiento sobre el islam, sino también en los apoyos que recibe por parte de la junta directiva de la mezquita. Ello añade mayor complejidad al estudio de la autoridad y del liderazgo que emplean los imames, en el que los factores contextuales tienen un papel fundamental. El imam, al ser la principal referencia y fuente de conocimiento sobre el islam para la congregación, debe responder a las presiones impuestas por la junta directiva, la cual a menudo marca el estilo de la enseñanza islámica. Al mismo tiempo, tanto la junta como el imam deben responder a los diversos actores del entorno europeo. Como expone Van Bruinessen (2011: 8): «Incluso a un nivel de comunicación básico entre el imam y la congregación, la producción de conocimiento islámico es un proceso de negociación entre varios actores con intereses distintos». Aunque la investigación sobre la figura del imam dista mucho de ser exhaustiva, los últimos estudios sobre las autoridades religiosas musulmanas tienden a focalizarse más en los *nuevos* tipos de autoridad religiosa: los predicadores y sus prédicas (Peter, 2006).

Los nuevos predicadores –o «nuevos intelectuales musulmanes»– que surgieron fuera del ámbito o dominio de los *ulama* con el objetivo de redefinir las prácticas del islam en nuevos escenarios, no solo actúan como pieza esencial de la «reforma interna», sino que también «son el motor del cambio para sacar la educación islámica fuera de la arena de la mezquita –manifestación clave del islam en Europa»– (Morgahi, 2011). Asimismo, invitan a la interpretación continua de la aplicación de los textos sagrados, a la vez que atacan la sabiduría religiosa convencional y las actitudes intolerantes de los radicales religiosos. Considerando todo lo anterior, este artículo trata de analizar cómo el aumento del número de voces musulmanas que reclaman su espacio de participación, y la consiguiente rivalidad por la autoridad religiosa y social que de ello emerge, han modificado el *locus* de dicha autoridad religiosa.

Los tres tipos ideales de autoridad según Weber y la distinción entre autoridad y liderazgo

La historia conceptual de la autoridad ha sido en gran parte discutida y objeto de muchos debates sobre sus fuentes, propósitos y límites (Streich, 2005); discusiones que han incluido muchas confusiones e interpretaciones equívocas sobre las nociones de poder, violencia y autoridad. El análisis y tratamiento del islam por parte de Max Weber recibieron muchas críticas por su concepto del Profeta y, en particular, del Corán, puesto que parecía estar afectada por la visión estereotipada del islam dominante en el orientalismo occidental. Sin embargo, su teoría de los tres tipos¹ ideales de autoridad (racional-legal, tradicional y carismática) se puede aplicar tanto a las instituciones sociales seculares como a las religiosas, por lo que puede aportar sólidos antecedentes teóricos para entender las complejas redes de autoridad constituidas a lo largo de la historia

-
1. Weber ha argumentado que el conocimiento sobre los humanos en sociedad puede objetivarse mediante el uso de tipos ideales, los cuales son construcciones analíticas que proporcionan una piedra de toque lógica con la que comparar los datos empíricos: «Los tipos ideales actúan como una vara con la que podemos medir las diferencias en el mundo social. Estos tipos proporcionan mediciones subjetivas porque existen al margen de la contingencia histórica de los datos que estamos observando. Según Weber, sin alguna medición objetiva, todo lo que podemos saber sobre los humanos es subjetivo» (citado en Kenneth, 2012: 149).

del islam, hoy en día evidentes en las sociedades musulmanas. Además, como subraya Turner (2013: 25): «Su concepción [la de Weber] de Estado, religión e historia del patrimonialismo ofreció una valiosa visión acerca de los posteriores sistemas políticos musulmanes».

Como se describe a continuación, Weber (1947) define la autoridad como la capacidad para conseguir que se respeten y obedezcan las reglas y resoluciones propias sin recurrir al poder coercitivo. La obediencia puede basarse en «una amplia gama de consideraciones que varían, según el caso, desde la simple habituación hasta el cálculo de ventajas más puramente racional» (p. 324). A pesar de la variedad de motivos para la obediencia, la base fundamental de la autoridad la constituyen «la creencia en la legitimidad» y «un mínimo de sumisión voluntaria» (p. 324-325). Como se cita en Blau (1963: 306-307), la coerción y otras formas de control pueden convertirse en autoridad si surgen creencias sociales que legitiman socialmente este ejercicio del control². En efecto, es justamente la ausencia de coerción lo que distingue la autoridad del poder según Weber.

Weber (1962) fue particularmente explícito acerca de la autoridad *legítima* y la *validez*. Su noción de autoridad está estrechamente vinculada a la de legitimidad. La legitimación se refiere al proceso por el cual se institucionaliza el poder y se le otorga sustento moral; dicho proceso hace que una estructura social parezca válida y aceptable. La validez de la autoridad implica el reconocimiento de la relación social y de su conducta como vinculante para el individuo o que constituye un modelo que merece ser imitado. Más aún, como lo formula Weber, «una autoridad a la que se obedece solo por conveniencia es generalmente mucho menos estable que aquella que se sustenta sobre una base pura y únicamente consuetudinaria» (p. 72)³. Por otro lado, dentro del mismo grupo social, podemos encontrar «varios sistemas de autoridad válidos, mutuamente contradictorios» (p. 73), en la medida en que la autoridad realmente moldea el tipo de conducta. Un sistema de autoridad parece ser o bien de naturaleza convencional o tiene carácter de ley. En este sentido, la legitimidad más antigua y universalmente reconocida de la autoridad se basa en la *sacralidad de la tradición*, mientras que la forma más común de legitimidad hoy día es la creencia en la *legalidad* («el cumplimiento de normas formalmente correctas impuestas por un procedimiento habitual» [p. 81-82]). Además, Weber señala la relatividad del contraste entre las reglas aceptadas voluntariamente y aquellas

-
2. Cabe señalar que Weber dio por sentada la existencia de una autoridad legítima y no examinó de forma sistemática las condiciones estructurales bajo las cuales esta surge de otras formas de poder (Blau, 1963).
 3. La costumbre tiene más probabilidades de gozar del prestigio de ser considerada ejemplar o vinculante.

impuestas, puesto que hoy día nos enfrentamos a muchas situaciones en las que la autoridad, en realidad, la impone la mayoría sobre la minoría. De hecho, «muy a menudo, aquellos que acatan la autoridad no son ni siquiera conscientes de si lo hacen por costumbre, por convención o por ley» (p. 83). Parsons (1949) añade que una característica destacada del trabajo sociológico de Weber es su cuestionamiento explícito acerca de los factores de poder y de autoridad cuando trata problemas empíricos y fenómenos sociales. Para este autor, una de las contribuciones más importantes de Weber a las ciencias sociales fue, probablemente, su clasificación, desarrollo analítico y uso empírico de los tres tipos puros de autoridad legítima: racional-legal, tradicional y carismática⁴, los cuales serán comentados como corresponde. No obstante, como había subrayado el propio Weber (1947), la utilidad de la clasificación solo puede juzgarse por sus resultados en relación con la promoción del análisis sistemático. Se trata de tipos ideales y pueden hallarse en configuraciones variadas en cualquier sociedad.

