



LA RECIENTE MIGRACIÓN INDÍGENA A LA REGIÓN METROPOLITANA DE ASUNCIÓN

THE RECENT INDIGENOUS MIGRATION TO THE ASUNCIÓN METROPOLITAN REGION

BOGADO, Marcelo¹

<https://orcid.org/0000-0002-8240-9939>

RESUMEN: En el presente artículo presentamos los datos más relevantes con respecto a la reciente migración indígena a la Región Metropolitana de Asunción. Presentamos las principales características de las políticas que se han tenido con los pueblos indígenas habitantes de la región metropolitana de Asunción. Se analizan las principales teorías que han explicado la migración indígena a las ciudades de la REMA y presentamos nuestra interpretación del fenómeno, la cual afirma que como requisito para la migración indígena a las ciudades debe darse como condición previa que en el proceso histórico de ese pueblo se conciba como atractiva e interesante la migración a un contexto urbano. Con respecto a la presencia indígena en este territorio presentamos lo que llamamos “tensión identitaria” y “voluntad de adaptación”.

PALABRAS CLAVE: Indígenas urbanos; migración; Región Metropolitana de Asunción.

ABSTRACT: In this paper we present the most relevant data regarding the recent indigenous migration to the Metropolitan Region of Asunción. We present the main characteristics of the policies that have been practiced with the indigenous peoples living in the Metropolitan Region of Asunción. The main theories that have explained indigenous migration to the cities of the REMA are analyzed and we present our interpretation of the phenomenon, which affirm that for indigenous peoples the migration to the cities needs as a condition that in the historical process of that people conceive migration to an urban context as attractive and interesting. With regard to the indigenous presence in this territory, we present what we call “identity tension” and “willingness to adapt.”

KEYWORDS: Urban indigenous peoples; migration; Asuncion Metropolitan Region.

1 Antropólogo. Investigador categorizado en el nivel 1 del Pronii de CONACYT. Lo aquí presentado corresponde a los resultados de la investigación financiada por el CONACYT PINV15-743 “Ser Indígena en la Ciudad: Indígenas Migrantes y Políticas Públicas Urbanas en la Región Metropolitana de Asunción”. E-mail: marelogrande@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo presenta el contexto histórico y los motivos de la reciente migración indígena a la Región Metropolitana de Asunción (REMA). Se presentan sucintamente los hitos fundamentales de la historia de los pueblos analizados en su interacción con los no indígenas que guardan relación con la manera en la que se relacionaron y se relacionan con la sociedad envolvente y que dieron lugar a la migración a esta región.

La información presentada la dividimos en tres apartados. En el primero, *Una política de negación*, se presenta un balance de las principales características de las políticas que se han tenido con los pueblos indígenas habitantes de la REMA. En el segundo apartado, *Contexto histórico y motivos de la migración*, presentamos las principales teorías que han explicado la migración indígena a las ciudades de la REMA. Buscando contribuir teóricamente con el tema, hemos propuesto una teoría alternativa a las existentes que explica la migración de los indígenas a la REMA. El tercer y último apartado que presentamos, *La cultura en el contexto urbano*, presenta los principales puntos que hemos podido captar con respecto a la experiencia de ser indígena en la ciudad en los seis pueblos indígenas de los que trata el presente artículo.

Lo que aquí presentamos es el resultado de un trabajo de campo realizado por el autor entre los meses de junio a agosto del 2019 en comunidades ubicadas en la REMA pertenecientes a seis pueblos indígenas: Maká, Qom, Ybytoso, Mbya guaraní, Ava guaraní y Nivaêle.

La información aquí presentada se obtuvo a partir de la observación participante, entrevistas a informantes clave, comunicaciones informales y reuniones comunitarias. La información proveída por estas fuentes se complementó con la lectura de bibliografía sobre el tema.

UNA POLÍTICA DE NEGACIÓN

Podemos tomar el caso de los Maká como ejemplo paradigmático de la falta de políticas específicas para los indígenas urbanos residentes en la REMA. A pesar de que el pueblo maká es el primer pueblo indígena que se asentó en el siglo XX en las inmediaciones de Asunción – desde inicios de los años 1940s – hasta el presente no han existido políticas públicas coherentes por parte del estado paraguayo que respondan al hecho de que el maká es un pueblo que vive en un entorno urbano.

La estrategia “adaptativa” usada por los Maká en contexto urbano, a partir de la estrategia económica de dedicarse a la confección y comercialización de artesanías, se

ha dado a partir de la iniciativa del Gral Belaieff, quien a título personal asumió el rol y compromiso de ser el protector de los Maká.

Otras iniciativas que se han tenido con ellos, como el intento de realizar plantaciones en la hoy despoblada Colonia Fray Bartolomé de las Casas o la cría de ñandúes en la comunidad Qemkuket, se hicieron a partir de iniciativas de la Asociación Indigenista del Paraguay y no del estado paraguayo. No han habido entre los Maká acciones semejantes a estas por parte del estado paraguayo, a pesar de estar asentados en las inmediaciones de Asunción desde hace casi ochenta años.

Con respecto a la presencia de la oleada de indígenas que se han instalado en la REMA en los últimos veinte años, el estado paraguayo se ha negado hasta hace muy poco a reconocer la legitimidad de su presencia en espacios urbanos, sobretudo por el hecho de que una parte de esta población se encontraba en situación de calle. La respuesta que se ha dado desde lo público a esta presencia ha sido la política de “devolverles a sus comunidades”.

Esta política se basa en el vacío legal en el que se encuentran los indígenas urbanos, por no estar contemplada su situación en la ley 904/81, *Estatuto de las comunidades indígenas*, en donde sólo se menciona el caso de las comunidades rurales como el espacio en el que deben habitar los indígenas. Debido a esta “laguna legal”, el entonces presidente del INDI, Jorge Servín, sostenía en una declaración que el estado paraguayo se encuentra imposibilitado de comprar tierras a indígenas residentes en las ciudades.

La lógica indica que deben ser reubicados de las calles; sin embargo, el Indi no puede, por ley, comprar terrenos menores a 20 hectáreas para instalar a las comunidades. Ese tamaño es demasiado grande para ellos, ya que no se dedican al rubro de la agricultura y se trata de grupos urbanos que viven desde hace décadas en las ciudades, explicó en contacto con la 730 AM (ABC Color, 19 de febrero de 2014).

Aparte del vacío legal que impide – teóricamente – que se compren tierras a indígenas residentes en las ciudades, desde el estado se ha considerado que el lugar de los indígenas no es la ciudad sino el campo, y por ello, corresponde, a aquellos que se instalaron en las ciudades, devolverlos al lugar a donde pertenecen.

En otra declaración del mismo mismo Servín, al momento de asumir como presidente del INDI, este manifestó con respecto a los indígenas urbanos la necesidad de “reinsertarlos en sus comunidades”:

También mostró su preocupación por los indígenas urbanos, que actualmente son unos 3.000. Al respecto, dijo que se debe hablar con ellos y ver la forma de reinsertarlos en sus

comunidades, porque muchos abandonaron sus orígenes por falta de acompañamiento” (ABC Color, 19 de Agosto de 2013).

