

**ENTRELACES DA TERRA E DA CARNE: CAMINHOS PARA
(ECO)FENOMENOLOGIAS DA REALIDADE GEOGRÁFICA**

INTERTWINEMENTS OF THE EARTH AND THE FLESH: PATHWAYS TOWARDS
(ECO)PHENOMENOLOGIES OF GEOGRAPHICAL REALITY

Carlos Roberto Bernardes de Souza Júnior

Professor Colaborador da Universidade Estadual de Maringá (UEM) /Departamento de Geografia (DGE)
Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), com período sanduíche na Université de Paris
VII Diderot, Mestre em Geografia pela UFG e Graduado em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia
(UFU)

carlosroberto2094@gmail.com

Resumo

A fenomenologia merleau-pontiana possui significativas contribuições para a reflexão acerca das questões socioambientais, especialmente em suas investigações sobre a natureza, a Terra, a carne e o quiasma. Cada qual em sua virtualidade, esses conceitos colaboram para elucidar as dinâmicas existenciais dos mundos mais-que-humanos. Tais concepções foram recentemente retomadas pelos teóricos da ecofenomenologia e possibilitam pontos de interação para a expansão da perspectiva geográfico-fenomenológica de Dardel. Desse modo, esse ensaio objetiva perscrutar a potencialidade da análise filosófica da natureza composta pelas obras tardias de Merleau-Ponty e de suas revisões contemporâneas para a compreensão da realidade geográfica. Para tanto, realiza-se uma análise geográfica e filosófica que articula o pensamento merleau-pontiano com as (re)interpretações ecofenomenológicas. Entende-se que a Terra é o arco originário da experiência que garante a ontogênese carnal dos fenômenos como entrelaces existenciais. Nesse sentido, é por meio dela que a realidade geográfica pode emergir como potencialidade experiencial mais-que-humana por meio da qual há relações de intercorporeidade e intersubjetividade. Tomada em seu nexos primacial, a condição carnal da Terra é uma dimensão de unicidade e de partilha de mundos que pluralizam a experiência geográfica, com especial foco para a dinâmica transpessoal e outra-que-humana dos afetos que nela são partilhados em reciprocidade e reversibilidade. Conclui-se que outras formas de ver, sentir e ser-da-e-na-Terra podem colaborar para minar o especismo humano que está entre os baluartes das fissuras ecológicas contemporâneas.

Palavras-chave: Carnalidade; Quiasma; Natureza; Mundos mais-que-humanos; Geografia Humanista.

Abstract

Merleau-Pontian phenomenology has significant contributions for the socioenvironmental debates, especially in its investigations on nature, Earth, flesh and chiasma. Each with its own potential, these concepts collaborate to elucidate the existential dynamics of more-than-human worlds. These conceptions were recently renovated by ecophenomenology's theories and can bring up points of interaction towards the expansion of Dardel's phenomenological-geographical perspective. Thus, this essay aims to understand the potential of the philosophical analysis of nature composed by Merleau-Ponty's late works and its revision aiming the comprehension of geographical reality. To do so, it follows a geographical and philosophical analysis that articulates the Merleau-Pontian thought with its ecophenomenological (re)interpretations. It is comprehended that Earth is the original arch of experience that guarantees the fleshly ontogenesis of phenomena as existential intertwinements. Therefore, it is through flesh that geographical reality can emerge as a more-than-human potentiality that involves intercorporeal and intersubjective relations. Taken in its primatial nexus, Earth's carnal condition is a dimension of unicity and sharing of worlds that multiply geographical experience, with focus in the transpersonal and other-than-human experience of affects that are shared in its reciprocity and reversibility. The essay concludes that other ways of seeing, feeling and being-with-and-in-the-Earth can collaborate to implode human speciesism that is amongst the foundations of contemporary ecological fissures.

Keywords: Flesh; Chiasma; Nature; More-than-human worlds; Humanistic Geography.

1. Apontamentos iniciais

Desde suas obras iniciais, a questão fundamental da investigação de Merleau-Ponty acerca da filosofia da natureza envolve a crítica dos paradigmas racionalista e intelectualista. Como observa Toadvine (2013), a promessa das obras iniciais do fenomenólogo francês é a busca por entender como a natureza pode ser isocronicamente um arranjo de sentidos corporificados e um lócus experiencial.

Essa tensão é o caminho pelo qual a obra merleau-pontiana tardia arquiteta uma investigação que é tomada por uma virada ontológica que envolve a dissolução dos dualismos que distinguem os seres humanos da natureza. Por meio dessa análise, o filósofo

francês evoca as dinâmicas e os processos de entrelaces de reversibilidades que decorrem da inerência de ser-no-mundo e de ser-do-mundo. Nessa trajetória, ele coloca a Terra no centro da discussão existencial sobre as dinâmicas de emergência da própria fenomenalidade.

Nas suas anotações do curso da *Natureza* (MERLEAU-PONTY, 2000), o fenomenólogo deslinda como o conceito de Natureza é uma expressão privilegiada de uma ontologia e principia a trilha rumo a sua filosofia da carnalidade. Na sua interpretação ao longo desse curso, ele objetiva demonstrar como a análise cartesiana desnatura a natureza e lhe subtrai seu caráter de ontogênese e pluralidade fenomênica.

Toadvine (2013) explica que esse posicionamento da obra tardia de Merleau-Ponty remove a prioridade do humano como “imagem” do mundo. Ele requer uma reestruturação radical do pensamento em que a (inter)subjetividade é um efeito de uma relação expressiva mais (auto)afetiva e/ou (auto)reflexionante do ser que coaduna para a ampliação epistemológica e ontológica da realidade, o que inclui sua dimensão espaço-existencial.

Sua proposição envolve uma filosofia que concerne o entrelace da ontogênese do vivido e do percebido para além dos binarismos. A reflexão da filosofia merleau-pontiana tardia evoca um envelamento carnal que entrelaça mundos e entidades em uma sinfonia polifônica de emergências terrestres. Desse modo, cabe averiguar que há caminhos significativos para desconstruir os dualismos especistas, antropocêntricos e cartesianos.

A alternativa que Merleau-Ponty propõe para a divisão entre mente-natureza é a reversibilidade sensível-sentido, isso é, a posição de que toda reflexão se encontra operante e entrelaçada na natureza. O âmago da questão filosófica suscitada é a nossa natureza animal imanente (TOADVINE, 2014), assim como a carnalidade que nos entrelaça à Terra envolvente (ABRAM, 1996; 2010).

Baseada nesses princípios, a ecofenomenologia realiza uma continuação da proposta merleau-pontiana rumo a um retorno à natureza nela mesma que se entrecruza com o pensamento ambiental contemporâneo, como explicam Brown e Toadvine (2003). A desconstrução dos dualismos cartesianos fundadores da ciência moderna ocidental arquitetada pelas abordagens (eco)fenomenológicas fortalece um olhar integrativo que insurge contra a cisão entre a Terra e os seres humanos.

A perspectiva da ecofenomenologia colabora para elucidar as maneiras pelas quais há entrançamentos quiásmicos na experiência terrestre. As concepções merleau-pontianas da carnalidade, da natureza e da Terra fornecem férteis incitações para a constituição de um pensamento que expande a análise fenomenológica para entidades e mundos mais-que-humanos. Seus desdobramentos ontológicos podem, portanto, contribuir para alargar os

horizontes da compreensão da experiência geográfica situada por Dardel (2011 [1952]) em *O homem e a Terra*.

Desse modo, o objetivo desse ensaio é perscrutar a potencialidade da análise filosófica da natureza composta pelas obras tardias de Merleau-Ponty rumo à expansão da compreensão da realidade geográfica. Para tanto, realiza-se uma reflexão filosófico-geográfica que articula o pensamento merleau-pontiano e suas (re)interpretações ecofenomenológicas com ideias da Geografia Humanista.

2. Em busca da Terra: enlaces ontológicos

Ainda que a noção de **natureza** se apresente como um elemento que perpassa todas as obras de Merleau-Ponty, ela se transforma em uma problemática de reflexão mais intensa em sua produção tardia. No aprofundamento dos estudos do fenomenólogo acerca do tópico no romantismo de Schelling e nos últimos escritos de Husserl, o filósofo encontra uma trilha pela qual ele reposiciona seus trabalhos iniciais. Essa investigação confluiu com o *curso sobre a Natureza* ministrado entre 1956-1960 no *Collège de France* (MERLEAU-PONTY, 2000), o qual ocorreu durante o período da escrita de *Signes* (MERLEAU-PONTY, 1960) e de *O visível e invisível*, publicado postumamente (MERLEAU-PONTY, 2014 [1964]).

Essas três obras coalescem como um pensamento revigorado que indica a virada da reflexão merleau-pontiana rumo à ontologia e ao desvelamento do sentido da Terra. O eco dessa guinada do filósofo é sua atenção e seu esforço para deslindar a carnalidade por meio da busca dos sentidos existenciais, corporais e telúricos da fenomenalidade.

