

# O que é um contradispositivo?

Davis Moreira Alvim

A lista de hipótese sobre a pós-modernidade é extensa. De forma geral, aqueles que a pensam como um momento histórico – e não simplesmente como uma tendência estética – indicam ao menos dois traços importantes: primeiro, a vitória do efêmero e da banalidade sobre a potência crítica e contestatória existente na modernidade e, segundo, uma nova modulação do capitalismo do período pós-guerra. Outra direção tomada pelo debate contemporâneo caracteriza nossos tempos pela emergência de um novo poder soberano, que faz do estado de exceção uma regra e do campo de concentração um paradigma de governo: vivemos uma perigosa zona de indiferença entre absolutismo e democracia, entre Auschwitz e Guantánamo<sup>1</sup>. Em ambos os casos, as resistências parecem estar submetidas ao silêncio, em ambos os casos os dispositivos organizados pelos poderes contemporâneos aparecem como vencedores incondicionais.

No entanto, uma questão parece ter sido descuidada pelos teóricos da pós-modernidade e pelo debate sobre o estado de exceção, a saber: *como resistir nos e aos dispositivos?* Para enfrentar a questão, propomos uma breve genealogia do conceito de resistência no pensamento de Michel Foucault, investigando especialmente a relação entre as noções de *contraconduta* e *poder pastoral*. O objetivo é encontrar as implicações dessa análise para o conceito mais geral de dispositivo, na tentativa última de compreender as resistências por meio da configuração do que chamamos de *contradispositivo*.

Em seu conhecido artigo “O que é um dispositivo?”<sup>2</sup>, Giorgio Agamben sugere que o termo é tão decisivo para Foucault quanto a noção de “Ideia” na filosofia de Platão, embora não encontremos, tanto em um caso como no outro, uma definição acabada de tais terminologias<sup>3</sup>. Agamben define o dispositivo por meio de três pontos. Segundo ele, trata-se de um conjunto heterogêneo, linguístico e não linguístico, que compreende discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, “virtualmente qualquer coisa”, pois o dispositivo é uma rede que

1 Cf. principalmente Harvey, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Tradução Adail U. Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992, p. 119 e Jameson, F. Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 12, p. 16–26, junho de 1985. Sobre o estado de exceção cf. Agamben, G. *Estado de Exceção*. Tradução de Iraci de Poletti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

2 *Che cos'è un dispositivo?* (Roma: Nottetempo, 2006) foi publicado na coletânea em português *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius N. Honesko. Chapecó – SC: Argos, 2009 e antes disso em *Outra Travessia*, Revista de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, n. 5, 2005.

3 Agamben, G. O que é um dispositivo? *Outra Travessia*, op. cit., p. 9.

Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>>

conecta elementos; em segundo lugar, o dispositivo desempenha uma função estratégica e se inscreve no campo das relações de poder e, por fim, encerra em si uma *episteme*, permitindo distinguir aquilo que é ou não aceito como enunciado válido em uma formação histórica<sup>4</sup>. O autor adverte ainda que não se deve reduzir o dispositivo a uma tecnologia específica do poder (por exemplo, a disciplina ou o biopoder), pois ele admite antes um novelo que atravessa cada uma dessas técnicas, formando com elas uma rede de atrelamento.

Para Edgardo Castro<sup>5</sup>, o aparecimento desse conceito no pensamento de Foucault está relacionado à mudança de perspectiva que desloca suas investigações da arqueologia do saber para a genealogia do poder. O termo veio para responder aos problemas e ambiguidades gerados pela noção mais antiga de *episteme*, uma vez que permite relacionar os elementos discursivos aos não-discursivos (como instituições, acontecimentos políticos e processos econômicos). A partir do aparecimento desse conceito, as formas discursivas passam a ser atreladas ao funcionamento das relações de poder.

