

ECOFENOMENOLOGIAS DO LUGAR: SEMEADURAS DO COABITAR PARA POLINIZAR GEOGRAFIAS MAIS-QUE-HUMANAS

Ecophenomenologies of place: sowing co-habitation to pollinize more-than-human geographies

Carlos Roberto Bernardes de Souza Júnior¹

RESUMO

A ecofenomenologia expande o pensamento fenomenológico rumo às intercorporeidades e intersubjetividades de seres humanos e não-humanos, de modo a dissolver o dualismo sociedade-natureza. Ao retornar à Terra nela mesma, essa perspectiva pode desafiar as fraturas socioambientais nas raízes do pensamento moderno. Dessa maneira, esse ensaio aproxima-se da ecofenomenologia para problematizar o conceito de lugar de modo a abranger as intencionalidades, desejos, percepções, afetos e experiências mais-que-humanas de ser-na-e-da-Terra. Entende-se que as reversibilidades que reúnem os seres na carne do mundo são tramas pelas quais o fazer-lugar é complexificado para além do humano, de modo a incluir as experiências geográficas de mundos animais, vegetais, fúngicos, rochosos, virais, troposféricos, dentre outros. Nesse sentido, a lugaridade é compreendida como uma mistura coabitacional que perpassa por sinfonias de seres entrançados nos arranjos coexistenciais da realidade geográfica. Ecofenomenologias do lugar expressam as covulnerabilidades carnis dos 'estranhos parentescos' de intercorporeidades, intersubjetividades, aberturas e tensões mais-que-humanas.

Palavras-Chave: Coabitação. Ser-na-e-da-Terra. Geograficidade. Carnalidade.

ABSTRACT

Ecophenomenology expands the phenomenological thought towards human and non-human intercorporeality and intersubjectivity as a way to dissolve society-nature dualisms. By proposing a return to Earth in itself, this perspective can challenge the socioenvironmental fractures at the roots of modern thought. Thus, this essay approaches ecophenomenology to problematize the concept of place as a way to open it up to more-than-human intentionality, desire, perception, affect and experiences of being-in-and-of-the-Earth. It is understood that the reversibility that reunite beings in the flesh of the world is the path through which place-making is complexified beyond humans towards the geographical experiences of animal, vegetable, fungi, rock, viral and tropospheric worlds. In this sense, placeness is comprehended as a cohabitational entanglement that involves symphonies of beings intertwined in co-existential arrangements of geographical reality. Ecophenomenologies of place express the carnal co-vulnerability of a 'strange kinship' of more-than-human intercorporeality, intersubjectivity, openings and tensions.

Keywords: Co-habitation. Being-in-and-of-the-Earth. Geographicality. Flesh.

¹ Professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGG/UFGD). carlosroberto2094@gmail.com.
✉ KM 12, FCH/UFGD, Caixa Postal 364, MS-162, Dourados - MS, 79804-970.

APONTAMENTOS INICIAIS

Na virada do século XXI, os campos de discussão da fenomenologia têm realizado aproximações com a crise climático-ecológica contemporânea. Se propõe uma virada ecológica na fenomenologia por meio da perspectiva da unicidade experiencial do ente sensível de Merleau-Ponty (2000; 2014), de modo a convergir em uma linguagem implícita da Terra que conecta todos os seus seres, vivos e não-vivos, sencientes e “inertes”, vegetais, animais, minerais ou atmosféricos.

Dessarte, os ecofenomenólogos realizam um **retorno à Terra nela mesma**. Essa renovação do pensamento fenomenológico abrange as dimensões experienciais de múltiplas formas de existência terrestre como teias de significados recíprocos. A ecofenomenologia considera que há horizontes coexistenciais de mundos mais-que-humanos (*more-than-human worlds*) que tanto incluem quanto excedem os seres humanos (Abram, 1996).

Em revés a revigorar o naturalismo, trata-se de situar e expandir as dimensões existenciais do pensamento fenomenológico de modo a radicalizar a o entendimento das intencionalidades em transcendência à humanidade e a dualidade sociedade-natureza (Wood, 2003). Procura-se valorizar os engajamentos mundanos das múltiplas formas de existência de modo a borrar os limites do pensamento ambiental e desconstruir o especismo humano.

Essa atitude de virada no pensamento fenomenológico implica em apreender que os entes que circundam a experiência terrestre também são seres-no-mundo e são partes integrais da forma como os lugares são construídos, sementeiros e vividos. Cada lugaridade está envolta em teias de reciprocidade, de reversibilidade e de

carnalidade que consubstanciam sentidos mais-que-humanos de coabitação e covulnerabilidade.

Por meio desse horizonte de possibilidades, o presente ensaio enseja problematizar o conceito de lugar de modo a abranger as intencionalidades, desejos, percepções, afetos e experiências mais-que-humanas de ser-na-e-da-Terra. Ao imergir nessas tessituras da realidade geográfica, verifica-se as maneiras pelas quais os lugares se efetivam em polinizações cruzadas de intercorporeidade e intersubjetividade que enovelam múltiplas entidades terrestres.

Para tanto, o texto se estrutura em cinco partes. Na primeira, introduz-se as principais noções e concepções que fundamentam a ecofenomenologia. Na seguinte, aborda-se como o alicerce fenomênico da Terra direciona as experiências de mundos mais-que-humanos. A seção subsequente enfoca em como o conceito de lugar pode ser reposicionado pela abordagem ecofenomenológica. Na posterior, explicitam-se as condições plurais do fazer-lugar no estranho parentesco entre seres humanos e não-humanos. Por fim, problematiza-se como a carnalidade e o entrecruzamento quiásmico se interrelacionam à lugaridade de ser-na-e-da-Terra.

ECOFENOMENOLOGIA RUMO AOS MUNDOS MAIS-QUE-HUMANOS

A ecofenomenologia se funda na compreensão de que há um entrelace vital nos horizontes dos mundos mais-que-humanos que suscita a superação do antropocentrismo epistemológico. Dado que um dos fundamentos da lógica cartesiana que se desdobrou no mecanicismo utilitarista da natureza foi o distanciamento, ela postula ser basilar arquitetar uma forma de reflexão fenomenológica que supere essa noção e se preocupe com a aproximação com os horizontes existenciais não-humanos.

Ao desconstruir os dualismos do antropocentrismo moderno, a ecofenomenologia enseja decifrar os fenômenos sensoriais de coexistência com os pluriversos de entidades com quem compartilhamos a Terra. Busca-se a convergência das possibilidades intencionais de interrelações das múltiplas vozes que compõem as sinfonias terrestres, sejam elas sencientes ou não.

Superar o antropocentrismo envolve o reconhecimento da necessidade de aproximação imersiva com modos de ser-no-mundo radicalmente diferentes daqueles emergentes das experiências humanas. De acordo com Sato (2016, p.14) “os recentes estudos da eco-fenomenologia têm sublinhado a importância de transcender a dimensão humana, incluindo outras formas de vida, sem a necessidade de revigorar o naturalismo desprovido de humanidade”.

Essa tomada de posição indica que as possibilidades de compreensão devem contemplar outras formas de **ser** por meio de lógicas outras que não a da separação entre sujeito-objeto. É também um posicionamento que implica no entendimento de que se deve transpor seus limites tradicionais e pensar no amplo escopo de entidades terrestres dispostas em emaranhados de polinizações cruzadas de experiências.

Nessa esteira epistemológica, a ecofenomenologia constitui-se como um campo de análise que tem por intenção desconstruir os dualismos modernos (humano-animal, senciente-inerte, sociedade-natureza, etc.) e entender a conectividade e a reciprocidade entre diferentes seres vinculados à Terra. Brow e Toadvine (2003, p.xii-xiii, tradução livre) sistematizam que:

A eco-fenomenologia é baseada em uma dupla reivindicação: primeiro, a de que uma explicação adequada da nossa situação ecológica requer os métodos e discernimentos da fenomenologia; e, segundo, que a fenomenologia, liderada por seu *momentum*, se torne uma ecologia filosófica, isso é, um

estudo das interrelações entre organismo e mundo em suas dimensões axiológicas e metafísicas.

Trata-se, portanto, de uma forma de ambientalismo sensível, empático, imersivo e crítico pautado na experiência. Ele almeja ter a capacidade de entrelaçar-se com as artes e humanidades sem deixar de lado um posicionamento político. Na fundação da ecofenomenologia está essa noção de inexorabilidade da reciprocidade enquanto conceito-chave para compreensão das múltiplas dimensões do existir na condição de ser-no-mundo e de ser-do-mundo.

Como reiteram os autores (Brown; Toadvine, 2003), entende-se que as dimensionalidades axiológicas e metafísicas do mundo se encaminham pelo componente relacional desses entes. Por meio desse princípio, os problemas ambientais podem ser decifrados como tensões ontológicas decorrentes do descompasso da *archê originária* que embasa a sementeira dos mundos mais-que-humanos.

