

# EtnoAntropologia

Rivista semestrale dell'**AISEA** (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche)

**Vol 4** n.2 (2016)



Still from the EthnoFilm almanac. Mari traditional holiday Agapayrem.  
Filmed in Mariyskie Korshy village, Ural Mountains.

# EtnoAntropologia

Home > Archivio > Vol 4, N° 2 (2016)

## keywords

[Americas](#)  
[Antisemitism](#)  
[Australia Cilento](#)  
[Conscientious](#)  
[Objection](#)  
[Emigration Gift](#)  
[Lombroso Museum](#)  
[Migration Online](#)  
[ethnography](#)  
[Repatriation](#)  
[movement](#)  
[Tunisia](#)  
[development](#)  
[ethnography gift](#)  
[mass media media](#)  
[medical](#)  
[anthropology](#)  
[photography](#)  
[symbols urban](#)  
[policies, Agence](#)  
[Nationale de](#)  
[Renovation Urbaine](#)  
[\(ANRU\), gender,](#)  
[migration](#)

## contenuti della rivista

Cerca

Cerca in

Tutti i campi

Cerca

## Esplora

- [per fascicolo](#)
- [per autore](#)
- [per titolo](#)
- [altre riviste](#)

## Fascicolo a cura di Alberto Baldi

Si ringraziano per le preziose collaborazioni a vario titolo offerte a sostegno dei due numeri dell'anno 2016 di EtnoAntropologia i colleghi Enzo Alliegro, Letizia Bindi, Mario Bolognari, Domenica Borriello, Donatella Cozzi, Fulvia D'Aloisio, Fabiana Dimpflmeier, Vincenzo Esposito, Francesco Faeta, Mauro Geraci, Fiorella Giacalone, Simone Ghezzi, Ivan Golovnev, Milena Greco, Eugenio Imbriani, Franco Lai, Francesco Marano, Vincenzo Matera, Lello Mazzacane, Tamara Mykhaylyac, Cristina Papa, Rosa Parisi, Patrizia Resta, Gianfranca Ranisio, Pino Schirripa, Francesca Scionti, Enzo Spera, Filippo Zerilli, Eugenio Zito.

Il nostro apprezzamento va altresì al Dott. Claudio Tubertini della casa editrice CLUEB per la fattiva collaborazione e la cura poste nella redazione e nell'allestimento dei due numeri.

## Sommario

Editoriale [HTML](#) [PDF](#)  
 Mauro Bolognari 1-4

## Articoli

[Crisi ecologica e processi di "identizzazione". L'esempio delle estrazioni petrolifere in Basilicata](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Enzo Vinicio Alliegro 5-32

[Etno-show Quando l'antropologia andò in scena, un'antropologia bella da vedere](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Alberto Baldi 37-82

[Il Palio di San Michele di Bastia \(Umbria\): un nuovo modello festivo](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Fiorella Giacalone 83-98

[EthnoFilm: cinema-school and ethno-laboratory](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Ivan Golovnev 99-118

[Inquinamento elettromagnetico e salute fra controversie, ricerca indipendente ed associazionismo Il caso del movimento degli elettrosensibili](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Milena Greco 119-150

[Fedir Kindratovyč Vovk: una vita per l'antropologia](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Tamara Mykhaylyak 151-170

[Strategie d'impresa e processi di etnicizzazione in alcuni percorsi lavorativi di migranti](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Gianfranca Ranisio 171-192

[Erei yayepitako chupe, lo vendicheremo. Immaginario vendicatore e stregoneria in Isoso. Un approccio antropologico giuridico](#) [HTML](#) [PDF](#)  
 Francesca Scionti 193-224

## cruscotto

Nome utente

Password

Ricordami

[Entra](#)

## notifiche

- [Vedi](#)
- [Iscriviti](#)

## lingua

Scegli la lingua

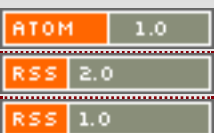
Italiano

[Invia](#)

## dimensione dei caratteri



## fascicolo corrente



[I racconti votivi contemporanei: pagine di un continuo liber  
miraculorum](#)

Vincenzo Spera

[HTML PDF](#)  
225-266

[«Era di pietra la sua bellezza». Capri, mitografia di un luogo](#)  
Eugenio Zito

[HTML PDF](#)  
267-302

ISSN 2284-0176



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0  
International License \(CC-BY- 4.0\)](#)

# *Erei yayepitako chupe,* lo vendicheremo

Immaginario vendicatorio e stregoneria in  
Isono. Un approccio antropologico giuridico

Francesca Scionti

---

**Abstract.** This paper treats the relationship between vengeance and witchcraft in the contemporary Guaraní-speaking indigenous region of Isono, in the Bolivian Chaco. The cases study discussed are about accusations of witchcraft that have generated a retaliation action of vengeance. The argument is that the vengeance is a language that expresses a moral idea, turning into a norm a violent behaviour if validated and substantiated by an idea of justice. Indeed, vengeance is correct only if it is exercised as a violent retaliatory action against witchcraft. The article concludes that the vengeance in Isono continues to be conceived as a violent reciprocity mechanism even if the homicide now is forbidden. This because the vengeance still remains a thought model that establishes the community legal imagination and represents the conflictive relationship with witchcraft.

**Keywords.** Vengeance, Witchcraft, Guaraní, Isono, Legal Anthropology.

---

Saperi sacri, conoscenza dell'occulto, potere, conseguenze derivanti dal maneggiare i primi due e dall'aver o meno il terzo, cui si aggiungono le categorie del debito e della reciprocità, sono gli elementi cardine indispensabili per affrontare l'analisi dell'immaginario vendicatorio che in Isono connette vendetta e stregoneria. Una vendetta che è agita per interrompere una crisi anomica, perché l'uccisione di chi pratica la stregoneria è funzione del punire colui che danneggia la comunità, eliminando l'impatto distruttivo e destabilizzante dato dalla sua presenza. Vendetta che s'interpreterà come linguaggio che esprime un'idea sulla morale, rendendo norma un comportamento violento se convalidato e sostanziato da un'idea di giustizia. Un linguaggio capace di rendere manifesto ciò che è occulto, di incorporare alla "normalità" un'anormalità anomica che è parte

nell'immaginario comunitario – e quindi del noto – ma che affonda le proprie radici di senso e significato nel mondo soprannaturale. In Isoso, infatti, la vendetta è giusta (*jupi* in guarani) solo come azione ritorsiva violenta conseguente a un atto di stregoneria. Azione ritorsiva che, come si avrà modo di dimostrare, solo in parte è ascrivibile alla cornice epistemologica dei principi della *Justicia Comunitaria* esercitata dai guarani che vivono nelle due Capitanías di Alto e Bajo Isoso presenti nel Chaco Boliviano. Il diritto dei guarani di amministrare la loro giustizia, infatti, di cui in altra sede [Scionti 2016] si è già proposta una preliminare analisi, è chiaramente definito dalla Costituzione Politica dello Stato Boliviano che stabilisce l'uguale gerarchia tra giurisdizione ordinaria e giurisdizione indigena all'interno della funzione giudiziaria esercitata dall'*Órgano Judicial Plurinacional* che è unica. Il testo costituzionale, in quest'ottica, stabilisce che ricadono nella giurisdizione indigena quelle dispute in cui il fattore etnico e territoriale, sommati allo status di membro della comunità, sono fondamentali per inscrivere un evento giudiziario al piano giuridico locale guarani. L'agire giuridico isoseño, quindi, operando legittimamente all'interno della più ampia cornice normativa statale, è declinato all'interno di due macro campi giudiziari esemplificati dal binomio umano/soprannaturale. La cornice soprannaturale è quella che fornisce senso e significato all'accusa di stregoneria, oggetto dell'analisi che si avanza, che è ammissibile e giudicabile solo all'interno del campo giuridico guarani. La sfera dell'umano, invece, - riferibile a tutte le altre forme di violazione normativa come ad esempio aggressioni, furti, compravendita illecita di terra e bestiame, etc – comprende le dispute interetniche (guarani/non guarani) ed intraetniche (guarani/guarani) gestite, secondo quanto previsto dalla *Ley de Deslinde Jurisdiccional* del 2010, all'interno della comunità – per quanto riguarda le dispute tra guarani - oppure all'esterno di questa in virtù delle norme che prescrivono il coordinamento con la *Justicia Ordinaria*.

