



Rathaphon Bunmi/123RF

À luz da diferença: responsabilidade, alteridade e a "lógica do cuidado"

Diego Madi Dias

resumo

Neste ensaio, proponho uma reflexão sobre os limites da justiça a partir do conceito de “diferença”, considerando a perspectiva dos povos indígenas. Argumento que esses povos não estão no passado, mas oferecem futuros possíveis por meio de um repertório ético ainda amplamente ignorado de atitudes de responsabilidade e cuidado frente ao que é outro. Analiso alguns elementos do sistema alimentar entre os indígenas guaranis, cuja incompreensão por parte de uma abordagem da alimentação baseada em nutrientes permite elucidar dois modos articulados de operação da colonialidade, conforme ensinou Denise Ferreira da Silva: exclusão e oclusão. Concluo com a defesa de uma pactuação descolonizante pela participação de profissionais indígenas e negros(as) nos processos de decisão e gestão em saúde como meio de efetivar a universalidade no acesso ao cuidado e à proteção do Estado.

Palavras-chave: diferença; justiça; cuidado; alimentação; povos indígenas.

abstract

In this essay, I propose a reflection on the limits of justice based on the concept of “difference”, considering indigenous peoples’ perspectives. I argue that these peoples are not in the past but offer possible futures through an ethical repertoire that is still largely ignored by attitudes of responsibility and care towards the other. I analyze some elements of the food system among the Guarani Indians, whose lack of understanding on the part of a nutrient-based approach allows to elucidate two articulated modes of operation of coloniality, as taught by Denise Ferreira da Silva: exclusion and occlusion. I conclude with the defense of a decolonizing agreement for the participation of indigenous and black professionals in the decision-making and health management processes to achieve universality in access to care and protection of the State.

Keywords: *difference; justice; caution; food; indigenous people.*

O contexto atual de saúde pública no Brasil nos convida a pensar sobre os “limites da justiça” (Ferreira da Silva, 2019), na medida em que a distribuição desigual da mortalidade e dos agravos à saúde, e também dos recursos que dão condição à vida, se tornou uma indicação efetiva dos estilos de governar que Michel Foucault designava por “governamentalidade” – para dar conta da história do poder no contexto euro-americano e seu prolongamento no sistema internacional. Em uma recente etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro, Farias (2020) identifica o “governo de mortes” como matéria privilegiada de gestão política e que adquire importância central para a administração pública no cenário político contemporâneo. Partindo desse modo de apreensão e discussão do problema, que considera o campo da saúde como “objeto” de um conhecimento interdis-

ciplinar incluindo a filosofia moral (ética), o direito, as ciências sociais e as relações internacionais, quero discutir neste ensaio as vantagens epistêmico-metodológicas de se pensar através do conceito de “diferença”. Por meio de uma abordagem centrada nos *marcadores sociais da diferença* (“cor/raça”, etnia, classe, gênero, sexualidade, geração, território, e suas interseccionalidades)¹,

1 O argumento desenvolvido neste ensaio alinha-se à proposta do Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença (Numas-PPGAS/USP), no sentido de desconstruir a naturalidade das diferenças para apreendê-las em seu processo de manufatura social (Almeida et al., 2018). As questões evocadas ao longo deste ensaio partem da necessidade de considerarmos os marcadores sociais que estão articulados na produção de experiências singulares. A articulação desses marcadores é trabalhada há algum tempo pelo feminismo negro por meio do conceito de “interseccionalidade” (ver Moutinho, 2014). Crenshaw (1989, p. 39) inaugurou essa abordagem reflexiva e crítica, teórica e política, observando a “tendência de se tratar gênero e raça como categorias mutuamente exclusivas na experiência e na análise”. Sua crítica se dá no contexto

DIEGO MADI DIAS é antropólogo e professor da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo.

torna-se possível refletir sobre o acesso às condições de saúde como uma ocasião em que a justiça falha sistematicamente diante de determinados corpos, em certos territórios. As condições desiguais de saúde e mortalidade envolvendo os segmentos de participação minoritária no projeto nacional se reproduzem por meio de uma “teia” de inter-relações e iniquidades que, no Brasil, tem caráter estrutural (Coimbra Jr. & Santos, 2000; CNDSS, 2008).

Sabemos hoje, um ano após o início da pandemia do novo coronavírus, que o governo federal brasileiro atuou por meio de uma “estratégia institucional de propagação do vírus”, conforme demonstrou – a partir do mapeamento e análise de 3.049 normativas federais de resposta à covid-19 no Brasil – a pesquisa realizada pelo Centro de Pesquisas e Estudos de Direito Sanitário (Cepedisa-FSP/USP) e a Conectas Direitos Humanos (Asano et al., 2021). Dados alarmantes consolidados pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib, 2020) mostram que, ao invés de atuar na garantia do direito universal à saúde (como é previsto pela Constituição Federal de 1988), o governo federal foi o principal agente transmissor da covid-19 entre os povos indígenas.

Por onde começar quando percebemos que o ordenamento jurídico não foi suficiente para impedir as violações de direitos e, na verdade, os atos normativos (utiliza-

dos pelo governo federal para obstruir as respostas locais à pandemia) constituem o terreno mesmo no qual se consolidam as violações do direito à vida e do direito à saúde das(os) brasileiras(os)? (Asano et al., 2021). Neste ensaio, proponho uma aproximação da perspectiva dos povos indígenas como lugar de “diferença”, a partir do qual é possível enxergar a institucionalidade do poder no Brasil significando a intensificação das desigualdades e a repetição do fim do mundo. A perspectiva indígena (cujos mundos vêm sendo refeitos há cinco séculos por meio de tradições “generativas”) oferece no momento atual o exemplo de uma filosofia social que escolheu pensar pela “diferença”, em contraposição ao valor conferido à “identidade” no pensamento ocidental. Quero argumentar que os povos indígenas não estão no passado, mas oferecem futuros possíveis frente à destruição causada pelo delírio humanista que imaginou os humanos no centro da vida do planeta. É nesse sentido que os povos indígenas estão em condições de nos oferecer um novo repertório ético, um conjunto ainda amplamente ignorado de atitudes de responsabilidade e cuidado frente às múltiplas instâncias de alteridade que compõem o mundo em transformação.