La política de devolverles a sus comunidades se puso en práctica con los indígenas en situación de calle de la REMA desde que esta población se hizo más visible desde el año 2000. En incontables oportunidades alguna dependencia del estado paraguayo proveyó de camiones para llevarlos a sus “comunidades de origen”. Estos aceptaban (con algunos bienes de por medio) la propuesta, para volver, tiempo después, a ubicarse en los mismos sitios desde donde se los había trasladado al campo. Un artículo periodístico del 2012 describe esta situación:

Unos 20 indígenas mbya guaraní, provenientes del Dpto. de Canindeyú, volvieron a instalarse hace unos quince días en las inmediaciones de la Confederación Sudamericana de Fútbol y el lujoso Hotel Bourbon, conocida como kilómetro 12. Señalaron que retornaron al lugar porque en sus comunidades no son asistidos (...) El 10 agosto de este año, unos 150 nativos mbya guaraní fueron trasladados con ayuda de la Fundación Callescuela, el Instituto Paraguayo del Indígena (Indi) y la Municipalidad de Luque. Prácticamente dos meses después de ser trasladados volvieron para vivir de la mendicidad (ABC, 16 de noviembre de 2012).

Esta práctica parece haberse convertido en “política de estado” ya que fue práctica corriente de varios gobiernos. El Presidente del INDI, Aldo Zaldívar, durante la administración de Cartes (2013-2018), reubicaba a indígenas urbanos “en sus respectivas comunidades”. “Zaldívar contó además que la institución a su cargo está trabajando con unos 500 ciudadanos indígenas que han sido retirados de las calles (...) Indicó que en estos lugares gran cantidad de indígenas han vuelto a sus respectivas comunidades” (Última hora, 16 de junio de 2016).

En el año 2018 aún se practicaba la política de devolverles a sus comunidades:

Entre mayo y junio del 2018, un equipo interinstitucional liderado por el Indi (...) acompañados por líderes mbya, se realizaron varios recorridos por la zona. Se intervinieron viviendas y baldíos abandonados, así como los predios que daban alquiler a los indígenas.

Después de varias visitas y diálogo, se logró el acuerdo y aceptación de los indígenas para trasladarse nuevamente a sus comunidades de origen. La acción se realizó en una operación coordinada y ejecutada por el equipo interinstitucional, donde también se distribuyó donaciones de alimentos, mantas y colchones para apoyar el retorno (CALLESCUELA, 2019, p. 30).

Además de la política de devolución a las “comunidades de origen” la otra manera como desde el estado paraguayo se ha negado la legitimidad de la presencia indígena en la REMA ha sido por medio de la negación de otorgarles tierras, personería jurídica y

reconocimiento de líderes a las comunidades indígenas urbanas, por considerarse que la ciudad no es un espacio legítimo en el cual deban vivir los indígenas.

A modo de ejemplo de esta política podemos tomar a Margarita Mbywangi – indígena ella misma –, quien fuera presidenta del INDI en el 2008, la cual no consideraba correcto reconocer la legitimidad de la presencia de las comunidades indígenas urbanas:

En su momento nos reunimos dos veces con Margarita Mbywangi y ella nos dijo que fue un error histórico haber reconocido como comunidad a Cerro Poty. Pasa que para la mayoría de las autoridades, en ese momento, también para muchas personas provenientes de organizaciones de comunidades de origen, y Margarita viene de su comunidad de origen, el indígena tiene que estar en el campo. Esa es la lógica que se tiene (...) A la falta de líneas claras se suma la idea que se manejaba como Institución de que los indígenas no tenían que estar en la ciudad (SUNU, 2011b, p. 12).

Durante años en el INDI se negaron a reconocer la legitimidad de la presencia de las comunidades indígenas en las ciudades. Se negaban sistemáticamente a reconocer a los líderes de las comunidades urbanas que solicitaban su reconocimiento. Asimismo no quisieron, durante varios años, aceptar las reivindicaciones de las comunidades urbanas de poseer tierras tituladas a nombre de las mismas en el ámbito urbano.

Los miembros de las comunidades urbanas reivindicaron por casi veinte años su derecho a vivir en la ciudad y sistemáticamente esto no fue aceptado por parte del estado. Por años realizaron varias acciones, desde manifestaciones hasta marchas.

Al presente, esta política está cambiando. Desde hace unos años el INDI está reconociendo a líderes de la REMA y desde el 2019 se ha proveído de título de propiedad a tres comunidades indígenas ubicadas en la Región Metropolitana de Asunción, ubicadas en Luque, Villeta e Ita.

El precedente de la titulación de la comunidad Tarumandymi es visto como un precedente de que es posible titular otras tierras. “A la única comunidad a la que se le entregó título fue a Tarumandymi. Este es un gran logro para los pueblos indígenas urbanos porque significa que es posible que se reconozcan a otras comunidades” (Fausto Cabral, Yvapovondy, 24.06.2019).

CONTEXTO HISTÓRICO Y MOTIVOS DE LA MIGRACIÓN

Desde que el fenómeno de la migración indígena a la REMA comenzó a hacerse visible a mediados de la década del 2000, la misma ha sido comprendida, sobretudo por la prensa, como un fenómeno que respondía a una sola causa. Se resume en explicarla como producto de la expulsión de los indígenas de sus tierras por parte de los productores de soja.

Cabe señalar que los indígenas migrantes a los que se refiere la prensa a este respecto forman parte fundamental y exclusivamente de los pueblos Mbya y Ava guaraní, que a partir de esos años comenzaron a hacerse frecuentes en el paisaje urbano de varias ciudades de la Región Oriental del país, sobretodo la población viviendo en situación de calle, en condiciones de vida bastante precarias.

Los medios de prensa escrita nacionales se han ocupado de difundir su explicación sobre los motivos de esta migración en artículos en los que trataban el tema. Los periodistas presentaban a los indígenas que migraban a las ciudades como víctimas del modelo económico existente en el campo que tiene como consecuencia el desplazarlos a las ciudades.

Los responsables directos de esta situación serían – según este esquema – los productores de soja, que son quienes obligan a los indígenas a desplazarse a las ciudades, condenados a vivir – en este nuevo contexto – en la pobreza.

Este esquema básico, cuyas principales características presentamos, aparece, con variaciones, en artículos de prensa que tratan sobre la migración de indígenas a las ciudades, según pudimos corroborar en nueve artículos publicados entre los años 2007 al 2015. De estos nueve artículos, siete reproducen el esquema de la monocausalidad de la migración indígena a las ciudades como producto de la expulsión del campo por el impacto negativo del modelo agroexportador. Tan sólo dos artículos presentan un esquema distinto.

El modelo monocausal de la explicación de la migración indígena a las ciudades como resultado de la expulsión del campo tiene como principal fuente el discurso dado por los propios indígenas, que aludían este motivo – el haber sido expulsados del campo – como fundamento de su presencia en las ciudades. Quizás, parte de los indígenas consultados asumieron este discurso como una forma de legitimar su residencia urbana, ya que, si fueron expulsados del campo no tendrían otra opción más que estar en la ciudad.

Quando se les pregunta por qué vinieron a Asunción y ciudades aledañas, no dudan en decir que fueron desplazados por las transnacionales que envenenan sus aguas, matan la tierra con los “agrotóxicos”, contaminan el aire con las fumigaciones o simplemente salieron porque algún avivado cacique alquiló las tierras a los brasileños para cultivar soja (ABC, 13 de octubre de 2011).

La explicación de la migración indígena a las ciudades a través del modelo monocausal, presentándolos como los desplazados del modelo agroexportador ha sido usada no solo por la prensa escrita. El sociólogo Imaz (2013), así como los antropólogos Melià (2016) y Servín (2016) han usado el mismo esquema explicativo para comprender el

fenómeno de la migración de los indígenas a las ciudades.

