

OANA-ALEXANDRA CHIRILĂ

UN SISIF FERICIT

ISLAM, DROGURI ȘI HIP-HOP
ÎN CULTURA AMERICANĂ

Ediția a II-a



PROEMA
2023

C U P R I N S

ARGUMENT	7
INTRODUCERE	13
ISLAMUL NEGRU ÎN STATELE UNITE ALE AMERICII	31
„O ființă la fel de inteligentă ca o brută”	32
„Cum se <i>simte</i> să fii o problemă?”	46
„Noul <i>Negro</i> ”	52
„Omul alb este diavolul”	59
„Eu Însuși Domn și Maestru”	74
„Zei negri ai metropolei”	91
SUBSTANȚELE INTOXICANTE ÎN ISLAMUL NEGRU	94
„Nu vă veți abține, oare?”	96
„Bestia neagră și bețivă”	106
„V-au făcut bețivi cu vinul lor”	113
„Fumatul și consumul băuturilor alcoolice strict interzise”	125
„Omul este un animal perpetuu doritor”	135
SUBSTANȚELE INTOXICANTE ÎN HIP-HOPUL ISLAMIC NEGRU	139
„Nu există înțelepciune în alcool”	146
Native Deen	148
Lupe Fiasco	157
Mos Def (Yasiin Bey)	162
Vinnie Paz	169
„Traficant negru, guvern alb”	178
Public Enemy	179
Ice Cube	186
Jay Electronica	191
„Atât de zeu și atât de <i>ghetto</i> ”	196
Rakim	197
Poor Righteous Teachers (PRT).....	201
Wu-Tang Clan (WTC).....	205
ÎNCHEIERE	214
BIBLIOGRAFIE	220

INTRODUCERE

În *Roc the Mic Right* (2006), cercetătorul Samy H. Alim se întreabă:

Cum a servit islamul drept o forță transformatoare atât în viețile personale cât și în stabilirea rolurilor publice ale atât artiști hip-hop? Cum i-a influențat islamul în procesul de modelare a identității și a ideologiei lor și cum le-a marcat acțiunile de ființe umane implicate într-o mișcare de regenerare și schimbare a lumii?¹⁹

În lucrarea monumentală *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (2015), Shahab Ahmed încearcă să reconceptualizeze islamul în termenii unui proces²⁰ de autodefinire, spunând că în loc să separăm un așa-zis islam de un alt așa-zis islam și să ne uităm la ele prin prisma contradicțiilor și a tensiunilor care apar, o gândire corectă este să privim întocmai aceste contradicții și tensiuni drept islam²¹. Altfel spus, islamul ca fenomen trebuie privit drept un spațiu al explorării și al unui angajament hermeneutic perpetuu cu textul Coranului²² care întotdeauna se întâmplă într-un anumit timp și spațiu²³, deci într-un anumit context specific. Islamul nu este, așadar, un „ceva” fix și imuabil, ci în continuă creație și schimbare. Prin

19. Samy H. Alim, *Roc the Mic Right. The Language of Hip Hop Culture*, Routledge, New York & Abingdon, 2006, p. 22. [„How has Islam served as a transformative force both in the personal lives and in the public roles of many hip hop artists as community-conscious agents? How has Islam helped to shape their identities and ideologies as human beings in process and practice and their actions as socially and politically conscious hip hop beings involved in a movement for change in the world?”, traducerea autoarei]

20. Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2015, pp. 116-117.

21. *Ibidem*, p. 211.

22. *Ibidem*, p. 345.

23. *Ibidem*, p. 356.

angajamentul hermeneutic, omul *face* islamul²⁴ și îl va face întotdeauna în conformitate și relație cu ceea ce Ahmed numește „pre-text” și „con-text”, unde primul este un bagaj de cunoștințe al comunității locale din care face parte, iar al doilea așezarea sa geografico-temporală²⁵. Folosesc verbul „a face” și nu pe cel de „a practica” pentru că, cred eu, acesta denotă mai bine continua schimbare și remodelare a islamului în conformitate cu și de către experiența individuală a fiecărui musulman. După cum vom vedea, pentru fiecare dintre artiștii studiați, islamul este personal și personalizat. Aceste angajamente hermeneutice contradictorii uneori sunt, deci, toate în același timp islam și servesc, în scop final, unei „creații de semnificație pentru existența propriei persoane”²⁶.