Para cumprir meu objetivo, utilizo como exemplo os sistemas alimentares ameríndios, cuja incompreensão por parte de uma abordagem da alimentação baseada na ingestão de nutrientes permite elucidar dois modos articulados de operação da colonialidade: *exclusão* e *oclusão*, conforme ensinou Ferreira da Silva (2019) em sua análise da dívida colonial. Concluo com a defesa de uma pactuação descolonizante (Nunes & Louvison, 2020) que permita restituir a

das leis antidiscriminações nos EUA, ressaltando o fato de que o direito cria categorias estanques ao tipificar a violência de gênero, de um lado, e o racismo, de outro lado. Ao invés disso, a autora sugere a imagem de um cruzamento, evocando uma experiência singular que é um lugar de vulnerabilidade mas também um contexto que produz perspectivas sobre o mundo.

diversidade de modos de existência e de compreensão do mundo nos processos de decisão e gestão em saúde. A participação de profissionais indígenas e negras(os) na elaboração e implementação de políticas públicas é, nesse sentido, condição indispensável para efetivar a universalidade no acesso ao cuidado e à proteção do Estado.

O QUE SIGNIFICA PENSAR PELA DIFERENÇA?

Na história do pensamento ocidental, pode-se considerar relativamente nova uma tradição filosófica interessada pela noção de “diferença” como modo de organizar a percepção do mundo e o nosso conhecimento sobre ele. O pensamento ocidental valoriza há muito tempo a “identidade” (o mesmo) como lógica predominante, incluindo os princípios que organizam as instituições na modernidade. Na filosofia ocidental, a diferença é vista tradicionalmente em oposição à identidade e apenas recentemente o pensamento ocidental começou a se interessar pelo lugar da diferença (o outro) na constituição da própria identidade. A linguística estrutural, o estruturalismo e o pós-estruturalismo são reconhecidos por terem operado essa mudança no pensamento ocidental ao longo do século XX de interesse pela “diferença” como princípio da experiência e parâmetro do pensamento.

O pensamento ameríndio é reconhecido na literatura antropológica por sua ênfase na diferença como critério de apreciação e apreensão do mundo. Encontramos esse estilo de pensamento na mitologia dos povos nativos do continente, em que os gêmeos são personagens envolvidos em

processos de diferenciação, e não semelhança. Um gêmeo nasce sempre antes do outro, e essa é a primeira de uma série de diferenças envolvendo os gêmeos na mitologia ameríndia. A desigualdade relativa entre os gêmeos, segundo o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1993, p. 208), apontaria para uma filosofia em que “a identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar”. No livro *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss destaca o fato de que o pensamento indígena não carece de uma estrutura lógica ou de riqueza intelectual; sua distinção em relação ao pensamento científico é o fato de que opera por categorias concretas e sensíveis, enquanto a ciência produz conceitos e categorias abstratas. A noção de *lógica do sensível* – entendida como uma maneira de organizar o mundo a partir do sentimento estético e dos valores afetivos – permitiu que o autor caracterizasse o pensamento ameríndio como uma “ciência do concreto”, em que estão juntos o sensível e o inteligível (separados pelo pensamento moderno); então “a percepção do ambiente” (Ingold, 2000), isto é, o envolvimento concreto com as coisas, é o modo privilegiado de relacionalidade e de conhecimento sobre o mundo.

Uma precisão sobre a filosofia ameríndia e duas consequências desse modo de pensamento devem ser mencionadas.

Em primeiro lugar, se o conhecimento indígena inclui tantos povos diferentes entre si, e que teriam escolhido tradicionalmente pensar e organizar suas instituições pelo reconhecimento e valorização da diferença, qual é o ponto de convergência que dá unidade a esses povos em torno de um mesmo estilo de pensar e de conhecer

o mundo? Em outras palavras e com outros objetivos, podemos fazer essa mesma pergunta de outro modo: o que significa ser indígena? A resposta está na relação com a T/terra, que se estabelece por meio da ética do parentesco: a T/terra como mãe que oferece com generosidade os alimentos de que precisam. O sentimento produzido por essa lógica de relação é o de gratidão para com a natureza. O que as diferentes tradições ameríndias têm em comum é um traço de reverência à chamada Mãe Terra, implicando outras dinâmicas relacionais com o ambiente e outros padrões de utilização dos recursos naturais.

A atitude filosófica indígena está organizada por categorias de apreensão do mundo concreto (ao invés das categorias “puras” de entendimento, como a razão kantiana) e desse fato derivam duas consequências que merecem nossa atenção. A primeira é a vocação da filosofia ameríndia para dar conta de universos materiais e simbólicos em constante mudança, isto é, o mundo e os seres são percebidos como dotados de um potencial intrínseco de transformação; a segunda consequência é a sensibilidade ameríndia para a variedade das formas e espécies, no sentido de que o mundo e os seres são evidências da diversidade. Por um lado, trata-se de uma filosofia social que escolheu perceber a história no tempo presente, e não no passado, pois agora é quando tudo o que aconteceu antes está reverberando e quando se pode então produzir novos acontecimentos, para que reverberem no mundo que se deixará para as próximas gerações. Por outro lado, trata-se de um pensamento que colocou a “multiplicidade” no centro de suas preocupações, como se buscasse em última instância jus-

tificar a existência incontestada da diferença no mundo e sua anterioridade em relação ao próprio pensamento.

Gostaria de discutir, finalmente, por que me parece estratégico falar em “saúde indígena” ao invés de “saúde da população indígena”. Sabemos que a ideia de população, com recortes de classe, ocupação profissional, escolaridade e origem no campo ou na cidade surgiu no século XVIII, em plena epidemia de varíola na Europa. Nesse momento, as técnicas de gestão em saúde passam a se direcionar a um objeto novo (“população”), instaurando uma racionalidade biopolítica sem precedentes. Diferente desse tipo historicamente situado de gestão política da vida por populações (que separa a experiência com a doença e transforma essa diferença em categorias), a visão indígena coloca em primeiro plano a saúde da Terra ou a saúde da vida na Terra. A reflexão indígena começa pela T/terra como ente e organismo vivo, que não precisa dos seres humanos para continuar o seu processo de vida. Essa ênfase na Terra como sistema de circunscrição lógica é um traço do pensamento indígena que pode interessar à gestão em saúde na medida em que não replica a oposição fundamentalmente moderna entre particularismo e universalismo. Não há nada mais universal na experiência viva (humana e além) do que a particularidade. Com base nessa perspectiva epistêmica e metodológica, mas também ética e então política, passamos a habitar um “mundo implicado”, todo feito de “diferença sem separabilidade” (Ferreira da Silva, 2019). A diferença não é um impedimento para pensar a “totalidade”, pois todas as diferenças estão finalmente relacionadas por

meio de lógicas próprias à circunscrição no contexto histórico, político e espiritual da vida na Terra. Nesse sentido, o que estou designando por “saúde indígena” não deve ser entendido apenas como um campo específico da saúde coletiva ou matéria de “atenção focal”. A saúde do ponto de vista indígena é a saúde da Terra e pela Terra, portanto a saúde de um sistema de implicação das múltiplas formas de vida em transformação no planeta, hoje e no futuro, uma ideia que aparece no pensamento indígena contemporâneo como “a terra dos mil povos” (Jacupé, 2020).

