

Ressonância atmosférica: movimento sônico e a questão da mediação religiosa¹

Atmospheric resonance: sonic motion and the question of religious mediation

Patrick Eisenlohr

University of Göttingen, Göttingen, Alemanha

Vânia Zikán Cardoso (tradutora)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO

Devido às suas características materiais, o sônico representa um desafio para o influente paradigma da religião como mediação. Este ensaio defende uma análise neofenomenológica das atmosferas para fazer justiça ao sônico nas abordagens antropológicas da religião. Abordando o sônico como semi-coisas atmosféricas, proponho uma compreensão diferente da mediação religiosa daquela desenvolvida em contextos em que predominam imagens, objetos e mídias técnicas. Com base em uma pesquisa sobre a recitação da poesia devocional urdu entre os muçulmanos das Ilhas Maurícias, sugere-se que a religião sônica não funciona como um intermediário estável que conecta os humanos e o divino. Em vez disso, ela opera por meio de processos de agrupamentos ressonantes, entrelaçando diferentes vertentes da experiência vivida, inclusive tradições religiosas.

Palavras-chave: Atmosferas, Islã, Ilhas Maurício, Mediação, Memória.

ABSTRACT

Because of its material characteristics, the sonic poses a challenge to the influential paradigm of religion as mediation. This article makes a case for a neo-phenomenological analytic of atmospheres in order to do justice to the sonic in anthropological approaches to religion. Approaching the sonic as atmospheric half-things, I propose a different understanding of religious mediation from the one developed in contexts where images, objects, and technical media dominate. Based on research on the recitation of Urdu devotional poetry

¹ Uma primeira versão desse artigo foi publicada no Journal of the Royal Anthropological Institute em 2022. O original está disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1467-9655.13662>.

Recebido em 30 de junho de 2023.
Aceito em 17 de fevereiro de 2024.



among Mauritian Muslims, it is suggested that sonic religion does not function as a stable in-between connecting humans and the divine. Instead, it operates through processes of resonant bundling, intertwining different strands of lived experience, including religious traditions.

Keywords: Atmospheres, Islam, Mauritius, Mediation, Memory.

INTRODUÇÃO

Nos últimos 15 anos, uma “virada para as mídias” (*media turn*) (Engelke, 2010) se tornou influente na Antropologia da Religião. Isso resultou em uma atenção muito maior às diversas maneiras pelas quais as práticas envolvendo mídias sustentam e remodelam a religião, ao mesmo tempo em que investigam como tais práticas religiosas transformam as esferas públicas. O crescente interesse nonexo entre religião e mídias é mais do que uma extensão do interesse antropológico pelas práticas envolvendo mídias a contextos religiosos. Ele também implicou em uma mudança nos entendimentos básicos sobre o que é religião. Como parte de uma tendência mais ampla no estudo da religião, afastando-se de questões de crença, conteúdo textual e doutrinário para os aspectos materiais, estéticos, corporificados (*embodied*) e sensoriais da religião, antropólogos e estudiosos de disciplinas vizinhas argumentaram sobre a utilidade de abordar a própria religião como uma prática de mediação. Dessa forma, a religião é considerada um conjunto de práticas, instituições e sensibilidades que possibilitam a interação com o domínio do divino. Nesse entendimento da religião, o domínio do divino, com seus atores não humanos ou semi-humanos, é removido do mundo cotidiano dos atores humanos, sendo geralmente imperceptível para eles, e necessitando de formas específicas de mediação para tornar-se acessível. Birgit Meyer (2020) formulou essa abordagem nos seguintes termos:

Para mim, o que é intrigante no estudo da religião é que ela envolve um senso de uma realidade não visível que é considerada existente e, no entanto, só pode ser sentida e tornada presente por meio de técnicas especiais. Isso leva os estudiosos a compreender as maneiras pelas quais essa realidade não visível, um transcendente professado, torna-se tangível por meio de práticas de mediação. A questão é como capturar o impacto da experiência de presença (*‘how to capture the wow’*) (Meyer, 2020, p. 9).

Seguindo essa linha de pesquisa, antropólogos e estudiosos da religião em campos vizinhos têm estudado de que forma mídias de vários tipos, como imagens, objetos, bem

como a mídia técnica moderna, como fotografia, reprodução de som e mídia audiovisual, têm sido utilizadas para interagir com o divino (Meyer, 2004; Meyer; Moors, 2006; Morgan, 2005; Stollow 2005; Eisenlohr, 2009). Como a presença do divino é muitas vezes considerada incerta e fora do alcance da percepção cotidiana, várias mídias, com suas dimensões técnicas e materiais, ajudam a superar essa distância das divindades e de outros atores não humanos ou semi-humanos pertencentes a um outro mundo, seja qual for a sua concepção. Grande parte da discussão tem se concentrado na problematização de certas mídias, na desconfiança e nas esperanças depositadas nelas e nos debates internos entre os praticantes religiosos sobre as consequências sociais e morais de seu uso ou não uso. Essa onda de interesse nas dimensões midiáticas da religião contra o pano de fundo do “problema da presença” (Keane, 1997, p. 51) tem se concentrado principalmente em imagens, objetos e mídia audiovisual. Embora o papel da reprodução do som no estabelecimento de contato com o divino tenha atraído alguma atenção (Eisenlohr, 2006, 2009; Reinhardt, 2014), as dimensões sônicas da religião têm tido menos destaque nesse novo paradigma da religião como mediação.² Neste ensaio, argumento que a relativa falta de exploração das dimensões sônicas da religião a partir de uma perspectiva de mediação religiosa não é coincidência e está relacionada a um desafio que o sônico coloca para a análise da religião como mediação.

A materialidade das mídias que desempenham um papel dominante nesse paradigma de mediação religiosa, como imagens, objetos e várias mídias técnicas, posiciona essas mídias como um intermediário entre os seres humanos e o divino, aprimorando a conexão entre eles. A materialidade do sônico, entretanto, não é do tipo que permitiria seu posicionamento duradouro em algum lugar entre humanos e divindades. Seu caráter energético e animado (*eventful*) exige uma abordagem diferente, pois é sempre mutável e não respeita os limites de objetos, coisas e corpos humanos. De fato, no ato da percepção sônica, o sônico como força energética se torna um com o corpo daquele que o percebe, problematizando seu status intermediário (*in-between status*) como mediador do divino. Em outras palavras, o sônico se apodera somaticamente dos corpos humanos de uma forma que as coisas, os aparatos e os objetos não fazem. Em vez de permanecer em uma posição intermediária entre o divino e os seres humanos, ele se mistura com os seres humanos, desafiando a própria noção de mediação religiosa. Suspendendo temporariamente a distinção entre mediadores e seres humanos envolvidos em atos de mediação

2 As exceções incluem Blanton (2015), Kapchan (2007) e Eisenlohr (2018a, 2018b), mas nem todos esses autores enquadram explicitamente sua pesquisa em termos de religião como mediação. Provavelmente, o estudo mais conhecido é a análise convincente de Charles Hirschkind sobre as dimensões éticas dos sermões em fita cassete no Cairo (Hirschkind, 2006). Hirschkind (2011), no entanto, não vê seu foco no cultivo de um eu ético e do sensorium como compatível com o paradigma da religião como mediação. A maioria dos estudos sobre sons islâmicos não se refere à religião como mediação, mas, em vez disso, concentra-se em esferas públicas e paisagens sonoras urbanas, abordando questões de pertencimento, reconhecimento e cidadania (Tamimi Arab, 2017; Weiner, 2014).

religiosa, o sônico como uma força energética e animada aponta para a necessidade de repensar o influente paradigma da religião como mediação.

Com base em minha pesquisa sobre a recitação de poesia *na 't* entre os muçulmanos das Ilhas Maurícias, procuro expandir a compreensão da imbricação sônica com corpos em contextos religiosos por meio de uma análise de atmosferas. As práticas sônicas em ambientes religiosos geralmente giram em torno da geração de emoções e da sintonia emotiva. Tento mostrar como essas práticas emitem atmosferas sônicas enquanto forças que permeiam os ambientes de forma abrangente, afetando os corpos sensitivos (*felt-bodies*) de uma maneira holística que excede em muito o sentido da audição. Essas atmosferas giram em torno de sugestões de movimento que exercem sobre corpos que sentem (*feeling bodies*). Essas sugestões de movimento fazem a mediação entre diferentes aspectos da vida, tais como emoções, memórias, discurso, incluindo tradições religiosas, bem como técnicas corporais aprendidas. O tipo de mediação que elas provocam na mistura somática de atmosferas e corpos sencientes (*sentient bodies*) molda práticas e sensações religiosas, mas de uma forma diferente de como a mediação religiosa tem sido concebida até agora. Militando contra o status de um intermediário estável que conecta os atores divinos e humanos, as atmosferas sônicas, em vez disso, realizam seu trabalho no corpo senciente, provocando ressonância entre diferentes vertentes da experiência vivida. Dessa forma, as atmosferas também preenchem as possíveis lacunas entre os atores divinos e humanos, unindo diferentes tipos de experiência humana em uma sugestão de movimento.