Pode-se identificar que o momento transicional da fenomenologia de Merleau-Ponty é o reconhecimento da resistência da matéria pela via de sua incursão ao problema filosófico da natureza. Sua investigação o leva a pensar na contingência do ser diante de um mundo não-humano, a uma espécie de pré-mundo (MERLEAU-PONTY, 2000) que resiste à experiência.

Nas palavras do fenomenólogo, trata-se de uma compreensão que envolve entender “a Natureza como folha ou camada do Ser total – A ontologia da Natureza como caminho para a ontologia” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.330). Isso alude ao entendimento de que a interpretação da realidade múltipla e dinâmica do ser (total) perpassa pela propedêutica das condições basilares que possibilitam a emergência do ôntico e do fenomênico como simultaneidades entrelaçadas a esse pré-mundo telúrico.

Esta consideração implica a existência de uma realidade escondida abaixo do mundo da experiência, à qual ele associa a necessidade de realizar uma **psicanálise da natureza** (MERLEAU-PONTY, 2014). A ideia do fenomenólogo é realizar uma propedêutica da natureza e da naturalidade como trajetória compreensiva das condições de coexistência e

entrelace que estão na raiz da fenomenalidade. O trajeto que ele percorre para alcançar essa questão se inicia ao decifrar o conceito de Terra nos escritos husserlianos.

Baseado no ensaio *A Terra não se move*¹ de Husserl (1989 [1940]), ele sumariza que “a Terra é a raiz de nossa história” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 128), é dela que pode decorrer a fenomenalidade das coisas enquanto tal. É pelo solo originário que qualquer tipo de fenômeno pode vir a ser. A Terra é, por definição, única, de modo que o *lebenswelt* husserliano, explica o filósofo francês, necessita tanto da abertura-como-horizonte quanto da terra-como-solo.

Kaushik (2011) destaca que, ao longo das reflexões de Merleau-Ponty sobre a definição da instituição primal em Husserl, ele considera a Terra como o arco original da experiência. Essa noção ressalta que o solo terrestre é a profundidade fundante pela qual tudo se sustenta dentro dos eixos de realização das estruturas corporais, perceptivas e sensíveis. A Terra é o campo estrutural, uma espécie de geografia primal, que institui o gesto formativo e a imagem, ou seja: ela é o suporte inicial para todas as expressões.

Em uma nota de trabalho de 1º de junho de 1960, Merleau-Ponty expressa que a história oculta a sua espessura por conta da interioridade, de modo que é a Terra como *Ur-Arché* que coloca em evidência o *Umsturz* husserliano, uma *Urhistorie* carnal (MERLEAU-PONTY, 2014). Essa concepção busca entender a lógica primal da geologia transcendental: a forma como a Terra é o problema de sedimentação e de reativação simultâneas da possibilidade de fenomenalidade. No ensaio *O filósofo e sua sombra* redigido pelo fenomenólogo francês, é possível identificar um eco desse raciocínio na sua análise do Husserl tardio:

A Terra é a matriz de nosso tempo e de nosso espaço: toda noção construída do tempo pressupõe nossa proto-história de seres carnis presentes a um só mundo. Toda evocação dos mundos possíveis nos reenvia à visão do nosso (*Welt-anschauung*). Toda possibilidade é variante de nossa realidade, é *possibilidade de realidade efetiva (Möglichkeit an Wirklichkeit)*... (MERLEAU-PONTY, 1960, p.294, trad.).²

Em outras palavras, a Terra não pode ser reduzida a um objeto sob o qual pisamos ou somos atraídos pelas leis mecânicas da gravitação. Ela deve ser entendida como o arco originário de sustentação dos corpos, uma espécie de pré-objeto que dá a eles a possibilidade

¹ O ensaio foi originalmente escrito em 1934, porém publicado postumamente em alemão em 1940 sob o título *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (tradução livre: *Investigações fundamentais sobre a origem fenomenológica da espacialidade da natureza*).

² “La Terre est la matrice de notre temps comme de notre espace : toute notion construite du temps présuppose notre protohistoire d’êtres charnels présents à un sel monde. Toute évocation des mondes possibles renvoie à la vision du nôtre (*Welt-anschauung*). Toute possibilité est variant de notre réalité, est *possibilité de réalité effective (Möglichkeit an Wirklichkeit)*...” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 294, no original).

para o movimento. Na condição de *Ur-Arché*, ela resiste a qualquer redução da percepção e não pode ser considerada, em si, como um espaço. De fato, ela é o lócus de ontogênese de onde qualquer espacialidade adquire substância.

Há uma *Urhistoire* carnal que se esparrama como derramamento na Terra doravante compreendida como *Ur-Arché* (KAUSHIK, 2011; 2013). Para Marratto (2012), isso implica que qualquer forma de percepção estará situada em relação ao solo terrestre que a embasa. Todo circuito perceptivo ocorre como parte do arco originário pelo qual a Terra o efetiva, na condição de uma *Urgeographie* pré-reflexiva que anuncia a potencialidade (auto)reflexionante das emergências experienciais da natureza.

Segundo Abram (2007, p. 150, trad.), “nenhuma ideia, para Merleau-Ponty, consegue se libertar completamente da influência carnal da gravidade da Terra”³. Ela é mais que um objeto teórico porque conflui para essa *proto-história* fundante da fenomenalidade. É pela Terra que se advêm as possibilidades de realidade e de variações corporificadas que dela decorrem. A *Ur-arché* é a arqueologia existencial da espacialidade.

É a essa Terra que se refere Dardel (2011) ao perscrutar a natureza da realidade geográfica. Ele converge a ela para compreender as maneiras por meio das quais as diferentes entidades se correlacionam à experiência fenomênica da espacialidade como tessitura de formas experienciais que remontam à concretude do solo em que habitamos. Pode-se compreender que essa *Urgeographie* conduz ao contato com uma geograficidade que é sentida muito antes de ser imaginada, pensada ou expressa.

Embora em seu sentido estrito destrinchado por Relph (1976), a realidade geográfica possa ser resumida como os lugares e as paisagens onde estamos e que marcam nossas vidas, sua compreensão pode ser significativamente alargada. Isso é notável ao remontar às palavras do geógrafo-fenomenólogo francês: “há uma experiência concreta e imediata onde experimentamos a intimidade material da ‘crosta terrestre’, um enraizamento, uma espécie de *fundação* da realidade geográfica.” (DARDEL, 2011, p.15). Observa-se, portanto, a Terra como ato fundante da própria geografia como expressão do vir-a-ser terrestre.

Isso se relaciona diretamente à nota de trabalho de maio de 1959 de Merleau-Ponty (2014, p. 179), em que ele escreve que “a análise da Natureza será uma maneira de reencontrar e retificar o começo (pretendo contato com a própria coisa); reencontra-se o originário a *contrário* através de movimentos do pensamento científico coletivo”. A reflexão fenomenológica da natureza posta em ordem situa-a como uma autoprodução de sentido. Ela é uma ideia de conaturalidade pela qual se constitui como um subjetivo-objetivo, portanto, irreduzível ao pensamento científico cartesiano e seus múltiplos binarismos mecanicistas.

³ “no idea, for Merleau-Ponty, ever breaks entirely free from the carnal influence of Earth’s gravity.” (ABRAM, 2007, p. 150, no original).

Merleau-Ponty (2000, p. 4) pondera 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”. A consideração do fenomenólogo é a de que ela trata de um sentido que deve ser vivido para ter conteúdo. Ao mesmo tempo, ela se apresenta para o ser como uma entidade autônoma e independente de sua presença.

Por meio da Terra como *Ur-Arché* e da constatação da limitação da reflexão filosófica moderna da natureza, a obra merleau-pontiana rejeita a redução dela a qualquer forma de objetificação (BECH, 2013). Essa perspectiva assume que a natureza é, ao mesmo tempo, um todo – isso é, algo sobre o qual pode-se pensar – e animada, um tipo de vivente carnal que precede a percepção e a existência (WIRTH, 2013). Como explica Vallier (2013), o fenomenólogo francês argumenta que a vida produtiva da natureza não está em um passado distante, mas no emaranhamento do presente histórico-perpétuo da *Urhistoire*.

De forma distinta ao mecanicismo e o positivismo hegemônicos, a perspectiva fenomenológica coaduna à compreensão desse todo mais abrangente que inclui as forças e as entidades telúricas. Como Yussoff (2021) propõe, faz-se fundante compreender que essas dinâmicas terrestres inserem relações espaciais contraditórias, tensas e multifacetadas que descentram o cartesianismo rumo a outras formas de compreensão dos mundos e da própria realidade geográfica.

Nesse direcionamento, Dardel (2011, p.43) elucida que “é a Terra que, podemos dizer, *estabiliza* a existência”. É o solo originário dessa experiência geográfica primeira que dilucida as condições corpo-sensoriais por meio das quais a geograficidade é possível. Nos seus caminhos, direções e sentidos, emergem as tramas que cerzem seres, lugares e paisagens em caleidoscópios de formas do vir-a-ser da natureza como *Urgeographie* e *Urhistoire*, uma verdadeira *Ur-Arché* que embaraça emergências em horizontes de geograficidades cruzadas.

