

“Ninguém tem tolerância sem que ela seja posta à prova”: *al-ḥalīm* e autoridade religiosa na comunidade islâmica baiana.¹

Hannah Romã Bellini Sarno (UFBA/Bahia)

Palavras-chave: Islã; Liderança religiosa; Bahia

Introdução

Em sua discussão sobre a ideia de uma antropologia do Islã, Talal Asad (2009, p. 5-14) argumenta que este, como objeto de estudo, deve ser entendido como uma “tradição discursiva” a partir da qual modelos normativos da religião são recriados e atualizados histórica e culturalmente. Noutras palavras, se a tradição discursiva islâmica é caracterizada pela sua própria racionalidade – que inclui e se relaciona sobretudo com os textos fundacionais do Alcorão e do *Hadith*,² – os argumentos e discursos dos sujeitos muçulmanos possuem estilos específicos de raciocínio expressos no seu contexto histórico e situacional (ANJUM, 2007). O contexto também desempenha um papel fulcral nas possibilidades discursivas e formas como a autoridade religiosa islâmica é e *pode ser* exercida. Com base em pesquisa etnográfica e entrevistas em profundidade junto à comunidade do Centro Cultural Islâmico da Bahia – CCIB,³ este texto buscará refletir sobre a produção do estilo de autoridade religiosa do líder da comunidade, o Sheikh nigeriano Abdul Hameed Abu Bakr Ahmad, à luz das especificidades do ambiente no qual ela ocorre.

Em sintonia com os trabalhos seminais de Talal Asad (1993), Michael Lambek (2000), Charles Hirschkind (2001) e Saba Mahmood (2019), que exploram – com ênfases um tanto diversas – uma antropologia da religião que, em vez de se centrar em códigos,

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² No *Hadith* encontram-se as tradições sobre o Profeta coletadas ao longo dos primeiros séculos do Islamismo.

³ O trabalho etnográfico envolveu a participação e transcrição do conteúdo dos sermões realizados pelo Sheikh Ahmad às sextas-feiras (Salat al-Jummah), ao menos duas vezes por mês, de maio de 2021 a maio de 2024. Participei de todos os sermões mensais no período que se estendeu do início do Ramadã até o Eid al-Adha 2022 (02/04/2022-13/07/2022; 01/09/1443-14/12/1443, de acordo com o calendário islâmico). Junto a alguns membros da comunidade, acompanhei e fiz registro videográfico do sacrifício ritual de 7 carneiros para o Eid al-Adha de 2023 (28/07), realizado na Feira de São Joaquim, em Salvador. Foram também realizadas seis entrevistas com o Sheikh Ahmad (3 mar., 24 jun. 2021; 20 abr., 11 maio, 13 jun. 2022; 4 jan. 2024).

comandos e proibições, tem como foco as formas pelas quais a personalidade moral e a responsabilidade são criadas e praticadas, a investigação colocará seu acento analítico nas maneiras como o exercício de liderança de Ahmad é produzido, priorizando o sujeito religioso possível, ainda que em consonância com uma lógica islâmica ortodoxa.⁴

De acordo com essa proposta geral, a investigação também explorará como o Sheikh mobiliza atributos da ética islâmica, dando centralidade à virtude/atributo *al-ḥalīm*, enquanto capacidade de exercer julgamento adequado. Como caminho analítico, o conceito de atributo utilizado aqui não constitui um fato dado ou homogêneo, mas será explorado como uma disposição sensível que toma forma – ou só pode vir a ser – relacionalmente, a partir de dinâmicas sociais e intersubjetivas. Os modos como os elementos supracitados estabelecem articulação com as condições formativas de Ahmad no universo islâmico iorubá e as particularidades da comunidade islâmica baiana, cuja identidade dialoga com a história da presença da religião no estado, também são considerados elementos relevantes no processo de consolidação e prática de sua autoridade religiosa.

Uma religião possível

Até a primeira metade do Oitocentos, quando começou o declínio das comunidades muçulmanas no Brasil em meados do século XIX, Salvador era a cidade com a mais forte presença da Islã no chamado Novo Mundo (REIS, 2003, p. 159). Com diferentes graus de fluência doutrinária, muçulmanos chegaram a representar 15-20% dos africanos de Salvador em 1835 (REIS, 2003, p. 177). Em que pese a diversidade de origens étnicas dos africanos muçulmanos – que, na Bahia, podiam ser haussás, bornos, tapas e iorubás – os malês (do iorubá *imàle*), como eram conhecidos os muçulmanos de origem iorubá, sobressaíram pelo grande número e por conta do seu protagonismo na rebelião escrava de 25 janeiro de 1835.