Em uma importante intervenção sobre a religião como mediação, Joel Robbins (2017) pergunta por que tantas pessoas constroem mundos religiosos nos quais os seres divinos estão problematicamente distantes. Somente sob a presunção de distância é que as questões de presença e ausência divinas podem ser virulentas o suficiente para motivar um envolvimento profundo e a problematização das práticas de mediação religiosa.

Robbins (2017) escreve sobre seres humanos ativamente, criando essa distância entre eles e o divino, por exemplo, por meio do sacrifício, chamando a atenção para o desejo de separação do divino como uma importante força motriz na mediação religiosa. O questionamento de Robbins acerca da naturalidade do desejo de superar a distância entre os seres humanos e o divino é bom para se refletir ao explorarmos as várias maneiras pelas quais as pessoas postulam diferentes relacionamentos com um outro mundo religioso por meio de diferentes tipos de mediações, desde a fusão temporária até a separação marcante e duradoura. O sônico, na mediação religiosa, levanta a seguinte questão: se os humanos se misturam com o sônico como um meio religioso e, assim, o eliminam como um intermediário, o que isso implica em sua relação com o divino? Mediação é o processo que liga diferentes objetos, atores ou formações sociais por meio de lacunas qualitativas, espaciais ou temporais. Esses processos exigem um meio (*medium*) com dimensões materiais. Se o sônico se torna uno com os atores humanos em

ambientes religiosos, isso parece ser uma radicalização do autoapagamento de um meio, o qual já é parte de seu funcionamento normal. Para que um meio opere, ele precisa se retirar do que está sendo mediado. No caso da mídia técnica, a consciência perceptiva precisa estar concentrada nas imagens em movimento ao assistir a um filme, mas não na tela do cinema. Da mesma forma, os usuários de computador prestam atenção às imagens e aos textos na tela, enquanto o próprio monitor e todo o aparato técnico do qual ele faz parte desaparecem fenomenologicamente. Os usuários de telefone estão perceptualmente conscientes da voz transmitida ao fazer uma chamada, e não do dispositivo móvel e da infraestrutura conectada a ele. Somente quando o meio funciona mal, como quando as telas ficam pixeladas, a rede falha, um computador congela ou uma chamada de celular cai, a materialidade do meio que opera como um intermediário reaparece com força na consciência, suspendendo sua “autoneutralização estética” cotidiana (Krämer, 2008, p. 28). Essa suspensão do autoapagamento do meio e o redirecionamento da atenção de seus usuários para sua materialidade técnica são possíveis se o meio permanecer estável entre os atores humanos e o que está sendo mediado, mesmo que apareça como um “meio que desaparece” (Sterne, 2003, p. 218) no ato de sua operação normal. Esse é o caso da mídia técnica, a qual oscila entre o aparente autoapagamento e sua reaparição.

A fusão sônica com o corpo senciente, no entanto, parece acabar com o status intermediário do meio, tornando-se o afeto sônico e a afetação do corpo senciente uma e a mesma coisa.³ Em outras palavras, a materialidade do sônico como processos energéticos fugazes exige uma compreensão diferente da mediação religiosa daquela desenvolvida em contextos em que predominam imagens, objetos e mídias técnicas. Isso exige um distanciamento de intermediários técnicos entre seres humanos e o divino, para a afetação sentida pelo corpo como produtora de uma relação de ressonância entre diferentes vertentes da experiência. Esses registros de experiência incluem a memória, o discurso, inclusive os discursos da tradição religiosa, as emoções inculcadas e as disposições auditivas aprendidas e outras técnicas do corpo. Em particular, a afetação atmosférica sônica pode ajudar a fundir a tradição religiosa e seus discursos com memórias e discursos não predominantemente relacionados à tradição religiosa, mesclando-os somaticamente em um todo ressonante por meio de sugestões sônicas de movimento. O trabalho de mediação que a mistura sônica com os corpos realiza, então, se concentra no entrelaçamento das tradições religiosas com outras vertentes da vida e vice-versa, para que elas se tornem imbuídas do mesmo sentimento.

3 Um caso semelhante de radicalização do autoapagamento de um *medium* são as práticas de “beber o Alcorão”, em que os corpos dos atores humanos e o médium do divino se tornam um só (El-Tom, 1985).

RELIGIÃO, MATERIALIDADE E MEIAS-COISAS ATMOSFÉRICAS

O crescente interesse na materialidade da religião e o estabelecimento de uma abordagem da religião como mediação andaram de mãos dadas. Isso fez com que a materialidade de objetos, coisas e imagens usadas em contextos religiosos se tornasse central para analisar a interação entre os atores humanos e o divino (Houtman; Meyer, 2012; Plate, 2015). Som e eventos sônicos são indiscutivelmente materiais, no entanto, eles não são objetos ou coisas, seu caráter fugaz e dinâmico exige uma análise diferente para fazer jus a eles como uma dimensão central da religião material. Ao mesmo tempo, compreender melhor a materialidade da religião sônica também pode nos ajudar a repensar a mediação religiosa. Para entender o trabalho dos eventos sonoros e sônicos na religião, é importante distingui-los das coisas e dos objetos. Uma análise do sonoro como meia-coisa (*half-thing*) atmosférica é um passo importante nessa direção, pois nos fornece os meios para investigar o que exatamente o som e os eventos sônicos contribuem para a prática e a experiência religiosa.

As abordagens fenomenológicas das atmosferas as caracterizaram como “emoções extravasadas espacialmente que movem o corpo senciente (não o material)” (Schmitz *et al.*, 2011, p. 247). De acordo com o neofenomenologista Hermann Schmitz, as atmosferas não são fenômenos emocionais subjetivos, mas, literalmente, forças lá fora no mundo que preenchem espaços e se apoderam de corpos humanos. Elas não podem ser reduzidas a impressões sensoriais definidas, mas tomam conta de corpos sensitivos (*felt-bodies*) de forma difusa e holística. Mais do que humores (*moods*), elas têm um caráter espacial e energético distinto, na medida que envolvem e se entrelaçam com corpos sencientes.⁴ Além disso, em contraste com

4 Com base em precursores como o trabalho de Binswanger (1933) sobre “espaços sintonizados” e Tellenbach (1968), na década de 1960, o neofenomenologista Hermann Schmitz iniciou uma tradição de teorizar as atmosferas como fenômenos em si mesmos (Schmitz, 1969), posteriormente estendida por Gernot Böhme como uma teoria estética das atmosferas para os campos da arquitetura e do design (Böhme, 2017). Eu me baseio nessa tradição e não em usos mais recentes da noção de atmosfera para designar dimensões do afeto, como na caracterização de Kathleen Stewart de atmosferas como “afeto vivido” (Stewart, 2011, p. 452). Para uma crítica à assimilação de atmosferas ao afeto, consulte Eisenlohr (2018a, p. 124-128). O trabalho de Schmitz é de grande importância para o argumento apresentado aqui, não apenas porque ele provavelmente é, junto com Böhme, o principal teórico das atmosferas, mas especialmente porque sua compreensão das atmosferas como sugestões de movimento que se misturam com corpos sencientes se alinham muito bem com o funcionamento do sônico, como no ambiente religioso que discuto neste ensaio. Ao mesmo tempo, sua caracterização de atmosferas como meias-coisas dinâmicas que se recusam a desempenhar o papel de intermediários relativamente estáveis em atos de mediação religiosa é útil para chamar a atenção para as particularidades do sonoro em contraste com as coisas e imagens que dominam as discussões sobre religião material. A noção de Schmitz de atmosferas como qualidades conectivas é, por sua vez, útil para entender o agrupamento situacional dos diferentes registros da vida que a ressonância

os humores (*moods*) fundamentais do estar-lançado existencial (*existential thrownness*) a que Heidegger se referiu como *Stimmungen* ou *Befindlichkeit* (Heidegger, 2010), as atmosferas são completamente situacionais.