Essa primordialidade fundante reconhece o *anima mundi* no âmago da convivialidade terrestre em horizontes de relacionalidades. Como ele explica na abertura da primeira parte de sua obra: “uma relação concreta liga o homem à Terra, uma *geograficidade (geógraficité)* do homem como modo de sua existência e de seu destino” (DARDEL, 2011, p. 1-2). Como sentido originário de conexão e convergência ao mundo, essa noção entrelaça o pensamento geográfico à proposição basilar da ontologia merleau-pontiana ao salientar a concretude relacional telúrica que emerge do devir da Terra como lócus de ontogênese primal.

A geograficidade ancora a realidade em um fundo de potencialidades múltiplas, ela pode ser a terra firme sobre a qual nossos pés caminham tanto quanto o terremoto que destrói e engole as nossas casas. Para Pineau (2005), a obra dardeliana incita os geógrafos a considerarem uma ambiguidade telúrica que relaciona os seres e suas intersubjetividades ao elemento terrestre, uma espécie de inconsciente ecológico partilhado, uma sciência da

Terra que envolve e enovela. Na condição de nexu irradiativo, essa ancoragem é um cerzir de tessituras que embasa, concretiza e sensibiliza os entes em uma *Urgeographie* e em uma *Urhistoire* (auto)reflexiva e (auto)afetiva.

3. Tessituras carnaís

Para alcançar a compreensão dessa irredutibilidade vivente da Natureza, Merleau-Ponty recorre ao princípio bárbaro de Schelling como virada na ontologia tradicional da natureza (SCHUBACK, 2013). Para o fenomenólogo francês, o projeto de Schelling cartografa um caminho para a compreensão da experiência perceptiva pré-reflexiva e integrativa (MERLEAU-PONTY, 2000). A inspiração no filósofo do romantismo alemão possibilita Merleau-Ponty a realizar uma imersão no caráter autopoiético do devir-Natureza.

Desse modo, o pensamento de Schelling é o fluxo pelo qual o fenomenólogo navega para decifrar o afloramento do ser como emersão carnal. É possível identificar a transmutação dessa noção em uma nota de trabalho de 1960, em que Merleau-Ponty (2014, p. 240) escreve: “O sensível, a Natureza, transcendem a distinção passado presente, realizam uma passagem por dentro de um ao outro Eternidade existencial. O indestrutível, o Princípio bárbaro. Fazer uma psicanálise da natureza: é a carne, a mãe.”. Na condição de propedêutica primal, a psicanálise proposta é uma forma de escavar as tramas de indissociabilidades da *Urgeographie* telúrica, entendendo o sentido primacial de suas formas e irradiações por meio da noção integrativa de carne.

Na nota citada no parágrafo precedente, Merleau-Ponty descreve o raciocínio pelo qual a unicidade sensorial da *Ur-Arché* terrestre é ontogênese sensível e indissociável da natureza. Para Merleau-Ponty (2000; 2014), a consciência é a continuidade da própria natureza, mas apenas na mesma medida ambígua em que ela se expressa como a própria descontinuidade da natureza (SCHUBACK, 2013). Essa reflexão provém de uma ambivalência paradoxal que implica o reconhecimento de uma dobra que separa e une, que marca a diferença e permite que os mundos percebidos pelos seres venham a ser. É esse o problema ontológico que Merleau-Ponty busca resolver pelo principal conceito de *O visível e o invisível: a carne*.

Ela emerge como algo que visa desconstruir a divisão sujeito-objeto que, para Merleau-Ponty (2014), persistia em *Fenomenologia da percepção* (MERLEAU-PONTY, 2011). De acordo com Barbaras (2004, p. 245, trad.), o sentido da carne é “a unidade que se realiza apenas como possibilidade de passagem, uma equivalência sem princípio entre sensibilidades singulares”⁴. Trata-se, destarte, de uma potência unificadora que associa

⁴ “Such is the sense of the flesh: a unity that is realized only as possibility of passage, equivalence without principle between singular sensibilities.” (BARBARAS, 2004, p. 245, no original).

emergências experienciais dos mundos. Ela radicaliza a *autopoiesis* da *Urgeographie* terrestre, de modo a explicitar a condição de unicidade como divergência a ela inexorável.

Isso implica que a carne é a imbricação radical da inseparabilidade entre o visível e o invisível, o tangível e o intangível. Com esse conceito, ele designa a potencialidade da superação da dissociação fenomênica. Mais que divergência, a carne é uma noção última e ontológica que recusa a divisão entre a coisa e a ideia, ou seja, as divisibilidades do racionalismo e do intelectualismo. Similarmente ao princípio bárbaro de Schelling, o conceito merleau-pontiano de carne desdobra de uma ontologia coexistencial e (auto)poiética. A carne é uma criadora-criada que descreve as entranhas da realidade e da condição primacial do ser como decorrência da Terra como *Ur-Arché*.

Ele escreve que “a carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo *elemento*” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 136). Ao se referir à carne como elemento, ele indica que ela não corresponde às categorias tradicionais da metafísica e não possui um nome específico dado em qualquer outra filosofia. Essa característica salienta a complexidade e integralidade holística do conceito proposto pelo fenomenólogo.

A elementalidade da carne é uma maneira de referir-se a como ela plasma-se em originalidade experiencial, ou seja, como lócus conectivo e quiásmico. Dufourcq (2012, p. 366, trad.) afirma que “Merleau-Ponty designa como elementos, além da água, terra, ar e fogo, o mar, a cor amarela e a carne como modo de ser”⁵. Em função dessas características, a carne é uma transcendentalidade da corporeidade *stricto sensu* rumo a uma potencialidade ontológica.

Por elemento, o filósofo entende uma “espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Nesse sentido, a carne é um ‘elemento’ do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 136). Ao referir-se a ela dessa maneira, ele almeja expressar que ela não é substância porque isso significaria ser reduzível a uma união dos contraditórios. Na condição de elemento, ela pode designar uma maneira de ser geral permeada por densidades ontogenéticas (MERLEAU-PONTY, 2014; BARBARAS, 2008).

A ontologia da carne merleau-pontiana desconstrói e reconstitui as obras iniciais desse filósofo e transforma sua concepção de percepção em um processo encarnado de imbricamentos reversíveis. É a carne que forma a tessitura pela qual o visível se entrelaça ao corpo vidente, o tangível ao corpo tangente, ou seja, onde tocado-tocante se reúnem. Ela é

⁵ “L’élément’ est donc le nom de chaque réalité particulière de ce monde *en tant qu’elle se révèle être une partie totale*. Ainsi Merleau-Ponty désigne comme éléments, outre l’eau, la terre, l’air et le feu, la mer, la couleur jaune et la chair comme mode d’être ” (DUFOURCQ, 2012, p. 366, no original).

o princípio de enovelamento que explicita a maneira como um ser somente pode ver por ser também um visível. A dobra carnal é uma espécie de afinidade entre o corpo e o sensível, uma solidariedade que transborda a divisão entre a matéria animada e inerte.

De acordo com 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”. Logo, a carnalidade é aquilo que é comum tanto aos entes quanto ao mundo. Ao mesmo tempo, ela não pode ser diminuída a um outro nome para a matéria porquanto a transborda. A carne pode ser compreendida como o meio pelo qual um sensível é sentido, o elemento que permite que a sensibilidade exista (ALLOA, 2017): um indivisível paradoxalmente partilhado.

Segundo o filósofo, “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma. Nunca verei minhas retinas, mas estou absolutamente certo de que *alguém* encontrará no fundo de meus globos oculares essas membranas embaciadas e secretas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 142). É nesse sentido que a carne nunca pode ser percebida, pois é ela mesma que opera a dinâmica de reversibilidade da própria percepção.

A carnalidade é a tessitura que reúne o corpo senciente, o corpo sensível, as coisas perceptíveis/percebidas e os entes (MCCANN, 2015; SATO, 1998). Ela evidencia as maneiras pelas quais a ontogênese terrestre encadeia os fenômenos como partícipes de uma mesma sinfonia heterogênea de pluralidades experienciais. A carnalidade é o entrelace em que as múltiplas formas de vir-a-ser-na-e-da-Terra se associam nos mundos em que coabitam.

Compreendida por esse nexos, a reversibilidade primal da carne é uma espécie de *unicidade originária*. Ao mesmo tempo em que um ser se encontra em seu corpo, ele também se (inter)corporifica nos corpos alheios pela reciprocidade carnal que une seus elementos (SWARKA, 2002). Na ontologia de Merleau-Ponty, pode-se compreender que a reversibilidade dos sentidos implica em um movimento corpo-carne-mundo que entrelaça os existentes em uma trama de complexidades recíprocas e indissociáveis.

