

LA INTERCULTURALIDAD EN EL DERECHO PREVISIONAL RELACIONADO CON LOS INDÍGENAS DE LA ALDEA JAMÁ TỠ TÃNH

INTERCULTURALITY IN SOCIAL SECURITY LAW RELATED TO THE INDIGENOUS PEOPLE OF THE JAMÁ TỠ TÃNH COMMUNITY

Artículo recibido el: 25/11/2022

Artículo aceptado el: 18/12/2023

Luís Fernando da Silva Laroque

Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado/RS, Brazil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6550642682865922>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1861-4679>

lflaroque@univates.br

Débora Pires Medeiros da Silva

Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado/RS, Brazil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2367232920931225>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4642-9411>

debora.silva1@universo.univates.br

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses.

Resumen

La matriz colonial está presente en las normas jurídicas brasileñas, por lo que la interculturalidad es una propuesta que pretende abrir nuevos caminos que enfrenten aspectos de la colonialidad. Brasil tiene 896 mil indígenas, de los cuales 572 mil viven en áreas rurales y 324 mil en áreas urbanas. La investigación utiliza estudios de caso del grupo étnico Kaingang, que se extiende por cuatro estados brasileños y cuenta con 39 mil personas. El objetivo de este trabajo es comprender qué aspectos de la interculturalidad se utilizan en el Derecho Previsional en relación con los indígenas Kaingang de la comunidad Jamá Tỳ Tãnh, ubicada en el municipio de Estrela/RS. Se utilizaron relatos de experiencias sobre el acceso a la Seguridad Social de ocho

Abstract

The colonial matrix is present in Brazilian legal norms so that interculturality consists of a proposal that aims to open new paths that confront aspects of coloniality. Brazil has 896 thousand indigenous people, of which 572 thousand live in rural areas and 324 thousand live in urban areas. The investigation uses experience cases from the Kaingang ethnic group, which is distributed across four Brazilian states and has a population of 39 thousand people. This paper aims to understand which aspects of interculturality are used in Social Security Law in relation to the Kaingang indigenous people of the Jamá Tỳ Tãnh community, located in the municipality of Estrela/RS. Experience reports about access to Social Security from eight indigenous people from the Jamá Tỳ Tãnh community were



miembros indígenas de la comunidad Jamá Tÿ Tãnh. Se adoptó el método de estudio de casos y la investigación fue cualitativa, siendo los instrumentos técnicos la investigación bibliográfica, los documentos, las observaciones registradas en diarios de campo y la historia oral. Se concluye que la interculturalidad busca enfrentar la matriz colonial presente en el ordenamiento jurídico brasileño, que dificulta el acceso a los beneficios de la Seguridad Social, especialmente cuando se trata de poblaciones indígenas.

Palabras clave: Derecho Previsional; indígenas; interculturalidad; Kaingang.

Introducción

La población brasileña está formada por varias culturas, una de las cuales es la indígena, que cuenta con 896 mil personas. En el periodo actual, la etnia Kaingang representa uno de los mayores pueblos indígenas de Brasil, con cerca de 38 mil personas. Los kaingang están repartidos por cuatro estados brasileños: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná y São Paulo. La comunidad analizada está localizada en el Valle de Taquari, en el área urbana de Estrela, en Rio Grande do Sul. Esta investigación aborda los temas de la interculturalidad como práctica social y política pública, y el Derecho Previsional en relación con los pueblos indígenas.

Los grupos indígenas tienen derechos garantizados por la Constitución de la República Federativa de Brasil (CRFB) de 1988, tales como: el derecho a su propia organización social, costumbres, lenguas, creencias, culturas, tradiciones y derechos originarios sobre las tierras que ocupan tradicionalmente, entre otras disposiciones relacionadas. A pesar de que el ordenamiento jurídico brasileño prevé diversas normas que reconocen los derechos y las diferencias culturales de esas comunidades, los indígenas siguen luchando para que se reconozcan sus derechos fundamentales, especialmente el derecho a la tierra, esencial para la reproducción cultural. Los indígenas siguen luchando por lugares con agua potable y alimentos, que a menudo se perciben como privilegios, pero que no son más que derechos básicos. Eso se debe a la gran violencia cultural que han sufrido los pueblos tradicionales en el pasado, unida al desconocimiento y los prejuicios por parte de la población local, así como a la inercia de las autoridades cuando se trata de derechos indígenas.

used. The case study method was adopted, being the research qualitative, whose technical instruments were bibliographic and documentary research, observations recorded in field diaries and oral history. It is concluded that interculturality seeks to confront the colonial matrix present in the Brazilian legal system, which makes access to Social Security benefits difficult, especially when it comes to indigenous populations.

Keywords: Social Security Law; indigenous people; interculturality; Kaingang.

La matriz colonial está presente en las normas jurídicas brasileñas de tal manera que la interculturalidad, en lo que a ella se refiere, consiste en una propuesta de proceso y proyecto social, político, ético y epistémico que posibilite otros caminos que confronten los aspectos coloniales. Así pues, se sugiere que se utilicen las prácticas sociales y las políticas públicas para alcanzar los objetivos de la interculturalidad, dado que ésta es una acción y no sólo un enfoque teórico. Cabe señalar que las prácticas sociales se refieren a las relaciones, religiones, organizaciones y formas de vida presentes en las comunidades tradicionales, mientras que las políticas públicas sirven para materializar los procesos y proyectos sociales con vistas a hacer realidad los derechos fundamentales.

El objetivo de este trabajo es comprender qué prácticas sociales y políticas públicas de interculturalidad se utilizan en el Derecho Previsional en relación a los indígenas en contextos urbanos, en el caso de los Kaingang de la *Jamã Tÿ Tãnh* de Estrela/RS. Se adoptó el método de estudio de casos, así como la investigación cualitativa, cuyos datos se recogieron utilizando los siguientes instrumentos técnicos: bibliografía, documentación, observaciones registradas en diarios de campo e historia oral mediante la técnica de la entrevista. El liderazgo de la comunidad firmó el formulario de consentimiento previo (TAP), y todos los interlocutores entrevistados lo autorizaron a través del formulario de consentimiento informado (TCLE), garantizando la protección de su identidad.

Las cuestiones de las entrevistas siguieron un guión semiestructurado y se entrevistó a cuatro indígenas, mientras que también se habló con otras tres personas. Las conversaciones se registraron en diarios de campo. Los investigadores ayudaron a otros dos indígenas indirectamente, a través de los líderes comunitarios.

Para lograr tal objetivo, el documento se divide en tres secciones. La primera trata de la interculturalidad como práctica social y política pública. La segunda presenta aspectos de la etnia Kaingang y de la comunidad investigada. Por fin, la tercera sección discute el Derecho Previsional y la legislación relacionada con los pueblos indígenas, así como las experiencias relatadas por los miembros de la aldea *Jamã Tÿ Tãnh*.

1 Interculturalidad

Diversos hechos históricos tuvieron como objetivo la extinción de indígenas y negros, como la política de blanqueamiento del siglo XIX, que veía al hombre blanco y europeo como un patrón a seguir y por lo tanto buscaba mejorar a otras etnias adoptando factores universales, como la cultura, las costumbres y el conocimiento, bajo la justificación de construir una cultura nacional y una sociedad

moderna (MAIA; ZAMORA, 2018). Se ha observado que, si bien se considera un hecho del pasado, sus aspectos se reflejan en la actualidad a través del racismo estructural. Respecto a este último, se entiende que es un elemento incorporado a la organización política y económica de la sociedad, una manifestación que se trata como normal, sin extrañeza ni desaprobación, aunque de forma velada (ALMEIDA, 2019).

Se observó que, al igual que ocurrió en los países latinoamericanos vecinos de Brasil, la identidad de la sociedad brasileña se construyó sobre la negación de sus antepasados y la adopción de una identidad idealizada, según los dictámenes del hombre blanco europeo. Walsh (2012) destaca que fue en América del Sur donde la ambición de dominación mundial y la imposición de la modernidad y la colonialidad tomaron forma, práctica y significado. El blanqueamiento físico y cultural funcionó y sigue funcionando como un sistema estructurado en todos los niveles de la sociedad, y es también un aspecto impuesto por la colonialidad, que configuró un patrón de poder basado en la idea de raza. La “colonialidad” fue un término propuesto por el sociólogo Aníbal Quijano en las décadas de 1980 y 1990 (MIGNOLO, 2017).

Según Quijano (1992), la colonialidad está presente en la sociedad, ya que todavía existe una cierta relación de dominación de la cultura europea, también conocida como “occidental”, hacia los demás. La colonialidad, por su parte, es una forma de perpetuar los principios del colonialismo, que consistió en un movimiento más explícito de dominación política, social y cultural de los europeos sobre los “conquistados” de África, Asia y América Latina, que terminó con la independencia de esos continentes (QUIJANO, 1992). Ese escenario muestra que, aunque el colonialismo haya sido eliminado, sus propósitos siguen operando a través de la colonialidad, que también consiste en el lado constitutivo y más oscuro de la modernidad (MIGNOLO, 2017).

Apoyándose en la dicotomía de la modernidad entre civilizados y bárbaros, la colonialidad ha establecido una jerarquía en la que los no indígenas y los europeos son tratados como superiores y, por tanto, figuran en la cima de lo que puede considerarse la pirámide social. Los mestizos se sitúan en el centro de esa pirámide, representando una nueva identidad, y los indígenas y negros en los niveles inferiores, representando una categoría homogénea y subordinada (WALSH, 2009). Quijano (1992) relata que, en aquella época, se seguían las normas de expresión impuestas por los entonces dominantes, así como las creencias e imágenes, que servían no sólo para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medio más eficaz de control social y cultural. Walsh (2009) agrega que fue ese

patrón de dominación el que estableció un sistema de clasificación social que fomentó la universalización del sistema capitalista, a través de la explotación del trabajo y la formación de la sociedad nacional.