Para o funcionamento das atmosferas, a distinção fenomenológica entre o corpo sensitivo (*Leib*) e o corpo material (*Körper*) é importante, porque as atmosferas agem sobre o primeiro, o qual também abrange aquilo que é sentido como pertencente ao corpo, mas que pode estar localizado fora dos limites do corpo físico. As atmosferas, de acordo com Schmitz, também são meias-coisas (*Halbdinge*) que, ao contrário das coisas e dos objetos, são passageiras e podem ser interrompidas, como o vento, a dor, uma voz ou figuras musicais. Elas também são diferentes das coisas pelo fato de sua presença e seus efeitos serem a mesma e única coisa, como o doer de uma dor ou o sopro do vento. Em contraste, as coisas podem ser distinguidas como causas de seus efeitos, exigindo um vínculo causal para alcançar seus efeitos, como a queda de uma pedra que causa um ferimento. Ao escrever sobre sentimentos e emoções como meias-coisas atmosféricas, Schmitz (2014) argumenta que

Primeiro, [meias-coisas] diferem de coisas completas (*Volldingen*), coisas em seu sentido ordinário, em sua duração e extensão. A duração das coisas é maximamente estável no tempo, elas também se movem de forma estável no espaço. As meias-coisas podem interromper sua duração e podem mudar sua localização no espaço de modo instável. Segundo, elas são diferentes das coisas na causalidade que lhes é específica. Coisas podem ser distinguidas enquanto causas de seus efeitos. No caso das meias-coisas, causa e efeito tornam-se um na causalidade imediata, enquanto não se pode esperar, seguindo Hume, uma ligação entre causa e efeito. De forma correlata, os sentimentos ou emoções (*Gefühle*) podem ser despertados, por exemplo, por experiências individuais ou coletivas, atitudes e destinos podem desaparecer e despertar novamente em outro momento, no mesmo ou em outro lugar, como uma voz que intermitentemente se cala. Sentimentos e emoções podem, inicialmente, ser apenas percebidos e, depois, também podem se apossar e se transferir para quem os percebe. No entanto, mesmo neste caso, a atmosfera não causa tal apreensão de quem percebe por meio de um ato interveniente de apreensão, como a pedra que causa o esmagamento ou o deslocamento do objeto atingido através de seu impacto, ou o medicamento por meio da injeção. Em vez disso, o sentimento ou a emoção (*Gefühl*) se transforma em afetação corporal sentida (*leiblich-affektives Betroffensein*) sem uma ação adicional como elo mediador... (Schmitz, 2014, p. 75, tradução nossa).

Com base em trabalhos recentes sobre música, som e atmosferas (Abels, 2013, 2017, 2018; Eisenlohr 2018a, 2018b; Riedel, 2015), sugiro que eventos sonoros e sônicos são instâncias altamente evocativas de meias-coisas atmosféricas.⁵ Como as vozes e as figuras musicais mencionadas por Schmitz, eles vêm e vão, podem ser interrompidos, são dinâmicos e não

atmosférica traz como uma forma alternativa de mediação religiosa.

⁵ O recente aumento do interesse em abordagens fenomenológicas de atmosferas também se estende a atmosferas religiosas, veja Gregersen (2021) e Radermacher (2021).

podem ser confinados a posições definidas no espaço. Diferentemente das coisas, que existem antes de seus efeitos, eventos sônicos enquanto meias-coisas atmosféricas, não preexistem à afetação corporal que provocam. No ato de entrelaçamento com os corpos, sua presença e a afetação corporal que provocam são a mesma coisa. Tal afetação tem um caráter abrangente e holístico, porque os eventos sônicos podem ser percebidos com todo o corpo, excedendo largamente o sentido da audição. Como o acústico está confinado ao alcance do sônico que pode ser percebido com o aparelho auditivo, é apropriado falar de atmosferas sônicas em vez de acústicas ou auditivas.⁶ Como forças vibratórias itinerantes, as atmosferas sônicas podem ser sentidas como sugestões de movimento (Schmitz, 2014). Ao escrever sobre as dimensões atmosféricas da música, Gernot Böhme (2000) argumentou de forma semelhante:

A descoberta de que a música é a arte atmosférica fundamental resolveu um problema antigo, sempre incômodo e, ainda assim, inescapável da teoria musical, ou seja, a questão do que consiste, de fato, o chamado efeito emocional da música... A Estética das Atmosferas dá uma resposta simples à questão: a música, como tal, é uma modificação do espaço, conforme é experienciado pelo corpo (Böhme, 2000, p. 14).

A significância difusa dessas sugestões corporais de movimento é difícil de ser definida por meios discursivos, conferindo aos contextos e situações em que as atmosferas ocorrem uma sensação que, no entanto, é difícil de especificar por meio da linguagem.

Tal análise das atmosferas representa um desafio para a compreensão do som e eventos sônicos como mediadores do divino. À medida que as atmosferas se espalham nos espaços, se entrelaçam e se tornam um com os corpos, elas não podem, a rigor, ser descritas como funcionando como um intermediário (*in-between*) que preenche a lacuna que separa os humanos do divino. Se, em um determinado contexto religioso, o sônico é considerado uma emanção do divino, sua captura de corpos sencientes é uma instância de unidade com o divino, e não um ato de mediação entre entidades separadas. Nesse sentido, a apreensão sônica e o entrelaçamento com os corpos são semelhantes à possessão espiritual, como no Cristianismo Pentecostal, em que a separação entre atores humanos e o divino temporariamente desmorona (Robbins, 2017).

Entender o som religioso e os eventos sônicos como atmosféricos também está em potencial tensão com as abordagens estabelecidas para a audição religiosa enquanto culturas auditivas, acustemologias e técnicas aprendidas do corpo (Erlmann, 2004; Feld, 1996; Feld *et al.*, 2004; Weinrich, 2020). Isso evoca uma diferença entre a facticidade e a agência do sônico

⁶ Não é preciso dizer que as atmosferas são fenômenos abrangentes que também podem envolver a visão, o olfato e o paladar. Como o som já é multimodal, envolvendo a audição, o tato e a cinestesia, ele apela mais para o caráter holístico das atmosferas do que uma investigação de atmosferas focada apenas na iluminação e na visão. Se, de acordo com Schmitz (1969), sugestões de movimento são um mecanismo central de funcionamento das atmosferas, o sônico, como energia cinética itinerante que também ativa o tato e a cinestesia, tem uma relação privilegiada com as atmosferas.

como uma força energética que é poderosa em si mesma, e a noção, corrente entre antropólogos e historiadores, de que os seres humanos investem o som com poder, especialmente em ambientes religiosos. Se o sônico pode ser analisado como uma meia-coisa atmosférica cuja presença e a afetação corporal que provoca são uma e a mesma coisa, onde isso deixa a análise cultural com seu foco em uma diversidade de discursos e hábitos relacionados ao som?

Retomando a questão se o sônico é poderoso por si só ou se são os atores humanos que investem o som com poder, sugiro que ambas as posições estão corretas, elas apenas se referem a diferentes níveis de significância (*meaningfulness*) do sônico. As culturas auditivas e as acoustemologias, inclusive aquelas relacionadas às tradições religiosas, giram em torno de formas mais qualificadas de significado (*meaning*) sônico, como quando as incorporam aos discursos das tradições religiosas.⁷ As atmosferas sônicas, no entanto, compreendem a “significância internamente difusa” (Schmitz, 2014, p. 53), menos qualificada, das sugestões de movimento sentidas pelo corpo e funcionam por meio da criação de ressonâncias entre diferentes vertentes da vida. Por meio das “qualidades conectivas” (Schmitz, 2009, p. 33) em ação nas sugestões de movimento, as atmosferas sônicas fazem a mediação entre vertentes da experiência vivida, tais como a memória, as emoções enculturadas, os discursos, incluindo as tradições religiosas, as disposições auditivas aprendidas e outras técnicas do corpo, reunindo-as em um todo ressonante com uma sensação abrangente. Em resumo, em ambientes religiosos, as atmosferas sônicas assumem um papel de mediação, não como um intermediário que conecta atores humanos e o divino, mas conectando linhas díspares da experiência vivida à medida que as atmosferas se entrelaçam aos corpos. Analisando a dança *ruk* palauana, a musicóloga cultural Birgit Abels recentemente explorou a música e a dança como práticas atmosféricas que encenam um corpo já carregado de movimento. Baseando-se no entendimento de Tim Ingold sobre a experiência vivida como uma malha de linhas, “trilhas entrelaçadas em vez de uma rede de rotas que se cruzam”, mantidas juntas por “nós amarrados a partir de múltiplos e entrelaçados fios de movimento e crescimento” (Ingold, 2007, p. 75 *apud* Abels, 2020, p. 166), Abels argumenta que a música e a dança

concretizam o corpo humano em movimento, permitindo que ele se transforme continuamente no som enquanto se recompõe ao longo de configurações históricas, sociais e culturais. Quando o movimento musical atua sobre o movimento corporal dessa forma, música e dança criam ressonâncias entre os registros divergentes dos quais emerge a experiência vivida. Entre esses registros de ressonância estão o afeto, a emoção, o discurso e a memória... As ressonâncias são elas mesmas atmosféricas (Abels, 2020, p. 166)

⁷ A teologia da audição de Al-Ghazali, cuja influência sobre os compromissos islâmicos com a música continua (Weinrich, 2020), é um excelente exemplo. A abordagem de Al-Ghazali não é uma metafísica sônica, mas um relato prático das implicações éticas de ouvir música para o relacionamento entre os muçulmanos e Deus.