É relevante, nesse sentido, a proposição de que “todo valor, inclusive o nosso valor, é **inseparável** e **indivisível** do valor da Terra” (Wirth, 2013, p.15, tradução livre, destaques no original). Se a fenomenologia, tal qual situa Husserl, é um **retorno às coisas nelas mesmas**, a proposta da ecofenomenologia seria então a de um **retorno a Terra**. Essa busca de entender os fenômenos a partir de sua teluridade compõe modos de efetivar um olhar **enterrado com os pés no solo terrestre**.

Segundo Wirth (2013), o esforço de repensar a Terra deve ser abrangido como algo digno de ser questionado e pensado pelos ângulos acionais e intencionais das diferentes emergências de vir-a-ser que dela decorrem. Esse processo retoma a provocação merleau-pontiana de engajamento com uma **psicanálise da natureza** em que ela é pensada como um todo animado e vivente dotado de intencionalidade (Merleau-Ponty, 2000).

Em transcendência a um posicionamento em que a Terra é por vezes coisificada, os ecofenomenólogos preocupam-se em entender as formas de consciência mais-que-humanas que dela/nela emergem. Radicaliza-se o experimento fenomenológico para a imersão nos horizontes existenciais de mundos não-humanos. Compreendidas em suas semelhanças e distinções referentes às suas agências e intencionalidades, essas outras formas de ser-no-mundo implicam em reciprocidades, trocas e intersubjetividades.

Tratam-se de confluências de sentidos que levam os fenomenólogos a retornar à Terra como fundamento para interrogar a natureza por dentro (Davis, 2007). Ao resgatar o *anima mundi* terrestre, se “ecologiza” a fenomenologia para a possibilidade de entrecruzamentos experienciais com entidades cujos corpos são variações distintas dos nossos. Entende-se que mais que meros detentores de *umwelten* intuitivos, os outros seres têm efetivos *lebenswelten* que exigem imersões fenomênicas atentas (Dufourcq, 2014).

A ecofenomenologia dissolve os dualismos cartesianos e enfrenta o mecanicismo que reduz os coabitantes do planeta a coisas ante às suas efetivas dimensões de entes. Nesse sentido, compreende-se que os múltiplos seres terrestres, sejam eles as árvores, as aranhas, os cachorros, as rochas ou os ventos, são dotados de intencionalidades e significações que os tornam verdadeiros **outros** com os quais nos relacionamos.

Segundo Toadvine (2010), o pensamento ecofenomenológico pode contribuir com o ambientalismo ao nos sintonizar tanto com a nossa natureza internalizada quanto com a resistividade da natureza intrínseca às nossas construções materiais e/ou simbólicas. Essa perspectiva encaminha a reflexão para as possibilidades de

encontros com diferentes tipos de consciência e/ou existências com quem os humanos partilham a Terra.

A corporeidade humana de ser-no-mundo evoluiu convergente com as sementeiras de coabitação com esses seres com quem nos (des)encontramos. Abram (1996, p.47, tradução livre) expande que “em contato com as formas nativas da terra, os sentidos são lentamente energizados e despertados, se combinando e recombinao em padrões mutacionais contínuos”. Há um contato primeiro que nasce da relação do ser com a pulsante vida terrestre que nos inclui como parte do esforço (auto)reflexivo da **psicanálise da natureza**.

Como afirma Galvani (2005, p.65, tradução livre), “nós somos, e nos tornamos, através das formas da terra, de suas paisagens, climas, estações, plantas, animais”. Todas essas entidades, viventes ou não, estão implicadas no cosmo experiencial de fazer parte de um planeta que transcende a existência do humano. As variadas vozes telúricas, cada qual com sua linguagem, se constituem como enlaces fundacionais da Terra coabitada.

Marchesini (2015) provoca que os seres mais-que-humanos impelem a fenomenologia a inaugurar uma filosofia fertilizada pelos diálogos multi-espécie que fazem parte de quem nós somos. Ao admitir a situação recíproca das interações com não-humanos e seu papel na realização das intencionalidades mais-que-humanas, essa perspectiva se opõe ao antropocentrismo como cerne da reflexão sobre a consciência e a experiência.

James (2009, p.130, grifos no original, tradução livre) aborda que “apreciar a presença de subjetividades não-humanas é ter seu mundo transformado. A razão disso é que ela afeta a sua percepção da **realidade** do mundo”. Como abarca a reflexão do filósofo, tudo que se manifeste como ser na linguagem da psicanálise da natureza

se expande pelas consciências com quem interage em polinizações cruzadas de mundos.

Emergentes do engajamento em cosmos imbricados de reversibilidades, as **realidades** dos mundos fenomenologicamente coabitados incorrem em entrelaces de consciências humanas e não-humanas, de modo a transcender o especismo prevalente. Essa virada ontológica, aponta Toadvine (2013), provoca um deslocamento da experiência do que e de como os fenômenos ocorrem na interrelação de intencionalidades emergentes ou potenciais de formas de vir-a-ser que incluem e transcendem a humanidade.

Se, como conceitua Wood (2003, p.213, tradução livre) a “ecofenomenologia procura pela relacionalidade de engajamentos mundanos, tanto humanos quanto de outras criaturas”, ela compõe-se também no reconhecimento da subjetividade e intencionalidade desses outros entes. Embora nitidamente diferentes do modo humano de ser-no-mundo, as outras “criaturas” são consideradas elementos basilares do horizonte da (co)existência da Terra.

Totaro (2018, p. 25, tradução livre) resume que na ecofenomenologia “uma questão fundamental é posta: qual visão do ser humano nós necessitamos, na era da globalização, para prevenir os nossos atos vitais de serem capturados pela lógica instrumental?”. Na raiz do movimento está a concepção de que é necessário outro modo de ser-no-mundo para que seja possível efetivar mudanças que permitam a transgressão da lógica **coisificante** de interagir com o planeta como se esse fosse um acervo de recursos naturais.

No período contemporâneo, os efeitos das mudanças climáticas se alastram entre as criaturas humanas e não-humanas que coabitam a Terra e, portanto, é necessário ampliar os olhares para além do especismo dominante (Marchesini, 2018). Reconhecer a

intencionalidade e a capacidade compartilhada de constituição de mundos mais-que-humanos é uma maneira de semear outra compreensão da realidade que possa enfrentar a hipertrofia da crise ecológica antropogênica.

Conforme situa Abram (2014), o ato de tratar o planeta como um objeto do qual a humanidade estaria apartada **é uma das razões originárias** da situação de desequilíbrio ecológico atual. Superar essa condição envolve, portanto, um reposicionamento epistêmico e ontológico que permita borrar as cisões e fertilizar outras maneiras de coabitar. A dimensão existencial e coabitacional da ecofenomenologia pode ser uma trama rumo a esse reposicionamento do vir-a-ser-com a Terra.

SEMEADURAS DE COABITAÇÃO TERRESTRE

Nos ensaios tardios de Husserl (1986) e de Merleau-Ponty (1960; 2000; 2014), há importantes embasamentos para uma concepção fenomenológica que dialogue com o pensamento ecológico. Essa formulação perpassa por uma noção de indissociabilidade e unicidade cultura-natureza. A intercorporeidade desses diferentes entes é situada nesses fenômenos por meio do arco original da Terra.

Kaushik (2011) argumenta que, ao avançar sobre a concepção de Husserl de Terra como *Ur-Archē*, o pensamento de Merleau-Ponty coloca o solo terrestre como instituição primal da existência. Como forma instituinte que se manifesta no desdobrar dos múltiplos mundos, essa teluridade representa uma forma de deiscência pela qual os fenômenos podem vir a ser.

Merleau-Ponty (1960, p.294, tradução livre) explicita que “a Terra é a matriz de nosso tempo e de nosso espaço: toda noção construída do tempo pressupõe nossa proto-história de seres carnis

compresentes a um só mundo". Qualquer evocação de mundos possíveis estará relacionada ao mundo do sujeito e qualquer possibilidade de emergência intencional será uma variação dessa realidade.

Essa noção de um retorno terrestre está ancorada na ideia de que os seres vivos e não-vivos, sencientes e não-sencientes, fazem parte de um mesmo complexo conjunto que expressa o próprio devir do espaço-tempo (Abram, 1996). **Há na Terra uma característica que a coloca como núcleo ontológico.** Embasado nas ideias de Husserl (1986), Merleau-Ponty propôs em um de seus escritos tardios que:

Como a Terra é, por definição, única, todo solo em que pisamos se torna imediatamente um domínio, os seres vivos com aqueles que se filiam da Terra poderão se comunicar se tornarem concomitantemente humanizados - ou se preferirmos, se preferirmos humanos terrestres que são variantes de uma humanidade mais generalizante que permanecerá única (Merleau-Ponty, 1960, p.286, tradução livre).

