

ANIMAQUINISMO

A REVOLTA CONTRA A MAQUINIZAÇÃO DA VIDA NA LITERATURA DE JOHN STEINBECK

Bruno Latini Pfeil

Psicólogo e doutorando em Filosofia (UFRJ).

RESUMO

O referido ensaio traz a obra *As vinhas da ira*, de John Steinbeck, para pensar sobre duas ideias: matilhamentos nomádicos e phyla *animaquínicos*. Steinbeck narra a violência da modernização nas primeiras décadas do século XX em contexto norte-americano, que resulta na expulsão de fazendeiros e agricultores de suas terras, destruindo suas formas de vida (*Lebensform*) e obrigando-os a emigrar. Os tratores surgem como máquinas destruidoras e os bancos como fantasmas intocáveis. Neste cenário de expulsão e privatização de terras, discute-se o que Fahim Amir chama de maquinização da vida, junto à lógica maquínica evocada por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Articulando estes conceitos com o de animacidade de Mel Y. Chen, reflito sobre a possibilidade de maquinismos movidos por códigos-de-vida, em contraste com aqueles movidos por códigos-de-morte. Pela trama de Steinbeck, traz-se a ideia de phyla *animaquínicos* junto à de matilhamentos nomádicos, evocando o que nomeia-se por animaquinismo, pensando sobre o movimento migratório de múltiplas famílias submetidas à industrialização.

PALAVRAS-CHAVE

Corpo sem Órgãos; Maquinização; Modernização; Industrialização; Migração; Animacidade.

ABSTRACT

This essay draws on John Steinbeck's *The Grapes of Wrath* to reflect on two ideas: nomadic packs and phyla animechanical. Steinbeck narrates the violence of modernization in the early decades of the 20th century in the north-american context, which resulted in the expulsion of farmers and ranchers from their lands, destroying their ways of life (*Lebensform*) and forcing them to emigrate. Tractors appear as destructive machines and banks as untouchable ghosts. In this scenario of expulsion and privatization of land, we discuss what Fahim Amir calls the mechanization of life, and also with the machinic logic evoked by Gilles Deleuze and Félix Guattari. Articulating these concepts with Mel Y. Chen's concept of animacy, I reflect on the possibility of machinations driven by codes-of-life, in contrast to those driven by codes-of-death. Steinbeck's plot brings up the idea of phyla animechanical together with that of nomadic packs,

evoking what is called animaquinism, thinking about the migratory movement of multiple families subjected to industrialization.

KEYWORDS

Body without Organs; Mechanization; Modernization; Industrialization; Migration; Animacy.

*If you ever get close to a human
And human behaviour
Be ready, be ready to get confused
And me and my hereafter
– Björk, Human Behaviour*

Máquina que come terra, casa e gente. Tratores que devoram moradas vazias ou habitadas por famílias inteiras. Bancos fantasmagóricos que patrocinam a industrialização, a modernização e a matança. Esse é o cenário dramatizado por John Steinbeck em sua obra *As vinhas da ira*, que conta a história da família Joad, fazendeiros e agricultores que se veem expulsos de suas terras pela iminência da industrialização. O rifle de Pai Joad não é páreo para a monstruosidade do trator que devora metade de sua casa. Como escreve Steinbeck (1979, p. 45), “o monstro não é homem, mas pode tornar-se homem quando quiser”. O homem torna-se monstro quando torna-se maquinista do monstro que come terra, casa e gente. Então, seria o trator o monstro, ou seria este o homem? O que é, de fato, o monstro?

Há muitos caminhos para se pensar o monstro e a monstruosidade. Para Luiz Nazário (1998), o monstro é comumente caracterizado como a antítese do humano, como uma ameaça à civilização. É o inimigo mortal do humano, o que suscita seu contínuo extermínio. Jeffrey Cohen (2000) complementa ao inferir que figuras monstruosas frequentemente surgem em momentos apoteóticos, de grandes mudanças que ameaçam certa estabilidade, que ameaçam uma ordem há muito arraigada em nossos modos de ser. Assim, o desconhecido, o bizarro, o estranho torna-se monstro, a ameaça ao que nos é familiar. Muito por isso, o monstro não possui um corpo, mas vários: precisa ser plástico, flexível, adaptável a contextos distintos conforme a

demanda daqueles que o monstrificam; que fazem da alteridade, do desconhecido, algo monstruoso.