L'accusa di stregoneria, giudicata secondo le disposizioni che regolano la pratica giuridica guarani, tra le quali è fondamentale il principio partecipativo secondo cui la decisione finale di un evento giudiziario è demandata all'Assemblea comunale o zonale, sarà quindi discussa a partire dai quadri epistemologici dell'antropologia giuridica al fine di evidenziarne la connessione con la pratica vendicatoria intesa come risposta ritorsiva contro un agente di stregoneria. La vendetta, infatti, è la sanzione che si commina a seguito di un processo svolto per giudicare un'accusa di stregoneria. Sentenza di morte che nell'ultimo ventennio è stata commutata in esilio. Al contempo, però, è anche la scelta, moralmente giusta, compiuta senza affrontare il procedimento giudiziario indigeno, allo scopo di rispondere all'atto di stregoneria e agita da coloro che maggiormente ne hanno subito il danno. Scelta che sino agli anni Novanta del secolo scorso era praticata in Isoso e che oggi permane nell'immaginario giuridico comunitario degli

isoseños, non potendo più essere applicata in virtù dei cambiamenti accorsi all'interno dell'eterogenea compagine indigena, attraversata da movimenti di fissione che oppongono al modello tradizionale, quello introdotto dalla modernità e quello derivante dall'intensificazione dei rapporti con le altre Capitanías guaraní, agglutinate dall'*Asamblea del Pueblo Guaraní* fondata nel 1987.

I guaraní isoseños, infatti, sono parte della tripartizione etnica del popolo chiriguano, uno dei cinque gruppi etnici che in Bolivia parlano guaraní ma l'unico che usa l'origine linguistica per autodefinirsi come guaraní. Il popolo Chiriguano è il frutto di un ampio processo di etnogenesi tra una minoranza di origine tupi-guaraní migrante e una maggioranza chané autoctona della zona boliviana [Combès e Saignes 1995, 38] [Saignes 2007]. I tupi-guaraní arrivarono nel Chaco boliviano dal Brasile e dal Paraguay grazie ad ondate migratorie avvenute tra il XV ed il XVI secolo [Combès 2005]. L'incontro tra tupi-guaraní e chané si risolse in un processo di meticciamento, dominazione politica e "guaranizzazione" culturale e linguistica dei chané [Combès 2005] [Combès e Saignes 1995] che coinvolse, inevitabilmente, anche la pratica vendicatoria e l'immaginario giuridico a essa connesso.

A partire dal presupposto che, in base ai dati etnostorici a disposizione, la vendetta è stata storicamente al centro della socialità chiriguana [Albó 1990] [Combès 1992] [Combès, Saignes 1995] [Meliá 1988] [Métraux 1942 e 1946] [Nordenskiöld 2002] [Pifarré 1989] [Saignes 2007], quindi, l'obiettivo di questo contributo è proporre una preliminare interpretazione della vendetta isoseña, analizzandone somiglianze e differenze rispetto al modello chiriguano che l'ha preceduta. Interpretazione che si sosterrà intrecciando i dati empirici raccolti durante le missioni etnografiche<sup>1</sup> nel municipio guaraní autonomo di Charagua (Bolivia) - di cui l'Isoso è parte - con quelli derivanti dalle indagini etnografiche svolte nell'ultimo ventennio del secolo scorso sempre nella stessa area [Riester 1998] [Lowrey 2003 e 2007]. I casi di studio che si discuteranno, in primo luogo, metteranno in luce la complessità dei fatti conflittivi, la dimensione causativa che ne accompagna i criteri di scelta e l'impianto giustificativo che spinge alla vendetta. In secondo luogo, in un'ottica comparativa, consentiranno di evidenziare il

---

<sup>1</sup> La ricerca di campo nel Municipio di Charagua (Bolivia) si è svolta dal 2013 al 2016 per un totale di quattordici mesi in quattro missioni ed è stata condotta grazie ad un Accordo Bilaterale Triennale tra l'Università di Foggia e la *Universidad Católica Boliviana "San Pablo"* di La Paz - *Istitutopara la Democracia* diretto da Ramiro Molina Barrios. L'attività di ricerca [Scionti 2013] ha avuto come obiettivo lo studio della pratica giuridica guaraní sia dal punto di vista delle forme di applicazione della *justicia comunitaria* [Scionti 2016] che delle forme d'implementazione giuridica di un nuovo modello di organizzazione politica su base locale. Per quanto riguarda il primo filone d'indagine, le riflessioni che si propongono si basano sui dati etnografici raccolti nella Capitanía dell'Alto Isoso, al cui interno è presente la comunità La Brecha antica "capitale" dell'Izozog quando ancora era politicamente organizzato in un'unica Capitanía denominata "dell'Alto e Bajo Isoso".

cambiamento della pratica vendicatoria in Isoso, che da azione ritorsiva violenta contro un atto di stregoneria, si è trasformata in un codice semantico [Resta 2002, 2015a, 2015b] ben presente nei racconti degli isoseños: «quelli che praticano la stregoneria continuano a diffondersi [di numero] nelle comunità [...] dovrebbero essere sterminati tutti»<sup>2</sup>. Codice oppositivo, parte dell'*habitus* tradizionale isoseño, capace di rappresentare la relazione contrastiva con un'alterità simile che all'interno delle comunità provoca anomia. In un'ottica diacronica, inoltre, l'analisi della vendetta chiriguana consentirà di evidenziare come i principi regolatori che la orientavano si siano mantenuti all'interno dell'immaginario vendicatorio contemporaneo che in Isoso rappresenta la vendetta come un dovere morale cui il consanguineo della vittima non può sottrarsi. Già nel 1574, infatti, Polo de Ondegardo nel suo *Informe sobre el origen de los Chiriguano y regiones que han dominado y sometido entre el Paraguay y la Cordillera* affermava che il popolo Chiriguano «ha per religione la vendetta e la chiama scambio (trueque); sino a quando non la portano a compimento, non riposano, non commerciano, non parlano d'altro, non costruiscono la pace ne credono in quella conseguita che si deve difendere» [Polo de Ondegardo 1574, 86].

Nell'ipotesi che si avanza, quindi, pur mantenendo l'aspetto di pratica ritorsiva agita per arginare conflitti endogeni potenzialmente pericolosi, la vendetta isoseña non si declina più nella forma chiriguana di vendetta intra-tribale rivolta contro un nemico simile<sup>3</sup> ma in quella di sanzione violenta contro gli agenti di stregoneria, attraverso l'omicidio o la pratica rituale di cura del cadavere della vittima. L'accusa di stregoneria e la conseguente azione ritorsiva della vendetta, in sintesi, sono parte integrante del contemporaneo immaginario giuridico comunitario, secondo cui la stregoneria è parte "fisica" dell'individuo (*mbaeruvi* in guarani)<sup>4</sup>, si attiva a causa dell'invidia, deve

<sup>2</sup> Abitante della comunità de La Brecha, intervista del 5 agosto 2015.