Având în vedere faptul că angajamentele hermeneutice *mainstream* cu textul sacru, așa-numite „tradiționale”, tind să interzică contactul credinciosului cu orice tip de substanță intoxicantă, se creează deci un punct de tensiune între ceea ce am putea numi *credința prescriptivă*, i.e. un cod moral, și activitatea zilnică. Ceea ce mă interesează în cadrul lucrării de față este tocmai studiul acestui punct de tensiune și al modurilor în care el se reflectă în hip-hop. Preiau deci întrebarea lui Alim și o modific:

Cum servește islamul drept o forță transformatoare în viața individului înconjurat de traficul și consumul de droguri și cum se traduce această transformare în cultura hip-hop? Din perspectiva studiilor religioase, ne întrebăm invers: ce ne poate spune cultura hip-hop despre experiența islamului american în comunitățile negrilor?

În aceeași carte, Ahmed urmărește cele două moduri principale în care obișnuim să ne referim la islam considerând că sunt deficitare și încearcă să stabilească o nouă paradigmă de raportare la acest fenomen. Primul dintre cele două moduri identificate de Ahmed este fie tratarea islamului drept monolitic, fie atribuirea unor calificative precum cele de „ortodox” și „heterodox”.

24. *Ibidem*, p. 103.

25. *Ibidem*, p. 363.

26. *Ibidem*, p. 544. [„meaning making for the self”, traducerea autoarei]

Al doilea mod identificat de Ahmed este recunoașterea diversității și aplicarea unui plural termenului de islam, spunând deci că există mai multe „islamuri”. Nici unul nici altul dintre aceste două moduri nu reușește însă să descrie realitatea „din teren”. Potrivit cercetătorului de la Harvard, în primul caz cădem în plasa a) de a vedea islamul drept un „ceva” fix care nu suferă modificări în spațiu și timp și b) de a legitima doar presupuse părți ale fenomenului conform propriilor opinii despre ce este și nu este islam/islamic. Ahmed remarcă cu tristă ironie că „realmente emitem o *fatwa*²⁷ pentru întrebarea Ce este islamul? prin care stabilim celelalte construcții drept „mai puțin islamice”²⁸. În al doilea caz, conform aceluiași autor, operăm cu o eliminare a diferențelor chiar dacă pluralul ar vrea tocmai să le scoată în evidență. Această abordare pornește de la presupunția că un singur lucru nu poate să conțină diferențe, uneori contradictorii, în sine însuși²⁹, „în același timp”. Ca o *nota bene*, în ambele cazuri riscăm să subestimăm puterea *ummei*, a comunității musulmane globale. Adică riscăm să nu înțelegem importanța sentimentului apartenenței³⁰. Mai mult decât atât, în ambele cazuri suntem în pericolul de a uita că, în ciuda realelor diferențe, cei din mijlocul fenomenului le văd drept tot islam³¹. Dacă ne uităm în literatura de specialitate, tendința cercetătorilor atunci când vine vorba despre Nation of Islam și Five Percenters este de a le distanța de ceea ce în general înțelegem prin „islam”, *i.e.* sunnit, neputând totuși să neglijeze faptul că ambele mișcări folosesc terminologie din sfera acestuia și mai ales, se autoconsideră islam. În această încercare de a delimita islamul așa-numit „convențional” de mișcărilor menționate mai sus, au fost propuși diverși termeni

27. Consultație juridică dată de muftiu la cererea unui musulman. Vezi Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în islam*, All, București, 1997, p. 29.

28. Ahmed, *op.ci.*, p. 124. [„We effectively issue a *fatwa* about What is Islam? that deems these other constructions less than properly Islamic”, traducerea autoarei]

29. *Ibidem*, p. 302.

30. *Ibidem*, p. 143.