A alimentação tem um papel fundamental a desempenhar na construção de caminhos para a indigenização da lógica de gestão em saúde, pois os sistemas alimentares ameríndios revelam uma percepção radicalmente relacional do ambiente. Em seguida, descrevo algumas dessas lógicas de relação por meio da comida entre os indígenas guarani-mbyás. Quero demonstrar que um olhar rigoroso e uma atenção efetiva para a alimentação indígena exigem mobilizar modos de conhecimento que excedem a abordagem da nutrição baseada na ingestão de nutrientes.

MARCAÇÕES DA DIFERENÇA EM UM SISTEMA ALIMENTAR AMERÍNDIO

Os sistemas alimentares indígenas atestam o lugar central das ideias de “alteridade” e “diferença” no pensamento e nas práticas desses povos. Nesta seção, proponho uma aproximação etnográfica da relação alimentar guarani-mbyá por meio de alguns elementos socioculturais das suas práticas alimentares².

Em diversos níveis, a alimentação guarani-mbyá pode ser pensada em termos das “alteridades” constitutivas do ato de se alimentar. Trata-se não apenas de reconhecer os indígenas como horizonte de alteridade e diferença, em que prevaleceriam lógicas alimentares distintas das que conhecemos nas sociedades modernas pós-industriais, mas também, e sobretudo, de iluminar, do ponto de vista indígena, todo um regime de relações com as suas alteridades e que se estrutura a partir da comida. Para os guarani-mbyás, “os seres humanos são o que eles comem”, observação importante que ajuda a precisar a percepção local sobre a comida como estabelecendo fronteiras étnicas ou tipos de humanidade. Do ponto de vista mbyá, os juruás (“brancos”, não indígenas) podem ser considerados “indigestos”, característica que se evidencia pela qualidade processada de sua comida (Tempass, 2010). Diferentes regras que permeiam a obtenção de alimentos tradicionais e um outro conjunto de regras se aplica à preparação e ao consumo dos alimentos. Essas regras controlam o acesso ao mundo das divindades, entendido como o “mundo prometido” no contexto dos conhecimentos tradicionais que a literatura etnológica reconhece como o profetismo guarani.

A comida e as práticas alimentares estão relacionadas ao destino das almas guaranis, que se deseja em uma “Terra sem mal” (Clastres, 1978). A antropóloga Hélène Clastres apresenta o destino *post mortem*

2 A etnografia utilizada como referência para descrição da alimentação guarani-mbyá é a tese de Martin Cesar Tempass (PPGAS-IFCH/UFRGS, 2010), na qual o autor fornece observações valiosas por meio de um conhecimento aprofundado do perfil nutricional e da cultura mbyá.

no pensamento guarani como um espaço sem lugares marcados, onde se apagam as relações sociais, um tempo sem pontos de referência, em que se abolem as gerações. É o *aguyje*, a completude.

Duas observações são importantes aqui: primeira, o fato de que, nessa definição, a Terra sem mal é onde se desmarcam as diferenças, entendidas como causa da estratificação e da hierarquia no mundo atual; e segunda, também o fato mesmo de que o mundo atual (*este* mundo) é pensado por meio da diferença, sem a qual não há possibilidade de referência e o mundo não seria legível nas formas que conhecemos: relações sociais, distribuição no espaço (lugares) e no tempo (gerações). Por um lado, o pensamento profético guarani evidencia a centralidade da “diferença” para o mundo como o conhecemos; por outro lado, esse pensamento estabelece um horizonte de superação da diferença em algum plano identificado pelo critério ético da justiça (a Terra sem mal, onde não há morte).

A relação da comida com o mundo *post mortem* revela também uma dinâmica de relação de alteridade envolvendo os deuses que povoam o cosmos guarani-mbyá. A culinária resultante do respeito aos preceitos cosmológicos permite alcançar os objetivos sobrenaturais do grupo de aceder ao destino *post mortem* que foi prometido pelos deuses. De maneira geral, não há na América indígena explicações sobre a origem do mundo a partir de uma ausência anterior de relações sociais. Diferentes povos ameríndios marcam o início deste mundo como sendo uma separação em relação a um mundo anterior em que os humanos podiam se comunicar com animais e outros seres. Esse é o caso também entre os mbyás.

Na passagem do mundo anterior para este mundo, os deuses passaram a ocupar um lugar sagrado, diferenciando-se dos humanos. Ocorre que, entre os humanos que ficaram na Terra, os mbyás entendem que foram “escolhidos” para se tornarem deuses após a morte. Esse é um aspecto recorrente do pensamento indígena na América tropical, que parece sugerir uma resposta cosmomitológica para a percepção histórica da vulnerabilidade e da desigualdade, reservando a “vida boa” para um próximo mundo, uma vez que as condições de vida *neste* mundo são conhecidamente desfavoráveis. Na tradição dos indígenas gunas, no Panamá, o destino *post mortem* é pensado como um mundo dourado, cheio de ouro e metais reluzentes que os brancos *neste* mundo roubaram do corpo da Terra.

É no cotidiano guarani-mbyá que a alimentação pode servir como via de acesso ao *aguyje*. A maneira de cultivar uma corporalidade leve e, portanto, propensa à passagem *post mortem* para o mundo das divindades é a alimentação considerada “simples” e “bela” (Tempass, 2010), que revela uma apreciação indígena dos alimentos por meio de critérios éticos e estéticos, informando também o que consideram socialmente como gostoso. Quanto menos modificação nos alimentos, menos se está modificando a criação dos deuses. Esse ponto permite rever a observação de Câmara Cascudo quanto à suposta “limitação culinária” indígena. Cascudo afirma que o uso de poucos ingredientes pelos indígenas seria indicativo da ausência entre esses povos de uma verdadeira “cozinha”. Na verdade, a simplicidade alimentar é um valor mbyá que está conectado com uma perspectiva complexa de relação com as alteridades do seu

mundo, em termos históricos e políticos, no que se refere à sociedade envolvente, mas também em termos cosmológicos, quando alude às divindades.