<sup>3</sup> La categoria della distanza come principio dirimente tra azione di guerra e azione di vendetta è concetto noto alla letteratura antropologica giuridica specialistica [cfr Verdier 1980 e 2004; Descola 1993 e 1998]. Il principio della distanza, infatti, opera tracciando sfere concentriche che performano la natura del legame sociale tra Ego e il resto della società: il simile non può essere oggetto di vendetta o guerra perché ciò metterebbe in pericolo l'unità parentale o grupale; il nemico simile, invece, è oggetto di vendetta perché questa contempla la possibilità della risoluzione del conflitto funzionale a preservare la relazione con un potenziale partner matrimoniale o commerciale; il nemico alieno, infine, è oggetto di guerra giacché non è necessario preservare la potenzialità di una relazione che non sussiste.

<sup>4</sup> La credenza che la stregoneria si manifesti sotto forma di sostanza organica tangibile è fatto assodato negli studi antropologici sin dalla ben nota etnografia di Evans-Pritchard presso gli Azande [2002]. Sulle similitudini e differenze tra la stregoneria isoseña e quella degli Azande si rimanda ad un contributo che in futuro sarà dedicato a questo tema specifico. Contributo in cui si approfondiranno anche le relazioni tra stregoneria e ambito magico-religioso e terapeutico, giacché in questa sede si è scelto di analizzare, secondo il punto di vista prospettico dell'antropologia giuridica, solo le implicazioni giuridiche connesse all'accusa di stregoneria, poiché affrontarne la riflessione anche dal punto di vista dell'etnopsichiatria, cui l'antropologia ha dedicato una ricchissima produzione scientifica, esulerebbe dagli obiettivi che ci si è posti.

essere sanzionata pubblicamente ed infine eliminata dalla comunità attraverso l'esilio o la morte. La vendetta isoseña, questa è la conclusione cui si giungerà, continua a essere pensata a partire da un meccanismo di reciprocità violenta che Meliá [1988 e 2004] definisce di reciprocità negativa opponendola a quella positiva rappresentata dai *convite*, i momenti delle grandi feste (*Arete Guasu* in guaraní) in cui beni e risorse economiche si condividono rinsaldando i legami di solidarietà interna. Poco importa se oggi non è possibile ricambiare la morte con la morte, la vendetta rimane un modello di pensiero che fonda l'immaginario giuridico isoseño attraverso cui rappresentare la relazione conflittiva con la stregoneria.

## **1. Stregoneria e vendetta**

La relazione tra stregoneria e vendetta affonda le sue radici nella credenza secondo la quale le malattie, i disastri naturali e le morti possono essere imputate ad un agente di stregoneria che una volta individuato deve essere sanzionato con la morte. Morte procurata, in quanto forma di pena, a seguito di un procedimento di *Justicia Comunitaria* o della pratica curativo/oracolare del corpo della vittima di stregoneria, oppure solo evocata, considerata come unica risposta possibile ad un atto di stregoneria dall'immaginario giuridico contemporaneo, performato da quei casi che ancora sino ai primi anni del 2000 si concludevano con l'uccisione del colpevole. In quest'ottica, discuteremo quei casi di risoluzione di conflitti ingenerati da un'accusa di stregoneria cui la vendetta è seguita come pratica sanzionatoria del colpevole. La letteratura sulla stregoneria isoseña, infatti, anche quella più recente [Hirsch e Zarzycki 1995] [Lowrey 2003, 2006 e 2007] [Riester 1986 e 1998], ha trascurato il legame tra questa e la vendetta, ampiamente discusso invece per quel che riguarda altri contesti etnografici [Douglas 1980] [Colajanni 1983], anche se specialmente la proposta di Lowrey fornisce importanti spunti di riflessione utili per l'analisi che si avanza riguardo ai modi in cui si è generato e consolidato l'immaginario giuridico [Ost 2004] che in Isoso collega stregoneria e vendetta. L'antropologa americana, infatti, interpreta la stregoneria come meta-linguaggio attraverso il quale la leadership guaraní, riferendosi a un tema tradizionale, rinsalda i legami di solidarietà in un momento di crisi causato da movimenti interni di fissione tra fazioni contrapposte.

I casi che discuteremo, quindi, provengono da tre fonti principali: quella storica, riconducibile alle etnografie di Riester [1998] e Lowrey [2003] che presentano al loro interno diversi casi giuridici di accuse di stregoneria; quella orale raccolta nel 2015, che conserva la memoria di questi stessi casi, riproducendo una narrazione che performa l'immaginario giuridico vendicatorio contemporaneo; quella giuridica, relativa agli ultimi cinquant'anni, attestata dalle sentenze di stregoneria registrate nei *Libros de*



*Acta* del Corregidor<sup>5</sup> e dell'autorità politica isoseña che è stato possibile raccogliere durante le missioni etnografiche. Tale scelta si è resa necessaria al fine di delineare il quadro significativo dell'immaginario vendicatorio riscontrato durante il fieldwork condotto in Isoso, mettendolo in relazione con quei casi che ne fondano il senso, anche se né Lowrey né Riester hanno inteso interpretare come vendetta la sanzione comminata per una sentenza di stregoneria. In quest'ottica, i primi quattro casi che si analizzano riguardano accuse di stregoneria in cui l'autorità giuridica isoseña, con modi e gradualità differente, è stata coinvolta nel processo di valutazione dei fatti e nell'emissione della sentenza. Tale scelta è stata operata per evidenziare i diversi ruoli che l'autorità giuridica isoseña (il Corregidor e il Capitán della comunità o dell'intero Isoso) e l'autorità religiosa (*Ipaye*) possono svolgere, dovendo giudicare un'accusa di stregoneria che ha ingenerato la morte come atto di vendetta conseguente l'aggressione magica. Il caso successivo, invece, avendo coinvolto isoseños noti ed influenti, si è ben sedimentato nell'immaginario giuridico contemporaneo, performando sia la narrazione comunitaria riguardo l'accusa di stregoneria, che giustifica l'azione vendicativa, sia la relazione conflittiva con l'autorità politica isoseña. Gli ultimi due casi, infine, sono esemplificativi di quegli aspetti che consentono di interpretare la pratica magica oracolare di cura del corpo della vittima di stregoneria come atto di vendetta contro un agente di stregoneria, connettendola alle categorie del debito e della reciprocità negativa. In sintesi, la tesi che s'intende dimostrare, sostenuta dall'analisi proposta a chiusura dei casi, è che l'immaginario vendicatorio isoseño connette indissolubilmente vendetta e stregoneria all'interno di un campo giuridico che è tracciato tanto dalla *Justicia Comunitaria* chiamata a giudicare un'accusa di stregoneria e l'omicidio di vendetta che ne consegue, quanto dalla pratica rituale curativo/oracolare agita come vendetta contro un agente di stregoneria.

### **1.1. Accuse di stregoneria e Justicia Comunitaria**

Il caso è accaduto nella comunità di Yovi<sup>6</sup> negli anni Novanta del secolo scorso [Scioni 2016, 115], e riguarda la morte di una donna, a seguito di una lunga malattia, che i suoi familiari avevano imputato a un'aggressione di stregoneria. L'*Ipaye* consultato dal Capitán durante un'assemblea della comunità, quindi, aveva individuato la responsabile dell'aggressione di stregoneria (agita per gelosia) attraverso il *yembosingu*, pratica magica oracolare funzionale all'individuazione del colpevole di stregoneria, e questa era stata portata a processo in un'assemblea comunale. Al termine del

<sup>5</sup> Autorità giuridica statale all'interno delle comunità guaraní, eletta secondo norme e procedimenti indigeni, che sino alla Costituzione Politica del 2009 esercitava ufficialmente la *justicia ordinaria* all'interno delle giurisdizioni indigene di concerto con le autorità originarie.

