

Área: Ciencias Sociales; Disciplina: Sociología; Tema: Estructura Social Paraguaya; Idioma: Español; Escritura: Colectiva

DOI: <https://doi.org/10.47133/respy42-24-1-03>

BIBLID: 0251-2483 (2024-1), 63-90

Un ejercicio sobre estado del arte. Estructura social y movimientos prepolíticos en Guairá y Caazapá

*An exercise on state of the art. Social structure and
pre-political movements in Guairá and Caazapá*

Ramón Fogel¹ 

¹ Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.
Asunción, Paraguay.

Sandra Valdez² 

² Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.
Asunción, Paraguay.

Blas Duarte³ 

³ Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.
Asunción, Paraguay.

Correspondencia: ceripy@gmail.com




Artículo enviado: 6/1/2024

Artículo aceptado: 20/4/2024

Contribución de los autores: Ramon Fogel (conceptualización, análisis formal y supervisión), Sandra Valdez (metodología, investigación y redacción), Blas Duarte (metodología, investigación y redacción).

Conflictos de Interés: ninguno que declarar.

Fuente de financiamiento: sin fuente de financiamiento.

- **Editor responsable:** Carlos Anibal Peris . Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Asunción, Paraguay.
- **Revisor 1:** Gerardo Jara . Universidad Nacional de Asunción, Rectorado. San Lorenzo, Paraguay.
- **Revisor 2:** Belén Torres . Sociedad Paraguaya de Sociología. Asunción, Paraguay.



Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una Licencia Creative Commons - Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Citación Recomendada: Fogel, R., Valdez, S., y Duarte, B. (2024). Un ejercicio sobre estado del arte. Estructura social y movimientos prepolíticos en Guairá y Caazapá. Estudios paraguayos, Vol. 42 (1), pp. 63-90. <https://doi.org/10.47133/respy42-24-1-03>

Resumen: Este trabajo analiza el estado del arte sobre la estructura social y los movimientos sociales prepolíticos en la región de Guairá-Caazapá, Paraguay. Se examinan manifestaciones de protestas y rechazo al orden social dominante por parte de campesinos que no estructuraron sus demandas a través de canales organizativos propios. La revisión bibliográfica abarca investigaciones sobre casos que parten de la tardía Edad Media, incluyendo movimientos milenaristas, revueltas rurales reaccionarias y bandolerismo social. Se analizan casos específicos de bandolerismo social y movimientos mesiánicos en Paraguay durante los siglos XIX y XX, así como aspectos de la estructura socioeconómica y cultural de la región. El trabajo concluye identificando áreas que requieren mayor investigación, como la relación entre estas formas de acción colectiva y su contexto sociohistórico, la complementariedad entre fuentes escritas y orales, y la conexión entre protestas sociales y vida rural cotidiana.

Palabras clave: movimientos sociales prepolíticos; bandolerismo social; movimientos milenaristas; Guairá-Caazapá; Paraguay.

Abstract: This paper analyzes the state of the art on social structure and pre-political social movements in the Guairá-Caazapá region of Paraguay. It examines manifestations of protests and rejection of the dominant social order by peasants who did not structure their demands through their own organizational channels. The literature review covers research on cases starting from the late Middle Ages, including millenarian movements, reactionary rural revolts, and social banditry. Specific cases of social banditry and messianic movements in Paraguay during the 19th and 20th centuries are analyzed, as well as aspects of the region's socioeconomic and cultural structure. The paper concludes by identifying areas that require further research, such as the relationship between these forms of collective action and their socio-historical context, the complementarity between written and oral sources, and the connection between social protests and daily rural life.

Keywords: pre-political social movements; Social banditry; Millenarian movements; Guairá-Caazapá; Paraguay.

Introducción

El ejercicio está referido a una investigación sobre estructura social y movimientos sociales prepolíticos en la región de Guairá-Caazapá, que analiza manifestaciones de protestas y manifestaciones de rechazo al orden social dominante de campesinos que no estructuraron sus demandas reivindicando intereses de clase o estamentales a través de canales organizativos propios. Estas manifestaciones de protesta con líderes mesiánicos que irrumpieron en la vida social se dieron desde antaño, aunque sus modalidades fueron cambiando y reaparecen en situaciones de crisis. Esta sistematización de lo que ya se conoce otorga relevancia a este trabajo, ya que el objeto de estudio no es nuevo. En esa medida, la indagación del trabajo debe iniciar con una revisión del estado de la cuestión. ¿Cómo se puede tener idea de lo ya investigado y de lo que queda por avanzar? ¿Cómo se identifica lo que dará originalidad al trabajo al identificar los vacíos?

En la obtención de una visión general sobre el conocimiento que existe, la falta de repositorios dificulta la revisión que se limita a los trabajos de más fácil acceso. Dado que existen aspectos de estas movilizaciones que se repiten en el tiempo, la revisión parte de investigaciones bien documentadas sobre casos que parten de la tardía Edad Media. Esto facilita el análisis comparativo considerando semejanzas y diferencias.

Movimientos pre políticos / Milenarismo y bandolerismo social: Algunos movimientos milenaristas y revueltas rurales reaccionarias

En la literatura sobre el tema, algunos autores lo consideran como reacciones a choques culturales o rupturas mentales, esto en la caracterización de los psiquiatras; a estas reacciones colectivas ante situaciones angustiosas, se le da distintas denominaciones así: milenaristas, mesiánicos, de revitalización cultural, de revitalización, y cultos de crisis. Considerando el alcance que los movilizados dan a este tipo de acción colectiva Hobsbawm (1959) utiliza la categoría

de movimientos pre políticos, y la de movimientos revolucionarios pre políticos incorporando en su tipología el bandolerismo social.

En las caracterizaciones predominantes de estos movimientos los adherentes se aferran a la idea de la llegada del milenio como inminente; esta representación del milenio como inminente va asociado con frecuencia a la percepción del orden presente como expresión del mal lo que impulsa la esperanza en la inminente salvación del mundo, que se da situaciones extremas. En la vida mejor, deseada y anticipada se destaca la ausencia de sufrimiento y la abundancia que desplaza a la escasez; ese imaginario gana fuerza, cuando la maldad existente se vuelve insoportable. La edad de oro se sitúa en el futuro en colectividades oprimidas (Bloch, 1977).

El significado de milenarismo proviene del Libro de la Revelación (20: 4 – 6) que alude a mil años de reino mesiánico sobre la tierra luego de la segunda venida de Cristo que sigue a la furia del último juicio. Hacia finales de la Edad Media e inicios de los tiempos modernos la preocupación teológica sobre el milenio se fusiona con antiguas demandas de los agrupamientos de oprimidos; la mera idea de la proximidad de la llegada de la edad dorada marcaba una tendencia revolucionaria que inquietó a las iglesias, católica y a la luterana, que buscó aniquilar a aquella (Bloch 1977: 211).