31. *Ibidem*, p. 148.

precum „cvasi-islam”³² sau „proto-islam”³³, dar consider că astfel de experimente taxonomice aduc un deserviciu în loc să ajute. Aceste prefixe nu fac decât să consolideze dihotomia eronată ortodox vs. heterodox. De asemenea, în general, ambele sunt încadrate sub umbrela mare a lui *Black Islams*, „islamuri negre”, termen în cadrul căruia se întâmplă trei lucruri: li se recunoaște acestor mișcări originea neagră americană, li se recunoaște o oareșicare legătură cu fenomenul islamului, dar pluralul le separă în mod definitiv și pe una de cealaltă și pe amândouă de islamul așa-numit convențional. Fără a uita că există totuși diferențe majore între aceste angajamente hermeneutice și contextele lor, prefer termenul de *Black Islam*, „islam negru”, deci fără plural, pentru a evidenția nucleul comun al crezurilor studiate și nu diferențele care le separă, iar în cercetarea mea mă uit cu atenție la cele mai prolifere trei medii în experiența negrilor și deci și cele mai des invocate în hip-hop: islamul sunnit, Nation of Islam și Five Percenters. Deoarece niciun artist important în industrie nu provine din „ramura” șiiită, preferăm să lăsăm această zonă la o parte.

Extrem de relevant pentru mine și cercetarea mea este faptul că Ahmed identifică și șase aparente paradoxuri în lumea islamică, unul dintre ele fiind acela că, în ciuda existenței unei interdicții de a consuma orice fel de substanță intoxicantă, alcoolul (în special vinul) și hașișul fac istoric parte intrinsecă din fenomenul islamului (sau din ceea ce el numește *Balkans-to-Bengal complex*³⁴). Întrebarea pe care o ridică este: cum pot fi considerate „islamice” și interdicția și consumul? Răspunsul este, bineînțeles, faptul că ambele sunt, în realitate, angajamente hermeneutice cu textul sacru, dependente de contextul lor.

În încercarea mea voi intra în dialog și cu Anthony B. Pinn, cercetător al religiei, prin prisma conceptului său de

32. Rashid Samory, *Black Muslims in the US. History, Politics and the Struggle of a Community*, Palgrave MacMillan, New York, 2013, p. 112.

33. Lawrence Mamiya, *Nation of Islam*, în *African American Religious Cultures*, ed. Anthony B. Pinn, ABC Clio, Santa Barbara, 2009, p. 239.

34. *Ibidem*, p. 154.

complex subjectivity, „subiectivitate complexă”. În prolifică lucrare *Terror and Triumph. The Nature of Black Religion* (2003), Pinn demonstrează că impulsul creator/creativ al negrilor provine dintr-o căutare (*quest*) a unei subiectivități complexe³⁵, o căutare a unei identități pierdută forțat în secolele de sclavie și aflată la intersecția tuturor posibilităților:

Subiectivitatea este înțeleasă drept complexă deoarece ea caută să țină în tensiune multe posibilități ontologice, un fel de a exista în numeroase spații de identificare în același timp, în opoziție cu noțiunile identitare fixe care dezumanizează³⁶.

Termenul original folosit de Pinn, *quest*, mai poate fi tradus prin „misiune”, „explorare” sau chiar „expediție”, așadar pornește de la un „ceva” și exprimă intrinsec *mișcare*. Scopul este acela al unei eliberări de constrângerile identitare socio-economice, politice și/sau culturale impuse³⁷ de un Celălalt, văzute nu doar ca o necesitate imediată, ci drept o îndatorire morală a individului și a comunității. Ea se aplică deci atât la nivel micro, cât și la nivel macro. Dezumanizarea în acest context înseamnă limitarea individului de către un „altul” la o identitate unidimensională, prestabilită, fixă și eternă, negându-i astfel capacitatea de a fi mai mult, de a îngloba în sine mărci diverse, uneori aparent contradictorii. Căutarea necesită deci, automat, precondiția acceptării unor posibile paradoxuri. Mai mult, nu presupune o „golicieune” a individului, așa cum am fi poate înclinați să credem, peste care acesta construiește, ci dimpotrivă, îi permite, ba nu, îl obligă să-și arate plinătatea. Căutarea acestei subiectivități complexe dă naștere (sau se naște din) la o „etică a rebeliunii perpetue”³⁸, a cărei menire este descătușarea

35. Anthony B. Pinn, *Terror and Triumph. The Nature of Black Religion*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, MN, 2003, p. 157.