Na medida em que “o ‘eu’ carnal o é apenas por se fazer outro, por ser preenchido pela densidade do mundo, de modo que ele pode se abrir para aquilo que ele não é”⁶ (BARBARAS, 2004, p. 242, trad.), a visão do ser apenas faz sentido como um momento de uma visibilidade universal: como **carne do mundo**. Corpo e mundo são partes ou variações de um mesmo tecido que os agrega ambivalentemente como coerência e oposição. A carne

⁶ “The carnal ‘me’ is itself only by making itself other, only by being filled with the thickness of the world, such that it can open itself to what is not it” (BARBARAS, 2004, p. 242, no original).

é uma coconstituição em um horizonte de ontogênese que emerge da indissociabilidade elemental do ser.

A corporeidade tocante-tocada, vidente-vista, (auto)reflexionante é capaz de se relacionar com um outro que não é exatamente ela por ter na carne a dobra que fecha um círculo do visível sobre o sensível, isso é, do **(in)visível**. Destarte, a motricidade no seio da carnalidade implica que a dinamogenia existencial se realiza como deiscência, unidade em dualidade. Nas notas sobre *O conceito de natureza*, de 1959-1960, Merleau-Ponty (2000, p. 337-338) esboça a compreensão de que:

Essencial neste ponto: *teoria da carne*, do corpo *Empfindbarkeit* [totalizador de movimento]⁷ e das coisas como implicadas nele. Isto nada tem a ver com uma *consciência* que *desceria* num corpo-objeto. Pelo contrário, é o enrolamento de um corpo-objeto sobre si mesmo ou, antes, trégua de metáforas: não é um sobrevoo do corpo e do mundo por uma consciência, é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo levantando diante das coisas levantadas, em circuito com o mundo – *Einführung* [Empatia] com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos (como tendo também um “lado” perceptivo), compreensível por essa teoria da carne – Pois a carne é *Urpräsenzierbarkeit* [o que pode ser originalmente apresentado] do que *Nichturpräsenzierten* [o que não é apresentado] como tal, visibilidade do invisível – a estesiologia, o estudo desse milagre que é um órgão dos sentidos: ele é a figuração no visível da invisível ‘tomada de consciência’.

A nota de curso salienta o raciocínio de que a carne é uma forma de compossibilidade para a formação da filosofia (auto)reflexionante por ele aludida em *Signes* (MERLEAU-PONTY, 1960). Na condição de totalização do movimento (*Empfindbarkeit*), a carnalidade reúne a motricidade e a imobilidade corporais como consequências de interpolação de ser-no-mundo. Contudo, ela o faz como origem compartilhada no seio plural das diferentes variações dela mesma, das heterogeneidades de emergências da Terra.

Pela ontologia da carne, nenhuma entidade pode ser compreendida como dotada apenas de *umwelten* (mundos de ambiências instintivas) – limitação que Merleau-Ponty encontra em Husserl e Uexküll –, na medida em que se transborda em mundos-de-vida (*lebenswelten*) particulares decorrentes de sua indissociabilidade ontológica terrestre via circuitos corporais. Ou seja, entidades não-humanas como plantas, rochas ou a troposfera podem ser compreendidas como variações carnis que também emergem em ou dão gênese a mundos-de-vida.

Na leitura ecofenomenológica de Abram (1996, p. 49, trad.), “nós apenas podemos perceber qualquer coisa porque nós mesmos somos partes do mundo que percebemos! Nós podemos então dizer que somos órgãos do mundo, carne da sua carne, e que o mundo se

⁷ Entre colchetes são acréscimos do autor que inferem acerca do sentido que o filósofo estava atribuindo aos conceitos em alemão na obra original, com base tanto nas notas de rodapé da tradução (MERLEAU-PONTY, 2000) quanto nas informações em Dupond (2001).

percebe por *meio de nós*⁸. Se os animais outros-que-humanos, conforme também discorre Merleau-Ponty (2000), atuam no mundo de modo autônomo e possuem percepção, é porque eles também são carne e são dotados de *lebenswelten*. Mais que máquinas instintivas, eles – assim como os humanos – realizam ações intencionais que conformam mundos complexos – isso é, transcendem os *umwelten*.

Para Dillon (1988, p. 106, trad.) isso implica que, “se somos o mundo que pensa em si mesmo, então o pensamento do mundo não é separado do mundo”⁹. Decorre que ser encarnado é tanto ser-**no**-mundo quanto ser-**do**-mundo. Essa consideração radicaliza o percurso inicial da *Fenomenologia da percepção* (MERLEAU-PONTY, 2011), de modo a hipertrofiar a noção do entrançamento sensível indissociável ao corpo-mundo e ao embasamento ontológico da *Ur-arché* terrestre.

Posto que o corpo é carne, uma carne que se percebe e percebe o mundo (DILLON, 1988; BARBARAS, 2004), não há anterioridade entre a carne do mundo e aquela em que habitamos, mas coconstituição terrestre e multi-espécie. Na condição de potestade ontológica, a carnalidade é uma abertura ontogenética e telúrica em deiscência caleidoscópica que reúne em ambiguidade e mistura.

Simultaneamente, argumenta Barbaras (2008), a carne é um **aqui** (*ici*) que não pode ser convertido em um **lá** (*là-bas*), pois é um onde absoluto que antecede à espacialidade. Isso ocorre porque, “na medida em que [a Terra] é solo originário, minha carne não saberá nele mesmo distinguir-se da Terra, é por isso que Merleau-Ponty nomeia-a carne do mundo, recusando-se a distinguir a carne como corpo da carne como mundo”¹⁰ (BARBARAS, 2008, p. 36, trad.). O (in)tocável e o (in)visível que partilham da carnalidade dos corpos no/do mundo são dimensões intrínsecas da polpa ontogênica de ambiguidade da carne.

Explica Barbaras (2004, p. 278, trad.) que “*toda* experiência é uma articulação do mundo em função de um certo sistema de equivalências, a iminência de um invisível”¹¹. Doravante, a espessura da carne não é o obstáculo da visibilidade entre o vidente e a coisa, mas o meio pelo qual ela se manifesta. A carnalidade é a compossibilidade latente pela qual a coesão do tempo e do espaço se manifesta como entrelace de simultaneidade telúrica (MERLEAU-PONTY, 2014). A percepção adquire sentido em um momento de visibilidade

⁸ “We can perceive things at all only because we ourselves are entirely a part of the sensible world that we perceive! We might as well say that we are organs of this world, flesh of its flesh, and that the world is perceiving itself *through* us” (ABRAM, 1996, p. 49, no original).

⁹ “If we are the world that thinks itself, then the thinking of the world is not separate from the world” (DILLON, 1988, p. 106, no original).

¹⁰ “On plutôt, en tant qu’elle est sol originaire, ma chair ne saurait être distinguée de la Terre elle-même, et c’est pourquoi Merleau-Ponty la nomme chair du monde, refusant de distinguer la chair comme corps de la chair comme monde” (BARBARAS, 2008, p. 36, no original).

¹¹ “Every experience is the articulation of the world according to a certain system of equivalences, the imminence of an invisible” (BARBARAS, 2004, p. 278, no original).

universal, isso é, como carne do mundo (BARBARAS, 2004).

4. Quiasmas terrestres: tramas e entrançamentos

Segundo Abram (2010), a concepção de entrançamento presente na teorização merleau-pontiana da carne possibilita a compreensão de que há mundos e entidades **mais-que-humanas**. Em transcendência a um todo abstrato a ser dominado pela mente antropocêntrica, a Terra é uma efervescência de carnalidades que se entrecruzam pelo coabitar dessas múltiplas formas de vir-a-ser. Cada qual a seu modo, as existências terrestres compõem sinfonias de ser-na-e-da-Terra que convescem dinâmicas intersubjetivas e intercorporais partilhadas.

O ponto nevrálgico é que a Terra, na condição de *Ur-Arché*, é a origem radical de toda e qualquer espacialidade (BOCCALI, 2018). Irredutível a um mero objeto ou mesmo a uma localidade, a Terra é uma ambivalência entre o solo natal partilhado e a irredutibilidade carnal da fenomenalidade como emergência da experiência. De fato, ela é *Urhistoire* e *Urgeographie* da existência encarnada.

A carnalidade, problematizam Anderson e Wylie (2009), materializa um sentido ativo de atravessamentos pelo qual as relações entre o pensamento e a matéria são dispostas em fricção e tensão isocrômicas de afinidade e de reciprocidade. Essas texturas de enovelamento reverberam uma reversibilidade em que as distinções são variações que se apresentam como diferença na semelhança. A concepção merleau-pontiana de natureza a situa como a dobra carnal da partilha entre os seres-na-e-da-Terra.