A Revolta dos Malês teve como consequência a repressão violenta ao Islã, incluindo a criminalização, por muitos anos, da matriz religiosa e deportações em massa de seus

⁴ Embora o conceito de ortodoxia utilizado aqui não pretenda sugerir homogeneidade ou a possibilidade de uma leitura teológica definitiva, ele propõe privilegiar o Islã centrado no Alcorão e no *Hadith* como sendo o único ortodoxo. A proposta é partir do pressuposto de que qualquer tentativa local e/ou situada de estabelecer práticas que pretendam ser tratadas como islâmicas não pode permanecer indiferente aos textos fundacionais que constituem a tradição.

adeptos. Com a perseguição, por parte do governo, que sucedeu a revolta, o Islã passou a ser visto como uma religião perigosa, que deveria ser combatida. Muitos dos envolvidos na revolta foram mortos, presos ou extraditados para o continente africano. No Brasil, apesar da repressão, o islamismo sobreviveu em diferentes partes do país até a morte dos últimos afro-muçulmanos na virada do século XX, voltando a se organizar na Bahia cerca de um século depois, sob a liderança de um muçulmano iorubá, o Sheikh Ahmad, figura central na reflexão empreendida aqui.

Ahmad chegou à Bahia a convite de Misbah Akanni, um jovem nigeriano que havia vindo ao estado em 1988, como estudante de intercâmbio acadêmico entre a Universidade Federal da Bahia e a Universidade de Obafemi Awolowon, na Nigéria. Aqui, Misbah, apoiado por instituições como o Centro de Divulgação do Islã para América Latina e Caribe (CDIAL)⁵ e a World Assembly of Muslim Youth (WAMY)⁶, mobilizou um grupo pequeno de africanos muçulmanos também em intercâmbio acadêmico, um migrante palestino e algumas baianas e baianos convertidos para fundar o Centro Cultural Islâmico da Bahia, em 1993⁷. Ahmad veio para cumprir a função de liderança religiosa um pouco antes desse marco institucional. Desde então, a comunidade cresceu e se diversificou, mantendo, no entanto, as características da sua configuração inicial: forte presença de migrantes, sobretudo da diáspora africana, um número significativo de convertidos e convertidas, cerca de 50% do total – sendo um percentual considerável de mulheres –, uma significativa diversidade

⁵ Fundado em 1987 em por Ahmad Ali Saifi, um empresário de origem libanesa, o CDIAL, com sede em São Bernardo dos Campos, São Paulo, atua nos âmbitos religioso, social, e cultural, desenvolvendo projetos no campo da divulgação do Islã desenvolvendo ações educacionais e assistenciais especialmente direcionadas a comunidades muçulmanas no Brasil. A organização intermediou a construção e a aquisição de prédios para a instalação de várias mesquitas e Centros Islâmicos no Brasil, inclusive o CCIB.

⁶ Fundada em 1972, a World Assembly of Muslim Youth (Assembleia Mundial da Juventude Islâmica) se define como “uma organização independente e um fórum islâmico que apoia o trabalho de organizações muçulmanas e comunidades carentes em todo o mundo”. Embora a sede internacional da WAMY esteja localizada na Arábia Saudita, de onde também vem o seu financiamento, a organização mantém representações em 56 países e é afiliada a cerca de quinhentas outras organizações de jovens ou estudantes muçulmanos em cinco continentes.

⁷ Os nomes e nacionalidades dos membros fundadores do Centro Cultural Islâmico da Bahia, como consta no documento oficial, são: Abder Rahim Abdallah Ghani (palestino); Ajax Teodoro Reis (brasileiro); Ama Diagne (senegalês); Cátia Reis (brasileira); Ercam Ourbuzatin (turco); Fatima Ghani (palestina); Ilzinet Costa (brasileira); Jakson de Jesus (brasileiro); José dos Santos (brasileiro); José Guimarães (brasileiro); Josué Gonçalves (brasileiro); Latif Santana (palestino); Mamadou Lamarana Bari (guineense); Manuel dos Santos (brasileiro); Misbah Akanni (nigeriano); Nadiyah Najan Bashir (jamaicana); Naim Bashir (jamaicano); Robert Ernest (brasileiro); Sheikh Abdul Ahmad (nigeriano); Sonia Gomes da Silva (brasileira); Valdomiro Nascimento (brasileiro); Vaoti Vearqua (brasileiro); Wilton de Carvalho (brasileiro). Naim Bashir é o nome adotado por Jimmy Cliff após sua conversão. Alguns dos indivíduos que compunham o primeiro grupo de fiéis, sobretudo imigrantes africanos, que começaram se reunindo para orações na casa dos estudantes nigerianos, no Pelourinho, não constam no documento de fundação.