36. *Ibidem*, p. 158. [„Subjectivity is understood as complex in that it seeks to hold in tension many ontological possibilities, a way of existing in numerous spaces of identification as opposed to reified notions of identity that mark dehumanization”, traducerea autoarei]

37. Anthony B. Pinn, *Humanism. Essays on Race, Religion and Popular Culture*, Bloomsbury, Londra și New York, NY, 2015, p. 22.

38. Pinn, *Terror and Triumph*, p. 153.

epistemologică. Valoarea reală a acestei lupte nu se găsește în produsul final, ci în însuși procesul de descătușare³⁹, căci atunci se dezvăluie în individ preocupările ultime, motiv pentru care este și religioasă⁴⁰, manifestând în același timp și multidimensionalitatea reală a omului. Frământarea, adică deconstrucția și reconstrucția ideilor, a sensurilor și a înțelesurilor trebuie să fie continuă, ajungerea cognitivă la un răspuns însemnând o nouă încătușare. Ea trebuie să rămână un miraj, pentru că și circumstanțele sunt în continuă schimbare. Altfel spus, individul nu este deconectat de mediul său înconjurător, ci dimpotrivă, trăiește, se mișcă, comunică și *face* în timp și spațiu, participând activ la derularea istoriei. Din aceste motive, căutarea subiectivității complexe nu trebuie privită doar drept reacționară, ci drept acționară și reacționară în același timp. Într-adevăr, după cum se va vedea, acest „în același timp” este o realitate-cheie în analiza mea. Dorința mea în paginile următoare nu este să idealizez căutarea subiectivității complexe, ci folosirea acestui concept în scop analitic: cum ne informează el cu privire la islamul negru, la hip-hop și la substanțele intoxicante și mai ales, ce ne spune despre relația dintre cele trei? Cu alte cuvinte, cum participă căutarea subiectivității complexe la facerea și construirea islamului negru?

Nu în ultimul rând, țin seama de contribuția lui Judith Weisenfeld. În lucrarea *New World A-Coming. Black Religion and Racial Identity During the Great Migration* (2016), Weisenfeld propune un concept nou în studiul islamului negru și anume cel de „religio-rasial”: „Folosesc conceptul de identitate religio-rasială pentru a capta seriozitatea cu care membrii acestor grupuri își privesc propria identitate la coniecția dintre religie și rasă și mă refer la grupurile organizate în jurul acestei înțelegeri a sinelui drept mișcări religio-rasiale”⁴¹. Așadar, conform lui Weisenfeld, mișcări

39. *Ibidem*, p. 153.

40. *Ibidem*, p. 159.

41. Judith Weisenfeld, *New World A-Coming. Black Religion and Racial Identity During the Great Migration*, New York University Press, New York, 2016, p. 5. [„I use the term „religio-racial identity” to capture the commitment of members of these groups to understanding individual and collective

(angajamente hermeneutice/ căutări ale subiectivității complexe) precum NOI sau FP (dar, spun eu, și islamul sunnit în context negru american) nu sunt doar religioase sau doar rasiale, ci religioase și rasiale în același timp. În alte cuvinte, componenta religioasă nu poate fi separată de cea de rasă sau invers. Membrii acestor grupuri, deci, cred că înțelegerea corectă a istoriei și identității negrilor revelează în același timp și orientarea lor religioasă naturală⁴², iar prin „religios”, în cazul de față, înțelegem stabilirea rolului și locului pe care omul îl ocupă în univers. Traduc sintagma introdusă în domeniu de Weisenfeld, *religio-racial*, prin „religio-rasială” și nu prin „religios-rasială” deoarece, după propria mea percepție a termenilor, varianta aleasă de mine surprinde mai bine conexiunea dintre cele două elemente, religia și rasa. Poate corect ar fi chiar „religiorasială”.

