

Carlos Roberto Bernardes de Souza Júnior

Professor do Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), campus Caxias. Doutor em Geografia pelo Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), com estágio sanduíche na Université Paris Diderot (Paris VII)
carlosroberto2094@gmail.com

Lugar e animismo: geografias do (co)habitar em mundos partilhados

Resumo

Face à crise socioambiental contemporânea, as ciências humanas têm buscado outras formas de compreender a realidade que superam as dicotomias do pensamento cartesiano. Uma das alternativas é a reabilitação do animismo como potencial de descentramento do antropocentrismo, de forma a valorizar formas de consciência não-humana. Nesse sentido, o presente ensaio visa problematizar o conceito de lugar da geografia cultural e humanista por meio das influências do animismo contemporâneo, especialmente de sua vertente eco-fenomenológica. Considera-se que a lugaridade conflui por nexos mais-que-humanos nos quais formas de sentir e pensar intersubjetivos, intercorporais e de interanimalidade se manifestam como condições do coabitar na Terra. Pelo entendimento das polinizações cruzadas de sentidos de lugares humanos e não-humanos, salientam-se as multiplicidades experienciais da realidade geográfica. Esse processo decorre do estranho parentesco que enovela animais, plantas, rochas, atmosferas e outros fenômenos outros-que-humanos em uma teia de inerências e co-vulnerabilidades terrestres. Conclui-se que mais que concernir à habitação, os lugares convergem em reversibilidades, interdependências, comunicações e tensões referentes ao (com) partilhar polifônico de coabitação.

Palavras-chave: Mundos mais-que-humanos, Habitar, Lugaridade, Intersubjetividade, Eco-fenomenologia.

Abstract

PLACE AND ANIMISM: GEOGRAPHIES OF (CO)DWELLING IN SHARED WORLDS

Due to the contemporary socio-environmental crisis, human sciences have sought out other ways to comprehend the reality that transcend the dichotomies of cartesian thought. One such alternative is the rehabilitation of animism in its potential of decentering anthropocentrism and valorize non-human consciousness. This essay, thus, seeks to problematize the concept of place in cultural and humanist geography through contemporary animistic influences, especially its eco-phenomenological perspective. It considers that placeness has more-than-human meanings through which it manifests intersubjective, intercorporeal and interanimal ways of feeling and thinking the conditions of earthly co-dwelling. The cross-pollination of human and non-human sense of places highlight the experiential multiplicities of geographical reality. This process is a consequence of the strange kinship that intertwines plants, animals, rocks, atmospheres and other-than-human phenomena in webs of earthly inferences and co-vulnerabilities. It concludes that more than regard dwelling, places converge in reversibility, interdependency, communication and tension that are consequences of polyphonic co-dwelling in shared worlds.

Key-words: More-than-human worlds, Dwelling, Placeness, Intersubjectivity, Eco-phenomenology.

1. Apontamentos iniciais

Na Geografia Cultural e Humanista, o conceito de lugar concerne as distintas formas pelas quais o espaço é habitado, definido e transmutado por meio da experiência (MARANDOLA JR, 2021). Como situa Tuan (2013), é por meio da definição e da significação que os sentidos de lugares são conformados. O lugar é um fenômeno inerente à experiência geográfica do habitar.

Nas abordagens fenomenológicas, explica Casey (1998; 2001), o lugar é uma expressão das espacialidades existenciais vividas corporal e relacionamente. Trata-se de um todo dinâmico e experiencial pelo qual emergem percepções, sensações, afetos, memórias e sentimentos (SEAMON, 2018a). Pelo nexos relacional dos vínculos de lugar, há um complexo espectro de sentidos que concernem o devir do habitar, assim como suas consequências negativas e positivas.

As perspectivas desses estudos tenderam a se concentrar nas maneiras com que os seres humanos experienciam e são afetados pelos lugares que

habitam, como é o caso em Tuan (2013), Relph (1976), Seamon (1979, 2018a, 2018b), entre outros. Contudo, debates recentes nas ciências humanas e nas abordagens fenomenológicas têm buscado estender a compreensão das experiências de lugaridade para seres não-humanos.

Entre aqueles que intencionam entender essa problemática, destacam-se as reflexões da eco-fenomenologia. Conforme sumariza Totaro (2018), esse grupo objetiva interpretar os múltiplos estilos, lógicas, relações, manifestações e sentidos de vida humana e não-humana na Terra. Eles visam a aproximar as discussões fenomenológicas das questões referentes à crise socioambiental contemporânea.

Nesse processo, a eco-fenomenologia reitera, reinventa e transmuta os princípios e conceitos da fenomenologia para decifrar intencionalidades que transcendem o especismo humano (TOADVINE, 2007; WOOD, 2003). Eles questionam o antropocentrismo por meio da proposição de modos de decifrar formas de consciência animal, vegetal ou fúngica e suas relações com o(s) mundo(s) habitados.

Como ressalta Pintos (2010), a eco-fenomenologia põe em suspensão a hegemonia antropocêntrica ocidental e descentra o humano como única forma de consciência. Ao realizar essa reviravolta, ela se aproxima de uma noção renovada de animismo. Em transcendência ao sentido teológico, o animismo é apropriado por esses teóricos como uma forma de desvelar mundos não-humanos, salientando neles as agências, intencionalidades e formas de consciência particulares a seres que diferem corporalmente dos humanos (WOOD, 2003).

Desse modo, o presente ensaio almeja realizar uma problematização animista do conceito de lugar. Para tanto, centra-se nas perspectivas da Geografia Cultural e Humanista, em particular nas vertentes fenomenológicas. Essas são articuladas com as contribuições de estudos da filosofia e da antropologia, especialmente da eco-fenomenologia de Abram (1996; 2010) e de Toadvine (2007; 2013; 2014).

2. Horizontes do animismo contemporâneo

Na sua definição mais estrita, o animismo é a concepção de que objetos, criaturas, plantas ou paisagens possuem almas e são vivas. Nos sistemas de crenças e religiões tradicionais ameríndias, por exemplo, a metafísica animista é um horizonte de sentido no qual há uma diferença interna ou intensiva entre as múltiplas entidades terrestres, sejam elas animais, rios, rochas ou morros (CASTRO, 2020). Para essas cosmogonias, isso se desdobra em um sentido vivente e animado inerente a tudo que existe. Nelas, a natureza é uma espécie de “sociedade de sociedades” humanas e não-humanas.

Ao posicionar o animismo para além do seu nexu teológico, pode-se evidenciar-lo como um caminho para superar as dicotomias humano-natureza, vivo-inerte, senciente-não-senciente. A antropóloga Povinelli (2016, p. 18, tradução nossa¹) explica que “os animistas são, em outras palavras, todos aqueles que veem equivalência entre todas as formas de vida ou aqueles que podem ver vida onde outros enxergariam apenas a ausência dela”. De modo mais abrangente, ao incorporar a noção do animismo vislumbra-se matrizes para entender outras formas de ser-no-mundo sem observá-las por vieses antropocêntricos.

