

KHABEER, Su'ad Abdul. 2016. *Muslim cool: race, religion, and hip hop in the United States*. New York: New York University Press.

Luana Baumann

Mestranda em Psicologia
Universidade de São Paulo (USP)

luanabaumann@usp.br

Su'ad Khabeer, em *Muslim cool*, materializa mais de dez anos de pesquisa sobre Islam e Hip Hop, sendo vinte meses destes dedicados a realização de trabalho etnográfico na cidade de Chicago, nos EUA, período mais abordado no livro em resenha e o qual teve como disparador a participação desta em um encontro de jovens muçulmanas e muçulmanos estadunidenses ativistas e líderes de organizações não-governamentais, a convite do diretor executivo da IMAM (Rede de Ação Muçulmana na Cidade), Dr. Rami Nashashibi, no ano de 2006. Disso, surgiu o campo de pesquisa sobre o qual a obra se debruça em pormenores: a organização não-governamental IMAN e suas frequentadoras e seus frequentadores. Criada em 1997 por um grupo de estudantes de graduação da Universidade DePaul, esta ONG tem, desde então, servido como espaço de tutoria para estudantes do ensino fundamental, especialmente palestino-estadunidenses, ademais de engajar-se em um ativismo artístico - com expressões artísticas variadas, como exposições, peças de teatro, recitais de poesia, apresentações musicais, performances -, de modo que constitui um local central para a vida muçulmana em Chicago, ainda que não localizada na região central do município e, por isso, rapidamente se tornou o epicentro da cena Hip Hop islâmica nesta cidade (e mesmo internacionalmente).

A IMAN constitui um espaço de sublimação da invisibilidade a qual suas frequentadoras e seus frequentadores estavam relegadas e relegados, e um lugar central para e do *Muslim cool* (muçulmana arrojada/descolada e muçulmano arrojado/descolado), pois que se apropria e (r)elabora a Negritude como política e cultura de resistência. Neste sentido, a Negritude¹ é um elemento central na obra, na medida em que a convergência desta com a islamicidade influencia o modo como as muçulmanas e os muçulmanos dos e nos EUA experienciam, articulam e perfomatizam sua religiosidade, visto que, de acordo com Khabeer, há uma hegemonia etno-religiosa que marca as muçulmanas negras e os muçul-

1 Segue-se a ortografia adotada pela autora da obra resenhada, visto que nela a mesma se refere ao termo Blackness com o início em maiúscula, sobretudo por concebe-lo enquanto conhecimento crítico e contestador que participa da elaboração de formas e ações de resistência às supremacias branca na sociedade estadunidense de modo geral e à supremacia árabe e sul-asiática nas comunidades muçulmanas.

manos negros estadunidenses como fiéis carentes de pedigree socioeconômico e religioso. Segue, assim, que a Negritude é um ponto central para o entendimento que ela elabora acerca do *Muslim cool* - um ciclo composto por diversas voltas, sendo a primeira delas a busca pelo conhecimento de si, a qual, por sua vez, tem como catalizador a epistemologia do Hip hop, onde, por meio da reivindicação da Negritude, reivindica-se também o Islam Negro, termo este que, segundo a autora, constitui um grande guarda-chuva para descrever o grupo de articulações das crenças islâmicas elaborado dentre as estadunidenses negras e os estadunidenses negros, “uma intervenção poderosa por jovens muçulmanas e muçulmanos através de raça e classe, as quais e os quais tem sua relação com a Negritude, pessoas Negras e Hip Hop mediada pela fé e pelo ativismo” (p.76). Deste modo, o Hip Hop constitui um elemento de junção de lutas - pelo (re)conhecimento de si enquanto Negras e Negros, enquanto Muçulmanas e Muçulmanos e enquanto Muçulmanas Negras e Muçulmanos Negros. Por isso, ademais de abordar temas bastante controversos na *ummah* (comunidade imaginária composta por todas muçulmanas e todos os muçulmanos do mundo) - do racismo anti-negro presente na(s) comunidade(s) muçulmana(s) e aos modos de controle dos corpos de mulheres muçulmanas acionados sobretudo por meio da vestimenta -, este estilo musical constituiu pauta central das interlocuções de Khabeer com suas *professoras* e seus *professores*², composta por debates sobre a permissibilidade ou não da música.