En ese escenario, el indígena era visto como un ser sumiso e infantilizado, pero asimilable y aculturado. Por lo tanto, su eliminación no sería exclusivamente etnocida¹, sino desde una perspectiva civilizatoria (WALSH, 2009). Sin embargo, se constató que, por otro lado, los pueblos de las culturas tradicionales resistieron – y lo siguen haciendo hasta hoy – a todas las imposiciones de la matriz colonial. Contrario a lo que se pretendía, los pueblos indígenas no fueron aculturados, pues la dinámica sociocultural de esos grupos les permitió resignificar y utilizar, de acuerdo a sus necesidades e intereses, todo lo que estaba a su alcance, desafiando el supuesto patrón de poder de los no indígenas, al tiempo que perpetuaban su cultura como dominante (WALSH, 2009).

Se observó que la cultura es una práctica inseparable de la cuestión indígena, ya que es a través de ella que los grupos sociales organizan su forma de ser. En ese sentido, se señaló que la interculturalidad está intrínsecamente relacionada con la cultura, por lo que es importante destacar algunos aspectos de dicho concepto. La palabra *cultura* procede del latín *colere*, que, en su sentido etimológico, significa “cultivar”, ya que estaba relacionada con la agricultura. La definición de esa palabra no ha sido unánime entre los estudiosos, lo que ha dado lugar a un largo debate sobre las múltiples concepciones en los últimos siglos.

Poutignat y Streiff-Fenart (2011), refiriéndose a las teorías de Frederik Barth, afirman que la cultura es introducida constantemente por las experiencias del individuo, a través de las cuales se produce el aprendizaje. Es una variación continua, algo distribuido a través de las relaciones personales, como resultado de sus experiencias, y está en un flujo constante y cambiante. “La cultura que cada persona está acumulando y viviendo está en constante reformulación, no solo debido a su expansión, sino también por ser limitada y canalizada” por tres procesos: procesos de control, silenciamiento y borrado de experiencias (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 22). Es necesario comprender que la cultura

¹ El concepto de “etnocidio” tiene su origen en los trabajos del antropólogo francés Robert Julin, especialmente en su libro *La paix blanche: introduction à l'ethnocide* (1970). [...] es un proceso dirigido a la destrucción sistemática del modo de vida específico (técnicas de subsistencia y relaciones de producción, sistema de parentesco, organización comunitaria, lengua, costumbres y tradiciones) de los pueblos que son diferentes en esos aspectos de las personas, el organismo o el Estado que lleva a cabo la empresa de destrucción. Si el genocidio consiste en la eliminación física deliberada de un grupo étnico, pueblo o población, el etnocidio tiene como objetivo el “espíritu” (la moral) de un pueblo, su eliminación como colectividad sociocultural diferenciada (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 2).

[...] nombra y distingue: la organización de la experiencia y la acción humanas por medios simbólicos. Las personas, las relaciones y las cosas que pueblan la existencia humana se manifiestan esencialmente como valores y significados – significados que no pueden determinarse a partir de propiedades biológicas o físicas (SAHLINS, 1997, p. 41).

Ese entendimiento corrobora los postulados de Almeida (2015, p. 32), al describir que

[...] la sociedad, al producir cultura, vuelve a producir al propio individuo y así sucesivamente a través de sus representaciones sociales (hegemónicas y no hegemónicas) [...] es un proceso social que a partir de una experiencia vivida genera una nueva producción de significados y así continuamente.

Por lo tanto, la cultura es un proceso de reproducción y modificación continuas que revela su naturaleza dinámica. En efecto, las personas tienen la capacidad de cuestionar sus propias normas, así como de apropiarse y resignificar elementos externos en función de sus intereses, sin modificar el eje-esencia cultural. Laraia (2001) afirma que comprender esa dinámica es importante para mitigar el choque entre generaciones y evitar comportamientos prejuiciosos.

[...] el hombre es el resultado del entorno cultural en el que se ha socializado [...] es el heredero de un largo proceso de acumulación que refleja los conocimientos y la experiencia adquiridos por las numerosas generaciones que le han precedido. La manipulación adecuada y creativa de este patrimonio cultural permite innovaciones e inventos (LARAIA, 2001, p. 30).

En otras palabras, el hombre produce y reproduce todo lo que ha aprendido de sus antepasados. La existencia de diferentes grupos culturales, así como las continuidades y transformaciones provocadas por el tiempo, han generado diversos conflictos y enfrentamientos en todo el mundo. Se señaló que cuando se trata de cuestiones indígenas, no es diferente; por el contrario, la historia muestra que ese grupo social ha sufrido gran violencia debido a sus diferencias culturales. Esas cuestiones evidencian la necesidad de diálogos que verifiquen y establezcan prácticas sociales y políticas públicas contempladas por el movimiento de la interculturalidad, que consiste en una propuesta de proceso y proyecto social, político, ético y epistémico que pretende abrir otros caminos que enfrenten la colonialidad aún presente en la sociedad y logren nuevas y diferentes actitudes y condiciones, relaciones y estructuras (WALSH, 2009).

La diversidad cultural ha sido reconocida en el ámbito del multiculturalismo, que, según Hall (2003), es un término de uso universal que no puede confundirse con el concepto de “multicultural”. Para el autor, mientras que

el término “multicultural” es cualitativo y describe las características sociales y los problemas de gobernanza que presenta una sociedad en la que conviven diferentes grupos culturales que tratan de construir una vida en común, el término “multiculturalismo” es sustantivo y se refiere a las estrategias y políticas para gobernar o gestionar los problemas de diversidad y multiplicidad que generan las sociedades multiculturales (HALL, 2003). Aunque no se pretenda, aquí, ahondar en cuestiones relacionadas con el multiculturalismo, cabe señalar que ese aspecto precedió al interculturalismo y se originó en Estados Unidos a mediados de la década de 1960, debido a las movilizaciones del movimiento social afroamericano. Se trató de un movimiento surgido de la lucha por la superación de las desigualdades étnicas y la democratización de las oportunidades de acceso a la enseñanza superior (GAIVIZZO, 2014).

Teniendo en cuenta que la mera identificación y convivencia con una cultura diferente nunca fue garantía de respeto y aceptación del “otro”, comenzó a recibir críticas la perspectiva del multiculturalismo, que no fomentaba relaciones recíprocas de enriquecimiento entre sujetos con una cultura diferente, ya que permitía la consagración de una determinada cultura como hegemónica (WALSH, 2019). Tal enfoque teórico se limitó a identificar la diversidad cultural como un hecho dado, sin promover la potencialización de las interrelaciones posteriormente abarcadas por la interculturalidad (SILVA, 2006).

La interculturalidad ha sido abordada en América Latina desde la década de 1980 en los debates sobre las políticas educativas promovidas por los pueblos indígenas. En la década de 1990, ese enfoque comenzó a incluir no sólo las cuestiones educativas, sino también la diversidad étnico-racial. El objetivo era fomentar las relaciones positivas entre las diferentes culturas, luchar contra la discriminación, el racismo y la exclusión social para formar ciudadanos conscientes que colaboren por una sociedad justa, equitativa y plural (WALSH, 2009). Astrain (2003) subraya que el prefijo “inter” se refiere a una interacción positiva destinada a eliminar las barreras entre pueblos, comunidades étnicas y grupos humanos. Así, “[...] se supone que la búsqueda de instancias de diálogo se centra en la aceptación mutua y la colaboración entre culturas que se entrecruzan” (ASTRAIN, 2003, p. 327).

Como concepto, proyecto, práctica y proceso, la interculturalidad significa contacto e intercambio entre culturas. Sin embargo, esa posibilidad no debe pensarse sólo en términos étnicos, sino desde el punto de vista de la permanente relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, saberes, valores, tradiciones, lógicas y racionalidades diferentes, con el objetivo de orientar, generar, construir y promover el respeto mutuo y el pleno desarrollo de las capacidades

de todos los individuos, independientemente de los grupos a los que pertenezcan, por encima de sus diferencias culturales y sociales (WALSH, 2009). Según la autora, la interculturalidad no debe pensarse como un sustantivo, sino como un verbo de acción, ya que su objetivo es actuar sobre las estructuras institucionales, las relaciones y las mentalidades que reproducen la diferencia, como la desigualdad, a la vez que permite reconstruir sociedades, estructuras, sistemas y procesos en los ámbitos educativo, social, político, jurídico y epistémico, estableciendo un encuentro, diálogo y articulación entre seres y saberes, significados y prácticas, lógicas y racionalidades diferentes.

Astrain (2003, p. 327) señaló que la interculturalidad “[...] alude a un tipo emergente de sociedad en la que las comunidades étnicas, los grupos y las clases sociales se reconocen mutuamente en sus diferencias y buscan la comprensión y el aprecio recíprocos” a través de “instancias de diálogo”. Pozzer, Cecchetti y Díaz (2021, p. 576) señalan que “[...] las relaciones interculturales se dan en medio de tensiones, conflictos y juegos de intereses, precisamente porque se oponen a las lógicas uniformizadoras del mundo contemporáneo, sostenidas por la modernidad capitalista que, en general, oprime y niega la pluralidad y la diversidad” [...]. La propuesta intercultural se dirige no sólo a los grupos tradicionales, sino a la sociedad en su conjunto, ya que pretende responder a los retos de una sociedad pluricultural, haciendo posible la convivencia humana. Cabe destacar que, por tratarse de un tema candente, la interculturalidad se ha aplicado en diversos contextos sociopolíticos, algunos de ellos incluso opuestos a su esencia y su objetivo (WALSH, 2012). Así pues, es importante presentar el significado de la interculturalidad desde tres perspectivas distintas.

La primera es la perspectiva relacional, que se refiere al intercambio entre diferentes culturas, prácticas, conocimientos, valores y tradiciones culturales (WALSH, 2012). Esa perspectiva ha existido siempre en América Latina, pues es innegable el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes y la sociedad blanco-mestiza. Los contactos e intercambios entre pueblos y culturas diferentes son innegables y pueden visualizarse en procesos históricos y contemporáneos. Sin embargo, también se utilizan para justificar y negar el racismo y las diferencias de género. En ese sentido, la perspectiva relacional oculta los contextos de poder y dominación que existen en las relaciones interculturales. También limita la interculturalidad al contacto y las relaciones, ocultando la estructura social, política y económica que suele tratar la diferencia cultural como superior o inferior.