- El primer tipo, la autoridad racional-legal, se basa en la creencia en la *legalidad* de los patrones de reglas normativas y en la idoneidad de aquellos elevados a la autoridad para dar órdenes, de forma que «se debe obediencia al orden impersonal legalmente establecido» (ibídem: 328). La autoridad racional-legal implica un orden impersonal hacia el que se orientan las acciones y que consiste en un conjunto de reglas generalizadas, universalistas y aplicables a cualquier persona. La autoridad racional-legal adopta la forma de estructura «burocrática» («el tipo más puro de ejercicio de la autoridad legal» [p. 33]) cuando esta autoridad implica un personal administrativo organizado.
- El segundo tipo, la autoridad tradicional, se basa en la creencia establecida en la inviolabilidad de las tradiciones inmemoriales y en la legitimidad del estatus de aquellos que ejercen autoridad de acuerdo con ellas: «Se debe obediencia a la persona del jefe, que ocupa la posición de autoridad tradicionalmente aprobada y que está sujeto a la tradición» (p. 328). Por tanto, el objeto de obediencia en la autoridad tradicional es la autoridad personal del individuo y no las normas promulgadas. El sistema de orden es tratado como si siempre hubiera existido y hubiera sido vinculante. El orden en los sistemas de autoridad tradicional contiene reglas concretas y puede depender de lo siguiente: las prescripciones tradicionales específicas del orden tradicional, la autoridad de las otras personas que están por encima en la jerarquía y la *gracia* gratuita y arbitraria al alcance de los que poseen la autoridad. Como observa Parsons (1949), la «racionalidad

4. La clasificación se basa en la validez de las reivindicaciones de legitimidad.

sustantiva» establece un contraste entre la autoridad racional-legal y la autoridad tradicional; es más, «para Weber, estos dos primeros tipos de autoridad son modos de organización apropiados para un sistema social establecido permanente» (p. 125). Si bien, como todas las configuraciones humanas, están sujetos a cambio, estos dos tipos tienen un carácter especialmente *rutinario* que les distingue claramente del tercer tipo de autoridad: la carismática.

- El tercer y último tipo, la autoridad carismática⁵, se basa en la devoción por la santidad específica y excepcional, el heroísmo o el carácter ejemplar de la persona. Al líder cualificado carismáticamente se le obedece en virtud de la confianza personal en él y de su revelación de cualidades heroicas o ejemplares⁶. «El término “carisma” se aplica a cierta cualidad de un individuo en virtud de la cual se le aparta de los hombres ordinarios y se le trata como dotado de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o, por lo menos, específicamente excepcionales» (Weber, 1947: 358). Para la validación del carisma (legitimidad) es decisivo el reconocimiento de los seguidores (aquellas personas sujetas a la autoridad). Por lo tanto, la autoridad carismática hace referencia a un reclamo de autoridad, que está de hecho en conflicto con la base de la legitimidad de un orden establecido y, como señala Weber (p. 361), está «específicamente al margen del ámbito de la rutina diaria y de la esfera profana». En consecuencia, esta autoridad no puede ser estable hasta que se tradicionaliza o se racionaliza («rutinización del carisma»). Siguiendo los pasos de Weber, la teórica política germano-estadounidense Hannah Arendt aporta un revelador análisis histórico para comprender el poder y la autoridad. Esta autora hizo sobre todo hincapié en la importancia de preservar las distinciones significativas entre estos conceptos: *poder*, *violencia* y *autoridad*. En su ensayo «¿Qué es la autoridad?» (1961) enfatizó que, en tanto que la autoridad requiere obediencia, a menudo es confundida con formas de poder e incluso de violencia: «Sin embargo, la autoridad excluye el uso de medios de coerción externos; cuando se utiliza la fuerza, la autoridad ha fracasado en sí misma. Por otro lado, la autoridad es incompatible con la persuasión, la cual presupone igualdad y funciona mediante un proceso de argumentación (...) Si tenemos que definir la autoridad de alguna manera, debemos hacerlo en contraposición tanto con la coerción por la fuerza como con la persuasión con argumentos» (p. 93).

5. Como observa Weber (1947), el concepto de «carisma» («el don de la gracia») procede del vocabulario del cristianismo primitivo.

6. El liderazgo carismático normalmente defiende la fuerza revolucionaria y desafía la estabilidad del orden institucionalizado (Parsons, 1949).

En resumen, la autoridad como concepto puede definirse como el reconocimiento del derecho –ya sea de un individuo, de un grupo o de una institución– a ejercer el poder, puesto que el poder ejercido es legítimo; o también puede verse como (o representar) la base por la que se utiliza el poder de forma legítima para lograr cumplimiento y obediencia. La autoridad también puede implicar confianza y fe por parte de aquellos que la siguen; no es fruto tan solo de los atributos de un individuo o de una institución en particular, sino también de la voluntad de los seguidores de otorgar legitimidad o, en palabras de Weber (1947), «un mínimo de sumisión voluntaria». Por tanto, es importante distinguir entre autoridad y poder. El reconocimiento de legitimidad es fundamental para el significado de autoridad, no en cambio para el significado de poder.

Por último, debemos distinguir entre autoridad y liderazgo. A pesar de que ambos implican un *triángulo* con un líder y sus seguidores, excluyen la noción de poder coercitivo y están en constante negociación⁷; hay un par de aspectos importantes a destacar que ayudan a dibujar la línea divisoria entre ambos términos. El poder de influencia (que puede ser formal o informal) es el recurso para ambos: autoridad y liderazgo. La autoridad, como la define Heifetz (1994), es el poder conferido para actuar y es indispensable en toda organización social; sus relaciones son, hasta cierto punto, conscientes y voluntarias. La autoridad está destinada a proporcionar dirección, protección y orden; por lo tanto, no se concede para alterar, desafiar el statu quo o cambiar la estructura de valores (a no ser que nos refiramos al concepto de autoridad carismática definido por Weber). En cambio, el liderazgo está más estrechamente vinculado al propósito, al objetivo común o al «por qué» (Heifetz, 1994).

Definir la autoridad religiosa

Definir la autoridad religiosa es también un ejercicio complejo. Al igual que cualquier tipo de autoridad, la autoridad religiosa no denota un atributo fijo, y se basa en la premisa del reconocimiento y la aquiescencia, por lo que incluye un aspecto relacional y contingente. La autoridad religiosa puede abarcar varias formas y funciones, como la capacidad de definir las creencias y las prácticas correctas, moldear e influir en las visiones y conductas de los demás, así como componer y

7. Si bien se puede considerar que la autoridad religiosa suele estar ampliamente aceptada y, por lo general, es raramente cuestionada por los seguidores.

definir el canon de los textos «autorizados» y los métodos de interpretación legítimos (Kramer y Schmidtke, 2006). Según la definición desarrollada por Chaves (1994: 755-756) –basada en una idea weberiana–, se trata de una «estructura social que intenta hacer cumplir su orden y lograr sus fines mediante el control del acceso de los individuos a algunos bienes deseados, y en la que la legitimidad de ese control incluye algún componente sobrenatural, aunque sea débil». La autoridad religiosa (como otras formas de autoridad) cuenta con personal que controla el acceso a algo que la gente quiere; así, cuando esa privación está legitimada por referencia a lo sobrenatural, la autoridad es religiosa. El objeto de deseo, ese «algo» deseado que está bajo control de las autoridades religiosas, varía de una estructura de autoridad religiosa a otra (ibídem). Según estudios recientes sobre el islam en Europa, la autoridad religiosa se define típicamente en relación con el especialista religioso y los movimientos que facilitan las interpretaciones de las escrituras y, con ello, autorizan las creencias y las prácticas (Bleisch Bouzar, 2011).