étnica, cultural e de formação teológica⁸, além de uma identidade ainda muito atrelada ao protagonismo histórico dos Malês⁹, solidificado pela centralidade concedida à Revolta de 1835 na produção acadêmica sobre o Islã no estado¹⁰.

Deste quadro resumido da configuração da comunidade baiana, emergem algumas dimensões de relevância para a questão da autoridade religiosa que pretendo explorar aqui. A primeira é a própria origem étnica do Sheikh que, como um muçulmano iorubá, um *imalé*, já chega em uma posição de legitimidade em alguma medida estabelecida *a priori*, dado que sua identidade dialoga de forma direta com a referência islâmica hegemônica e transversalmente com o cenário de uma Bahia culturalmente nagoizada¹¹. Contudo, nesse caso, a bagagem étnica não configura somente um token de conexão abstrata entre os períodos históricos e paradigmas culturais, mas possui relação com as *possibilidades* de atuação intersubjetiva e *disposições* de Ahmad na sua construção enquanto um líder legítimo em uma comunidade cuja característica central é a heterogeneidade e variabilidade.

Filho de pais muçulmanos convertidos e neto e sobrinho de adeptos do Ifá, o sistema divinatório iorubá, e de outras tradições africanas, Ahmad foi socializado em um ambiente diverso desde cedo. Na família havia pastores protestantes, muçulmanos e cristãos, com variados graus de compromisso religioso, que conviviam harmoniosamente. Longe de um cenário excepcional, a composição da família Ahmad reflete dinâmicas comumente

⁸ O percentual médio de convertidos no Brasil está entre 5% e 10% (DUMOVICH, 2016, p. 13). Com uma escassa presença da diáspora árabe no estado, diferente da maioria das comunidades muçulmanas do Brasil, de acordo com informações do Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos, a Bahia teria o maior percentual de convertidos no país, 90% (BORGES, 2014; OSMAN, 2019). De acordo com as informações encontradas no livro de registro do CCIB, dos 401 nomes inseridos de 2005 a 2021, 247 (60%) são de brasileiros convertidos, homens e mulheres; o percentual de mulheres convertidas entre o total de membros é 25% (SARNO, 2023, p. 26).

⁹ O interesse e incentivo financeiro de grupos internacionais ocorreu principalmente devido à história da presença dos Malês no estado e o movimento de estabelecimento do Centro, em 1993, foi entendido como um movimento de retorno. Para uma descrição mais circunstanciada das condições de estabelecimento do Centro Cultural Islâmico da Bahia, ver SARNO, 2023.

¹⁰ Sobretudo o livro de Reis, 2003.

¹¹ Como consequência de um conjunto de fatores sociais e históricos, a cultura e o Candomblé baianos sofreram um processo de “nagoização” que se consolidou no final do século XIX. A nação nagô tem significativa predominância demográfica e cultural, tanto na sociedade afro-baiana, quanto no Candomblé contemporâneo, com 64% das casas de culto se autoidentificando como pertencentes a essa nação. Além do elemento demográfico, embora se proponha que o protagonismo iorubá na sociedade baiana, e principalmente soteropolitana, esteja associado à sua chegada mais recente, durante a segunda metade do século XIX, e ao perfil social dos membros da comunidade trazidos ao Novo Mundo, é importante considerar que a produção intelectual sobre as relações transatlânticas e as casas de Candomblé também tiveram uma influência considerável no processo de solidificação dessa hegemonia. Uma descrição desse processo encontra-se em Parés, 2010; Matory, 1999; e Castro, 1981.