La segunda perspectiva de la interculturalidad se denomina funcional

(WALSH, 2012), que reconoce la diversidad y la diferencia cultural y pretende incluir a un grupo históricamente excluido dentro de una estructura social establecida. El aspecto de la interculturalidad funcional fue visto como una nueva lógica multiculturalista, ya que no expone las causas de la asimetría y la desigualdad social y cultural, sino que simplemente “[...] promueve la tolerancia de la diversidad y acepta su coexistencia en la sociedad, pero no su intercambio” (GAIVIZZO, 2014, p. 77). Según Walsh (2012), ese reconocimiento y respeto de la diversidad cultural remite a una nueva estrategia de dominación, cuyo objetivo es controlar los conflictos étnicos y preservar la estabilidad social mediante la inclusión en la sociedad de grupos históricamente invisibles.

La tercera perspectiva se denomina interculturalidad crítica (WALSH, 2012), que no sólo parte del supuesto de la tolerancia y la inclusión cultural – como es el caso de la funcional –, sino del problema estructural-colonial-racial aún presente en la sociedad. La interculturalidad crítica cuestiona y busca remover los modelos de poder institucional-estructural, así como el patrón de racialización, responsables de promover la discriminación, la inequidad y la desigualdad. Mientras que la interculturalidad funcional se limita a responder a los intereses y necesidades de las instituciones sociales, la interculturalidad crítica se utiliza a favor de los pueblos que han sufrido el proceso histórico y la subalternización a través de reformas, decolonizaciones sociales y la construcción de otros mundos (WALSH, 2012).

La interculturalidad crítica se ha hecho evidente en el contexto ecuatoriano, donde es un proyecto apoyado por el movimiento indígena, que ha ido puntuando y transformando las estructuras, instituciones y relaciones coloniales. Ese cambio no sólo involucra a los grupos indígenas, pero la sociedad en su conjunto. Hay que subrayar que el problema central de la interculturalidad no es sólo la diversidad étnico-cultural, sino también la diferencia establecida por un patrón de poder colonial que todavía impregna todas las esferas sociales en el siglo XXI. Se trata de un proyecto político, social, ético y epistémico que no se basa en los legados eurocéntricos y en la concepción de la modernidad, porque su función es deconstruir las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que alimentan los males sociales, la subalternización de los pueblos, la inferiorización de los seres, saberes y modos, lógicas y racionalidades de vida, actuando directamente sobre la matriz de la colonialidad (WALSH, 2012). Aunque esta última está presente en todos los aspectos de la vida contemporánea, puede comprenderse mejor destacando cuatro ejes interconectados: el eje de la colonialidad del poder, el eje de la colonialidad del saber, el eje de la colonialidad del ser y el eje de la colonialidad cosmogónica de la Madre Naturaleza y de la vida misma.

La colonialidad del poder, expresión acuñada por Quijano (1992), tiene su origen en la discusión sobre si los indígenas tenían alma o no, refiriéndose a la clasificación de la población mundial según la idea de raza, como criterio de distribución, dominación, explotación y control general del trabajo en torno al capital económico. Ese eje se basa en la identificación de la raza, supuesta estructura biológica que naturalmente coloca al sujeto en una situación de inferioridad frente a los demás, destacando la formación de una división identitaria jerárquica que posiciona a los europeos blancos, seguidos de los mestizos y, por último, indígenas y negros (WALSH, 2012).

La idea de raza abordada por la colonialidad del poder facilitó las relaciones de dominación impuestas por la conquista en América, y Europa adquirió una nueva identidad al comenzar a propagar el colonialismo por el resto del mundo, lo que condujo a la perspectiva eurocéntrica del conocimiento y a la naturalización de las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos. La idea de racialización colocó a los pueblos conquistados y dominados en una situación natural de inferioridad y, en consecuencia, también a sus rasgos fenotípicos, descubrimientos mentales y culturales (QUIJANO, 2007).

Antes de pasar al segundo eje –colonialidad del conocimiento- es importante abordar los conceptos de etnocentrismo, sociocentrismo y eurocentrismo, ya que esos son abordados por la interculturalidad. Según Restrepo y Rojas (2010), el etnocentrismo ocurre cuando un individuo considera que su conocimiento, forma de vida y perspectivas asociadas a su propio bagaje cultural son superiores a las de otros entornos culturales. El sociocentrismo representa una descalificación y rechazo de la cultura de grupos sociales distintos de aquellos a los que pertenece el sujeto. En ambos conceptos, tanto las diferencias culturales como las sociales son motivos de inferioridad. Los autores afirman que el eurocentrismo es la unión del etnocentrismo y el sociocentrismo europeos, que se ha impuesto como norma universal para la historia, la política, la estética, las formas de existir y, sobre todo, los saberes.

Así pues, puede decirse que el eje de la colonialidad del saber se refiere a la función de la epistemología y las tareas de producción de conocimiento en la reproducción de los regímenes del pensamiento colonial (MALDONADO-TORRES, 2007). Walsh (2012) señala que se trata de una posición eurocéntrica que, incluso con el orden exclusivo de la razón, el conocimiento y el pensamiento, pretende descartar la existencia y viabilidad de otras racionalidades y conocimientos epistémicos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados. La colonialidad del conocimiento puede ser “[...] entendida como la represión

de otras formas de producción de conocimiento [...], elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos a primitivos de la categoría básica y natural de raza” (WALSH, 2005, p. 130, traducción libre). En ese sentido, ese eje “[...] puede ser considerado como la dimensión epistémica de la colonialidad del poder y, por lo tanto, es un aspecto constitutivo de la colonialidad” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 136).

La colonialidad del saber es la arrogancia epistémica de quienes se creen modernos y consideran que disponen de los medios más apropiados para producir conocimientos y, en consecuencia, creen que pueden manipular el mundo según sus propios intereses (RESTREPO; ROJAS, 2010). Para Colaço y Damázio (2018, p. 131), “[...] es imposible, por tanto, cambiar las relaciones de poder sin poner en cuestión la relación de saberes que sigue vigente hoy en día, estableciendo la diferencia colonial, aunque sea disfrazada por discursos que supuestamente reconocen los saberes locales”.

El tercer eje es la colonialidad del ser, que surge de diálogos sobre las implicaciones de la colonialidad del poder en diferentes ámbitos de la sociedad, así como de la necesidad de dilucidar cuestiones sobre la colonialidad en la experiencia vivida de los individuos, conectando los aspectos genéticos, existenciales e históricos (MALDONADO-TORRES, 2007). La invisibilidad y deshumanización de los sujetos subalternos son situaciones naturalizadas por la colonialidad del ser, destacando Walsh (2012) que el valor humano de esos grupos está marcado por sus colores y raíces ancestrales.

El cuarto y último eje, denominado colonialidad cosmogónica de la madre naturaleza y de la vida misma, aún no se ha explorado mucho. Sin embargo, es importante discutirlo, ya que atraviesa la cultura temática indígena, especialmente la de los kaingang. El enfoque hace hincapié en la división binaria entre naturaleza y sociedad, descartando las cosmologías de los pueblos indígenas y tradicionales y las relaciones entre el mundo humano y el espiritual (espíritus, dioses, orishas) que están presentes y sustentan el modo de vida de esos grupos (WALSH, 2012). Según Walsh (2012, p. 68), “[...] La madre naturaleza – la madre de todos los seres – es la que establece y da orden y sentido al universo y la vida, entretejiendo conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de convivencia²⁴”. La

24 La madre naturaleza – la madre de todos los seres – es la que establece y da orden y sentido al universo y la vida, entretejiendo conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de convivencia (WALSH, 2012, p. 68).

autora, además, destaca que ese eje de la matriz colonial busca aniquilar a los grupos que tienen esa concepción para explotar y controlar la naturaleza, resaltando el poder del individuo civilizado moderno.

En el diálogo sobre interculturalidad, se observó que las prácticas sociales son un aspecto importante a ser discutido, pues al mismo tiempo que las culturas se encuentran, las prácticas sociales también se encuentran e interactúan entre sí. A su vez, las políticas públicas surgen como una de las herramientas para realizar el discurso de la interculturalidad, es decir, para abordar ese aspecto es necesario presentar las particularidades de las prácticas sociales y las políticas públicas.

La práctica social se refiere a la forma en que la sociedad se organiza y estructura a sí misma, consistente en un conjunto de acciones, tareas, funciones y formas de ser y vivir que conducen la vida de los individuos. Se trata de una práctica integrada en la interculturalidad, ya que se basa en las relaciones e interacciones sociales y culturales. Marx (1982[1845]), en la octava de las 11 Tesis sobre Feuerbach, explicó el concepto de práctica social cuando describió que “[...] la vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que seducen a la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta praxis”. Las comunidades tradicionales tienen formas de organización, relaciones, religiones y otros aspectos diferentes a las de los no indígenas (BRANDÃO, 1986). Incluso cuando se viaja por comunidades de la misma etnia, es posible identificar que las prácticas sociales son diferentes. Pensar la interculturalidad como práctica social contribuye al diálogo y al fortalecimiento de relaciones positivas entre diferentes grupos culturales, así como a la sensibilización crítica y a la transformación de la sociedad, que sigue extendiendo la discriminación, el racismo y la exclusión (WALSH, 2012).

Además, las políticas públicas adquieren relevancia con el paso del tiempo para garantizar los derechos, mantener la armonía social y mejorar la calidad de vida, reflejándose en todos los ámbitos de la vida de las personas, como la salud, la vivienda, la educación, la dignidad humana, la cultura, etc. Holanda (2015) señala que las políticas públicas son complejas y se materializan en forma de programas, acciones y proyectos que hacen realidad los principios constitucionales de igualdad, estimulando el cambio cultural y social, así como haciendo frente a la discriminación existente en la sociedad. Se trata de reivindicaciones promovidas por los poderes públicos junto con la sociedad privada, con el objetivo de facilitar las discusiones y hacer realidad los derechos fundamentales (MUNHÓS; AGUILERA URQUIZA, 2021).

Walsh (2012) señala que la interculturalidad está presente en las políticas

públicas, las reformas educativas y constitucionales, y es un aspecto importante tanto en el ámbito nacional-institucional como en el intertransnacional y de cooperación. La interculturalidad como política pública es un efecto de las luchas de los movimientos socio-político-ancestrales, derivadas de sus demandas de reconocimiento de derechos fundamentales y transformación social (WALSH, 2012). En ese sentido, las políticas públicas pueden ser vistas como un medio de aplicación del enfoque intercultural.