Construind pe marginea argumentelor lui Ahmed, Pinn și Weisenfeld, propun deci considerarea tuturor celor trei „case” islamice luate în considerare drept islam, fără a încerca să le atribui prefixe sau apelative delimitatorii precum „cvasi-”, „proto-” sau „ortodox”. Sunt convinsă însă și îmi asum faptul că, pe unii, afirmația mea i-ar putea șoca și revolta. De asemenea, propun renunțarea la pluralul din cadrul lui „islamuri negre” nu pentru că nu recunosc diferențe și contradicții între cele trei interpretări studiate, ci pentru că păstrarea pluralului denotă tot o tendință de a delimita un așa-numit „islam adevărat” sau „ortodox” de un alt așa-numit islam „heterodox”. Mai mult decât atât, după cum voi arăta, în afară de faptul că toate cele trei interpretări sunt angajamente hermeneutice sau, cum ar spune Pinn, căutări ale subiectivității complexe, al doilea cuvânt al termenului „islam negru” surprinde imposibilitatea de a separa experiența islamică americană a negrilor de cea de rasă. Vom vedea și că, prin analogie, dacă identitatea islamică nu poate fi separată de cea neagră,

identity as constituted in the conjunction of religion and race, and I refer to groups organized around this form of understanding of self and people as *religio-racial movements*”, traducerea autoarei]

42. *Ibidem*, p. 5.

în contextele în care ne aflăm, identitatea creștină nu poate fi separată de cea a apartenenței la rasa albă. În plus, în loc de termeni separatori precum „ramură” sau „organizație”, îi propun pe cei de „mișcare” și „experiență”, care denotă implicarea activă a membrilor în angajarea hermeneutică/căutarea subiectivității complexe, deci în *facerea* și *construirea* islamului.

Titlul lucrării nu este ales întâmplător. Sisif cel pedepsit de zei să-și rostogolească veșnic piatra, în interpretarea existențialistă a lui Albert Camus, este fericit pentru că, de fiecare dată când coboară la poalele muntelui pentru a o lua de la capăt, atunci, în acel moment, rostogolirea pietrei devine decizia lui. Sisif se ridică astfel deasupra propriului destin⁴³. În mod asemănător îl privesc și eu pe individul pus în situația de a-și construi și reconstrui identitatea religio-rasială – el nu este fericit pentru că își acceptă destinul, ci pentru că tocmai în acțiunea întreprinsă, în angajamentul hermeneutic și în căutarea subiectivității complexe își găsește libertatea. În lucrarea de față nu mă îngrijorează să expun dezbaterile ideologice din cadrul curentului de gândire existențialist, ci îl privesc doar drept o ramură a metodei empirice care se orientează și spre știință și spre istorie pentru a articula cunoașterea ca emergentă din experiență mai degrabă decât din idealism. Totuși, unii dintre cei cu care voi intra în dialog țin una sau alta dintre versiunile discursive drept filosofie de viață. Unul dintre aceștia este și Anthony B. Pinn, care a remarcat și el, înaintea mea, potrivirea mitului camusian în contextul religios negru. În interpretarea sa, Sisif amintește de un umanism „care respinge cererile zeilor și care rânjește la noțiuni metafizice menite să-i împingă pe oameni dincolo de propria lor existență carnală”⁴⁴. Observația lui Pinn este relevantă în special în cazul celor din Nation of Islam și Five Percenters, care resping orice noțiune a „imaterialului”, căutând auto-actualizarea în planul material, biologic.

43. Camus, *op.cit.*, p. 86.

44. Pinn, *Humanism. Essays on Race*, p. 2. [„That rejects the demands of gods and smirks at metaphysics meant to push humans beyond their flesh in the world”, traducerea autoarei]