É desse solo pulsante em que há uma comunicação constante e recíproca que os fenômenos se originam como uma comunicação entre variantes. Os "filhos" da Terra derivam dela como uma extensão de sua composição. Por meio da fenomenalidade em que as coisas se tornam elas mesmas elementos que abrangem mundos pregnantos de possibilidades, há também um tipo latente de ambivalência inexorável ao **estranho parentesco** de todos seus coabitantes (Merleau-Ponty, 2000).

A ubiquidade da Terra faz com que ela seja ao mesmo tempo fonte de sua própria ontogênese e origem de qualquer outro horizonte de mundo que se estenda a partir dela mesma. O telurismo das emergências de consciências é uma continuidade direta desse sentir

dos vivos e não-vivos. Essa dinâmica complexa decorre na e da comunicação vital entre todos os fenômenos que partilham o solo terrestre originário que possibilita a **psicanálise da natureza**.

De acordo com Abram (1996, p.131, tradução livre, grifos no original) "o chão e o horizonte **nos são garantidos apenas pela terra**. Logo, quando nós deixamos tempo e espaço se misturarem em um tempo-espaço unificado, redescobrimos a terra envolvente". Na condição de embasamento para que um horizonte fenomenal seja formado, a Terra é um todo inescapável. Ser um ente terrestre implica em ser-no-mundo e ser-do-mundo por meio de um corpo espaço-temporal que orienta centros acionais.

Na perspectiva da ecofenomenologia, essa corporeidade telúrica é desdobramento da inerência das outras formas de existência que perpassam nossa constituição enquanto **seres**. As outras entidades coabitacionais que nos envelopam e se envolvem nas experiências de ser-na-Terra partilham conosco um horizonte de reciprocidades existenciais.

Como Merleau-Ponty (1960; 2000; 2011; 2014) delineia, qualquer subjetividade fenomenologicamente concebida deve ser entendida como uma forma de **intersubjetividade** corporificada. Os coabitantes terrestres existem intercorporealmente em um mundo operante e operativo decorrente da ontogênese do arco originário terrestre. Desse modo, o ser somente o **é** na condição de criatura em relações fenomênicas de ser-da-Terra.

Toadvine (2014, p.12, tradução livre) explicita que "como já está implícito no uso de pronomes impessoais e na descrição dos 'eus' naturais de nossos sentidos realizada por Merleau-Ponty, nossas vidas biológicas excedem a distinção entre o singular e o plural". A intersubjetividade situada pelas incitações merleau-pontianas colabora para consubstanciar que **é** na interação plural-singular do

entrelaçar intercorporal terrestre que se conformam emergências de senciência.

É no entrançamento com múltiplas outras formas de senciência, na polifonia interespecies, que a Terra se faz presente no nosso vir-a-ser em mundos mais-que-humanos. De acordo com Abram (2007, p.167-168, tradução livre):

É apenas aqui, nesse mundo terrestre de engajamentos terrestres que nós continuamente entramos em contato com seres (pessoas, alces, aranhas ou águias) com quem podemos ter certeza que não são nossas próprias fabricações, que são realmente **outros** – outros 'eus', outros centros de experiência ricamente diferente da nossa.

Como também são entidades corporificadas, corpos-sujeitos em seu próprio direito, esses seres ofertam formas de experiência distintas e ricas em possibilidades para serem decifradas pela ecofenomenologia. Os mundos vividos e percebidos de um rebanho de renas têm particularidades distintas daqueles de humanos, como exemplifica Lorimer (2006). É nessa relação entre mundos de experiências heterogêneos que se pode encontrar formas de polinização de ser-na-e-da-Terra.

Cada modo de existência ou subjetividade é singular em sua interação e criação de mundos. Essas maneiras de coabitar a Terra se fundem no desdobramento fenomênico de fazer parte do devir desse solo que pulsa vivo entre os diferentes sentidos existenciais. Entre os entes vivos e não-vivos há uma reciprocidade implícita que permite a continuidade das teias relacionais que costuram as interações da biosfera, da hidrosfera e da atmosfera.

Na perspectiva ecofenomenológica, isso incorre em compreender que há uma diversidade de mundos intrincados entre intersubjetividades e intercorporeidades. Como constata Abram

(1996), não há como habitar o vale sem perceber, sentir e observar os diferentes ritmos nele presente. Essas formas de ser-no-mundo se conectam e dialogam entre si por meio do feitiço sensível da unicidade do solo terrestre, nessa matéria que reúne seus elementos.

Como matriz temporal, a Terra é dimensão nuclear pela qual a espacialidade se intrinca à nossa experiência mais-que-humana. Abram (1996, p.113, tradução livre) discorre que “engajar-se sensorialmente e plenamente com os arredores terrestres é se encontrar em um mundo de ciclos dentro de ciclos”. Entre as diferentes estações e dinâmicas, há uma ciclicidade inerente ao tempo da natureza que é fundante para a coexistência como ser-na-e-da-Terra.

Como complementa Abram (1996, p.114, tradução livre), “diferentemente do tempo linear, o tempo concebido como cíclico não pode ser rapidamente abstraído dos fenômenos espaciais que o exemplificam – das trajetórias circulares do sol, da lua e das estrelas, por exemplo”. A circularidade expressa por essa temporalidade dimensiona uma espacialidade pluralizada que salienta as interações dos seres que coabitam a Terra. Ela coloca em evidência as dinâmicas plurívocas de trocas experienciais intercorporificadas porquanto os nossos próprios corpos, humanos ou não-humanos, também se adaptam aos ciclos circadianos, das marés, das estações do ano, dentre outros.

Entremeio ao contato com os mundos mais-que-humanos faz-se possível estar em meio a ciclicidades que são parte daquilo que está latente na humanidade: sua própria animalidade (ABRAM, 2007; 2010). Até as entidades aparentemente inertes, como pedras ou rochas, parecem falar uma estranha linguagem de sombras e gestos que convidam os corpos-sujeitos a interagirem com elas no esforço partilhado de semeadura da psicanálise da natureza.

LUGARES NOS ECOS DO COABITAR

Como ponderava Dardel mais de meio século antes do nascer da ecofenomenologia, há um sentido nativo e primário no vínculo da humanidade ao solo em que pisamos. Nas suas palavras: “uma relação concreta liga o homem à Terra, uma **geograficidade** (*geographicité*) do homem como modo de sua existência e de seu destino” (DARDEL, 2011 [1952], p.1, destaques no original). A evocação do autor destaca virtualidade existencial presente na realidade geográfica correlativa ao coabitar.

Essa relação concreta implica em uma reciprocidade entre os entes habitantes e a Terra como base e destino de suas existências. Longe de ser um objeto neutro e opaco, trata-se de um multifacetado universo de mundos que se plasmam no horizonte do espaço geográfico. A natureza da qual os geógrafos tratam não é um somatório de dados e equações geométricas, mas um centro relacional em que diferentes seres se interpenetram.

De acordo com Breteau (2018, p.51, tradução livre), “ecoando o pensamento de Reclus, Humboldt e de Dardel, a geografia pode ser considerada como poética desde a natureza de seu objeto fundamental, o de conhecer essa relação que se desenvolve entre o ser humano e a terra, entre os lugares e os habitantes que deles se apropriam”. Esse vínculo primal aos lugares é a base pela qual a Geografia se constrói como uma ciência que pode decifrar a coabitação terrestre.

Ao nutrir essa curiosidade original com o planeta, o conhecimento geográfico desvela as maneiras de existir enquanto ser-no-e-do-mundo. Em sua dimensão coabitacional, a geograficidade pode arquitetar conexões importantes com a ecofenomenologia, particularmente ao se concernir com o conceito de lugar.

Como experiência geográfica, o lugar envolve a dimensão sensível e habitacional do espaço. Conforme delimita Tuan (2012; 2013), uma determinada espacialidade se torna um **lugar** na medida em que adquire definição e significado. O sentido de lugar é uma decorrência da intencionalidade dos nexos acionais e perceptivos das interações espaciais concretizadas por meio do *lebenswelt*.

Seamon (1979, p.73, tradução livre) colabora ao afirmar que “onde quer que formos, mesmo pelos menores períodos de tempo, nós estabelecemos lugares por meio dos quais orientamos nosso mundo e nossas atividades espaciais”. Tais centros de significado conferem certa medida de vinculação espaço-temporal que orientam atitudinalmente os mundos e as experiências. É uma relação por meio da qual a realidade geográfica é ontologicamente incorporada à existência daqueles que com ela se entrelaçam.

Arelado a núcleos emocionais envoltos nas ambivalências da vida, o lugar é um conceito que se associa a uma espacialidade iminentemente relacional. Em suas diferentes características, os lugares abrangem espectros de experiências que perpassam desde a tofília analisada por Tuan (2012) até a topofobia abordada por Trigg (2017B).