Os guarani-mbyás classificam os alimentos em duas categorias básicas: comida para o esqueleto e comida para o sangue e para a carne (Tempass, 2010). Os vegetais, mas também o mel, são em geral comidas que servem para alimentar os ossos; a carne de caça é por excelência a comida que alimenta o sangue e a carne. Ocorre que os mbyás procedem a uma hierarquia entre essas duas classes de alimentos. As comidas para o esqueleto são aquelas mais indicadas para atingir o *aguyje*. Destaca-se, nesse sistema de compreensão das práticas alimentares, a importância do jejum prolongado, incluindo a ingestão de erva-mate pela manhã como espécie de antialimento que ameniza a fome e ajuda a comer pouco. Ainda, a dança nos rituais noturnos é importante na construção corporal. A dança faz parte do sistema alimentar mbyá, um antídoto para corrigir equívocos alimentares. Se, durante o dia, houve a ingestão de comidas processadas, ou então se houve a ingestão de mais comida do que o necessário, à noite é possível corrigir essa situação de desequilíbrio corporal e espiritual por meio da dança (Tempass, 2010).

Uma aproximação aos sistemas alimentares indígenas permite pensar a alimentação de modo alternativo à gestão otimizada de recursos e nutrientes que caracteriza a empreitada colonial de exploração do planeta, conforme a proposta de Josué de Castro em seu livro *Geografia da fome*, de 1946. Escrevendo imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, Castro está

preocupado com a reconstrução da humanidade em um sentido que hoje poderíamos considerar informado por um projeto especificamente moderno, demasiadamente racionalista e universalista. Para além do seu mérito em inaugurar uma abordagem humanista para a fome como fenômeno social, contribuindo a partir das ciências humanas para pensar um problema que até então era objeto privilegiado da nutrição, a visão de Castro não consegue se separar do racionalismo ocidental, com todas as implicações que esse racionalismo pode acarretar, inclusive e sobretudo no que se refere à relação de caráter extrativista com os recursos naturais e o ambiente em geral. Pensando nos termos de gestão da população, Castro chega a falar em “exiguidade de gente” na Amazônia, desconhecendo o fato de que, para diversos coletivos indígenas no continente, os animais e as plantas também são gente. Defende a ocupação racional do espaço, propondo a fixação colonizadora do elemento humano no território. Critica a predominância cultural dos povos indígenas de tradição de reverência à Terra, caracterizando esses povos como “culturas insignificantes” e entendendo a floresta como obstáculo para o desenvolvimento de técnicas como o cultivo de gado.

Josué de Castro aponta uma anemia tropical e anorexia habitual entre os povos amazônicos. Defende que um regime alimentar “racional” deve ser suficiente (conforme o cálculo de necessidades energéticas), completo e harmônico. O próprio autor menciona que o clima quente e úmido na Amazônia produz uma baixa atividade metabólica, fazendo com que o corpo precise de menos energia. Mas essa observação não é o bastante para que Castro olhe

para a alimentação indígena na Amazônia como possivelmente mais integrada com o ambiente. Ao invés disso, critica as práticas alimentares nessa região e também o próprio ecossistema local, de solo encharcado, propondo uma mudança alimentar e também a “colonização”, em suas palavras, da região, para sua transformação em terreno para o pasto. Podemos dizer que muitas das projeções de Josué de Castro se cumpriram no Brasil atual, e podemos pensar se isso é bom ou ruim, que tipo de contextos socioculturais estão sendo provocados e transformados por meio das relações de dominação e subjogação de outras espécies, além da exploração otimizada dos territórios e consumo exacerbado dos recursos da T/terra. Essas atitudes relativas à diferença e ao ambiente, que integram a ontologia relacional “naturalista” do Ocidente, podem ser pensadas como elementos-chave da empreitada colonial. No texto de Josué de Castro, esses elementos se confundem com a própria noção de humanidade.

Ao invés da fixação colonizadora proposta por Castro, a relação indígena com o ambiente e com as espécies cultivadas considera as condições de mobilidade. A conservação de diferentes espécies de milho revela uma verdadeira saga que vivem alguns grupos guaranis hoje. Em contextos de enfrentamento com o Brasil, eles foram desterrados e vivem sob contínua ameaça pela expansão e legitimidade do agronegócio, do cultivo de gado e soja e do uso de agrotóxicos. Empurrados para as grandes rodovias pelo processo que ainda acontece no Brasil de expropriação dos recursos nativos e das terras ocupadas tradicionalmente, os guaranis chegam a cultivar variedades de milho que não atendem às quantidades

necessárias para alimentação do grupo residencial. Cultivam o milho nesses casos não para comer, mas para colecionar as espécies no ambiente, trabalho de conservação *in situ* que poderia ser reconhecido, incentivado e remunerado pelo Estado brasileiro.

A discussão sobre a adaptação das escalas psicométricas de insegurança alimentar para os povos indígenas recoloca a atualidade dessas questões. Athila e Leite (2020) realizaram um estudo que buscou examinar pressupostos, procedimentos metodológicos e de participação indígena na validação de experiências de aplicação da Escala Brasileira de Insegurança Alimentar (Ebia) entre povos indígenas específicos, chamando a atenção para o fato de que os “indígenas e outras minorias étnicas e populacionais, a despeito de sua vulnerabilidade alimentar e nutricional, não foram especificamente examinados” durante a construção do instrumento Ebia (Athila & Leite, 2020, p. 2). O próprio conceito de “insegurança alimentar” precisa ainda ser discutido à luz do pensamento indígena e dos sistemas alimentares ameríndios, como indicam as autoras na conclusão do estudo, considerando um contexto marcado pelas desigualdades no perfil epidemiológico em relação ao segmento não indígena da população, em que as doenças infecciosas e parasitárias são as principais causas de morbidade e mortalidade (Coimbra Jr. et al., 2013).

Vargas e outros (2013) realizaram um estudo importante com os guarani-mbyás na aldeia de Boa Esperança (ES), no qual a utilização da Ebia adaptada ao contexto local se mostrou possível para a avaliação da situação alimentar dos grupos domésticos. Contudo, permanecem aspectos e variáveis a serem considerados desde

uma perspectiva própria aos indígenas, como a percepção da sazonalidade dos sistemas alimentares e a própria percepção de “tempo” – aqui consideradas as consequências da experiência indígena em relação ao tempo para a definição do ritmo de provisão e consumo de alimentos. O estudo de Vargas e outros (2013) se destaca pelo fato de ser um dos poucos a desenvolver uma metodologia de adaptação da Ebia para amostragem por domicílios, enquanto outros estudos trabalharam com grupos focais (ver Athila & Leite, 2020, p. 5). A execução da pesquisa por domicílio me parece mais adequada na perspectiva indígena da residência como espaço do parentesco cotidiano e célula socialmente produtiva, mas essa questão deve ser continuamente recolocada se queremos abarcar a variedade de povos existentes no continente, com diferentes padrões residenciais e de organização social nos territórios. As dinâmicas locais de produção de alimentos, incluindo suas lógicas de relação, devem informar o critério metodológico.