<sup>6</sup> Testimonianza orale raccolta il 15 giugno del 2015 nella comunità di Yovi (Bajo Isoso).

procedimento giuridico e in base alla prova di colpevolezza acquisita grazie all'azione rituale dell'*Ipaye*, all'imputata, accusata di omicidio per il tramite della stregoneria, fu comminata la pena di morte. Sentenza che fu eseguita dal marito della vittima, secondo la logica ritorsiva che governa la vendetta intesa come forma di sanzione per l'uccisione di un consanguineo. La giuridicità di tale agire sanzionatorio, inoltre, è esemplificata dal fatto che, nonostante le autorità giuridiche statali abbiano poi condannato l'uomo all'ergastolo, questi ha continuato a ricevere in carcere le visite dei figli della donna che aveva ucciso in quanto colpevole di stregoneria, perché secondo l'*habitus* giuridico isoseño egli aveva agito correttamente e secondo giustizia.

Il secondo caso che si discute è accaduto nella comunità di Kuarirenda nel 2006<sup>7</sup> [Scionti 2016, 115-116] e riguarda la morte improvvisa di un uomo attribuita ad un'aggressione di stregoneria perpetrata dalla sua amante. I familiari della vittima, infatti, acquisita la prova di colpevolezza dall'*Ipaye*, attraverso la pratica del *yembosingaru*, coerentemente con il dettato giuridico isoseño che prescriveva la condanna a morte come pena per atti di stregoneria, avevano chiesto al Corregidor della comunità de La Brecha di emettere tale sentenza, forti della rivelazione dell'*Ipaye* intesa come base giuridicamente valida per la sanzione vendicativa. Il Corregidor, però, nella sua duplice funzione di funzionario statale ma anche autorità guarani, non aveva potuto farlo, giacché era legittimo rappresentante della giustizia ordinaria dello Stato, pur comprendendo e condividendo l'immaginario risarcitorio collegato alla sanzione per atti di stregoneria proprio dell'*habitus* giuridico isoseño. L'unica sanzione legittimamente ammissibile, sia dal punto di vista della *Justicia Ordinaria* che da quello della *Justicia Comunitaria* (ufficialmente il Regolamento della Capitania isoseña prevedeva l'esilio come pena), quindi, fu l'espulsione dalla comunità della colpevole di stregoneria, perché «il conflitto non può risolversi se la persona continua a vivere insieme a coloro che la accusano»<sup>8</sup>.

Il caso riportato da Lowrey [2003, 208-228] invece, è stato discusso in un'assemblea zonale svoltasi nella comunità di Kopere agli inizi del 1999. Una giovane donna che mostrava segni di gravidanza da più di un anno senza che la gestazione giungesse al termine, dopo aver consultato uno spiritista di Santa Cruz, aveva accusato di stregoneria un'altra donna più anziana della sua stessa comunità, nonostante il parere medico secondo cui i suoi sintomi erano riconducibili ad un tumore uterino. Il giorno prima dell'assemblea, la sorella dell'accusata, che viveva nella vicina comunità di Ibasiriri, così sfogava i suoi timori, performati dalla cornice significativa tracciata dalla credenza nella stregoneria: «stanno dicendo che la mia povera sorella è una

<sup>7</sup> Testimonianza del Corregidor de La Brecha raccolta il 10 luglio 2015 nella comunità de La Brecha (Alto Isoso).

<sup>8</sup> Intervista al Corregidor de La Brecha del 10 luglio 2015.

strega, e ora vogliono bruciarla. Hanno preso uno spiritista [non Ioseño] da Santa Cruz per accusarla, nessuno tra gli *Ipaye* di qui ha detto che è una strega» [Lowrey 2003, 212]. Sempre lo stesso giorno, un'altra donna della comunità di Ibasisiri, consulente del Capitán come la sorella dell'accusata, richiamandosi a un caso precedente di esilio accorso nella comunità di Rancho Nuevo, così commentava l'accaduto, declinandolo anch'essa secondo il modello di pensiero fondato sulla credenza nella stregoneria: «Giusto! È una strega, e ora stanno andando a bruciarla! [...] la hanno già espulsa due volte! È appena rientrata dopo aver vissuto sette anni in un villaggio vicino. No, gli *Ipaye* stanno per svolgere un *yemboingarú guasu* e poi la bruceranno» [Idem, 216]. In realtà l'autorità zonale dell'intero Isoso, a seguito del dibattito in assemblea, determina un "non luogo a procedere", giacché l'accusa di stregoneria è ritenuta non attenibile poiché avanzata sulla base delle rivelazioni di uno spiritista esterno alla compagine isoseña, invece che di un *Ipaye*. E proprio la motivazione della sentenza è ciò che maggiormente interessa l'analisi che si avanza. L'intervento in assemblea di don Miguel Cuellar, *Ipaye* dell'intero Isoso, infatti, è cruciale perché sintetizza efficacemente la relazione tra *habitus* tradizionale (credenza negli *Ipaye*), violazione di questo *habitus* (il rivolgersi a esperti esterni) e *habitus* alieno (il parere medico), nonché il ruolo che gli *Ipaye* svolgono all'interno delle comunità:

Jorge, Eustaquio ed io esistiamo per servire la comunità, per difenderla, di concerto con la Capitania. Chiediamo per favore di venire da noi con i vostri problemi. Se chiedete, intraprenderemo la cura di questa giovane donna malata. Vedremo se il suo è un caso "per noi" (vale a dire, di stregoneria) o "per i medici". [...] Noi *Ipaye* retta serviamo tutti gli Ioseños, non chiediamo se possono pagare. Se non ci è stato chiesto di indagare, non possiamo accettare la parola di uno spiritista prezzolato che dice che una persona ha fatto del male. [Idem, 227]

L'esito del procedimento giuridico esplicita quanto in Isoso il *giuridico sia incastrato nel sociale*, giacché l'inammissibilità della prova a sostegno dell'accusa di stregoneria si basa sul fatto che l'*habitus* culturale legittima solo determinati agenti sociali interni alla compagine isoseña, cioè gli *Ipaye*, all'individuazione del colpevole di stregoneria, attraverso un rituale magico rigidamente strutturato. In quest'ottica, a qualsiasi altra prova a sostegno dell'accusa, acquisita in maniera difforme dall'*habitus* giuridico isoseño, non è riconosciuto valore legale e quindi, come si evince dal caso, non è accoglibile per emettere una sentenza di colpevolezza per atti di stregoneria.