Como expressão de ser-no-mundo, o lugar decorre das maneiras pelas quais o habitar se espacializa na realidade geográfica. Na experiência sensível do espaço em que os seres vivem em meio a seus horizontes de mundo, os lugares são formações que se desdobram da significação de um *quale* para aquele determinado local. Por essa correlação com o circuito ativo da percepção, o fazer-lugar pode ser entendido como um fenômeno intersubjetivo e intercorporal.

Há uma inseparabilidade recíproca na dinâmica da experiência de lugar que se retroalimenta no fluxo corpo-espacial por meio do qual o fenômeno da lugaridade se manifesta. Os corpos tangíveis dos seres

que interagem nos lugares se entrelaçam entremeio às experiências sensoriais partilhadas em cada contexto e situacionalidade. Dessa maneira, há uma orquestra de significados nem sempre legíveis das escritas da Terra que se perfazem na expressão das lugaridades da emergência de ser-no-e-do-mundo.

Com base em Dardel (2011 [1952]), Relph (1985, p. 19, tradução livre) destaca que “ser-no-mundo envolve o fato de que já existe e sempre há um ambiente para cada um de nós antes de nos despertar a curiosidade sobre a terra e a localização e as características de seus diferentes lugares”. É essa **geograficidade** originária da fenomenologia terrestre que cria elos significativos na definição de lugares **do** e **no** mundo.

Na reversibilidade ser-lugar, o amplo espectro das significações se manifesta como elemento definidor dessa expressão espacial. Marandola Jr. (2014, p.236) explica que “o ser-no-mundo intencional dos entes se manifesta no mundo circundante de forma mais forte e significativa no lugar: afetivo, significado e indissociavelmente ligado à manifestação ontológica do ser”. Em razão de seu desdobramento existencial, o lugar é uma emersão sensível das potencialidades do coabitar irredutível ao solipsismo.

De acordo com Lussault (2005, p. 19, tradução livre) “o habitar coloca o espaço, em todas suas dimensões biofísicas e sociais, e seus atores em igual nível ontológico, sobre um mesmo plano de legitimidade epistemológica”. É nessa condição de imersão e potencialidade transformativa que o coabitar se desenvolve como gênese de elos efetivos com as espacialidades emergentes da experiência de ser-da-e-na-Terra.

Na conexão construída pela decorrência do ser-no-mundo, ao ser também **do** mundo esse devir implica em emergir como fenômeno **em e de algum lugar**. As múltiplas dimensões biológicas, físicas,

afetivas, existenciais e ontológicas da realidade geográfica se manifestam nas dinâmicas de sujeito-lugar. Essa reversibilidade compõe o nexo coexistencial de coabitar a Terra como sementeira telúrica de coexistências.

Para Relph (1976, p.141, tradução livre), “lugares são fusões de ordens naturais e humanas e são os centros significativos de nossa experiência imediata do mundo”. Pela sua convergência de elementos intersubjetivos e intercorporais mais-que-humanos, o lugar é um fenômeno fundamentado na experiência de (co)existir na condição de um ser terrestre. Nos múltiplos horizontes que se polinizam pelas situações da realidade geográfica, os lugares conformam nexos de ancoragem à origem e ao destino da Terra.

Os espaços que são transformados em lugares podem ter diferentes sentidos, contudo eles não deixam de ter um centro em sua teluridade. O fenômeno basilar de gerar mundos provenientes da Terra é, do ponto de vista ecofenomenológico, também composto pelas interações entre as diferentes formas de ser dos entes mais-que-humanos. Lugares são emersões da condição de ser-na-e-da-Terra e a lugaridade é a expressividade da mistura coabitacional inexorável a esse processo.

Por um olhar ecofenomenológico, mais que pessoa-ou-pessoas-experienciando-lugar, como expressou Seamon (2014), pode-se direcionar para seres-humanos-e-não-humanos-experienciando-lugares. Ao abranger o escopo expandido de fenomenalidades intercorporificadas provenientes do entrelace dos horizontes humanos e não-humanos, cada lugaridade é uma variante do vir-a-ser terrestre em sua plenitude de entrecruzamentos de formas de existência.

Em transcendência a serem fenômenos que incorrem da passividade, os lugares se desdobram da intencionalidade de entes

que os coabitam. Pelo princípio da reversibilidade, isso resulta na reciprocidade da experiência geográfica de/em mundos mais-que-humanos. Da mesma maneira que as relações intersubjetivas criam atmosferas para determinadas lugaridades, esses mesmos lugares também influenciam suas disposições corpo-sensoriais.

Na perspectiva ecofenomenológica de Abram (1996, p.111, tradução livre), “cada lugar tem seu próprio dinamismo, seus próprios padrões de movimento, e esses padrões engajam os sentidos e se relacionam a eles de modos particulares, instilando humores e atenções particulares”. Os próprios lugares são compostos como entidades indissociáveis das intencionalidades dos entes coabitacionais. Eles têm particularidades que fazem parte do engajamento de ser-do-mundo e do envolvimento na **psicanálise da natureza** junto aos nossos **estranhos parentes**.

Cada lugar é composto por seus ritmos de mudanças, metamorfoses e ciclos (Abram, 2010). Eles possuem estilos particulares de transformações sazonais que afetam os mundos mais-que-humanos neles presentes, de modo a formar articulações de senciências da Terra inerentes ao aqui-agora fenomênico. Ao mesmo tempo em que esses elementos são moldados por dinâmicas bióticas e abióticas, eles também as afetam de maneiras mais ou menos sutis.

Os padrões e sazonalidades de cada lugar são expressões da realidade do devir terrestre. É por esse telurismo primal que os entes podem interagir entre si e no cosmo de um determinado horizonte de mundo. Indissociável entre suas características simbólicas ou materialmente construídas, coabitar o lugar é uma experiência proximal de intimidade terrestre que salienta a geograficidade no seu sentido indômito originário.

É a Terra que, em sua ontogênese perpétua, cria os lugares que embasam e direcionam a existência. Conforme pondera Dardel

(2011, p.35), “a realidade mais concreta e mais próxima da Terra só é apreendida por uma interpretação do conjunto, que é uma maneira de se remeter ao Ser”. É nessa relação que toma como princípio a reciprocidade em que o lugar emerge como nexos integrativo da realidade existencial coabitacional.

ECOFENOMENOLOGIAS DO FAZER-LUGAR

As entidades com as quais as variações corporais humanas e não-humanas coabitam convergem em serem partes e agentes do devir da experiência geográfica. Da mesma forma, Casey (2003) pondera os diferentes seres têm como base existencial esse fundamento terrestre, pois são parte desse mundo. A Terra conflui como um nexos concreto e complexo de lugaridades que dela se irradiam.

No reconhecimento do não-humano mineral, vegetal, fúngico ou animal, pode-se identificar um dinamismo perpétuo e existencial que se manifesta na realidade geográfica do lugar. A lugaridade é, logo, uma experiência corporificada partilhada por entidades terrestres. Os seres mais-que-humanos não são personagens secundários, mas partes indissociáveis do fazer-lugar na condição de fenômeno intersubjetivo e intercorporificado decorrente do **estranho parentesco telúrico**.

Posto que a consciência é originariamente uma forma de afeto, algo que parte da vida desejante que não é um trato exclusivo de uma ou outra espécie (BARBARAS, 2011), o desejo compõe a lateralidade da experiência por meio da qual a geograficidade incorre na mistura coabitacional por onde se plasmam as dinâmicas de fazer-lugar. Essa atitude intencional direciona nexos intercorporificados como caminhos para a instauração de caleidoscópios experienciais de semeaduras mais-que-humanas.

A abertura de meu corpo a outras variações corporais é uma atividade recíproca porquanto meu corpo e o deles partilham uma dinâmica “universal-lateral da co-percepção do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.352). Convivemos, cocriamos e fazemos-lugares a partir desse esquema corporal que (com)partilhamos na polifonia de polinizações cruzadas dos mundos mais-que-humanos.

Esse corpo sensível é partilhado pelo sentido primal de habitar. Corporificado, o ente se descobre como ser-no-mundo por meio da reciprocidade da multiplicidade telúrica. Nesse sentido, o lugar é uma decorrência fenomênica da intercorporeidade terrestre que se consubstancia como emergência da geograficidade como parte do esforço da **psicanálise da natureza**.

Como explica Langer (2003, p.115, tradução livre), na perspectiva merleau-pontiana “os humanos precisam reconhecer que os animais não-humanos são existências participando em um mundo partilhado e intrinsecamente significante”. Essas entidades também possuem definições, sentidos e expressões de suas interações com a realidade geográfica. Elas compõem significados e práticas partícipes da transformação de espaços em lugares.

Na diversidade de emergências do não-humano, os viventes possuem modos distintos de consciência que estão ancoradas no “onde primacial” que coabitam. Pelo entendimento ecofenomenológico acerca dessas relações, eles devem ser compreendidos como elementos centrais para o contínuo processo de fazer-lugar. Sua multiplicidade de expressões e formas de habitar têm capacidades e maneiras de ser-no-mundo com convergências e divergências às nossas.