Vargas e outros (2013) identificaram um grande número de pessoas guarani-mbyás vivendo com medo de ficar sem alimentos e que relata a experiência da fome no passado recente. Nos critérios da Ebia adaptada ao contexto mbyá, 82% da população na aldeia Boa Esperança (ES) apresenta um nível moderado ou grave de insegurança alimentar. Esses dados confirmam o sentimento indígena sobre a situação de vulnerabilidade programática a que estão submetidos. Considerando a perspectiva indígena de generosidade da T/terra na provisão de alimentos, podemos traduzir esses dados como o sentimento mesmo da impossibilidade da justiça.

DIFERENÇA E VULNERABILIDADE

A falha sistemática de justiça no acesso à saúde segundo critérios de “diferença” tem sido pesquisada e discutida por meio da análise do quadro de vulnerabilidade frente à perspectiva dos direitos humanos (Ayres et al., 2011, 2012; Paiva et al., 2012). Esse tipo de reflexão realizou um movimento paradigmático e metodológico importante, substituindo a preocupação com a história natural das doenças por uma ênfase na vulnerabilidade social e individual ao adoecimento como necessariamente relacionada a uma dimensão “programática”. Essa percepção surgiu de uma leitura sofisticada da teoria social do estigma e um olhar questionador para os recortes epidemiológicos que determinam as chamadas “populações-chave” no quadro de vulnerabilidade de contaminação por HIV (Paiva, 2013; Calazans et al., 2018).

O antropólogo Richard Parker tratou do estigma de maneira estimulante quando propôs um afastamento da perspectiva clássica que se desenvolveu na esteira das contribuições pioneiras de Erving Goffman. Ao invés de pensar o estigma como uma dimensão “ideal”, isto é, que se refere ao mundo das representações, e que orienta então uma “prática”, a saber, o preconceito ou a discriminação, Parker se distancia de uma abordagem focada nos processos cognitivos e psicológicos para defender que o estigma “tem sempre uma história”. Desenvolve assim uma percepção do estigma em termos pragmáticos e radicalmente contextuais, como reprodução das estruturas de poder e das desigualdades preexistentes. Essa nova maneira de entender o estigma permitiria falar em violência estrutural, que o autor define como aquela violência “evitável” que acomete, por exem-

plo, os afro-americanos nos EUA (mas também no Brasil), onde as populações negras estão sujeitas ainda hoje a desigualdades de oportunidades em educação, emprego, saúde e justiça, além da violência total institucionalizada que interpela e interrompe as suas vidas enquanto é preciso repetir tantas vezes que “vidas negras importam”³.

Com base em uma visão política da vulnerabilidade, os conceitos de “grupo de risco” e “comportamento de risco” puderam ser pensados a partir de um novo léxico conceitual e ético, diferenciando a vulnerabilidade social e individual da vulnerabilidade programática (Ayres et al., 2006). A vulnerabilidade social e individual diz respeito à ocorrência, na forma de eventos epidemiológicos, das estruturas de desigualdade; enquanto a vulnerabilidade programática se refere à institucionalização dessas estruturas de desigualdade nos sistemas de saúde e na lógica do cuidado, mas também, poderíamos afirmar, no próprio mundo em que vivemos e no conjunto de representações coletivas

sobre a vida e a organização das sociedades. Nesse sentido, Paiva e Zucchi (2012) defendem uma visão interessante da prevenção, segundo a qual, para prevenir doenças, é importante prevenir também o estigma, o preconceito e a discriminação em relação à diversidade da experiência humana.

Um novo passo na reflexão sobre os limites da justiça parece estar em curso e ser necessário para dar conta do cenário atual de renovação das preocupações sanitárias e sua centralidade para entender o mundo em que vivemos. Trata-se de colocar em foco um aspecto que já estava presente na análise social do quadro de vulnerabilidade e na discussão do estigma como produto da história (e não do comportamento): o caráter político da produção e reprodução das desigualdades na saúde. Sobre esse aspecto, discutindo a epidemia de Aids na África do Sul, o antropólogo Didier Fassin chama a atenção para o fato de que a epidemia é duplamente política: por um lado, envolve a necessidade de gestão por meio de políticas públicas e ações de governança e intervenção na realidade epidemiológica; por outro lado, a epidemia de Aids na África do Sul fazia reviver as tensões históricas do colonialismo, mobilizando atores sociais relacionados pelo conflito e por projetos societários em disputa. Essa parece ser uma perspectiva importante para pensar o cenário político-sanitário do Brasil atual.

A ênfase nos processos políticos tem significado a possibilidade de revisitar a questão sobre o acesso às condições de saúde como uma ocasião em que a justiça falha sistematicamente diante de determinados corpos, em certos territórios. E se a impossibilidade de justiça for uma condição do mundo como o conhecemos? E se não houver nenhuma pos-

3 Luis Eduardo Batista e outros (2020) discutem a criação do “quesito cor/raça” nos sistemas de informação em saúde, sua importância e os avanços que representa, por um lado, mas também as dificuldades de enfrentar o racismo nos serviços de saúde (Batista & Barros, 2017) e implementar a Política Nacional de Saúde da População Negra. Como um dado epidemiológico, “cor/raça” permite enxergar a ocorrência desigual das doenças e agravos à saúde, sobretudo no que se refere às doenças “evitáveis” – que acometem principalmente as populações negras e indígenas e que atestam assim o racismo estruturado na forma do Estado brasileiro. Por outro lado, o modo como “cor/raça” é utilizado nos formulários, muitas vezes sem respeitar o critério de autodeclaração no preenchimento, outras vezes classificando pessoas indígenas deliberadamente como “pardas” (sobretudo em contexto urbano), aponta para uma necessidade ainda hoje de aprimorar a produção de dados por recorte étnico-racial. Batista destaca que a implementação das políticas de saúde depende de gestores e técnicos comprometidos, além de uma coordenação efetiva do programa, em diálogo com os movimentos sociais.

sibilidade de justiça *neste* mundo, estaríamos dispostos a abrir mão dele? E se a falta de justiça não for uma incapacidade dos governos, mas um regime específico de exercício do poder e do monopólio da violência que caracteriza os Estados na modernidade? Com base nessa perspectiva, e considerando os atos de administração pública que sustentam a gestão política da saúde, torna-se então possível caracterizar “agência” e intencionalidade dos atores políticos. Essa abordagem permite entender o modo de funcionamento da política através das técnicas administrativas de gestão em saúde, ao invés de uma visão sobre o “fracasso” ou “incapacidade” das instituições em contexto de emergência sanitária. Pode-se pensar aqui em uma inversão do sentido do Estado como protetor das garantias individuais e coletivas: passamos a desconfiar da política como instrumento para a garantia do direito à saúde no momento atual, em que a gestão da vida se tornou um terreno de afirmação de agendas ideológicas de precarização e perda de direitos. O que a política federal de enfrentamento à pandemia de covid-19 tem feito, por meio da incitação anticientífica, ataques às medidas de saúde pública, apagão de dados, manipulação da comunicação em saúde em tempos de pós-verdade, é a promoção de um número já incalculável de mortes evitáveis, estilo de governo que no campo da teoria crítica da colonialidade tem se chamado “necropolítica” (Mbembe, 2003, 2019).