La autoridad religiosa se define típicamente en relación con el especialista religioso y los movimientos que facilitan las interpretaciones de las escrituras y, con ello, autorizan las creencias y las prácticas.

Por otro lado, como observa Amiraux (2011), la noción de autoridad incluye una perspectiva analítica doble: práctica y teórica. La autora argumenta que, en el contexto fran-

cés, por ejemplo, no se puede asociar la autoridad religiosa con la noción de poder o coerción, ni tampoco con la de legitimidad; su significado tiene sentido solo en una comunidad. Así, la autoridad religiosa implica una relación compleja entre los portadores y los seguidores de la autoridad. Eickelman y Piscatori (1996: 47 y 56) facilitan tres niveles de análisis interconectados al responder a la pregunta básica de por qué existe la autoridad religiosa: *ideológico*, *situacional* y *funcional*. En relación con el nivel ideológico, se reconoce que la autoridad la asumen los individuos y/o las instituciones que representan el orden moral: «En parte, se concede autoridad a las autoridades porque estas parecen encarnar valores apreciados y representan los puntos de referencia simbólicos de la sociedad, incluidos los textos sagrados». Con el tiempo, los portadores de autoridad pueden transformarse en «líderes naturales» a través de la manipulación de símbolos y la invocación de la tradición, tal como explican estos autores. En lo que concierne al nivel situacional, la institucionalización de la autoridad, especialmente en el mundo musulmán, implica a varios individuos y grupos que buscan «hablar en nombre de Dios». Nos referimos a eruditos religiosos, movimientos islamistas, jeques (*shaykhs*) sufíes, líderes tradicionales, etc. Mientras existe una fuerte competencia por el control de los símbolos, la autoridad tiende a definirse por la propia posición en relación con los competidores. Además, «los símbolos, al ser ambiguos por naturaleza y estar sujetos a interpretaciones muy diferentes,

son manipulados por estos contendientes por la autoridad, de forma que esta se fragmenta» Finalmente, en el nivel funcional del análisis de la autoridad, encontramos que la autoridad abarca el desempeño de numerosas funciones y mediaciones entre varios polos de poder de una sociedad que al mismo tiempo mantienen el prestigio y la influencia. Como subrayan los investigadores antes mencionados: «aquellos que ostentan la autoridad sagrada, incluidos los ulama, pero no solo ellos, no solo pueden servir como intermediarios, sino que también pueden representar intereses sociales y económicos específicos».

Redes complejas de autoridad emergentes

Volviendo al concepto weberiano de autoridad, los tres tipos ideales de autoridad descritos más arriba pueden proporcionar los prismas analíticos para interpretar las complejas redes de autoridad que se han tejido a lo largo de la historia del islam y que, al mismo tiempo, son evidentes en las actuales sociedades musulmanas. En efecto, Hamid Dabashi (1989), en su estudio «Autoridad en el islam. Del ascenso de Mahoma al establecimiento de los Omeyas», ofrece un balance minucioso de la aplicación de la tipología de Weber como modelo o punto de partida para investigar la autoridad carismática de Mahoma. Este autor argumenta que la autoridad carismática de Mahoma era su calidad personal; puesto que es reconocido como el último Profeta enviado por Dios, no podía sucederle ninguna figura de autoridad similar. En el marco de la terminología weberiana, Mahoma –como autoridad carismática– tuvo que confrontar el modo tradicional patrimonial de la autoridad árabe tribal. La muerte del Profeta y, por lo tanto, el final de su autoridad carismática inició un inevitable proceso de desintegración, el cual, como clarifica Dabashi, «manifestó la complejidad heredada por la comunidad islámica tras la muerte de su figura fundadora» (p. 3). Esta modalidad de autoridad personal integral era ajena a la sociedad tribal árabe tradicional. Dabashi describe la división de la comunidad musulmana tras la muerte del Profeta como un proceso de institucionalización que asumió el legado de esta autoridad. La institucionalización dio lugar a tres procesos simultáneos que, en palabras de Dabashi, «pueden ser visualizados como tres líneas horizontales que avanzan en la historia temprana del islam, y son entonces atravesados por tres líneas verticales, conocidas históricamente como las diferentes ramas del islam» (p. 3). Los grupos suníes optaron por la preservación institucional y la continuación de la fe como el legado del Profeta, o la rutinización de la vida socioeconómica (que Weber llamó como la vuelta a una «situación [más] normal»). Los grupos chiíes, por su parte, procuraron la preservación y la institucionalización de la autoridad carismática

del Profeta. Por último, los jariyitas defendían la preservación y continuidad del islam como expresión universal del legado carismático de Mahoma (ibídem).

En el período de postrevelación, la recitación continua y la reflexión en torno a los significados (el dominio del Corán) permitieron a unos pocos fieles poseer un tipo distintivo de autoridad religiosa y moral. Afsaruddin (2008) reafirma este argumento con la narración de un conocido hadiz relatado por el discípulo ‘Uqba b. ‘Amr b. Tha‘laba (d. c. 40/661), según el cual el Profeta dijo: «El mejor recitador del Libro de Dios de entre ellos liderará al pueblo, [y] en caso de empate respecto a [la pericia en] la recitación, el más entendido en relación con la Sunna [debería ser el que lidere] (al-Fasawī, 1: 449-50; al-Rāzī, Faḍā’il al-Qur’ān, 97 ff.)». Así, podemos afirmar que, en el islam, la autoridad religiosa se basa en la posesión de conocimiento (*‘ilm*) en materia religiosa y en el dominio del Corán por encima de todo, así como en el conocimiento de asuntos mundanos relevantes combinados con una piedad personal irreprochable (que, como muestra la historia temprana del islam, a veces llevó a puestos de liderazgo político y social)⁸ (ibídem). Además, Afsaruddin introduce el término «autoridad epistémica» al describir la autoridad que poseían los primeros califas: «es decir, la autoridad predicada en su conocimiento de los asuntos religiosos y mundanos, más que en el carisma religioso o algún tipo de elección sobrenatural» (p. 37).