observadas entre os iorubás, em que as fronteiras entre práticas religiosas podiam ser tênues e o Islã, mesmo com ocasionais estranhamentos e ambiguidades, compõe um cenário tradicionalmente matizado pela coexistência inter-religiosa, maleabilidade e tolerância. No território iorubá, o processo de conversão das religiões tradicionais africanas às religiões monoteístas tomou fôlego em um período recente – exceto em Ilorin, a maioria das pessoas se converteu há apenas duas ou três gerações – e a competição por almas foi, na sua maior parte, conduzida dentro da estrutura moral compartilhada de pertencimento à comunidade, reforçando um intercâmbio considerável entre as diversas tradições (PEEL, 2016; PARRINDER, 1959; LAW, 1986). Os acordos práticos que marcaram a ecologia religiosa no território imprimiram um modo de ser que não só blindou a região iorubá dos violentos conflitos ocorridos no norte da Nigéria, mas instrumentalizou sua população para manter a coesão mediante a atuação de influências contraditórias (JOHNSON, 1960; ROBINSON, 2004). Mesmo tendo em vista a profusão de cenários e a intensificação de tensões religiosas a partir da independência do país em 1960, a valorização da tolerância e da capacidade de negociação com a diferença, de forma geral, permanecem até a contemporaneidade no fulcro da disposição iorubá e, por consequência, na participação iorubá na tradição islâmica (NOLTE *et al.*, 2017; 2022; OSEMEKA, 2022). Com isso não sugiro que a tolerância seja uma característica cultural iorubá sob o suposto “verniz” da prática islâmica, mas sim que as possibilidades e/ou inclinações de abordagem teológica de muçulmanos na região invariavelmente dialogam com as disposições culturais ali presentes.

Além de instrumentá-lo para lidar com a diversidade, esse ambiente formativo também estabelece relação com a comunidade baiana no que concerne ao imperativo da adaptação de convertidos e imigrantes, os primeiros neófitos na religião e os últimos ambientando-se ao lugar. A necessidade coletiva de adaptação e aprendizado experienciada – ainda que por diferentes motivos – os deixa propensos ao erro e ao equívoco, demandando do líder religioso modos de atuação intrínsecos, também em diálogo com noções de flexibilidade e tolerância. Se grande parte das investigações sobre autoridade, religião, moralidade e subjetividade é caracterizada por uma tendência a privilegiar o objetivo da perfeição ética, no campo de estudos sobre liderança religiosa, debates recentes vêm dando menor ênfase à capacidade de gerenciar, dirigir e regular de um dado líder, e mais enfoque às habilidades relacionais e afetivas requeridas para a produção de legitimidade (MARTIN,

2004, p. 99-100). No que diz respeito ao modelo explorado aqui, a questão do carisma religioso/autoridade carismática difere da ênfase Weberiana na ideia de “dons excepcionais”, que estariam situados à margem ou em oposição à religiosidade tradicional e cotidiana (WEBER, 1968, p. 358-360; EPLEY, 2015; BARNES, 1978), e dialoga com a noção de humildade e temperança enquanto estratégia discursiva e mobilização de qualidades consideradas desejáveis na consolidação da autoridade religiosa (BOUDLAIE *et al.*, 2020). A adoção do discurso engendrado em torno da ideia de humildade, no qual modelos são passíveis de erro e, portanto, de perdão, materializam um exemplo ético da religiosidade possível (McELROY *et al.*, 2014) capaz de tornar as percepções de fracasso eticamente produtivas.

Nos sermões realizados às sextas-feiras, o Sheikh Ahmad reiteradamente utiliza a si próprio como um exemplo para a possibilidade de erro e relevação, destacando a importância do exercício da misericórdia com o outro e consigo mesmo, no processo de aperfeiçoamento do *self* religioso. De acordo com ele: “...o Sheikh é ser humano e erramos às vezes, eu procuro sempre ser humilde e liderar pelo exemplo, mas eu sou um ser humano, eu erro também”. Em outra oportunidade, reforçou: “Todos nós caímos às vezes e a porta do perdão está sempre aberta. Eu estou sempre aberto a ser chamado atenção, a pedir desculpas”. Ahmad também recorre de forma rotineira à Suna¹² e à vida do profeta Mohammed para argumentar como a noção de falibilidade não só é aceitável, mas configura uma dimensão essencial do aprendizado religioso. Segundo ele: “A perfeição é só para Alá, Mohammed não era anjo, era ser humano. Comia, bebia e dormia. Para nós isso é fonte de orgulho. Se Deus não quisesse que aprendêssemos com erros não teria nos dado como exemplo um humano. Para liderança religiosa numa comunidade de homens e mulheres falíveis, é muito útil ter um exemplo também falível”. Respalhando-se nas fontes autorizadas da religião, em inúmeras ocasiões no sermão de *Salat-al-Jummah*¹³ incluiu o *hadith* no qual o profeta consentia sua capacidade de errar e pedia para ser corrigido, se necessário. Nele, Mohammed alerta seus companheiros a ficarem atentos para a possibilidade de equívoco durante a oração que

¹² Suna, ou *Sunnah*, diz respeito ao corpo de costumes e práticas sociais e legais tradicionais da comunidade islâmica. Junto com o Alcorão e o *Hadith*, é uma importante fonte de *Shari'a*, ou lei islâmica.