66

Ya a fines de la edad media la idea del paraíso ganó fuerza en contextos marcados por la decadencia moral y los excesos de la iglesia católica que dieron lugar a la reforma y a la respuesta indignada de Menno Simons. En la sociedad medieval la adoración de héroes y glorificación de príncipes desplazó a la adoración de los Santos y los propios cristianos fueron perseguidos y ejecutados por iglesias protestantes aliadas al Estado.

El hechizo del mal se expresó en la guerra campesina de exterminio con más de cien mil insurrectos asesinados, que también afectó a anabaptistas, que sufrieron crueles atrocidades perseguidos por católicos y protestantes (Bloch 1977). En esa era ganó fuerza la doctrina premilenarista que predicaba la idea que Jesucristo volverá físicamente a la tierra, antes del milenio para llevar al cielo a los justos, conforme al pasaje del Apocalipsis (20: 1 -6).

Las colectividades movilizadas estaban lideradas por profetas o mesías que anticipaban el reino de la perfección humana. En las experiencias registradas la nerviosa anticipación se daba tanto como una huida de las obligaciones sociales como también a una renuncia al orden establecido. Se trataba de movimientos o acciones colectivas de aquellos que esperaban el milenio como algo inminente y adoptaban acciones concretas; movimientos políticos y religiosos a la vez, algo que en la vida real no aparecen como independientes en la percepción de los movilizadas. Las consecuencias en el comportamiento externo varían desde la huida de la sociedad a manifestaciones violentas de rechazo al orden social; la combinación entre excitación y éxtasis abruptamente empuja a la comunidad a una actividad febril.

En estos movimientos predominan los seguidores empobrecidos con bajo estatus social y modos de vida tradicionales, quienes aseguran una posición entre los elegidos, o por lo menos recibir la promesa de una vida plena, promesas de alivio de situaciones de opresión y acceso a un mundo marcado por la armonía social; en estas experiencias predominan la propiedad comunitaria, el puritanismo sexual y la regeneración total; se da también la creencia en cataclismos que matarían a los malos. Los movilizadas en un momento dado llegan al colapso por agotamiento y entran en un estado de trance.

En estas los adherentes se imaginaban que solo los incorporados al movimiento podrán salvarse cuando llegará el apocalipsis, la batalla próxima sería la final entre el bien y el mal y el milenio seguirá a esas vicisitudes; en esas representaciones resalta la expectativa de una inmediata salvación total y colectiva de este mundo, anticipando la completa destrucción del existente orden social, político y económico, los cuales serán reemplazados por una nueva y perfecta sociedad. Lo viejo debía ser destruido para ser establecida una nueva y perfecta sociedad (Cohn, 1970).

En la organización de los movimientos milenaristas fue destacado el papel de los profetas, que con sus prédicas a colectividades olvidadas se constituyeron en alternativas a líderes locales tradicionales; en sus respuestas a crisis de la sociedad proveyeron medios para innovaciones organizacionales donde no existían

asociaciones voluntarias. En la predica de los mesías se destacaba la proximidad de la completa destrucción del orden político, social y económico que será reemplazado por la sociedad nueva. En algunos casos buscando acelerar el resultado inevitable se usaron medios violentos de modo a reemplazar lo viejo y establecer la nueva sociedad.

Las características repetidas de estos movimientos incluyen intensa expresión emocional, conocimientos esotéricos, dependencia de liderazgos carismáticos condena l orden sociopolítico. El rechazo de las relaciones políticas y socioeconómicas convencionales estaba asociado a una huida de las obligaciones y rutinas cotidianas. Las creencias compartidas por los movilizados proporcionaron explicaciones ante los problemas que generaban la inseguridad personal y crearon nuevos y fuertes sentido de identidad. Los adherentes a estos movimientos se percibían como los elegidos para un mandato de cambio, la destrucción del mal y el perfeccionamiento de la sociedad (Barkun, 1974).

68

En situaciones extremas doctrinas de inminente salvación encontraron aceptación en colectividades marginadas. La figura del profeta con su doctrina de esperanza e inminente rescate aparece en tiempos de dudas e incertidumbres, su aparición responde a confluencia de necesidades sociales y de personalidad; aunque los movimientos se expresen en términos religiosos, el componente político de protestas sociales está presente. La religiosidad del movimiento no implica que eviten temas políticos ya que esa religiosidad implica insistencia en metas sociales.

Diversos autores refieren que las inquietudes y rumores de la destrucción apocalíptica se esparcían de poblado en poblado siguiendo las pautas de las epidemias. Así, campesinos desarraigados constituyeron una reserva de adherentes a movimientos milenaristas (Cohn 53 - 60).

En esas regiones las pequeñas aldeas mostraron un potencial de disrupción con manifestaciones psicológicas peculiares debido a su mayor homogeneidad interna, con miembros identificados con su lugar de residencia, que resultaron masas vulnerables a efectos desintegradores de calamidades de la época. En los adherentes a

movimientos milenaristas se destaca el sentimiento compartido de la pérdida de un modo de vida, que las formas conocidas de vida estaban bajo ataque y que nada sería como antes.

La Vendée fue la última gran rebelión rural que se registra en Europa en defensa del viejo orden, se dio en el Oeste de Francia en 1793, a 4 años luego de proclamada la Revolución Francesa. En esas circunstancias históricas se sumaron avances del desarrollo capitalista, la concentración del poder a nivel nacional, la imposición del servicio militar y el pago de impuestos. Un factor importante de la gran movilización fue la decisión de la Revolución de integrar la estructura de la Iglesia Católica en la organización del gobierno francés; ese cúmulo de circunstancias unificó a comunidades enteras con todos sus estamentos, antiburgueses, anticapitalistas, opositores a la centralización estatal, campesinos.

Charles Tilly (1980) resalta el hecho que la venta de tierras de la Iglesia impulsó la reorganización de la misma y generó una extendida oposición y resistencia de los sacerdotes que no aceptaban las reformas; la deportación de estos despertó la revuelta y el llamado a las armas. Desde marzo de 1793 hasta fin de ese año, los movilizados atacaron las fuerzas de la República con armas caseras, garrotes dentados y palos, hasta que derrotados derivaron en pequeñas guerrillas. Los factores que están en la base de la gran rebelión reaccionaria parece ser la violación de pautas de costumbres bien arraigadas. La literatura sobre estas formas de acción colectiva refiere también movimientos milenaristas en los siglos XIX y XX en Andalucía y Sur de Italia, donde la sociedad industrial y comercial estaba en ciernes (Hobsbawm, 1959). Movilizaciones rurales notables posteriores desarrolladas en Europa tuvieron un alcance político en la medida que se orientaron a los intereses materiales de los adherentes.

Estudios más recientes hacen referencia a movimientos milenaristas desarrollados en América Latina en los siglos XIX y XX. Así, María Isaura Pereira de Quiroz (1976) estudia casos conocidos en el Brasil y destaca que el milenarismo supone creencias que atribuyen un papel activo al hombre en situaciones de crisis y que es necesaria la intermediación de un agente en contacto con la divinidad (p. 21); estos movimientos tienen tres elementos básicos:

colectividad descontenta, esperanza en la venida de un emisario divino, y esperanza en un paraíso sagrado (p. 22).