A pluralidade das corporeidades animais não-humanas, argumenta Marchesini (2015), é um vetor para que viajemos rumo a outras formas de existência, assim como na direção de

lugaridades de desejos e afetos distintos. Ao praticar a empatia em entrelace intercorporificado com essa diversidade, o outro-animal (não-humano) gradualmente abre um espaço de novas possibilidades advindas da prática intencional de fazer-lugar em sinfonias multi-espécie.

Merleau-Ponty (2000, p.430, grifos do autor) destaca que: “nosso **‘estranho parentesco’ com os animais** (portanto, da teoria da evolução) nos ensina, no tocante ao corpo humano: este deve ser compreendido como nossa projeção-introjeção, nosso *Ineinander* com o Ser sensível e com as outras corporeidades”. Nessa nota de curso, o entrecruzamento em mistura indissociável entre **um** e **outro**, o *Ineinander*, evidencia a ubiquidade da reversibilidade animal inerente à corporeidade humana.

Ante à cisão moderna, o **estranho parentesco** merleau-pontiano é uma expressão da horizontalidade do entrelaçamento humanidade-animalidade. É uma forma de diferença na identidade e identidade na diferença que colabora para borrar as fronteiras especistas que discernem as vozes da Terra em razão de suas potencialidades acionais aferidas pelas variações de esquemas corpo-perceptivos.

Conforme situa Marchesini (2015), o animal não-humano é meu vizinho, um companheiro que é mais sentido do que visto. Essa relação perpassa por um compartilhamento de nossa condição vulnerável de natureza animal, a **animalidade intrínseca a nossa maneira de ser-no-mundo**. Nas palavras do autor, “no outro-animal, eu me reconheço, eu encontro uma conexão, eu me sinto em casa” (Marchesini, 2015, p. 77, tradução livre).

Merleau-Ponty destaca esse argumento ao evocar que “o que existe não são animais separados mas uma **interanimalidade**” (Merleau-Ponty, 2000, p.308, grifo do autor). A regra da experiência geográfica é, portanto, a coabitação interativa de

ser-na-e-da-Terra por meio das reversibilidades mais-que-humanas dos lugares. Como entrecruzamentos experienciais, as lugaridades são o entrelace por meio do qual a geograficidade emerge da *Ur-Archē* originária.

A interanimalidade é experienciada pelos humanos de diversas maneiras lugarizadas, seja na domesticação de comportamentos de outras espécies, como cachorros e gatos, ou na simbiose com os microrganismos no nosso próprio corpo. Conforme enfatiza Dufourcq (2014), a interanimalidade também pode ser explorada por meio dos processos pelos quais promovemos encontros indissociáveis em que a relação **humanimal** resulta em uma exploração mutua de parcerias com nossos **estranhos parentes**.

Ao explorar essas coexistências da psicanálise da natureza, Lorimer (2010, p.73, tradução livre) considera que “se o experimento fenomenológico do encontro é suficientemente expandido, um retrato da existência partilhada surge englobando vidas e hábitos mais-que-humanos que repetidamente emergem no mundo”. Pela possibilidade de desafiar os limites do circuito ativo da percepção, se identifica a reciprocidade múltipla que é manifesta no perpétuo coabitar na Terra. Por meio do encontro entre os diferentes tipos de subjetividade, a abertura ao mais-que-humano é parte integral da geograficidade dos lugares.

As geografias do mais-que-humano estão imbricadas na intercorporeidade do coabitar. Ao imergir nessas diferentes escalas e maneiras de ser-no-mundo, é possível identificar que elas se encadeiam em lugares. Por meio das interconexões entre os corpos vividos e sua motricidade, a percepção produz nexos experienciais significantes à ecologia sensível da Terra. Seja uma entidade viva ou inerte, os múltiplos seres que (com)partilham esse **estranho**

parentesco são componentes da trama telúrica de significados por onde os caleidoscópios de práticas do fazer-lugar ocorrem.

Como Lorimer (2006, p.502, tradução livre) considera, “criaturas viventes possuem um sentido de lugar e, pelas suas ações repetidas, dão ao lugar algumas de suas características mais significativas”. Assim como as lugaridades se manifestam nas reversibilidades entre entes humanos e seus ambientes, os outros seres-na-e-da-Terra também têm uma dinâmica de densa reciprocidade telúrica. Essas ações decorrem de temporalidades orgânicas, cíclicas e presentificadas nos fenômenos de fazer-lugar dos entes mais-que-humanos.

Um sentido aberto de lugar, como situam Larsen e Johnson (2012), indica a necessidade de arquitetar direcionamentos existenciais para a geograficidade. Nesse sentido, **é importante pensar na absurdez de ser, de fazer parte em uma finitude contingente que pode nos potencializar para encontros transformativos que acentuem a reciprocidade com os entes não-humanos viventes e inertes**. Sejam fenômenos troposféricos, animais, vegetais, fúngicos, elementais, químicos ou quaisquer outras manifestações de entidades terrestres, elas consubstanciam lugaridades emergentes ou potenciais decorrentes da coabitação terrestre.

Entremeados a essa corporeidade vivida, os lugares entrançam-se nas tessituras da realidade geográfica. Entende-se, conforme Abram (1996, p.159, tradução livre), que “nossos ritmos corporais, humores, ciclos de criatividade e serenidade e até mesmo nossos pensamentos são prontamente engajados e influenciados pelos padrões metamorfos do solo”. Todo ser é corporalmente afetado pelos lugares em que coabita em um *ineinander* de mistura telúrica. As experiências coabitacionais que incorrem desse processo conduzem

a significação das vozes primais da Terra que “falam” por meio dos fenômenos lugarizados.

As teias de convivialidade com a qual os seres coevoluíram implicam em uma miríade de elos dinâmicos são abertos na reciprocidade de ser-do-e-no-mundo. De acordo com Casey (2007), os lugares têm fronteiras que são porosas para as diferentes escalas de intersubjetividades neles presentes. As múltiplas maneiras de sentir que coabitam na Terra se desdobram modos de consciência abertos e compartilhados que são dimensionados pelo lugar.

A reversibilidade corpo-Terra envolve presenças visíveis e invisíveis, cuja influência podemos sentir por meio do entrelace experiencial do fazer-lugar nas sinfonias que compomos em mundos mais-que-humanos. Ainda que por vezes os contornos precisos dessas influências nos sejam incognoscíveis, como afirma Abram (2014), essas existências nos atravessam e são indistinguíveis da ontogênese terrestre.

Como prática polifônica inter e multi-espécie, fazer-lugar é uma prática de expressão terrestre que enovela entidades em tramas de intercorporeidade entremeio aos **estranhos parentescos**. Fazer-lugares é uma arte autorreflexiva de presentificação de formas de vir-a-ser humanas e não-humanas (SMITH, 2015). Ela manifesta o reconhecimento ecofenomenológico da plurivocidade de presenças intersubjetivas.

Em suma, a intersubjetividade-intercorporeidade do lugar reverbera cinéticas acionais mais-que-humanas. Pela geograficidade sensível que decorre dessa consideração, mundo e corpo, ser e lugar se combinam dialogicamente, conforme aponta Trigg (2017a). Eles afloram em uma reciprocidade de entrelaces de entidades com variações corpo-sensoriais que plasmam experiências geográficas de ser-na-e-da-Terra.

Como consequência dessa reversibilidade, “um sentido de lugar, logo, não é uma qualidade objetiva do mundo em si, mas uma dinâmica que emerge de maneira complexa” (TRIGG, 2017A, p.135, tradução livre). Os significados e tessituras dos lugares são interdependentes e diretamente correlatos às experiências dos seres que neles coabitam. Entre as evocações dos entes mais-que-humanos e os componentes intersubjetivos presentes há uma reciprocidade existencial.

CARNALIDADES NAS TESSITURAS ECOFENOMENOLÓGICAS DO LUGAR

Os seres compreendem o mundo por meio de suas formas de o perceber pelos seus corpos sensíveis. Eles reconhecem que estão em situação de inerência a um solo em que estão envolvidos. Conforme disserta James (2009), esse engajamento ativo é também vulnerabilidade por ser desdobramento da condição de variação da mesma **carne** que as coisas e entidades com as quais interage e/ou percebe.

Como explicam Wirth (2013) e Casey (2007), o conceito merleau-pontiano de **carnalidade** é confluyente a uma concepção ecofenomenológica do coabitar. É por meio desse elemento primal, a **carne**, que corpo e mundo se entrelaçam como compostos por uma tessitura em comum. É ela que faz com que um **ente** seja uma manifestação específica de **ser** como inerência ao horizonte perpétuo de mundos. Aquele que percebe e é percebido faz parte de uma mesma carnalidade vulnerável de ser-do-mundo.