¹³ É uma oração religiosa que substitui a oração diária de *Zuhr* na sexta-feira. É um dos rituais islâmicos mais exaltados e um de seus atos obrigatórios confirmados.

dirigia: “Eu sou humano, esqueço como você esquece. Se eu esquecer, então me lembre” (v. 1, livro 8, *Hadith* 394, narrado por al-Bukhari).

O emprego de exemplos dentro dos limites da jurisprudência islâmica não é aleatório, mas sugere que o enquadramento escolhido pelo líder da comunidade islâmica baiana não envolve simplesmente a adoção de uma versão particularmente permissiva da ortodoxia, mas, ao contrário, indica que a própria tradição profética inclui maneiras autorizadas de torná-la viável. Um movimento similar foi feito por Maya Mayblin (2017), no âmbito da antropologia do Catolicismo, quando ela faz referência a “tecnologias de indulgência/clemência” inerentes à própria tradição, nos convidando a explorar o sujeito religioso não na dimensão das suas falhas de adequação a uma religiosidade típica ou ideal, mas a olhar a religião através dos “bolsões de clemência em um quadro cósmico de demanda ilimitada” (MAYBLIN, 2017, p. 518). A ênfase nas possibilidades de clemência autorizada tem por objetivo ressaltar que, no interior da própria lógica de piedade, existem mecanismos para evitar a alienação dos “tentantes”, admitindo, dentro do âmbito de religioso legítimo, aquele que fracassa na intenção de acertar ou mesmo aqueles que pouco tentam. Nesse sentido, o discurso de Ahmad tem também as noções de “intenção” e “sinceridade” como elementos norteadores da ética religiosa. De acordo com ele: “O profeta Mohammed não proibiu nada e ninguém no início; ele disse que primeiro a gente tem que deixar a fé entrar. Se você deseja que as pessoas façam ou deixem de fazer certas coisas que não têm a ver com o Islã não pode ser à força. A primeira lição é sempre sobre fé, a fé em Deus, a intenção, a sinceridade”. Mais uma vez, o discurso não é direcionado ao sujeito religioso exemplar mas, nele, o sujeito religioso possível torna-se o modelo admissível e até desejável. Essa visão estende-se à própria identidade islâmica coletiva, alicerçada no imperativo de negociação e tolerância com as formas de ser religioso do outro, a partir do exercício do não julgamento. Sobre isso, o Sheikh observou:

O Islã não nega o ser humano, não nega ambas as partes que a gente tem – a parte positiva e a parte negativa. É por isso que não é bom julgar ninguém. Você percebeu que uma pessoa errou ou pecou, porque se ele caiu hoje, não tem problema, o que o Islã diz é que você não pode viver 24 horas em erro sem pensar em sair [...] se você tem alguma coisa para corrigir, sugerir para alguém, você chama tranquilamente e fala, não faz fofoca. Pede para Deus ajudar a pessoa, no silêncio, não precisa desrespeitar os outros com sua língua.

Ao buscar na ortodoxia aspectos que reconhecem a natureza complexa e muitas vezes contraditória da experiência religiosa cotidiana, tanto nas dimensões de cultivo ético e compromisso individual, quanto no que diz respeito às atitudes e sentimentos mobilizados na relação com os outros, nas interações no âmbito de uma comunidade de féis, Ahmad mantém os conflitos – internos e externos – dentro do domínio da práxis religiosa, garantindo que sua lógica prevaleça e continue demarcando as fronteiras. Em linha com o objetivo expressado pelo Sheikh, de ter na sua própria conduta um modelo de piedade adequado, é também na ortodoxia que ele busca orientação para a auto modelagem da disposição sensível esboçada em sua conduta como líder.