Como destaca Guibert (2021), o animismo tornou-se uma possibilidade latente para os estudos nas ciências humanas por identificar as múltiplas agências de entidades não-humanas. A questão-chave não é a metafísica das almas de entidades não-humanas, mas a maneira pela qual esses entes também agem, transformam e pensam no/sobre o mundo, cada um com sua dinâmica corporificada particular (ABRAM, 2010).

Por sua dimensão existencial, o animismo contemporâneo é uma reabilitação da compreensão de que a realidade é composta por uma miríade de formas de consciências e intencionalidades em contínuo entrecruzamento. Ele clama pelo desvelar de experiências que correlacionam presenças polifônicas multi-espécies que se associam por proximidade e partilha nos solos terrestres. As sincronicidades animistas são valorizadas como formas de entender o devir recíproco e plurifacetado de/do ser-no-mundo.

Nas palavras de Guibert (2021, p. 186, tradução nossa²) o “animismo, ou ao menos uma dose dele, é necessário para que os humanos possam

conceber a complexidade e emergência de ecossistemas aninhados”. Essa noção também expande a percepção sobre a maneira de ser dos humanos e sua essencial polinização cruzada com as outras entidades e mundos com os quais convive.

Os seres humanos vivem em teias polimórficas de relações que transcendem a sua espécie ao dimensionar tessituras de agências não-humanas que são afetadas e interferem na sua existência. Para Galvani (2005, p. 65, tradução nossa³), “nós somos e nos tornamos quem somos através das formas da terra, de suas paisagens, climas, estações, plantas, animais”. O modo humano de ser-no-mundo envolve essas outras configurações de ser, consciência, existência e intencionalidade com as quais os seres humanos coexistem.

Ao revigorar o animismo como virtualidade para decifrar essa realidade polifônica de múltiplas latências e agências aninhadas nas tessituras da experiência, os entrançamentos de entidades são valorizados como expressões da complexidade relacional da Terra. Segundo Lestel (2019), esse dinamismo interespecie suscita a questão do *como* reestabelecer conexões e compreensões humanas dos seres não-humanos.

Na eco-fenomenologia, considera-se que um caminho é levar a fenomenologia aos seus limites e abranger essas entidades como detentoras de intencionalidades (TOADVINE, 2013). Posto que o modo humano de ser-no-mundo é inexoravelmente relacional às consciências não-humanas, evidenciam-se os emaranhamentos mais-que-humanos como tramas existenciais concernentes a infinitas agências.

Um dos fundadores dessa renovação do pensamento fenomenológico é Abram (1996; 2010). Ao estudar e ser influenciado pelo animismo, ele compreende as interações entre mundos humanos e não-humanos como teias de significados recíprocos. Para ele (ABRAM, 1996; 2010), há uma espécie de linguagem que conecta múltiplos entes – vivos e não-vivos, sencientes e ‘inertes’, vegetais, animais, minerais, atmosféricos – em horizontes existenciais que ele sumariza como o(s) mundo(s) mais-que-humano(s) (*more-than-human worlds*). Por esse conceito, ele abarca as diversas existências da natureza que incluem e excedem a humanidade.

Conforme aponta 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". Inserir o animismo como modo de sentir e pensar em mundos mais-que-humanos torna possível decifrar as latências conectivas de intencionalidades com/em corporeidades distintas.

A virada eco-fenomenológica continua a reflexão iniciada na obra tardia de Merleau-Ponty, em especial no seu curso sobre a Natureza ministrado entre 1959 e 1960. Neste momento de sua teorização, o filósofo problematiza que "a Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto, ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não apenas o que está diante, mas o que nos sustenta" (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 4). O fenomenólogo argumenta que a virtualidade do entrançamento existencial com, na e da natureza é a possibilidade de ontogênese dos fenômenos.

Isso implica que a fenomenalidade perpassa por distintas formas de intencionalidade que superam as dicotomias impostas pela lógica cartesiana. Como explica Toadvine (2013), o pensamento merleau-pontiano impele a compreensão de que a natureza apenas pode ser um "objeto" enigmático do pensamento para os humanos, pois eles a estudam "por dentro" e são dela inseparáveis. A reflexão eco-fenomenológica segue essa trilha reflexiva ao destacar as associações e os cruzamentos decorrentes da inerência dos mundos mais-que-humanos ao solo terrestre de ontogênese partilhada.

Ao ouvir o canto dos pássaros, sentir a grama entre os dedos dos pés ou respirar o ar que o envolve, o ser humano pode perceber-se na condição de um ente aninhado entre outras infinitas emersões terrestres. Existe algo de recíproco na intersubjetividade das entidades que decorrem da Terra. É pelo compartilhamento de variações mais-que-humanas de ser-do-mundo que florescem teias animistas de reversibilidade nas quais a dicotomia humano-natureza é desconstruída.

Como destaca o fenomenólogo francês, "*Não há corte decisivo entre a pedra e o animal, entre o animal e o homem (...)*. Nesse sentido, tudo é Natureza, tudo está unido à Natureza, ligado a ela, colocado nela" (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 120, grifos nossos). A experiência de ser-do-mundo é um devir relacional que envolve as múltiplas virtualidades dessa natureza da qual o humano é *uma variação*. Na ausência desse *corte decisivo* implica-se a polifonia experiencial dos mundos mais-que-humanos.

Abram (2010) deslinda que, ao ignorar essa experiência multissensorial, os humanos secundarizam seus corpos animais. Isso tem por consequência a redução da empatia com os outros modos de ser-no-mundo e a sustentação que poderia ser adquirida nessa relação. Por preterir a reciprocidade mais-que-humana, a ciência cartesiana promoveu uma forma de conhecer impérvia às necessidades da terra vivente e aos sofrimentos dos entes não-humanos (ABRAM, 2010).

Esse animismo decorre em desconstruir os dualismos arbitrários que transmutaram a Terra em uma máquina cartesiana. Essa lógica antropocêntrica legitima as violências da transformação do solo que embasa a experiência humana e não-humana em recurso explorável. Nesse interim, ignoram-se as linguagens, subjetividades e corporeidades dos seres e(m) mundos mais-que-humanos.

(Re)Conectar-se com esse *anima mundi* envolve observar a pluralidade de expressões que concernem e superam os seres humanos. Como provoca Abram (1996, p. 47, tradução nossa⁴): “mesmo pedras e rochas parecem falar em linguagens de gestos e sombras, convocando o corpo e seus ossos em uma comunicação silenciosa. Em contato com as formas nativas da terra, os nossos sentidos são lentamente energizados e despertos”. As interações comunicativas dos mundos mais-que-humanos criam horizontes de transformações recíprocas, plurifacetadas e dinâmicas entre os diferentes entes.

Na dinamogenia eco-fenomenológica de reinvenção do animismo como postura envolvente de reversibilidade com a Terra, reitera-se a dimensão da animalidade do corpo vivido como partícipe da experiência mais-que-humana. Reposicionar o humano no seu afloramento de relações terrestres é uma forma de revigorar as tessituras multivocais da reciprocidade existencial com as variações não-humanas.