Importante pontuar que “para além das divisões sectárias e dos artigos e pilares compartilhados, existe uma enorme diversidade nas formas de se interpretar, praticar e vivenciar o islã (...) nos diferentes grupos sociais e tradições culturais” (Pinto 2010: 23) - pluralidade esta que impulsionou Talal Asad (1986) a conceitualizar a religião islâmica enquanto *tradição discursiva*. Disso, em relação a (i)licitude da música, há aqueles que defendem a não permissibilidade geral desta e citam uma tradição do Profeta em que este teria afirmado que somente instrumentos de percussão são permitidos. Outros estudiosos islâmicos contestam a veracidade de tal tradição e defendem a permissibilidade de alguns estilos de música. O Hip Hop, entretanto, seria o *haram* (pecado) do *haram* para a maioria das muçulmanas e dos muçulmanos (p.79), ou seja, hegemonicamente, este estilo musical é concebido como incompatível com os prescritos islâmicos, ademais de, muitas vezes, ser considerado uma ferramenta de radicalização de jovens muçulmanas e muçulmanos (p.22). Por outro lado, um grupo (ainda) pequeno, do qual as *professoras* e os *professores* de Su’ad fazem parte, defende que o Hip Hop é o Islam com outra roupa e que, da mesma forma que um adepto do sufismo³ repete o nome de Deus várias vezes, um DJ repete sons, de modo que as mixagens (quando realizadas por muçulmanas e muçulmanos) podem ser concebidas como práticas de rememoração de Deus (p.91). Para este (grupo) o Hip Hop seria também um modo de compreender os modos pelos quais as desigualdades sociais são configuradas, ademais de constituir um estímulo a ação e ao ativismo, assim como do (re)encontro com o Islam Negro.

Na tentativa de resgatar este Islam Negro, a autora se engaja em elucidar as reverberações e conexões entre Negritude e Islam, na medida em que a hegemonia árabe sul-asiática-

2 Terminologia adotado por Su’ad em relação à suas interlocutoras e seus interlocutores de pesquisa, enfatizando a dimensão pedagógica da relação de interlocução (co)construída na pesquisa em questão.

3 Há três grandes vertentes no Islam: sunismo (correspondente a aproximadamente 85% das muçulmanas e dos muçulmanos), xiismo (correspondente a aproximadamente 10%), e sufismo (correspondente a aproximadamente 5%).

ca tem concebido de modo marginalizado o continente Africano e as muçulmanas negras e os muçulmanos negros, apagando-o e apagando estas e estes da tradição islâmica. Outrossim, como legado da escravização negra, o termo árabe *'abd* (escravo), apesar de contestado, ainda é usado para descrever descendentes africanos. E o termo “negro” em si continua sendo um insulto em muitos lugares do Norte da África e do Oriente Médio, de modo que a África permanece sendo vista como violenta e não civilizada (p.97) e a Negritude como algo a ser monitorado, visto que esta, “sua história, experiência e produção cultural são estigmatizadas como não islâmicas, e este estigma se torna naturalizado e normalizado, o que sugere que a Negritude não tem valor” (p.108). Neste sentido, Khabeer elabora resgates de eventos históricos inviabilizados nas narrativas oficiais em relação a população muçulmana dos e nos EUA, ressaltando que aquela possui uma longa história no país, iniciada com a migração involuntária de muçulmanas negras escravizadas e de muçulmanos negros escravizados entre os séculos XVI-XIX e, mais recentemente, composta por muçulmanas e muçulmanos do Oriente Médio e do Sul da Ásia, que chegaram em maior número depois da revogação das cotas de imigração racial em 1965. Segue, então, que a Negritude – enquanto repertório diaspórico e pluricultural, conjunto de relatos, tradições e costumes de pessoas negras e a circulação de ideias e crenças sobre afrodescendentes que encarna e excede corpos, que configura as experiências individuais e as relações interétnicas de muçulmanas e muçulmanos nos EUA, assim como os termos do engajamento destas e destes com o aparato estatal – é central para as histórias, os engajamentos, e os emaranhamentos e experiências do Islam nos Estados Unidos.

No entanto, Khabeer ressalta que esta é operacionalizada tanto em termos de instrumentalização quanto em termos de rejeição, sendo admirada em um presidente negro descolado, masculinizado e heterossexualizado, formado por uma educação de elite – representa a bem sucedida integração social pós direitos civis. Por outro lado, a Negritude é estigmatizada negativamente quando relacionada com outros modos de corpos e comportamentos, como mães solteiras, e esse estigma naturaliza desigualdades estruturais. Além disso, Su’ad pontua que o ativismo Negro tem sido capturado por intenções e propostas mercadológicas de modo a instrumentalizar, objetificar e mercadorizar os estilos de vestimentas usadas por muçulmanas e muçulmanos negras e negros, quando, então, as vidas negras são tornadas úteis para vidas não negras.