También refiere la autora movimientos mesiánicos de unidad nacional, los movimientos de liberación o unificación que tuvieron matices religiosos; en ciertas circunstancias a personajes históricos se les atribuía origen divino, y se esperaba su regreso. En pueblos parias se generaron sentimientos de unidad nacional ante enemigos externos. Pereira de Queiroz también documenta movimientos reformistas, entre ellos se menciona el de Monte Amiata con pobladores afectados por pago de impuestos y a la ampliación de la red de comunicaciones que desequilibró la vida campesina agravada por malas cosechas.

En su recuento la autora refiere también a Lassaretti quien surgió como mesías, fundó comunidades religiosas, planteó la reorganización de las familias, el trabajo cooperativo y no competitivo, en sus escritos atacaba a los malos. Las malas cosechas habían creado el ambiente favorable; medidas que se apartaban del mundo vivido entonces por los adherentes eran más rechazadas. Los seguidores del mesías creyeron que con su muerte se instauraría el paraíso y luego de su muerte esperaron su resurrección; se trató de un movimiento reformista ya que no buscó la supresión de antiguas instituciones sino más bien buscaba confirmar costumbres tradicionales.

Pereira de Queiroz (1977) también menciona movimientos mesiánicos campesinos en el Brasil que fueron semejante a movimientos medievales; así en Pernambuco en 1817 y 1835 un profeta con 400 adeptos construyó, con la protección del Rey Don Sebastián una comunidad en la cual todo era perfecto y sus miembros lograrían la inmortalidad y se tornarían invisibles ante ataques enemigos; la comunidad se denominó Ciudad del Paraíso Terrestre.

En el relato de la autora referido al profeta Conselheiro, la República era la personificación del anticristo y prohibió a sus adherentes el pago de impuestos; el gobierno representaba el anticristo, debía ser eliminado para instalar en la tierra felicidad perfecta, ya sea derribado, para instalar en la tierra la felicidad perpetua. El alcance

del poder del padre fue grande en algunas localidades. Ya muerto Conselheiro se convirtió en leyenda, y aún mucho tiempo después se esperaba su regreso.

El padre Cícero sacerdote de los pobres contemporáneo de Conselheiro predicó, también en el Noreste del Brasil entre 1872 y 1890 y proyectó la imagen de un hombre extraordinario, en un contexto de sequía y epidemias; luego que el obispo de Ceará lo despojase de sus funciones como sacerdote su prestigio creció aún más. El padrino de los desvalidos murió en 1934. Con la muerte del mesías creció la leyenda de Cícero, que se caracterizó por su austeridad; en su visión el reino mesiánico es sobrenatural, pero nace en la tierra.

Entre 1910 y 1914 se desarrolló un movimiento mesiánico entre caboclos o mestizos de Santa Catalina región con predominio de ganadería y agricultura de subsistencia, sus impulsores fueron conocidos como monjes aunque estaban desligados de congregaciones, entre ellos Joao María que curaba a enfermos; aun cuando distintas capas sociales se integraban a su movimiento en su prédica en el milenio el humilde peón ocupará un lugar más importante que el ganadero. Los movimientos milenaristas se insertaron en el sistema político regional y expresaron el ideal de fraternidad e igualdad en la fe y ante Dios, esta propuesta contrastaba con la rígida estratificación de la zona y con la vida ostentosa de sacerdotes.

Algunos casos de movimientos milenaristas desarrollados en el país en la década del 30 del siglo pasado Ramón Fogel (2000) destaca que la emergencia de líderes mesiánicos y bandoleros sociales se manifiesta en períodos de crisis, cuando las comunidades empobrecidas carecen de canales institucionalizados para expresar sus demandas, llevándolos a adherirse a movimientos mesiánicos o a bandoleros sociales. El autor analiza las circunstancias que propiciaron la presencia de líderes mesiánicos en Villa Oliva, departamento de Ñeembucú, mediante la recopilación de la memoria oral de sus antiguos habitantes y el análisis de la distribución desigual y la tenencia de tierras a través de datos socioeconómicos de la época. Ñandejara'i (José T. Cáceres), fue un líder mesiánico que, según sus seguidores, ostentaba habilidades

extraordinarias tanto para la curación de enfermedades como para afrontar los problemas que afectaban a la población vulnerable.

En esa misma década se destaca la presencia, desde 1930, de una lideresa mesiánica que proclamaba la inminente llegada del milenio: la profetiza de Cerro Verde Sapukai, María Epifanía Britos. La adhesión de los pobladores a esta profetiza refleja la necesidad o esperanza de que surja un salvador que los libere de su sufrimiento, sin distinción entre bandido o santo (Villar 2021).

La victoria con la llegada de la edad dorada no siguió en realidad a la búsqueda activa de los militantes de movimientos milenaristas; en algunos casos, el desarrollo de comunidades milenaristas continuó luego del fracaso de la llegada del milenio. Algunas de estas comunidades pervivieron durante siglos. Así, un grupo constituido en Alemania en 1920 con uterianos, fueron obligados a migrar al Paraguay por el régimen de Hitler y constituyeron la colonia Primavera.

72

Los uterianos constituyen el ala radical de Anabaptistas y sus comunidades se iniciaron en Zúrich en 1525 y llegaron a tener en Estados Unidos y Canadá 49 colonias con 5.000 miembros. Luego de la Primera Guerra Mundial, la comunidad se propuso como objetivo vivir un cristianismo radical, tal como se plantea en el Sermón de la Montaña (Mateo 5: 2.3-12). Su fundador, Arnold, identificó la propiedad privada como el impedimento principal para una vida cristiana fraterna (Hack 1958).

La comunidad que se radicó luego en el Paraguay, y como las otras de la cofradía, buscaba replicar la primera congregación cristiana. Su fundador visitó a los uterianos en los Estados Unidos que vivían en comunidad de bienes desde la Reforma; en 1937 fueron expulsados de Alemania y refugiados en Inglaterra. En 1950, otra comunidad, en 1954, en Montevideo, estableció la congregación El Arado. En el Paraguay, constituyeron la “Sociedad de Hermanos”.

En 1941, solo Paraguay quería recibir inmigrantes, lo que explica la decisión del grupo de dirigirse al Paraguay. La estancia primavera de 8.100 hectáreas fue adquirida, la misma estaba situada 80 kilómetros al sureste de Puerto Rosario. En la organización de la comunidad, las casas estaban cercanas entre sí y en el centro

estaba el comedor y la cocina comunitaria; no existía propiedad privada. Así la comunidad tenía tres villas o fraternidades con vida comunitaria intensa. En 1956 tenía una población de 656 personas, que constituían 83 familias. Los inmuebles eran propiedad comunal (Hack, 1958).

Los integrantes de la comunidad trabajaban sin distinción de tareas para la comunidad, para que pudiera satisfacer todas sus necesidades a través de la comunidad. Todos sin distinción desempeñaban las distintas tareas. La jornada comenzaba a las 5 de la mañana y el almuerzo y la cena eran comunitarias. La colectividad se reunía semanalmente para tomar decisiones. Se trataba de altruismo dirigido a otras personas.