Como ha revelado la historia del islam y, para ser más precisos, el auge de los imperios islámicos, las redes de autoridad se hicieron más complejas con los años. A lo largo del tiempo los sucesores de Mahoma (los califas) empezaron a reclamar la autoridad principal tanto en los asuntos espirituales como en los mundanos. Campo (2009) argumenta que esto también puede observarse en los títulos formales que adoptaron como sucesores: «delegado de Dios» (*khalifah Allah*) o incluso «comandante (*amir*) de los fieles» o «autoridad de Dios en la tierra» (*sultan*), en lugar de «delegado/sucesor del mensajero de Dios» (*khalifat rasul Allah*). En el siglo x, debido a los crecientes desafíos para mantener la autoridad religiosa, los gobernantes habían negociado un reparto del poder legítimo con los ulama, a quienes se les han asignado numerosos papeles y funciones a lo largo de la historia, entre los cuales: guardianes de las tradiciones religiosas, críticos morales de los regímenes, legitimadores de los regímenes, etc. Desde mediados del siglo xviii, las redes de autoridad se fragmentaron por diversas fuerzas históricas, entre las que vale la pena mencionar la caída de los imperios Otomano, Safávida y Mogol, y la invasión de

8. Los primeros discursos sobre el liderazgo legítimo, claramente formulados ya antes del siglo ix, se centraron en dos conceptos derivados del Corán: «precedencia» o «prioridad» (*sabīqa*; con menor frecuencia *qadam*) y «excelencia» o «virtud» (*fadl/fadila*) (Afsaruddin, 2008).

las tierras musulmanas por parte de los imperios coloniales europeos, que pusieron en juego nociones de autoridad variadas y a menudo enfrentadas (ibídem).

De la rutinización (institucionalización) a la fragmentación y la pluralización

La muerte del Profeta supuso la primera crisis grave de legitimidad y autoridad que experimentó la comunidad musulmana. La sucesión del Profeta fue entonces amargamente disputada entre aquellos «de mentalidad piadosa» (*piety-minded*), como les llamó Marshall Hodgson, y numerosos grupos que discrepaban sobre los medios por los que debía alcanzarse la interpretación autoritativa de la revelación. Finalmente, la autoridad de Mahoma llegó a *rutinizarse* de varias maneras bajo el Califato Abasí, dando como resultado esferas de autoridad superpuestas. Como subraya Robinson (2009: 341): «Evidentemente, estos disidentes “rutinizados” de la autoridad carismática de Mahoma no retuvieron en el tiempo espacios de autoridad completamente independientes: califas y sultanes, los gobernantes, intentaban siempre subordinar la autoridad de los ulama a sus propósitos; los sufíes, en varias circunstancias diferentes desde Indonesia a África Occidental, podían ser también líderes militares; además, a medida que avanzó la historia islámica, se convirtió en algo común que los ulama fueran también sufíes. De hecho, como registró maravillosamente el erudito del siglo XI al-Ghazali en su autobiografía, *La liberación del error*, llegó a entenderse que el aprendizaje formal servía de poco si no era imbuido de significado espiritual». En consecuencia, ante la ausencia de un clero ordenado y establecido, podemos deducir que la autoridad religiosa y las comunidades interpretativas correspondientes se han construido de distintas formas. Los ulama han sido particularmente activos en este proceso de *construcción*, al desarrollar métodos específicos para abordar los textos, derivar interpretaciones y crear comunidades interpretativas (Van Bruinessen, 2011). Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII, los principales cambios en el poder político conllevaron también cambios profundos en las instituciones tradicionales y sociales. La autoridad adquirida y ostentada por los ulama fue quedando gradualmente circunscrita en la medida en que instituciones y valores de estilo occidental eran adaptados fácilmente por musulmanes reformistas y administradores coloniales (Campo, 2009). Mientras que el papel inicial y general de los ulama estaba orientado a interpretar postulados religiosos y, sobre todo, a proveer orientación espiritual, en muchos estados-nación musulmanes los ulama eran/son contratados por los gobiernos y por lo tanto nombrados, despedidos y pagados como empleados estatales. Ello deja su papel en

una posición profesional bastante delicada: se esperaba y se espera que los ulama apoyen a sus gobiernos y al mismo tiempo estaban y están sujetos a un minucioso examen (Sutton y Vertigans, 2005). Vale la pena mencionar aquí la introducción de la imprenta, los medios de comunicación y la educación, así como la relación entre estos tres elementos, los cuales no solo hicieron posible la transmisión de nuevas ideas, sino que también permitieron a los musulmanes consultar variadas fuentes de las escrituras, comentarios, historias y libros. Ello ha contribuido a una mayor conciencia crítica, la cual ha acelerado el debilitamiento del monopolio del conocimiento religioso de los ulama. Desde, por lo menos, mediados del siglo xx, la creciente disponibilidad de la educación generalizada –especialmente de educación superior–, la mayor facilidad para viajar y las nuevas tecnologías de la comunicación (y su papel socializador) han redefinido las pugnas por las autoridades religiosas y políticas. Como consecuencia, se ha acelerado el proceso de pluralización de la autoridad (Eickelman, 2015).

Cambio de modelos de autoridad religiosa e individualización del islam

El reemplazo de los sistemas legales islámicos por modelos europeos de leyes de Estado-nación (como uno de los muchos legados poscoloniales) y los movimientos transnacionales, junto con la expansión del uso de Internet, han tenido un impacto enorme en la reducción de las funciones y la importancia de los ulama. Ello ha conllevado una crisis de autoridad o «completo caos» (*full fledged chaos*), según Abou El Fadl (2005, citado en Hammer, 2011), y «ha aumentado las fragmentaciones de la autoridad a medida que surgían nuevos métodos de interpretación» (Robinson, 2009: 339). Unos niveles de educación más avanzados, una mayor facilidad para viajar y el auge de los nuevos medios han contribuido a la aparición de una esfera pública que debe admitir y dar voz a todo el mundo, no solo a la élite política y económica instruida que defiende sus asuntos políticos y religiosos. Como resultado, «prácticamente cualquier musulmán con un conocimiento modesto del Corán y de las tradiciones del Profeta fue de pronto considerado cualificado para hablar en nombre de la tradición islámica y de la ley de la sharia, incluso los musulmanes no familiarizados con los antecedentes y los logros de las generaciones anteriores» (Abou El Fadl, 2005: 38-39, citado en Hammer, 2011). Este «completo caos» o vacío de autoridad facilitó espacios nuevos para que surgieran y crecieran voces alternativas, incluida una versión del islam de «corta y pega» (construcción de conocimiento religioso mediante la selección de fuentes heterogéneas) o de «brico-

laje» (proyecto *do-it-yourself* o «hágalo usted mismo»), en palabras de Olivier Roy (2003). Puede argumentarse que la pérdida de influencia de las autoridades religiosas tradicionales y las reformulaciones de la autoridad religiosa están generando una religiosidad más individualizada y acelerando el proceso de pluralización de las estructuras de autoridad religiosa.