Distintamente da natureza maquina cartesiana, a realidade mais-que-humana dos mundos animistas inquieta a animalidade inerente ao ser humano. Dufourcq (2014, p. 73, tradução nossa⁵) ressalta que “animalidade, ou mais ainda, animais, ocupam um papel fundamental nas estruturas do mundo, de qualquer mundo e de todo o conhecimento”. Nessa perspectiva, o solo que embasa as experiências é indissociável da Natureza enigmática de onde surgem os sentidos da existência.

Nesse sentido, afirma Guibert (2021, p. 194, tradução nossa⁶), o animismo contemporâneo é “uma prática que envolve um mosaico de ontologias humanas em diálogo com outros-que-humanos (*other-than-humans*)”. Compreende-se que as intencionalidades envolvidas nos mundos mais-que-humanos são variações plurais da Natureza, entidades pulsantes e inerentes a um solo terrestre partilhado. Na reversibilidade da variante humana da sensibilidade com as intersubjetividades dos seres não-humanos, confluem sentidos experienciais da Terra.

3. Lugar(es) nos ecos animistas

Na Geografia, explicam Chartier e Rodary (2016, p. 41, tradução nossa⁷), “se trata, sobretudo, de abandonar as concepções incapazes de reconhecer as ligações entre os seres, humanos ou não-humanos, de modo a ser capaz de pensar aquilo que advém do sentir e do saber conectado à Terra como lugar de realização de nossa condição terrestre”. Ao revigorar a geograficidade dardeliana (DARDEL, 2011), eles suscitam a importância de pensar nos ecos animistas dos lugares.

Se, como afirma Relph (1976, p. 2, tradução nossa⁸), o lugar “é a localização mais tudo aquilo que ocupa aquele local visto como um fenômeno integrado e significativo”, face ao animismo, o lugar incorpora as teias de intersubjetividades mais-que-humanas. Os lugares reverberam as inerências plurívocas da realidade geográfica das variantes terrestres que os habitam. Os mundos mais-que-humanos estão imbricados na lugaridade de sentir e se saber conectado à Terra.

Como significação espacial da condição terrestre, o lugar converge virtualidades de infinitas variações existenciais, sejam elas humanas ou não-humanas. O lugar abarca experiências que não se limitam ao modo humano de ser-no-mundo, pois é uma experiência de indissociabilidade em horizontes experienciais de ser-do-mundo, da decorrência da Natureza indissociável expressa por Merleau-Ponty (2000) e reiterada pelo animismo eco-fenomenológico.

Seamon (2014, p. 11, tradução nossa⁹) escreve que o “lugar não é o meio físico separado das pessoas associadas com ele, mas o indivisível e

normalmente imperceptível fenômeno de pessoa-ou-pessoas-experenciandolugar". Pela perspectiva animista, essa concepção pode ser expandida para conceber o lugar na condição de fenômeno de seres-humanos-e-não-humanos-experenciando-lugares, de maneira a considerar que a(s) pessoa(s) e/ou corpos-sujeitos experienciais podem ser também outros-que-humanos.

O lugar não é algo estático ou com uma essência estanque (CASEY, 1998), é um fenômeno que se desdobra da interrelação complexa em que "não há um *lugar sem um 'eu'*; e não há um *'eu' sem lugar*" (CASEY, 2001, p. 406, tradução nossa¹⁰, grifos no original). Dado que no princípio animista eco-fenomenológico todo ente terrestre é entendido como dotado de intencionalidade, expande-se que esse 'eu' potencialmente refere-se a qualquer forma de ser-do-mundo, seja ele animal, rocha ou planta, vivente ou não-vivente.

Como prática especulativa e ontopolítica, o animismo redefine a concepção de mundo como o desdobrar de múltiplos horizontes de partilha e de relacionamentos (GUIBERT, 2021). A realidade geográfica de Dardel (2011) é, logo, potencializada e infundida pela pluralidade de intersubjetividades que se desdobram das variantes não-humanas de corporeidades. O *anima mundi* de geografias animistas multiplica as latentes lugaridades terrestres ao reposicioná-las em contextos mais-que-humanos.

Salienta-se que "o veículo de ser-no-lugar é o *corpo*" (CASEY, 2001, p. 413, tradução nossa¹¹, grifos no original), de forma que corpos e lugares continuamente se (re)fazem em relação uns aos outros. A consciência pré-reflexiva da corporeidade se manifesta como direcionamento da lugaridade, como coaduna Seamon (2018b). Pelo olhar eco-fenomenológico, corpos são entrançamentos multi-espécies compostos por variações terrestres que interagem com a realidade geográfica de modos distintos em função de suas capacidades motoras e motrizes.

O fenômeno de lugar ganha contornos particulares em função da multiplicidade experiencial dos corpos que o experienciam e o dinamizam. A maneira das aves, árvores e dos humanos de ser-no-lugar são distintas, mas se reúnem como parte de uma mesma tessitura de lugaridade em devir e compartilhamento. Isso ocorre porque o fenômeno experiencial mais-que-humano e o próprio fenômeno de lugar estão entrelaçados.

Como centros de ação e intencionalidade (RELPH, 1976), os lugares são indistinguíveis da experiência de lugaridade. Ao compreender que essa

relação é intrinsecamente relacional e que promove polinizações cruzadas de entidades humanas e não-humanas, entende-se que a lugaridade é um todo contínuo de interações fenomenais entre variantes terrestres.

Lugares são (re)constituídos, experienciados e dinamizados pela abertura entre as diferentes corporeidades que se plasmam no horizonte da Terra. Conforme suscita Casey (2001), os corpos são moldados e transmutados pelos lugares que conhecem, criam e entram em contato com, pois os lugares também habitam esses corpos.

Segundo Toadvine (2013, p. 60, tradução nossa¹²), “os poderes de expressão do corpo são derivados daqueles da natureza, o que opera uma reviravolta no sentido em que o corpo ‘canta o mundo’ (*sings the world*)”. As diferenças corporais são os meios pelos quais há comunicação entre os mundos mais-que-humanos que se (re)encontram nos lugares. Essa realidade geográfica está envolta em interações interespécies que enovelam intersubjetividades polifônicas de pessoas, animais, plantas, fungos, rochas, atmosferas e outras entidades não-humanas.

Grange (1985) argumenta que os corpos partilham dos humores dos lugares. Na perspectiva animista, isso implica que os afetos, sentidos e sentimentos na reversibilidade experiencial dos lugares são compartilhamentos das condições de encontro com a realidade geográfica. As corporeidades que embasam os lugares são tramas de encontros potenciais com a condição de unicidade da Natureza terrestre.

Para Abram (2010, p. 46, tradução nossa¹³, grifos no original):

Nós podemos sentir as árvores e rochas no solo de nossos pés porque não somos tão diferentes delas, pois temos nossos próprios membros bifurcados e nossa própria composição mineral, porque – ao contrário das concepções que herdamos – não somos puramente coisas mentais, mas corpos tangíveis com peso e profundidade e temos muito em comum com as coisas palpáveis que encontramos.