Sin negar que los conflictos relacionados con el alquiler de tierras indígenas puedan ser en algunos casos la causa de la migración indígena a las ciudades, hay que tener en cuenta que esta no es la única. Indígenas que provienen de comunidades en donde no se practica el alquiler de tierras del mismo modo migran a las ciudades, en estos casos, por otros motivos.

Asimismo, aquellos indígenas que pudiesen experimentar conflictos relacionados con el alquiler de las tierras de sus comunidades podrían igualmente optar por instalarse en otras comunidades indígenas rurales pertenecientes a su mismo pueblo y no necesariamente migrar a las ciudades.

El modelo monocausal de la migración indígena a las ciudades (pero con otra causa) se asumió desde dependencias del estado encargadas de aplicar políticas públicas con pueblos indígenas, fundamentalmente de aquellas que en algún momento trataron la migración indígena a las ciudades y buscaron medidas para “solucionar el problema”, que, desde la perspectiva desde donde observaban, lo hicieron buscando corregir las condiciones que expulsaban a los indígenas del campo. Corregidos los problemas, los indígenas volverían a sus comunidades de origen y ya no necesitarían migrar a las ciudades.

Desde estas dependencias públicas se ha visto la migración de indígenas a las ciudades como el producto de la falta de políticas públicas en las comunidades de origen de los indígenas que migran a las ciudades. Así, en el año 2011, desde el Gabinete Social de la Presidencia de la República se pretendió apoyar a las comunidades de origen de los migrantes para que, a partir de esto, los mismos puedan tener condiciones para volver a sus comunidades. Con esta perspectiva se realizó un relevamiento de cuales eran las comunidades de origen de los migrantes, para que, a partir de esto, poder identificar cuales son las comunidades “que tienen problemas” en el campo, que expulsan a su población por falta de oportunidades; problema que debe ser resuelto en el campo, para que los indígenas no migren a la ciudad (SUNU, 2011a, p. 6).

Esta teoría explicativa de la migración indígena, que la podríamos denominar como “los expulsados por las malas condiciones existentes en sus comunidades de origen”, partía de la premisa de base de que los indígenas no deberían de migrar a las ciudades, que su presencia no era deseable en las mismas y que por tanto, de haber grupos de indígenas que se hayan instalado en el contexto urbano lo ideal sería el ver la forma de revertir esta situación. En este sentido, esta teoría explicativa estuvo asociada a la política de “devolverles a sus comunidades”.

Dentro de esta visión, desde varias dependencias del estado “llevaron de vuelta a sus comunidades” a indígenas que se encontraban sobre todo en situación de calle (fundamentalmente Mbya guaraní), y buscaron a la par “mejorar las condiciones de vida de las comunidades de origen”.

En sus dos versiones – expulsados por el modelo agroexportador y expulsados por la falta de políticas públicas en las comunidades de origen – el modelo monocausal de la migración indígena a las ciudades es reduccionista. Limita la migración indígena a una sola causa, siendo que la migración es un fenómeno complejo. Y sobretodo se centra únicamente en el elemento “push” del esquema “pull-push”, usado por los estudios migratorios. Se ha visto a la migración indígena a las ciudades como únicamente producida por ciertas condiciones que expulsan a los indígenas del campo y no se ha tomado en cuenta los factores y las condiciones que atraen a las ciudades. Si bien en algunos casos puede que el modelo económico expulse a indígenas del campo, no es la única explicación del porqué vienen a las ciudades.

Nuestro planteamiento con respecto a los motivos o causas de la migración indígena a la REMA es que la misma responde a procesos históricos que le dan sentido y que, sobretodo, posibilitan la migración. En este sentido, partimos de la base de que cada uno de seis los pueblos indígenas analizados en este artículo que ha migrado a esta región ha experimentado un proceso histórico diferente y particular a partir de un tipo de relacionamiento previo con miembros de la sociedad envolvente. Son estos procesos los que en primer término posibilitan la migración, al tiempo que explican la naturaleza de la situación en la cual dicha migración tuvo lugar para cada pueblo.

Al analizar los diferentes procesos históricos de interacción de los pueblos indígenas que migraron a la REMA, es importante resaltar que a pesar de que los miembros de cada pueblo vivieron procesos históricos particulares y distintos a los demás, todos tuvieron como común denominador que, sin excepción, estos procesos han constituido – cada uno a su manera – condiciones de posibilidad de la migración al contexto urbano.

Denominamos “condiciones de posibilidad de la migración” al hecho de que en un momento determinado de la experiencia vital de un grupo humano los mismos encuentran condiciones que hacen propicia y a la vez que atractiva la posibilidad de la migración. Son las condiciones objetivas y subjetivas – desde la perspectiva de los miembros de un grupo humano – que son vividas por los miembros de un grupo las que hacen posible la migración.

Si bien la migración indígena a la REMA se ha dado en diferentes momentos (y se continúa dando) y se ha dado a partir de diferentes pueblos, existe un elemento común en

todas las experiencias de migración, que es la de existir un momento de inflexión en el que los individuos pertenecientes a ciertos grupos indígenas han encontrado como la mejor opción la de migrar al espacio urbano o en las inmediaciones de un espacio urbano.

Desde el primer asentamiento que se ha dado en esta región por parte de los Maká se dio la migración indígena como una opción que parecía ser la mejor opción para quienes optaron por migrar. En el caso de los Maká, quienes luego de las experiencias exitosas de sus representaciones teatrales de “Fantasía India” de 1938 en el Teatro Nacional de Asunción y de la “Aldea India” que representaron en Buenos Aires en 1939, ante el contexto de pérdida de tierras que experimentaban para ese entonces – a instancias del Gral Belaieff – les pareció a estos que lo mejor sería estar cerca de la capital (BERNÁ & HERRERO, 2004, p 68).

Para los Maká, quienes fueron los primeros en instalarse en la REMA a comienzos de los años 1940s, la condición de posibilidad de su migración fue la perspectiva de quedarse sin medios de vida en el Chaco. En el momento en el que los Maká decidieron migrar a las cercanías de Asunción los mismos tenían como opción quedarse a vivir en su territorio tradicional hasta que el avance de la sociedad envolvente les venga encima o bien tenían como opción adelantarse a eso que se venía venir y buscar los medios de ganarse la vida en las inmediaciones de Asunción. Los Maká optaron, como pueblo, por la segunda opción. En este caso particular la totalidad del pueblo se instaló en las inmediaciones de Asunción. No fue una decisión individual sino la decisión de todo un pueblo.

Con respecto a los qom que se establecieron en Cerrito y que el Cacique Larrosa Marín pensó que sería bueno agruparlos en un solo lugar, si los tres grupos no se establecían a comienzos de la década de 1970 en un sólo asentamiento – como lo hicieron en Cerrito – una posibilidad sería que cada uno de los tres grupos se establezca en lugares distintos, pero en un contexto de vida sedentario y con una extensión de tierra menor a la que disponían hasta ese momento.

Para los Qom, al igual que para los Maká, establecerse en un espacio fijo, que esté sobretodo asegurado, representaba la garantía de instalarse en un espacio del cual, eventualmente, no serían desalojados. En este sentido, la presencia de los franciscanos en Cerrito y que estos prometan a los Qom que les proporcionarían tierras para vivir es fundamental para comprender porqué los miembros de los tres grupos establecidos en Cerrito aceptaron venir a instalarse en este lugar.