O filósofo conceitua que “**Carne do mundo**, descrita (a propósito do tempo, espaço, movimento) como segregação, dimensionalidade, continuação, latência, **imbricação**” (Merleau-Ponty, 2014, p.225). É por meio dela que há inerência e unicidade recíproca entre os entes

e os mundos derivados da ontogênese terrestre. A carnalidade é o centro pelo qual o quiasma, o cruzamento da reversibilidade, provoca que para toda percepção haja uma contrapercepção.

Nas palavras de Merleau-Ponty (2014, p.132-133) “o ser carnal, como ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do Ser, de que nosso corpo, o sensível sentiente, é uma variante extraordinária”. O mesmo ser que sente é também sentido em um jogo quiásmico de reversibilidades. Por meio da simultaneidade da carnalidade, os seres se entrecruzam na deiscência das dobras terrestres.

A carne pode ser compreendida como a imbricação radical da inseparabilidade entre o visível e o invisível, o tangível e o intangível. Ela é o **elemento**, no sentido grego do termo, que supera a dissociação fenomenal e a direciona como uma maneira de ser (Merleau-Ponty, 2014). Mais que contingência ou caos, ela é uma “textura que regressa a si e convém a si mesma” (Merleau-Ponty, 2014, p.142). Ela opera a própria reversibilidade da percepção e do sentir compreendidos em seus nexos intencionais mais abrangentes.

Corpo e mundo são concomitantemente partes e variações de um mesmo tecido que os agrega ambivalentemente em *Ineinander*. A carne é, logo, a co-constituição de ontogênese que emerge dessa indissociabilidade elemental do ser. Como tocante-tocada, vidente-vista, a carnalidade é a dobra que “fecha” o ciclo do visível sobre o sensível: o (in)visível. Ela é o centro motor de dinamogenia existencial de unidade como dualidade que nos associa como **estranhos parentes** na/da Terra.

Segundo Barbaras (2011, p.89), “essa carne designa o próprio modo de ser do sentir, enquanto caracterizado pela reversibilidade”. A carne conforma as tessituras por onde o visível se entrelaça ao corpo

tangente, de maneira a reunir tocado-tocante. É, portanto, o princípio de enovelamento que transborda a divisão entre matéria animada e inerte, vivente e não vivente, sociedade e natureza.

A carnalidade é a ambiguidade coabitacional de compossibilidade por meio da qual a coesão do tempo e do espaço é entrelace de simultaneidade em (in)visibilidade-(in)tangibilidade. Trata-se de um sentido aberto de entrecruzamentos em que a Terra se manifesta, se percebe e se desdobra em múltiplas variações de reversibilidade quiásmica, é uma dobra da partilha entre todos os entes que dela decorrem.

Em uma compreensão ecofenomenológica, Abram (2010, p.110, tradução livre) discorre que a carnalidade demonstra que a “senciência não é um atributo de um corpo isolado; ela emerge do encontro constante entre nossa carne e a floresta de ritmos em que ela se encontra, nascida da tensão entre a fome indômita do mundo e a nossa”. Desse modo, é a interação e o compartilhamento intercorporificado que articula os mundos mais-que-humanos em polinizações encarnadas de sementeiras terrestres. Ela está na raiz da reversibilidade da geograficidade como horizonte existencial pluritópico.

Nessa conjuntura, Toadvine (2013) explicita que a espacialidade fundacional da Terra, como elemento expressivo e quiásmico em sua própria potencialidade, constitui os corpos terrestres como dobras de sua carne. A intencionalidade primal que decorre da *Ur-Archē* é a origem do fazer-lugar como jogo expressivo da natureza na condição de capacidade que transcende os seres humanos.

Pautado nesse princípio, o lugar pode ser desvelado como um compartilhamento de aberturas carnaís de ser-na-e-da-Terra. Na coincidente reciprocidade e reversibilidade de ser-no-mundo, o fazer-lugar multi-espécie se expande para as fronteiras dos entes

mais-que-humanos ao entender seus estranhos parentescos como parte da carne do mundo. Por meio da imbricação recíproca do não-humano na carne do lugar, a intersubjetividade desses entes interpela e compõe as experiências do fenômeno de coabitação.

Como pondera Marandola Jr. (2021, p.57), “afirmar que somos nossos lugares é reconhecer, portanto, esta corporificação não como acontecimento individual, mas justamente na dobra que é a carne enquanto articulação Terra e mundo”. Lugares são os/seus seres por meio da reciprocidade existencial que perpassa pela carnalidade que poliniza mutualmente os arranjos de geograficidade.

Para Abram (2007), não há ideia que escape da influência carnal advinda da gravitação terrestre. Essa imbricação fenomênica advém das polinizações cruzadas dos encontros de variações carnaís que se realizam na porosidade multivocal de transformar e ser transformado pelos processos de fazer-lugar, os quais nos vulnerabilizam entremeio às potencialidades de (des)encontros.

Ser vulnerável é uma condição inseparável à vida encarnada, contudo ela possui dimensões variadas em razão das distintas maneiras pelas quais ela se apresenta (Kirkman, 2007). É justamente por sermos vulneráveis que nos ferimos, nos envolvemos, nos cuidamos e nos compreendemos como coabitantes dos mundos mais-que-humanos entrelaçados aos nossos lugares. A vulnerabilidade é uma forma de abertura fenomênica que se desdobra da carnalidade.

Segundo Zielinski (2009, p.188, tradução livre), “a carne garante meu eu ao mesmo tempo em que ela me dá o mundo: há uma ‘co-doação’ originária entre o meu e aquilo que é do mundo. E é nesse mundo que um outro pode aparecer”. O entrançamento carnal de vulnerabilidades partilhadas pela reversibilidade habitacional compõe um dos elementos que promove a reunião senciente de lugaridades terrestres que se somam como composições de mundos mais-que-humanos a serem coabitados.

A latência partilhada da vulnerabilidade em razão da possibilidade sofrimento e morte expressam uma dobra da carne sobre ela mesma que destaca a característica de abertura a ela intrínseca (Kirkman, 2007). Nesse processo, considera-se que, especialmente para os seres vivos, a covulnerabilidade de ser-na-e-da-Terra decorre concomitantemente da porosidade e da resistência dos lugares compartilhados em arranjos existenciais.

A *Ur-Archē* dimensiona a arqueologia existencial da lugaridade enquanto fenômeno de reciprocidade em covulnerabilidade carnal irredutível à objetificação. Trata-se de um tipo de quiasma coabitacional que precede a percepção e a existência como abertura. Por meio da ecofenomenologia, pode-se compreender o lugar como uma dinamogenia de experiências geográficas mais-que-humanas e possíveis por meio da articulação carnal de intencionalidades entrelaçadas em misturas porosas de convivalidades terrestres.

Essa natureza telúrica no cerne da carnalidade do lugar implica em uma geograficidade que transcenda o especismo que coloca os humanos no centro dos lugares. Como composições de ser-ou-seres-do-e-no-lugar, o fenômeno de coabitar e metamorfosear a realidade geográfica pode ser entendido como uma consciência da carnalidade que as entrelaça em quiasma. Vivos ou não, os entes se reúnem intercorporalmente na carne dos lugares que se polinizam pela ontogênese dessa *Ur-archē*.

Por meio da carne do lugar, os seres se encontram na direção de partícipes de uma tessitura complexa derivada de sua condição de entidades terrestres. Cada qual em sua especificidade e corporeidade, a convergência recíproca realizada na realidade geográfica da carnalidade manifesta horizontes de reversibilidades em que o mais-que-humano e as consciências experienciais são reunidas no quiasma.

A ubiquidade sensível dessa relação reverbera no sentido enterrado e sensível dos lugares de ser-na-e-da-Terra. Como expressão intercorporal, a covulnerabilidade encarnada é uma expressão de mutualidade das teias relacionais da existência terrestre do fazer-lugar. O devir dos pluriversos mais-que-humanos são multiplicidades de sciências que transcendem a dobra humano-animalidade e podem se estender para as infinitas variantes carnaís que se expressam na lugaridade.

De acordo com Casey (2017, p.452, tradução livre, grifos no original), “as extremidades desse lugar penetram meu corpo sentido, me ajudando a sentir que eu sou **uma criatura do lugar**”. Essa situação existencial desdobrada da ontogênese da Terra destaca a interpenetração carnal de reversibilidades ser-lugar. Ao abarcar a pluralidade de entes sensíveis que fazem parte das experiências e dos encontros efetivados na carne do lugar, a noção ecofenomenológica desvela um cosmo quiásmico de reencontros entre a vulnerabilidade do ser-no-mundo e seus pares reversíveis.

É por estar carnalmente situado nos enredamentos da Terra vivente, como afirma Abram (2014) que podemos encontrar a profundidade que percorre os encontros experienciais lugarizados. Nesse processo, há uma reversibilidade de visibilidade-invisibilidade que enovela os corpos vegetais, animais, rochosos, atmosféricos, arquitetônicos e/ou fúngicos em teias de interações que compõem as sinfonias coexistenciais de semeadura telúrica dos lugares.