De forma relacionada, sugiro que as sugestões atmosféricas de movimento contidas na recitação *na 't* fazem ressonar múltiplas linhas de experiência, tais como o discurso religioso, disposições auditivas, emoções e memórias, resultando em uma sensação que permeia todas essas modalidades de experiência que é difícil de traduzir em linguagem. Desse modo, o movimento sônico pode entrar em relação com vertentes mais qualificadas de significância, como o discurso das tradições religiosas, atuando como evidência somática para essas últimas.

Bruno Reinhardt (2020) sugeriu recentemente que os emaranhados de oração e mídia dos cristãos carismáticos em Gana não devem ser considerados instâncias de mediação, sendo a razão “a qualidade atmosférica da fé e da presença carismática cristã, que dissolve persistentemente os limites dos mediadores orgânicos e mecânicos discerníveis na fluidez do meio ecológico” (p. 1527). No entanto, a partir de uma perspectiva neofenomenológica, as atmosferas são mais do que uma união com o meio ecológico, elas também contêm mecanismos específicos, sugestões de movimento e qualidades conectivas que, quando atuam sobre os corpos sencientes, tornam comensuráveis modos de experiência vivida que de outra forma seriam distintos. Ao fazer, por exemplo, com que o discurso religioso, os desejos de viagem espiritual e o movimento corporal ressoem uns com os outros (Eisenlohr, 2018a), elas agem como mediadores de uma maneira particular. As atmosferas dissolvem os limites das entidades com as quais se entrelaçam, mas não de modo duradouro.

As diferenças entre os aspectos da vida que a ressonância atmosférica entrelaça reaparecem quando a meia-coisa atmosférica fugaz desaparece, embora uma atmosfera possa ter um impacto duradouro sobre o que essa diferença significa para aqueles que passaram pela captura por uma atmosfera. A simultaneidade da indefinição de limites e do poder de mediação da ressonância atmosférica também é responsável por sua força social. O trabalho de mediação realizado pelas atmosferas sônicas não está de forma alguma confinado a sujeitos e corpos singulares. As sugestões de movimento por meio das quais as atmosferas sônicas agem sobre os corpos sencientes podem ser percebidas por vários atores e até mesmo por grupos coletivamente. O fato de o sônico não respeitar os limites dos corpos nem os limites entre eles, juntamente com a consciência de ser parte de um coletivo que experimenta o mesmo movimento sônico, permite que as atmosferas sônicas façam seu trabalho de mediação entre os corpos. Na verdade, um dos poderes das atmosferas, especialmente relacionado ao sônico, é que elas podem provocar uma fusão temporária de vários corpos em um corpo suprassensitivo conjunto, um processo que Hermann Schmitz chamou de “corporificação solidária” (Schmitz, 2014, p. 59).⁸ Longe de se concentrar em sujeitos solitários, essa abordagem fenomenológica das atmosferas é profundamente social, pois enfatiza a abertura e os limites permeáveis dos

⁸ Ver também: Abels (2017, p. 14) e Eisenlohr (2018a, p. 116-119).

corpos sencientes que o sônico explora, muitas vezes em uma infinidade de corpos.

RECITAÇÃO DE NA'T EM MAURÍCIO

Em minha pesquisa sobre a recitação de *na't*, um gênero de poesia urdu em homenagem ao profeta Muhammad, entre os muçulmanos das Ilhas Maurício, investiguei a interação entre sugestões de movimento em atmosferas sônicas de performance vocal, cultura auditiva e uma tradição reformista do Islã no sul da Ásia. As Ilhas Maurício são uma sociedade crioula pós-plantation, na qual mais de dois terços da população são de origem indiana. Aproximadamente metade da população, de 1,3 milhão de habitantes, é hindu, e 17% são muçulmanos que, assim como os hindus, são de origem indiana. O restante da população, em sua maioria crioula de origem mista e predominantemente africana, bem como pequenas comunidades franco-mauricianas e sino-mauricianas, é majoritariamente cristã, com predominância católica.

A recitação do *na't* é muito difundida entre os muçulmanos mauricianos de certa origem sectária, e sua popularidade aumentou muito quando gravações em fita cassete do gênero começaram a circular nas décadas de 1980 e 1990, sendo suplantadas, mais tarde, por gravações em CDs de áudio e arquivos .mp3. A poesia exalta as qualidades maravilhosas do profeta Muhammad e expressa sentimentos profundos de afeição e apego a ele. Em muitos *na't*, Medina, frequentemente descrita como a cidade favorita do profeta, aparece como uma metáfora da presença do profeta. Assim, o desejo de viajar para Medina expresso nos textos poéticos é equivalente ao desejo de encontrar o profeta pessoalmente. Esse anseio pelo profeta como um portal reverenciado para o divino se alinha com a doutrina de *hazir-o nazir* (presente e observante) popular entre os seguidores do Ahl-e Sunnat wa Jama'at. O Ahl-e Sunnat wa Jama'at é uma tradição islâmica reformista que surgiu no final do século XIX, na Índia, como uma síntese das tradições sufis e do Islã baseado em ulemás. Ela se tornou extremamente popular, com um número muito grande de seguidores na Índia e no Paquistão. Entre os seguidores dessa tradição, que se tornaram maioria entre os muçulmanos mauricianos no século XX, é comum a recitação do *na't* em eventos devocionais conhecidos como *mehfil-e mawlud*. Esses eventos são realizados em datas importantes do calendário ritual islâmico, bem como em eventos auspiciosos na vida das famílias, como o nascimento de um filho, um casamento ou a aprovação em exames escolares. Elas fazem parte de um complexo devocional centrado na figura do profeta, típico dessa tradição.

A intensa devoção centrada na figura do profeta, que também envolve a recitação do *na't*, há muito tempo é alvo de críticas sectárias. De acordo com os defensores mais puristas

da escola de Deobandi ou Salafis, o louvor e a adoração exuberantes do profeta expressos na poesia correm o risco de elevá-lo a uma figura semelhante a Deus, comprometendo a unicidade de Deus. Os seguidores do Ahl-e Sunnat wa Jama'at, por sua vez, defendem a recitação do *na'ī* como uma prática supostamente aprovada pelo próprio profeta e acusam seus oponentes sectários de falta de respeito pelo profeta. Expressar o amor pelo profeta por meio da recitação artística do *na'ī* pode trazer sua presença, que, então, surgirá entre seus devotos, ouvindo e observando. O anseio por esse encontro pessoal com o profeta aparece no texto poético como o desejo de viajar para Medina. As dimensões sônicas da performance vocal compreendem sugestões de movimento somaticamente palpáveis que se alinham e reforçam a ênfase doutrinária e textual na viagem espiritual para encontrar o profeta que é própria dessa tradição islâmica. As meias-coisas atmosféricas que a performance sônica emite fornecem, assim, um atestado somático para essas viagens e encontros religiosamente carregados.

Certamente, a grande atenção que meus interlocutores muçulmanos mauricianos deram aos aspectos sônicos da recitação do *na'ī* não é totalmente surpreendente, dada a grande importância concedida à voz na interação com o divino nas tradições islâmicas (Gade, 2006). Seguindo o paradigma do Alcorão, a recitação vocal é o lugar onde Deus se revela neste mundo, apontando para a importância da cultura auditiva incorporada a essa tradição religiosa; mas meus interlocutores também expressaram suas experiências de som vocal em linguagem e metáforas além das tradições islâmicas. Vários deles me disseram que o som da voz de um bom *na'ī khwan* (um recitador talentoso do gênero) literalmente os tocava, até mesmo “agarrava você com força”, nas palavras de um interlocutor, e os transportava para um lugar melhor. Um dos meus interlocutores, usando o crioulo mauriciano com lexificação em francês, a língua vernácula predominante das Ilhas Maurício, comparou essa experiência auditiva com “entrar em um ônibus” (*mont dan bis*). Outro falou de uma “transformação física” (*transformasyon fisik*) experimentada coletivamente, que a voz de um *na'ī khwan* provocou, pois, como disse outro interlocutor, ela “faz esta assembléia vibrar” (*fer virbe sa lassamble-la*). Como Fareed descreveu os efeitos da voz de um bom *na'ī khwan*:

Eu ouço e penso que estou sendo levado. É como se alguém nos levasse em uma viagem quando a voz dele [do *na'ī khwan*] está cheia de energia. Ele precisa ser capaz de pronunciar as palavras em urdu da maneira correta, o que muitos aqui não conseguem fazer. Se o urdu não for bom, não terá valor algum. Mas quando ele pronuncia o urdu da maneira correta e sua voz é boa, isso tem um efeito. Isso toca você e faz todo mundo vibrar.