Não vivemos mais em tempos de gestão apenas biopolítica, como discutiu Foucault, em que os Estados nacionais atuam para fazer viver e deixar morrer. Na necropolítica do fim do mundo, alguns Estados atuam efetivamente na perspectiva de “fazer morrer”, enquanto os organismos e ordenamen-

tos capazes de tratar esses crimes contra a humanidade e as violações de direitos que se multiplicam no cenário atual parecem não funcionar na prática para impedir o que acontece agora, debaixo dos nossos olhos. No Brasil, o estudo multidisciplinar da Conectas Direitos Humanos e Cepedisa-FSP/USP (Asano et al., 2021) desenvolveu uma abordagem extremamente atual da “política da vulnerabilidade”. O estudo observou no cruzamento dos dados epidemiológicos com um conjunto extenso de atos normativos do governo federal uma dimensão evidente de agência e intencionalidade dos atores políticos, representantes da administração pública que atuam de modo a governar para a morte. Essa compreensão do contexto político-sanitário no Brasil se confirma com os dados da Apib (2020) sobre o governo federal como principal agente transmissor da covid-19 entre os povos indígenas, incluindo diversos povos que vivem em isolamento voluntário (ver Matos et al., 2020).

No Alto Rio Solimões (AM), um médico da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) contaminou a população na região, dando início à pandemia do novo coronavírus em território indígena; no Vale do Javari (AM), equipes da Sesai levaram o vírus para a região com maior número de indígenas em isolamento voluntário e de recente contato no mundo exterior; no Alto Rio Purus (AC), equipes da Sesai levaram o vírus também para esse território com indígenas em isolamento voluntário e de recente contato; no Parque Tumucumaqui (fronteira entre os estados do PA e AP), o Exército levou o vírus para um dos territórios mais isolados e de difícil acesso logístico no país. Essa situação acontece ao mesmo tempo em que se agravam as condições de racismo insti-

tucional contra os povos indígenas: a Apib identificou falta de atendimento da Sesai aos indígenas que vivem em contexto urbano e fora dos territórios homologados; hospitais registram indígenas que vivem nas cidades como “pardos”, dificultando a vigilância em saúde por recorte étnico-racial; a postura irresponsável de questionamento das evidências em saúde e de ataque à saúde pública por parte do governo federal, cujo mandatário tem uma agenda pessoal contra os povos indígenas, estimula e autoriza o aumento dos crimes de racismo contra as comunidades indígenas no interior do Brasil; o acesso ao sistema de saúde e aos protocolos de testagem e tratamento é prejudicado pelo racismo, que faz com que muitos indígenas não confiem nas instituições.

Durante a pandemia do novo coronavírus, vimos o garimpo ilegal prosperar na Amazônia. Gostaria de introduzir alguns dados divulgados pela Casa Ninja Amazônia sobre a mineração em terra yanomami: pesquisa realizada pela Fiocruz (2016) revelou que 56% da população yanomami apresenta um índice de mercúrio acima do limite estabelecido pela Organização Mundial da Saúde, em alguns casos acima do limite de tolerância biológica do corpo humano. O mercúrio, responsável pelo surgimento de doenças neurológicas, entre outros efeitos nocivos ao corpo humano, é utilizado na separação do ouro do leito dos rios, contaminando a água e os peixes que fazem parte da alimentação dos indígenas. A exposição ao mercúrio pode atingir os rins, o fígado e o sistema nervoso central, provocando a perda de coordenação motora, além de dificuldades na fala e audição. Nesse contexto, cumpre destacar que 80% das crianças yanomamis sofrem de desnutrição crônica, representando a situa-

ção nutricional mais delicada já reportada pela literatura científica nacional e uma das mais graves situações de insegurança alimentar em escala mundial; 81% das crianças yanomamis apresentam baixa estatura para a idade; 48,5% têm baixo peso; 69% têm anemia. Mesmo com todos esses dados, o governo federal apoia a regulamentação da mineração em terras indígenas, que pode agravar esse quadro.

Não é à toa que muitos povos indígenas tenham desenvolvido técnicas de xamanismo e cura nas quais identificam o “homem branco” como um agente patogênico e transmissor de doenças, propagador da morte e do sofrimento. Esses conhecimentos tradicionais atestam uma percepção da violência colonial que se perpetua nos dias de hoje, mas atestam também uma compreensão estrutural da relação com o colonizador, cuja condição é a violência. Pensar (n)os limites da justiça, conforme ensinou Ferreira da Silva (2019), implica que já não possamos estar certos de que a justiça deveria funcionar. Se queremos situar o nosso pensamento e lugar de percepção ao lado das pessoas em situação de vulnerabilidade, é preciso reconhecer que as instituições muitas vezes funcionam contra essas pessoas, e não para elas. Pesquisas que buscam revelar a agência e intencionalidade na condução de quadros necropolíticos são importantes porque nos ajudam a enxergar o mundo à luz da diferença, dando a ver certas lógicas de relação nos termos que o pensamento indígena, mas também a poética negra feminista e o saber das pessoas em situação de vulnerabilidade, já conhecem há muito tempo: relações estruturadas pela violência da colonialidade, nas quais se reconhece a responsabilidade do projeto nacional frente ao fim de tantos mundos.

À LUZ DA DIFERENÇA

O argumento desenvolvido neste artigo faz parte de uma pesquisa sobre o pensamento da diferença na obra de Denise Ferreira da Silva, com vistas a buscar suas contribuições para a saúde pública. Analisando a relação dos espaços de brilho e os espaços de obscuridade que são criados pela exploração colonial, Ferreira da Silva elabora uma contribuição importante para entender a produção de desigualdades. Além da lógica da exclusão, mobilizada como explicação pela sociologia das condições sociais, a autora defende que as desigualdades são produzidas fundamentalmente pela oclusão e obliteração. O pensamento de Josué de Castro sobre a alimentação indígena é um exemplo da lógica da oclusão: mesmo quando se procura incluir os indígenas em um plano nacional de gestão política da fome, essa inclusão não é suficiente para que haja justiça porque a lógica indígena de relação com o território é antes de tudo desconhecida, mas também desconsiderada, obliterada pelo projeto de “desenvolvimento” das elites nacionais.