En el caso de los Ybytoso, la condición de posibilidad de migrar de los mismos a la REMA se encuentra en el hecho de que ya vivieron desde hacía un siglo un proceso de

acercamiento a la sociedad envolvente, basado en un fuerte componente de mestizaje con los paraguayos y que existía (y existe) entre ellos una percepción de que necesitan tener acceso a ciertas condiciones de vida: acceso a mejores servicios de salud, etc., que son posibles en la REMA y no así en el departamento de Alto Paraguay. Este hecho, permitió a los individuos ybytoso pensar en la posibilidad de instalarse en las cercanías de Asunción, tal como lo hicieron.

Es revelador el dato de que un 20 % aproximadamente de los Ybytoso del Paraguay se encuentran actualmente en la REMA. Lo cual indica que una buena parte de los Ybytoso han pensado en la posibilidad de migrar (a partir de ciertas condiciones) y efectivamente lo han hecho.

Los Ava guaraní experimentaron a partir de la década de 1950 la expansión de la frontera agrícola, teniendo a partir de aquí un mayor contacto con los paraguayos. Para los años 1970s se hizo mayor la dependencia de las changas entre ellos. A partir de esto, sumado a la pérdida de su territorio, los Ava se vieron arrinconados en pequeñas extensiones de tierra, en donde se les dificultó reproducirse socialmente. Este contexto de falta de perspectivas en las comunidades rurales es la que creó las condiciones de posibilidad de la migración ava guaraní a las ciudades.

No todos los Ava guaraní que encontraron la condición de posibilidad de instalarse en un centro urbano lo han hecho. La mayoría de la población ava continúa viviendo en comunidades rurales. Sin embargo, en los últimos años se han ido instalando varios asentamientos ava guaraní en el Departamento Central, en la REMA.

Los Mbya guaraní, por su parte, experimentaron un proceso similar a los Ava guaraní e idéntico a estos hasta fines del siglo XIX. A inicios del siglo XX la instalación de la Misión del Verbo Divino permitió a los Mbya establecer relaciones no violenta con los blancos, buscando mayor acercamiento a estos con miras a obtener bienes de la sociedad envolvente, que para la misma época comenzó a avanzar sobre sus tierras.

Para los años 1950s se volvió mayor la presión del frente colonizador sobre los Mbya, perdiendo estos gran parte de sus tierras. Hacia los años 2000 se da una mayor presión territorial sobre las comunidades mbya, lo que creó en este tiempo para los Mbya las condiciones de posibilidad de la migración a las ciudades.

Los Nivaçle, a su vez, desde finales del siglo XIX se desplazaron periódicamente a los ingenios azucareros del norte de la Argentina para trabajar, buscando el acceso a bienes deseados por ellos que se encontraban disponibles en este espacio. A partir de este momento, los Nivaçle orientan su economía hacia el trabajo asalariado.

Al terminar la guerra del Chaco, viendo disminuidos su territorio y su acceso a recursos, a partir de la década de 1940 grupos de Nivaê se instalan en las colonias menonitas del Chaco Central en busca de trabajo. A partir de la introducción del trabajo asalariado como estrategia económica y de la consecuente dependencia del dinero por parte de los Nivaê esta situación creó entre los ellos la condición de posibilidad de la migración. Ya habiendo migrado a otros lugares en el pasado, pueden buscar desplazarse a nuevos sitios en donde existan mejores perspectivas de obtener ingresos económicos. En el caso de los que se instalaron en la REMA, lo hicieron en las dos comunidades maká que existen en esta región.

Más allá del hecho de que para migrar se necesiten condiciones de posibilidad de la migración, que son históricas y sociales – no individuales – la decisión de migrar recae en el individuo. Cada individuo que decide migrar decide de manera individual si migra a otro lugar o si permanece en el lugar en el que se encuentra. Y la decisión la toma en base a los criterios con los cuales pueda juzgar más conveniente la migración que la permanencia en su lugar de residencia.

Es esto lo constituye el “contexto particular de la decisión de migrar”. A modo de ejemplo, una persona perteneciente al pueblo ybytosó puede migrar para estudiar una carrera universitaria en Asunción por considerar que esta decisión le redundará beneficios personales, al tener mayores oportunidades laborales y que además se sentirá, a partir de esto, con más posibilidades de realizar profesionalmente acciones en miras a lograr cumplir su proyecto personal de vida.

A este respecto, sin entrar en muchos detalles ni dar ejemplos complementarios, nos limitamos a afirmar aquí que a pesar de que la decisión de la migración en este sentido aquí expuesto recaiga sobre el individuo la misma presupone previamente la existencia de condiciones de posibilidad de la migración, condiciones que son colectivas y no individuales.

LA CULTURA EN EL CONTEXTO URBANO

Lo expuesto en este apartado no pretende ser un recuento exhaustivo de cuales son las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas que habitan en la REMA. Lo que aquí tratamos son situaciones y tendencias que pudimos percibir mientras realizábamos nuestro trabajo de campo en sus comunidades, así como el resultado de reflexiones que surgieron a partir de la lectura de literatura sobre estos pueblos.

Existen dos situaciones contrapuestas que suelen darse entre los indígenas que viven en el Paraguay en el contexto urbano. Por un lado, existe la desconfianza o el

descreimiento por parte de la población local no indígena de que se puede ser indígena y al mismo tiempo vivir en la ciudad. Por otro lado, desde la propia experiencia de los indígenas que habitan en las ciudades, existe la reivindicación de ser indígenas y de mantener sus propias culturas en el contexto urbano (BOGADO, 2014).

Con respecto a la primera situación, son frecuentes las observaciones por parte de los indígenas que viven en Asunción y en sus municipios cercanos con respecto al hecho de que los no indígenas suelen considerarlos como indígenas no auténticos o que “ya perdieron su cultura” por vivir en la ciudad (BOGADO, 2014).

Esta afirmación la encontramos conversando con varias personas mientras realizábamos el trabajo de campo.

Ya escuché a los que dicen así. Algunos que critican a sus hermanos indígenas. A veces los indígenas mismos critican. Pero no es así. Porque en su cabeza no entra eso. Yo esto es lo que digo. Porque nuestra forma de ser es diferente. No les entra eso. Eso lo que te digo. No está prohibido que estemos bien. Tenemos que tener nomás luego celular. Si tenemos dinero vamos a comprar celular, equipo de sonido. O sea que auto y todo vamos a tener. Pero como indígenas no podemos así nomás tener. No es por eso que vamos a cambiar nuestro modo de ser (Fausto Cabral, Yvapovondy, 24.06.2019).

La autoafirmación identitaria de los indígenas residentes en el contexto urbano puede tener sus límites en algunos casos. Hay indígenas que buscan mimetizarse con los paraguayos, hacerse pasar como no indígenas: “Hay gente que no quiere hablar en su idioma luego, cuando está en la ciudad” (Vidal Báez, API, 21.07.2019).

En general, en los distintos pueblos que se encuentran asentados en la REMA se puede percibir que existe por un lado esta afirmación identitaria, como la que realiza Fausto Cabral, pero por otro lado existe la consciencia de que en el contexto actual es no solo necesario sino imprescindible el adaptarse al mundo moderno.