2 Comunidad *Jamã Tÿ Tãnh* de la etnia Kaingang

El pueblo indígena Kaingang representa un grupo étnico de aproximadamente 39 mil personas, perteneciente al tronco lingüístico Jê, de la familia lingüística Macro Jê (IBGE, 2012). En el estado de Rio Grande do Sul, los Kaingang ocupan áreas localizadas en las márgenes de las cuencas hidrográficas desde el río Jacuí hasta las márgenes del río Uruguay (LAROQUE, 2009). Mota (2004) señala que el término “Kaingang” fue utilizado por primera vez por el ingeniero Franz Keller en 1867, y por el sertanista Telêmaco Borba, en 1882.

Según Tommasino (2000), el nombre Kaingang significa “hombres del bosque”, cuya identificación alude a la noción de medio ambiente que también constituye la identidad de ese grupo, considerando que sus miembros mantienen una fuerte conexión con la naturaleza y el lugar donde viven (ASSMANN; LAROQUE; MAGALHÃES, 2021). Según Tommasino (2000), la tierra y la naturaleza representan para los Kaingang su “Gran Madre”, ya que es el lugar donde reproducen sus prácticas socioculturales y que les proporciona los elementos necesarios para su subsistencia.

La comunidad *Jamã Tÿ Tãnh* está situada a orillas de la Carretera Federal BR-386, en Estrela/RS, también municipio del Valle de Taquari. Su nombre puede traducirse como “los cocoteros también viven allí” o “nosotros y los cocoteros”. El Valle de Taquari está formado por 36 municipios y se sitúa en el centro-este de Rio Grande do Sul. Fue colonizado predominantemente por inmigrantes de ascendencia alemana e italiana, pero tiene una fuerte ascendencia vinculada a los pueblos indígenas que vivían en el territorio. En la actualidad, además de la comunidad *Jamã Tÿ Tãnh*, está formada por otras tres aldeas de la etnia *Kaingang*: la Comunidad *Fosá* en Lajeado, la Comunidad *Tãnh Mág* en Cruzeiro do Sul y la Comunidad *Pó Mág* en Tabaí.

Jamã Tÿ Tãnh está formada por los descendientes del Sr. Manoel Soares, antiguo residente del municipio de Santa Cruz do Sul, que inició su movimiento

migratorio a mediados de los años 60, ya que tenía raíces en los territorios de la cuenca del río Taquari-Antas (SCHWINGEL; LAROQUE; PILGER, 2014), y los kaingang tienen la costumbre de recorrer los territorios de sus antepasados. Los kaingang se asentaron primero en las inmediaciones del intercambiador de la autopista Bom Retiro do Sul. Más tarde, se instalaron en la “aldea vieja”, situada a dos kilómetros, donde permanecieron durante 40 años. En 1990, el Sr. Manoel Soares falleció y su hija, Maria Antônia Soares, asumió el liderazgo de la comunidad, una mujer indígena que llegaría a ser respetada por su fuerte trabajo al frente de la comunidad estrelense y por su lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas (SILVA, 2016). Desde entonces, el círculo de dirigentes de la comunidad *Jamã Tÿ Tãnh* ha estado dirigido por mujeres, algo poco habitual en la cultura Kaingang.

En el año 2002, las acciones de la cacique Maria Antônia y de sus hermanas indígenas, Maria Sandra y Maria Conceição, llevaron a que el grupo fuera reconocido como de etnia Kaingang, lo que les permitió fundar una escuela con el Departamento de Educación del Estado, mediante el Decreto n. 41.700/2002, llamada Escuela Indígena Manoel Soares (SILVA, 2016). Sin embargo, no fue hasta dos años después que la escuela fue regularizada por el Consejo de Educación del Estado de Rio Grande do Sul, mediante el Dictamen n. 447/2004, y pasó a llamarse Escuela Básica Indígena del Estado Manoel Soares (LAROQUE; SILVA, 2013).

En el año 2005, el proyecto de la doble calzada BR-386 empezó a tener un impacto directo en la comunidad local de *Jamã Tÿ Tãnh*. En el año 2008, algunos técnicos empezaron a trabajar en el estudio de impacto ambiental que, tras ser aprobado por el Instituto Brasileño de Medio Ambiente (IBAMA), concedió la licencia que permitía el inicio de las obras. En el año 2009, la FUNAI comenzó a mediar en el proceso y, en 2010, se publicó el Programa de Apoyo Comunitario Kaingang, que consideraba las zonas de *Jamã Tÿ Tãnh* y de *Fosá* como áreas de influencia directa. (PRESTES, 2018).

La actual área de *Jamã Tÿ Tãnh* se concedió como resultado de medidas compensatorias bajo la responsabilidad del Departamento Nacional de Infraestructuras de Transporte (DNIT). La construcción de la aldea, que comenzó en 2014, finalizó a mediados de 2015 (PRESTES, 2018). El lugar está formado por casas, una escuela, un centro cultural y un quiosco utilizado para vender artesanía, que es una de las fuentes de ingresos de la comunidad (SILVA, 2020). Actualmente, el liderazgo está representado por Márcia Soares Silva y Taiane Soares Silva, cacique y vice cacique, respectivamente (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021a).

3 Relatos de las experiencias de la comunidad *Jamã Tj Tãnb* en materia de derechos de seguridad social

Promulgada el 5 de octubre de 1988, la CRFB establece el Estado Democrático de Derecho y prevé, en su preámbulo, la garantía de los derechos sociales e individuales, la libertad, la seguridad, el bienestar, el desarrollo, la igualdad y la justicia. La Carta Magna se promulgó sobre la base de los valores supremos de una sociedad fraternal, pluralista y sin prejuicios, fundada en la armonía social y comprometida, en el orden interno e internacional, con la solución pacífica de las controversias (BRASIL, 1988). Fue la Constitución de 1988 la que innovó y garantizó a los indígenas sus principales derechos, recogidos en los arts. 215, 231 y 232.

La Sección III de los arts. 201 y 202 trata de los derechos relacionados con la Seguridad Social, que es una de las ramas de la Seguridad Social previstas en el art. 194 de la CRFB. Cabe destacar que, además de garantizar derechos fundamentales relativos a los indígenas y a la seguridad social, la Carta Magna también rompió con la interpretación planteada en el Estatuto Indígena de 1973 de que los indígenas debían incorporarse a la sociedad no indígena. El Estatuto mencionado sigue vigente, por lo que es importante tener cuidado al utilizarlo, ya que erróneamente trata a los indígenas como sujetos que deben ser “aculturados”. Por ello, en este estudio se utilizan aisladamente los arts. 14 y 55 del Estatuto, que garantizan el derecho a la Seguridad Social de los grupos indígenas.

En la actualidad, entre las principales leyes de seguridad social se encuentran la Ley n. 8.212/91, que trata del plan de financiación de la Seguridad Social, la Ley n. 8.213/91, que trata de las prestaciones de seguridad social por invalidez, desempleo involuntario, vejez, antigüedad, cargas familiares y encarcelamiento o fallecimiento de las personas de las que dependían económicamente (BRASIL, 1991a, 1991b), y el Decreto n. 3.048/99. Se destaca la más reciente modificación de los derechos previsionales, la CE 103 de 2019, más conocida como Reforma Previsional, que restringió aún más el acceso a los derechos. También es importante mencionar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

El Convenio trata específicamente de la seguridad social en la parte “V – Seguridad Social y Salud”, arts. 24 y 25 (BRASIL, 2004). Las disposiciones establecen que los regímenes de seguridad social deben extenderse y aplicarse a los pueblos indígenas sin discriminación alguna, y que deben prestarse servicios de

salud adecuados a las comunidades (BRASIL, 2019). En la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada el 13 de septiembre de 2007, en relación con la Seguridad Social, el art. 21 establece que “[...] los pueblos indígenas tienen derecho, sin discriminación alguna, a la mejora de sus condiciones económicas y sociales, especialmente en las esferas de la educación, el empleo, la formación y el readiestramiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social” (ONU, 2008).

El Régimen General de la Seguridad Social (RGPS) incluye las prestaciones de jubilación programable, las prestaciones de invalidez y las prestaciones de protección a la familia y a la maternidad. Las prestaciones de jubilación programable incluyen la jubilación programada, la jubilación por edad urbana y rural, la jubilación por tiempo de cotización, la jubilación del profesorado, la jubilación especial y la jubilación del asegurado con discapacidad. Consisten en beneficios por incapacidad, como la prestación por incapacidad temporal (anteriormente conocida como subsidio por enfermedad), la jubilación por incapacidad permanente (anteriormente conocida como jubilación por invalidez) y la prestación por accidente. Por último, los beneficios de protección a la familia y la maternidad incluyen la pensión por muerte, la ayuda a los reclusos, la licencia de maternidad y el salario familiar.

Para tener acceso a las prestaciones de la Seguridad Social, el individuo debe ser asegurado – ya sea obligatorio o facultativo – o dependiente (es decir, alguien que depende del asegurado). Según Horvath Júnior (2011, p. 26), os “[...] los asegurados obligatorios son aquellos que, por determinación legal (*ex lege*), están vinculados a la Seguridad Social por el hecho de ejercer alguna actividad remunerada de carácter urbano o rural, de forma real u ocasional”. Según el art. 11 de la Ley n. 8.213/1991, son asegurados obligatorios los trabajadores por cuenta ajena, los empleados domésticos, los trabajadores por cuenta propia, los contribuyentes individuales y los asegurados especiales, y los indígenas pueden pertenecer a cualquiera de esas categorías (BRASIL, 1991b).

Instrucción Normativa (IN)³ n. 77/2015, del Instituto Nacional de Seguridad Social (INSS), determinó, en su art. 39, V, § 4, que el indígena calificaba como asegurado especial, en la condición de trabajador artesano (INSS, 2015). Tal IN fue sustituida por la IN 128/2022, que ratificó ese derecho (art. 109 V, § 4) (INSS, 2022). Además, la IN presenta otros derechos y deberes relacionados con la Seguridad Social y los indígenas. Entre ellos, el art. 8, VII, §§ 4 y 5, que

3 La Instrucción Normativa es una norma administrativa establecida y utilizada por el INSS y, por tanto, el ámbito judicial puede tener un entendimiento distinto.

establece que, en caso de imposibilidad de emisión del número de NIT por falta de certificado de registro civil, el INSS debe notificar a la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), que asesorará y ayudará al indígena sin registro civil a obtener el documento. Además, el INSS no utilizará, a efectos de la concesión de prestaciones de la Seguridad Social y la asistencia social, los registros administrativos de nacimiento y defunción facilitados por la FUNAI en caso de ausencia de certificado de registro civil (INSS, 2022).