Fareed enfatizou que é necessário haver uma interação entre os aspectos discursivos e sonoros da recitação para que a apresentação seja bem-sucedida, mas ele e outros interlocutores também usaram metáforas de contato físico, movimento e transporte ao falar sobre o som da voz de um bom *na'ī khwan*. Essas metáforas foram muito importantes nas descrições de

meus interlocutores sobre as sensações que os sons da recitação vocal provocavam neles. Essas metáforas, por sua vez, evocam a terminologia das abordagens fenomenológicas das atmosferas. A análise espectrográfica detalhada das recitações *na'ī* também forneceu evidências dos movimentos sônicos marcantes que as vozes dos *na'ī khwans* realizam. Esses movimentos se concentram em momentos de intensificação do tom e da intensidade sonora, combinados com um deslocamento da energia acústica para faixas de frequência mais altas, seguidos de reduções em todos esses parâmetros. Esse tipo de recitação vocal gira em torno da atuação vocal de alternância de intensificação e relaxamento, emitindo a sensação de movimento que envolve e se entrelaça com os corpos sencientes daqueles que são expostos a ele. Esse movimento não se alinha apenas com a ênfase textual e doutrinária na viagem espiritual a Medina para encontrar o profeta; ele também faz a mediação entre as diferentes vertentes da vida que se unem na recitação do *na'ī* enquanto uma atividade devocional. Esses são o discurso de uma tradição religiosa, suas sensibilidades auditivas aprendidas e outras técnicas do corpo, emoções culturais e religiosamente conceituadas, como a afeição pelo profeta Muhammad e memórias de apresentações devocionais anteriores. Essas sugestões atmosféricas de movimento, realizadas pelo som vocal, reúnem todos esses registros, provocando uma sensação difusa e holística que, entre outras coisas, serve como autenticação somática para a tradição religiosa em geral, e o tema do encontro com o profeta em particular.

O som, em particular o musical, tem vários parâmetros óbvios para sugestões de movimento, tais como volume, altura, ritmo e a distribuição e o acúmulo de energia sônica através de um espectro de frequências que chamamos de timbre. No cenário religioso discutido aqui, essas sugestões de movimento não são apenas musicalmente atraentes em sua ação sobre os corpos sencientes dos ouvintes, mas também altamente significativas, porque, no contexto da encenação, o movimento sugere uma viagem arrebatadora para um destino desejado, Medina. Medina, por sua vez, dada sua estreita associação com o profeta Muhammad, é uma metáfora para a presença do próprio profeta. Nas recitações desse gênero, o movimento sonoro, o texto da poesia recitada e o discurso de uma certa tradição islâmica, focada na busca de um encontro pessoal com o profeta Muhammad, se alinham. Tal alinhamento é um processo de agrupamento no qual a significância menos qualificada do movimento sônico ressoa com a significância do texto poético e do discurso religioso, que, no caso acima, está centrado na devoção à figura do profeta. É importante perceber que o movimento sônico não é, de forma alguma, não representacional. Ele não contém sinais linguísticos, mas isso não significa que seja desprovido de valor semiótico. Sua materialidade inclui índices e ícones, como quando as mudanças de energia acústica que compõem a dinâmica do som vocal se assemelham estruturalmente às jornadas espirituais sugeridas no texto. A significância desse movimento sônico é, no entanto, tipicamente menos qualificada e mais difusa do que a do discurso de uma tradição religiosa,

como o texto poético da poesia *na'ṭ* com suas referências ao profeta Muhammad e Medina. Ainda assim, no meu exemplo, os discursos da tradição religiosa e a significância do movimento sônico sentida somaticamente não apenas se alinham, mas fazem parte de um processo no qual a atmosfera atua como um suporte que agrupa as tradições religiosas e o discurso religioso com outras vertentes da vida.

Dito isso, nem todo mundo é igualmente receptivo aos efeitos de atmosferas sônicas, como as exaladas pela interpretação vocal de um *na'ṭ*. As atmosferas sônicas podem ser descritas como eventos tangíveis e objetivos, no entanto, as pessoas com as quais as atmosferas se deparam são seres sociais e estão sujeitas a diferentes graus de sintonia com eventos sônicos específicos, como as apresentações de *na'ṭ*. Isso mostra que a percepção das atmosferas também evoca o tema da sintonização somática e as histórias de disciplina corporal abordadas por antropólogos que trabalham com som⁹. As consequências do encontro com eventos sônicos, incluindo suas dimensões atmosféricas, não são, portanto, evidentes. Elas são mediadas por histórias de sensibilização de corpos para fenômenos acústicos específicos, tal como aspectos da interpretação vocal de uma performance *na'ṭ* descritos acima, como é comum entre aqueles comprometidos com a tradição Ahl-e Sunnat e sua veneração ao profeta. Por outro lado, entre seus oponentes sectários, como os salafistas, há aqueles que apreciariam a beleza de uma voz, mas seriam insensíveis, ou até mesmo resistiriam às sugestões de movimento em direção a Medina para um encontro pessoal com o profeta representado pela voz do *na'ṭ khwan*. Além disso, não só os corpos daqueles que percebem o *na'ṭ* como eventos sonoros são sociais, a recitação e a audição também costumam ser um evento social, com os presentes cientes de que outros estão ouvindo as mesmas interpretações vocais da poesia devocional agindo em seus corpos em uma experiência socialmente compartilhada, a qual é ao mesmo tempo um modo de intercorporeidade (Csordas, 2008). Isso aponta para a premissa básica da performance de que a viagem a Medina para encontrar pessoalmente o profeta não é uma experiência exclusivamente individual, mas um ato realizado dentro da estrutura de uma comunidade de muçulmanos e, portanto, uma aspiração compartilhada, a ser seguida com outros.

A consequência disso é que as culturas auditivas e as técnicas corporais relacionadas precisam fazer parte do todo ressonante que a mediação atmosférica cria. Essas disposições e inclinações precisam ser incluídas no processo de agrupamento que as atmosferas sônicas podem alcançar para que sejam eficazes em seu ambiente religioso. É importante distinguir a facticidade das atmosferas sônicas e os tipos de ressonância que elas podem gerar como força mediadora. De forma similar, Hermann Schmitz (2014) fez uma distinção entre atmosferas enquanto sentimentos que se apoderam de alguém e atmosferas que são meramente observadas.

⁹ Compare Feld *et al.* (2004, p. 341) e Hirschkind (2006, p. 74-84).

Um salafista pode observar, e até mesmo apreciar, a atmosfera sônica gerada pela performance vocal de um *na'ī khwan* habilidoso, mas é improvável que seja tomado somaticamente por ela. Isso se deve à falta de disposições que envolvem técnicas do corpo e inclinações doutrinárias que precisam fazer parte do processo de agrupamento para que a performance seja bem-sucedida para ele.

AGRUPAMENTO ATMOSFÉRICO, MIGRAÇÃO E MEMÓRIA

Esse agrupamento de diferentes registros de experiências vividas por meio de sugestões atmosféricas de movimento também pode incluir memórias e experiências que não são facilmente classificáveis como religiosas. Por exemplo, os muçulmanos mauricianos fazem parte do mundo mais amplo do Oceano Índico por meio de ancestralidade, migração, comércio e turismo, juntamente a redes religiosas transoceânicas e peregrinação (Eisenlohr, 2012). A recitação de *na'ī* em urdu evoca diretamente essas conexões. Isso se deve ao fato de ser uma prática fundamental associada a uma tradição islâmica específica que liga as Ilhas Maurício ao Sul da Ásia e ao status do urdu como um idioma ancestral oficialmente reconhecido, apontando para as origens indianas dos muçulmanos mauricianos. Movimento e rotas constituem o espaço transoceânico, e as práticas sônicas com suas dimensões atmosféricas podem tornar esses espaços e as ligações entre eles palpáveis¹⁰. As sugestões atmosféricas de movimento na recitação do *na'ī* podem, portanto, ressoar também com a inserção de seus praticantes muçulmanos mauricianos em um mundo mais amplo do Oceano Índico, conferindo a esse uma qualidade sensível específica. No processo, tais laços religiosos e outros ao longo do oceano podem ser fundidos em um sentimento de pertencimento e conexão sustentado pela confirmação somática de sugestões sônicas de movimento. A recitação de *na'ī* como prática sônica estabelece vínculos com locais de autoridade religiosa além das Ilhas Maurício de várias maneiras. Por um lado, ela elogia Medina e outros locais ligados à vida do Profeta Muhammad, expressando o desejo de peregrinação e viagem espiritual a esses locais em busca de um encontro pessoal com o profeta, em uma terra sagrada do outro lado do Oceano Índico. Por outro lado, a performance sônica também recria um vínculo com o Norte da Índia, a parte do mundo do Oceano Índico na qual a grande maioria dos muçulmanos mauricianos tem suas origens, e que também é a região onde surgiu o gênero de *na'ī* em urdu.