A inerência e a reciprocidade terrestres expressas por Abram (2010) suscitam que a experiência dos lugares é uma concretude ambígua de indissociabilidades que rompe com os dualismos cartesianos. Mais que natureza ou humano, são tessituras de múltiplas variações terrestres, cada qual com suas consciências intencionais corporificadas, que lugarizam a realidade geográfica em emersões caleidoscópicas.

4. Estranhos parentescos em lugares de interanimalidade

A perspectiva animista reaviva concepções que articulam mundos mais-que-humanos em horizontes pluritópicos. Diferentes corpos compõem lugares que são partícipes das dinâmicas de suas corporeidades. No *anima mundi* da realidade geográfica, orquestras de vozes são reunidas entre veios terrestres que fazem emergir sentidos existenciais de entrançamentos.

Em decorrência da amplitude de diferenças corporais de entes não-humanos, cada lugaridade é distintamente incorporada. Ao mesmo tempo que são metamorfoseados pelos lugares onde vivem e se movem, os seres mais-que-humanos transformam os sentidos, definições e afetos na e da realidade geográfica em que se constituem. A relacionalidade desse processo implica em atravessamentos nos quais os corpos se entrecruzam, associam, cindem ou misturam por meio de encontros de intencionalidades motrizes.

Se, como escreve Grange (1985, p. 74, tradução nossa¹⁴), “efetivamente, o lugar é intimidade pelo mistério do corpo”, essa corporeidade não se manifesta de modo isolado. Trata-se de incorporações que desdobram sentidos pluritópicos de experiências partilhadas. Os lugares são mais que afloramentos solipsistas porquanto decorrem dos fenômenos de seres-experienciando-lugares. Dessa maneira, eles desabrocham condições mais-que-humanas da realidade geográfica em sinfonias de entidades indissociáveis da(s) experiência(s) dos lugares nos quais se corporificam.

Viver o/no lugar envolto pelo sentir e pelo pensar animistas é estar imerso nas teias de polinizações cruzadas das variadas entidades com as quais os lugares são compostos. A vivência entrelaçada dos lugares emerge da co-compreensão em que essas variantes terrestres podem se comunicar por linguagens gestuais, implícitas e intangíveis que perpassam pelos contatos entre entidades humanas e/ou não-humanas.

Os animais são capazes de pré-refletidamente constituir sentidos dos e nos mundos em que vivem ao percebê-los e interagir com eles na condição de agências que superam o que a ciência cartesiana relegou como ações instintivas (PINTOS, 2010). Eles se projetam intencionalmente na realidade, de forma a transformar, ressignificar e criar dinâmicas corpo-experienciais.

Pela compreensão animista, eles têm práticas de fazer-lugares que são intrínsecas às suas existências como corpo-consciências.

No caso dos seres humanos, essa convergência ocorre na partilha de sentidos de seus corpos tangíveis com as diferentes corporeidades com as quais convivem nos lugares. Essa proximidade é acentuada nas semelhanças atitudinais e intencionais com os animais outros-que-humanos. Na afinidade de posturas interativas de seres-do-mundo, as lugaridades animais mobilizam variantes terrestres análogas.

Para Merleau-Ponty (2000), esse fenômeno corporificado de aproximações entre variações da animalidade pode ser desvelado como consequência da unicidade da Natureza. Como escreve o filósofo, o que a meditação do “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” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 430, grifos nossos). Mais que separação ou cisão, há o que o autor denomina como *Ineinander*, um entrecruzamento de “um” no “outro” em indissociabilidade e mistura.

O *estranho parentesco* merleau-pontiano destaca a reversibilidade da animalidade inerente à corporeidade humana que a situa na ubiquidade de horizontalidades dos corpos outros-que-humanos. Decifrado como variante intencional da realidade terrestre, o entrelaçamento humano-animalidade é *Ineinander* ao decorrer na ambiguidade de identidade na diferença e diferença na identidade.

Como explica Toadvine (2014), a reflexão merleau-pontiana argumenta que o humano apenas o é nas trocas caleidoscópicas com sua própria animalidade. É no contato com as outras formas terrestres que manifestam a exterioridade do seu corpo animal que a variante corporal humana pode compreender a interioridade de seu corpo animal. Como corpo criativo-criador de lugares, é o *estranho parentesco* com os animais, plantas ou as entidades minerais que torna os humanos criaturas lugarizadas imersas em mundos mais-que-humanos.

No Merleau-Ponty tardio essa discussão pode ser levada às suas últimas consequências ao “sugerir uma ambiguidade fundamental em como nós podemos entender a noção do mundo ‘pensando a si mesmo em mim’” (TOADVINE, 2007, p. 48, tradução nossa¹⁵). O *estranho parentesco* com os

animais reporta inerências a mundos que coexistem na condição de enovelamentos de múltiplos entes e expressões de consciências. Nas confluências e divergências corporais, o desabrochar polimórfico dos lugares é um desdobramento animista do *anima mundi* intrínseco à realidade geográfica.

O que o filósofo francês argumenta é que “o que existe não são animais separados mas uma *interanimalidade*” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 308, grifo nosso). Seja na partilha de sentidos de uma mesma espécie ou nas comunicações interespecies, o *estranho parentesco* tem a *interanimalidade* como epifenômeno significativo. Em transcendência à dissociabilidade e ao excepcionalismo humano, essa postura valoriza um direcionamento animista fundado no compartilhamento experiencial das reversibilidades de lugares mais-que-humanos.

Como *continuum interanimal*, a existência humana é uma variante adicional entre muitas outras (BARRETO, 2010). Toda lugaridade, destarte, envolve escopos plurívocos de entrançamentos terrestres nos quais os corpos lugarizados e os lugares incorporados são indissociáveis. Há uma experiência mais-que-humana de correlações e convergências de sentidos que partem da inerência ao *estranho parentesco* que promove a *reunião* ante a *cisão* de geograficidade das variantes corporificadas da Terra.

Considera-se que “partindo do polo que Eu sou, nós veremos que é impossível traçar uma linha rígida entre o humano e o animal em mim” (DUFOURCQ, 2014, p. 78, tradução nossa¹⁶). O ser-no-mundo humano não é *corte decisivo*, mas uma forma específica de *cantar os mundos* que se incorpora nos lugares por onde se mobiliza. A intencionalidade que se projeta referencial e ativamente rumo aos horizontes mais-que-humanos reconhece na animalidade outra-que-humana o princípio de sua própria (inter)animalidade.

Isso significa que quando o humano olha para o animal não-humano é a interanimalidade de sua corporeidade que retorna o olhar, afirma Toadvine (2014). A mutualidade desse encontro lugarizado perfaz-se pelo parentesco terrestre que incorre em reversibilidade. Os mundos mais-que-humanos afetam e são afetados pelas lugaridades por meio das amálgamas de nexos corporais que neles se misturam. A regra do fazer-lugar animista é a mutualidade, a interanimalidade e a intersubjetividade.