Frente ao problema da obliteração, Ferreira da Silva trabalha com a imagem da “luz negra”, que faz brilhar o que estava opaco e permite ver as coisas de outra maneira. Essa é uma inspiração que procurei seguir neste artigo, com a proposta de valorização da perspectiva da “diferença”. Como na luz negra (Ferreira da Silva, 2016, 2019), quando olhamos para o mundo à luz da diferença, podemos enxergar o que antes não era visto, de modo a recolocar os termos do que se pode conhecer. Trata-se então de um método de pensamento que

tem por objetivo reconfigurar a possibilidade de conhecimento e realimentar a nossa consciência sobre o mundo. Nesse sentido, a pergunta que procurei perseguir neste artigo foi: o que significa a institucionalidade do poder no Brasil à luz da experiência indígena?

Do ponto de vista indígena, não há dúvidas de que o Brasil faz mal à saúde. No dia 22/4/2020, em uma reunião ministerial do governo brasileiro, o ministro do Meio Ambiente defendeu sua estratégia de ação durante a pandemia: aproveitar que a atenção do país estava voltada para uma emergência sanitária e “deixar passar a boiada”, em referência ao projeto de dismantelar progressivamente o ordenamento e as medidas de controle ambiental. Nessa reunião, o ministro da Educação mencionou que odeia o “termo *povos indígenas*”; no mesmo dia, por meio de instrução normativa, o governo brasileiro retirou da Funai a responsabilidade pelas terras indígenas que ainda não foram homologadas. Na prática, essas terras desapareceram do Sigef, que é o sistema de gestão fundiária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Essa medida dá margem para ocupações irregulares reivindicarem a posse de terra, o que tem acontecido, mas as tentativas de usurpação dos territórios indígenas têm sido impedidas (até aqui) em nível legislativo local, por meio de liminares de justiça. Cabe notar, entretanto, que a política de Estado faz seu trabalho acirrando os conflitos locais, deslegitimando a ocupação tradicional da terra.

A institucionalização da expropriação tipicamente colonial, assim como da violência total anti-indígena e também anti-preta, revela o racismo como um aspecto

estrutural do Estado brasileiro que está causando mortes e precisa ser combatido com urgência. A transformação desse quadro não se concretizará apenas com a inclusão de pessoas indígenas e negras nas trocas sociais e na partilha da proteção do Estado, mas será preciso uma abertura da administração pública para a construção de novas lógicas coletivas (e coletivizantes) que possam surgir com a participação de profissionais desses segmentos populacionais em contato com os territórios. A tese de Nayara Scalco (2019), defendida na FSP/USP, mostra que a participação e o protagonismo do movimento indígena foram decisivos para a construção da política de saúde no país. Contudo, a fragmentação que caracteriza a relação interfederativa e também a complexidade técnica do ordenamento normativo (tecnocracia) são verdadeiros entraves para a integralidade no subsistema de saúde indígena (Scalco et al., 2020). O fortalecimento e aperfeiçoamento do nosso Sistema Único de Saúde é fundamental na busca por integralidade, pois o SUS tem sido uma das poucas medidas eficazes de transferência de riquezas e redução das desigualdades, mesmo que se reconheça ainda tanto por fazer.

Cuidar da saúde dos povos indígenas, mas também das populações negras e outros segmentos em situação de vulnerabilidade programática, alinha-se com o princípio de universalidade do SUS e com o combate às desigualdades que determinam os processos de saúde, doença e morte; alinha-se também com o objetivo de uma democracia plena, ainda em disputa no Brasil. Mas, além de cuidar, através das políticas de atenção à saúde, é preciso

fomentar a participação de profissionais indígenas e negros(os) na construção das lógicas que organizam o trabalho de cuidado, incluindo a elaboração e execução de políticas públicas, assim como os processos de decisão envolvendo a gestão em saúde.

Em seu livro *The logic of care*, a filósofa e antropóloga Anne-Marie Mol (2008) contrasta dois modos de gestão das doenças, a lógica do cuidado e a lógica da escolha. Considerando a rede diversa de atores que organiza a prática em saúde, pode-se dizer que essas lógicas são mobilizadas em situações diferentes, atribuindo posicionalidades em função do contexto. Desdobrando-se então a lógica da escolha, os pacientes ocupam também as posições de “cidadãos” no ordenamento que garante direito à saúde e “clientes” consumidores de produtos e serviços de saúde (Spink, 2015). Essa discussão é interessante porque entende o cuidado como um campo referencial da experiência, isto é, um conjunto de circunscrição lógica que organiza as práticas envolvendo saúde e doenças. Na mesma direção, María Puig de la Bellacasa (2012) investe na relação entre o “cuidado” e o “pensamento” a partir das políticas de saberes feministas. Em seu livro *Matters of care* (2017), Bellacasa discute três modos de pensar o cuidado: *speaking-for*, *thinking-with*, *dissenting-within*. Sua noção de *dissenting-within* (dissentir-por-dentro) é importante para a discussão proposta aqui, pois permite pensar o cuidado e o dissenso (ou a diferença) como partes do mesmo processo de encontrar-se em uma relação. Essa perspectiva aproxima então a lógica do cuidado de uma certa “lógica da alteridade” que procurei defender neste artigo.

Atentar para a produção múltipla e articulada de posições de vulnerabilidade individual, social e programática é crucial como possibilidade de resistência por meio da saúde coletiva frente ao acirramento das formas de governo necropolítico. Considerar