El bandolerismo social en la literatura

Erick Hobsbawm (1959) analiza distintas formas de protesta social, expresiones de descontento de poblaciones campesinas que respondían a legendarios bandoleros sociales, que cumplían, a su modo, el rol social de corregidores. Esos llamados por el autor rebeldes primitivos reparaban agravios de campesinos humillados enfrentando a poderosos que ejercían una dominación descontrolada; los poderes mágicos que se les atribuía solían estar conectados a sus amuletos que les proporcionaban protección.

Desde la mirada de los defensores del orden social predominante, los bandoleros sociales eran considerados delincuentes peligrosos, asesinos de cuidado, en contraste con la percepción de los campesinos. Estos los percibían como justicieros, héroes imbatibles, luchadores por la justicia y dignos de admiración y apoyo logístico.

Los bandoleros caracterizados por el autor vivían en proscripción y en inevitable resistencia a las autoridades, y aunque fueron delincuentes no eran considerados como tales en el imaginario de pobladores rurales pobres que sufrían abusos. Las vicisitudes de los bandoleros se iniciaron en enfrentamientos con autoridades y si mataron, su conducta no era considerada como crimen por los

campesinos porque lo habrían hecho por justa causa, en defensa propia o del honor mancillado.

Hobsbawm refiere los contextos en los cuales florecen estas formas de protesta prepolíticas; el deterioro de las relaciones sociales basadas en el parentesco y la destrucción de modos de vida tradicionales son componentes de las situaciones en las cuales se desarrollan estos fenómenos. Se trata de economías en transición al capitalismo agrario o si se quiere en la fase un capitalismo embrionario; también las situaciones de catástrofes ambientales o sociales generan el ambiente en los cuales se desenvuelven estas manifestaciones de protesta.

Entre los casos documentados por el autor se encuentran Movimiento en Huanuco entre 1917 y 1925, destacándose los orígenes justo de los bandoleros, considerados como reacciones justas por sus seguidores; estas movilizaciones se dieron cuando normas tradicionales de comportamiento se vinieron abajo.

74

En cuanto a la metodología utilizada en los estudios sobre el bandolerismo social y movimientos mesiánicos autores resaltan el hecho que lo que más se conoce proviene de extraños a los movimientos, sobreviven versiones de adversarios de los movimientos quienes lo percibían como amenazas; los movilizados se incorporan a los legajos policiales, aunque llegan a los legajos históricos si es que logran alta visibilidad pública. Aun cuando estas movilizaciones tengan un significado central en la vida de sus miembros permanecen en la oscuridad pública. Para Hobsbawm, las baladas y la historia oral tienen límites para reflejar objetivamente la realidad, pero los datos obtenidos pueden cruzarse con otras fuentes y finalmente la vida real de los bandoleros no es lo importante, sino la imagen que proyectan y que suelen trascender más allá del plano local.

En trabajos publicados sobre bandolerismo social en el Paraguay Masó (1999) desde la ficción con sustento histórico recupera vicisitudes, por el Chaco formoseño y Ñeembucú, de Mate cocido y Ruperto Cáceres o Cáceres i; en la versión de este autor rescatada de la memoria oral Cáceres i se trasmuto de frio asesino en héroe legendario que sufrió indecibles padecimientos en poder de las

autoridades y desde su tumba protege a los que recurren a él. Fogel (2000) en sus formulaciones sobre la historia social de Ñeembucú destaca que la emergencia de líderes mesiánicos y bandoleros sociales que se manifiesta en períodos de crisis, cuando las comunidades empobrecidas carecen de canales institucionalizados para expresar sus demandas, llevándolos a adherirse a movimientos mesiánicos o bandoleros sociales.

El autor analiza las circunstancias que propiciaron la presencia de líderes mesiánicos en Villa Oliva, departamento de Ñeembucú, mediante la recuperación de la memoria oral de sus antiguos habitantes y el análisis de la distribución desigual y la tenencia de tierras a través de datos socioeconómicos de la época. En un escenario de profundas asimetrías sociales, conflictos marcados y el monopolio de las oportunidades económicas por parte de la élite en Ñeembucú, los habitantes percibían a los líderes mesiánicos y a los bandoleros sociales, como poseedores de cualidades extracotidianas y como las únicas opciones para contrarrestar los abusos perpetrados por las élites. El autor analiza las acciones de Ñandejara'i y de bandoleros como *Caceres'i*, Olegario Álvarez, conocido como Gaucho Lega, y el Gauchito Gil, que tuvo incidencia en la región fronteriza, en dirección a Corrientes.

El bandolero social más mentado y estudiado fue Regino Vigo después de la Guerra del Chaco (1932-1935). Este personaje legendario fue originario de San Solano en San Pedro del Paraná, y sus huellas perduran hasta la actualidad. Aunque existen diversas versiones sobre las razones que llevaron a Regino Vigo a convertirse en un fugitivo de la justicia, la mayoría concuerda en que fue por el asesinato de un comisario local, aunque los motivos varían según la perspectiva de cada autor. Regino pasó de ser un hombre común a convertirse en una leyenda en la memoria de los pobladores rurales, que lo mitifican, atribuyéndole proezas extraordinarias y poderes extracotidianos.

En un trabajo sobre historia del campesinado Fogel (2010) señala algunas circunstancias que enmarcaron las acciones de este destacado bandolero que surgió en la era de los yerbales y obrajes madereros. La población sometida a abusos de poder, concebía en Vigo la figura de un vengador capaz de reparar injusticias pasadas.

Actuaciones notables de este bandolero se dieron en la región de Guairá y Caazapá.

El prólogo de *El romancero de Juan Lobo* (Rodríguez Alcalá, 2013), redactado por Helio Vera, destaca las habilidades excepcionales de Vigo, entre las cuales se incluye la capacidad de volverse invisible a voluntad, la posesión de un "Kurundú" (amuleto) que desviaba las balas, así como un dominio destacado del arte del disfraz.

Vera hace referencia a los incidentes ocurridos en rivera argentina del Río Paraná, específicamente en las zonas de Oro Verde y Puerto Mineral, que resultaron en la muerte de un gendarme argentino y llevaron a un aumento en la intensidad de la persecución contra Regino Vigo. Como consecuencia, se designó al mayor Eliodoro Estigarribia para comandar un escuadrón de caballería con el objetivo de capturar a Regino Vigo.

En la perspectiva de Helio Vera, la adhesión de los campesinos a Regino y sus montoneros se explica por el trato amable que les dispensaba; el bandolero al llegar a las estancias, solicitaba cortésmente la colaboración de los peones, en marcado contraste con las prácticas de los integrantes de cuadrillas del ejército, o "la comisión", que usaban la violencia y sin más se apropiaban de lo que necesitaban torturando a quienes se resistían.