L'ultimo caso, infine, raccolto da Riester [1998, 1689-1695], è accaduto nella comunità di Güirapembì e riguarda la vendetta agita da un uomo, il cui figlio era morto per una malattia sconosciuta, contro l'individuo che l'*Ipaye*, consultato per salvare il ragazzo, aveva individuato come responsabile. L'uomo aveva dichiarato la sua intenzione vendicativa sia all'*Ipaye*, dopo che questi gli aveva rivelato il nome del colpevole dell'aggressione di stregoneria,

sia al Capitán della comunità dopo averla messa in atto, esplicitando il nesso causale tra la morte del figlio, l'individuazione dello stregone e l'uccisione di questi come risposta ritorsiva sanzionatoria del suo agire: «quando morì mio figlio, andai dallo sciamano per sapere chi realmente fosse la persona che lo aveva ucciso. Egli mi disse il nome dello stregone e quello che lui aveva fatto e per questo motivo io l'ho ucciso e ora te ne do notizia» [Riester 1998, 1693]. Il giorno seguente questa autodenuncia, i familiari del supposto *Mbaekuaa* (agente di stregoneria) si erano rivolti al Capitán per reclamare giustizia e questi aveva risposto loro: «è colpa sua se vostro padre è morto, perché non molto tempo fa ha ucciso un ragazzo. E adesso questo problema dobbiamo discuterlo con tutta la comunità, non possiamo tacerlo» [Idem, 1694]. Così fu convocata un'assemblea di comunità per discutere i fatti e il Capitán chiese all'*Ipaye* se fosse vero che l'anziano avesse ucciso il giovane, e questi confermò l'accusa che aveva generato la vendetta. Acquisito il dato come corretto e stabilito, quindi, che il padre aveva agito secondo giustizia, l'assemblea ritenne di verificare la possibilità che anche i figli dell'anziano potessero possedere le stesse qualità negative del padre. L'*Ipaye*, perciò, procedette con il rituale del *yembosingaru* e decretò che i giovani non possedevano *mbaruvi* (la stregoneria, intesa come sostanza fisica e tangibile). In questo modo l'assemblea terminò, emettendo una sentenza di innocenza sia per l'uomo che aveva ucciso l'*Mbaekuaa*, giacché aveva agito secondo giustizia, che per i figli dell'ucciso perché l'*Ipaye* non li aveva individuati come *Mbaekuaa*.

In questi quattro casi, il procedimento giuridico si sviluppa a partire dalla pratica rituale oracolare del *yembosingaru* (el gran fumar), che acquista valenza giuridica quando è esplicitamente richiesto dai familiari della vittima oppure dall'autorità giuridica, al fine di acquisire prove a sostegno dell'accusa di stregoneria. Quando la sopravvivenza della comunità è minacciata da eventi che si ritiene essere causati dall'operato di un *Mbaekuaa*, infatti, l'intervento dell'*Ipaye*, autorità spirituale degli *isoseños*, è richiesto ufficialmente al fine di individuare un *Mbaekuaa* o confermare l'accusa di stregoneria. Il rituale si svolge durante un'assemblea appositamente convocata in cui gli *Ipaye* siedono ad un tavolo posto al centro di un quadrato formato dagli abitanti della comunità. Al centro del tavolo è posto un piattino di fango contenente foglie di tabacco che gli aiutanti dell'*Ipaye* utilizzano per fabbricare delle sigarette. Mentre gli *Ipaye* principali ricevono queste sigarette, gli *Ipaye* delle comunità si occupano di supervisionare il contesto di svolgimento del rituale, affinché non vi siano interferenze da parte dei partecipanti o contromisure magiche da parte degli accusati. Gli *Ipaye* principali, poi, iniziano a fumare, inalando profondamente e soffiando il fumo verso la gente radunata. La pratica del fumare è accompagnata da discorsi pronunciati da Capitán e consiglieri anziani, al fine di invitare gli *Ipaye* a pronunziarsi correttamente: «scrutate bene, dite la verità e non accusate di stregoneria senza motivo. Utilizzate

bene il *cigarro* in modo da vedere attraverso di esso. Guardate bene con il suo potere» [Riester 1998, 1055]. I discorsi di questo tipo si susseguono sino al momento in cui un *Ipaye* smette di fumare, perché già conosce la causa della minaccia oppure il nome di colui che la sta causando. In questo secondo caso, come si è evinto dai casi discussi, l'autorità giuridica richiede che venga rivelato il nome del colpevole, in modo da poterlo sanzionare o meno secondo la norma giuridica isoseña che sanziona un atto di stregoneria.

## 1.2. Il caso di Victoria Barrientos e Francisco Chunca

Il caso che si discute, di cui si è trovato riscontro nei racconti orali raccolti durante il fieldwork condotto in Isoso nel 2015, è proposto da Riester [1998, 1709-1725] come resoconto storico dei fatti che portarono alla morte dell'*Ipaye* Francisco Chunca e di sua moglie Victoria Barrientos (parente dell'allora Capitán Grande dell'Isoso), uccisi ed arsi vivi nella comunità di Kuarirenda nel 1991. La donna era stata accusata dall'altro *Ipaye* della sua comunità (Huirandi) di aver causato, un anno prima (marzo 1990), la morte di una donna per il tramite della stregoneria. La vittima era morta istantaneamente mentre era intenta nelle consuete attività quotidiane. Poco dopo l'accaduto, Victoria Barrientos aveva fatto visita alla morta e dopo aver toccato il corpo inerte, aveva confermato che per la donna non c'era più niente da fare. I familiari che nel frattempo erano sopraggiunti, però, erano convinti che la morte fosse opera di un atto di stregoneria, così convocarono l'*Ipaye* locale Eustaquio Vaca affinché facesse luce sulla questione. Questi iniziò il rituale del *yembosingarú* e concluse: «è morta! A causa di una donna *Mbaekuaa*» [Riester 1998, 1710]. Pronunciata tale rivelazione, i familiari della vittima chiesero di sapere quale fosse il nome della responsabile, ma l'*Ipaye* rispose solamente: «questa donna le ha chiesto una cosa che recentemente lei aveva acquisito, però ella non ha accettato e questa risposta non le è piaciuta. Per questo motivo ha deciso di “agire” questa cattiveria» [Idem, 1711]. Così i parenti della vittima cominciarono a ricostruire i suoi ultimi giorni di vita, sino a giungere alla conclusione che la responsabile dell'atto di stregoneria fosse Victoria Barrientos, perché qualche giorno prima aveva avvicinato la donna e aveva mostrato interesse per un copriletto nuovo che questa non aveva voluto scambiare con lei. Così, i sospetti che già da qualche tempo indicavano Victoria Barrientos come *Mbaekuaa*, furono definitivamente confermati convertendosi in volontà di vendetta. Alcuni giorni dopo, infatti, i parenti della vittima si rivolsero al Capitán della comunità di Huirandi, chiedendo la convocazione di un'assemblea generale durante la quale l'*Ipaye* potesse dichiarare pubblicamente la sua rivelazione a proposito della morte per stregoneria e «la vendetta dei familiari potesse consumarsi alla presenza dell'assemblea» [Idem, 1712]. L'assemblea si svolse il giorno seguente, in un

clima teso e minaccioso per l'accusata (armi da fuoco in mano ai familiari della vittima e una corda pendente da un ramo dell'albero al centro del luogo dell'assemblea). Il Capitán della comunità, però, dato il peso politico dell'accusata e compresa la gravità della situazione, perché tutti i presenti erano convinti nell'applicare la pena di morte, decise di coinvolgere l'autorità zonale isoseña (il Capitán Grande Bonifacio Barrientos) e don Miguel Cuellar (*Ipaye* dell'intero Isoso) nella risoluzione del caso e nell'emissione della sentenza. Così sospese l'assemblea e l'aggiornò al giorno successivo. Durante la seconda assemblea, il marito dell'accusata, secondo *Ipaye* della comunità di Huirandi, intervenne in difesa della moglie, ma subito un uomo gli rispose, confutando il suo teorema difensivo e sintetizzando la storia e le scelte di vita dell'accusata intendendole come prove inconfutabili del suo essere un agente di stregoneria:

Già da molto tempo siamo a conoscenza, per bocca del responsabile, di come morì la madre dei tuoi figli. All'epoca, quando ancora tua moglie era viva, tu già convivevi con Victoria Barrientos. Lei, però, si era resa conto che tu ti prendevi miglior cura di tua moglie che di lei, così cercò i mezzi [la stregoneria] per disfarsi di tua moglie. Victoria spinta dall'odio e dalla calunnia decise di chiedere aiuto a un tale Acosta, un uomo molto conosciuto a quell'epoca per questioni che riguardavano pratiche malevole. [...] Secondo quanto affermò Acosta, lo cercò nel suo chaco e quando lo incontrò [...] gli chiese di uccidere la moglie di Chunca con la promessa che l'avrebbe ripagato convivendo con lui. Lui accettò l'offerta che inoltre includeva che le insegnasse la pratica della stregoneria. A partire da quel momento, la donna si è offerta all'uomo e per tre mesi si è fatta insegnare i malefici [...] però l'accordo era che fosse Acosta a commettere l'omicidio non lei. Così accadde che dopo poco tempo, la moglie dell'*Ipaye* Chunca morì come ora questa donna. [Idem, 1714-1715]