En este sentido, Vidal Baez, estudiante de veterinaria, perteneciente al pueblo ybytoso, afirma que estudiar una carrera universitaria es una forma de adaptación que el cuenta para hacer frente a los cambios que tuvo que experimentar su pueblo.

Porqué yo estoy en la universidad? No es por mi cultura. Es porque la situación cambió. Si yo no me adecuo a los nuevos cambios climáticos y a la ciencia, yo voy a morir. Hay que hacer una adaptación. Un cambio se tiene que hacer. Porque si vos te aferrás al pasado, vos te vas a morir en tu pasado. Te morís y te caes ahí como los dinosaurios. Vas a ser un resto fósil (Vidal Baez, API, 21.07.2019).

Hemos mencionado que por un lado es frecuente encontrar en los indígenas que habitan la REMA una afirmación identitaria, en donde reivindican el derecho a mantener

sus particularidades culturales y que por otro existe igualmente una consciencia de que los indígenas deben de adaptarse a los cambios. Estas dos tendencias, contradictorias, y aparentemente irreconciliables entre sí, persisten, sin embargo en individuos pertenecientes a un mismo pueblo. En donde puede encontrarse personas que se afirman hacia un extremo de este par de opuestos binarios mientras que otras se afirman en el otro.

En el caso de los Qom de Cerrito, entre ellos podemos encontrar por un lado personas que se aferran a vivir una vida relacionada con el pasado, mientras que otras se afirman en la necesidad de adaptarse a los cambios.

Como yo lo entiendo hay dos tipos de personas. Hay quienes tienen todavía su pensamiento en “la vida del pasado”. Hay también quienes dejan de lado “la vida del pasado”. Y sobre esto lo que yo percibo que hay gente a la que le interesa la educación. Hay quienes les interesa el trabajo. Y hay a quienes no les interesa y quieren vivir nomás como en el pasado vivíamos. “La vida del pasado”, así como yo lo veo es recorrer por todas partes, sin vivir en pueblos, sin comodidades, sin escuelas, sin luz eléctrica ni viviendas lindas. Ya no podemos ya que ya está todo poblado el campo y esto es lo que hay. Entonces medio que se aburren en donde están y se van otra vez. Se mudan otra vez y así estamos. Se van a la costa de un riacho porque en las costas de los riachos antes eran libres (Alfonso Benítez, Cerrito - San Francisco, 20.06.2019) .

A pesar de persistir entre los Qom de Cerrito un grupo de personas que se aferran a la vida del pasado, ya décadas atrás existían individuos entre ellos que sostenían que los Qom debían adaptarse a los cambios.

Nosotros, como nuestros padres, no tenían esa capacidad del estudio de hoy en día, verdad, que hoy es común. Siempre nos dijeron “Prepárense pues, tomen la forma de vida de los paraguayos”. Porque eso lo que siempre nos decían. Porque ellos no leían ni escribían pero ellos ya sentían ya eso. “Van a venir tiempos duros y prepárense. Entren!”. Eso lo que siempre nos alentaban (Juan Servín, Rosarino, 21.06.2019).

En estos dos testimonios en los que se explican las perspectivas de los que se aferran al pasado y de los que abogan por la estrategia de la adaptación, tenemos, por tanto, que entre los Qom de Cerrito existen personas que entienden que deben adaptarse a los cambios y a las exigencias del mundo moderno. Mientras que, por otro lado, otro grupo se niega a esto.

El hecho de que ambas tendencias coexisten dentro de un mismo pueblo, siendo disponibles ambas perspectivas para los individuos que forman parte de dicho pueblo, trae como consecuencia una tensión identitaria, en donde los individuos tienen ante sí dos opciones contradictorias y deben decidir cual de ellas seguir: aferrarse al pasado o adaptarse a la sociedad moderna; usando como armas la educación.

Situaciones semejantes a esta de los Qom pueden encontrarse en individuos de los demás pueblos indígenas que habitan la REMA, habiendo podido percibir algunas situaciones sobre esto.

Con respecto a la educación – citada en el testimonio presentado como un arma para la adaptación –, en el conjunto de las comunidades qom de Cerrito se cuenta con siete escuelas en donde se enseña Educación Escolar Básica, tres colegios en donde se imparte la Educación Media, en los cuales en seis de estos establecimientos se realiza educación de adultos. Existe igualmente una escuela administrada por unas hermanas religiosas, el Centro Educativo Padre Domingo Masi, que imparte clases desde el jardín de infantes hasta el séptimo grado.

En los establecimientos educativos de las comunidades qom en el primer ciclo de educación se imparten las clases en lengua qom. Luego se incorpora el castellano y por último el guaraní. No es raro encontrar en las comunidades personas que hablen perfectamente las tres lenguas. El qom es la lengua materna con la que se socializa a los niños. Lo más frecuente es que sea el guaraní la segunda lengua que aprenden los Qom de Cerrito, por ser más hablada por los vecinos paraguayos de la zona. El castellano es hablado por aquellos que tienen más contacto con el ambiente blanco externo a Cerrito, como líderes o maestros. Los líderes comunitarios manejan perfectamente tanto el guaraní como el castellano. Y hablan con soltura ambas lenguas.

Con respecto a la educación formal entre los Qom en las comunidades de Cerrito existía para el 2012 un promedio de asistencia escolar de 64,5 % y el promedio de años de estudio para este año fue de 3,7 años (DGEEC, 2015b, p 30-42).

Estos promedios generales encontrados en las comunidades qom de Cerrito esconden las diferencias en promedios de año de estudio y asistencia escolar que se da en distintas familias, según cual sea su posición social. Aquellos padres que cuentan con ingresos fijos (como maestros o promotores de salud), pueden financiar los estudios de sus hijos – incluso a nivel universitario – como un mecanismo de acceso de los mismos a mejores condiciones laborales en el futuro.

Como situación inversa a ésta, los niños pertenecientes a familias con menos recursos no cuentan con iguales oportunidades para estudiar que los niños cuyas familias cuentan con mejores ingresos económicos. En este sentido, se percibe entre los Qom de Cerrito el uso estratégico dado por las familias con más recursos a la educación como un mecanismo de ascensión social.

Así, entre los Mbya se encuentra un fuerte elemento identitario de considerarse a sí

mismos como un pueblo de la selva. Lo cual implica, en términos prácticos el dedicarse a la caza, la pesca, la recolección y practicar la agricultura en rozados (BOGADO, 2017, p. 140).

El hecho de que los Mbya se consideren como parte de un pueblo de la selva, implica para algunos mbya la idea de que vivir en la ciudad es algo contradictorio con el ideal de vida asociado a la selva. En el caso de los pobladores de la comunidad mbya guaraní Tarumandymi, los mismos resuelven esta tensión identitaria que existe en la aparente contradicción entre ser mbya y vivir en la ciudad, afirmando que, a pesar de que se encuentran viviendo en el contexto urbano mantienen lo fundamental de su modo de ser; esto es: la práctica de la religión tradicional. Para el efecto, en la comunidad cuentan con un templo, *opy*, construido a la usanza tradicional, en donde los pobladores practican sus ceremonias religiosas regularmente.

Tomando en cuenta de que no solo es necesario sino además imprescindible contar con fuentes de ingreso económico en la ciudad – donde es imposible vivir una forma de vida asociada a la selva –, los pobladores de Tarumandymi consideran necesario realizar capacitaciones con el fin de adquirir capacidades con las que podrán acceder a nuevas fuentes de trabajo o realizar emprendimientos económicos con los que podrán generar ingresos.