Según el mismo autor, Vigo al sentirse acorralado, optaba por disolver el grupo lo que desencadenaba discusiones internas y finalmente culminó en la traición y su asesinato en Potrero Tuna, a manos de sus propios compañeros. La noticia de la muerte de Vigo empezó a circular durante la Semana Santa de 1942, anunciada por las autoridades. Sin embargo, para la población campesina la verdad era otra, ya que asumía que el bandolero había simulado su propia muerte, y que el cuerpo encontrado pertenecía a un *guayakí* al que Vigo vistió con sus prendas, permitiéndole así escapar hacia Brasil. Era tal la convicción de que Vigo seguía vivo, que, durante la Guerra Civil de 1947, se esperaba su regreso.

En su *Romancero*, Rodríguez Alcalá se sumerge en la historia de Regino Vigo, utilizando el seudónimo de Juan Lobo, para ofrecer un relato minucioso que explora las experiencias y leyendas vinculadas a esta enigmática figura. El autor ahonda en las dimensiones

mitológicas y los eventos históricos que rodearon la vida de Regino Vigo. El autor describe un entorno de pobreza y precariedad, delineando un pueblo con escasas viviendas, caracterizado por ranchos humildes y envejecidos.

En el contexto de la guerra entre Paraguay y Bolivia (1932 – 1935), presenta a Juan Lobo con el uniforme militar verde olivo, quien, gracias a sus destacadas hazañas en el campo de batalla, asciende al rango de teniente. Se relata que las balas apenas lo rozan, y con el impacto de su machete, derribaba filas enteras de hombres del enemigo, destacando así sus habilidades excepcionales en combate.

Bajo esta perspectiva, las correrías y escapadas de Juan Lobo se desencadenan cuando recibe correspondencia desde su localidad natal, informándole que el comisario, quien fuera su amigo de la infancia, ha traicionado su confianza, resultando su única hermana como víctima. En respuesta, Juan Lobo regresa a su pueblo para ejecutar su venganza contra el comisario, marcando así el inicio de sus peripecias mientras se oculta en los montes y esteros.

En relación a su estrategia para familiarizarse con el terreno antes de emprender una incursión, el autor relata que Juan Lobo enviaba a sus hombres para investigar la zona; éstos adoptando la apariencia de forasteros, se integraban entre la población local, y con una actitud tranquila entraban en los bares para beber y recopilar información. Posteriormente, salían simulando estar ebrios a la calle, mientras observaban y registraban todo a su paso. El autor detalla que de esta manera *saben cuántos fusiles, cuantas balas y pertrechos hay en la comisaría para perseguir cuatrerros*, además de identificar los comercios principales que planeaban saquear.

En cuanto a los asaltos a pueblos, se menciona que, tras el combate y la victoria de los bandoleros, la población se ponía contenta, ya que un asalto al pueblo representaba un día de celebración para la gente de escasos recursos. Se relata también un asalto a mano limpia a un estanciero asunceno que se encontraba de visita en su estancia. Mientras el estanciero reposaba, aparece un hombre ataviado con uniforme verde olivo y todas las insignias jerárquicas,

solicitando hablar con el propietario de la finca. Este llegado, haciéndose pasar por un oficial de policía, solicita prestados los caballos al estanciero con el pretexto de perseguir y capturar, muertos o vivos, a los cuatrerros. El estanciero, respaldando esta causa justa, cede amablemente los caballos requeridos y se dispone a descansar nuevamente tras la partida del supuesto oficial de policía. Sin embargo, su tranquilidad se vio perturbada por un peón que revela que el recién llegado no era policía, sino el mismo Juan Lobo.

León Cadogan, destacado antropólogo y reconocido en etnografía guaraní, parece haber desempeñado un papel crucial en el desenlace del bandido Regino Vigo, según lo consignado en sus memorias. Al igual que otros estudiosos de la vida de Regino Vigo, León Cadogan también reconoce la influencia del bandolero sobre la población y la incapacidad de las autoridades para detenerlo. En este sentido, menciona que el mentado bandolero mantenía en jaque a toda la zona sur del extenso departamento del Guairá, cuya vigilancia correspondía, en esa época, a la Delegación de Gobierno de Villarrica, bajo la dirección del Mayor Rogelio R. Benítez. Cadogan ocupaba el cargo de Jefe de Investigaciones de Identificaciones en esa dependencia (Cadogan, 1998).

78

Para entonces, el antecesor del Mayor Benítez se había confesado incapaz de mantener el orden en la zona comprendida entre Yuty y San Juan Nepomuceno, a causa de Regino Vigo. Los campesinos que se negaban a dar informaciones de Regino, eran flagelados por las tropas del ejército; a su vez, de los que Regino sospechaba que daban información acerca de él, los liquidaba, según el relato del autor.

En este contexto, León Cadogan emerge como el arquitecto de la estrategia que finalmente condujo a la caída de Vigo. En una conversación con el comisario de Yuty, Cano Guazu, propuso un plan infalible: reclutar a un "amigo" (colorado) con problemas legales para que se infiltrara en la banda de Regino, a cambio de perdonarle sus deudas con la justicia. Una vez informado y aprobado, el Mayor Benítez tomó la decisión de retirar las tropas del ejército a sus cuarteles como primera medida. Poco después de

esta maniobra, se dio a conocer la muerte de Regino Vigo (Cadogan, 1998).

Desde una perspectiva histórica, Herib Caballero (2013) examina la presencia de dos bandoleros sociales, Plácido Jara y José T. Cáceres, este último reconocido como “Ñandejára Guazu”, durante el período comprendido entre 1920 y 1930. Caballero ofrece una visión detallada de las circunstancias que rodearon a estos personajes y su impacto en la sociedad de la época. Plácido Jara, oriundo de Pirayu, presenció y actuó en todas las Guerras Civiles de Paraguay que se sucedieron en la primera mitad del siglo XX. A su corta edad de 20 años participó en la guerra civil de 1904 del lado de los liberales, también participó en la Guerra Civil de 1911-12. En la Guerra Civil de 1922 *se unió al sector rebelde encabezado por los coroneles Adolfo Chirife y Pedro Mendoza y el Teniente Coronel Francisco Brizuela*. Luego de la Guerra Civil, Jara se marchó al exilio, y regresó en 1928 al país. También participó en los primeros años de la Guerra del Chaco (1932-1935) con su renombrado escuadrón “Los Macheteros de la Muerte” (Caballero, 2013).

La valentía y el coraje de Jara, y su participación de numerosas contiendas, le hicieron merecer la tarea de recopilar información sobre la frontera argentino-boliviana en la jurisdicción de Salta en 1933. Meses más tarde, entró en la clandestinidad, regresando secretamente a Paraguay en 1935 para reunir a su familia y establecerse en la localidad formoseña de Las Lomitas, en el lado argentino.

Las acciones de Plácido Jara durante la Guerra Civil de 1922 le valieron un compuesto anónimo que lo destacaba como un hábil guerrillero del pueblo (Caballero, 2013). Según la clasificación de Eric Hobsbawm sobre los tipos de bandolerismo social, Caballero sitúa a Plácido Jara entre los Haiduks, ya que, con su grupo armado, buscaba defender la causa nacional frente a un estado de cosas que consideraba perjudicial para los intereses de los paraguayos (Caballero, 2013). Otro caso analizado por el autor es el de Ñandejára Guazú, José T. Cáceres, quien tuvo sus actuaciones en Villa Oliva, zona de Ñeembucu. Este en calidad de religioso, como

un profeta enviado por Dios, tuvo numerosos seguidores que buscaban esperanza y consuelo en las prédicas del profeta.