Il caso della morte della prima moglie dell'*Ipaye* Chunca era stato risolto con l'espulsione dalla comunità di Huirandi del responsabile, anche se in prima istanza la richiesta era stata la pena di morte a cui seguiva l'obbligo di bruciare il cadavere, dopo che questi aveva confessato il suo atto omicida di stregoneria commissionato da Victoria Barrientos. Prima di lasciare la comunità, però, l'uomo aveva dichiarato che stava lasciando "qualcuna" a rimpiazzarlo come *Mbaekuaa*. A seguito del discorso accusatorio contro Victoria Barrientos, intervenne il Capitán Grande Bonifacio Barrientos che richiamò l'attenzione dell'assemblea sul fatto che il regolamento della Capitania non prevede la morte come sanzione per atti di stregoneria, bensì l'espulsione dalla comunità. Così il marito dell'accusata, dichiarando che sarebbe andato via con lei in caso di conferma della sanzione, avanzò all'assemblea la richiesta di concessione di un margine di tempo consono alla vendita di tutti i beni della coppia. L'assemblea, però, rifiutò, aggiungendo che se l'uomo avesse scelto di seguire la donna, sarebbe stato dichiarato suo complice. Al termine dell'assemblea, quindi, grazie all'intervento della massima autorità politica isoseña, la donna riuscì ad evitare la pena di morte e senza il marito lasciò la comunità di Huirandi con il Capitán Grande Bonifacio Barrientos, suo parente, per andare

a stabilirsi nella comunità de La Brecha, luogo di residenza del Capitán Grande. La donna visse per qualche mese nella comunità de La Brecha, dove poi la raggiunse anche il marito. Quando, però, gli abitanti della comunità che l'aveva esiliata, si resero conto che la sentenza di espulsione dall'Isoso non era stata eseguita, pretesero che la donna lasciasse immediatamente la casa dei suoi parenti. Così alla fine, la donna si trasferì nella città di Santa Cruz dove investì tutte le sue risorse politiche ed economiche per confermare la sua innocenza, rivolgendosi sia alle autorità isoseñas, che vivevano in città, che a spiritisti locali. La solida rete familiare su cui poteva contare l'accusata, cui si aggiunsero gli appoggi politici derivanti dal ruolo di Capitán Grande ricoperto dal suo consanguineo, consentirono alla coppia – dopo aver scongiurato la morte nella prima sentenza - di ottenere una rivelazione d'innocenza da parte di due spiritisti locali, cui avevano fatto da testimoni la prima e la seconda autorità politica l'intero Isoso. Così tornarono in Isoso, stabilendosi nella comunità di Kuarirenda, nonostante la sentenza di espulsione fosse ancora valida. Il ritorno, pur destando malessere e sfiducia, non provocò alcuna reazione pratica da parte degli abitanti della comunità da cui erano stati esiliati, a causa dell'evidente protezione politica che la coppia aveva dato prova di possedere. La situazione di apparente quiete, però, raggiunse il suo punto di rottura quando, pochi mesi dopo, l'Isoso fu colpito da una gravissima piaga che distrusse le coltivazioni. Gli *Ipaye* consultati per scoprirne le cause - Eustaquio Vaca (della comunità d'origine della coppia e loro principale accusatore) e Miguel Cuellar (dell'Intero Isoso) - decretarono che la responsabilità era da imputare agli stessi *Mbaekuaa* che erano ritornati a vivere in Isoso, nonostante la prima sentenza di espulsione. Così fu convocata una grande assemblea zonale nella comunità di Kuarirenda, riunendo, data la gravità della situazione e l'importanza delle parti coinvolte, tutte le autorità politiche (comunali e zonali) e quelle religiose dell'intero Isoso. Il 13 febbraio del 1991 l'assemblea ebbe luogo senza che gli accusati fossero presenti. Questa volta, il peso della parentela con il Capitán Grande non fu sufficiente a scongiurare la pena di morte che, coerentemente con l'immaginario giuridico comunitario che l'aveva evocata durante l'assemblea precedente, fu comminata alla coppia. La sentenza fu eseguita, acquisito il consenso dei figli degli accusati, da un gruppo di giovani incaricato dall'assemblea. Il gruppo raggiunse i due *Mbaekuaa* presso la casa dove vivevano e, dopo aver preteso la presenza di tutte le autorità politiche in qualità di testimoni che si stava applicando la sanzione, spararono alla coppia uccidendola. Infine, trascinarono i corpi sino al cimitero poco distante, li bruciarono e li seppellirono in un'unica fossa.

L'esito di questa complessa vicenda giudiziaria che si è protratta per quasi un anno, è emblematico del peso che all'interno di un procedimento giuridico mosso per un'accusa di stregoneria, possono avere la componente parentale, quella religiosa e quella comunitaria. In primo luogo, il legame di parentela tra

gli accusati e la massima autorità politica dell'intero Isoso, che ha usato tutto il suo potere per proteggerli, ha agito su un duplice binario. Da un lato come meccanismo d'interferenza con la volontà giuridica comunitaria, ottenendo in prima istanza che si emettesse una sentenza di espulsione in luogo della morte. Dall'altro come meccanismo d'ingerenza nelle decisioni giuridiche assunte dalla comunità, di fatto violandole sia ospitando la colpevole in un'altra comunità isoseña dopo la sentenza di espulsione dall'Isoso, sia validando - e non impugnando come invece l'*habitus* giuridico isoseño richiederebbe - la rivelazione d'innocenza non emessa da un *Ipaye*, che consente il ritorno della coppia in Isoso, nonostante la sentenza di espulsione ancora in vigore. In quest'ottica, gli eventi finali della vicenda sembrano attribuire la responsabilità della conseguenza devastante del ritorno degli *Mbaekuaa* all'autorità politica zonale che non ha rispettato la sanzione giuridica emessa dalla *Justicia Comunitaria*. Motivo per cui la sanzione vendicatoria comminata in conclusione della vicenda giudiziaria, è interpretabile come restaurazione della volontà giuridica comunitaria - ritenuta giusta e legittima - a fronte dell'ingerenza eccessiva del potere politico che non risolve bensì aggrava i problemi della comunità. In secondo luogo, la dimensione conflittuale all'interno della quale si muovono gli *Ipaye* isoseños emerge dalla qualità degli accusatori e degli accusati. L'immaginario comunitario riguardo *Mbaekuaa* ed *Ipaye*, infatti, ritiene entrambi potenzialmente pericolosi perché la natura del loro potere è la stessa, salvo la maniera di esercitarlo che invece li differenzia. In quest'ottica, il caso esplicita quanto l'esercizio del potere religioso sia oggetto di una continua dinamica competitiva per ottenere il primato della carica di autorità spirituale ed eliminare eventuali competitor, accusandoli di stregoneria. Il primo accusatore è, infatti, un *Ipaye* comunitario, tanto quanto lo è il marito dell'accusata poi raggiunto dalla sanzione insieme alla moglie, che mette in dubbio le competenze magiche dell'uomo, visto che non è stato in grado di individuare sua moglie come *Mbaekuaa*. Infine, l'immaginario comunitario riguardo al legame tra stregoneria e vendetta emerge anche dal ruolo svolto dalla memoria delle precedenti azioni di stregoneria, evocata al fine di rafforzare l'accusa nel presente. Una sorta di profezia auto-avverantesi che, attraverso il ricordo di accuse e sanzioni passate, orientanti la valutazione dell'evento giudiziario, consente ai membri della comunità di leggere il comportamento dell'accusata di stregoneria coerentemente col fatto che già la si ritiene un'agente di stregoneria, in virtù della convinzione che il precedente *Mbaekuaa* le abbia trasferito il suo sapere magico come parte del patto contratto per uccidere, come atto di vendetta, la prima moglie di suo marito.