La educación formal es valorada por los pobladores de la comunidad Tarumandymi, la cual es realizada en la escuela de la comunidad, que cuenta con profesores indígenas y donde las clases se realizan en guaraní. Si bien se valora la educación formal esto no implica que los niños no sean educados en los valores del pueblo mbya.

La comunidad cuenta con una escuela construida en el año 2018 por el Ministerio de Educación. En la misma se provee de merienda y almuerzo escolar proveído por la Gobernación del Departamento Central. El Ministerio de la Niñez y de la Adolescencia provee periódicamente de víveres para la realización de la “olla popular” para toda la comunidad; lo cual incentiva la escolarización de niños y adolescentes.

El promedio de años de estudio de la comunidad Tarumandymi era en el 2012 de 3,5 años de estudio y 22,2 % era la asistencia escolar de este año (DGEEC, 2015a, p. 674). Estas cifras tan bajas pueden encontrar su explicación en el hecho de que la población de esta comunidad no es estable, existiendo tanto adultos como menores que residen en el lugar de manera intermitente, por lo cual, los niños en edad escolar que pertenecen a familias que vienen “de visita”, que pueden quedarse por un corto período de tiempo, no asisten a la escuela.

Con respecto a los Maká, la tensión identitaria en ellos se basa en parte en la

imagen que supieron dar a los no indígenas y a la manera como ellos mismos se perciben a sí mismos y las prácticas que tienen con respecto a esto. Los Maká han sabido transmitir una imagen de ser tradicionalistas pero al mismo tiempo modernos y adaptados al mundo moderno.

La imagen que los Maká han conseguido mantener de pueblo tradicional les permitió satisfacer la demanda de ciertos objetos generada por el turismo. Con esto lograron posicionarse en un nicho de mercado con el cual subsisten desde hace décadas. “La imagen maká contribuye para la recreación de lo exótico y conjuga con las demandas turísticas” (CANTERO, 2016, p.14-15).

Los Maká, por un lado mantuvieron ciertas pautas culturales, como usar su lengua cotidianamente. Por otro lado, aquello que les permitió como pueblo el mantener en parte su cultura fue el hecho de interactuar cotidianamente con personas de la sociedad mayoritaria para poder vender sus artesanías, teniendo con esto, en la práctica, que “integrarse” a la sociedad nacional. Esta situación significó para ellos el tener que mantenerse maká encontrándose en medio de los paraguayos.

La proximidad que los Maká han tenido con los paraguayos les ha valido cierta desconfianza por parte de éstos, habiendo quienes sospechan sobre la autenticidad de los Maká. “A lo largo de mi acercamiento a los Maká constantemente los paraguayos asumían cierto rechazo hacia su condición de indígenas, abundan afirmaciones como, “ellos ya no son indios, viven al igual que nosotros” (CANTERO, 2016, p. 42).

Con respecto a la lengua materna que es hablada en los hogares maká, de las 1558 personas que respondieron a esta pregunta en el censo del año 2012, 1508 usaban el idioma maká como lengua materna. De esta población, una buena parte de ella maneja con fluidez solamente su lengua materna y posee cierta competencia (a veces muy limitada) en otras lenguas (DGEEC, 2014, p. 450).

De las 1558 personas que se registran en el censo del 2012 con respecto a este tema 664 personas usan el castellano como segunda lengua y 103 lo manejan como tercera lengua. En el caso del guaraní, 160 personas lo usan como segunda lengua y 464 hablan este idioma como tercera lengua. Al desglosar estos datos por sexo podemos ver que las mujeres manejan menos el castellano y el guaraní que los hombres. De las 765 mujeres que se registraron sobre este tema, 309 hablaban el castellano como segunda lengua y 37 lo manejaban como tercera lengua. De estas mismas mujeres tan solo 8 usaban el guaraní como segunda lengua y 165 lo hablaban como tercera lengua (DGEEC, 2014, p. 450).

El uso limitado de las lenguas usadas por parte de los paraguayos entre los Maká es

bastante revelador del grado de integración que tienen con el entorno en el que se mueven. La supuesta “adaptación” e “integración” de los Maká a su entorno urbano es más aparente que real.

Al instalarse en las inmediaciones de Asunción a fines de los años 1930s y comienzos de los 1940s los Maká optaron desde el principio con la estrategia económica de comercializar artesanías. Desde el punto de vista económico los Maká supieron adaptarse a la economía de mercado. La voluntad de adaptación de los Maká tomó selectivamente como punto central la economía, ya que esto fue crucial para lograr el éxito de la sobrevivencia del grupo en un nuevo entorno, totalmente distinto a lo que conocían hasta ese momento. Y en esta estrategia tuvieron éxito.

Pero no buscaron adaptarse en otros aspectos a la sociedad envolvente. Tal es el caso del uso de las lenguas usadas por la población mayoritaria envolvente.

Con respecto a la educación formal occidental – que es valorada grandemente por miembros de otros pueblos indígenas que habitan en la REMA – la misma no es valorizada por parte de muchos Maká. Si tomamos el dato de la tasa de asistencia a una institución de educación de enseñanza formal en la población maká de 6 a 14 años, vemos que existe un 77,6 % de asistencia (DGEEC, 2014, p. 64). Esto es, 22,4 % de los niños y adolescentes en ese rango de edad abandonan sus estudios, a pesar de existir escuelas en sus propias comunidades. Asimismo, existe un alto porcentaje de ausentismo en las escuelas.

En el caso de las comunidades maká que se encuentran en la REMA, los datos al respecto son los siguientes. En la comunidad de Mariano Roque Alonso, según datos del censo del 2012, existía un 73,9% de asistencia a las escuelas y el promedio de años de estudio era de 4,2 años. En la comunidad Qemkuket, existía para el 2012 un 83,3 % de asistencia escolar y el promedio de años de estudio era para ese año de 3,5 años (DGEEC, 2015c, p. 120-121).

Debido al hecho de que los Maká tienen como ideal pedagógico el respetar la autonomía de los individuos, especialmente de los niños y adolescentes por parte de los padres, en caso de que un niño o adolescente maká decida ausentarse de la escuela o el colegio o bien dejar sus estudios, esto es respetado por sus padres, que no insistirán a sus hijos para que asistan a una institución educativa contra su voluntad. Esta situación ha sido mencionada por un docente de la comunidad de Mariano Roque Alonso como la causa del ausentismo y la deserción escolar que existe entre los estudiantes locales.

A este respeto, el ideal de respeto a la autonomía individual se ve acentuado en el momento de la adolescencia, en el cual – tradicionalmente ni ahora – no se espera del

adolescente que tenga grandes responsabilidades en el hogar y se considera como un momento en el que puede ocuparse sólo de divertirse.

Estos elementos pueden ser considerados como los factores que se encuentran detrás del ausentismo y la deserción escolar de los Maká; aunque no se puede considerar que sean los únicos, pudiendo existir igualmente factores estructurales externos que están detrás de la deserción y el ausentismo escolar de los estudiantes de este pueblo.

Con respecto a la educación superior, muy pocos maká han realizado estudios a nivel universitario. En la comunidad de Mariano Roque Alonso solo 10 personas – de una población que es superior a 1.000 personas – han cursado la educación superior. En la comunidad Qemkuket, que cuenta con una población superior a las 400 personas, existen 3 personas que han hecho estudios a nivel universitario.