“*Al-ḥalīm*”: exercendo o julgamento adequado

Se tolerância e flexibilidade se mostram essenciais para as relações interpessoais entre os membros da comunidade, enquanto disposições individuais que viabiliza a harmonia coletiva e a construção da ética religiosa correta, para o líder em questão, a humildade consiste em um processo de autoaperfeiçoamento. Quando perguntei ao Sheikh se ele negociava internamente com o imperativo de buscar, na construção de si e da sua performance como líder, em termos de uma disposição interna de emoções, emular algum atributo islâmico, e qual deles era fundamentalmente importante no conjunto de sua atuação à frente de uma comunidade islâmica, ele hesitou antes de responder “*al-ḥalīm*”. O processo de explicação é relevante para entender como esse atributo dialoga com o cenário brevemente explorado anteriormente.

Um dos noventa e nove nomes de Deus listados na literatura religiosa islâmica, *al-ḥalīm* aparece diretamente derivado do texto do Alcorão. Como é o caso de outros nomes, no Alcorão, *ḥalīm* é um aspecto de Deus e, potencialmente, dos seres humanos. Vindo da raiz “*hilm*”, o termo tem conotações árabes clássicas: ser tolerante, suave, clemente, ser misericordioso, gentil, deliberado, ser tranquilo, não apressado; estar calmo, sereno; controlar o temperamento ou exibir moderação. No Alcorão, o termo trata da qualidade divina de “indulgência sábia” (capítulo 2, p. 114), na qual o adiamento e falta de pressa na punição são centrais. Também é associado com versículos que se referem à tolerância de Deus: “Alá não vos recriminará por vossos juramentos involuntários; porém,

responsabilizar-vos-á pelas intenções dos vossos corações. Sabei que Alá é Tolerante, Indulgentíssimo” (Alcorão, capítulo 2, p. 225). O grande teórico corânico Ibn Jarīr al-Ṭabarī escreveu: “Deus é *al-ḥalīm* porque ele não se apressa (*mu’ājala*) no castigo dos desobedientes” (apud ZILIO-GRANDI, 2015, p. 86). Na sua expressão humana, ter "*hilm*" também pode ser entendido como uma sabedoria e forma de inteligência que permite a uma pessoa controlar sua raiva, mesmo que ela seja justificada (ZILIO-GRANDI, 2015). Trata-se de traço de carácter que produz uma conduta apropriada, na qual o cultivo de emoções envolve, muitas vezes, não agir ou evitar a ação (YOUSEF, 2023).

No que diz respeito à liderança, significa ter sabedoria para ter uma visão geral ou uma visão mais ampla e, ao mesmo tempo, ter paciência e tolerância para executá-la (USMAN, 2021). Assim, o atributo tem, inerente em si, uma relação específica com o poder, na qual a humildade e a leniência são elementos centrais. O Sheikh a descreveu como uma “modalidade de paciência” que lhe dá a capacidade de pesar corretamente as contingências, em particular as negativas, de ser resoluto na alma e calmo na conduta, “concentrando no que é importante”. De acordo com ele, o atributo “É o poder de poder julgar ou punir, mas escolher não o fazer, de sentir raiva e não agir; (nos) ajuda a resolver as coisas com paciência. Ter *halīm* significa que você analisa a situação e reflete sobre as consequências de suas ações e quando vale a pena intervir”. Era esse atributo, de acordo com ele, que o autorizava a “relevar” tudo que não considerava estritamente ofensivo no sentido religioso, como a negação da unicidade de Deus, por exemplo, entre os membros da comunidade, lembrando-os que a ética do Islã repousaria nas delicadezas do cotidiano, centrada na “sinceridade” da intenção religiosa.

A forma como o Sheikh mobiliza a noção de *al-ḥalīm/hilm* dialoga com a proposta apresentada no início desta reflexão, na medida em que ilustra a ortodoxia como um processo de equilíbrio contínuo entre a agência do intérprete, que opera em determinadas circunstâncias materiais situadas, e o poder da própria tradição discursiva. Nesse caso, diante do imperativo de lidar com as disparidades do público e com as possíveis limitações dos fiéis, o líder aciona a disposição teologicamente autorizada para o exercício da leniência. A partir de referências canônicas, ele adequa sua autoridade de forma relacional sem, contudo, desviar-se da tradição discursiva islâmica, mas, de maneira oposta, admitindo o desvio exatamente como ela ordena. Se, como determina Ibn Ḥibbān (2017), como a judiciosidade