Ser infundido pela experiência da *interanimalidade* incorre em estar em uma ambiguidade vital que abre cada animal ao *Ineinander*, de forma

a se suceder em potenciais metamorfoses de cruzamentos (DUFOURCQ, 2014). Nas reversibilidades de sentidos postos em movimento pelo contato dessas entidades, a emergência dos lugares humanos pode ser compreendida em suas instabilidades acionais. Essa ambiguidade conectiva é uma estruturação provisional pela qual a realidade geográfica incorre em sobreposições, comunicações e formas de vir-a-ser que entrelaçam corpos e lugares mais-que-humanos pelos seus *estranhos parentescos*.

Se, como discorre Merleau-Ponty (2000, p. 335), “assim como há *Ineinander* da vida físico-química – ou estrutura –, também o homem deve ser tomado no *Ineinander* com a animalidade e a Natureza”, é nesse emaranhamento existencial que os lugares podem emergir como lócus de partilhas animistas. Mais que pensar a lugaridade como decorrência da especificidade humana de projeção intencional no mundo, é importante observar as reciprocidades advindas da interanimalidade. Essa latência (re) anima a multiplicidade de vozes que fazem parte das experiências humanas e não-humanas de ser-do-mundo como *Ineinander* de sciência partilhada.

Na compreensão animista, isso implica que os lugares são horizontes de trocas intersubjetivas que incorrem em intercorporeidades e intersubjetividade. Mesmo as relações intra-humanas são dotadas de um caráter não-humano porque são fenômenos indissociáveis da interanimalidade que coabita nos corpos. Na mutualidade dos mundos mais-que-humanos, os lugares são as espacialidades privilegiadas para o entendimento das infinitas variações pluritópicas da Terra e suas distintas corporeidades.

Segundo James (2009, p. 44, tradução nossa¹⁷, grifos no original), “nós estamos na Natureza no sentido em que nós somos *inerentes a ela* como seres corporais. Porém, também somos na natureza no sentido em que nos encontramos habitando um mundo *intersubjetivo* que contém ao menos alguns sujeitos não-humanos”. Os lugares humanos não são apartáveis das dimensões intercorporais das entidades outras-que-humanas porque eles afloram da deiscência da Natureza interna e externa da própria humanidade. Ou seja, é na mistura, no entrelace e no amálgama que a lugaridade emerge como fenômeno da potencialidade existencial da realidade geográfica.

Os lugares não são locais distinguíveis das experiências fenomênicas dos mundos onde os humanos *são e estão*, mas inerências complexas de

sentidos, coisas e atividades em devir (RELPH, 1976). A fenomenalidade dos lugares é mais-que-humana em razão de envolver atmosferas, afetos, sentimentos, corporeidades e subjetividades que superam o solipsismo existencial de um pretense *cogito* cartesiano antropocêntrico. Pelo olhar animista eco-fenomenológico, a lugaridade é um desdobramento intercorporal da inseparabilidade do estranho parentesco dos afloramentos da Terra.

Como pondera Casey (2001), estar sujeito a um lugar é também ser uma expressão de como ele emerge no mundo. Dessa maneira, as condições expressivas dos seres nas amálgamas do fazer-lugar são composições que convocam orquestras polimórficas, pluritópicas e intersubjetivas. Subjetividades não-humanas e corpo-percepções humanas se misturam em tramas de lugaridades partilhadas. Os lugares intercorporificados em mundos mais-que-humanos convocam experiências de inerência à Natureza.

5. Coabitar mundos em partilha

Na sociedade pautada nas lógicas cartesianas de cisão humano-natureza, essa potencialidade vivente, descrita nas seções anteriores, é preterida ante a possibilidade de transmutação da Terra em recurso. Nesse sentido, reforçam-se nexos em que vivente e não-vivente são progressivamente compreendidos como entidades distinguíveis em revés à unicidade terrestre de sua fenomenalidade (POVINELLI, 2016).

Conforme situa Abram (1996), o distanciamento da inerência à Natureza também afasta a humanidade das tramas de intersubjetividade dos mundos mais-que-humanos que fertilizam a imaginação e a potencialidade relacional da Terra. Conquanto o corpo é uma entidade aberta e entrançada com solos, águas e ventos que por ele passam (ABRAM, 2010), ele é a porta pela qual os seres humanos são visitados por outras vidas com as quais co-arquitetam lugares.

Segundo Despret (2019), criar mundos mais habitáveis envolve buscar maneiras de abranger múltiplas maneiras de habitar para favorecer modos plurais de ser e fazer habitações. No horizonte dos lugares, pode-se cultivar campos de metamorfoses multi-espécies que favoreçam a emergência de desdobres do *estranho parentesco* inerente à interanimalidade

e à intercorporeidade habitacional da Terra. Como pondera a autora: “eu digo habitar, mas deveria dizer coabitar, pois não há uma maneira de habitar que não seja, antes de tudo, um ‘coabitar’” (DESPRET, 2019, p.41, tradução nossa¹⁸).

Pela inspiração animista, a postura de entendimento e de prática de fazer-lugares tomam a dimensão do (com)partilhar entre sinfonias ambíguas de lugaridades intersubjetivas decorrentes de variações terrestres. São seres-no-e-do-mundo que multiplicam afetos, tensões, (des)encontros, misturas e vozes que ecoam na coabitação da realidade geográfica. Cada existência desdobra dinamogênias de fazer-e-experienciar-lugares em polifonias intercorporificadas que transcendem a apenas esse ou aquele ser.

Se, como afirma Seamon (2018a), a noção fenomenológica do lugar contempla os aspectos subjetivos-objetivos e as experiências lugarizadas como um fenômeno indissociável, é na ambiguidade mais-que-humana que o coabitar animista consubstancia lugaridades. O lugar é a fenomenalidade fundante da experiência intersubjetiva de reunião entre animais humanos e não-humanos, plantas, rochas, atmosferas, fungos, elementos geomorfológicos, rios e toda a ampla teia recíproca de entidades terrestres.

A inerência sensível dos entes que coabitam na intercorporeidade da Terra é evocativa das reversibilidades inerentes à lugaridade primacial que converge profusões de modos de existência como variantes geográficas animistas. Não é que cada coisa ou entidade possua uma alma no sentido teológico do termo, mas é que elas fazem emergir expressões do *anima mundi*, de uma espécie de senciência (com)partilhada dos coabitantes que são vulneráveis às metamorfoses da Natureza.

Dado que “cada lugar tem sua própria mente, sua própria psiquê” (ABRAM, 1996, p.156, tradução nossa¹⁹), há uma latência particular a cada faceta terrestre que se expressa nos processos polifônicos de fazer-lugar. Ao mesmo tempo, elas não são especificidades absolutas, pois se associam ao todo envolvente da Terra, a uma potencialidade transformativa que ambigualmente as reúne como seres-do-e-no-mundo. As lugaridades incorporam os entrecruzamentos como partícipes da realidade geográfica que se apresenta na condição de parte do *cantar o mundo* em horizontes mais-que-humanos.