Essas origens são objeto de memórias contestadas entre os muçulmanos mauricianos,

¹⁰ Compare com Feld (2012) e Sykes e Byl (2020).

que se cristalizam no problema do idioma ancestral. O Estado mauriciano reconhece e apoia os idiomas ancestrais com conotações étnicas e religiosas reivindicadas pelos mauricianos de origem indiana, os quais, juntos, constituem mais de dois terços da população mauriciano. São eles o hindi, o urdu, o tâmil, o télugo, o marata e o árabe. Esses idiomas modernos e padronizados raramente eram conhecidos pelos indianos que migraram para as Ilhas Maurício no século XIX, e só foram reivindicados e ensinados nas escolas a partir da década de 1940, depois que a migração da Índia já havia terminado. Portanto, as qualidades ancestrais de todos esses idiomas são tênues no contexto mauriciano e totalmente fictícias no caso do árabe. No entanto, o cultivo desses idiomas desempenhou um papel importante no realinhamento religioso e étnico entre os mauricianos de origem indiana, resultando na criação de novas comunidades religiosas e étnicas entre a população de origem indiana muito tempo depois de seus ancestrais terem se estabelecido nas Ilhas Maurício.

O Estado mauriciano segue uma estratégia multicultural de construção da nação que privilegia o apoio e a performance de vínculos diaspóricos com origens fora das Ilhas Maurício, especialmente por meio de redes e afiliações religiosas. A demanda pelo ensino e reconhecimento dos idiomas ancestrais fez parte das principais mobilizações políticas e religiosas entre os mauricianos de origem indiana que começaram na primeira metade do século XX, e que também giravam em torno de ideologias linguísticas de um idioma ancestral. Os muçulmanos são únicos nas Ilhas Maurício enquanto uma comunidade com dois idiomas ancestrais reconhecidos e ensinados nas escolas, o urdu e o árabe. Os pais muçulmanos devem fazer uma escolha entre elas, o que geralmente é feito por motivos sectários. Os seguidores do Ahl-e Sunnat va Jama'at, que tendem a ter uma imagem mais positiva da Índia como terra de origem, geralmente optam pelo urdu. Os seguidores do Tablighi Jama'at, afiliado ao Deoband, mais purista, bem como os salafistas, têm uma perspectiva muito mais cética sobre as origens indianas dos muçulmanos mauricianos. Eles desconfiam da Índia como um local de autenticidade islâmica, considerando as práticas devocionais dos adeptos do Ahl-e Sunnat va Jama'at contaminadas por elementos culturais indianos e, em última análise, hindus. Isso também informa sua escolha usual do árabe em vez do urdu como idioma ancestral, tomando o primeiro como mais conectado às fontes originais do Islã.

Os defensores do urdu, por sua vez, argumentam que o árabe é muito difícil de aprender, de modo que, ao contrário do urdu, a maioria dos muçulmanos mauricianos nunca obterá um domínio significativo do idioma, enquanto a introdução do árabe também levaria ao declínio do urdu. Alguns deles também dizem que consideram o urdu importante para a manutenção das tradições culturais muçulmanas em apoio ao Islã, baseando-se no papel do urdu como um dos principais idiomas da identidade e da tradição indo-muçulmana.

O cultivo do urdu no contexto das Ilhas Maurício, onde o crioulo mauriciano de

lexificação francesa é a principal língua vernácula, implica uma atitude afirmativa em relação às origens indianas dos muçulmanos mauricianos, que se tornaram objeto de controvérsia interna e avaliação cética. Contra o pano de fundo dessas diferenças sobre o lugar dos muçulmanos mauricianos no mundo, a recitação de *na'it* envolve o elogio de Medina e expressa o desejo de viajar para lá, mas também reafirma a memória da Índia entre os muçulmanos mauricianos, reforçando as rotas e os vínculos através do Oceano Índico. A prática sônica devocional simultaneamente estabelece vínculos com vários locais de autoridade religiosa e os mescla a um senso mais amplo de pertencimento a um mundo do Oceano Índico e a uma memória de viagem e migração dentro dele que inclui, mas também vai além das práticas e afiliações religiosas. Sugestões atmosféricas de movimento nas dimensões sônicas da recitação de *na'it* fazem a mediação entre diferentes vertentes da experiência vivida, unindo o religioso e o não religioso e transformando-os em um agregado ressonante. Elas fornecem as qualidades holísticas conectivas que tornam comensuráveis o discurso da tradição religiosa, as técnicas aprendidas do corpo, tais como a escuta religiosa, bem como as memórias de viagem, peregrinação e migração em um mundo mais amplo do Oceano Índico. O resultado é uma unidade sentida somaticamente que proporciona uma sensação de facticidade inquestionável dos fios da vida que estão sendo agrupados, sendo sua evidência o fato que isso pode ser sentido na carne.

CONCLUSÃO

O paradigma da mediação religiosa tem sido moldado por certas suposições sobre a materialidade da mídia que torna possível a interação com o divino. Abordagens recentes da religião como mediação trazem a marca da materialidade de imagens, coisas e objetos como mediadores relativamente estáveis entre os atores humanos e o divino. Neste ensaio, é defendida a necessidade de repensar a mediação religiosa, apontando para a importância das meias-coisas atmosféricas encontradas no sônico. Uma análise das atmosferas não oferece apenas uma abordagem aprimorada da dimensão sônica da religião. Ela também chama a atenção para as limitações das narrativas estabelecidas acerca da mediação religiosa e resulta em uma compreensão diferente da religião como mediação. Aqui, é sugerido que essa reformulação da mediação religiosa envolve uma mudança da preocupação com coisas, imagens e aparatos técnicos que podem ser localizados entre os humanos e o divino, para o corpo senciante como o local onde as sugestões atmosféricas de movimento entrelaçam diferentes fios de experiência vivida, incluindo aspectos de tradições religiosas.

À guisa de conclusão, pode ser produtivo refletir sobre o que a análise da recitação

de *na'ṭ* implica para a relação do atmosférico e do sônico com o religioso. Há uma relação privilegiada do sônico e o do atmosférico com a religião? Meu foco nas atmosferas não deve ser entendido como um argumento para a existência de uma classe específica de atmosferas religiosas. As atmosferas agrupam diferentes e, às vezes, até mesmo díspares, vertentes da vida através de sugestões de movimento, imbuindo-as de uma sensação difusa e abrangente. Em seu papel de qualidades conectivas, elas escapam de qualquer categorização como religiosas. Ao entrelaçar tradições, emoções e discursos religiosos com outras facetas da experiência vivida, as atmosferas podem, no entanto, ser uma força primordial na criação do que Matthew Engelke chamou de religião “ambiente”, que desafia as distinções normativas entre público e privado, bem como entre religioso e não religioso (Engelke, 2012).

A importância do discurso e das tradições religiosas em tal agrupamento pode qualificar a atmosfera geral como “religiosa”, como é certamente o caso da recitação do *na'ṭ*. Nessa, a significação difusa do movimento sônico interage com os tipos mais distintos de significados discursivo na poesia. Esses são próprios da tradição islâmica específica da qual o discurso poético faz parte, ou seja, uma atmosfera pode certamente ser qualificada como religiosa, mas não há nada de especificamente religioso nelas em suas manifestações básicas enquanto sugestões de movimento e qualidades conectivas. Isso vai contra o que Hermann Schmitz sugere sobre a religiosidade das atmosferas. Schmitz (2014) relaciona as atmosferas às noções homéricas de raiva divina e amor erótico que os deuses da Grécia antiga enviaram para capturar e assumir o controle dos seres humanos. Ele também escreve sobre as representações bíblicas do amor divino ou da raiva como momentos-chave em uma genealogia das atmosferas. Ao contrário do que Schmitz sugere, não há, entretanto, uma relação original entre tradições religiosas e atmosferas. Como na recitação do *na'ṭ*, a ressonância atmosférica é particularmente boa em borrar os limites do religioso. Isso ocorre porque os processos de agrupamento que ela envolve provocam temporariamente uma suspensão das distinções entre os diferentes registros de experiência que ela entrelaça, incluindo a tradição e o discurso religiosos.