De hecho, diferentes investigadores sociales han interpretado la individualización del islam de forma distinta. Frank Peter (2006), en su ensayo «La individualización y la autoridad religiosa en el islam de Europa Occidental» ofrece un amplio estudio de la literatura acerca de cómo se ha abordado la individualización de las creencias religiosas, identificada como el principal desarrollo en las comunidades musulmanas de Europa. De entre los investigadores que Peter estudió, a continuación, pondremos especial atención en Cesari, Roy y Mandaville, cuyas investigaciones en este campo contribuyen a este estudio con reflexiones significativas. Para empezar, Cesari (2004) argumenta que en Occidente se está transformando la tradición islámica normativa, mientras que la adaptación social de las minorías musulmanas sitúa el islam entre tres paradigmas interrelacionados: secularización, individualización y privatización. La autora considera

La pérdida de influencia de las autoridades religiosas tradicionales y las reformulaciones de la autoridad religiosa están generando una religiosidad más individualizada y acelerando el proceso de pluralización de las estructuras de autoridad religiosa.

que el islam individualizado se vive principalmente en la esfera privada y supone el argumento central para proporcionar una integración progresiva de los musulmanes en las sociedades europeas⁹. La pérdida de influencia de las instituciones islámicas tradicionales como consecuencia de profundos cambios generacionales facilitó la emergencia de «nuevos espacios islámicos» (nuevos tipos de asociaciones y organizaciones islámicas) y la subsecuente fragmentación de la autoridad religiosa. Sin embargo, Peter (2006) observa y subraya una aproximación contrapuesta a la individualización y a la fragmentación de la autoridad religiosa.

9. Cesari observa, por ejemplo, una «ruptura fundamental» entre las prácticas musulmanas en Europa y en el país de origen como consecuencia de las «transformaciones en la identidad islámica que están ocurriendo entre las generaciones nacidas o formadas en Occidente» (2004). Estos cambios implican un «proceso de secularización», de forma que se reposiciona «el islam en el espacio privado». Por tanto, como consecuencia de su participación en las sociedades democráticas en Occidente, el proceso de adaptación social de grupos musulmanes minoritarios ha conllevado una disminución de los «patrones religiosos clásicos» —la orientación a la mezquita, el imam, etc.— entre las generaciones más jóvenes de migrantes (Cesari, 2003: 260, citado en Morgahi, 2011: 54).

Sostiene que la individualización y/o la fragmentación de la autoridad religiosa puede considerarse y abordarse como conducente a la liberalización del islam (como en el caso de Cesari), pero también podemos encontrar un enfoque contrario, que apunta a la relativa estabilidad del dogma y en ningún caso la liberalización del islam. Mandaville (2007), entre otros, defiende esta posición; su análisis se centra en los desplazamientos y la migración, así como en la aparición del «islam crítico». Para este autor, la emergencia del islam crítico es en parte una reacción a la intensificación del pluralismo dentro del islam de la diáspora. El islam crítico es un posicionamiento particular respecto al islam marcado por la voluntad de historizar la importancia normativa de interpretaciones religiosas específicas. Desde la perspectiva del islam crítico, la elaboración del *fiqh*¹⁰, por ejemplo, debe considerarse condicionada por las contingencias sociales y políticas del escenario social y cultural donde fue desarrollada. En referencia a Mandaville (2003), la sustancia de este planteamiento deriva de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas y otros). Por lo tanto, observar el islam desde una perspectiva crítica nos permite describir las diferencias entre aquellos musulmanes aferrados al dogma –por ejemplo, a los marcos de jurisprudencia desarrollados en el período medieval– y aquellos musulmanes que creen que el islam solo puede llegar a ser relevante en el presente si se entienden estas doctrinas aparentemente rígidas como productos de la historia, la cultura y el poder. Finalmente, cuando analiza la individualización, Mandaville se refiere sobre todo a la democratización de la esfera religiosa y no a cambios significativos en el dogma; esta teoría se sustenta en las elecciones individuales y concretas del creyente y no en nuevos conceptos religiosos. Para Roy (2002, citado en Peter, 2006), el islam individualizado raramente suscita un «enfoque crítico» y está más vinculado a la «afirmación dogmática de los principios inmutables». El mismo Peter observa, además, que podemos escuchar también voces alternativas, como Amir-Moazami y Salvatore, quienes no relacionan los acontecimientos recientes con un proceso de individualización reflexiva, sino que señalan la relativa continuidad de los discursos reformistas desarrollados a finales del siglo XIX en el mundo islámico. Mientras que los investigadores sociales optan por distintas asunciones e interpretaciones teóricas para abordar la individualización del islam, los musulmanes europeos se ven arrastrados hacia dos polos opuestos,

10. *Fiqh* (árabe: entendimiento) es un término de la ley islámica, cómo es interpretada y puesta en práctica por los expertos legales. Como destaca Campo (2009: 238) «mientras que la sharia es idealmente el cuerpo integral de la ley ordenada por Dios, *fiqh* involucra el compromiso de los musulmanes para entender la ley de Dios y hacerla relevante para sus vidas».

si intentamos generalizar. Por un lado, tenemos las teologías representadas por Mohammed Arkoun y Tariq Ramadan, que enfatizan la historicidad y la interpretación contextual; por el otro, eruditos y otros actores musulmanes insisten en las interpretaciones tradicionalistas que proporcionan a la comunidad musulmana voces y opciones alternativas para la interpretación y la referencia, y contribuyen así a la pluralización de la autoridad religiosa.

De los imames a los nuevos predicadores e intérpretes del islam

Estudiar los cambios de modelo de la autoridad religiosa musulmana requiere una visión analítica para observar cómo los individuos y las instituciones construyen y reclaman su derecho a hablar en nombre del islam. Si bien hay muchos actores y factores contextuales a considerar, también deberíamos tener en

cuenta otros niveles internos y externos inherentes a cualquier representación: la representación de una interpretación del islam dentro de una comunidad musulmana y la representación de la comunidad ante la sociedad¹¹. En efecto, si nos fijamos en los debates que se desarrollan actualmente en Europa sobre la integración de los musulmanes, podemos observar un proceso en dos direcciones: por un lado, las autoridades y los gobiernos europeos demandan representatividad; y, por otro lado, los musulmanes reclaman su reconocimiento en la esfera pública. Spielhaus (2011, 448-449) ha señalado: «Si bien la representación (¿quién puede hablar en nombre de los musulmanes?) difiere considerablemente de la autoridad religiosa (¿quién puede hablar en nombre del islam?), hay importantes intersecciones entre ambas». Como se ha mencionado más arriba, el *locus* de la autoridad religiosa ha cambiado y, como resultado,

El *locus* de la autoridad religiosa ha cambiado y, como resultado, podemos encontrar un número creciente de voces musulmanas que reclaman espacio para su participación crítica o intelectual, lo que conlleva cierta competencia por la autoridad religiosa y social.

11. En la terminología de Erving Goffman (1959), se pueden observar las acciones «en primer plano» (*front-stage*) –la presentación ante una audiencia más amplia– mientras se mantiene toda la incoherencia «entre bastidores» (*backstage*).

podemos encontrar un número creciente de voces musulmanas que reclaman espacio para su participación crítica o intelectual, lo que conlleva cierta competencia por la autoridad religiosa y social. En palabras de Eickelman y Piscatori (1996, 47): «Reyes, presidentes, mandos militares, burócratas (que se ocupan específicamente de asuntos religiosos y de otro tipo), los *ulama*, los jeques *sufíes* y los intelectuales de formación no tradicional compiten todos por la autoridad sagrada. Para complicar aún más las cosas, varios, si no todos, pueden ejercer la autoridad de forma simultánea; la autoridad sagrada de un individuo no excluye a la de otro». Muchas de las nuevas voces que han aparecido en el proliferante espacio público del mundo musulmán contemporáneo –ubicado simultáneamente a un nivel físico y virtual– en palabras de Eickelman (2015: 137), «reclaman con autoridad la interpretación de ideas y textos religiosos básicos y trabajan en contextos locales o transnacionales». John O. Voll (1997: 15) lo ha puesto en duda al afirmar que «lo que estamos viendo ahora en esta crisis de autoridad es la batalla por la hegemonía sobre el discurso. Si puedes controlar las palabras, puedes controlar la política».