Investigaciones más recientes, como la de Arellano y Cossi (2017), se sumergen en las representaciones de la violencia mediante el análisis de la construcción social del bandolerismo, explorando el testimonio de un familiar de Regino Vigo. Este relato proporciona recuerdos e información arraigada en la historia familiar.

Según Arellano y Cossi (2017), Regino Vigo participó en la Guerra del Chaco, adquiriendo habilidades en combate, manejo de armas y estrategias que luego aplicaría en su papel como "huido" de la justicia. Durante este conflicto, integró el Comando Especial de Macheteros, posiblemente el mismo grupo liderado por Plácido Jara, conocido como "Los Macheteros de la Muerte". Es verosímil que, en estas circunstancias, los ideales y estrategias de Jara hayan influido en Vigo.

Después de la Guerra, se desató una revolución liderada por Rafael Franco, en medio del descontento de la población y, en particular, de los excombatientes. Franco derrocó a Eusebio Ayala y asumió la presidencia, implementando reformas significativas para la época. Tras la experiencia militar, muchos excombatientes, a pesar de no ser militares de carrera, lograron integrarse a la policía, incluyendo a Regino Vigo.

80

Si bien las prácticas violentas eran comunes en la policía de la época, Vigo se oponía a tales actitudes. Su desacuerdo provocó una disputa con un comisario, a quien Vigo mató, desencadenando así su huida de la justicia. El testimonio de un familiar, presumiblemente su sobrino, narra lo siguiente:

En una oportunidad –según nos expresaron familiares- él se reveló ante tales vejaciones, lo cual desencadenó en una fuerte discusión con uno de los comisarios victimarios, que fue in crescendo a tal punto que Regino termina asesinándolo de cinco disparos, hecho que lo obliga a huir, ya que comienza a ser perseguido por la justicia ordinaria, episodio que da inicio al mito del justiciero.

Según el testimonio del familiar, se destacan varias razones que explican por qué las persecuciones contra Vigo no tenían éxito. En primer lugar, resalta la habilidad de Vigo en el manejo de armas y las estrategias aprendidas durante la guerra. A esto se añade el crecimiento de su grupo, que le facilitaba obtener botines más grandes, que distribuía posteriormente entre la población más necesitada a cambio de su apoyo. Esta táctica permitía que los habitantes le advirtieran sobre la presencia de la policía y las patrullas de seguridad que intentaban capturarlo, según relata Arellano y Cossi (2017).

Los ataques de Regino no eran improvisados; previamente estudiaba el escenario. Para lograrlo, se hacía pasar por otra persona, utilizando algún disfraz que le permitiera mezclarse con la gente y obtener información. Dada la difícil situación económica de la región, las personas le agradecían a Regino por compartir parte del botín obtenido, que en ocasiones incluía carne vacuna, según relatan Arellano y Cossi (2017).

En concordancia con Helio Vera, quien también aborda este incidente, un caso destacado y que probablemente haya intensificado la persecución contra Vigo es el ocurrido en Oro Verde. Según las noticias de la época, en la noche del 7 de octubre de 1941, el grupo de Regino, compuesto por unos veinte hombres fuertemente armados, habría cruzado el río Paraná desde Puerto Mbariguí (Paraguay) hacia el puerto de Oro Verde (Argentina). Según Arellano y Cossi (2017), la intención de Vigo era apoderarse del dinero cobrado por un destacado comerciante local por la cosecha de yerba mate y tabaco. La presencia de vecinos armados y la respuesta de la Gendarmería Nacional, que resultó en un tiroteo mientras escapaba el grupo de Vigo, fue el lugar donde el teniente Miguel Ángel Tripepi perdió la vida a manos de Vigo.

Tras este incidente, el ejército presionaba a la familia de Regino para que lo entregaran. Según el testimonio del familiar de Vigo citado en el artículo, la consigna del grupo era morir en batalla, pero con la presencia del ejército que ya los tenía rodeados, Vigo les propuso dividirse, permitiendo que cada integrante se dirigiera a donde quisiera. Una facción aceptó la propuesta, mientras que otra se mantuvo firme.

Supuestamente ellos estaban en un rancho y había una mujer con ellos que estaba lavando ropa en el arroyo, mientras a él le cortaban el pelo. Fue entonces que esos mismos de su grupo, que no querían huir por separado, vinieron y le dispararon por la espalda. Arellano y Cossi (2017),

El cuerpo de Vigo nunca fue hallado, lo que contribuyó aún más a la leyenda del astuto bandido. La imposibilidad de sepultar sus restos alimentó el mito. En consecuencia, sus seguidores no creyeron en su supuesto asesinato, y se difundió la creencia de que continuaba apareciéndose incluso muchos años después: en Asunción, en Ciudad del Este e incluso durante la revuelta de 1947, cinco años después de su presunta muerte.

Según el familiar, nunca recibieron el cuerpo de Vigo, pero se tiene conocimiento de que aparentemente el ejército lo examinó y llevó a su odontólogo para su reconocimiento. La información al respecto quedó exclusivamente en manos del ejército y del Estado (Arellano y Cossi, 2017).

82

Otro estudio reciente, a cargo de Hugo Oddone (2016), examina minuciosamente la vida de Regino Vigo. Oddone (2016) presenta en detalle la narrativa de Regino, explorando la historia desde la ficción en su obra *¿Vive Vigo?* Según refiere el autor, el apellido Vigo llegó a Paraguay con los inmigrantes italianos a fines del siglo XVIII o comienzos del XIX. Se establecieron en San Pedro del Paraná, donde en 1910, la familia de Regino, tenía una vivienda en el centro de la ciudad, además de un establecimiento ganadero.

Regino fue estudiante de la escuela agrícola de Villarrica entre los años 20 y 30. Aparte de agronomía, el tiempo en las aulas de la escuela se computaba como parte del servicio militar obligatorio siempre que durante las vacaciones, los estudiantes pasaran tiempo en algún regimiento de la zona. Es por eso que luego de 1930, Vigo recibió su diploma de agrónomo y su baja militar.

En palabras de Oddone, su experiencia y estadía en la ciudad le sirvieron para comprender que el Paraguay presenta una cultura homogénea y que la diferenciación social y la pobreza de la gran mayoría de la población son uniformes en todos los lugares urbanos o rurales que visita. pp. 21

El autor describe la situación social, económica y política del país en la época, refiere que se trataba de una sociedad con marcadas diferencias de clase y Regino siempre se mostró sensible ante las injusticias cometidas contra los más vulnerables. La figura de este bandolero como leyenda aparece luego de la participación del mismo como teniente durante tres años en la guerra del Chaco, además de haber participado en la revolución de febrero de 1936. *Aquel "lobo", no estepario sino gregario y aguerrido jefe de una manada bravía, a quien las balas rozan sin rasgar su carne, aquel que puede volverse invisible para eludir al enemigo.*

Nombrado comisario de su comunidad, en San Pedro del Paraná, por el aquel entonces ministro del interior Gomes Freires Esteves, Regino regresó a su comunidad luego de la guerra e inicio allí su gobierno junto con algunos amigos suyos, con quienes hacía los patrullajes por la comunidad. Sus condiciones eran tolerancia cero al maltrato a peones de estancias, el robo de cabezas de ganado a los agricultores, en síntesis, cero tolerancia a los abusos de los más poderosos hacia los más débiles.