Zielinski (2009) explica que a obra do fenomenólogo francês salienta a condição de possibilidade para uma empatia ou alteridade plurifacetada que não se restringe ao individual. Isso pode ser entendido porquanto há algo que “Merleau-Ponty denomina de ‘carne do mundo’. É nesse mundo que eu me reúno com o outro. É a partir da experiência do mundo que eu sou suscetível a compreender o ‘vivido’ dos outros.”¹² (ZIELINSKI, 2009, p.187, trad.). A mundanidade da carne salienta seu caráter autopoietico e holístico, de elemento pautado na reversibilidade ôntica e fenomênica inerente à natureza.

Em uma das notas de trabalho de maio de 1960, Merleau-Ponty (2014, p. 225) escreve: “*Carne do mundo*, descrita (a propósito do tempo, espaço, movimento) como segregação, dimensionalidade, continuação, latência, *imbricação*”. Corpo e mundo refletem uma mesma carne que os imbrica mutualmente na (auto)reflexividade inerente à carnalidade. Esse fenômeno é explicável pela identidade na diferença, unidade por oposição, ou distinção

¹² « que Merleau-Ponty nomme la ‘chair du monde’. C’est dans le monde que je rencontre autrui. C’est à partir de l’expérience du monde que je suis susceptible de comprendre les « vécus » d’autrui. » (ZIELINSKI, 2009, p.187, no original).

ainda que como inseparabilidade – como é o caso da interioridade e da exterioridade (DUPOND, 2001) – que o autor denomina como **quiasma** (*chiasme*).

Nas suas palavras, “o quiasma, a reversibilidade, é a ideia de que toda percepção é forrada por uma contrapercepção” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 238). O quiasma sumariza um experimentar simultâneo por meio do qual a reversibilidade se manifesta. De acordo com Alloa (2017), esse conceito expressa a intercessão de dois elementos como indissociáveis e interdependentes. Um quiasma articula um tipo de relacionamento de inversões compostíveis. Ele insinua uma divisão iminente que nunca é efetivamente passível de finalização (DUPORTAIL, 2009).

Conforme descreve Toadvine (2013, p. 107, trad.), “o termo deriva do grego χίασμα, que significa um arranjo em forma de cruz ou diagonal, como a letra X. A figura do quiasma captura, para Merleau-Ponty, a lógica relacional entre o visível e o invisível, isso é, entre o senso e o sensível”¹³. Quiasma é, portanto, um atravessamento radical que concerne à noção de reversibilidade, a unidade na própria divergência de aberturas nos/dos mundos.

Para a concepção fenomenológica das obras tardias de Merleau-Ponty (1960; 2000; 2014), o mundo não é algo que está para além dos corpos que com ele interagem, pois é algo que advém da reversibilidade interioridade-exterioridade. Liu (2022, p.640, trad.) explica que “de fato, a relação entre humanos, não-humanos e o mundo é uma relação de ‘quiasma’ ante à uma de externalidade mútua. O termo ‘quiasma implica uma ligação pré-reflexiva e primordial entre todos os seres”¹⁴. Ao apreender os entrelaces quiásmicos como pontes fundantes da carnalidade envolvente, evidencia-se que ele é um caráter inexorável das dinâmicas de ser-do-mundo, de modo a desafiar os binarismos hegemônicos do pensamento ocidental.

Na condição de manifestação da interdependência de ser encarnado, o quiasma pode ser compreendido como uma outra faceta da solução que Merleau-Ponty (2014) encontra para os problemas de distinção sujeito-objeto que ele identificava como partícipes e insolúveis da *Fenomenologia da percepção* (MERLEAU-PONTY, 2011). Como consequência, é também uma antítese da ciência moderna, uma forma de superação das dicotomias por ela situadas – o que significa que resolve parte da problemática suscitada no curso sobre a Natureza (MERLEAU-PONTY, 2000).

¹³ “The term derives from the Greek χίασμα, meaning a crosslike or diagonal arrangement, such as the letter X. The figure of the chiasm captures, for Merleau-Ponty, the logic of the relation between the visible and the invisible, that is, between the sensible and sense” (TOADVINE, 2013, p. 107, no original).

¹⁴ “In fact, the relation between humans, nonhumans and the world is a relation of ‘chiasm’ rather than a relation of mutual externality. The term ‘chiasm’ implies a prereflective and primordial link between all beings” (LIU, 2022, p.640, no original).

É o confronto dessa questão na obra tardia do filósofo que abre a janela para a constituição da ecofenomenologia (TOADVINE, 2013; ABRAM, 1996). Como escreve Lafuente (2018, p. 197, trad.), “Merleau-Ponty entende Natureza como carne concernente ao corpo, assim como o mundo”¹⁵ e expande as possibilidades de efetivação da reflexão fenomenológica para o contato com as problemáticas socioambientais. A ontologia da carne é a unicidade que colabora na compreensão da reversibilidade inerente às teias de inter-relações dos coabitantes da Terra.

Tomada em seu sentido primacial, a carne é essa maneira de vir-a-ser emergente da Terra que se associa à própria possibilidade existencial da realidade geográfica da reciprocidade dos corpos. Em dialogia à fenomenologia dardeliana, a carnalidade é o que possibilita que a geograficidade emergja enquanto resultado da unicidade experiencial da direção e dos sentidos que as tramas dos múltiplos mundos fazem emergir nos/dos espaços telúricos de (des)encontros.

Se, como postula Holzer (2014), a geograficidade expressa a relação de ser-no-mundo e a dimensão intersubjetiva da experiência do espaço – tanto física quanto imaginária –, infere-se que os caleidoscópios de significados da carne estão em sua raiz. Como desdobramento da *Urgeographie*, a carne implícita à realidade geográfica é a trama das costuras de reciprocidades e reversibilidades. É a carnalidade que torna possível a significância empática e intercorporal da geograficidade como encontro com a condição primal da Terra.

Posto que os eventos intersubjetivos são múltiplos tanto em nível tempo-espacial quanto em referência ao arranjo de múltiplos organismos, tal qual demonstra Yussoff (2015), a reversibilidade-reciprocidade Terrestre deve ser entendida como uma auto-reflexividade que envolve um número infinito de variações carnis. Na articulação quiásmica de formas biológicas, simbólicas, geológicas, atmosféricas, afetivas ou (des)corporificadas, há horizontes de significação mais-que-humanos que expressam a *Urgeographie* como *loci* de indissociabilidades.

Cada realidade geográfica, em sua singularidade e potencialidade, é um campo de horizontes compossíveis de entrelaçamentos. As reciprocidades carnis da origem terrestre da geograficidade como experiência geográfica primal refletem o caráter coabitacional das múltiplas geografias que dela se irradiam. São palimpsestos de lugares e paisagens sentidas, vividas e articuladas em teias de ciclos dentro de ciclos, corpos entrançados em corpos, carnalidades e mundanidades.

¹⁵ “Merleau-Ponty understands Nature as Flesh regarding the body, as well as the world” (LAFUENTE, 2018, p.197, no original).

A interação dos diferentes modos de vir-a-ser em correlação aos jogos quiásmicos da carnalidade terrestre superam uma noção binária rumo a compreensão das multilateralidades das entidades envolvidas. Reversível por seus mecanismos intercorporais, as emergências quiásmicas possibilitam que haja uma espécie de simpatia ou empatia partilhada que une os seres sencientes que compõem a carne da natureza (LIU, 2022). Nessa amarração de tessituras sensíveis, há trocas e encontros em convivialidade que pluralizam os mundos rumo a arranjos mais-que-humanos de coexistências.

Conforme Abram (1996, p. 81, trad.), o “jogo dos diferentes sentidos é o que permite o quiasma entre o corpo e a terra, a participação recíproca – entre a sua própria carne e a carne envolvente do mundo – daquilo que chamamos de percepção”¹⁶. É por estar envolto e ser parte do arco original terrestre que os sujeitos percebem e são percebidos; é a carnalidade que reúne as convergências fenomenais por onde desdobram-se os entrelaçamentos de vir-a-ser.

Dessa maneira, existe um elo primordial de coparticipação e convivialidade na e da Terra que perfaz com que os outros – humanos e não-humanos – e eu possamos nos entrançar com a medição do próprio mundo. Esse mundo afeta aqueles envoltos em sua gravitação por ser a causa comum de afetos e tramas intersubjetivas. Zielinski (2009, p.193) sumariza que “uma passividade primordial é comum ao outro e eu: é a afecção pelo mundo – aquela a que nós somos expostos pelo corpo desde a primeira percepção”¹⁷. (ZIELINSKI, 2009, p.193, trad.). Reverbera-se que há um ponto de encontro primal que é a *Urgeographie*: união corpo-natureza-mundo em entrelaçamento.

Se essa unicidade originária for a raiz (eco)fenomenológica do espaço, como coadunam as reflexões de Toadvine (2013), então pode-se considerar que a intencionalidade é um evento tanto decorrente de um corpo-sujeito quanto da condição ontológica da natureza. No desdobrar dos fenômenos terrestres, a pluralidade da realidade geográfica é um eco da polifonia das entranhas da carne do mundo. Cada experiência geográfica é um sussurro ou um grito dessa opacidade-reflexividade ou (in)visibilidade-(in)tangibilidade intrínseca a primazia do *anima mundi*.