### **1.3. Pratica magica curativo/oracolare come vendetta contro un atto di stregoneria**

I casi che si discutono, parte di due racconti orali raccolti da Riester [1998], consentono di analizzare la connessione tra immaginario vendicativo e pratica curativo/oracolare di cura del cadavere di una vittima di stregoneria, proprio perché incentrano la narrazione<sup>9</sup> attorno al rituale intendendolo come strumento di vendetta contro l'*Mbaekuaa*. Lo specialista nella cura delle vittime di stregoneria [Riester 1998, 1064-1065], infatti, accompagnato dai parenti del defunto, consacra alcuni oggetti (una tela di ragno, gomma, spine di porcospino, foglie di una pianta piccante) con formule magiche e li posiziona in determinate parti del corpo della vittima allo scopo di colpire in quelle stesse parti, secondo un principio imitativo, l'*Mbaekuaa* colpevole. Ad esempio, lega il collo del morto con la tela di ragno o la gomma, oppure punge gli arti con le spine di porcospino oppure inserisce le foglie piccanti nella bocca o in altre parti del corpo. Il corpo della vittima è quindi sepolto insieme a questi oggetti, motivo per cui i suoi parenti devono vegliarne la tomba sino al momento in cui l'*Mbaekuaa* non si palesa morendo. Se così non fosse, infatti, quest'ultimo potrebbe attaccare la tomba per annullare l'effetto della pratica curativa sul cadavere. In questo modo, se il rituale è eseguito correttamente, l'*Mbaekuaa* subirà gli effetti dell'azione che simbolicamente gli oggetti magici stanno agendo sul corpo della vittima, cioè gli si gonfierà il collo, la lingua o altre parti del corpo e così facendo non sarà più in grado di bere o mangiare, oppure svilupperà difetti mentali che gli causeranno la morte. In questo modo l'azione rituale dispiega la sua funzione oracolare e vendicativa attraverso la cura del corpo della vittima, giacché uccidendo l'*Mbaekuaa* lo si individua e si vendica la sua aggressione magica.

Il primo caso [Riester 1998, 1647-1651] riguarda la morte improvvisa di un uomo, oggetto dell'invidia degli *Mbaekuaa* locali a causa del benessere economico di cui godeva per la sua solerzia nel lavoro. Il giorno della sua morte, il suo amico e sodale decise di curare il suo cadavere perché convinto dell'innaturalità della sua morte ed i primi effetti della pratica rituale si esplicitarono nel latrare di alcuni cani ritenuti essere «gli stregoni che vagavano di casa in casa sino ad arrivare, in questa forma, a casa del morto, dicendo: noi lo abbiamo ucciso!» [Idem, 1649]. Terminato il rituale curativo/oracolare, l'uomo che lo aveva condotto spiegò ai presenti come avrebbero funzionato gli effetti di ciò che aveva fatto, provocando la morte di coloro che avevano ucciso il suo amico: «anche questi uomini moriranno questa stessa notte, perché ciò che sto facendo non ha cura. Moriranno come morì

<sup>9</sup> La descrizione del rituale di "cura dei corpi" come strumento di vendetta, oltre a quanto raccolto da Riester e poi da lui confermato in un'intervista del maggio 2015, ha trovato ulteriore conferma in tutti i colloqui con Capitães comunali e membri delle comunità, condotti durante il fieldwork in Alto Isoso.

il mio amico. Devono venire tre volte [a casa del morto], ne mancano due e alla terza anche loro moriranno» [Idem, 1650]. Così i tre uomini cui faceva riferimento, morirono nelle loro case entro il giorno successivo. Uomini che erano stati presenti alla veglia del morto insieme alle rispettive famiglie e che si erano convinti di essere i responsabili della morte dell'uomo perché essendo suoi vicini, prima di morire, erano passati davanti la sua casa tre volte. Il secondo caso [Idem, 1652-1665], inoltre, fornisce ulteriori particolari alla descrizione della pratica curativo/oracolare che agisce come vendetta contro uno *Mbaekuaa*. Nello specifico, riguarda la morte di una ragazza, dopo che un uomo le aveva fatto visita presso la casa dove viveva con la sua famiglia. I suoi familiari si erano, quindi, rivolti a un *Ipaye* affinché potesse spiegare loro l'accaduto e questi aveva risposto che l'uomo che li aveva visitati era un noto *Mbaekuaa* potente e che quindi l'unica cosa da fare era convocare la donna esperta nella cura dei corpi delle vittime di stregoneria. Concluso il rituale, la donna affermò con assoluta certezza che non vi era nessuna possibilità di salvarsi per l'*Mbaekuaa* e che il giorno dopo avrebbero scoperto chi fosse perché sarebbe morto. Quando la cura è efficace, infatti, si scopre rapidamente il responsabile della morte causata dalla stregoneria perché «questa è la maniera in cui a volte ci vendichiamo degli stregoni che causano la morte» [Idem, 1655]. I racconti orali raccolti da Riester, in quest'ottica, esplicitano il nesso che connette indissolubilmente stregoneria e pratica vendicatoria all'interno dell'immaginario giuridico isoseño. Nesso causale che nel primo caso è richiamato sin dal titolo – *Mboroepi* (la vendetta) – mentre nel secondo è dichiarato dalle parole introduttive alla pratica rituale: «molto bene, vendichiamola» [Idem, 1653]. In entrambi i casi, la vendetta è agita attraverso la pratica rituale curativo/oracolare di cura del cadavere della vittima di stregoneria che acquista valenza giuridica perché si mostra come azione ritorsiva sanzinatoria conseguente all'aggressione magica letale.

## **2. Della vendetta contro la stregoneria**

L'accusa di stregoneria è una violazione che riguarda l'ambito soprannaturale. È una trasgressione molto difficile da provare che si risolve all'interno di un ambito strettamente privato, fatta eccezione per quei casi che sono denunciati pubblicamente all'autorità indigena o al Corregidor [Scionti 2016]. Il potere di questo tipo di accusa è così grave che una semplice supposizione può convertirsi in una condanna inappellabile da parte della comunità o del nucleo familiare della vittima. In quest'ottica, l'accusa di stregoneria che ingenera un'azione vendicatoria appartiene tanto alla soggettività individuale che a quella collettiva. È il prodotto di una costruzione socioculturale il cui obiettivo ultimo è il mantenimento del principio di equilibrio tra bene e male di cui *Mbaekuaa* e *Ipaye* sono espressione.