Guardaba un rencor especial hacia los ricos, fundamentalmente estancieros de la zona y a sus súbditos, quienes eran los encargados de maltratar a los peones. Afamado enemigo de los mismos, en una ocasión, unos jinetes asaltaron una estancia a mano armada, los ladrones tenían las mismas características del comisario Vigo y sus amigos, por lo que el dueño de la estancia robada, en uso de sus influencias logró junto con otros poderosos de la zona y quienes efectivamente no estaban a favor de Regino, destituirlo al día siguiente del tumulto armado en contra del comisario.

Los enemigos de Regino, no contentos con la destitución, querían encarcelarlo, pero este ya había escapado de la comunidad. Oddone señala que la figura de Vigo puede ser calificada dependiendo de qué perspectiva es observada; para la gente pobre es el hombre valeroso que enfrenta a las autoridades y para los ricos es un vulgar villano.

Ramiro Domínguez (2014), en su famosa obra El Valle y la Loma, al referirse sobre la delincuencia en zonas rurales, menciona que

los más comunes son del tipo “fáustico”, a diferencia de un caso de bandido romántico: Vigo, quien junto a su banda, actuaba en Yuty, Yegros y Caazapá y era capaz de ganar el espanto y la admiración de la gente, hasta ser considerados unos héroes.

Siguiendo al autor, este tipo de bandas son solamente “asociaciones accidentales” para fines delictivos de un solo tipo como el cuatreroismo o abigeato, a menos que uno de sus miembros enfrente a alguna autoridad y logre de esa manera ser elevado a un plano mayor entre la gente y sea considerado más que sus otros compañeros.

El pueblo expresó su descontento junto con las acciones de Vigo y se sintió identificado, hasta el punto de imposibilitar el rescate sobre la historia de su vida, al elevarse este solamente a la memoria oral y la imaginación de la gente. En cuanto a su muerte, refiere que uno de sus secuaces le arremetió disparándole en la espalda y murió como cualquier ser humano.

84

En su trabajo *Bandolerismo en la región sur del Paraguay*, José María Gómez (2018), estudia el fenómeno en áreas transfronterizas entre Paraguay y Argentina; el autor refiere aspectos de las andanzas de algunos destacados bandoleros como Isidro Velázquez, José Cáceres, David Segundo Peralta (Mate Cosido), Juan Bautista Bailoretto, y el Gauchito Gil. En la perspectiva de Gómez, estos personajes bandoleros, en su mayoría surgieron contextos de injusticia social y explotación y se convirtieron en figuras controvertidas, resistiendo las tensiones no resueltas en sus respectivas sociedades. Algunos de ellos trascendieron su condición de bandidos para convertirse en símbolos milagrosos y objeto de devoción popular, como es el caso de José Cáceres "Ñandejara'i" y el Gauchito Gil.

El trabajo de Gómez (2018) destaca cómo, incluso después de décadas, la presencia de estos personajes persiste en la memoria colectiva, evidenciando su impacto duradero en la región. El autor señala también la actualidad de estos temas, evidenciada por la creación de comunidades y páginas en redes sociales dedicadas al Gauchito Gil, demostrando su relevancia en la contemporaneidad.

Literatura sobre estructura socio económica y cultura de la región

León Cadogan (1997) en sus *Textos míticos de los guaraníes de Guairá* compila y comenta mitos que reflejan las tradiciones religiosas y cosmovisión de pobladores ancestrales de la región que no fueron tocados por las reducciones franciscanas, también establecidas en la región y que en esa medida reflejan mejor los fundamentos del lenguaje humano y de la vida misma en el Guairá. De las representaciones de la cultura regional. Los relatos incluyen casos del pintoresco pilla Perurimá, que refleja aspectos de la vida rural. En realidad, la astucia de Perurimá logra eludir los abusos de poderosos.

Luis Necker (1990), en un trabajo riguroso refiere aspectos importantes de las reducciones franciscanas de indígenas sometidos a la encomienda en la región de Guairá y Caazapá, enfatizando los casos de pueblos de indios de Guairá, de Villarrica, Caazapá y Yuty. En sus relatos se destaca la figura de Fray Luis de Bolaños, que en su estrategia evangelizadora asumió los roles de los chamanes, incluyendo a los viejos chamanes de la propia región, incluso superándolos. Los poderes mágicos que Fray Luis de Bolaños utilizaba incluían la capacidad de estar en dos lugares distanciados al mismo tiempo, paralizar a bestias feroces protegiendo a víctimas potenciales y hacer brotar el agua en tiempos de sequía en suelos rocosos.

En el *Valle y la Loma* Ramiro Domínguez (1966) en su estudio sobre la comunicación en comunidades rurales analiza pautas culturales diferenciadas que acusan continuidad y están condicionadas por el medio geográfico. El *valle* corresponde a poblaciones de viejo asentamiento con producción agrícola ganadera, mientras la *loma* corresponde a territorios de frontera con pobladores que se desenvuelven en una economía agrícola y forestal.

La investigación de Domínguez utiliza el método de estudio de casos que le permite comparar semejanzas y diferencias. Los casos seleccionados fueron las localidades guaireñas *Capitán* de Coronel Martínez y *Kaundy* de Pérez Cardozo. La organización social del *valle* contrasta con la de *Loma*, ya que mientras en la primera

predominan relaciones comunitarias relativamente densas, en la segunda la vida social está más atomizada, y en esa medida más centrada en la familia; las relaciones dinerarias son más acentuadas en las localidades tipo loma.

Algunos investigadores focalizaron sus estudios en la industria azucarera, incluyendo las fábricas de la región de Guairá; estos trabajos permiten establecer distinciones entre el mundo rural de la región y el urbano ligado a las agroindustrias establecidas, que dinamizan los núcleos urbanos.

Entre esos trabajos se destaca el de Gustavo Setrini (2011) que estudia el desarrollo de la industria azucarera y sus vínculos con los pequeños productores subordinados a los ingenios azucareros, a las elites rurales y al Estado; los pequeños productores organizados, tales como la asociación de cañeros orgánicos de Iturbe, en parte por las regulaciones establecidas, hacían parte de relaciones de clientela. Tanto la constitución como el funcionamiento de los sindicatos de las fábricas fueron obstaculizados por el gobierno. El autor examinando el caso de la asociación de Iturbe evidencia la fuerza del clientelismo monopólico que condiciona la capacidad de aprovechamiento de las nuevas oportunidades por parte de los pequeños productores.