Essa perspectiva do monstro como alteridade pode ser observada em dada passagem da obra de Steinbeck, quando os Joad, representando as famílias fazendeiras e agricultoras em fuga da destruição industrial, foram caracterizados por sujeitos do Oeste norte-americano como não humanos:

Mas esses danados desses okies [termo pejorativo para se referir a pessoas oriundas de Oklahoma, centro-sul norte-americano, considerados caipiras por sua forte atuação agrícola] andam completamente malucos, não têm mais nem sentimentos, não são humanos. Um homem não podia viver sujo, miserável assim. Esses diabos não passam de uns gorilas. (Steinbeck, 1979, 294)

Tendo em vista que animais, em uma hierarquia de animacidade, como logo trará Mel Y. Chen (2012), são considerados inferiores a seres humanos, a comparação dos Joad a gorilas os remete a essa monstruosidade, essa oposição à humanidade dos supostos civilizados.

A nomeação do outro, do *okie*, como um animal diz respeito à nomeação da outridade. Ao nomear o animal, Jacques Derrida (2002, 15) questiona: “Que animal? O outro”. A animalidade pertence a uma outridade, a algo externo e estranho, de modo que o *eu* seja humano e o *outro*, animal. Ao designarem os Joad como gorilas, como não humanos, os designadores automaticamente afirmam sua própria humanidade: eles são animais porque nós somos humanos, nós somos humanos porque eles são animais. E, segundo a linguagem humana, ou, como escreveria Derrida, a língua Humana, humanos e animais não podem habitar a mesma terra, beber da mesma água, comer a mesma comida, falar a mesma *língua*. O humano busca, então, expulsar os animais, o que quer que considere animal, inferior a si, como ocorreu com as famílias emigrantes, ao serem ameaçadas pela polícia simplesmente por acamparem em terrenos que pertenciam aos *humanos* do Oeste.

Todavia, há várias formas de se falar em monstros. Ao se depararem com a destrutividade dos tratores, a família Joad não se reconheceu enquanto monstruosa, mas nomeou como monstros as máquinas. A mudança tecnológica advinda da modernização propiciou a identificação do monstro no *outro* desconhecido, nos arrendatários, nos bancos das cidades que ordenavam a privatização das terras. A ideia de monstruosidade trabalhada por esta perspectiva, e extraída das narrativas das personagens de Steinbeck,

não diz respeito ao monstro como oposição ao humano, como aquilo que está para além da fronteira do que se concebe por civilização, como tanto dialogam estudiosos das teorias sobre monstrosidades (Cohen, 2000, Nazário, 1998). Poder-se-ia pensar no monstro como o sujeito excluído, relegado às margens; poder-se-ia pensar no monstro como os Joad, que impossibilitam a *evolução* da civilização, a modernização dos campos. Afinal, os campos estão fora da cidade, do civilizado. Quando o mundo que se concebe moderno chega ao campo, aí sim se nomeia o monstro como destruidor: aquele que vem de fora do campo, mas de dentro da cidade. Aquele monstro espectral, fantasmagórico, invisível aos olhos mas que se corporifica na máquina. O monstro que os Joad nomeiam é a modernização, o banco, a privatização das terras – espectros que se materializam pela destruição e pelo expurgo.

O monstro, aqui, não é o que vem de fora, mas o que vem de dentro, e que promete expulsar para ainda mais longe os humanos miseráveis, animalizados e impossibilitados de transitar por terras privatizadas. Ao longo de sua viagem, os Joad se defrontam com cada vez mais obstáculos para transitar, corporificar-se no espaço, sendo-lhes negada a possibilidade de sequer descansar. De onde já se viu pagar para sentar-se sobre a copa de uma árvore?, pensa Tom Joad, primeiro personagem a ser narrado em sua recente saída da prisão.