Având în vedere mediul defavorizat caracterizat de o violentă sărăcie în care hip-hopul ia naștere și se dezvoltă, nu este de mirare faptul că estetica propusă de acest gen muzical este construită în jurul elementelor observate și observabile. Hip-hop se ocupă cu palpabilul, cu experiența reală și zilnică a celor care îl fac și îl ascultă. Trimiterile la consumul și traficul de substanțe intoxicante sunt, deci, extrem de frecvente, căci problema „drogurilor” în cartierele populate de negri este una urgentă și imediată și reprezintă o problemă comună. La o primă vedere, atitudinile artiștilor față de această chestiune pot să difere sau de la unul la altul, sau de la o piesă la alta în cadrul operei aceluiași rapper, dând impresia unor paradoxuri. Mai mult, „drogurile” nu sunt întotdeauna adunate sub umbrela aceluiași concept, ci le sunt atașate politici complicate generate de și care contribuie la construcția identității religio-rasiale a fiecăruia. Cine și ce are voie să consume fac parte dintr-o matrice socială și au rolul de a separa un grup de altul.

Aceste atitudini aparent contradictorii față de substanțele intoxicante reprezintă în sine nici mai mult nici mai puțin decât exprimarea individualității fiecăruia dintre artiști, influențată de identitatea lor religio-rasială. În muzică se fac simțite frământările interioare și dificultatea jonglării cu și menținerea echilibrului între credința prescriptivă și realitatea imediată, punând sub semnul întrebării dogme și certitudini, deconstruind și reconstruind la nesfârșit. Hip-hop este deci expresia literară și muzicală a „imensului efort al unui trup încordat spre a ridica piatra uriașă”⁴⁵. Artiști din diferite mișcări islamice colaborează între ei, se recunosc unii pe ceilalți, trăiesc împreună și conlucrează. Mai mult, ei împrumută idei, vocabular și atitudini unii de la ceilalți, uneori fiind foarte greu de stabilit originea lor. Hip-hop devine astfel un spațiu al explorării, al dezbaterii și al căutării subiectivității complexe atât la nivel de individ, cât și la cel al comunității. „Religia” sau „ideile religioase”, la rândul

45. *Ibidem*, p. 86.

lor, devin o tehnologie⁴⁶ în acest proces. Așadar, momentul Red Rocks nu este posibil pentru că artiștii ar fi „mai puțin musulmani”, „nepracticanți” sau „necredincioși”, ci pentru că ceea ce se întâmplă pe scenă nu este decât o fotografie a angajării hermeneutice, a căutării subiectivității complexe.

În general, putem încadra avatarurile substanțelor intoxicante în trei categorii, dar vom vedea că asemenea delimitări trebuie, în realitate, nuanțate. Prima categorie este cea a versurilor în care consumul substanțelor intoxicante este o practică acceptată social sau chiar încurajată, în special fumatul marijuanei. Planta este văzută drept benefică, iar fumatul ei îl ajută pe artist să se relaxeze, să-și sporească performanțele artistice sau să acceadă la stări superioare ale cunoașterii, la niveluri creative și de înțelegere a lumii la care altfel, doar prin puterea intelectului, nu ar avea acces. Experiența conturată este una aproape mistică. Tot în această categorie pare să intre și consumul alcoolului, cu condiția ca acesta să fie unul scump, cu precădere coniacul sau șampania. Acest tip de referiri la substanțele intoxicante apare de obicei în piesele care descriu succesul artistului și reprezintă un simbol al „evadării” din cartierul marcat de sărăcie. A doua categorie este cea în care substanțelor intoxicante le sunt recunoscute efectele negative, atât din punct de vedere medical, cât și din punct de vedere socio-economic, mai cu seamă capacitatea acestora de a-l face pe individ să nu își mai dorească să participe la bunul mers al societății. Aici ne întâlnim de obicei cu referirile la uzul și traficul de cocaină, întotdeauna legată de sărăcie, dar și de o componentă de rasă: cocaina este un drog adus de albi în cartierele negre și negrii nu ar trebui să o consume. Traficul este văzut drept un rău necesar în lipsă de alte soluții, dar răul suprem este vânzarea cocainei de către un negru unui alt negru. Tot în cadrul acestei categorii întâlnim și trimiteri la alcool ieftin sau la credința prescriptivă, întărind faptul că avem de a face cu o viziune religio-rasială. Ultima categorie identificată este cea în care substanțele intoxicante

46. Kathryn Lofton, *Consuming Religion*, The University of Chicago Press, Chicago și Londra, 2017, p. 22.