Considerar a fundamentalidade da carne – minha, nossa, do mundo – é uma forma de desvelar o caráter quiásmico da geograficidade. Entre a Terra e a carne, como apontam as contribuições ecofenomenológicas que expandem a teorização merleau-pontiana, há cosmos que se aninham entre intencionalidades mais-que-humanas. São intersubjetividades

¹⁶ “interplay of the different senses is what enables the chiasm between the body and the earth, the reciprocal participation—between one’s own flesh and the encompassing flesh of the world—that we commonly call perception” (ABRAM, 1996, p. 81, no original).

¹⁷ Une passivité primordiale nous est commune à autrui et à moi : c’est l’affection par le monde – ce à quoi nous sommes exposés par le corps, dès la première perception. » (ZIELINSKI, 2009, p.193, no original).

e intercorporeidades partilhadas entre as reverberações das infinitas variações carnis que se multiplicam nos e pelos contatos dos seres terrestres.

5. Quiasmas do *anima mundi* na realidade geográfica

A compreensão do quiasma corpo-terra e de suas reciprocidades existenciais abrange os modos de convivialidade dos múltiplos mundos mais-que-humanos destacados pela ecofenomenologia. Cada qual em sua realidade geográfica, eles expressam fenomenalidades plurais da geograficidade que desdobram das coabitações, atravessamentos e (des)encontros das entidades terrestres, dos afetos desdobrados desse *onde originário* de coabitação.

O quiasma corpo-terra é a raiz do habitar e da constituição da lugaridade, a qual expressa zonas ambivalentes de contatos carnis. De acordo com Boccali (2018, p.257, trad.), “como arco do mundo e habitação primordial, a Terra é o *a priori* estrutural que funda uma unidade carnal e intercorporal do senciante com o sensível”¹⁸. Há uma espécie de *estranho parentesco* (MERLEAU-PONTY, 2000) entre a terra e aqueles a ela filiados que fazem com que os diferentes corpos partilhem de uma mesma carnalidade primacial.

Em termos ontológicos, isso implica que não há uma diferença hierárquica ou vertical entre as múltiplas variantes de seres-no-e-do-mundo. De fato, há uma diversidade horizontalizada e dotada de reciprocidades por meio das quais as diferentes vozes do vir-a-ser da lugaridade terrestre dialogam entre si como partes de uma mesma carne do mundo.

Geograficamente concebidas, as psiquês da realidade geográfica manifestas nos lugares são deiscências de compartilhamentos carnis que metamorfoseiam aqueles que com/nelas coabitam. Em acordo ao que evoca Galvani (2005, p.65, trad.): “nós somos e nos tornamos quem somos através das formas da terra, de suas paisagens, de seus climas, de suas estações, de suas plantas, de seus animais”¹⁹. Desse modo, vir-a-ser-na-Terra é também vir-a-ser-da-Terra! Ou seja, é estar disposto aos seus múltiplos devires geográficos de gravitações quiásmicas que nos solicitam atenção às senciências que estão constantemente em interação.

Essa empreitada resgata o *anima mundi* da Terra, a compreendendo como entidade e ser em seu próprio direito. Davis (2007, p. 125, trad.) expressa que “nós devemos interrogar a natureza por dentro”²⁰ e, portanto, é fundamental desconstruir o especismo antropocêntrico e abrir a fenomenologia para abarcar os quiasmas das intercorporeidades e

¹⁸ “As ark of the world and primordial dwelling, Earth is a structural a priori founding a fleshly and intercorporeal unity of the sentient and the sensible.” (BOCCALI, 2018, p.257, no original).

¹⁹ «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, no original).

²⁰ “We must interrogate nature from within” (DAVIS, 2007, p. 125, no original).

intersubjetividades outras-que-humanas. Como sugeria Merleau-Ponty (2000), trata-se de um esforço rumo a uma psicanálise da natureza.

Se, segundo Dardel (2011), a realidade geográfica é uma conjuntura fenomênico-existencial dos ambientes e terras da experiência que “exige, às vezes duramente, o trabalho e o sofrimento dos homens” (DARDEL, 2011, p. 34), pode-se inferir que ela é potencialmente uma (auto)reflexão da originalidade carnal telúrica. Abrir esta concepção para os horizontes de coexistências e das reversibilidades mais-que-humanas possibilita a costura de geograficidades que possam cerzir as feridas abertas pelas paisagens e lugares de arruinamentos que se expandem na crise ecológica contemporânea.

Uma alteridade radical (LIMA, 2020) possibilita que se expanda a noção do trabalho e do sofrimento indicados por Dardel (2011) para as vulnerabilidades das múltiplas outras variações carnis que excedem e incluem os seres humanos. De modo a superar o especismo, a reversibilidade posta em destaque pela carnalidade situa as complexidades interativas das misturas e entrecruzamentos dos mundos mais-que-humanos que compõem os lugares coabitados. Nesse sentido, a realidade geográfica é uma experiência heterogênea dos entrelaçamentos carnis da Terra.

James (2009, p. 141-142, trad.) colabora com esse ponto de vista ao destacar que “*minha* percepção é, de fato, um entrecruzamento da carne, contudo o mesmo pode ser dito da percepção canina ou felina. Sem esse compartilhamento, sem essa partilha de uma carne comum, não haveria entendimento entre humanos e cachorros e gatos”²¹. Como as entidades humanas e não-humanas são dobras da mesma carne ambígua, elas podem coconstituir comunicações que entrelaçam quiasmas de afetos e coabitações, os quais são expressos na potencialidade ontológica da realidade geográfica.

O caráter telúrico dos quiasmas da realidade geográfico solicita que consideremos até o nível geológico da relacionalidade mais-que-humana. Os sujeitos geológicos, como situa Yusoff (2015), podem ser também matrizes de intersubjetividades e de sensibilidades que ultrapassam o reducionismo cartesiano que os reduz a entes inertes. Tomados em sua complexidade estrutural e existencial, eles também “falam” uma linguagem de motricidades e sombras (ABRAM, 2010) que envolve os viventes. Como existentes, eles fazem parte das tessituras carnis que enredam as intencionalidades que dinamizam a realidade geográfica e suas múltiplas expressões de sciências partilhadas.

Em transcendência à ancestralidade comum advinda da *Urgeographie* da Terra, o solo terrestre que as diferentes criaturas partilham é condição de reunião carnal, de associação e

²¹ “*My* perception is in actuality an intertwining of flesh, yet the same may be said of canine or feline perception. Indeed, without this commonality, without this sharing of a common flesh, there could be no understanding between humans and dogs and cats” (JAMES, 2009, p. 141-142, no original).

de entrelace quiásmico. São variações de uma mesma carne que se apresenta pela via de intercorporeidades que atravessam histórias, lugares, afetos e experiências de mundos mais-que-humanos. Tratam-se de geografias de imbricamentos ambíguos e encarnados marcadas pela coabitação e pela coconstituição intersubjetiva terrestre.

Como explora Marandola Jr. (2018), o horizonte da dobra carnal revela que o próprio olhar é convertido em geográfico conquanto é corporificado e encarnado. Escreve o autor que “o corpo, destituído de sua condição objetual, se torna ser-no-mundo, como ente geográfico” (MARANDOLA JR., 2018, p. 244). Nessa condição, o corpo é sujeito a aspectos variantes da realidade geográfica experienciada como partilha carnal dos lugares dos diferentes entes.

As geografias primais que são experienciados nos entrelaces carnis desdobram dos quiasmas que associam maneiras de ser distintas. Cada entidade com suas próprias variações intercorporais, sejam elas dotadas de raízes, chifres, mãos, olhos, asas ou pés, são formas distintas de vir-a-ser em geograficidade e em intersubjetividades intrínsecas aos quiasmas terrestres.

Conforme expressa Relph (1985), a experiência geográfica que se inicia nos lugares expande-se rumo a múltiplas escalas das espacialidades existenciais. Esse caráter expansível e quiásmico decorre da condição de unicidade primal, afetiva e carnal da realidade geográfica, que expressa inexorabilidades de conexões mais-que-humanas. Isso implica entender que o fundamento primacial da geograficidade é o quiasma de ser-na-e-da-Terra.

Nesse processo, a afirmação de Casey (2015, p. 86, trad.) reitera que em um sentido ecofenomenológico, “a carne do mundo é omni-abrangente e indivisível, ela amalgama os diversos modos da carne de tudo que está situado na terra. Tomados em conjunto, eles constituem a carne do mundo – um mundo que é coevo com a Terra, atado a e inseparável dela”²². Não é possível, no horizonte de reflexão merleau-pontiano expandido pela ecofenomenologia, separar a (auto)reflexividade da Terra da reciprocidade carnal. A experiência corporificada do e no mundo é uma decorrência da *ur-Arché* em que a ontogênese reúne – como dobra ou fissura – todos os fenômenos.