Seguindo pela narrativa, Steinbeck disserta sobre a trajetória migratória não somente dos Joad, como de inúmeras famílias que se encontravam em situação semelhante: perderam suas terras, suas plantações e suas formas de vida para as máquinas monstruosas, como chamam, que não são *vivas* em si, mas sim entidades fantasmagóricas encarnadas por intermediários humanos. Então, que se matem os tratores, pensam eles, mas estes não são seres vivos a serem mortos. Então que se matem os bancos, mas onde estão os bancos? O que de fato são? Qual sua forma, seu corpo? É possível matá-los com rifles, facões? É possível enchê-los de porrada? O problema não é conosco, dizem os arrendatários, mas com os bancos...

As famílias sem terras, carregando os restos de suas [formas de] vidas em carros e carroças, acampando em terrenos baldios em busca do sonho de uma boa vida no Oeste, caracterizam o que Fahim Amir (2020) chama de maquinização da vida, fenômeno gradativo do século XX e que Steinbeck, em sua trajetória de vida e literária, acompanhou. Com a maquinização da vida, os humanos deixam de recorrer a animais para realizar tarefas que individualmente não poderiam fazer. Cavalos foram

substituídos por tratores, cachorros de caça por espingardas, e até animais domésticos por conterrâneos virtuais. As relações entre humanos e animais foram – e estão sendo – substituídas por relações visuais e imaginárias, segundo Amir, que não pressupõe a troca, a conexão, o compartilhamento, e sim o vislumbre zoológico, a domesticação e o consumo.

As principais relações estabelecidas entre humanos e animais (aqueles fora do campo doméstico) se voltam ao consumo dos últimos, sendo que estes não efetivamente se relacionam uns com os outros: com o Fordismo, que se baseou na funcionalidade sistemática de abatedouros de porcos (Amir, 2020), o humano se conecta não com o animal, mas com sua carne, sua musculatura, suas secreções; conecta-se com seu potencial industrial, com o que o animal possui que pode ser comercializado.

O animal, para o humano, não é mais um ser, mas sim uma fonte de renda. Não há comunicação entre humano e animal, mas sim entre humano, máquina e coisa. Como escreve Amir (2000, p. 25), “the technoscientific practices of agriculture have spawned animals that seem like ghastly, grotesque ghosts of themselves”⁴⁹. E, como escreve Derrida (2002, 48), o animal não passa de “uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente”. É justamente pelo estatuto da propriedade que o humano determina sua superioridade e sua oposição ao animal. Este se torna uma *coisa*, submetida a técnicas de abatimento para fins comerciais, técnicas de domesticação e adestramento, técnicas de entretenimento. É pela privatização moderna que viventes se tornam objetos.

Esta maquinização ressoa no conceito de animacidade (*animacy*) proposto por Mel Y. Chen (2012, 24), tido como “the quality of liveness, sentience, or humanness”⁵⁰. A palavra latina *anima* significa precisamente a força vital, a vida que emana de dado elemento. Com animacidade, a autora busca refletir sobre as hierarquias de animação estabelecidas na modernidade. Alguns elementos são considerados mais animados do que outros, e quanto mais animado for um elemento mais digna e valorosa será sua vida, pois mais humana ela será. Esta hierarquia de animação se estabelece de maneira dual: humano *versus* animal, masculino *versus* feminino, grande *versus* pequeno. A animação de certos corpos contrasta com a inanimação de outros, e diz respeito especialmente ao

⁴⁹Tradução para o português: as práticas tecnocientíficas de agricultura geraram animais que parecem fantasmas grotescos e horríveis de si mesmos.

⁵⁰Tradução para o português: a qualidade de vivacidade, sensibilidade, ou humanidade.

conferimento de agência. Viventes animados – isto é, considerados *mais* animados do que outros, como humanos em relação a cachorros – teriam mais agência sobre si, sobre o outro e sobre o mundo do que viventes considerados menos animados.

A vida considerada humana é mais animada do que a de um cavalo, diga-se de passagem, que, por sua vez, é mais animada do que a de uma árvore, que é mais animada do que a de uma pedra, e a hierarquia segue. Então, qual seria o valor de uma máquina, por exemplo, de um trator, na medida em que se trata de um conglomerado inanimado de metal, de engrenagens que, sem comandos externos, não funcionam, não possuem *agência* senão através dos humanos? É neste ponto que a maquinização da vida entra em ação, segundo Amir (2020). Com a maquinização, elementos inanimados – quais sejam, máquinas de ferro, tratores, escavadeiras – adquirem valor por meio de seu potencial produtivo e destrutivo: seu valor reside em seus maquinistas, naqueles que as *maquinam*. Sem um homem em seu interior, a imponente máquina de ferro não passa de um objeto efêmero. A *vida* do trator surge da relação de animidade e inanimidade entre o maquinista e a máquina.