O lugar é um aqui-e-agora fenomênico de compartilhamento entre diversas entidades. Nesse processo, é importante retomar que “se o tempo é

o instante, o espaço é sempre o lugar: o acontecer fenomênico sempre é um instante aqui, que abre portas intertextuais com outros lugares e tempos, mas é um acontecer agora, uma densidade que se constitui enquanto potencialidade e tensão" (MARANDOLA JR, 2010, p. 342). Expandida pelas noções animistas, a lugaridade perfaz-se pelo onde espaço-temporal de encontros de entidades intercorporificadas em polinizações cruzadas. A mente de cada lugar é composta nos instantes geopoéticos de partilha terrestre.

Partilhar não é essencialmente uma experiência positiva. Existem conflitualidades e negociações inerentes às práticas de coabitar. Nas confluências de interanimalidade, duas ou mais espécies podem disputar nichos ecológicos ou distintos grupos interespecies podem se sobrepor uns aos outros em tensões. Lugares (com)partilhados entre entidades mais-que-humanas não são utopias, mas variações do vir-a-ser da realidade geográfica como desdobrar intercorporificado no aqui-e-agora fenomênico.

O lugar é uma composição fenomênica de (com)partilhar, um nexo de reciprocidades em coabitar. A compreensão animista colabora para desvelar que na fenomenalidade das experiências de lugar e lugaridade há reversibilidades intercorporificadas e intersubjetivas entre entidades mais-que-humanas. São entrançamentos de corpos em encontros (in) tensos, conflitivos, afetivos, emotivos e/ou vinculativos que transcendem o pertencimento a um dado lugar como especificidade.

No sentido expresso por Abram (1996), a psiquê do lugar é uma sciência partilhada e (auto)reflexiva da realidade geográfica. Ou seja, ela remete à maneira pela qual os seres estão em contínua intercomunicação entre distintas espécies ou variantes terrestres, como explica Pintos (2010). Existem formas de co-compreensão lugarizadas que decorrem das expressões corporais que encadeiam gestos, cuidados, agressões, vozes e um amplo espectro de processos intencionais decorrentes da coabitação.

A Terra (com)partilhada nos lugares é uma efervescência de encontros e interações inevitáveis, pois as geografias que dela decorrem são imbricações de seres no-e-do-mundo. O todo envolvente da Natureza a que evocava Merleau-Ponty (2000) ao abranger o *estranho parentesco* é a filiação das variações corporificadas à Terra como arco originário da fenomenalidade e, portanto, da própria lugaridade na condição de horizonte fundante da experiência geográfica.

A empatia tal *anima mundi*, como explicita Abram (2010), é uma fonte implícita da sustentação existencial. Essa é a origem do posicionamento circunstancial que possibilita emergirem lugares coabitados. É nessa ligação primal com as vozes dos lugares que as entidades se reúnem em teias mais-que-humanas. Conforme escreve o autor, “se engajar plenamente e sensorialmente com os arredores terrestres é se encontrar em um mundo de ciclos dentro de ciclos” (ABRAM, 1996, p. 113, tradução nossa²⁰). São perspectivas imersivas que se plasmam em lugaridades de convergências geográficas.

Na co-vulnerabilidade dos diferentes entes entrançados aos mundos mais-que-humanos, a plurivocidade é o caminho pelo qual a coabitação dialoga com os distintos modos de ser-no-mundo. O lugar posiciona-os em reciprocidade existencial, em efetiva geograficidade para vidas e espacialidades pluriversais. Esse aqui-e-agora mais-que-humano é uma lugaridade de tempos-espacos cíclicos que remetem à dinamogenia da Terra como horizonte primal da realidade geográfica evocada por Dardel (2011).

Como provoca o geógrafo: “A geografia não é, no fim das contas, uma certa maneira de sermos invadidos pela terra, pelo mar, pela distância, de sermos dominados pela montanha, conduzidos em uma direção, atualizados pela paisagem como presença da Terra?” (DARDEL, 2011, p. 39). Levar a questão dardeliana aos seus limites por meio de uma postura eco-fenomenológica é compreender que a lugaridade é essa presença da Terra incorporada nos diversos seres. São os morros, pássaros e pessoas que coabitam nas intercorporeidades mais-que-humanas que compõem reversibilidades de realidades geográficas animistas que são experienciadas antes de serem entendidas.

Diferentes corpos confluem entre os veios da terra em fluxos de coabitação que plasmam tempos-lugares como encontros no aqui-agora fenomênico. Vislumbra-se, em sintonia com Echeverri e Muños (2014, p. 24, tradução nossa²¹), que se trata de compreender “cada pedra, cada planta, cada animal, cada palavra, cada pensamento, seu corpo feito da terra, pela terra, sobre a terra e abaixo da terra”. São variações corporais que se articulam como decorrências sensíveis da realidade geográfica inseparáveis da lugaridade terrestre.

Segundo Larsen e Johnson (2012), cultivar um sentido aberto de lugar envolve práticas coabitacionais que associam seres não-humanos e humanos como vizinhos. A comunicação porosa e lugarizada entre mundos mais-que-humanos ressignifica a Terra em superação das dicotomias cartesianas. Argumenta Danami (2018, p. 543, tradução nossa²²) que “lugares devem ser vistos como abertos e porosos, como resultados de conexões em revés a entidades fechadas, exclusivas e separadas”.

São as interseções habitacionais que possibilitam tanto a mente “única” de cada lugar quanto sua reversibilidade com um todo referente à Natureza. Os lugares têm ritmos de mudanças e metamorfoses, estilos de transformações que decorrem das estações, das condições troposféricas e das interações que neles ocorrem. Como explica Abram (2010), os lugares moldam e são moldados pela senciência terrestre de/por onde emergem.

Nessa dinâmica, pode-se afirmar que os seres *são seus lugares* por meio de corporificações articulantes entre Terra e Mundo (MARANDOLA JR, 2021). Transcendente a um acontecimento individual e de pura interioridade, o fenômeno mais-que-humano do lugar é um alvorecer intercorporal e intersubjetivo em que a lugaridade se infunde dos *e nos* corpos. Seres-do-e-no-mundo se entrançam no devir do *Ineinander* experiencial lugarizado das geografias animistas.

Afetos são (com)partilhados no coabitar inerente aos lugares mais-que-humanos. Assim como o lugar decorre das polinizações cruzadas de suas corporeidades, ele também os conjuga em uma trama de reciprocidades intersubjetivas. Há uma reversibilidade de sentidos na fenomenalidade da realidade geográfica que faz com que a pluralidade de entes seja envolvida em teias de compreensões, interdependências e co-vulnerabilidades.

Os sentidos (inter)corporais são voltados para *relacionar-se-com*, eles se lugarizam como parte do fenômeno existencial que compõe a inerência mais-que-humana à natureza do/no coabitar. Segundo Aarø (2010, p. 339, tradução nossa²³), “somos convocados a ouvir, olhar e entender, por exemplo, o humor de uma floresta silenciosa, a fúria dos oceanos, a dor de um animal ou o ímpeto vital de sobrevivência em todas as criaturas com as quais coexistimos”. No contato intempestivo e multivocal com a realidade geográfica, as variantes terrestres se misturam em tessituras de lugaridade.