As divisões da comunidade muçulmana da cidade estadunidense abordada constituem, segundo a autora, um microcosmo de divisões mais amplas de raça, classe e poder que moldam a comunidade muçulmana no país. Ali, ainda, expressa-se a concomitante fluidez e reflexividade da suposta divisão nativo/imigrante, visto que as negras e os negros estadunidenses são configurados como “nativos” ou “mais nativos” dos EUA em comparação com árabes e sul-asiáticos, os quais são vistos como “imigrantes” no país. E as negras e os negros estadunidenses são presumidos como novas e novos fiéis pela maioria das muçulmanas e dos muçulmanos árabes e sul-asiáticos. Engajada no exercício de desconstruir essa abordagem, a escrita de Khabeer visibiliza a religião islâmica enquanto construção histórica e que a categoria religião deve ser concebida “como um termo descritor de objetos, instituições, cognições, práticas, experiências, identidades, valores, moralidades, dentre outros, cujas propriedades variaram no tempo e no espaço” (Almeida 2010: 65). Além disso, a autora constantemente nos remete ao “nativo relativo” de Eduardo Viveiros de Castro (2002) e, já na Introdução, menciona os paralelos entre as experiên-

cias de raça, classe e gênero que ela compartilha enquanto mulher muçulmana latina com suas *professoras* e seus *professores*. Estas e estes constituem, para ela, as progenitoras e os progenitores de uma epistemologia, de uma estética e de um *incorporamento* específico, o *Muslim cool*, que seria forjado na intersecção ente Islam e Hip hop, uma forma de ser muçulmana e muçulmano que se pauta na Negritude como um modo de conhecimento crítico que tanto desvela quanto contesta dois sistemas encobridores das normas raciais: as normas etno-religiosas hegemônicas de comunidades muçulmanas estadunidenses de um lado e a normatividade estadunidense Branca de outro, assim como os impactos destas nas relações interminoritárias. Deste modo, o grupo abordado está a elaborar aquilo que Joulli&Amir-Moazami (2008) denominam como “políticas de autenticidade”, as quais, por sua vez, constituem estratégias de negociação tanto com modos de subordinação quanto com modos de resistência por meio da ampliação da noção de licitude (*halal*) em relação a corporalidades, pigmentocracia, estilos de música e etc.

Su’ad Khabeer empreende um exercício de visibilização de epistemologias islâmicas invisibilizadas e desvalorizadas nas sociedades de modo geral e no contexto estadunidense de modo particular, nas quais os termos à luz são sempre aqueles emoldurados ora pela hegemonia branca heterossexual católico-cristã, ora pela hegemonia árabe sul-asiática. De penumbras (ainda) (r)existem os corpos físicos e epistemológicos daquelas e daqueles que não reverberam os quadros por aquelas e aqueles delineados. Ao elucidar que de muitas negras e negros se faz(em) a(s) Negritude(s) e que de muitas e muitos muçulmanas e muçulmanos se faz o Islam, a obra de Su’ad Abdul Khabeer reverbera a ressalva de Talal Asad de que “não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações serem historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (Asad 2010: 264) e, com isso, contribui para a desconstrução de narrativas unidimensionais acerca destas e destes, bem como acerca das potenciais relações entre estas e estes, na medida em que ressalta o ser muçulmana negra e muçulmano negro como um caminho de encontro com a tradição islâmica, e não de ruptura, como tem sido suposto pela hegemonia árabe sul-asiática. *Muslim cool* seria, assim, uma forma de acionar corpos, corporalidades, expressões artísticas, musicalidades, resgates e (re) apropriações históricas como mecanismos de resistência a sistemas de subordinação exógenos e endógenos.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. 2010. *Religião em transição*. In: MARTINS, C. B. & DURATE, L. F. D. (orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, pp. 65-83.
- AMIR-MOAZAMI, Schirin. & JOUILLI, Jeanette S. 2008. *Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany*. In: *Islamic Feminism Current Perspectives*. Juvenes Print University of Tampere Tampere.
- ASAD, Talal. 2010. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.19, pp.263-284.
- PINTO, Paulo Gabriel H.R. 2010. *Islã: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica*. São Paulo, Editora Santuário.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *O nativo relativo*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 113-148, Apr. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em junho de 2017.

Recebido em 24 mar. 2017

Aceito em 24 maio 2017