Já para Gilles Deleuze, os dispositivos comportam quatro dimensões<sup>6</sup>. As duas primeiras são duas máquinas: a primeira faz ver, a segunda, falar. Ou ainda, todo dispositivo contém, por um lado, um regime de visibilidades que permite distinguir entre zonas de luz e escuridão e, por outro, um regime de enunciados que distingue palavras, frases e proposições: a prisão como espaço que vê e faz ver o crime, a delinquência como forma de dizê-lo – discursividades e evidências. Em seu livro sobre Foucault, Deleuze explica que “cada estrato, cada formação histórica implica em uma repartição do visível e do enunciável”<sup>7</sup>. A máquina visual não ilumina formas pré-existentes, ao contrário, cria objetos que, sem sua luz, não existiriam. A máquina de enunciação coloca o enunciado em relação com outros enunciados, mas também com sujeitos, objetos e conceitos. O saber é formado justamente pela combinação entre o visível e o enunciável. A terceira dimensão do dispositivo, ainda segundo Deleuze, é constituída por linhas de força. São elas que retificam, manejam e operam o movimento entre o “ver” e o “dizer”. Elas estão presentes em todo o dispositivo, o atravessam e o preenchem. Estão tão embaraçadas às dimensões anteriores que é difícil – mas não impossível – distingui-las. Ou seja, a terceira dimensão é constituída pelo campo das relações de poder. Contudo, para além da linha de força que *envolve*, existe também a *ultrapassagem* ou *transposição* dessas mesmas linhas. Deleuze indica a subjetivação como quarta dimensão do dispositivo. Enquanto o poder funciona por uma espécie de compromisso entre uma linha e outra, a subjetivação implica em uma dobra, quando a linha volta-se para si mesmo e escapa das dimensões do poder e do saber.

As definições anteriores sugerem que a noção de dispositivo comporta os diferentes temas atravessados pelo pensamento de Foucault: o saber, o poder e,

4 Ibidem, p. 9–16.

5 Castro, E. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Tradução Pedro Sússekind. Buenos Aires: Prometeo, 2004, p. 101–102.

6 Deleuze, G. *What is a dispositif?* In: Armstrong, T. J. (ed.). *Michel Foucault Philosopher*. Tradução Timothy J. Armstrong. New York: Routledge, 1992, p. 159–168.

7 Ibidem, p. 58.

finalmente, a subjetivação (esta apenas para Deleuze). Diante disso, a pergunta que gostaríamos de colocar é a seguinte: *que lugar ocupa ou que relações é possível estabelecer entre as resistências e o dispositivo?* Dentro dos limites que seu trabalho comporta, Castro não coloca a questão, uma vez que sua preocupação é demonstrar que o dispositivo é fruto de um deslocamento em relação à noção de *episteme*. Agamben, por sua vez, não a ignora, mas busca fora da noção de dispositivo – mais precisamente na noção de “profanação” – as formas de resistência ou, como ele mesmo chamou, o “corpo–a–corpo” que deseja “liberar o que foi capturado e separado pelos dispositivos”<sup>8</sup>. Deleuze enfrenta a questão quando Fati Tricky<sup>9</sup> o questiona sobre como ou onde introduzir nos dispositivos a possibilidade de destruição das técnicas de servidão. Em resposta, argumenta que apenas a análise de um dispositivo particular pode dizer se as linhas de fratura encontram-se no nível do poder, do saber ou da subjetivação<sup>10</sup>.

Contudo, não estamos plenamente satisfeitos com tais diagnósticos. Sentimos que não avançaremos se não retornamos ao pensamento de Foucault para explorar alguns exemplos privilegiados de resistência e recolocar, diretamente, o problema da *resistência ao dispositivo*. No curso *Segurança, território, população*, Foucault realiza uma retomada histórica da noção de governo e encontra um ponto de apoio fundamental de sua investigação na organização de uma modalidade mais antiga do poder sobre a qual gostaríamos de nos ater brevemente: o *poder pastoral*<sup>11</sup>. É o poder pastoral – e não o poder soberano – que figura como verdadeiro antecessor da arte de governar os homens<sup>12</sup>. Foucault dedica ao poder pastoral boa parte de seu curso de 1978 e, mais importante, destina a aula de 1º de março de 1978 às chamadas “revoltas de conduta”, retomando historicamente as resistências contra o pastorado, fornecendo-nos um material privilegiado sobre o problema da resistência.