que não pode existir a menos que algum obstáculo a traga à luz, colocando-a à prova, *hilm*, enquanto atributo, precisa de desafios para ser praticado. Nesse caso, são justamente as adversidades do contexto que permitem que o *hilm* do Sheikh emergja. Fosse o ambiente menos intrincado e demandasse um esforço menor no sentido de conciliação das diferenças, *hilm*, como ética islâmica da virtude, possivelmente sequer teria condições para ser exercido. O rasgo de caráter ou conduta associados com *hilm*, portanto, se relacionam de forma especialmente interessante com o imperativo de liderança no contexto em tela justamente por sua complexidade, já que, como aponta o *hadith* narrado por Hisham ibn Urwa que compõe o título da comunicação, “ninguém tem tolerância sem que ela seja posta à prova (Al-BUKHARI, capítulo 254, *hadith* 564).

Referências bibliográficas

AL-BUKHARI, Muḥammad Ibn Ismā‘īl, **Al-Adab Al-Mufrad**, tradução de UK Islamic Academy. Selendor Darul Ehsan: Dakwah Corner Publications, 2014.

ALCORÃO. Traduzido por Abdel Haleem, Oxford: Oxford University Press, 2005.

AMIR, Abdul Muiz. The Infallibility of the Prophet Muhammad PBUH. As a human being (A Study of His Ijtihad). **Jurnal Adabiyah**, v. 19, n. 2, p. 137-156, 2019. Disponível em: <http://10.24252/jad.v17i119i2a3>. Acesso em: 29 jun. 2024.

ANJUM, Ovamir. Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, v. 27, n. 3, 2007, p. 656–672. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/1089201x-2007-041>. Acesso em: 30 jun. 2014.

ASAD, Talal. The Idea of an Anthropology of Islam. **Qui Parle**, v. 17, n. 2, 2009, p. 1–30. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20685738>. Acesso em: 10 out. 2023.

_____. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BARNES, Douglas F. Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 17, n. 1, p. 1-18, 1978. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i259962>. Acesso em: 11 out. 2023.

BORGES, Thais. Pouco mais de 200 muçulmanos vivem em Salvador. **Correio da Bahia**, Salvador, 26 jun. 2014. Disponível em:

<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/pouco-mais-de-200-muculmanos-vivem-em-salvador/>. Acesso em: 02 abr. 2021.

BOUDLAIE, Hasan et al. Investigating the effect of humility of Muslim leaders on the moral behaviours of followers and spirituality at work in Islamic Society. **HTS Teologiese Studies/Theological Studies**, v. 78, n. 1, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7833>. Acesso em: 11 out. 2023.

CASTRO, Yeda Pessoa. Língua e Nação de Candomblé. **África**, n. 4, 1981, p. 57-76. Disponível em: DOI: 10.11606/issn.2526-303X.v0i4p57-76. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/90848>. Acesso em: 23 mar. 2024.

DUMOVICH, Liza. **Ya habibi**: conversão feminina ao Islã no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ponteio, 2019.

EPLEY, Jennifer L. Weber's Theory of Charismatic Leadership: The Case of Muslim Leaders. **Contemporary Indonesian Politics. International Journal of Humanities and Social Science**, v. 5, n. 7, 2015. Disponível em: http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_5_No_7_July_2015/2.pdf. Acesso em: 11 out. 2023.

HIBBAN, Abu Hatim Ibn. **The Garden of the Wise and the Meadow of the Beautiful**. Tradução de Ishan Golsalves. Filadelfia: Authentic Statements Publishings, 2017.

HIRSCHKIND, Charles. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. **American Ethnologist**, v. 28, p. 623 – 649, 2008. Disponível em: <http://10.1525/ae.2001.28.3.623>. Acesso em: 30 jun. 2024.

JOHNSON, Samuel. **The History of the Yorubas**, Londres: Lowe & Brydone, 1960.

LAMBEK, Michael. The anthropology of religion and the quarrel between poetry and philosophy. **Current Anthropology**, v. 41, n. 3, p. 309-20, 2000. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/300143>. Acesso em: 30 jun. 2024.

LAW, Robin. Islam in Dahomey: a Case Study of the Introduction and Influence of Islam in a Peripheral Area of West Africa. **The Scottish Journal of Religious Studies**, v. 7, n. 2, 1986, p. 95-122.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnografica**, v. 23, n. 1, p. 135-175, fev. 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 20 jan. 2023.