Entre los diferentes pueblos indígenas que habitan en la REMA se han dado diferentes procesos de voluntad de adaptación a la sociedad envolvente. En el caso de los Mbya, cuya pauta de obtención de ingresos económicos en sus comunidades rurales es la changa en actividades agrícolas, (BOGADO, 2017, p. 148), en donde lo más frecuente es recurrir a esta modalidad de obtención de ingresos únicamente cuando en los hogares necesitan dinero, y trabajando únicamente lo necesario para satisfacer las necesidades familiares, igual pauta se da entre los Mbya de Tarumandymi, quienes no buscan generalmente trabajos estables sino que se dedican a trabajos “por día”.

Si bien los Mbya de Tarumandymi reproducen en el contexto urbano la pauta de obtención de ingresos a la que están acostumbrados, los mismos son conscientes de que necesitan capacitarse para poder tener herramientas para poder generar ingresos económicos en el entorno urbano, tal como lo manifestaron en una reunión comunitaria. Por otro lado, esta consciencia no les hace aproximarse de manera especial a la lengua castellana, que es muy poco hablada entre los Mbya de Tarumandymi. No existe un esfuerzo en adaptarse lingüísticamente al entorno de la capital.

Con respecto a los Ybytosos de API y de Marín Ka’aguy, los mismos tienen en ciertos aspectos una gran voluntad de adaptación a la sociedad envolvente. Una de las maneras como buscan la adaptación es por medio de la comunicación. Es bastante frecuente encontrar entre los Ybytosos individuos que manejen además de su propia lengua el castellano y el guaraní, teniendo un gran dominio de ambas lenguas. No es raro encontrar entre los Ybytosos personas que hablan con fluidez 4 lenguas: ybytosos, guaraní, castellano y portugués. Este último idioma lo aprenden en su interacción con brasileños en el departamento de Alto Paraguay.

El hecho de que varios Ybytosos (residentes tanto en API como en Marín Ka'aguy), estén realizando sus estudios universitarios en la capital con miras a obtener mejores oportunidades laborales es bastante revelador sobre la voluntad de adaptación de los Ybytosos.

A diferencia de otros pueblos indígenas del Paraguay, en donde muy pocos individuos prosiguen con estudios universitarios, varios Ybytosos lo hacen. Tomando en cuenta que en todo el departamento de Alto Paraguay (de donde provienen los Ybytosos instalados en la REMA) no existe educación universitaria, aquellos que pretenden seguir estudios universitarios necesariamente deben salir del Alto Paraguay. Para este fin, si bien no cuentan con muchos medios económicos, por provenir de familias pobres, los mismos recurren a oportunidades de becas y ayudas económicas para estudiar.

En cuanto a la educación, en el caso de la comunidad API en la misma se cuenta con una escuela que cuenta hasta el noveno grado, pero que no cuenta con una educación diferenciada, enseñándose en la misma en idioma castellano y guaraní y no en ybytosos.

Los niños de API y de Marín Ka'aguy, sin embargo, son socializados en la lengua ybytosos. A pesar de eso en ninguno de los dos asentamientos son escolarizados en lengua materna, debido a la no disponibilidad de docentes que enseñen en esta lengua en el caso de API, y debido a que los niños son escolarizados en escuelas de las inmediaciones de su residencia en el caso de los niños del núcleo de familias de Marín Ka'aguy.

En la comunidad ybytosos de API existía en el año 2012 una asistencia escolar de 87,8 % y el promedio de años de estudio era de 5,3 años. Por su parte, en el núcleo de familias ybytosos de Marín Ka'aguy la asistencia escolar era en el 2012 de 61,5% y el promedio de años de estudio era de 6,9 años (DGEEC, 2015d, p. 70-72). Cifras que se encuentran por encima de los demás pueblos indígenas habitantes de la REMA.

Los Qom de Cerrito, por su parte, han buscado adaptarse, al igual que los Ybytosos, a través del aprendizaje de las lenguas habladas por los paraguayos. Por lo general la gran mayoría de las personas son bilingües perfectos. Comunicándose a la perfección en la lengua qom así como en el guaraní. Si bien no todas las personas manejan fluidamente el castellano, entre los hombres es frecuente que lo manejen razonablemente y que los líderes de las comunidades lo hablen fluidamente.

Los Ava guaraní de Cerro Poty y Yvapovondy han tenido la voluntad de adaptarse al entorno urbano y lo han encontrado en lo económico en dedicarse a ciertas actividades económicas con las que pueden subsistir, como el reciclaje en Cerro Poty y la albañilería en Yvapovondy.

Sin embargo, a los Ava, al igual que los Mbya, no les ha interesado adquirir el uso de la lengua castellana en el contexto urbano. Contadas personas entre ellos manejan un nivel de castellano básico. El resto, si bien comprenden, no son capaces de expresarse en esta lengua.

En el caso de los pobladores de la comunidad ava de Cerro Poty, varios de ellos adujeron como motivo para “salir de su comunidad de origen” y migrar a la ciudad la búsqueda de mayor acceso a educación (Sunu, 2011^a, p. 13). Aquí se cuenta con una escuela y un colegio, a los que asisten niños y adolescente de la comunidad, así como otros vecinos del lugar. En el lugar se imparte educación inicial, media y permanente en idioma guaraní. En la escuela los docentes han tenido que hacer un trabajo para explicar a los niños no indígenas las diferencias entre los indígenas y no indígenas para por medio de esto quitar los prejuicios. Han logrado que estos niños no indígenas dejen de usar palabras como “cachique” o “indio” como ofensas a los niños indígenas.

Para el año 2012 existía en Cerro Poty un promedio de 56,4 % de asistencia escolar y un promedio de 4,5 años de estudio (DGEEC, 2015a, p. 78).

En la comunidad ava de Yvapovondy se cuenta con una pequeña escuela en donde se imparten clases en el primer grado y se realiza alfabetización de adultos. Esta escuela es un anexo de la escuela de la vecina comunidad mbya de Tarumandymi. Muchos adultos de la comunidad se inscribieron en el curso de alfabetización porque perciben que en los tiempos que corren y en el contexto urbano es necesario estudiar. “Aquí es diferente a la campaña. En la campaña no es tanto porque la gente cultiva en sus chacras. Aquí no es más así. Tenés que entrar en una institución. Tenés que tener estudios y también un currículum” (Fausto Cabral, Yvapovondy, 24.06.2019).

Como en la pequeña escuela de la comunidad sólo se cuenta con clases del primer grado los niños de más edad acuden a dos escuelas que se encuentran fuera de la misma. Una de ellas es la escuela de la vecina comunidad mbya de Tarumandymi. Para el año 2012 figura como 4,3 años el promedio de años de estudio de los pobladores de la comunidad Yvapovondy (DGEEC, 2015a, p. 182).

Con respecto a los Nivaçle que habitan entre los Ybytosos y entre los Maká, los mismos no solo han tenido la “voluntad de adaptarse” con los Ybytosos y con los Maká sino que además se han integrado por completo. Tal es así que, en el caso de los Nivaçle que residen en las comunidades maká de Mariano Roque Alonso y Qemkuket los Nivaçle se dedican incluso a la confección y venta de artesanías, que es la actividad económica predominante en estas comunidades maká.

En el caso de los mujeres nivaêchey que habitan en API las mismas se han integrado completamente a los Ybytosos. Los hijos de las uniones entre madre nivaêche y padre ybytosos con los que pudimos conversar se sienten más identificados con la sociedad ybytosos que con la nivaêche, lo que es normal, ya que fueron socializados como ybytosos y no como nivaêche.