La IN también prevé que, en el caso del asegurado indígena no certificado por la FUNAI o del cónyuge y conviviente no indígenas, aunque ejerzan sus actividades en tierra indígena, la prueba de las actividades como asegurado especial será por medio de certificado suministrado por la FUNAI, certificando la condición de trabajador rural del indígena, en los términos del art. 109, V, § 5, y del art. 116, X, de la IN 128/2022. Esa certificación puede ser emitida física o digitalmente por la FUNAI, y debe contener la identificación de la organización y del emisor de la declaración, estando sujeta a la aprobación del INSS, conforme art. 116, § 6 (INSS, 2022).

El 20 de agosto de 2021, cuando se presentaron las intenciones de los investigadores a los dirigentes de *Jamã Tj Tãnb*, el subjefe explicó que la FUNAI ayuda con las solicitudes de prestaciones de la seguridad social, pero que suele haber mucha confusión a la hora de analizar las prestaciones. La mujer indígena señaló que se les clasifica como trabajadores rurales porque producen artesanías, diciendo que les resulta muy difícil demostrar que realizan las actividades requeridas para tener derecho a un seguro especial (rural, artesanías, etc.). Reveló que en los registros civiles de las personas no indígenas a menudo se indica que son indígenas en sus certificados de nacimiento y que, dado que muchos indígenas no tienen un Registro Administrativo de Nacimientos Indígenas (RANI), el proceso administrativo se vuelve aún más burocrático (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021a).

Durante otra entrevista con los indígenas de *Jamã Tj Tãnb*, el 18 de junio de 2022, los investigadores volvieron a abordar este tema con el fin de ratificar la información recogida a través del diario de campo el 20 de agosto de 2021. Así, en relación con el impacto del registro civil en la concesión de prestaciones de la Seguridad Social, las mujeres indígenas informaron de lo siguiente:

Investigadores: [...] Y dígame una cosa, hubo un día que yo vine aquí indígena B, creo que usted se acuerda, ah... tú comentaste que a veces hay diferencias en los documentos por la partida de nacimiento que a veces no tiene la escritura indígena, ¿cómo funciona eso? ¿No te acuerdas? Que nosotros estuvimos allí, creo que fue el mismo día que vine con Juciane, que a veces hay discrepancias en la documentación porque a veces en el registro de nacimiento no figura el indígena y vas al INSS y

no... ¿cómo funciona eso? No sé si te acuerdas de esa declaración, ¿verdad?...

Indígena A: Cuando preguntan, Danda, tu raza, luego cuando nace el niño muchos no ponen indígena. Yo creo que se refiere a eso. Entonces no hay manera de decir que es indígena, ¿verdad?

Investigadores: Sí, eso es más o menos lo que me dijiste aquella vez, sólo quería que constara de nuevo.

Indígena B: Sí.

Investigadores: Pero, ¿ha habido algún caso?

Indígena B: Todavía sigue. Ahora lo han pedido en el caso de que el INSS ahora lo exige cuando la madre va a parir, ¿no? Aquí dentro de la aldea, hay que decirles que eres indígena y que eres de la aldea.

Indígena A: Y luego en el papel amarillo ponen raza indígena y tiene que ser indígena, no puede ser parda.

Investigadores: ¿Qué es ese papel amarillo?

Indígena A: Es el papel cuando nace el niño.

Investigadores: ¿El certificado de nacimiento?

Indígena B: No, que hay que hacer el registro.

Indígena A: Que hace el registro.

Indígena B: Es un papel amarillo que te dan.

Indígena A: Los entregan en el hospital cuando nace el niño, con los datos de los padres y del niño.

Investigadores: ah, lo entiendo.

Indígena B: Y dónde vives, si es área rural o si eres de una aldea.

Investigadores: Ahí, en ese papel, tiene que tener lo que es indígena.

Indígena B: Este sí, luego envías desde allí, haces desde allí, lo llevas a la FUNAI, la FUNAI pide, ahora ya no lo toman, ahora envían todo por negocio allá.

Indígena A: Computadora.

Indígena B: Sí, una computadora. Y entonces pueden ver que no tienen lo que el hospital no puso. Es que ahora tenemos que decirles y preguntarles cuándo van a dar a luz, y nos tienen que decir que soy de aldea y soy indígena.

Investigadores: ¿Pero eso luego causa algún problema para el subsidio de maternidad?

Indígena A: ¿Si? Acaba negándolo porque luego la FUNAI hace el papel como indígena y en el certificado no lo es, es otra raza en el caso (ENTREVISTA..., 2022, p. 4).

Freitas (2016) señala que, en varios casos, el certificado emitido por la FUNAI – se cree que el autor se refiere a la actual Circular n. 46 (Autodeclaración de Asegurado Especial – Rural), documento que sirve para comprobar la calidad de asegurado especial – no es suficiente, dado que, durante el cruce de datos, ocurren divergencias en su cumplimentación, además de que muchos indígenas acaban trabajando por períodos cortos en empresas, lo que descaracteriza la actividad especial.

Las prestaciones por incapacidad, como el subsidio por incapacidad temporal (antiguo subsidio de enfermedad), la pensión por incapacidad permanente (antigua pensión de invalidez) y el subsidio por accidente, corresponden a todos los asegurados a la Seguridad Social que, por algún motivo, se encuentren en situación de incapacidad permanente o temporal para actividades laborales, o a los que tengan alguna disminución de su capacidad laboral debida a un accidente, ya sea de carácter común o laboral.

Durante las visitas sobre el terreno a *Jamã Tj Tãnh*, los investigadores no hablaron con ningún indígena que hubiera solicitado prestaciones por discapacidad. En cuanto a las experiencias con las prestaciones de jubilación programable, los investigadores sólo hablaron con un interlocutor indígena que se había jubilado recientemente. Aunque fue una conversación breve, el interlocutor informó de que se había jubilado con la ayuda de la FUNAI, y que su prestación se había hecho efectiva tres meses después de que la solicitara. Entendió que, en su experiencia con el INSS, el interlocutor no se encontró con muchas trabas, ya que las solicitudes de jubilación suelen tardar años, dependiendo de la situación, y en su caso sólo tardaron tres meses, lo que no sólo es una excepción, sino un tiempo razonable para analizar y conceder una prestación como ésta (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021a).

Las prestaciones de protección de la familia y la maternidad consisten en un subsidio de maternidad, un subsidio familiar, una pensión por muerte y un subsidio por reclusión. El subsidio de maternidad está previsto en los arts. 71 y siguientes y se concederá a la asegurada “[...] durante 120 días, a contar desde los 28 días anteriores al parto hasta la fecha de éste” (BRASIL, 1991b). No hay periodo de carencia mínimo, basta con que los trabajadores por cuenta ajena, los autónomos y los empleados del hogar permanezcan asegurados (CASTRO; LAZZARI, 2022). La experiencia de acceso a las prestaciones de la Seguridad Social es más evidente en los relatos de las mujeres *Jamã Tj Tãnh*, precisamente porque la mayoría de las madres han recibido prestaciones de la paga por maternidad (DIÁRIO DE CAMPO..., 2022a).

En cuanto a sus experiencias con la prestación por maternidad, el 20 de agosto de 2021 las dirigentes respondieron que sus prestaciones se habían concedido sin demasiados problemas, habiendo contado en su momento con la ayuda de la FUNAI. Cuando se le preguntó por el retraso en el cobro de la prestación, una trabajadora sanitaria indígena presente en la mesa redonda interrumpió diciendo que el INSS suele tardar hasta cuatro meses en poner en marcha la prestación de la paga por maternidad. El vicesjefe añadió que un número considerable de indígenas

no envían su paga de maternidad inmediatamente después de dar a luz a sus bebés y, con el paso del tiempo, pierden el derecho a recibir la prestación. El dirigente dijo que el plazo para presentar la paga de maternidad es de cinco años. La cacique interfirió e informó de que se había enterado de que el plazo se cambiaría a un año (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021a).

Para sensibilizarlos, los investigadores les informaron de que el plazo es de cinco años, ya que éste es el período de prescripción. En ese sentido, se observó que los dirigentes se referían al plazo de prescripción para la concesión de la prestación por maternidad, y la información del subjefe se ajustaba a la legislación, concretamente al art. 103, párrafo único, de la Ley n. 8.213/1991, que dispone lo siguiente: “[...] Prescribe a los cinco años, a contar desde la fecha en que debieron ser abonadas, todas y cada una de las acciones para reclamar las prestaciones atrasadas o las devoluciones o diferencias debidas por la Seguridad Social, salvo los derechos de los menores, incapacitados y ausentes [...]” (BRASIL, 1991b). También el 20 de agosto de 2021, en un breve diálogo con una mujer indígena que se encontraba frente a su casa con su bebé de un mes, al ser interrogada, respondió que había enviado su pago de maternidad a través de la FUNAI, pero aún no recibía el beneficio, ya que tarda alrededor de tres meses en implementarse, lo que confirma la información proporcionada anteriormente por el agente de salud indígena (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021a).