É pela carne, elemento primal, que corpo e mundo se reúnem como compostos de uma mesma tessitura. É ela que faz com que um *ente* seja uma manifestação específica de ser com inerência ao horizonte perpétuo de mundos. Aquele que percebe e é percebido partilha a carnalidade (co)vulnerável de ser-do-mundo. Buscar um sentido de lugar como

²² “the flesh of the world is all-encompassing and indivisible, amalgamating the diverse modes of flesh of all that is situated on the Earth. Taken together, these modes constitute the flesh of the world—a world that is coeval with the Earth, bound up with it and inseparable from it” (CASEY, 2015, p. 86, no original).

reciprocidade e coabitação implica desvelar esses múltiplos quiasmas heterogêneos da realidade geográfica.

Esse sentido pode ser evidenciado na expressão de que “a realidade geográfica exige uma adesão total do sujeito, através de sua vida afetiva, de seu corpo, de seus hábitos, que ele chega a esquecer-los, como pode esquecer sua própria vida orgânica” (DARDEL, 2011, p.34). Essa experiência telúrica primal é uma deiscência da condição de ser habitado pela Terra, de ser tomado pela sua carnalidade em reversibilidade quiásmica. A geograficidade é uma **dobra e um tensionamento** que provoca a convergência de mundos mais-que-humanos em articulações carnis de (des)encontros entre lugaridades.

Como lugar primacial da própria condição de fazer-lugares, a Terra pode ser vista como a condição telúrica da ontologia geográfica ecofenomenológica. É por meio dela que os diferentes entes habitam e são habitados. No horizonte original do lugar-Terra, os seres podem ser emaranhados em ambiguidades e em teias afetivas de fenomenalidade manifesta como geograficidade coabitacional.

Se, como Silva (2023, p.522, trad.) explica, “o afeto não é simplesmente pessoal ou interpessoal: é transpessoal, à medida que se desenha no relacionamento de muitos corpos”, ao ocorrer com e entre os corpos, os afetos simultaneamente são incorrências mais-que-humanas que enovelam formas de existência com variações carnis distintas reunidas na realidade geográfica. Os afetos são formas ou expressões carnis compartilhadas que decorrem da lugaridade primacial telúrica implícita à geograficidade basilar da *Ur-Arché* terrestre.

Ter por base as convergências ecofenomenológicas dos afetos e das afetividades é uma das maneiras possíveis para atingir um conhecimento geográfico que integre os múltiplos quiasmas terrestres. Conforme propõem Chartier e Rodary (2016), para enfrentar as fissuras ecológicas que se expandem em função dos complexos produtivos hodiernos, é também fundamental que os geógrafos se preocupem com essas relações empáticas à realidade geográfica.

Ecofenomenologicamente concebida, a Terra não é o planeta dos astrônomos, dos geômetras e das filosofias intelectualistas e racionalistas. De fato, ela é um devir quiásmico e encarnado de tramas geográficas incartografáveis, indizíveis e incalculáveis. Uma cosmologia terrestre que se interroga acerca da psicanálise da natureza evoca os modos carnis pelos quais as geografias coabitacionais são dobras de corpos sobre corpos, (in)tangibilidades sobre (in)visibilidades e (inter)subjetividades sobre (inter)corporeidades.

Esse vir-a-ser terrestre conflui pelas teias de geograficidades expressas em simultaneidades de contatos quiásmicos de múltiplos seres. Se, conforme Liu (2022) discorre, é por poder sentir a natureza que ela pode me sentir, do mesmo modo, é por ter uma

experiência geográfica que a própria realidade geográfica se compõe em dinâmicas quiásmicas de entrelaces de lugaridades em intercorporeidade e transpessoalidade (inter)afetiva do *anima mundi* telúrico. Cada qual com suas particularidades, os entes se entrelaçam em reciprocidades primais de intercorporeidade e unicidade em quiasma.

Pode-se inferir que a carne do lugar reverbera as intrincadas fenomenalidades (inter)subjetivas de trocas, contatos, ambiguidades e tensões que são partilhadas na, da e pela Terra. Como Silva (2022) evoca, isso pode ser evidenciado ao observarmos que “há um afeto espacial, uma topografia da alma, um espaço psicogeográfico, alimentado pelo espaço prático das ações gratuitas, das caminhadas apaixonadas, das experiências vividas” (SILVA, 2022, p.252-253). A Terra não é um todo inanimado, pois sua inerência carnal a constitui como *anima mundi*, ponto de convergência para topografias heterogêneas de (des)encontros.

Esse fértil contato com os mundos envolventes da realidade geográfica expressa que as tramas intercorporais de reversibilidade nos afetam, nos transformam e nos envolvem. Cada experiência geográfica é uma orquestra experiencial de geograficidades que variam em função das diferentes expressões quiásmicas da carne. São afetos, percepções e convivialidades que demonstram a pluralidade existencial da *Ur-Arché* terrestre.

As maneiras de ser-da-e-na-Terra concernem o que há de mais íntimo no desdobrar carnal em sua multiplicidade de variações que se espraiam nos solos, nas águas e na atmosfera. Subterrâneas, voadoras, enraizadas, viventes ou não-viventes, as entidades terrestres não são *partes extra partes* de exterioridade terráquea, mas quiasmas telúricos de coabitação partilhada em carnalidade. Essas variações de ser-no-e-do-mundo conformam as vozes e os ecos fundamentais da fenomenalidade da realidade geográfica.

Conforme incita Yusoff (2015, p.398, trad.), faz-se urgente reconhecer que “não há divisão entre o geo e o bio, pois as origens terrestres se associam às várias origens da vida e ambas propõem o futuro a vir a ser”²³. Em revés a desconsiderar os entes inanimados (geológicos) como personagens secundários das redes de significação das experiências geográficas, a virada ecofenomenológica impele que os entendamos em horizontalidade aos viventes. Como partícipes de geograficidades quiásmicas, eles são estruturantes dos fenômenos encarnados dos lugares e das paisagens semeadas no corpo terrestre.

As sobreposições de entidades humanas e não-humanas em entrelace na intersubjetividade e intercorporeidade carnis são afloramentos do que há de primal e originário no coabitar. Os mundos mais-que-humanos são entrelaces de aberturas e resistências entre múltiplas formas de vir-a-ser nesse planeta que se plasmam pelas suas diferenças em unicidade que estão intrincadas em cadeias de afetos transpessoais e mais-

²³ “There is no split between the geo and the bio, as earth origins couple with various life origins, and both propel the future into being.” (YUSOFF, 2015, p.398, no original).

que-humanas. É uma realidade geográfica vivente que decorre do âmago do *anima mundi* terrestre.

Faz-se urgente, portanto, considerar “a situação de pesquisa como o encontro de seres-no-mundo em relação, como co-existentes e com-viventes.” (LIMA, 2020, p.170). Evidenciar as tramas carnis de entrelaces entre os diferentes entes e suas maneiras de vir-a-ser em convivialidade, tensão e lugaridade pode possibilitar um caminho rumo à compreensão integral que transcenda a visão hegemônica dos binarismos da ciência moderna e ocidental. Valorizar as dimensões espaciais das emoções e dos afetos, como expressam também Silva (2022) e Silva (2023), é uma trilha para desvelar as ambiguidades carnis da experiência geográfica como lócus de intercorporeidade, de intersubjetividade e de quiasma.

Ao situar no centro da análise a dimensão telúrica da geograficidade, a carnalidade coaduna no esforço de uma geografia (eco)fenomenológica que compreenda a coexistência como transcendência radical ao solipsismo. Cada realidade geográfica é um arranjo de múltiplas topologias partilhadas, uma trama de corpos entrelaçados em indissociabilidades experienciais mais-que-humanas.

Isso significa confluir ao que Dardel escreveu ao conceituar que a realidade geográfica é o espaço em que “se desenvolve a existência, porque ela é, em essência, extensão, porque ela procura um horizonte, direções, existências que dela se aproximam, porque a vida lhe oferece percursos a seguir, fáceis ou acidentados, seguros ou incertos” (DARDEL, 2011, p.13). Ao mesmo tempo, implica em expandir a significação posta pelo geógrafo francês para abranger formas de experiências outras-que-humanas de forma descentrar o fazer geográfico do especismo antropocêntrico.

Mais que redutibilidade da extensão, a experiência geográfica é intensividade – afetiva, topológica, experiencial e corporal – que decorre dos entrelaces carnis à Terra como origem e destino. Ao ser infundida pela proposição ecofenomenológica da psicanálise da natureza, o conhecimento geográfico dos lugares pode abarcar também esses entrançamentos ambíguos de reciprocidade, de relações em coexistência e convivialidade (in)tenso.

Como tramas quiásmicas de reversibilidade, cada forma de ser-da-e-na-Terra é uma emergência experiencial da indissociabilidade da carne-do-mundo. A imersão nas dimensões carnis da inerência à *Urhistoire* e à *Ur-arché* terrestre possibilitam ao olhar (eco)fenomenológico um vislumbre rumo a horizontes de partilhas, tensões e coabitações em sinfonias polifônicas de geografias mais-que-humanas.