A maquinaria da obra de Steinbeck, a qual se pretende analisar, me aproxima da lógica maquínica que Deleuze e Guattari (2010) apresentam em *O anti-Édipo*, ao se referirem ao mundo como um phylum maquínico, que se qualifica como uma realidade conectiva. A lógica maquínica pressupõe conjunções e disjunções, um plano em que tudo pode se (des)conectar. Cada corpo é uma máquina, cada órgão, máquina de máquina, ou objeto parcial acoplado a engrenagens maquínicas. Para cada máquina, dispersam-se objetos aos quais esta pode se conectar ou desconectar. Minha máquina-mão se conecta à máquina-caneta que produz a transição da tinta em formas, formas em letras, letras em inteligibilidade e significado, em códigos cujos olhos traduzem o mundo conforme seu próprio campo de simbolização. O conceito de phylum maquínico dialoga com a ideia de perturbação trazida por Anna Tsing (2019): a sobrevivência requer a perturbação, o mutualismo. Viver é contaminar-se, é viver-com, é devir (Deleuze, 1997). A maquinaria deleuze-guattariana apenas opera a partir do pressuposto da conexão, do *plano* (filó) conectivo. Neste plano, há diversas máquinas: as molares e moleculares, as desejantes e sociais, e também as revolucionárias e as assassinas...

Dialogando com Steinbeck, podem-se associar os movimentos maquínicos deste phylum em meio às máquinas assassinas que substituem (e matam) os organismos: a terra não é mais lavrada com cavalos, mas sim com enxadas e arados (Amir, 2020). A

mesma lógica maquínica que destrói as casas de agricultores atua pelo genocídio de animais em abatedouro: é a lógica do Fordismo, da produção em massa; da produção independentemente de qualquer coisa.

As máquinas inanimadas, animadas pelos homens, os monstros inanimados que se animam *pelos* homens, suscitam uma outra maneira de pensar na maquinaria deste plano comunicacional. Observam-se, na literatura, duas máquinas: o trator e a carroça; a máquina que destrói e esmaga e a que carrega famílias, que torna-se casa. O phylum maquínico descrito por Steinbeck evidencia movimentos contrapostos. O homem que guia o trator o anima tal qual o homem que guia a carroça. Mas suas funções, e seus produtos, são adversos. Enquanto o primeiro destrói a vida, o segundo mantém e assegura a vida; literalmente carrega a vida, transportando-a para uma promessa. As funções conferidas a cada máquina podem ser traduzidas como códigos: cada máquina, e cada maquinista – que, por si só, é uma máquina, e contém dentro de si máquinas e máquinas... –, se move de determinada forma, com certo molejo ou fixidez, mais solta ou mais dura, mais flexível ou mais rígida. Cada máquina possui sua própria linguagem.

O vocabulário deleuze-guattariano nos introduz ao conceito de códigos: significados que são inscritos no tecido social, em seu plano. Os códigos orientam o desejo, os movimentos maquínicos de junção e disjunção; determinam como significamos o mundo (Deleuze, Guattari, 2010). As dinâmicas maquínicas somente fluem por meio da inscrição de significados, pelo registro de códigos. A partir deste registro, os maquinistas regem as máquinas. Cada vivente possui seu campo simbólico nutrido por códigos a partir dos quais se movimenta. Percebe-se, então, duas codificações: a da morte e a da vida. O maquinista do trator que traduz seu mundo a partir de um código-de-morte e o maquinista da carroça a partir de um código-de-vida. Cada máquina carrega consigo constituições de mundos distintas, mundos *lidos* de formas a/d(i)versas. Neste phylum comunicacional, diferentes máquinas e maquinistas operam suas engrenagens por meio de códigos, leis e linguagens distintas, e opostas. Operam por diferentes *formas de vida*.