En relación con las personas a cargo de los asegurados, éstos perciben la prestación de jubilación por defunción, en los términos del art. 74 y ss. de la Ley n. 8.213/991 y del art. 201, V, de la CRFB, que se abona a las personas a cargo del asegurado. Los requisitos para la concesión de una pensión por muerte son: (a) el fallecimiento del asegurado; (b) la condición de dependiente del fallecido; (c) la existencia de beneficiarios; y (d) 18 cotizaciones mensuales y al menos dos años desde el inicio del matrimonio o unión estable (BRASIL, 1991b). Entre las principales novedades (restricciones) introducidas por la EC n. 103/2019 en relación con la pensión por muerte se encuentra el hecho de que el valor de la prestación corresponde a una cuota familiar del 50% del valor de la pensión percibida por el asegurado o a la que hubiera tenido derecho de haber estado jubilado por incapacidad permanente en la fecha del fallecimiento, más cuotas de diez puntos porcentuales por cada dependiente, hasta un máximo del 100%. Asimismo, determinó que, en caso de acumulación de la pensión por muerte y de la prestación de jubilación concedidas en virtud del RGPS o del RPPS, se garantizará el importe íntegro de la prestación más favorable y una parte de cada una de las demás prestaciones, calculadas de forma acumulativa, con arreglo a las siguientes franjas:

60% del importe que exceda de un salario mínimo, hasta el límite de dos salarios mínimos; 40% del importe que exceda de dos salarios mínimos, hasta el límite de tres salarios mínimos; 20% del importe que exceda de tres salarios mínimos, hasta el límite de cuatro salarios mínimos; y 10% del importe que exceda de cuatro salarios mínimos⁴ (BRASIL, 2019).

Durante la salida de campo del 18 de junio de 2022, uno de los líderes dijo que cuando el patriarca de la comunidad, el Sr. Manoel Soares, murió en 1990, los documentos para la indemnización se entregaron a una persona que vino a la comunidad. Los indígenas no recordaban el nombre del individuo. En esa ocasión, la responsable era Maria Antônia, que también falleció posteriormente. En una ocasión, esa persona visitó la comunidad y entregó algo de dinero, y desde entonces no ha habido más noticias. Los líderes preguntaron a los investigadores si había alguna forma de verificar la existencia o no de una solicitud de pensión por muerte a nombre de su madre, la viuda del Sr. Manoel (DIÁRIO DE CAMPO..., 2022a). Los investigadores respondieron que podían verificarlo. Tras buscar en las páginas web del Tribunal de Justicia, del Tribunal Federal y del INSS, los investigadores no encontraron nada, ni en el ámbito administrativo ni en el judicial.

Así, el objetivo de la salida de campo del 29 de julio de 2022 era dar respuesta a los dirigentes sobre esa demanda. En ese momento, los investigadores explicaron cómo procedieron para comprobar la posibilidad de solicitar una pensión por muerte para la viuda indígena del patriarca de la comunidad, explicando a todos lo siguiente:

Que Maria Conceição facilitó el número de CPF de la Sra. Lídia para que la voluntaria pudiera acceder a su registro en el INSS. Que intentó acceder al registro “Mi Ins” de la Sra. Lídia, pero no pudo acceder porque había una contraseña registrada. Que a través de mensajes de WhatsApp explicó a Maria Conceição que necesitaba comprobar en la plataforma si ya se había solicitado una pensión por muerte y, en caso afirmativo, cuáles eran a consecuencia de ello. Que Maria Conceição dijo que no tenía la contraseña y tampoco sus hermanas. Que el voluntario pidió a Maria Conceição que enviara una foto de la Sra. Lídia sosteniendo su documento de identidad y una foto del propio documento para enviar al INSS para solicitar una nueva contraseña. Que Maria Conceição así lo hizo. Que el INSS envió la nueva contraseña solicitada. Que Débora consiguió acceder a la plataforma “Mi INSS” de la Sra. Lídia (DIÁRIO DE CAMPO..., 2022b, p. 1).

⁴ Por ejemplo: una persona que percibe tres salarios mínimos en la jubilación, al percibir una pensión por fallecimiento, debe elegir cuál es la más ventajosa para percibirla íntegramente, y la segunda prestación sólo percibiría el 40%, dado que la más ventajosa, según el ejemplo, está entre dos y tres salarios mínimos. El porcentaje de reducción de la segunda prestación dependerá de la cuantía percibida por la prestación más ventajosa.

Tras contarles lo que habían hecho para poder estar allí con información sobre la reclamación, los investigadores les informaron de que en el expediente de la viuda figuraban tres solicitudes de jubilación, todas ellas solicitadas en 2004, y que tuvieron que pedir una copia del proceso administrativo de cada una de ellas para poder analizarlas. Analizadas los expedientes, se comprobó que dos de ellos habían sido denegados y el último había sido concedido, que era la prestación de jubilación que percibía en la actualidad. En todos los procedimientos administrativos, se constató que la viuda afirmaba que el Sr. Manoel era agricultor, que dependía de él y que sus hijas eran las que la ayudaban. Los investigadores señalaron que no había solicitudes de pensiones por defunción en la base de datos “Meu INSS”, pero que eso podía deberse a que la solicitud era muy antigua, ya que el asegurado había muerto en 1990 (DIÁRIO DE CAMPO..., 2022b).

Los investigadores explicaron que la solicitud de pensión por muerte no prescribía y que, por tanto, los dirigentes podían presentarla, pero que no recibirían los retroactivos, sino sólo después del requerimiento, si éste prosperaba. Además, se mencionó que no había garantías de que la solicitud prosperara, dado que el fallecimiento se había producido 32 años antes, pero que era importante intentarlo, ya que había sentencias judiciales en el sentido de que la prescripción no afectaba al derecho del solicitante, sino sólo a las prestaciones no reclamadas en el plazo de cinco años, por inercia del beneficiario (GOIÁS, 2019).

Los líderes manifestaron que querían solicitar la prestación. Entonces, los investigadores les dijeron que necesitarían los documentos de la viuda, su certificado de matrimonio con el Sr. Manoel y el certificado de defunción del Sr. Manoel, momento en el que la indígena B los trajo y se los entregó a los investigadores, que también pidieron a los líderes que presentaran el certificado proporcionado por la FUNAI, que acreditaba la condición de trabajador rural del indígena. La indígena C afirmó que haría la petición a través de la aplicación *WhatsApp*[™], medio de contacto entre la comunidad y la FUNAI. Por último, se comunicó a los líderes que la solicitud se haría inicialmente por vía administrativa y que, en caso de ser rechazada, también tendrían la opción de presentarla por vía judicial (DIÁRIO DE CAMPO..., 2022b). El 1 de septiembre de 2022, cuando volvieron a la aldea y preguntaron si la FUNAI había enviado el documento, el líder dijo a los investigadores que la propia fundación haría la solicitud, porque les parecía una buena idea, señalando únicamente que la viuda no tendría derecho a salarios atrasados, como ya habían mencionado los investigadores (DIÁRIO DE CAMPO..., 2022c).

Al plantearse la pensión por muerte de la viuda indígena del patriarca de la comunidad, surgieron algunos interrogantes, uno de ellos por qué la FUNAI,

conociendo la condición de viuda de asegurado de la Seguridad Social de la mujer indígena, no le informó de ese derecho ni tramitó la prestación. Quizás la respuesta esté en la despreocupación con la que ha actuado la fundación en lo que se refiere a los derechos de los indígenas. Otra cuestión es que los investigadores sabían que el Sr. Manoel tenía otras dos esposas (SILVA, 2020). En ese sentido, ¿cómo procedería el ayuntamiento con la pensión por muerte si todos ellos solicitaran la prestación al mismo tiempo? La respuesta a esa pregunta se encuentra en el art. 371, § 1, de la IN 128/2022:

Art. 371. Si hay más de un pensionista, la pensión por muerte se dividirá a partes iguales entre todos los dependientes, habida cuenta de lo siguiente:

[...]

§ 1 Para las solicitudes a partir del 24 de febrero de 2016, se permitirá el prorrateo de la pensión por muerte entre las parejas de un asegurado indígena polígamo o las parejas de un asegurado indígena poliándrico, siempre que los dependientes también sean indígenas y presenten una declaración emitida por la agencia local de la FUNAI, que acredite que la persona que instituyó el beneficio vivía en una comunidad con cultura polígama/poliándrica, además de los demás documentos requeridos (INSS, 2022).

El subsidio de reclusión está previsto en el art. 80 de la Ley n. 8.213/1991 y en el art. 201, V de la Constitución Federal. Es un beneficio pagado a los dependientes de un asegurado de baja renta que haya sido encarcelado en régimen cerrado. Castro y Lazzari (2022) afirman que se consideran internos los mayores de 16 años y menores de 18 afiliados al RGPS que están internados en un ambiente educativo, bajo la tutela del Juzgado de la Infancia y la Juventud. Freitas (2016, p. 75) subraya que “[...] A continuación, las personas a su cargo tendrán que demostrar que se trata de un preso, que el preso está asegurado y que son autóctonos”.

Para Freitas (2016), pueden solicitarlo los indígenas que estén especialmente asegurados, y muchos casos ocurren por disputas de tierras. Contrariamente a la creencia común, el subsidio de reclusión no se abona a todos los reclusos, y sirve para garantizar la protección de la familia del recluso asegurado que, como todos los contribuyentes, debe tener garantizado su derecho si se cumplen los requisitos para la concesión del subsidio, que consisten en tener la condición de asegurado, 24 meses de carencia y ser asegurado de bajos ingresos, con una renta bruta máxima de R\$ 1.655,98 en 2022 (este importe cambia cada año) (CASTRO; LAZZARI, 2022).

Durante una visita de campo realizada el 20 de agosto de 2021, la cacique de entonces informó de que había solicitado un beneficio penitenciario, y le dijeron que la decisión se tomaría en aproximadamente 30 días. Sin embargo, inicialmente

el INSS ya había solicitado algunas diligencias, ya que su pareja figuraba como prófugo, pero en realidad sólo estaba en otro sistema penitenciario (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021a). Unas semanas más tarde, durante una excursión, el cacique de la época le confirmó que se le había concedido el subsidio de reclusión (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021b), y desde entonces los investigadores ayudan a la indígena a expedir un certificado de encarcelamiento, que debe renovarse en el INSS cada tres meses. La cacique también relató una situación similar a la que se enfrentaba una mujer indígena de la aldea. La dirigente dijo que había solicitado el subsidio de reclusión, pero que la solicitud había sido rechazada, pero que, para resolver la situación, lo único que tenía que hacer era añadir algunos datos a la solicitud, tal y como había hecho ella.

El objeto de la salida de campo del 5 de octubre de 2021 era ayudar en la solicitud de un subsidio de privación de libertad que se había presentado en dos ocasiones, siendo ambas denegadas por la autoridad local. La solicitante era una mujer no indígena que mantenía una unión estable desde hacía muchos años con un hombre indígena de la comunidad. Según ella, la prestación le había sido denegada porque había sido enviada a su CPF, cuando, según un operador de la línea de ayuda del INSS, debería haber sido solicitada a nombre de las personas a cargo de su marido, es decir, de sus hijos. Antes de estudiar el caso, los investigadores pidieron autorización a la dirección, que asintió positivamente a favor de ayudar en la cuestión (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021c).