86

Friedhelm Guttandin en su trabajo *Pobreza campesina* (2007) encara una investigación cualitativa para caracterizar el contexto social y cultural en el que se desarrolla el Programa Tekopora; el autor indaga el sentido de la pobreza en la percepción de los actores y sus consecuencias.

Los casos que estudia incluyen localidades de la región de Caazapá; en el asentamiento Emiliano Re de 152 has y 23 familias, colindante con la Colonia Kilómetro 10 de Avaí con 80 familias coexisten productores paraguayos y brasileños; el autor señala el contraste entre campesinos paraguayos apegados a tecnologías tradicionales y los sojeros brasileños con tecnología mecanizada y uso intensivo de pesticidas.

La Colonia Jerovia de Buena Vista tiene una población de 350 familias con parcelas que oscilan entre 5 y 10 has que se van subdividiendo con la formación de nuevas familias; los suelos son arenoso-arcillosos muy degradados; los campesinos paraguayos también coexisten con sojeros brasileños. La Colonia Torres cué de Buena Vista cuenta con 50 fincas con tamaño que varían entre 3 y 5 has y familias de campesinos sin tierra que changan en estancias vecinas; el estudio resalta la frecuencia de alcoholismo. A estos casos se suma también el del barrio Corazón de Jesús de Avaí.

Diversos autores refirieron organizaciones obreras, luchas y huelgas en la región (Rivarola 1993; Oscar Creyd 2010; Ana Díaz 2007; Gaona 2008). Las vicisitudes obreras están relacionadas básicamente a la agroindustria azucarera y a la dinámica de la vida urbana.

Lo que queda por investigar

Estas formulaciones sobre el estado del arte permiten establecer, por lo menos parcialmente, lo que ya se conoce sobre nuestro tema de investigación, y en esa medida identificar lo que queda por investigar.

Además de caracterizar los casos tanto de bandolerismo social como de movimientos milenaristas y de la historia social de la región, resulta pertinente indagar las relaciones entre estas formas de acción colectiva y su contexto socio histórico buscando conocer regularidades y peculiaridades; queda por conocer cómo se complementan las fuentes escritas de la historia con las representaciones de los campesinos, portadores de la historia oral y cómo se conectan formas de protesta social con la vida rural cotidiana.

La profundización del estudio en cuestión todavía quedaría como otro desafío para las ciencias sociales.

Referencias

- Arellano, D. M., & Cossi, C. A. (2017). Regino Vigo: violencia, alteridad y epopeya en una saga de frontera. Universidad Nacional de Misiones.
- Barkun, M. (1974). *Disaster and the millennium*. Yale University Press.
- Bloch, E. (1959a). *Das prinzip hoffnung (erster band)*. Taschenbuch.
- Bloch, E. (1959b). *Das prinzip hoffnung (zweiter band)*. Taschenbuch.
- Bloch, E. (1959c). *Das prinzip hoffnung (dritter band)*. Taschenbuch.
- Caballero, H. (2013). Bandidos y sátiros: dos casos en Paraguay (1920-1930). *Revista páginas*, 5(9), 92-109.
- Cadogan, L. (1997). *Ayvu rapyta: textos míticos de los mbya-guaraní del Guairá*. CEADUC – CEPAG.
- Cadogan, L. (1998). *León Cadogan: extranjero, campesino y científico*. Memorias. Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- Chávez, J. C. (2005). La construcción social de la identidad en las fronteras: El caso de los bandidos paraguayos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, (79), 37-52.
- Cohn, N. (1970). *The pursuit of the millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages (revised and expanded edition)*. Oxford University Press.
- Díaz de Arce, O. (1987). *El Paraguay contemporáneo (1925-1975)*. Editorial El Lector.
- Domínguez, R. (2014). *Obras completas: Estudios Sociales*. Servilibro.
- Fogel, R. (2000). *La ecorregión de Ñeembucu: infortunio, dignidad y sabiduría de sus antiguos pobladores*. CERI-UNP.
- Fogel, R. (2010). *Contribuciones campesinas a la construcción del Estado Nación*. CERI.
- Galeano, L. A. (2009). Territorios de exclusión social: Asentamientos rurales y clientelismo político en Paraguay. *Revista Paraguaya de Sociología*, 46(134), 117-136.

- Gómez, J. M. (2018, June 7-9). Bandolerismo en la región sur del Paraguay [Conference presentation]. XI Taller: "Paraguay desde las Ciencias Sociales", Pilar, Paraguay.
http://paraguay.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/129/archivos/2018_Gomez.pdf
- Hetherington, K. (2011). *Guerrilla auditors: The politics of transparency in neoliberal Paraguay*. Duke University Press.
- Hobsbawm, E. (1959). *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. The Norton Library.
- Kleinpenning, J. M. G. (2003). *Paraguay 1515-1870: A thematic geography of its development (Vol. 1)*. Iberoamericana.
- Lewis, P. H. (1980). *Paraguay under Stroessner*. University of North Carolina Press.
- Necker, L. (1990). *Indios guaraníes y chamanes franciscanos. Las primeras reducciones del Paraguay. (1580 – 1800)*. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica.
- Nickson, R. A. (1981). Brazilian colonization of the eastern border region of Paraguay. *Journal of Latin American Studies*, 13(1), 111-131.
- Oddone, H. (2016). *¿Vive Vigo?* Arandura Editorial.
- Ozment, S. E. (1973). *Mysticism and dissent: religious ideology and social protest in the sixteenth century*. Yale University Press.
- Pastore, C. (1972). *La lucha por la tierra en el Paraguay*. Editorial Antequera.
- Pereira de Queiroz, M. I. (1976a). *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. Alfa-Omega.
- Pereira de Queiroz, M. I. (1976b). *O mesianismo no Brasil e no mundo (2nd ed.)*. Alfa-Omega.
- Rodríguez Alcalá, H. (2003). *EL romancero de Juan Lobo*. Biblioteca virtual Universal.
<https://biblioteca.org.ar/libros/89716.pdf>
- Setrini, G. (2011). *Global Niche Markets and Local Development: Clientelism and Fairtrade Farmer Organizations in Paraguay's Sugar Industry (Doctoral dissertation)*. Massachusetts Institute of Technology.

- Susnik, B. (1965). El indio colonial del Paraguay: El Guaraní colonial (Vol. 1). Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Telesca, I. (2009). Tras los expulsos: Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas. CEADUC.
- Tilly, C. (1980). The vendée. Harvard University Press.
- Vera, E. (2007). En busca del hueso perdido (12th ed.). Servilibro.

Sobre los autores:

Ramón Fogel: Es investigador y socio fundador del Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios – CERI. Docente de la UNA y de la FLACSO, sede Paraguay. Es investigador categorizado en el nivel III del PRONII y fue miembro de la Comisión Científica Honoraria en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Conacyt.

Sandra Valdez: Graduada de la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción. Socia investigadora del Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI).

Blas Duarte: Graduado de la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción, sede central. Socio investigador del Centro de Estudios Rurales Interdisciplinario (CERI).