O conceito de formas de vida se choca com os dilemas maquínicos da animacidade. Como explicita Matías Leandro Saidel (2014), o termo forma de vida (*Lebensform*), em sua origem germânica na primeira metade do século XIX, obteve diferentes significados, como, por exemplo, a condição física de corpos celestiais. Posteriormente, já no século XX, o termo se referiria a estilo de vida e convivências

sociais em sociedades modernas, como hábitos cotidianos. Forma de vida diria respeito especialmente a dimensões espirituais e psicológicas de um ser humano – portanto, animado –, abarcando sua mentalidade e sua maneira de perceber, significar e reagir aos elementos de sua realidade. Em suas diferentes concepções, o conceito de forma de vida se referiria ou a formas biológicas, orgânicas ou naturais, ou a formas culturais, sociais e comunais. O conceito comumente indica uma maneira de ser coletiva, o compartilhamento de certa mentalidade, de dada linguagem, ou, trazendo o vocabulário deleuze-guattariano, o pertencimento a um phylum comunicacional comunal.

O que se ressalta da ideia de forma de vida é seu teor orgânico e biológico, sendo majoritariamente atribuído a formas de vida de organismos vivos – ao que se pode questionar o que significa um organismo *vivo*, isto é, *animado* (Chen, 2012). Se questionarmos a vitalidade dos elementos que nos rodeiam, de humanos a cães, árvores a rochas, máquinas de ferro a partículas atômicas, então talvez seja possível pensar no conceito de forma de vida a partir de elementos considerados inanimados, tal como tratores e carroças. No drama de Steinbeck, a linguagem do trator se volta à produção através da destruição, do utilitarismo, da descartabilidade das vidas que habitam as terras que os fantasmagóricos bancos desejam possuir, enquanto a linguagem da carroça, do movimento migrante, traduz-se em fuga e em busca: fuga da morte e busca por frutificação, pela promessa da vida.

Essa animacidade mecânica ressoa no conceito de forma de vida de maneira um tanto quanto distinta de seus principais significados. Desse modo, seria o caso de pensarmos em um phylum ou em phyla? De um único plano de inscrições ou de planos que se permeiam, se atravessam, como mundos distintos que se cruzam, chocam, conflitam e fundem? Seria o caso de se pensar em um phylum maquinico apenas, ou de se pensar, talvez, em uma animacidade maquinica, movida pelos códigos-vida de maquinistas em suas máquinas? Poder-se-ia pensar, talvez, em um animaquinismo, que tenha como movimento a vida e a produção de vida, o transporte e a promessa da vida. Se a carroça é animada pela vida, seria possível cogitar que esta habita e inscreve um phylum *animaquinico*, cujos maquinistas e engrenagens promovem a animacidade, em oposição à morte da inanimação? O trator que carrega a morte por trás de si, em seu código-de-morte, e a carroça que carrega a vida *por sobre* si, em seu código-de-vida, poderiam habitar e inscrever *phyla* distintos?

Tal como códigos que inscrevem o corpo pleno social, diferentes máquinas inscrevem o chão de diferentes formas. Suas marcas dependem da textura do chão, do que o constitui – terra, madeira, concreto... –, e do peso da máquina, do material com o qual foi construída, de sua velocidade, de sua *intenção*. A intencionalidade do trator distancia-se da intencionalidade da carroça. Estas existem no mundo por linguagens distintas. Não falam a mesma língua, mesmo que sejam regidas por maquinistas oriundos da mesma terra.

Ao trazer o animaquinismo da carroça, evocando a animação mecânica em contraposição à hierarquia de animacidade, revela-se sua intencionalidade: a conexão pelo nomadismo, pela emigração e por formas de vida que, em migração, se unem e desunem, se fundem e se separam, e persistem no mesmo movimento, por caminhos outrora distintos, mas visando a promessa da vida.