Si bien han predominado los hombres entre los competidores por la autoridad religiosa, las mujeres –contrariamente a la opinión preponderante– no han sido excluidas por completo. Por tanto, podemos afirmar que las mujeres, aunque solo hasta cierto punto, también participan en la competición por la autoridad¹². De hecho, «las mujeres también participan en la autoridad religiosa, de formas menos obvias, pero no menos importantes», si bien han quedado eclipsadas por la preponderancia de autoridades masculinas¹³, como explican Eickelman y Piscatori (1996: 79). Con ello, podemos argumentar que la marcada distinción y la relación de poder que existieron en su día y que separaban a los *ulama* de la comunidad han desaparecido últimamente, lo que ha dejado «una cacofonía de voces que intentan hablar en nombre del islam» (Kramer y Schmidtke, 2006: 12). Así, han ido aumentando los líderes sociales, políticos y religiosos musulmanes que defienden distintas causas destinadas a satisfacer

12. Las mujeres tienen papeles influyentes sobre todo en los movimientos *sufíes*, pues las funciones de la autoridad principal en las tradiciones *suníes* y *chiíes* (los *ulama* y los *khatibs*, predicadores de sermones) las desempeñan exclusivamente hombres.

13. «Algunas mujeres seleccionadas ostentaban cargos de autoridad entre los gobernantes y los eruditos religiosos. Las mujeres de las élites dirigentes participaban ocasionalmente en la toma de decisiones de Estado e influían en la elección de los gobernantes; asimismo, hacían donaciones para financiar mezquitas y eruditos religiosos. Algunas mujeres de familias eruditas incluso se hicieron famosas como profesoras, especialmente en la ciencia del *hadiz* durante la Edad Media. La esposa de Mahoma, Aisha (613-678 d.C.), es una figura ejemplar porque es recordada por su papel destacado en los asuntos políticos y religiosos de su época» (Campo, 2009: 73).

la compleja demanda de la comunidad musulmana, cada vez más individualizada¹⁴. El libro editado por Kersten y Olsson en 2016 (*Discursos islámicos alternativos y autoridad religiosa*) brinda un extenso registro de nuevas voces islámicas que expresan un amplio espectro de opiniones, visiones y agendas de investigación innovadoras, así como ambiciosos programas de acción y cambio social.

Una gran cantidad de bibliografía científica, tanto en estudios teóricos como en elaboradas propuestas destinadas a apoyar la acción política –por ejemplo, propuestas emitidas por la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (FRA)–, han destacado la importancia del liderazgo en la constitución y orientación de las comunidades musulmanas y, en especial, en la construcción del diálogo y la promoción de una imagen positiva del islam. Según Abdulhaleem (2012), el papel de los líderes y representantes musulmanes (líderes espirituales, imames, directores y gestores de las asociaciones, etc.) es decisivo para construir puentes de entendimiento y promover los valores comunes entre la comunidad y la sociedad anfitriona. Para la opinión pública europea los imames son la figura de autoridad religiosa más conocida y, por lo tanto, la más visible. Sin embargo, como observa Moreras (2013), el contraste entre la valoración de esta autoridad por las sociedades europeas y las comunidades musulmanas conduce a una notable paradoja: mientras que en el contexto europeo se asigna a los imames un significativo papel social y religioso/espiritual, en las comunidades musulmanas la figura del imam es percibida en el marco del servicio a la comunidad. Cesari (2004) reafirma que, en Occidente, el imam adquirió una centralidad inaudita en el mundo musulmán: sus funciones en la comunidad ya no son meramente una competencia religiosa, sino también y sobre todo una competencia cultural y de habilidades psicológicas. Además, es importante subrayar que, como han señalado distintos estudios, las comunidades musulmanas normalmente carecen de imames y líderes bien formados y con suficiente conexión local para vincular efectivamente los aspectos tanto musulmanes como europeos de la comunidad, en especial para la juventud. El discurso de los imames tiende a fracasar en su intento de llegar a los interlocutores, con un discurso y autopromoción inadecuados. Con demasiada frecuencia, los imames son el producto de una

14. Como observa Klausen (2005), quién entrevistó a más de 300 líderes musulmanes europeos en Dinamarca, Francia, Alemania, Países Bajos, Suecia y Reino Unido, la discrepancia más común entre los líderes musulmanes hace referencia a la cuestión de la identidad o a cómo debería formularse la identidad musulmana.

mezquita financiada con capital extranjero o representan solo la visión de unas pocas personas mayores de una comunidad inmigrante, y su predicación puede tanto alienar como radicalizar a los jóvenes. Asimismo, se ha observado también que por lo general los imames no tienen suficiente conocimiento social, cultural o del idioma del país anfitrión, lo cual obstaculiza el diálogo. Según Sánchez Nogales (2008), el imam es especialmente relevante en un contexto de inmigración por la inexistencia de otras instituciones religiosas. Además, puede argumentarse que el liderazgo religioso en el islam es particularmente crítico, porque los líderes religiosos musulmanes tienen un papel significativo en la guía y configuración de sus comunidades: «Entender los discursos de religiosidad islámica a través de la escucha de la visión y las voces de los líderes religiosos es particularmente revelador porque ellos tienen el potencial de compartir actitudes dentro de una comunidad musulmana diversa» (Andre *et al.*, 2015: 14). No obstante, la mayoría de imames parecen ser *importados*, lo que se convierte en un factor determinante: si se familiarizaran con los problemas de la inmigración, podrían ver la necesidad de reinterpretar las tradiciones a la luz de los valores dominantes de la sociedad anfitriona, pero no siempre están preparados para responder a las demandas de la comunidad musulmana individualizada. Finalmente, en la actualidad, medios de comunicación como la televisión e Internet están menoscabando el papel y la importancia de los imames, pues la comunidad logra abrirse camino hacia autoridades superiores o alternativas de forma directa, sin la intermediación de un imam (Shadid y Van Koningsveld, 2002).