No que diz respeito às atmosferas sônicas, meu entendimento, baseado em Abels (2020), de atmosferas enquanto agrupamentos ressonantes, também se afasta das tradições intelectuais de longa data que consideram o sonoro, especialmente a música, como tendo um papel privilegiado em tornar o cósmico e o sobrenatural acessíveis. Tanto Schopenhauer quanto Nietzsche acreditavam que a música é capaz de fazer isso. De acordo com eles, a música torna perceptível o que Schopenhauer chamou de “mundo como vontade” e Nietzsche de “dionisíaco”, que Nietzsche mais tarde reformularia de forma não dualista como a “vontade de poder”, a unidade cósmica agitada e incipiente inacessível à linguagem analítica e ao pensamento conceitual (Nietzsche, 2003; Schopenhauer, 1969). Essa tradição continua, por

meio do trabalho de Deleuze,¹¹ a informar as perspectivas contemporâneas nos estudos sonoros sobre o sônico como um “fluxo primordial” (Cox, 2018, p. 31). Assim, a unidade cósmica final que compreende e permeia tudo e causa o surgimento de todas as entidades só pode ser ouvida ou sentida como movimento vibratório, mas não vista ou pensada. Essas ideias sobre o papel supremo do som e da música em tornar o divino e o cósmico perceptíveis foram antecipadas por estudiosos indianos que desenvolveram a noção de *Nada-Brahman*, ou o Absoluto Sônico, séculos antes, principalmente pelo musicólogo Sharngadeva (1175-1247) (Wilke, 2017). Essa metafísica sônica formulada pela primeira vez pelos teóricos indianos da música, e que Schopenhauer, Nietzsche e Deleuze adotaram muito mais tarde na Filosofia europeia, também influenciou as especulações de Rudolf Otto sobre a ligação íntima entre a música e a esfera do numinoso (Lehrich, 2014). Otto considerou esse último como o núcleo da religião (Otto, 2014).

É difícil ignorar as afinidades eletivas entre a ressonância atmosférica e uma metafísica sônica do absoluto abrangente, seja na forma do *Nada-Brahman* de Sharngadeva, da vontade de poder de Nietzsche ou da ontologia da multiplicidade virtual de Deleuze. No entanto, é impossível se comprometer com uma metafísica sônica universalista ao se envolver com a antropologia como um empreendimento comparativo. Certamente, meus interlocutores muçulmanos mauricianos achariam a noção de uma unidade sônica abrangente incompreensível ou uma heresia contra sua ontologia resolutamente dualista, um ataque contra a unicidade de Deus. Além disso, minha investigação sobre a recitação de *na'it* também mostra que as atmosferas sônicas não estão inextricavelmente interligadas com o divino ou com um domínio religioso. Seu importante papel na religião e em tornar sensível o divino resulta da inclusão de tradições e discursos religiosos em um processo mais amplo de agrupamento atmosférico por meio do poder da ressonância. Então, as sugestões de movimento que permitem que os corpos sencientes percebam essa ressonância imbuem todos os registros de experiência que essa ressonância entrelaça, com um sentimento compartilhado, inclusive aqueles relacionados às tradições religiosas. Como resultado, o sentimento, o corpo que sente, memórias, disposições corporais aprendidas e discurso se confundem. Suspendendo as distinções entre sujeito e objeto, o que sente e o que é sentido, bem como as diferentes vertentes da vida entrelaçadas em ressonância, eles se tornam momentaneamente um só em movimento ressonante. A unicidade ressonante resultante pode parecer militar contra qualquer noção de mediação, porque aparentemente constitui a iminência

¹¹ Deleuze distinguiu entre fenômenos atuais e individuados, e as forças virtuais de diferença e multiplicidade por trás deles que geram o atual. Deleuze, às vezes, sugere que a música desempenha um papel especial em tornar o virtual a totalidade pré-individual que fornece a base de surgimento para todas as entidades sensíveis: “a música deve tornar sonoras as forças não sonoras” (2005, p. 40). Em outro lugar, ele também conecta o virtual e o sônico nos seguintes termos: “Pode-se também conceber um fluxo acústico contínuo [...] que atravessa o mundo e que até mesmo engloba o silêncio. Um músico é alguém que se apropria de algo desse fluxo...” (1998, p. 78 *apud* Cox, 2011, p. 155).

em si, entretanto, a ressonância atmosférica reúne apenas temporariamente diferentes vertentes da vida em uma unidade sentida. As atmosferas são totalmente situacionais e não apagam permanentemente as distinções e disparidades entre as diferentes linhas de experiências. Elas não reverterem a individuação das entidades (Simondon, 1992), fazendo-as deslizar de volta para um domínio virtual, portanto, o movimento ressonante atmosférico não elimina a mediação religiosa. Em vez disso, ele gera uma mudança da mediação de um intermediário duradouro entre os seres humanos e o divino, para a mediação como um agrupamento de diferentes, às vezes até díspares, vertentes da vida por meio das sugestões de movimento que se entrelaçam com os corpos sencientes.

REFERÊNCIAS

1. ABELS, Birgit. Hörgemeinschaften: Eine musikwissenschaftliche Annäherung an die Atmosphärenforschung. **Die Musikforschung**, Kassel, v. 66, n. 3, p. 220-231, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.52412/mf.2013.H3.120>. Acesso em: 12 jun. 2024.
2. ABELS, Birgit. Musical atmospheres and sea-nomadic movement among the Sama Dilaut: sounding out a mobile world. **Mobile Culture Studies**, Graz, v. 3, p. 21-36, 2017.
3. Disponível em: <https://doi.org/10.25364/08.3:2017.1.2>. Acesso em: 12 jun. 2024.
4. ABELS, Birgit. Music, affect and atmospheres: meaning and meaningfulness in Palauan omengeredakl. **The International Journal of Traditional Arts**, Sheffield, v. 2, p. 1-17, 2018. Disponível em: <https://tradartsjournal.ncl.ac.uk/index.php/ijta/article/view/16>. Acesso em: 12 jun. 2024.
5. ABELS, Birgit. Bodies in motion: music, dance and atmospheres in Palauan ruk. In: RIDEL, Friedlind; TORVINEN, Juha. **Music as atmosphere: collective feelings and affective sounds**. Londres: Routledge, 2020. p. 166-183.
6. BINSWANGER, Ludwig. Das Raumproblem in der Psychopathologie. **Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie**, Berlin, v. 145, n. 1, p. 598-647, 1933.
7. BLANTON, Anderson. **Hittin' the prayer bones: materiality of spirit in the Pentecostal South**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015.
8. BÖHME, Gernot. Acoustic atmospheres: a contribution to the study of ecological aesthetics. **Soundscape: The Journal of Acoustic Ecology**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 14-18, 2000.
9. BÖHME, Gernot. **The aesthetics of atmospheres**. London: Routledge, 2017.
10. COX, Christoph. Beyond representation and signification: toward a sonic materialism. **Journal of Visual Culture**, Thousand Oaks, v. 10, n. 2, p. 145-161, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/14704129114028>. Acesso em: 12 jun. 2024.

11. COX, Christoph. **Sonic flux: sound, art, and Metaphysics**. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
12. CSORDAS, Thomas. Intersubjectivity and intercorporeality. **Subjectivity**, Berlin, v. 22, p. 110-121, 2008.
13. DELEUZE, Gilles. Vincennes Session of April 15, 1980, Leibniz Seminar. **Discourse**, Detroit, v. 20, n. 3, p. 77-97, 1998.
14. DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: The logic of sensation**. Nova York: Continuum, 2005.
15. EISENLOHR, Patrick. As Makkah is sweet and beloved, so is Medina: Islam, devotional genres and electronic mediation in Mauritius. **American Ethnologist**, New York, v. 33, n. 2, p. 230-245, 2006.
16. EISENLOHR, Patrick. Technologies of the spirit: devotional Islam, sound reproduction, and the dialectics of mediation and immediacy in Mauritius. **Anthropological Theory**, Thousand Oaks, v. 9, n. 3, p. 273-296, 2009.
17. EISENLOHR, Patrick. Cosmopolitanism, globalization, and Islamic piety movements in Mauritius. **City and Society**, Arlington, v. 24, n. 1, p. 7-28, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-744X.2012.01065.x>. Acesso em: 12 jun. 2024.
18. EISENLOHR, Patrick. **Sounding Islam: voice, media, and sonic atmospheres in an Indian Ocean World**. Oakland: University of California Press, 2018a.
19. EISENLOHR, Patrick. Suggestions of movement: voice and sonic atmospheres in Mauritian Muslim devotional practices. **Cultural Anthropology**, Arlington, v. 33, n. 1, p. 32-57, 2018b. Disponível em: <https://doi.org/10.14506/ca33.1.02>. Acesso em: 12 jun. 2024.
20. EISENLOHR, Patrick. Atmospheric resonance: sonic motion and the question of religious mediation. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Hoboken, v. 28, n. 2, p. 613-631, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13662>. Acesso em: 12 jun. 2024.
21. EL-TOM, Abdullahi. Drinking the Koran: the meaning of Koranic verses in Berti erasure. **Africa**, v. 55, n. 4, p. 414-431, 1985.
22. ENGELKE, Matthew. Religion and the media turn: a review essay. **American Ethnologist**, New York, v. 37, n. 2, p. 371-79, 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40784527>. Acesso em: 12 jun. 2024.
23. ENGELKE, Matthew. Angels in Swindon: public religion and ambient faith in England. **American Ethnologist**, New York, v. 39, n. 1, p. 155-170, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41410482>. Acesso em: 12 jun. 2024.
24. ERLMANN, Veit (ed.). **Hearing cultures: essays on sound, listening and modernity**. Oxford: Berg, 2004.
25. FELD, Stephen. Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua Nova Guiné. In: FELD, Stephen; BASSO, Keith (ed.). **Senses of Place**. Santa Fé: School of American Research Press, 1996. p. 91-135.