Como funciona o poder pastoral? Uma de suas características mais importantes é que se trata de um poder que não se exerce sobre um território, mas, nomeadamente, sobre um rebanho, ou melhor, ele *funciona sobre uma multiplicidade em movimento*. O Deus hebraico caminha, se desloca, é um Deus errante. Sua presença mais grave e intensa se dá quando seu povo se desloca pelo deserto e migra. Trata-se de um Deus que indica o caminho e pastoreia. Ao contrário da lógica soberana, com seus vertiginosos espetáculos de suplício e morte, o poder pastoral é caracterizado pelo zelo, pela vigilância atenta a propósito de tudo que pode ser considerado nefasto ao rebanho. Porém, enquanto tema hebraico, a pastoral é ainda bastante limitada, sua força maior encontra-se em sua posterior transformação em pedra angular da Igreja cristã. A partir de sua institucionalização, Foucault indica quatro traços principais do poder pastoral:

8 Agamben, G. O que é um dispositivo?, op. cit., p. 14.

9 Fati Tricky, juntamente com outros intelectuais, participou das discussões realizadas com Deleuze após a apresentação do texto *Qu'est-ce qu'un dispositif?* no *Rencontre internationale*, realizado em Paris nos dias 9, 10 e 11 janeiro de 1988.

10 Deleuze, G. What is a dispositif?, op. cit., p. 167.

11 Cf. Foucault, M. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977–1978) Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 155–303.

12 *Ibidem*, p. 219.

- 1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo.
- 2) O poder pastoral não é apenas um forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real, que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono.
- 3) É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada um em particular, durante toda a sua vida.
- 4) Finalmente, essa forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la<sup>13</sup>.

Diante desse poder que zela pela preservação dos corpos e pela direção da consciência, Foucault sugere que é preciso “pesquisar alguns pontos de resistência, das formas de ataque e contra-ataque que puderam se produzir no próprio campo do pastorado”<sup>14</sup>. Seu interesse está justamente nas resistências “internas” ao pastorado, nas práticas que se dispõem contra seu funcionamento. O poder pastoral anseia por conduzir; assim, correlativamente, as *contracondutas* ambicionam outra forma de condução, para outros objetivos, por meio de outros procedimentos, ou procuram escapar da própria conduta externa e reivindicar o direito de conduzir a si próprio.

Contra a economia da salvação e da obediência promovida pela pastoral, a *contraconduta* encontra múltiplas formas de resistir. Uma delas é o ascetismo. Foucault indica que aquilo que precisava ser controlado e limitado pelos arranjos institucionais da Igreja eram os “excessos” cometidos pelas práticas ascéticas, ao menos conforme eram praticados pelas religiosidades antigas – a anacorese egípcia ou siríaca, por exemplo<sup>15</sup>. O ascetismo antigo funciona como “um exercício de si sobre si”<sup>16</sup>, como uma relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, por isso, trata-se de algo significativamente diferente da relação de obediência pura estabelecida pelo pastorado cristão:

(...) o ascetismo é (...) uma espécie de elemento tático, de peça de reversão pelo qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essa estrutura de poder [o pastorado]. O ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e controvertida, que se tornou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder superior<sup>17</sup>.

13 Foucault, M. O sujeito e o poder. In: Dreyfus, H. L.; Rabinow, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 237.

14 Foucault, M. *Segurança, território, população*, op. cit., p. 256.

15 *Ibidem*, p. 270.

16 *Ibidem*, p. 271.