Em resposta, ou em defesa, às máquinas que esmagam e trituram, formam-se corpos nômades. “Não mais havia sitiante, fazendeiro; havia era homens que emigravam” (Steinbeck, 1979, p. 261). Phyla animaquínicos que ultrapassam as conexões entre máquinas e objetos-parciais, que bebem das contaminações próprias à condição vivente (Tsing, 2019), rompendo com as hierarquias de animacidade. Por phyla animaquínicos, pode-se pensar em formas de vida que se instrumentalizam fora da ótica da inanimação. Para Mel Y. Chen (2012), a inanimação indica a falta de valor, de vida, e, portanto, de linguagem. A carroça, porém, traduz a vida daqueles que nela se transportam. Traduz-se como casa movediça, que acolhe diferentes famílias, que oferece sua comida a transeuntes necessitados, e que se guia a partir de sua própria lei – lei que se faz e refaz a cada noite e a cada dia, como um circo ambulante, escreverá Steinbeck. A casa-carroça obedece leis próprias, construídas a cada intempérie, conforme o solo por onde passa, o território que atravessa, o recanto no qual freia para que seus habitantes recobrem as energias e prossigam na migração.

Vale trazer, neste momento, o conceito de corpo sem órgãos de Deleuze e Guattari (2010), baseando-se na obra radiofônica de Antonin Artaud (1947/1983), *Para acabar com o julgamento de Deus*. Nela, Artaud apresenta a imagem de um corpo desorganizado, que “teria sido roubado por Deus para nos submeter ao juízo” (Resende, 2008, p. 68). Órgãos remetem a organização, a algo estruturado, submetido a um regimento, um conjunto de códigos e leis. A organização do corpo conforme a lógica divina – que incorpora a autoridade moral – promove sua subjugação. Escapando do

juízo de deus, o corpo sem órgãos não se inseriria na lógica através da qual tal juízo e seus juízos são produzidos. É um corpo que escapa à ordem, à codificação da lei divina – lei que permeia, em seu autoritarismo, a jurisprudência, a governabilidade, o sistema de endividamento próprio e necessário à manutenção do capitalismo. Assim, o corpo sem órgãos foge a esse sistema, à lei universal. Não se trata de um corpo vazio, e sim de um corpo cujos órgãos não se organizam conforme o discurso do Eu, a língua Humana. O corpo sem órgãos não diz respeito a um corpo vazio, oco, mas de corpos cujos órgãos se *organizam* de maneira díspar de sua prévia codificação.

Ao escreverem que o “corpo sem órgãos é o modelo da morte”, Deleuze e Guattari (2010, p. 436) não se referem a este corpo como o extermínio do sujeito, o seu aniquilamento, mas dizem de uma desorganização dos códigos que antes o regiam; códigos mortificantes, alienantes, que retêm o sujeito em um sistema perpétuo de endividamento e busca incessante por enriquecimento. Este quadro é retratado por Steinbeck na cooptação de fazendeiros e agricultores para a cena industrial, que passam a ser contratados como maquinistas dos tratores que destroem suas antigas terras, as casas de seus vizinhos, e se submetem à lei fantasmagórica e profundamente concreta do ferro, da tecnologia que surge como instrumento de aniquilação.

Para além da busca pela promessa de vida, a emigração foge da lógica maquínica que mata. No contexto da trama dos Joad, a morte que se deseja é a da máquina-trator, máquina-banco que ceifa a forma de vida rural. A invasão dos campos pelo fantasma mecanicamente corporificado produz um movimento de fuga, ou negação, da forma de vida anteriormente imposta pela promessa, ou ruína, da modernização.

Deve-se ter cautela, porém. Alcançar o corpo sem órgãos, desorganizar-se totalmente, não deve interditar a possibilidade de retorno. Desorganizar-se é preciso, e sobretudo reorganizar-se, criar ou reapropriar-se de formas de vida em revolta à alienação que busca sobrepujá-las. Deve-se poder perder-se, sem extinguir a possibilidade de encontrar-se. Por isso, os autores escrevem que o corpo sem órgãos deve estar sempre no horizonte, em nossa busca, porém sem que nos estanquemos em seu alcance, sem que nos percamos sem chance de retorno para uma organização, um conjunto de leis que possa, mesmo que momentaneamente, conferir sentido. Surge, com isso, o matilhamento, evocado por Deleuze e também por Steinbeck (1979, p. 199): “É

este o começo... do “*Eu*” para o “*Nós*””, o autor escreve, ao narrar o movimento de coletivização das famílias que juntas emigravam. Quando Deleuze (1997, p. 16) afirma que “todo animal é antes um bando, uma matilha”, remete-se à impossibilidade de se individualizar o eu, tampouco de se afirmá-lo. Assim diz a Mãe da família Joad a Rosasharn, que se compadecia com o estado adoecido de Avó:

Virá o tempo em que tudo isso vai mudar, quando a morte será parte da morte geral, e o luto uma parte do luto geral, e morte e luto são as duas partes de uma mesma coisa. E aí não vai ter mais coisas pessoais. E aí uma dor não mais doerá tanto, porque não será apenas uma dor pessoal, Rosasharn. (Steinbeck 1979, p. 278)

Virá o tempo em que não haverá mais *eu*, em que não haverá – como não há – máquina individualizada, isolada do mundo, pois apenas se pode viver-com, maquiná-com. Não há engrenagem que opere sozinha, senão não seria engrenagem, somente peça. Observamos a carroça que se acopla às rodas, à terra, às pessoas e aos objetos que carrega, e as pessoas que se conectam entre si por seus laços, seus vínculos consanguíneos e afetivos. Em meio à trama, a família Joad se uniu à família de Wilson e Sairy, quando o Avô Joad, arrebatado pela viagem, veio a falecer em sua tenda. O falecimento de Avô na tenda dos Wilson fez com que estes formassem um novo clã, uma nova matilha, até o momento de sua eventual e inevitável separação.

Vê-se, nesse momento, o nascimento de uma lei: agrega-se o desconhecido à família quando este a acolhe no acaso de um falecimento. A formação e a dissolução de leis retrata a des/reorganização do corpo sem órgãos, a des/formação do corpo nômádico que, a cada milha percorrida, cria e recria novos modos de ser, novas formas de vida, em confluência.

Observa-se um cenário de desorganização e reorganização constantes. Em meio à migração, as famílias se fundiam e se separavam tais quais máquinas que se conectam e disjuntam. “Todas as noites um mundo surgia: [...] relações eram feitas, relações que modelavam um mundo à parte; e todas as manhãs esses mundos se desfaziam como circos ambulantes” (Steinbeck 1979, p. 258). E novas leis se formavam. Leis divergentes daquelas dos bancos, dos arrendatários. Máquinas que se moviam em matilha, em construção e reconstrução coletiva, distintas dos tratores que destruíram suas casas. Carroças que se traduziam como casas, em revolta à destruição de suas casas sedentárias nos campos tomados pelo fantasma da modernização. “Governos formavam-se nos mundos” (Steinbeck, 1979, p. 260), governos e leis silenciosas aos quais todos

obedeciam. As famílias se formavam e se dissolviam em um matilhamento nômade, matilha de emigrantes em busca da promessa do Oeste. E o corpo nômade persiste em movimento, refinando sua “técnica da construção de mundos” (Steinbeck, 1979, p. 258), de construção de formas de vida. E o que seria a construção de mundos senão a invenção, ou reorganização e reapropriação, de um mundo que, apesar de seu arraigamento, não fazia caber os mundos da matilha?

Neste percurso constante, motivado pelo vislumbre do fim, vive-se a morte pela qual se enluta mas que se espera, vive-se a promessa do nascimento e da colheita. Carregando a família, uma matilha, “o caminhão ia descendo montanha abaixo, rumo ao grande vale”...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMIR, Fahim. *Being and Swine*. Toronto: Between the Lines, 2020.
- ARTAUD, Antonin. *Para acabar com o julgamento de Deus (1947)*. In Escritos de Antonin Artaud. Porto Alegre: L&PM, 1983.
- CHEN, Mel Y. *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham and London: Duke University Press, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Para dar um fim ao juízo*. In: Crítica e clínica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997, p. 143–153.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Traduzido por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- RESENDE, Catarina. A escrita de um corpo sem órgãos. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 20, n. 1, p. 65–76, jan./jun. 2008.
- SAIDEL, Matías Leandro. Form(s)-of-Life. Agamben’s Reading of Wittgenstein and the Potential Uses of a Notion. *Trans/Form/Ação* v. 37, n. 1, p. 163-186, jan./abr. 2014.
- STEINBECK, John. *As vinhas da ira*. Traduzido por Ernesto Vinhaes e Herbert Caro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.