26. FELD, Stephen. **Jazz cosmopolitanism in Accra**: five musical years in Ghana. Durham: Duke University Press, 2012.
27. FELD, Stephen; FOX, Aaron; PORCELLO, Thomas; SAMUELS, David. Vocal Anthropology: from the music of language to the language of song. *In*: DURANTI, Alessandro. **A companion to Linguistic Anthropology**. Malden: Blackwell, 2004. p. 321-345.
28. GADE, Anna M. Recitation. *In*: RIPPIN, Andrew (ed.). **The Blackwell Companion to the Qur'an**. Malden: Blackwell, 2006. p. 481-493.
29. GREGERSEN, Andreas M. Exploring the atmosphere inside a liturgical laboratory. **Material Religion**, Abingdon-on-Thames, v. 17, n. 5, p. 627-650, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17432200.2021.1945990>. Acesso em: 12 jun. 2024.
30. HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Albany: State University of New York Press, 2010.
31. HIRSCHKIND, Charles. **The Ethical soundscape**: cassette Sermons and Islamic counterpublics. New York: Columbia University Press, 2006.
32. HIRSCHKIND, Charles. Media, mediation, religion. **Social Anthropology**, Hoboken, v. 19, n. 1, p. 90-97, 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00140_1.x. Acesso em: 12 jun. 2024.
33. HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit (org.). **Things**: religion and the question of materiality. New York: Fordham University Press, 2012.
34. INGOLD, Tim. **Lines**: a brief history. Londres: Routledge, 2007.
35. KAPCHAN, Deborah. **Traveling spirit masters**: Moroccan Gnawa trane and music in the global marketplace. Middletown: Wesleyan University Press, 2007.
36. KEANE, Webb. Religious Language. **Annual Review of Anthropology**, Redwood City, v. 26, p. 47-71, 1997.
37. KRÄMER, Sybille. **Medien, Bote, Übertragung**: Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
38. LEHRICH, Chistopher I. The unanswered question: music and theory of religion. **Method and Theory in the Study of Religion**, Leiden, v. 26, p. 22-43, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341266>. Acesso em: 12 jun. 2024.
39. MEYER, Birgit. "Praise the Lord": Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere. **American Ethnologist**, New York, v. 31, n. 1, p. 92-110, 2004.
40. MEYER, Birgit. Religion as mediation. **Entangled Religions**, Bochum, v. 11, n. 3, p. 1-21, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444>. Acesso em: 12 jun. 2024.
41. MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (org.). Religion, media, and the public sphere. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
42. MORGAN, David. **The sacred gaze**: religious visual culture in theory and practice. Berkeley: University of California Press, 2005.

43. NIETZSCHE, Friedrich. **Writings from the late notebooks**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
44. OTTO, Rudolf. **Das Heilige**: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck, 2014.
45. PLATE, Brent (ed.) **Key terms in material religion**. London: Bloomsbury, 2015.
46. RADERMACHER, Martin. “Not a church anymore”: the deconsecration and conversion of the Dominican Church in Münster (Westphalia, Germany). **Material Religion**, Abingdon-on-Thames, v. 17, n. 1, p. 1-28, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17432200.2020.1870856>. Acesso em: 12 jun. 2024.
47. REINHARDT, Bruno. Soaking in tapes: the haptic voice of global Pentecostal pedagogy in Ghana. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Hoboken, v. 20, p. 315-336, 2014. Disponível em: <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9655.12106>. Acesso em: 12 jun. 2024.
48. REINHARDT, Bruno. Atmospheric presence: reflections on “mediation” in the Anthropology of Religion and Technology. **Anthropological Quarterly**, Washington, DC, v. 93, n. 1, p. 1523-1554, 2020. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/amet.12522>. Acesso em: 12 jun. 2024.
49. RIEDEL, Friedlind. Music as atmosphere. Lines of Becoming in Congregational Worship. **Lebenswelt**, Milan, v. 6, p. 80-111, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.13130/2240-9599/4913>. Acesso em: 12 jun. 2024.
50. ROBBINS, Joel. Keeping God’s distance: Sacrifice, possession, and the problem of religious mediation. **American Ethnologist**, New York, v. 44, n. 3, p. 464-475, 2017. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/amet.12522>. Acesso em: 12 jun. 2024.
51. SCHMITZ, Hermann. **System der Philosophie**: Der Gefühlsraum. Bonn: Bouvier, 1969. v. 2.
52. SCHMITZ, Hermann. **Der Leib, der Raum und die Gefühle**. Basel: Aisthesis, 2009.
53. SCHMITZ, Hermann; MÜLLAN, Rudolf O.; SLABY, Jan. Emotions outside the box-the new phenomenology of feeling and corporeality. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, Amsterdam, v. 10, p. 241-259, 2011. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-011-9195-1>. Acesso em: 12 jun. 2024.
54. SCHMITZ, Hermann. **Atmosphären**. Freiburg: Alber, 2014.
55. SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. New York: Dover Publications, 1969.
56. SIMONDON, Gilbert. The Genesis of the Individual. In: CRARY, Jonathan; KWINTER, Sanford. **Incorporations**. New York: Zone, 1992. p. 297-319
57. STERNE, Jonathan. **The audible past**: cultural origins of sound reproduction. Durham: Duke University Press, 2003.
58. STEWART, Kathleen. Atmospheric Attunements. **Environment and Planning D: Society and Space**, Thousand Oaks, v. 29, p. 445-453, 2011. Disponível em: <https://>

- journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276405054993. Acesso em: 12 jun. 2024.
59. STOLOW, Jeremy. Religion and/as media. **Theory, Culture, and Society**, Thousand Oaks, v. 22, n. 4, p. 119-145, 2005.
 60. SYKES, Jim; BYL, Julia. Ethnomusicology and the Indian Ocean: on the politics of area studies. **Ethnomusicology**, Durham, v. 64, n. 3, p. 394-421, 2020. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5406/ethnomusicology.64.3.0394>. Acesso em: 12 jun. 2024.
 61. TAMIMI ARAB, Pooyan. **Amplifying Islam in the European soundscape: religious pluralism and secularism in the Netherlands**. London: Bloomsbury, 2017.
 62. TELLENBACH, Hugo. **Geschmack und Atmosphäre: Medien menschlichen Elementarkontaktes**. Salzburg: Otto Müller, 1968.
 63. WEINER, Isaac. Calling everyone to pray: pluralism, secularism, and the Adhān in Hamtramck, Michigan. **Anthropological Quarterly**, Washington, v. 87, n. 4, p. 1049-1077, 2014. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/pub/35/article/564869>. Acesso em: 12 jun. 2024.
 64. WEINRICH, Ines. The materiality of sound, mediation, and practices of listening: observations from historic and contemporary Muslim practices. **Entangled Religions**, Bochum, v. 11, n. 3, p. 1-19, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8555>. Acesso em: 12 jun. 2024.
 65. WILKE, Annette. Moving religion by sound: on the effectiveness of the Nada-Brahman in India and modern Europe. In: GRIESER, Alexandra; JOHNSTON, Jay (ed.). **Aesthetics of religion: a connective concept**. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 323-346.

Patrick Eisenlohr

Professor de Antropologia no Centre for Modern Indian Studies da University of Göttingen. PhD em Antropologia pela University of Chicago. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4843-4169>. E-mail: peisenl@uni-goettingen.de

Vânia Zikán Cardoso

Professora Associada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. PhD em Antropologia pela University of Texas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2554-1615>. E-mail: vania.cardoso@ufsc.br