De acordo com Vanini e Vanini (2020), os diferentes parentescos das entidades terrestres são relações dinâmicas, vivas e abertas para mudanças. A interdependência mutual dessas latências de reciprocidade são ciclos de parcerias e de tensões que se co-constituem por meio das lugaridades dos seus múltiplos entes. As formas da Terra *cantam os mundos* onde o fazer-lugar plural mais-que-humano emerge.

Embora cada entidade encontre apenas uma parcela do planeta que coabita, é o mesmo mundo envolvente da realidade geográfica que abre os diversos sentidos intercorporificados para as relações terrestres (ABRAM, 2010). Seja com polegares, antenas, asas, patas, raízes, garras, barbatanas, esporos, galhos ou tentáculos, os seres mais-que-humanos se projetam corporalmente rumo à Terra como sentido (co)habitacional de lugaridade originária e (com)partilhada. Estar sujeito aos múltiplos entes, limitações, afetos e instabilidades dessa coabitação é parte dos fenômenos mais-que-humanos dos lugares animistas.

Se os lugares dinamizam ordens espaciais que oferecem momentos de surpresa e liberdade, conforme provoca Seamon (2018a), é ao entender a existência mais-que-humana como um devir de encontros lugarizados que se pode buscar maneiras resilientes de enfrentar as crises socioambientais legitimadas pela cisão cartesiana. O animismo do lugar almeja decifrar as lugaridades como contextos de interações, de potenciais para transformar e ser metamorfoseado.

Os lugares são polimórficos e hápticos, desdobramentos de indisociabilidades nos quais a intencionalidade da Natureza manifesta uma sciência de compartilhamento. O fazer-lugar de coabitação mais-que-humana é um aqui-agora fenomênico intercorporificado, intersubjetivo, espontâneo e de interanimalidade em que múltiplos entes são reunidos por suas inerências existenciais co-vulneráveis à realidade geográfica.

6. Considerações finais

O animismo contemporâneo e seus desdobramentos na eco-fenomenologia contribuem para problematizar as agências não-humanas que podem ser postas no centro da reflexão dos geógrafos culturais e

humanistas. Ao reposicionar a intencionalidade como latente em múltiplas formas de senciência partilhadas na realidade geográfica, pode-se evidenciar dinâmicas de coabitação mais-que-humanas.

Polinizações cruzadas entre lugares em assembleias de seres emaranhados fertilizam as potencialidades de coabitação face aos pensamentos linearizantes que reduzem a subjetividade a uma capacidade humana. Na abrangência eco-fenomenológica, são as inerências intersubjetivas e animistas que avivam as geografias experienciais em devir. Desse modo, fertilizam-se os lugares como latências de encontros e porosidades.

O lugar é o fenômeno seres-humanos-e-não-humanos-experienciando-lugares, de evocação plural e relacional de múltiplas formas de existência. Influenciado pelas inspirações animistas, entende-se que o fazer-lugar decorre de processos sinfônicos e plurais que superam a subjetividade de um *cogito* cartesiano desencarnado. São as variadas existências que compõem as teias recíprocas da Terra como possibilidades de emergência da lugaridade.

Decifrar a polifonia da coabitação terrestre é compreender a importância dos nexos de partilhas, trocas e tensões entre mundos e lugares mais-que-humanos. Enfrenta-se o reducionismo máquinico-cartesiano da natureza por meio da inclusão dos entrecruzamentos e potencialidades pulsantes da multiplicidade de consciências que partilham cada lugar. Face às dualidades e dicotomias do antropocentrismo hegemônico, tomar a postura animista contemporânea é uma forma de valorizar as co-vulnerabilidades e evocar suas reciprocidades.

Desfazer o especismo antropocêntrico do pensamento geográfico envolve reposicionar os conceitos para abarcarem formas de intersubjetividade e intercorporeidade não-humanas. Ao reiterar a interanimalidade, a inspiração animista pode ser uma trilha a ser percorrida rumo a geografias mais-que-humanas do coabitar terrestre. Reconhecer o caráter polimórfico e multivocal dos lugares em coabitação também pode resultar na valorização da infinita multiplicidade de modos de sentir, cuidar, experienciar e ser-do-e-no-mundo.

Notas

- ¹ “The Animist is, in other words, all those who see an equivalence between all forms of life or who can see life where others would see the lack of life” (POVINELLI, 2016, p. 18).
- ² “Animism, at least a dose of, is necessary for humans to conceive of the complexity and emergence of nested ecosystems” (GUIBERT, 2021, p. 186).
- ³ « Nous sommes, et nous devenons nous-même, à travers les formes de la terre, de ses paysages, de ses climats, de ses saisons, de ses plantes, de ses animaux » (GALVANI, 2005, p. 65).
- ⁴ “Even boulders and rocks seem to speak their own uncanny languages of gesture and shadow, inviting the body and its bones into silent communication. In contact with the native forms of the earth, one’s senses are slowly energized and awakened” (ABRAM, 1996, p. 47).
- ⁵ “animality, or, better yet, animals, play, a key role in the fundamental structures of the world, of any world and of all thought” (DUFOURCQ, 2014, p. 73).
- ⁶ “[Animism] is a practice through a mosaic of human ontologies, in dialogue with other-than-humans” (GUIBERT, 2021, p. 194).
- ⁷ « Il s’agit plutôt d’abandonner des conceptions incapables de reconnaître les liens entre les êtres, humains ou non humains, de manière à être capable de penser ce qu’il advient et de sentir et de savoir lié à la Terre comme le lieu de réalisation en notre condition terrestre » (CHARTIER ; RODARY, 2016, p. 41).
- ⁸ “it [place] is the location plus everything that occupies that location seen as an integrated and meaningful phenomenon” (RELPH, 1976, p. 2).
- ⁹ place is not the physical environment separate from people associated with it but, rather, the indivisible, normally unnoticed phenomenon of person-or-people-experiencing-place” (SEAMON, 2014, p. 11).
- ¹⁰ “there is *no place without self; and no self without place*” (CASEY, 2001, p. 406).
- ¹¹ “The vehicle of being-in-place is the *body*” (CASEY, 2001, p. 413).
- ¹² “The body’s powers of expression are derivative from those of nature, which gives a new twist to the sense in which the body ‘sings the world’” (TOADVINE, 2013, p. 60).
- ¹³ “We can feel the trees and the rocks underfoot, because we are not so unlike them, because we have our own forking limbs and our own mineral composition, because—contrary to our inherited conceptions—we are not pure mind-stuff, but are tangible bodies of thickness and weight, and so have a great deal in common with the palpable things that we encounter” (ABRAM, 2010, p. 46).
- ¹⁴ “Place, in effect, is intimacy through the mystery of the body” (GRANGE, 1985, p. 74).
- ¹⁵ “[The discussion] suggests a complication of the ontological relationship between humans and animals, perhaps going so far as to suggest a fundamental ambiguity in how we might understand the notion of the world ‘thinking itself in me’” (TOADVINE, 2007, p. 48).
- ¹⁶ “Starting from the pole that I am, we will see that it is impossible to draw a rigid line between the human and the animal within me” (DUFOURCQ, 2014, p. 78).
- ¹⁷ “We are in nature in the sense that we *inhere* in it as corporeal beings. But we are also in nature in the sense that we find ourselves inhabiting an *intersubjective* world containing at least some non-human subjects” (JAMES, 2009, p. 44).
- ¹⁸ « Je dis habiter, je devrais dire cohabiter, car il n’y a aucune manière d’habiter qui ne soit d’abord et avant tout ‘cohabiter’ » (DESPRET, 2019, p. 41).
- ¹⁹ “Each place its own mind, its own psyche” (ABRAM, 1996, p. 156).