Los debates sobre quién debería representar al islam e interpretarlo están dando forma a las construcciones emergentes del individuo y de la comunidad; asimismo, las diferencias y las tensiones dentro de las comunidades están influyendo dichas versiones emergentes del islam. En palabras de Leonard (2005: 11), «los nuevos portavoces y los nuevos tipos de medios de comunicación (prensa, radio, televisión, cintas de vídeo e Internet) han revitalizado el discurso islámico, ampliando la función y la audiencia del islam». Como consecuencia, los límites entre las comunidades musulmanas y los portavoces de la autoridad para los musulmanes se han ampliado. Más aún, se puede argumentar que los nuevos portavoces –hombres y mujeres– del islam representan y hablan en nombre de una mayor variedad de tradiciones islámicas sectarias, intelectuales, artísticas y legales, que los portavoces políticos (Leonard, 2005). Autoras como Mernissi (2004) han reafirmado el papel de la televisión por satélite e Internet en la conexión del espacio de género del harén con sociedades civiles lejanas, proporcionando espacios donde las mujeres tienen la posibilidad de intervenir. Erfan Ahmed, en su artículo «Imperio, subalternidad e *ijtihad*: dos modelos de liderazgo de mujeres musulmanas después del 11-S en Estados Unidos» (2011), propone dos modelos

de liderazgo según la filosofía del *ijtihad*¹⁵ que podrían ser aplicados para estudiar mejor los modelos y las dinámicas de liderazgo de las mujeres musulmanas: el modelo de «activista-investigadora» y el modelo de «constructora de puentes». El modelo de constructora de puentes implica un compromiso para resistir ante el extremismo religioso de cualquier índole, con el fin de rebatir el racismo del feminismo imperial renaciente. Aparte, este modelo requiere un liderazgo que domine el islam, el género y la política propios del lugar: «predicado en las intersecciones en una variada flora, que abarca desde grupos de base interconfesionales a sitios web transnacionales en el ciberespacio» (ibídem: 507). Ahmed también propone que el liderazgo como estructura debe distinguirse de la exploración de los líderes como individuos. La forma de liderazgo depende de las características del colectivo en un período determinado; de este modo, pueden surgir diferentes modelos de liderazgo, necesarios en períodos distintos.

Las nuevas voces y formas emergentes del islam constituyen un mercado religioso que refleja el conflicto y la competencia por el monopolio del *verdadero* islam que, a su vez, expresa una nueva religiosidad musulmana desinstitucionalizada. Como destaca Salvatore (2006:

Las nuevas voces y formas emergentes del islam constituyen un mercado religioso que refleja el conflicto y la competencia por el monopolio del verdadero islam que, a su vez, expresa una nueva religiosidad musulmana desinstitucionalizada.

655), «ello representa la multiplicación de las estructuras de autoridad, aunque también una reubicación de la autoridad a elección del individuo». Internet y la globalización hicieron posible que una variedad de actores sin precedentes se implicaran en la pluralización de la autoridad. Con ello, la intensificación de estos cambios pluralizadores llegó a constituir formas innovadoras de discursos de autoridad (Mandaville, 2007). Es más: el «entorno ciberislámico»¹⁶ ha expuesto a los musulmanes a influencias nuevas y radicales fuera de las esferas tradicionales del conocimiento y de la autoridad (Bunt, 2009). «En algunos contextos, la aplicación de Internet está teniendo un efecto transformador dominante sobre la manera en que los musulmanes practican el islam, cómo se representan

15. *Ijtihad* (árabe: luchando, ejerciendo) es un término técnico empleado en la jurisprudencia islámica (*fiqh*) que se refiere al uso del juicio independiente para llegar a sentencias legales en asuntos que no están explícitamente abordados en el Corán y la *Sunna* (Campo, 2009: 346).

16. Tal como lo utiliza y define Gary R. Bunt (2009: 1) en su libro *iMuslims. Rewiring the House of Islam*, el entorno ciberislámico «reconoce la diversidad entre y dentro de las diferentes áreas del ciberespacio que representan las diversas visiones musulmanas del mundo en la Casa del Islam. Todas ellas presentan un punto de referencia de identidad en la conceptualización del islam».

las formas del islam en el mundo y cómo las sociedades musulmanas se perciben a sí mismas y a sus pares» (ibídem: 3). El entorno ciberislámico ofrece nuevas influencias y experiencias que pueden incluir la exposición a fuentes de autoridad religiosa alternativas: sitios web con materiales interpretativos textuales, videoclips sobre experiencias religiosas, *fatwas* online, afirmaciones que justifican lealtades alternativas hacia la autoridad religiosa, etc.

Mientras aumenta la competencia entre las nuevas formas de autoridad tradicional, Internet y las nuevas tecnologías han fortalecido especialmente el papel y la posición de los líderes globalizados y de los predicadores y los oradores públicos (líderes carismáticos)¹⁷. Según Cesari (2004), su éxito demuestra el avance de un nuevo tipo de legitimidad que coexiste con la autoridad tradicional: «Ni son estudiantes de religión ni se sitúan en una tradición islámica oficial específica, pero tienen un micrófono, un bolígrafo y conexión a Internet, y la fiel audiencia a la que atraen con su mensaje es la principal fuente de su legitimidad» (ibídem: 149).

Consideraciones finales

Hemos podido observar cómo los medios de comunicación e Internet aceleran el proceso de pluralización de la autoridad, al ofrecer cada vez más oportunidades para difundir decisiones, hacer anuncios o transmitir ideas distintas a un público global manteniéndose relativamente a salvo de la censura. Sin embargo, la evolución de Internet debería contemplarse en combinación con los cambios de los modelos asociados a la autoridad religiosa e incluyendo conceptos relacionados con la descentralización desde las ubicaciones tradicionales del poder de los ulama (Bunt, 2009). De hecho, las nuevas formas de pluralización no son de un tipo nuevo, pero su intensidad y su alcance sí lo son. Como subraya Mandaville (2007: 112), «en el islam no ha habido nunca una fuente de autoridad única y monolítica».

La línea que en el pasado separaba de forma nítida a los ulama de la comunidad se ha ido difuminando y ello ha dejado la «cacofonía de voces» de la que

17. Cesari (2004), en el contexto actual de transformación de la autoridad religiosa, ha identificado cuatro tipos emergentes de autoridad religiosa: 1) los líderes burocráticos, que trabajan en representación de instituciones de los países musulmanes; 2) los líderes parroquiales o de la comunidad, cuya actividad se concentra en las mezquitas o las asociaciones islámicas; 3) los líderes globalizados, cuyas actividades se centran en los movimientos islámicos transnacionales, y 4) los predicadores y oradores públicos.

hablan Kramer y Schmidtke (2006: 12), como se ha mencionado previamente. La consecuente dispersión de la autoridad ha cambiado las estructuras jerárquicas y los roles de género y, con ello, ha aumentado el número de líderes musulmanes que intentan satisfacer una sofisticada demanda de la comunidad musulmana individualizada a través de la defensa de causas de diversa índole. Además, la pluralización de la autoridad religiosa ha creado espacios alternativos para nuevos líderes sociales y religiosos allá donde los lazos comunitarios y locales son cruciales para la reinención de la autoridad. La movilización de las comunidades y de los musulmanes corrientes se ha convertido en un factor decisivo en las nuevas formas de autoridad. La creciente diversidad de voces y demandas hace difícil distinguir quién *habla* en nombre de quién e identificar las correspondientes ideologías y funciones que tienen detrás. Cómo, por qué y quién construye ciertos discursos religiosos –luego cuestionados o desafiados por contranarrativas– son preguntas que deben plantearse en futuras investigaciones empíricas.