Tomando en cuenta que la población nivaêche que aquí analizamos se encuentra viviendo en las comunidades de los maká y de los ybytosos, existiendo además un mestizaje con esta población, no se cuenta para esta población con datos estadísticos con respecto a la educación, como sí existe en el caso de los demás pueblos. Es por ello que aquí no presentamos estos datos, como lo hicimos con los otros pueblos.

CONCLUSIÓN

En el presente artículo hemos presentado los datos más relevantes con respecto a la reciente migración indígena a la REMA. Hemos mostrado las principales características de las políticas que se han tenido con los pueblos indígenas habitantes de la región metropolitana de Asunción.

Hemos presentado lo que fue “la política de devolverles a sus comunidades de origen”, que fue aplicada en forma conjunta entre varias instituciones públicas y privadas. Esta política consistió en subir en camiones a indígenas que se encontraban en situación de calle y devolverlos a sus “comunidades de origen”. Esta política encuentra su fundamento en la idea de que los indígenas no deben vivir en las ciudades; debiendo estar en sus “comunidades de origen”. La pretensión de que aquellos que fueron “devueltos en sus comunidades” permanezcan ahí no funcionó; éstos volvían a los mismos lugares de donde se los retiró.

Presentamos en qué consistió “la política de no reconocer a las comunidades indígenas urbanas”, que fue la negación de una política por parte del INDI, que también se basaba en el principio de que “la ciudad no es el lugar de los indígenas sino en el campo”.

Presentamos las dos principales teorías que han explicado la migración indígena a las ciudades de la REMA; a ambas las llamamos “teorías monocausales de la migración indígena a zonas urbanas”. La primera teoría, a la que llamamos de “Los expulsados del modelo agroexportador”, cuenta como principal postulado que la migración indígena a las ciudades es el producto de la expulsión de los indígenas del contexto rural debido al avance del modelo agroexportador.

La segunda teoría, que llamamos “Los expulsados por las malas condiciones en sus comunidades de origen”, fue una teoría que fue sostenida desde instancias del estado.

Esta teoría afirma que los indígenas que migran a las ciudades fueron expulsados de sus “comunidades de origen” por falta de presencia del estado en las mismas. Esta teoría fue usada por las instituciones públicas que llevaron adelante la política de “devolverles a sus comunidades”.

Nuestra interpretación afirma que para que se pueda dar la migración de indígenas a las ciudades deben existir previamente ciertas “condiciones de posibilidad de la migración”, que hacen que la migración sea en un momento determinado atractiva y deseable.

A partir de esta teoría hemos explicado como se ha dado la migración de los 6 pueblos analizados en el presente artículo, en donde, según vimos, cada pueblo experimentó situaciones que daban las condiciones para la migración.

Presentamos los resultados principales que pudimos captar con respecto a la experiencia de ser indígena en la ciudad en los seis pueblos indígenas que analizamos.

Aquí presentamos lo que llamamos “tensión identitaria” y “voluntad de adaptación”, que son categorías heurísticas que surgieron del análisis que hemos hecho de los fenómenos estudiados.

Esperamos haber podido contribuir con el presente artículo a la comprensión de la situación de los seis pueblos indígenas analizados, con sus respectivas comunidades, que se encuentran residiendo en la REMA.

BIBLIOGRAFÍA

BERNÁ, David & HERRERO, Eva. Los Maká. *Suplemento Antropológico*. Asunción, vol. 39, n.2, p.13-122, 2004.

BOGADO, Marcelo. Una aproximación a las identidades de la zona metropolitana de Asunción. *Revicso*. vol. 1, n.1, p.79-102, 2014.

BOGADO, Marcelo. Continuidades, rupturas e incorporaciones en la economía mbya guaraní. *Novapolis*. vol. 12, p.125-153, 2017.

CANTERO, Marina. De plumas a estampados. Una configuración de la imagen maká. Tesis (maestría en estudios latinoamericanos) – Unila, Foz do Iguacu, 2016, 98 p.

CALLESCUELA. *Informe final “Ser Niña, Niño y Adolescente Indígena en la ciudad” Asunción y Área Metropolitana*. Asunción: Callescuela, 2019.

DGEEC. *Pueblos Indígenas en el Paraguay. Resultados finales de Población y Viviendas 2012*. Fernando de la Mora: DGEEC, 2014.

DGEEC. Atlas de Comunidades de Pueblos Indígenas en Paraguay 2012. Familia lingüística Guaraní. Fernando de la Mora: DGEEC, 2015a.

DGEEC. Atlas de Comunidades de Pueblos Indígenas en Paraguay 2012. Familia lingüística Guaicurú. Fernando de la Mora: DGEEC, 2015b.

DGEEC. Atlas de Comunidades de Pueblos Indígenas en Paraguay 2012. Familia lingüística Mataco Mataguayo. Fernando de la Mora: DGEEC, 2015c.

DGEEC. Atlas de Comunidades de Pueblos Indígenas en Paraguay 2012. Familia lingüística Zamuco. Fernando de la Mora: DGEEC, 2015d.

IMAZ, Victor. *Prevención y erradicación del trabajo infantil de niños y adolescentes indígenas del pueblo Mbya con enfoque comunitario*. Santiago de Chile: OIT-IPEC, 2013.

LEY 904/1981. Estatuto de las comunidades indígenas.

MELIÀ, Bartomeu. *Camino guaraní: de lejos venimos, hacia más lejos caminamos*. Asunción: CEPAG, 2016.

SUNU. *Segundo Informe de la Consultoría para la "Validación de un Modelo de Restitución de Derechos de la Niñez y Adolescencia Indígena"*. Asunción: Sunu, 2011a.

SUNU. *Tercer Informe de Consultoría para la "Validación de un Modelo de Restitución de Derechos de la Niñez y Adolescencia Indígena"*. Asunción; Sunu, 2011b.

SERVIN, Jorge. Tierras y Territorios de los Pueblos Indígenas en el Paraguay actual: datos, desafíos y consideraciones. *Suplemento Antropológico*. vol. 51 n. 1, p.245-273, 2016.

Artículos periodísticos

"En las ciudades, los indígenas sufren la pérdida de su identidad." Última hora, 7 Feb. 2012

"Indígenas desean preservar cultura, pero no quieren volver a su territorio." ABC 11 Oct. 2011

"Alquiler de tierra indígena empobrece y conduce a la desintegración comunitaria." ABC 24 Jun. 2014

Garay, H. "Herederos del olvido." ABC 3 May. 2013

"Antropólogo urge una política de asistencia a los indígenas urbanos." ABC 5 Feb. 2007

Silvero, I. "Indígenas urbanos." ABC 16 Mar. 2014 : n. pag

"Indígenas mbya nuevamente se instalan entre la basura en Luque." ABC 16 Nov. 2012

"Vicios, prostitución y muerte." ABC 19 Feb. 2014

"Al frente del Indi estará un técnico que necesitará de apoyo institucional." ABC 19 Ago. 2013

Entrevistas

Graciela Balbuena. Luque, 25.06.2019

Vidal Báez. Luque, 21.07.2019

Fausto Cabral. Luque, 24.06.2019

Juan Servín. Cerrito, 21.06.2019.

Alfonso Benítez. Cerrito, 20.06.2019.

Recebido em 15/10/2021

Aprovado em 25/11/2021