Al analizar el proceso administrativo para identificar el motivo de la denegación, se constató que el funcionario de la FUNAI había informado correctamente los datos y documentos de todos los dependientes, y que el motivo de la denegación era la falta de certificado judicial de encarcelamiento, documento capaz de probar que el asegurado había sido efectivamente enviado a prisión, así como el hecho de que no se presentaran pruebas de que el asegurado hubiera sido trabajador rural, es decir, motivos distintos de los aducidos por la indígena. Así, los investigadores ayudaron en la búsqueda del certificado judicial de prisión, además de enfatizar a la indígena la importancia de hablar con el funcionario de la FUNAI para verificar la comprobación de las actividades rurales, dado que la fundación es responsable por la emisión de ese tipo de documento y que la condición de asegurado especial no proviene de la condición de indígena, sino de la comprobación de las actividades (rural, artesanal, etc.). (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021c).

El mencionado certificado de prisión judicial fue enviado a la autoridad local, pero nuevamente el beneficio fue rechazado, pero ahora con el argumento de que el condenado indígena no estaba asegurado porque no había comprobado sus

actividades rurales/artesanales. En aquel momento, los investigadores aconsejaron a la indígena que acudiera al Ministerio Público de la FUNAI para intentar presentar una reclamación judicial. No obstante, la mujer indígena explicó que la FUNAI sólo ayudaba proporcionando documentos. En ese sentido, con el objetivo de sensibilizar a la mujer indígena, los investigadores explicaron que ella podía ir al Tribunal Especial Federal y presentar la demanda sin necesidad de abogado, por lo menos hasta la fase de apelación, ya que se trataba de una demanda por menos de 60 salarios mínimos (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021c).

También se pidió a los investigadores que ayudaran a otra mujer indígena a encontrar un certificado judicial de encarcelamiento con el fin de solicitar un subsidio de cárcel. Cuando entregó el documento a la líder, la mujer indígena le informó rápidamente de que la remisión no tendría éxito porque la persona detenida no era indígena. Además, esa persona sólo llevaba un año en la aldea, y la FUNAI tenía que haber convivido con ella al menos cinco años antes de concederle el derecho indígena (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021c).

La *Jamã Tj Tãnh* es una comunidad *sui generis* en varios aspectos, uno de los cuales es la autorización de uniones entre indígenas y no indígenas. El líder informó incluso que esa práctica social causa problemas recurrentes en el INSS, ya que los beneficios solicitados por no indígenas que viven en la aldea con indígenas han sido rechazados, señalando que la autoridad local “[...] dice que no son indígenas” (DIÁRIO DE CAMPO..., 2021b). En cuanto a ese contacto interétnico no comprendido por el INSS, basándose en la teoría de Frederik Barth, Poutignat y Streiff-Fenart (2011), el reconocimiento de otra persona como miembro del mismo grupo étnico requiere compartir criterios de evaluación y juicio, por muy diferentes que sean los miembros en su comportamiento, es decir, si dicen ser A, frente a otra categoría B, están queriendo ser tratados y que su comportamiento sea juzgado como de A, no de B. Es necesario que ambos estén “jugando al mismo juego”, demostrando que existe la posibilidad de diversificar y ampliar sus relaciones sociales, es decir, una alianza, un acuerdo, un entendimiento común, no necesariamente sobre la base del fenotipo, sino sobre la base de la cultura, para llegar a abarcar todos los diferentes sectores y ámbitos en función de sus intereses. A continuación, se presenta un diálogo entre los investigadores y una mujer “no indígena”, cónyuge de un indígena *Jamã Tj Tãnh*.

Indígena A: Es como ahora, cuando fui a sacar la segunda copia de mi cédula de identidad, me preguntaron con qué raza me identificaba, puse indígena, porque hace años que vivo aquí, ya tengo un vínculo dentro de la comunidad, me siento indígena.

Investigadores: Hummm. Entiendo. ¿Cuántos años lleva viviendo aquí?

Indígena A: Más de diez años.

Investigadores: Es tu cuñada, ¿no?

Indígena B: Sí. (ENTREVISTA..., 2022, p. 5).

Como se ve, la población indígena puede encuadrarse en cualquiera de las categorías de prestaciones de la Seguridad Social, aunque normalmente se les clasifica como asegurados especiales porque sus actividades son similares a las de los trabajadores rurales. Cabe destacar que no existen privilegios o beneficios para los indígenas por sus condiciones, contrario al sentido común.

Cuando se trató el tema de la seguridad social con los indígenas de *Jamã Tỹ Tãnh*, les resultó difícil explicar sus experiencias con el INSS. Además, se observó que conocen sus derechos y, en su mayoría, cuándo pueden solicitar las prestaciones de la seguridad social. No obstante, cuando algo va mal en medio del proceso, tienen dificultades para resolver los problemas, porque no cuentan con la asistencia jurídica adecuada, así que cuando se enfrentan a la burocratización del sistema jurídico brasileño, que, como se ha explicado anteriormente, fue heredado de la colonización, muchos renuncian a sus derechos.

El sistema burocrático heredado del colonialismo sigue presente en el sistema brasileño actual, pero ese modelo jurídico, estructurado verticalmente por personas con poder económico y político, no ha conseguido resolver los conflictos y problemas sociales (RIBEIRO, 2021). En ese sentido, se pone de manifiesto el Derecho Previsional que, además de una compleja legislación, sigue teniendo la propia autoridad del INSS, dictando instrucciones normativas y resoluciones que dificultan cada vez más el acceso de los asegurados.

Los relatos de los indígenas muchas veces dificultaron incluso la comprensión de los propios investigadores, quienes, a pesar de haber utilizado términos sencillos para introducir el tema y recolectar los datos, también enfrentaron desafíos para identificar la verdadera razón del rechazo a los beneficios solicitados, considerando que muchas veces era desconocida por los indígenas. La complejidad y los frecuentes cambios de la legislación sobre seguridad social también provocan muchos malentendidos. A menudo, los asuntos que aún se están debatiendo en la legislatura o en las medidas provisionales que llevan poco tiempo en vigor confunden a los ciudadanos, que empiezan a difundir información divergente. Cabe destacar que, aunque las normas son complejas y se han elaborado en gran medida sin la participación de los indígenas, éstos se han apropiado de esos códigos y han intentado utilizarlos a su favor.

Conclusión

El Derecho tiene como una de sus principales características el positivismo y los principios de legalidad, por lo que su pensamiento, redacción y aplicación se orientan hacia conceptos occidentales, sin tener en cuenta las particularidades y realidades sociales. La matriz colonial impregna la sociedad de muchas maneras, especialmente en las instituciones y estructuras encargadas de elaborar y aplicar las normas jurídicas. Así, los mecanismos que deberían servir esencialmente para proteger y promover la justicia acaban por no cumplir su función primordial. Es el caso del Derecho Previsional, que, si bien se basa en el principio de legalidad, en diversos momentos no cumple con su función social, dada su visión cada vez más restrictiva. La interculturalidad como práctica social y política pública puede ser pensada como un mecanismo que busca remover el pensamiento universal y homogeneizador, con miras a eliminar la invisibilidad de las características y realidades de las poblaciones tradicionales, como es el caso de los indígenas de la comunidad *Jamã Tj Tãnh*.

Frente a eso, las prácticas sociales y las políticas públicas se presentan como mecanismos de interculturalidad, ya que la práctica social se refiere a la forma en que una sociedad se organiza y estructura; y las políticas públicas se muestran como un medio a través del cual se puede aplicar la interculturalidad. Por lo tanto, son conceptos inseparables. Se observó que los indígenas de la comunidad *Jamã Tj Tãnh* acceden generalmente a los derechos de la Seguridad Social como asegurados especiales, debido a las actividades que realizan. Además, considerando que el Derecho Previsional se basa en la legalidad, que en diversos momentos desconoce la realidad social y la diversidad cultural brasileña, y que la interculturalidad busca intervenir en esa estructura, en la forma como las instituciones actúan, abordan y aplican el Derecho, se demostró el diálogo entre el Derecho Previsional y la interculturalidad como práctica social y política pública – práctica social y política pública porque es una acción, no sólo una vertiente teórica.

De los diálogos con los interlocutores indígenas se desprende que los *kaingang* tratan cada vez más de apropiarse de los códigos no indígenas para utilizarlos en su beneficio, como es el caso de las leyes relativas a sus territorios, la educación, etc. Además, se señaló que la complejidad, la burocratización y los frecuentes cambios en la legislación de la Seguridad Social contribuyen a la dificultad de comprender las prestaciones de la Seguridad Social, hasta el punto de que, como se ha visto, la gran mayoría de los indígenas sólo solicitan prestaciones por vía administrativa. La mayoría de los indígenas solicitan el beneficio por la vía administrativa,

a veces más de una vez, sin intentar revertir cualquier decisión administrativa desfavorable por la vía judicial, precisamente por el sistema burocrático y porque no cuentan con ayuda jurídica al respecto, ya que, como presentado, la FUNAI sólo ayuda en cuestiones administrativas. Así, con miras a una sociedad más equitativa y un derecho más integral, se sugiere aplicar la interculturalidad como práctica social y política pública.

Referencias

ALMEIDA, G. G. F. *A identidade territorial gaúcha no branding das marcas regionais: caso da marca da cerveja Polar*. 2015. f. 175. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2015.

ALMEIDA, S. L. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

ASSMANN, B. F; LAROQUE, L. F. S; MAGALHÃES, M. L. Saúde indígena em tempos de pandemia: relações de respeito às especificidades culturais dos indígenas Kaingang no campo da saúde. *Destques Acadêmicos*, Lajeado, v. 13, n. 3, p. 281-297, 2021.

ASTRAIN, R. S. Ética intercultural e pensamento latino-americano. In: SIDEKUM, A. (org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003. p. 319-350.