Referencias bibliográficas

- Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*. San Francisco: Harper One, 2005.
- Adbulhaleem, Hithem. *Musulmanes en el País Vasco: Perfil religioso, actitudes y creencias*. Vitoria-Gasteiz: Servicio de publicaciones del Gobierno Vasco, 2012.
- Afsaruddin, Asma. *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: One World, 2008.
- Ahmed, Fauzia Erfan. «Empire, Subalternity, and Ijtihād: Two Muslim Women's Leadership Models in the Post-9/11 US». *The Muslim World*, vol. 101, n.º 3 (julio de 2011), p. 494-510.
- Amiriaux, Valérie. «Religious Authority, Social Action and Political Participation. A Case Study of the Mosque de la rue Tanger in Paris», en: Van Bruinessen, Martin y Allievi, Stefano (eds.). *Producing Islamic Knowledge, Transmission and Dissemination in Western Europe*. Londres: Routledge, 2011, p. 65-90.
- Andre, Virginie; Mansouri, Fethi y Lobo, Michele. «A Fragmented Discourse of Religious Leadership in France: Muslim Youth between Citizenship and Radicalization». *Journal Of Muslim Minority Affairs*, vol. 35, n.º 2 (2015), p. 296-313.
- Blau, Peter M. «Critical remarks on Weber's theory of authority». *The American Political Science Review*, vol. 57, n.º 2 (1963), p. 305-316.
- Bleich Bouzar, Petra. «She is always present: female leadership and informal authority in Swiss Muslims' women's association», en: Bano, Masooda

- y Kalmbach, Hilary (eds.). *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Oxford: Brill, 2011, p. 279-300.
- Bunt, Gary R. *iMuslims. Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.
- Campo, Juan E. *Encyclopedia of Islam*. Nueva York: Facts On File, 2009.
- Cesari, Joselyne. «Muslim Minorities in Europe: The Silent Revolution», en: Esposito, John L. y Burgat, Francois (eds.) *Modernising Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*. Londres: Rutgers University Press, 2003, p. 251-69.
- Cesari, Joselyn. *When Islam and Democracy Meet*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Chaves, Mark. «Secularization as Declining Religious Authority». *Social Forces*, vol. 72, n.º 3 (marzo de 1994), p. 749-774.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. Nueva Jersey: Transaction Publishers, 1989.
- Eickelman, Dale F. «Who Gets the Past? The Changing Face of Islamic Authority and Religious Knowledge», en: Meusburger, Peter; Gregory, Derek y Suarsana, Laura (eds.). *Geographies of Knowledge and Power*. Nueva York y Londres: Springer Netherlands, 2015, p. 135-145.
- Eickelman, Dale F. y Piscatori, James. *Muslim Politics*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Ferrari, Silvio. «The Secularity of the State and the Shaping of Muslim representative organizations in Western Europe», en: Cesari, Joselyn y McLoughlin, Sean (eds.). *European Muslims and the secular state*. Londres: Ashgate, 2005, p. 11-23.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Anchor Books, 1959.
- Hammer, Julianne. «Activism as embodied Tafsir: negotiating women's authority, leadership and space in North America», en: Bano, Masooda y Kalmbach, Hilary (eds.). *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 2011, 457-480.
- Heifetz, Ronald A. *Leadership without easy answers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Hogson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: The Gunpower Empires and Modern Times, Vol. 3*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Kenneth, Allan. «Authority and Rationality – Max Weber (German, 1864-1920)», en: Kenneth, Allan. *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*. Los Ángeles, California: SAGE Publications, 2012, p. 143-184.
- Kersten, Carool y Olsson, Susanne (eds.). *Alternative Islamic Discourses and Religious Authority*. Nueva York: Routledge, 2016.

- Klausen, Jytte. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kramer, Gudrun y Schmidtke, Sabine (eds.). *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Leiden y Boston: Brill, 2006.
- Leonard, Karen. «American Muslims and Authority: Competing Discourses in a Non-Muslim State». *Journal of American Ethnic History*, vol. 25, n.º 1 (otoño de 2005), p. 5-30.
- Mandaville, Peter P. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge, 2003
- Mandaville, Peter P. «Globalization and the Politics of Religious Knowledge. Pluralizing Authority in the Muslim World». *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n.º 2 (marzo de 2007), p. 101-115.
- Mernissi, Fatima. «The Satellite, the Prince, and Scheherazade: The Rise of Women as Communicators in Digital Islam». *Transnational Broadcasting Studies*, vol. 12. (2004).
- Moreras, Jordi. «(Un)follow the Leader: Una Lectura Crítica sobre el Liderazgo y los Movimientos Islámicos en Europa Occidental», en: Orozco de la Torre, Olivia y Alonso García, Gabriel (eds.). *El Islam y los Musulmanes Hoy. Dimensión Internacional y Relaciones con España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación Secretaría General Técnica, 2013, p. 189-208.
- Morgahi, Amer. «An Emerging European Islam: The Case of the Minhajul Qur'an in the Netherlands», en: Van Bruinessen, Martin y Allievi, Stefano (eds.). *Producing Islamic Knowledge. Transmission and dissemination in Western Europe*. Oxon: Routledge, 2011, p. 47-64.
- Parsons, Talcott. *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*. Illinois: The Free Press, 1949.
- Peter, Frank. «Individualization and religious authority in Western European Islam». *Islam & Christian-Muslim Relations*, vol. 17, n.º 1 (2006), p. 105-118.
- Robinson, Francis. «Crisis of Authority: Crisis of Islam». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 19 (2009), p. 339-354.
- Roy, Olivier *El islam mundializado*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2003.
- Salvatore, Armando. «Power and Authority within European Secularity: From the Enlightenment Critique of Religion to the Contemporary Presence of Islam». *The Muslim World*, vol. 96, n.º 4 (octubre de 2006), p. 543-561.
- Sánchez Nogales, José Luis. *El Islam en la España actual*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2008.
- Shadid, Wasif y Van Koningsveld, Peter. *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Peeters, 2002.
- Spielhaus, Riem. «Making Islam Relevant: female authority and representation of Islam in Germany», en: Bano, Masooda y Kalmach, Hilary (eds.). *Women*,

- Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 2011, p. 437-455.
- Streich, Gregory W. «Authority», en: Horowitz, Maryann C. (ed.). *New Dictionary of the History of Ideas* (Vol. 1). Detroit: Thomson Gale, 2005, p. 181-183.
- Sutton, Phillip W. y Vertigans, Stephen. *Resurgent Islam: A Sociological Approach*. Cornwall: Polity, 2005.
- Turner, Bryan S. y Nasir, Kamaludeen Mohamed. *Contemporary Thought in the Islamic World: Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ebrary: Ashgate, 2013.
- Van Bruinessen, Martin. «Producing Islamic Knowledge in Western Europe», en: Van Bruinessen, Martin y Allievi, Stefano (eds.). *Producing Islamic Knowledge. Transmission and Dissemination in Western Europe*. Oxon: Routledge, 2011, p. 1-27.
- Voll, John O. «Sultans, saints, and presidents: the Islamic community and the state in North Africa», en: Entelis, John P. (ed.). *Islam, democracy, and the state in North Africa*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1997, p.1-16.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Nueva York: The Free Press, 1947 (editada en castellano: Weber, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1993).
- Weber, Max. *Basic Concepts in Sociology*. Nueva Jersey: The Citadel Press, 1962 (editada en castellano: Weber, Max. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2014).