Há uma camada originária de solidariedade entre os corpos dos diversos seres mais-que-humanos e o corpo terrestre que os reúne na carne do mundo. Na perspectiva de Abram (2007, p.169, tradução livre), “é essa habilidade corporal e não-verbal de **sentir algo que os outros sentem** que, dadas as circunstâncias adequadas, pode

posteriormente desabrochar em uma vida passional”. Essa reciprocidade primal e sensível se exprime na geograficidade dos lugares compartilhados na covulnerabilidade terrestre.

Cada corpo e subjetividade é expresso de uma maneira ubíqua. Por conta da diversidade experiencial dos entes mais-que-humanos, a geograficidade pode ser averiguada como a linguagem primal da lugaridade de ser-da-e-na-Terra. Na raiz telúrica da carne do lugar está a intercorporeidade nascente entre emersões da sciência terrestre. Eles são interdependentes nas suas co-vulnerabilidades e situação de seres espaço-temporais.

A (co)vulnerabilidade carnal expõe a finitude e a precariedade que permite que a expressão poética, desejante e afetiva possa ser movida por ela. A reciprocidade dos seres com os lugares ocorre na correlação de forças em que a reversibilidade da lugaridade se desdobra. Da mesma forma que somos parte dos lugares em que coabitamos, eles nos coabitam como força pulsante da geograficidade de quem nós somos – humanos e não-humanos.

A abertura vulnerável de reversibilidades inerentes à carne do mundo potencializa a lugaridade como dobra porosa da intencionalidade mais-que-humana sobre a sciência terrestre. A carne do lugar expressa modos de viver-com e tornar-se-com horizontes multi-espécie de arranjos da experiência geográfica. Mais que um direcionamento antropocêntrico, trata-se de um desdobrar mais-que-humano de convivialidades entrelaçadas por misturas pluritópicas de variações carnaís.

Cada qual em sua potencialidade, covulnerabilidade e fenomenalidade, os lugares convocam disposições de intercorporeidades mais-que-humanas que dimensionam o caráter multivocal da carne do lugar. O tecido de entrelace do aqui-agora lugarizado é um encontro nas fraturas e porosidades da Terra

senciente que emerge entre as variações carnis que dela decorrem. Dessa maneira, há uma reversibilidade transformativa que embaraça as fronteiras que distinguem os seres dos lugares que os compõem.

Entidades humanas e não-humanas são dobras da mesma carne ambígua que se co-constituem em expressões de lugaridades. O solo terrestre partilhado pelas criaturas em reunião carnal é uma associação e entrelace quiásmico em que variantes da realidade geográfica são partilhadas, de forma que todo lugar é uma sinfonia mais-que-humana de formas de vir-a-ser-na-Terra.

Como reafirma Abram (2010), na condição de concretude, o mundo é mais que um conjunto de processos, sistemas e lógicas objetivas, ele é a nossa carne mais ampla por meio da qual experienciamos a realidade. O contato mais-que-humano com as tessituras entrelaçadas de covulnerabilidade e reversibilidade perfaz polinizações coabitacionais que demonstram como o lugar é uma composição cíclica e intercorporificada de múltiplas entidades.

Cada variante encarnada possui formas de coabitar e de fazer-lugar que variam em acordo a latência de seus desejos e as possibilidades de seus esquemas corpo-motriz. Segundo Toadvine (2013, p.135, tradução livre):

Ser parte da natureza como entrecruzamento é, logo, nunca estar em casa, mas sempre estar rasgado pelo jogo de um dentro que se abre em um fora, um fora que se expressa pelo interior. Natureza e humanidade são precisamente a duplicidade desse ciclo, a reversão sempre renovada de imanência e transcendência, assim como o advento de se descobrir apenas ao se deixar para trás.

Por esse princípio, a postura ecofenomenológica recusa a composição de um modo de habitar que secundariza a pluralidade quiásmica do entrecruzamento internalidade-externalidade nos

horizontes terrestres. Entende-se que cada lugaridade é um quiasma multi-espécie que envolve múltiplas dimensões espaciais e temporais que confluem pelo aqui-agora do contato coabitacional em que simultaneamente fazemos os nossos lugares e a **nós mesmos**.

Pela concepção ecofenomenológica, nos lugares mais-que-humanos o **nosso tempo** é compartilhado em carnalidade. Ambivalentemente composto por ubiquidade e divergência circular, ele expressa os enredamentos dos feitiços sensíveis da *Ur-Archë* que nutre e transcende a realidade geográfica. O lugar é, portanto, uma variação carnal da senciência experienciada como reciprocidade telúrica de ser-na-e-da-Terra.

O primado mais-que-humano do lugar é a emergência fenomenal das diferenças sensoriais das lugaridades como elementos que dobram as senciências terrestres partilhadas. Cada lugar é uma mistura encarnada de intencionalidades, de intersubjetividades e de intercorporeidades que expressam metamorfoses covulneráveis do ver-a-ser-com a tessitura pluritópica da *Ur-Archë*.

Segundo Davis (2007, p.125) “nós não somos apenas vulneráveis uns aos outros na natureza, ela também é vulnerável. Porém essa mesma abertura é o que nos permite nos preocuparmos com ela”. Dessa maneira, partilhamos uma vulnerabilidade com o solo originário ameaçado pelas mudanças climáticas antropogênicas que açoitam a carne dos lugares que compomos em parcerias multi-espécie.

No aprofundamento da crise ecológica antropogênica, como anunciam Abram (1996) e outros ecofenomenólogos, essa relação de reciprocidade é ameaçada. Como parte de quem os seres humanos são, efeitos sobre os outros entes que compõem os mundos mais-que-humanos, como os rios, a troposfera, os animais não-humanos ou as plantas, afetam diretamente a humanidade. A destruição dos

sistemas ecológicos partícipes desse planeta coabitado é, portanto, também um ataque às diversas vozes da carne do lugar.

Como entes co-vulneráveis às variações sazonais e cíclicas, os humanos e não-humanos partilham dos danos à Terra. O coabitar ameaçado implica na possibilidade de dissolução com elos que fazem parte da própria existência humana encarnada. Em função da indissociabilidade carnal e intercorporal da reprodução da vida em meio a mundos mais-que-humanos, a crise ecológica contemporânea também deve ser interpretada como possibilidade de colapso da conexão primal do fazer-lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ecofenomenologia pode ofertar um olhar revigorado para os estudos geográficos. Essa perspectiva centrada nas percepções e sentidos dos mundos mais-que-humanos da experiência terrestre possui escopo abrangente que condiz com as latências potenciais das pesquisas em Geografia que se aventurem a decifrar horizontes existenciais que transcendam a perspectiva especista hegemônica dos seres humanos.

É de particular significância a maneira pela qual a ecofenomenologia colabora para a expansão dos entendimentos acerca das dinâmicas intersubjetivas e intercorporificadas da realidade geográfica. Pela compreensão que visa abarcar os diferentes entes terrestres, ela abre prospectos para os estudos sobre o lugar. Considerando os entes vivos e não-vivos como integrantes de localidades entrelaçadas, operam-se entendimentos das diversas interconexões mais-que-humanas.

Ao expandir a compreensão do fazer-lugar como potencialidade e capacidade multi-espécie, a ecofenomenologia contribui para

repensar o posicionamento de ser-no-e-do-mundo. As articulações postas pelo direcionamento coabitacional radicalizam o exercício fenomenológico rumo às polinizações de lugares partilhados entre vegetais, animais, fungos, rochas e elementos atmosféricos como coparticipes das sinfonias terrestres de reversibilidade.

Essa ótica atrela-se a uma compreensão pela qual o lugar contempla as múltiplas intercorporeidades nele contidas por processos de coabitação em interanimalidade. Entende-se fundamentalmente a intersubjetividade e intercorporeidade inerente ao telurismo da experiência geográfica encarnada. A Terra, na condição de origem e destino dos lugares, é o arco original da geograficidade.

Isso envolve a reversibilidade dos afetos, dos desejos e das percepções mais-que-humanos como cerne que desloca o olhar antropocêntrico e propõe caminhos para desvelar a covulnerabilidade da carne do lugar. As fronteiras porosas dos lugares possibilitam nexos recíprocos de interações em que podem ser desabrochadas parcerias interespecies que polinizam sementeiras cruzadas de coabitação.

Ao decifrar a carnalidade dos lugares, a unicidade sensível do coabitar se desdobra como um todo partilhado e recíproco. Ouvir as vozes polifônicas das localidades é também escutar outros modos de ser-no-e-do-mundo advindas de variações carnis com esquemas corpo-perceptivos radicalmente diferentes das nossas.