17 *Ibidem*

Se o ascetismo tornou-se uma forma de sufocamento da obediência externa, outra maneira de resistência ao poder pastoral foi a formação de comunidades. Algumas comunidades medievais se agrupavam justamente para questionar ou recusar a autoridade do pastor, por exemplo, partindo do princípio de que Roma é representante do anticristo ou que representa a nova Babilônia. As comunidades de contraconduta recusavam o dimorfismo entre padres e leigos, conforme se vê na organização pastoral, substituindo-o por relações mais provisórias, mediadas, por exemplo, por eleições, como faziam os taboritas. Existem também as inversões de hierarquia, quando em certas comunidades as pessoas de pior reputação ou honra, os tidos como mais depravados, são escolhidos para pastorear o rebanho. Na Sociedade dos Pobres, Jeanne Dalbenton foi escolhida como líder por, supostamente, ter a vida mais desregrada de toda a comunidade. Nesse e em outros casos trata-se da organização de uma “contra-sociedade”, de uma “inversão das relações e de hierarquia social”<sup>18</sup>.

Comunidade e ascese são, entre outros, vetores fundamentais da contraconduta medieval, “elementos–fronteira” do cristianismo e meios táticos da luta antipastoral. Porém, apresentar as principais linhas de ação do poder pastoral para, em seguida, considerar as resistências, pode dar a impressão de que as contracondutas se organizaram secundariamente, como se fossem contra-ataques ou reações. Mas Foucault levanta uma hipótese diferente: de forma *paralela* à expansão da Igreja cristã, encontramos relações de enfrentamento ou hostilidade entre poder pastoral e contraconduta. Haveria uma “correlação imediata e fundadora entre conduta e contraconduta”<sup>19</sup>. Dessa forma, as resistências não são reações, mas são, antes, constituídas em seu contato incessante com o poder – estão encerradas em uma espécie de impossibilidade de escapar por completo, enquanto, ao mesmo tempo, recusam-se a participar inteiramente do funcionamento do dispositivo, por isso, muitas vezes, optam por pervertê-lo, desqualificá-lo, deturpá-lo ou recusá-lo.

Os dispositivos são atravessados por linhas de resistência. Tais linhas são imanentes ao seu funcionamento, agem como uma réplica política, sempre múltiplas, acentradas, o que nos leva a pensar também que, sem elas, os próprios dispositivos se tornariam estáticos e, no limite, vazios. Vimos que o dispositivo é um vínculo que compreende e atrela as relações de poder; as resistências, por sua vez, podem funcionar como *contradispositivos* na medida em que, por meio de um movimento comum, não cessam de inverter, recusar, reorganizar e perverter o seu funcionamento.

Se o saber é definido como uma relação entre duas máquinas irredutíveis uma a outra (*a fala é cega, a visão é muda*), será que o mesmo não aconteceria com a dimensão das relações de força? Somos levados a pensar que a linha de força a que Deleuze se refere é, na verdade, dupla. Ou melhor, trata-se de duas linhas imanentes, dispersas e fluidas, que circulam em conjunto pelo dispositivo e nele se embaraçam: *resistências* e *poder*. As resistências não são um complemento negativo do poder, ao contrário, constituem um vetor próprio do dispositivo, um traço do qual ele não consegue livrar-se, com o qual ele entra em combate; elas

18 Ibidem, p. 279.

19 Ibidem, p. 258.

são as linhas que ele persegue e espreita, mas que, por outro lado, o ameaçam, o enfrentam e o recusam. Poder e resistência não são linhas equivalentes, para distinguí-las precisaríamos dizer, recorrendo apressadamente a Nietzsche, que uma delas *pende* para a ação, a outra para a reação<sup>20</sup>: *afirmar é resistir*.