- ²⁰ “to fully engage, sensorially, with one’s earthly surroundings is to find oneself in a world of cycles within cycles within cycles” (ABRAM, 1996, p. 113).
- ²¹ “Cada piedra, cada planta, cada animal, cada palabra, cada pensamiento, son cuerpo hecho de la tierra, por la tierra, sobre la tierra y bajo la tierra” (ECHEVERRI; MUÑOS, 2014, p. 24).
- ²² “places shall be seen as open and porous, as the result of connections rather than closed, exclusive, and separate entities” (DANAMI, 2018, p. 543).
- ²³ “We are drawn to listen, look and understand, for example, the mood of a silent forest, the rage of an ocean, the pain of an animal, or the vital drive for survival in every living creature that we co-exist with” (AARØ, 2010, p. 339).

Referências

- AARØ, A.F. Merleau-Ponty’s Concept of Nature and the Ontology of Flesh. **Biosemiotics**, v. 3, p. 331–345, 2010.
- ABRAM, D. **The spell of the sensuous**: perception and language in a more-than-human world. New York: Vintage Books, 1996.
- ABRAM, D. **Becoming Animal**: an earthly cosmology. New York: Vintage Books, 2010.
- BARRETO, A. C. R. Ontology and anthropology of interanimality: Merleau-Ponty from Tim Ingold’s perspective. **Revista de Antropologia Iberoamericana**, v. 5, n. 1, p. 32-57, 2010.
- CASEY, E. S. **The Fate of place**: a philosophical history. Berkley: University of California Press, 1998.
- CASEY, E. S. Body, Self and Landscape: A geophilosophical inquiry into the Place-World. In: ADAMS, P. C.; HOELSCHER, S.; TILL, K. E. (Org.). **Textures of place**: exploring humanist geographies. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. p. 403-425.
- CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CHARTIER, D.; RODARY, E. Géographie, écologie, politique : un climat de changement. In: CHARTIER, D.; RODARY, E. (Org.). **Manifeste pour une géographie environnementale**. Paris: Presses de Sciences Po, 2016. p. 13-56.
- DANAMI, C. The question of placeness. In: SMITH, W. S.; SMITH, W. S.; VERDUCCI, D. (Org.). **Eco-phenomenology**: Life, human life, post-human life in the harmony of the cosmos. Gewerbestrausse: Springer, 2018. p. 541-552.
- DARDEL, E. **O Homem e a Terra**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

- DESPRET, V. **Habiter en oiseau**. Arles: Actes Sud, 2019.
- DUFOURCO, A. Is a world without animal possible? **Environmental philosophy**, v. 11, n. 1, p. 71-91, 2014.
- ECHEVERRI, A. P. N.; MUÑOS, J. A. P. Cuerpo-tierra: epojé, disolución humano-naturaleza y nuevas geografías-sur. **Geograficidade**, v. 4, n. 1, p. 20-29, 2014.
- GALVANI, P. Retrouver la terre intérieure une démarche d'écoformation en dialogue avec les cultures amérindiennes. In: PINEAU, G. et al. (Org.). **Habiter la terre: Ecoformation terrestre pour le conscience planétaire**. Paris: L'Harmattan, 2005, p. 65-78.
- GRANGE, J. Place, body and situation. In: SEAMON, D.; MUGERAUER, R. (Org.). **Dwelling, place and environment: towards a phenomenology of person and world**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. p. 71-85.
- GUIBERT, E. On the usefulness of Modern Animism: Co-Creating Architecture with Soils as Ontopolitical Practice. **GeoHumanities**, v. 7, n. 1, p. 176-197, 2021.
- JAMES, S. P. **The presence of nature: A study in phenomenology and environmental philosophy**. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- 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.
- LESTEL, D. Animaliser la relation. In: MATIGNON, K. L. (Org.). **Révolutions Animales: Le génie des animaux**. Éditions Les liens qui libèrent: Paris, 2019. p. 281-288.
- MARANDOLA JR, E. **Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano**. São Paulo: Editora da UNESP, 2021.
- MARANDOLA JR, E. Tempo e espaço cotidiano – Crônicas de um tecido inacabado. In: MARANDOLA JR, E.; GRATÃO, L. H. B. **Geografia e Literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, 2010. p. 329-347.
- MERLEAU-PONTY, M. **A natureza: curso do Collège de France**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PINTOS, M. Phenomenological overcoming of Western prejudices against nonhuman animals. In: NENON, T.; BLOSSER, P. (Org.). **Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree**. Dordrecht: Springer, 2010. p. 315-342.
- POVINELLI, E. A. **Geontologies: A requiem to late liberalism**. Durham: Duke University Press, 2016.

- RELPH, E. **Place and placelessness**. London : Pion Limited, 1976.
- SATO, M. Ecofenomenologia: uma janela ao mundo. **Revista eletrônica do mestrado em educação ambiental**, ed. especial de julho, p. 10-27, 2016.
- 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.; DEVINE-WRIGHT, P. (Org.). **Place Attachment**: advances in theory, methods and applications. Abingdon: Routledge, 2014. p. 11-22.
- SEAMON, D. **Life takes place**: phenomenology, lifeworlds and place making. New York: Routledge, 2018a.
- SEAMON, D. Merleau-Ponty, Lived Body, and Place: Toward a Phenomenology of Human Situatedness. In: HÜNEFELDT, T.; SCHILITTE, A. (Org.). **Situatedness and Place**: Multidisciplinary perspectives on the Spatio-temporal Contingency of Human Life. Cham: Springer, 2018b. p. 41-66.
- TOADVINE, T. How not to be a Jellyfish: Human exceptionalism and the Ontology of reflection. In: PAINTER, C.; LOTZ, C. (Org.). **Phenomenology and the Non-Human Animal**: At the limits of experience. London: Springer, 2007. p. 39-55.
- 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. (Org.). **Eco-phenomenology**: Life, human life, post-human life in the harmony of the cosmos. Gewerbestrausse: Springer, 2018. p. 25-29.
- TUAN, Y. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: EdUel, 2013.
- VANINI, P; VANINI, A. What could wild life be? Ethno-ethnographic fables on Human-Animal kinship. **GeoHumanities**, v. 6, n. 1, p. 1-17, 2020.
- WOOD, D. What is Eco-Phenomenology? In: BROWN, C. S.; TOADVINE, T. (Org.). **Eco-phenomenology**: Back to the Earth itself. New York: State University of New York Press, 2003. p. 211-234.

Recebido em 05/07/2022

Aceito em 12/08/2022