MARTIN, Robert. Dwelling in the divine life: the transformational dimension of leadership and practical theology. **Journal of Religious Leadership**, v. 3, n. 1, 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/32983122/DWELLING_IN_THE_DIVINE_LIFE_THE_TRANSFORMATIONAL_DIMENSION_OF_LEADERSHIP_AND_PRACTICAL_THEOLOGY. Acesso em: 11 out. 2023.

MATORY, Lorand J. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Horizontes Antropológicos**, v. 4., p. 263-292, 1998. Disponível em: <http://10.1590/S0104-71831998000200013>. Acesso em: 9 out. 2023.

MAYBLIN, Maya. The lapsed and the laity: discipline and lenience in the study of religion. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 23 n. 3, 2017, p. 503-522. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12650>. Acesso em: 11 out. 2023

McELROY, Stacey E. et al. Intellectual Humility: Scale Development and Theoretical Elaborations in the Context of Religious Leadership. **Journal of Psychology and Theology**, v. 42, n. 1, 2014, p. 19-30. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/009164711404200103>. Acesso em: 13 out. 2023.

NOLTE, Insa Nolte e OLUKOYA, Ogen. Beyond, Religious Tolerance: Muslims, Christians and Traditionalists in a Yoruba Town. In NOLTE, Insa Nolte, OLUKOYA, Ogen e JONES, Rebeca (orgs.). **Beyond Religious Tolerance: Muslim, Christian and Traditionalist Encounters in an African Town**. Nova York: Boydell & Brewer, 2017.

NOLTE, Insa et. al. Religious relations in Yorubaland, Nigeria: corpus methods and anthropological survey data. **Corpora**, v. 13, n. 1, p. 27-64, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.3366/cor.2018.0135>. Acesso em: 05 dez. 2023.

OSEMEKA, Irene. The Management of Religious Diversity in West Africa: The Exceptionalism of the Wolof and the Yoruba in the Post-Independence Period. **História Actual Online**, n. 33, 2022, p. 61-75. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4611762>. Acesso em: nov. 2023.

OSMAN, Samira Adel. Presença muçulmana no Brasil: breve síntese histórica. **Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies**, n. 5, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/hamsa.343>. Acesso em: 08 ago. 2023.

PARÉS, Nicolau. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. **Revista Esboços**, Florianópolis, v. 17, n. 23, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2010v17n23p165>. Acesso em: 12 out. 2023.

PARRINDER, Edward Geoffrey. Islam and West African Indigenous Religion. **Numem**, v. 6, n. 2, 1959, p. 130-141. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3269310>. Acesso em: 04 ago. 2023.

PEEL, David Yeadon. **Christianity, Islam, and Orisa Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction**. Oakland: University of California Press, 2016.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROBINSON, David. **Muslim Societies in African History**, Nova York: Cambridge University Press, 2004, cap. 4.

SAMULI, Schielke. Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. **Journal of the Royal Anthropological Institute** , v. 15, n. 1, p. 24 – 40, 2009. Disponível em: [http:// 10.1111/j.1467-9655.2009.01540.x](http://10.1111/j.1467-9655.2009.01540.x). Acesso em: 23 abr. 2024.

SARNO, Hannah Romã Bellini. *Iwalewa*: entrevista com o Sheikh Abdul Hameed Abu Bakr Ahmad. **Afro-Ásia**, n. 67, 2023, p. 530-581. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/53255>. Acesso em: 05 out. 2023.

USMAN, Omar. Hilm: A Hallmark of Prophetic Leadership. **Qalam Institute**, 2021. Disponível em: <https://www.ibnabeeomar.com/blog/hilm-a-hallmark-of-prophetic-leadership#:~:text=The%20Prophet%20ﷺ%20showed%20righteous,and%20not%20out%20of%20emotion>. Acesso em: 02 jul. 2024.

WEBER, Max. **On Charisma and Institution Building**. S. N. Eisenstadt, (Ed.), Chicago: University of Chicago, 1968 reprint.

YOUSEF, Jinah. The Meaning of Forbearance in Islam: Allah's Name al-Halim (99 Names of Allah). **Yaqeen Institute**, 2023. Disponível em: <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-meaning-of-forgiveness-in-islam-allahs-name-al-halim>. Acesso em: 23 ago. 2023.

ZILIO-GRANDI, Ida. Hilm or “Judiciousness”: A Contribution to the Study of Islamic Ethics. **Studia Islamica**, v. 110, 2015, p. 81-100. Disponível em: <http://10.1163/19585705-12341312>. Acesso em: 8 jul. 2024.