BRANDÃO, C. R. *Identidade e etnia: a construção da pessoa e a resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acceso: 2 de agosto. 2022.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Emenda Constitucional n. 103, de 12 de novembro de 2019. Altera o sistema de previdência social e estabelece regras de transição e disposições transitórias. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 13 nov. 2019. Disponible en: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/emecon/2019/emendaconstitucional-103-12-novembro-2019-789412-publicacaooriginal-159409-pl.html>. Acceso: 2 de agosto. 2022.

BRASIL. Decreto n. 3.048, de 06 de maio de 1999. Aprova o regulamento da previdência social, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 50, 7 maio 1999. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3048.htm. Acceso: 2 de agosto. 2022.

BRASIL. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 20 abr. 2004. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acceso: 21 de octubre. 2022.

BRASIL. Lei n. 8.212, de 24 de julho de 1991. Dispõe sobre a organização da Seguridade Social, institui Plano de Custeio, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 14801, 25 jul. 1991a. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8212cons.htm. Acceso: 2 de agosto. 2022

BRASIL. Lei n. 8.213, de 24 de julho de 1991. Dispõe sobre os Planos de Benefícios da Previdência Social e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 14809, 25 jul. 1991b. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8213cons.htm. Acceso: 2 de agosto. 2022.

CASTRO, C. A. P.; LAZZARI, J. B. *Manual de Direito Previdenciário*. 25. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2022.

COLAÇO, T. L.; DAMÁZIO, E. S. P. *Antropologia Jurídica: uma perspectiva decolonial para a América Latina*. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2018.

DIÁRIO DE CAMPO de 20.08.2021. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tj Tãnh*. *Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades étnicas e desdobramentos socioambientais em espaços de bacias hidrográficas e Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Universidade do Vale do Taquari – Univates*. Lajeado: Univates. 20 ago. 2021a. 3 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 13.09.2021. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tj Tãnh*. *Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades étnicas e desdobramentos socioambientais em espaços de bacias hidrográficas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Universidade do Vale do Taquari – Univates*. Lajeado: Univates. 13 set. 2021b. 4 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 25.10.2021. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tj Tãnh*. *Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades étnicas e desdobramentos socioambientais em espaços de bacias hidrográficas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Universidade do Vale do Taquari – Univates*. Lajeado: Univates. 25 out. 2021c. 5 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 18.06.2022. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tj Tãnh*. *Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades étnicas e desdobramentos socioambientais em espaços de bacias hidrográficas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Universidade do Vale do Taquari – Univates*. Lajeado: Univates. 18 jun. 2022a. 1 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 29.07.2022. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tj Tãnh*. *Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades étnicas e desdobramentos socioambientais em espaços de bacias hidrográficas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Universidade do Vale do Taquari – Univates*. Lajeado: Univates. 29 jul. 2022b. 2 p.

DIÁRIO DE CAMPO de 01.09.2022. Saída de Campo a Terra Indígena *Jamã Tj Tãnh*. *Acervo do Projeto de Pesquisa Identidades étnicas e desdobramentos socioambientais em espaços de bacias hidrográficas e do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang da Universidade do Vale do Taquari – Univates*. Lajeado: Univates. 01 set. 2022c. 2 p.

ENTREVISTA 18.06.2022. Coletivo indígena *Jamã Tj Tãnh*. Entrevistadora: Débora Pires Medeiros da Silva. Estrela (RS): 2022. Gravação por voz. *Acervo do Projeto de Extensão História e Cultura Kaingang e Projeto de Pesquisa Identidades étnicas e desdobramentos socioambientais em espaços de bacias hidrográficas*. Lajeado: Univates, 2022.

FREITAS, E. M. N. *A seguridade social dos indígenas brasileiros à luz dos direitos humanos e fundamentais*. 2016. 146 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

GAIVIZZO, S. B. *O direito dos povos indígenas à educação superior na América Latina: concepções, controvérsias e propostas*. 2014. f. 131. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014.

GOIÁS. Tribunal de Justiça. Comarca de Jaraguá Vara das Fazendas Públicas. *Sentença*. Processo n. 5243740-67.2019.8.09.0091. Pedro Henrique Guarda Dias Juiz De Direito. 2019. Julgamento em: 25 julho 2021. Publicado em: 27 julho 2021.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOLANDA, F. C. C. *Interculturalidade e políticas públicas: desafios da educação escolar na Terra Indígena Raposa Serra do Sol*. 2015. f. 167. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.

HORVATH JÚNIOR, M. *Direito Previdenciário*. Barueri: Manole, 2011.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico 2010. *Características gerais dos indígenas*: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponible en: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acceso: 20 de octubre. 2021.

INSS – INSTITUTO NACIONAL DO SEGURO SOCIAL. Instrução Normativa n. 77, de 21 de janeiro de 2015. Estabelece rotinas para agilizar e uniformizar reconhecimento de direitos dos segurados e beneficiários da Previdência Social, com observância dos princípios estabelecidos no art. 37 da Constituição Federal de 1988. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 15, p. 32, 22 jan. 2015. Disponible en: https://www.in.gov.br/material/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/32120879/do1-2015-01-22-instrucao-normativa-n-77-de-21-de-janeiro-de-2015-32120750. Acceso: 24 de noviembre. 2022.

INSS – INSTITUTO NACIONAL DO SEGURO SOCIAL. Instrução Normativa n. 128, de 29 de março de 2022. Disciplina as regras, procedimentos e rotinas necessárias à efetiva aplicação das normas de direito previdenciário. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 60, p. 132, 29 mar. 2022. Disponible en: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-pres/inss-n-128-de-28-de-marco-de-2022-389275446>. Acceso: 21 de octubre. 2022.

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LAROQUE, L. F. S.; SILVA, J. B. S. Ambiente e cultura Kaingang: saúde e educação na pauta das lutas e conquistas dos Kaingang de uma Terra Indígena. *Educação em Revista*. Belo Horizonte. v. 29, n. 02, p. 253- 275, jun. 2013.

MAIA, K. S.; ZAMORA, M. H. N. O Brasil e a lógica racial: do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 265-286, 2018.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. *El giro decolonial*: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-168.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. [1845]. In: BARATA-MOURA, J. et al. *Obras escolhidas*. Tomo I. Tradução: Alvaro Pina. Lisboa: Avante, 1982. Disponible en: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>. Acceso: 2 de agosto. 2022.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, e329402, 2017. Disponible en: <https://www.scielo.br/rbcsoc/alnKwQNPrx5Zr3yrMjh7cZVvk?format=pdf&lang=pt>. Acceso: 13 de diciembre. 2023.

MUNHÓS, L. V. A.; AGUILERA URQUIZA, A. H. Direitos culturais fundamentais dos povos indígenas: do multiculturalismo à interculturalidade. *Revista Direitos Culturais*, Santo Ângelo, v. 16, n. 40, p. 69-84, 2021.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnocidade*: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2011.

POZZER, A.; CECCHETTI, E.; DÍAZ, J. M. H. Interculturalidade e imigração: impactos e desafios à educação. *ETD – Educ. Temat. Digit.*, Campinas, v. 23, n. 3, p. 576-580, jul. 2021. Disponible en: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-25922021000300576&lng=pt&nrm=iso. Acceso: 11 de noviembre. 2022.

PRESTES, F. S. *O bem viver Kaingang*: as conexões entre os princípios da teoria do buen vivir e os saberes tradicionais que orientam o seu modo de ser. 2018. f. 279. Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Taquari, Lajeado, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROS-FOGUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 93-126.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamiento*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, B. C. R. *Direito e decolonialidade: insurgência e contra-hegemonia em Abya Yala*. Andradina: Meraki, 2021.

SAHLINS, M. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: porque cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/4xFgqqMPbXLHGc8xkfXBCVH/abstract/?lang=pt>. Acesso 10 nov. 2021.

SCHWINGEL, K.; LAROQUE, L. F. S.; PILGER, M. I. *Jamã Tj Tânĥ. Ig Vênh vjê Kaingang*: Morada do Coqueiro – jeito de viver Kaingang, São Leopoldo: Oikos, 2014.

SILVA, G. F. Culturas(s), currículo, diversidade: por uma proposição intercultural. *Revista Contrapontos*, Itajaí, v. 6, n.1, p. 137-148, 2006.

SILVA, J. B. S. “*Eles viram que o índio tem poder, né!*”: o protagonismo kaingang da Terra Indígena Jamã Tj Tânĥ/Estrela diante do avanço desenvolvimentista de uma frente pioneira. 2016. 256 f. Dissertação (Mestrado em Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade do Vale do Taquari, Lajeado, 2016.

SILVA, J. B. S. *Trajetória indígena e Trajetórias de vida: a agência do feminino na relação com os territórios, corpos e pessoas Kaingang*. 2020. f. 313. Tese (Doutorado em Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade do Vale do Taquari, Lajeado, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Sobre la noción de etnocidio, con especial atención al caso brasileño. *Estudios de História Moderna y Contemporânea de México*, v. 60, p. 111-144, 2020.

WALSH, C. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, 2012.

WALSH, C. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2009.

SOBRE LOS AUTORES

Luís Fernando da Silva Laroque

Doctorado y Máster en Historia por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo/RS, Brasil. Graduado en Historia por UNISINOS. Graduado en Estudios Sociales por UNISINOS. Profesor de la Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado/RS, Brasil. Coordinador del proyecto de investigación Identidades étnicas y evolución socioambiental en las cuencas fluviales y del proyecto de extensión Historia y cultura Kaingang, en UNIVATES.

Débora Pires Medeiros da Silva

Máster en Ambiente y Desarrollo por la Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES), Lajeado/RS, Brasil. Especialista en Derecho de la Seguridad Social por la Faculdade Verbo Educacional (VERBOEDUCA), Porto Alegre/RS, Brasil. Graduada en Derecho por la UNIVATES. Voluntaria en el proyecto de investigación Identidades étnicas y evolución socioambiental en las cuencas fluviales y en el proyecto de extensión Historia y cultura Kaingang, en UNIVATES.

Participación de los autores

Los autores participaron por igual en todas las fases de redacción de este artículo.

Cómo citar este artículo (ABNT):

LAROQUE, L. F. S.; SILVA, D. P. M. La interculturalidad en el derecho previsional relacionado con los indígenas de la aldea Jamã Tỹ Tãnh. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 21, e212470, 2024. Disponible en: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/2470>. Acceso: día de mes. año.