A linha difusa da resistência nunca é suprimida. Ela irrompe de maneira cega ou muda por todo o dispositivo, em geral guardando com o poder uma relação bastante próxima, embora exterior e heterogênea. Ameaça formar um contradispositivo na medida em que transporta o potencial de contaminar o dispositivo, infectando fragmentos do visível e do dizível, recusando as relações de poder e intensificando novos processos de subjetivação. A resistência torna-se contradispositivo quando, menos do que atacar uma manifestação precisa, ela afeta a própria circulação de poder no dispositivo, desestabilizando sua ação administrativa. Ou seja, as resistências circulam por todo o dispositivo, e não há dispositivo que não as comporte. Já o contradispositivo se forma apenas quando as linhas resistentes atingem uma velocidade tal que ameaça desestabilizar o dispositivo, pois há um momento em que elas *escapam*, a ponto de forçar o movimento (reativo) da linha do poder e impeli-lo a organizar uma nova configuração que, sem dúvida, almeja capturar a linha fugidia. Trata-se de um campo interior ao dispositivo, mas que é também capaz de atravessar seus limites ou perfurar suas extremidades. *Toda linha de resistência comporta essa ameaça virtual: inventar um contradispositivo por contaminação, perfuração ou fuga*.

O final das sociedades feudais só foi possível porque um encontro extraordinário entre diferentes linhas resistentes ao poder pastoral se operou. De fato, as contracondutas atravessam o medievo, desviantes e heréticas, apenas para eclodir em um contexto em que os mais diferentes escorrimentos resistentes se cruzam e formam um fluxo comum: os trabalhadores se desterritorializam e abandonam as obrigações feudais, as propriedades passam a ser vendidas, novos meios de produção emergem e os descontentamentos religiosos se aglutinam. O historiador Robert Brenner<sup>21</sup>, por exemplo, recusa a primazia de fatores demográficos ou comerciais para explicar o fim do feudalismo e defende que, em meados do século XV, foi o campesinato quem rompeu definitivamente com os controles feudais e, por meio da migração maciça e do enfrentamento, construiu novos espaços de liberdade em relação ao regime medieval.

Quando tudo está preparado, quando as linhas de resistência entram em fluxo comum, elas produzem uma força tamanha que é possível encontrar os vetores que apareciam de maneira dispersa nas revoltas de contraconduta em um único corpo. Domenico Scandella, mais conhecido como Menocchio, era um moleiro que viveu durante o século XVI, na região da Itália, e foi perseguido pela Inquisição. Carlo Ginzburg<sup>22</sup> investigou os processos inquisitoriais contra Menocchio e

20 Cf. Deleuze, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução António M. Magalhães. Porto: Res-Editora, 2001.

21 Brenner, R. Agrarian class structure and economic development in Pre-Industrial Europe. In: Aston, T. H.; Philpin, C. H. E. (org.). *The Brenner debate*. New York: Syndicate of Oxford University, 1985, p. 10-64

22 Cf. Ginzburg, C. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela*

encontrou, em suas palavras, uma verdadeira ebulição de críticas ao poder pastoral. De uma só vez, Menocchio defendeu o contato, sem intermediários, de todos com o Espírito Santo, dizendo que a “majestade de Deus distribuiu o Espírito Santo para todos: cristãos, heréticos, turcos, judeus, e tem a mesma consideração por todos, e de algum modo todos se salvarão”; atacou os inquisidores e os membros da Igreja, associando-os às forças do mal – “E vocês, padres e frades, querem saber mais do que Deus; são como o demônio, querem passar por deuses na terra, saber tanto quanto Deus da mesma maneira que o demônio”; e recusou o batismo, já que, “quando nascemos já estamos batizados por Deus”. Sobre a confissão disse ainda que “Ir se confessar com padres ou frades é a mesma coisa que falar com uma árvore”; rejeitou por completo a hierarquia da Igreja – “Acho que a lei e os mandamentos da Igreja são só mercadorias e que se deve viver acima disso”. E, por fim, lançou a pergunta espinosista: “E o que é esse tal Deus a não ser terra, água e ar?”<sup>23</sup>. Menocchio vivia em meio à formação de um ou mais contradispositivos que ameaçavam a circulação do poder pastoral e logo se tornou uma de suas manifestações. Isso quer dizer que ele expressa um movimento impessoal de comunhão de fluxos resistentes, que pode arrastar consigo Estados, formações econômicas, instituições religiosas e, também, indivíduos.