Convalescer a potência vivente da Terra é um dos caminhos fundamentais para uma concepção da geograficidade que transcenda os dualismos e evidencie a complexidade

ontológica dos quiasmas carnavais. Ver, sentir e ser a Terra de outro modo pode ser uma tessitura rumo a arquitetura de novas experiências interconectadas das dimensões mais-que-humanas da realidade geográfica.

6. Considerações finais

As contribuições da obra tardia de Merleau-Ponty acerca da Terra, da carnalidade e do quiasma abrem importantes caminhos para aqueles que se enveredam pelo esforço de compreensão das fissuras ambientais contemporâneas. Ao desconstruir os dualismos modernos e cartesianos, a obra do filósofo francês contribui para expandir a reflexão rumo as dinâmicas de ser-na-e-da-Terra que embasam a ecofenomenologia.

Na Terra, habitar é ser habitado. São ciclos dentro de ciclos que se sobrepõem em tempos e espaços. As ciclicidades mais-que-humanas se arranjam em dobras e quiasmas existenciais que se multiplicam nos entrelaces carnavais dos mundos telúricos consubstanciados pelo encadeamento de experiências decorrentes da coabitação nesse solo que embasa e propõe a fenomenalidade.

Cada qual em sua condição, os diferentes seres se conectam pelo enredamento intercorporal do coabitar como entrelace carnal. Trata-se de sentir as raízes das árvores em que pisamos com nossos pés descalços, ouvir os cantos dos pássaros nas janelas matutinas ou de perceber a brisa que balança as folhas do gramado e apreender esses fenômenos como expressões complexas das tramas quiásmicas de carnalidade da geograficidade.

A realidade geográfica é uma emersão das heterogeneidades relacionais e afetivas de mundos mais-que-humanos que se plasmam intercorporal e intersubjetivamente pelos poros da inerência à *Ur-Arché* terrestre, essa espécie de *Urgeographie* que se dinamiza em entrelaçamentos complexos de corpos, fenômenos e mundanidades. Mais que um desdobrar da experiência antropocêntrica, ela é um arranjo coabitacional que enovela horizontes pluritópicos de vir-a-ser que aglutinam variações carnavais humanas e não-humanas.

Desvelar a realidade geográfica em sua plenitude envolve se enveredar pelo desafio merleau-pontiano e ecofenomenológico da psicanálise da natureza. Isso envolve também observar que não há um ponto de vista privilegiado e excepcional, mas uma pluralidade de quiasmas que evidenciam atravessamentos, entrelaces e reversibilidades. Em suma, a geograficidade pode ser averiguada entremeio às emersões carnavais e quiásmicas do *anima mundi* terrestre.

Outras formas de ver, sentir e ser-da-e-na-Terra, como propõem os ecofenomenólogos em eco ao pensamento tardio de Merleau-Ponty, podem colaborar para minar o especismo humano que está entre os baluartes das fissuras ecológicas contemporâneas. Revigorar uma perspectiva existencial de relacionar-se com a Terra é uma

das trilhas a ser percorrida na busca pela construção de novas maneiras de coabitar esse planeta alvejado pelas mudanças climáticas.

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.

ALLOA, E. **Resistance of the sensible world: an introduction to Merleau-Ponty**. New York: Fordham University Press, 2017.

ANDERSON, B.; WYLIE, J. On geography and materiality. **Environment and Planning**, v. 41, p. 318-335, 2009.

BARBARAS, R. **The being of the phenomenon: Merleau-Ponty's ontology**. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

BARBARAS, R. Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty. In: RICHIR, M; TASSIN, E. (Org.). **Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences**. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2008. p. 27-42.

BECH, J. M. *Être brut* or nature: Merleau-Ponty surveys Schelling. In: WIRTH, J. M.; BURKE, P. (Org.) **The barbarian principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the question of nature**. Suny Press: New York, 2013. p. 149-188.

BOCCALI, R. The Geology of movement: The Earth and the dynamic of phenomenalisation in Merleau-Ponty and Patocka. In: SMITH, W. S.; SMITH, W. S.; VERDUCCI, D. (Orgs.). **Eco-phenomenology: Life, human life, post-human life in the harmony of the cosmos**. Gewerbestrausse: Springer, 2018, pp.255-261.

BROWN, C. S.; TOADVINE, T. Eco-phenomenology: an introduction. In: BROWN, C. S.; TOADVINE, T. (Org.). **Eco-phenomenology: back to the Earth itself**. New York: State University of New York Press, 2003. p. IX-XXI.

CASEY, E. S. Finding architectural edge in the wake of Merleau-Ponty. In: LOCKE, P.; MCCANN, R. (Org.). **Merleau-Ponty: space, place, architecture**. Columbus: Ohio University Press, 2015. p. 65-89.

CHARTIER, D.; RODARY, E. Géographie, écologie, politique : un climat de changement. In : CHARTIER, D. ; RODARY, E. (Orgs.) **Manifeste pour une géographie environnementale**. Paris: Presses de Sciences Po, 2016, pp.13-56.

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.

DARDEL, E. **O Homem e a Terra**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DILLON, M. C. **Merleau-Ponty's ontology**. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

DUFOURCQ, A. **Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire**. New York: Springer, 2012.

DUPOND, P. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2001.

DUPORTAIL, G. **Une chair à réparer: le nœud manqué de Merleau-Ponty**. *Essaim*, v. 23, p. 51-68, 2009.

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.

HOLZER, W. Mundo e lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: MARANDOLA JR., E; HOLZER, W.; LÍVIA, O. (Orgs.) **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2014.

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.

KAUSHIK, R. **Art, language and figure in Merleau-Ponty: excursions in hyper-dialectic**. London: Bloomsbury, 2013.

LAFUENTE, M. A. C. From Anna-Teresa Tymieniecka's eco-phenomenology to Paul Ricoeur's hermeneutics: the role of the human being in the global context of cosmos, chaos and evil. 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. 191-216.

LIMA, J. S. Metafenomenologia da alteridade: por uma significação ética da pesquisa geográfica. **Geograficidade**, v.10, n. esp., p.169-182, 2020.

LIU, Z. Flesh, vital energy and illness: a comparative phenomenological study of human-nature relations inspired by the contexts of later Merleau-Ponty and the *Zhuangzi*. **Religions**, v.13, n.7, p.637-648, 2022.

MARANDOLA JR., E. Olhar encarnado, geografias em formas-de-vida. **Geotextos**, v. 14, n. 2, p. 237-254, 2018.

MCCANN, R. Through the looking glass: the spatial experience of Merleau-Ponty's Metaphors. In: LOCKE, P.; MCCANN, R. (Org.). **Merleau-Ponty: space, place, architecture**. Columbus: Ohio University Press, 2015. p.189-200.

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.

PINEAU, G. Habiter la terre entre demeures et mobilités. In : PINEAU, G. ; Et Al (Orgs.) **Habiter la terre : Ecoformation terrestre pour ne conscience planétaire**. Paris : L'Harmattan, 2005, pp.217-240.

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. The incarnation of consciousness and the carnalization of the world in Merleau-Ponty's philosophy. In: TYMIENIECKA, A.; MATSUBA, S. (Org.). **Immersing in the concrete: Maurice Merleau-Ponty in the Japanese perspective**. New York: Springer Science+Business Media, 1998. p. 3-16.

SCHUBACK, M. S. C. The eye and the spirit of nature: some reflections on Merleau-Ponty's reading of Schelling concerning the relationship between art and nature. In: WIRTH, J. M.; BURKE, P. (Org.). **The barbarian principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the question of nature**. New York: Suny Press, 2013. p. 307-320.

SILVA, L. L. S. **A excepcionalidade da paisagem e do lugar: a transcendência da (i)materialidade por meio da mediação de subjetividades**. Belo Horizonte: Letramento, 2023.

SILVA, M. A. S. Temos o direito de imaginar na Geografia? Sobre imaginações, emoções e paisagens culturais a partir de uma perspectiva simbólica. In: TORRES, M. A. (Org.) **Fronteiras da paisagem. Campo Mourão**: Felicam; Curitiba: Editorial Casa, 2022, p.221-256.

SWARSKA, B. Reversibility and intersubjectivity in Merleau-Ponty's ontology. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v.33, n.2, p.155-166, 2002.

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.

VALLIER, R. *Être sauvage* and the barbarian principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling. In: WIRTH, J. M.; BURKE, P. (Org.). **The barbarian principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the question of nature**. New York: Suny Press, 2013. p. 121-148.

YOSOFF, K. Geologic subjects: nonhuman origins, geomorphic aesthetics and the art of becoming *inhuman*. **Cultural Geographies**, v.22, n.3, p.383-407, 2015.

YUSOFF, K. The inhumanities. **Annals of the American Association of Geographers**, v.111, n.3, p.663-676, 2021.

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