as perspectivas e dinâmicas relacionais que resultam dessas posições de vulnerabilidade permitirá dar um passo além no sentido de renovar as nossas lógicas de cuidado, para pensar a gestão em saúde como processo de compensação, restituição e retomada.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, H. B. et al. "Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva", in G. S. R. Saggese et al. *Marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica*. São Paulo, Terceiro Nome, 2018.
- APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. "Covid-19 e povos indígenas: o enfrentamento das violências durante a pandemia", in *Nossa luta é pela vida*. Relatório do Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena, 2020.
- ASANO, C. L. et al. "Mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à covid-19 no Brasil". *Direitos na Pandemia*, Boletim n. 10. Cepedisa/FSP/USP e Conectas Direitos Humanos, 2021. Disponível em: <http://cepedisa.org.br/publicacoes/>.
- ATHILA, A. R.; LEITE, M. S. "A medida da fome: as escalas psicométricas de insegurança alimentar e os povos indígenas no Brasil". *Cad. Saúde Pública* [on-line], vol. 36, n. 10, 2020.
- AYRES, J. et al. "Risco, vulnerabilidade e práticas de prevenção e promoção da saúde", in G. Campos et al. (orgs.). *Tratado de saúde coletiva*. São Paulo, Editora Fiocruz, 2006.
- AYRES, J. R.; PAIVA, V.; FRANÇA-JR., I. "Conceitos e práticas de prevenção: da história natural da doença ao quadro de vulnerabilidade e direitos humanos", in V. Paiva; J. R. Ayres; C. M. Buchalla. *Vulnerabilidade e direitos humanos – prevenção e promoção da saúde – Livro I – Da doença à cidadania*. Curitiba, Juruá, 2012.
- AYRES, J. R.; PAIVA, V.; FRANÇA-JR., I. "From natural history of disease to vulnerability: changing concepts and practices in contemporary public health", in R. Parker; M. Sommer (orgs.). *Routledge handbook in global public health*. Oxon, Taylor and Francis, 2011.
- BATISTA, L. E. et al. "Indicadores de monitoramento e avaliação da implementação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra". *Saúde e Sociedade* [on-line], vol. 29, 2020.

- BATISTA, L. E.; BARROS, S. "Enfrentando o racismo nos serviços de saúde". *Cad. Saúde Pública*, vol. 33, 2017.
- BELLACASA, M. P. "Nothing comes without its world: thinking with care". *The Sociological Review*, vol. 60, n. 2, 2012.
- BELLACASA, M. P. *Matters of Care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.
- CALAZANS, G. J.; PINHEIRO, T. F.; AYRES, J. R. "Vulnerabilidade programática e cuidado público: panorama das políticas de prevenção do HIV e da Aids voltadas para gays e outros HSH no Brasil". *Sexualidad, Salud y Sociedad* [on-line], n. 29, 2018.
- CASTRO, J. *Geografia da fome*. Rio de Janeiro, Editora Cruzeiro, 1946.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- CNDSS. "As causas sociais das iniquidades em saúde no Brasil". *Relatório Final da Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde*. Ministério da Saúde/Fiocruz, 2008.
- COIMBRA JR., C. E. A. et al. "The First National Survey of Indigenous People's Health and Nutrition in Brazil: rationale, methodology, and overview of results". *BMC Public Health*, vol. 13, 2013.
- COIMBRA JR., C. E. A.; SANTOS, R. V. "Saúde, minorias e desigualdade: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil". *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 5, n. 1, 2000.
- CRENSHAW, K. "Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *University of Chicago Legal Forum*, issue 1, article 8, 1989.
- FARIAS, J. *Governo de mortes: etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens, 2020.
- FASSIN, D. *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du Sida en Afrique du Sud*. Paris, La Découverte, 2006.
- FERREIRA DA SILVA, D. "Blacklight", in C. Molloy; P. Pirotte; F. Schöneich (orgs.). *Otobong Nkanga: luster and lucre*. Berlim, Sternberg Press, 2017.
- FERREIRA DA SILVA, D. "Diferença sem separabilidade", in J. Volz; J. Rebouças (orgs.). *Incerteza viva: 32a Bienal de Arte de São Paulo* [catálogo da exposição]. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 2016.
- FERREIRA DA SILVA, D. "Toward a black feminist poethics: the quest(ion) of blackness toward the end of the world". *The Black Scholar*, vol. 44, n. 2, 2014.
- FERREIRA DA SILVA, D. *A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo*. São Paulo, Oficina de Imaginação Política/Living Commons, 2019.
- FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz. *Avaliação da exposição ambiental ao mercúrio proveniente da atividade garimpeira de ouro na terra indígena yanomami, RR, Amazônia, Brasil*. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/diagnostico_contaminacao_mercurio_terra_indigena_yanomami.pdf.
- INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge, 2000.
- JACUPÉ, K. *A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo, Peirópolis, 2020.
- LÉVI-STRAUSS, C. *História de linçe*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Nacional, 1976.
- MATOS, B. et al. "Violações dos direitos à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato no contexto da pandemia de covid-19 no Brasil". *Mundo Amazônico*, vol. 12, n. 1, 2021.
- MBEMBE, J-A. "Necropolitics". *Public Culture*, vol. 15, n. 1, 2003.
- MBEMBE, J-A. *Necropolitics*. Durham, Duke University Press, 2019.
- MOL, A-M. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. NY, Routledge, 2008.
- MOUTINHO, L. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes". *Cadernos Pagu* [on-line], n. 42, 2014.
- NUNES, J. A.; LOUVISON, M. "Epistemologias do Sul e descolonização da saúde: por uma ecologia de cuidados na saúde coletiva". *Saúde e Sociedade* [on-line], vol. 29, n. 3, 2020.
- PAIVA, V. "Psicologia na saúde: sociopsicológica ou psicossocial? Inovações do campo no contexto da resposta brasileira à Aids". *Temas em Psicologia*, vol. 21, 2013.
- PAIVA, V.; AYRES, J. R.; BUCHALLA, C. M. *Vulnerabilidade e direitos humanos – prevenção e promoção da saúde. Da doença à cidadania* (Livro I). Curitiba, Juruá, 2012.
- PAIVA, V.; ZUCCHI, E. "Estigma, discriminação e saúde: aprendizado de conceitos e práticas no contexto da epidemia de HIV/Aids", in V. Paiva; J. R. Ayres; C. M. Buchalla. *Vulnerabilidade e direitos humanos – prevenção e promoção da saúde. Da doença à cidadania* (Livro I). Curitiba, Juruá, 2012.
- PARKER, R. "Stigma, prejudice and discrimination in global public health". *Cadernos de Saúde Pública* [on-line], vol. 28, n. 1, 2012.
- SCALCO, N. "*Tem que ser do nosso jeito*": participação e protagonismo do movimento indígena na construção da política de saúde no Brasil. Tese PPGSP-FSP/USP, 2019.
- SCALCO, N.; AITH, F.; LOUVISON, M. "A relação interfederativa e a integralidade no subsistema de saúde indígena: uma história fragmentada". *Saúde Debate* [on-line], vol. 44, n. 126, 2020.
- TEMPASS, M. C. "*Quanto mais doce, melhor*": um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. Tese PPGAS-IFCH/UFRGS, 2010.
- VARGAS, L. C. et al. "Segurança alimentar e nutricional entre os Guaranis-Mbyá da Aldeia Boa Esperança, Aracruz, Espírito Santo, Brasil". *Rasbran: Revista da Associação Brasileira de Nutrição*, vol. 5, n. 1, 2013.