O mesmo movimento que vai das resistências difusas à configuração de um contradispositivo pode ser encontrado na abolição do sistema escravista brasileiro. Durante toda a vigência da escravidão, os escravos praticavam pequenos furtos, fingiam ignorância diante das ordens, promoviam sabotagens, incêndios e fugas. Essas recusas não se dirigiam necessariamente à instituição da escravidão *in totum*; era mais comum que elas se voltassem contra questões precisas, como um rompimento brusco das relações afetivas por ocasião de uma venda ou contra castigos considerados excessivos. Tais resistências geravam um impacto real sobre as forças sociais, modificando seu funcionamento e provocando rearticulações nas relações de poder. Porém, quando o tráfico interno de escravos – ou seja, o transporte de escravos em viagens terrestres que iam das regiões ao norte para os cafezais no sudeste – foi interrompido em 1880, alguns historiadores atribuíram o fato à necessidade de evitar o desequilíbrio na quantidade de escravos entre as províncias do norte e do sul ou mesmo ao espírito “progressista” dos novos fazendeiros do oeste paulista, que estariam decididos a acabar com o trabalho compulsório. Tais explicações, contudo, não levam em conta as revoltas dos próprios escravos. Quando Joaquim Nabuco propõe a proibição do comércio de escravos entre as províncias, alega que São Paulo arrisca seu desenvolvimento “ao receber escravos que eram elementos ‘de desordem e de perturbação’”. O peso dessas revoltas nas decisões dos políticos profissionais está também expresso na imensa quantidade de comutações de penas de escravos condenados à prisão – em todo o Brasil cerca de metade dessas “graças” dirigiam-se aos escravos revoltados do sudeste. O vigor das resistências escravas era ainda potencializado pelo medo da

---

Inquisição. Tradução Maria Betânia Amoroso. Tradução dos poemas José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 51–54.

elite brasileira de que os escravos brasileiros repetissem a fórmula da Revolução do Haiti (1791–1804). Mesmo as mudanças que lentamente levam ao fim da escravidão no Brasil, como as leis do *Ventre Livre* (1871), a nº 3.310 (1886) – a que proíbe a aplicação de castigos corporais aos escravos foragidos – e a dos *Sexagenários* (1887), o movimento abolicionista e a proibição do tráfico, só se tornaram eficazes porque *foram acompanhadas do avolumamento das fugas, ataques, revoltas e da formação de quilombos que ameaçam a circulação do poder por meio de uma conexão entre as lutas.*

Resumindo, encontramos duas grandes linhas heterogêneas (poder e resistências) que encerram toda sorte de apoios, intercomunicações e ondulações, que se rebatem uma na outra sem, contudo, torná-las homogêneas e tampouco determinantes. As contracondutas são, precisamente, manifestações históricas específicas dessa realidade mais difusa que é a *resistência ao dispositivo*. Elas estão para o poder pastoral como a desorganização e a destruição dos rituais de suplício ou as revoltas camponesas contra os impostos estão para o poder soberano, ou ainda, como as lutas pelo pleno “direito” à vida, à satisfação, à saúde e ao corpo estão para a entrada da vida nos cálculos do poder. As resistências podem, contudo, encontrar um devir comum que envolve, em um só movimento, as maneiras de produzir, os questionamentos religiosos, as migrações, os saberes e as revoltas de trabalhadores – o moleiro Menocchio é uma expressão microscópica de um movimento comum das resistências, tal como as fugas e os “crimes” cometidos pelos escravos que podem entrar em um devir resistente coletivo, sem a necessidade de um órgão central de coordenação. Trata-se de minar um ponto de apoio das relações de poder, mas também subverter e reinventar a rede que faz o poder circular. Quando levadas ao seu termo, as resistências *contradispositivam*, o que quer dizer que elas deixam o poder em defasagem, nem que seja apenas por um momento.

\*Davis M. Alvim é doutor em Filosofia pela PUC–SP, mestre em História pela UFES, professor no Instituto Federal do Espírito Santo e membro do grupo de pesquisa “Tecnologias e Processos de Subjetivação” (UNESP).