Face à carne dos lugares flagelados pela crise ecológica hodierna, é fundamental um renovado olhar para as intimidades partilhadas nas/pelas geografias do mais-que-humano. As mudanças climáticas e seus impactos afetam todos os **estranhos parentes** filiados a essa Terra. Destarte, cultivar o sentido ecofenomenológico de reversibilidade pode ser um modo de semear outras maneiras de ser-na-e-da-Terra por meio de trocas coabitacionais que venham a brotar em reciprocidades de cuidado e co-compreensão.

REFERÊNCIAS

- ABRAM, D. **The spell of the sensuous**: perception and language in a more-than-human world. New York: Vintage Books, 1996.
- ABRAM, D. Earth in Eclipse. In: CATALDI, S. L.; HAMRICK, W. S. (Org.) **Merleau-Ponty and Environmental Philosophy**: Dwelling on the landscapes of thought. New York: State University of New York Press, 2007, p.149-176.
- ABRAM, D. **Becoming Animal**: an earthly cosmology. New York: Vintage Books, 2010.
- ABRAM, D. The invisibles: towards a phenomenology of the spirits. In: HARVEY, G. (Org.) **The handbook of contemporary animism**. London: Routledge, 2014, p.124-133.
- BRETEAU, C. S. **POÈME** : la POïesis à l'Ère de la METamorphose. 2018. Tese (Doutorado em French Studies) – School of Languages, Cultures and Societies, University of Leeds, Leeds-UK.
- BROWN, C. S.; TOADVINE, T. Eco-phenomenology: An introduction. In: BROWN, C. S.; TOADVINE, T. (Orgs.) **Eco-phenomenology**: Back to the Earth itself. New York: State University of New York Press, 2003, p.IX-XXI.
- CASEY, E. S. Taking a Glance at the environment: Preliminary toughs on a promising topic. In: BROWN, C. S.; TOADVINE, T. (Orgs.) **Eco-phenomenology**: Back to the Earth itself. New York: State University of New York Press, 2003, p.187-210.
- CASEY, E. Borders and Boundaries: Edging into the environment. In: CATALDI, S. L.; HAMRICK, W. S. (Org.) **Merleau-Ponty and Environmental Philosophy**: Dwelling on the landscapes of thought. New York: State University of New York Press, 2007, p.67-92.
- CASEY, E. Being on the Edge: Body, Place, climate. In: JANZ, B. B. (Org.) **Place, space and hermeneutics**. Cham: Springer, 2017, p.451-464.
- DARDEL, E. **O Homem e a Terra**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DAVIS, D. H. *Umwelt* and Nature in Merleau-Ponty's Ontology. In: CATALDI, S. L.; HAMRICK, W. S. (Org.) **Merleau-Ponty and Environmental Philosophy**: Dwelling on the landscapes of thought. New York: State University of New York Press, 2007, p.117-132.
- DUFOURCO, A. Is a world without animal possible? **Environmental philosophy**, v.11, n.1, p.71-91, 2014.
- GALVANI, P. Retrouver la terre intérieure une démarche d'écoformation en dialogue avec les cultures amérindiennes. In : PINEAU, G. ; Et Al (Orgs.) **Habiter la terre** : Ecoformation terrestre pour ne conscience planétaire. Paris : L'Harmattan, 2005, pp.65-78.
- HUSSERL, E. **La terre ne se meut pas**. Paris : Les éditions de Minuit, 1989.
- JAMES, S. P. **The presence of nature**: A study in phenomenology and environmental philosophy. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- KAUSHIK, R. **Art and Institution**: Aesthetics in the Late Works of Merleau-Ponty. London: Continuum International Publishing Group, 2011.
- KIRKMAN, R. A little knowledge of dangerous things: Human vulnerability in a changing world. In: CATALDI, S. L.; HAMRICK, W. S. (Org.) **Merleau-Ponty and Environmental Philosophy**: Dwelling on the landscapes of thought. New York: State University of New York Press, 2007, p.19-36.
- LANGER, M. Nietzsche, Heidegger, Merleau-Ponty: Some of their contributions and limitations for environmentalism. In: BROWN, C. S.; TOADVINE, T. (Orgs.) **Eco-phenomenology**: Back to the Earth itself. New York: State University of New York Press, 2003, p.103-120.
- LARSEN, S. C.; JOHNSON, J. T. Toward an open sense of place: Phenomenology, affinity, and the question of being. **Annals of the Association of American Geographers**, v.102, n.3, p.632-646, 2012.

LORIMER, H. Herding memories of humans and animals. **Environment and Planning D: Society and space**. v. 24, n.1, p.497-518, 2006.

LORIMER, H. Forces of Nature, Forms of Life: Calibrating Ethology and Phenomenology. In: ANDERSON, B.; HARRISON, P. (Orgs.) **Taking-Place: Non-representational Theories and Geography**. Ashgate: Surrey, 2010, p.55-78.

LUSSAULT, M. Vers une éthique de l'espace habité. In : PINEAU, G. ; Et Al (Orgs.) **Habiter la terre : Ecoformation terrestre pour ne conscience planétaire**. Paris : L'Harmattan, 2005, pp.11-20.

MARANDOLA JR, E. Lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA JR., E; HOLZER, W.; LÍVIA, O. (Orgs.) **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2014, p.227-247.

MARANDOLA JR, E. **Fenomenologia do ser-situado**: crônicas de um verão tropical urbano. São Paulo: Editora da UNESP, 2021.

MARCHESINI, R. Against Anthropocentrism: Non-human otherness and the Post-human project. **Nanoethics**, v.9, p.75-84, 2015.

MARCHESINI, R. Animal being means desiring: subjectivity, singularity, diversity in post-human life. In: SMITH, W. S.; SMITH, W. S.; VERDUCCI, D. (Orgs.). **Eco-phenomenology: Life, human life, post-human life in the harmony of the cosmos**. Gewerbstausse: Springer, 2018, pp.375-385.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, M. **A natureza**: curso do Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RELPH, E. **Place and placelessness**. London : Pion Limited, 1976.

RELPH, E. Geographical experiences and being-in-the-world: the phenomenological origins of geography. In: SEAMON, D.; MUGERAUER, R. (Orgs.) **Dwelling, place and environment**: towards a phenomenology of person and world. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p.15-32.

SATO, M. Ecofenomenologia: uma janela ao mundo. **Revista eletrônica do mestrado em educação ambiental**, ed. especial de julho, 2016, p.10-27.

SEAMON, D. **A Geography of the lifeworld**: movement, rest and encounter. London: Croom Helm, 1979.

SEAMON, D. Place attachment and phenomenology: The synergistic dynamism of place. In: MANZO, L. C. (Org.); DEVINE-WRIGHT, P. (Org.) **Place Attachment**: advances in theory, methods and applications. Abingdon: Routledge, 2014, pp. 11-22.

SMITH, J. 'Lithogenesis': Towards a (Geo)Poetics of Place. **Literary Geographies**, v.1, n.1, p.62-78, 2015.

TOADVINE, T. Ecophenomenology and the resistance of nature. In: NENON, T.; BLOSSER, P. (Orgs.) **Advancing Phenomenology**: Essays in Honor of Lester Embree. Dordrecht: Springer, 2010, p.343-356.

TOADVINE, T. **Merleau-Ponty's Philosophy of Nature**. Evanston: Northwestern University Press, 2013.

TOADVINE, T. The time of animal voices. **Environmental Philosophy**, v.11, n.1, p.1-16, 2014.

TOTARO, F. Metaphysics and Eco-Phenomenology aiming at the Harmony of human life with the Cosmos. In: SMITH, W. S.; SMITH, W. S.; VERDUCCI, D. (Orgs.). **Eco-phenomenology: Life, human life, post-human life in the harmony of the cosmos**. Gewerbstausse: Springer, 2018, pp.25-29.

TRIGG, D. Place and non-place: A phenomenological perspective. In: JANZ, B. B. (Org.) **Place, space and hermeneutics**. Cham: Springer, 2017A, p.127-141.

Ecofenomenologias do lugar: semeaduras do coabitar para polinizar geografias mais-que-humanas

Carlos Roberto Bernardes de Souza Júnior

TRIGG, D. **Topophobia**: A phenomenology of Anxiety. London: Bloomsbury, 2017B.

TUAN, Y. **Topofilia**. Londrina: EdUel, 2012.

TUAN, Y. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: EdUel, 2013.

WIRTH, J. M. The art of nature: On the agony of the will in Schelling and Merleau-Ponty. In: WIRTH, J. M.; BURKE, P. (Orgs.) **The barbarian**

principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature. Suny Press: New York, 2013, p.321-340.

WOOD, D. What is Eco-Phenomenology? In: BROWN, C. S.; TOADVINE, T. (Orgs.) **Eco-phenomenology**: Back to the Earth itself. New York: State University of New York Press, 2003, p.211-234.

ZIELINSKI, A. Chair et empathie: Quelques éléments pour penser l'incarnation comme compassion. **Transversalités**, v. 112, p.187-199, 2009.

Submetido em dezembro de 2023.

Aceito em março de 2024.