Tutti i casi presentati hanno un denominatore comune rinvenibile nella rappresentazione della sanzione conseguente a un atto di stregoneria. Pena che è comminata a seguito di un procedimento giuridico che si svolge durante un'assemblea, nell'accezione che la vendetta isoseña assume come esito della pratica della *Justicia Comunitaria*. Nei primi quattro casi, infatti, la pratica degli *Ipaye*, sommata al potere che l'autorità politica è in grado di esercitare, è lo strumento attraverso il quale dirimere il caso giuridico. Gli imputati possono non essere presenti, e se lo sono non intervengono in prima persona ma lasciano che i propri consanguinei parlino in loro vece. Quando il consenso è raggiunto, la decisione giuridica è trascritta nel *Libro de Actas* e firmata dai partecipanti all'assemblea, che così facendo si assumono collettivamente la responsabilità della decisione presa e dell'esecuzione della sanzione. Da questo punto di vista, però, non bisogna dimenticare che l'*Ipaye* è pur sempre un membro della comunità, conosce gli umori e le opinioni espresse da ogni abitante nei confronti degli altri. Così non è da escludere che la sua ricerca del colpevole possa essere condizionata dall'opinione pubblica, o comunque quest'ultima potrebbe avere un peso moderatamente rilevante nella decisione finale. In quest'ottica, è frequente l'accusa di "abuso di potere" avanzata contro gli *Ipaye* (velatamente presente nel caso di Victoria Barrientos), secondo cui potrebbero volontariamente accusare di stregoneria qualcuno per motivi personali e vendicatori, piuttosto che sulla base di "oggettive" prove derivanti dalla pratica del *yemboingararu*. L'*Ipaye*, in un certo senso, investiga, formula e annuncia la volontà dei membri della comunità, anche se le sue capacità straordinarie, che comunque non sono messe in discussione, sembrano consegnargli tutta la responsabilità della decisione sanzionatoria.

L'immaginario giuridico riconducibile ai campi della stregoneria e dell'agire vendicativo che emerge dalla seconda accezione di vendetta come pratica magica curativo/oracolare, invece, trova diretta corrispondenza nella rappresentazione contemporanea della stregoneria da punire con la vendetta, osservata durante il fieldwork. Immaginario che è composto di due elementi fondamentali: la credenza che gli attacchi di stregoneria avvengano prevalentemente in sogno e la relazione che gli agenti di stregoneria hanno con il potere occulto agito dagli *Mbaekuaa*. Per quanto riguarda il primo, gli isoseños credono che gli *Mbaekuaa* possano aggredire in sogno la propria vittima grazie al potere della "tijera divina" [Riester 1998], letteralmente "cesoie divine" con cui decapitano le loro vittime in sogno, uccidendole istantaneamente nella realtà. Credenza che emerge, ad esempio, in una testimonianza orale raccolta da Lowrey [2003, 228-233] in cui il protagonista spiega la morte del padre, descrivendo i sogni che l'hanno preceduta, al fine di posizionarne la causa all'interno di una inequivocabile cornice di senso e significato che, riconnettendosi alla stregoneria, evoca la vendetta. Alla notizia della morte, infatti, il figlio aveva interpretato l'accadimento sulla base della credenza nella stregoneria che agisce come modello di

pensiero per comprendere eventi ritenuti inspiegabili: «sapevo che era stato uno *Mbaekuaa*. Volevo solo trovarlo ed ucciderlo immediatamente» [Idem, 230]. Così si era rivolto a don Jorge, ex consigliere dell'*Ipaye* di Ibasiriri, sodale di suo padre e soprattutto esperto nella cura dei corpi delle vittime di stregoneria, al fine di conoscere il nome dell'*Mbaekuaa* responsabile della morte del padre. Al rifiuto di rivelarlo opposto da don Jorge, l'uomo reagì violentemente, ricordandogli il legame di amicizia che lo legava a suo padre e soprattutto chiedendogli come potesse essere possibile che non volesse vendicarsi. Don Jorge, però, agendo coerentemente al suo ruolo di curatore dei corpi delle vittime di stregoneria, praticò il rituale curativo/oracolare sul corpo della vittima e così «la sua stregoneria è ricaduta su di lui, lo ha catturato, si è ammalato ed è morto solo» [Idem, 231]. I sogni di cui era stato vittima prima della morte del padre, in quest'ottica, furono interpretati dal protagonista come attacchi di stregoneria agiti, secondo la credenza tuttora attiva in Isoso, da un *Mbaekuaa* tramite l'esercizio del potere della "tjiera divina" che gli consente di aggredire fatalmente le sue vittime in sogno, celando la sua identità.

La relazione tra agenti di stregoneria e potere occulto, invece, investe direttamente l'immaginario comunitario, rappresentando la convivenza con gli agenti di stregoneria nei termini di un fatalismo al quale non ci si può sottrarre. In Isoso, infatti, sembrerebbero esserci tante streghe/stregoni quante persone stregate, alimentando un circolo vizioso di accuse, sospetti incrociati e giudizi, valutati rispetto ad una serie di norme che agiscono come collettori della comunità, perché intese come principi cardine della solidarietà comunitaria e della fedeltà all'*habitus isoseño*. D'altro canto «nessuno ha colpa nell'essere *Mbaekuaa*. Il male vive dentro di lui, lui è solamente l'organo esecutivo. Obbligati dal loro *secreto*<sup>10</sup>, gli stregoni devono uccidere qualcuno per stare tranquilli» [Riester 1998, 1059]. Le azioni di stregoneria, in quest'ottica, sono descritte come un infinito rimborso di un debito impagabile contratto dagli *Mbaekuaa* alla fonte del loro potere<sup>11</sup>, dove hanno ricevuto il loro *secreto*. Gli agenti di stregoneria, quindi, sono obbligati a trasferire il proprio potere al prossimo, provocandone la morte oppure addestrandolo alla stregoneria, perché il loro *secreto* è caratterizzato da un processo alternato di stress e quiete che li obbliga a trasmetterlo ad altri per sopravvivere. E la trasmissione del potere dannoso della stregoneria, oltre a ingenerare una risposta vendicatoria conseguente alla morte di un individuo, è anche strumento indispensabile per compiere una vendetta, come evidenziato dal caso di Victoria Barrientos, accusata di essere stata addestrata alla stregoneria

<sup>10</sup> Con il termine *secreto* s'intende il potere negativo posseduto dagli agenti di stregoneria, *mbaeruvi* in guaraní, cioè una entità semi-volitiva che è la fonte di alcune delle loro qualità personali e dei loro poteri.

<sup>11</sup> Sull'aspetto specifico delle pratiche di apprendistato degli *Ipaye* e degli *Mbaekuaa* si rimanda a Lowrey [2003 e 2006] e Riester [1986 e 1998].

per potersi vendicare indirettamente della moglie del suo amante. La pratica rituale curativo/oracolare, invece, attraverso la quale l'agente di stregoneria è vittima di un atto di vendetta, rappresenta la restituzione al suo padrone del *mbaeruvi* trasmesso alla vittima, il cui cadavere si sta curando. Gli isoseños, in questi casi, dicono che «el brujo murió por Oa» [Riester 1998, 1065], laddove Oa significa cadere, qualcosa che cade, cioè l'effetto che ricade su colui che ha causato la morte. In sostanza, secondo il principio imitativo in base al quale la magia opera, il colpevole di un atto di stregoneria sarà colpito allo stesso modo e nelle stesse parti del corpo che si stanno curando sul cadavere della sua vittima. L'*habitus isoseño*, però, contempla anche la possibilità che l'*Mbaekuaa* possa difendersi dalla pratica di cura della sua vittima, se conosce le formule magiche adatte alla controffensiva. Quando un *Mbaekuaa* uccide, infatti, ciò che possiede dentro il suo corpo comincia ad alimentarsi del corpo della sua vittima [Idem, 1655]. Se l'*Mbaekuaa* è capace di curarsi dall'atto di cura che stanno facendo al corpo della sua vittima, allora deve recarsi nel luogo dove si trova il cadavere e fingere di piangerlo nonostante lo abbia ucciso, in modo da toccargli la testa e il petto. In questo modo può curarsi dagli effetti della cura della sua vittima e salvarsi, disattivando la pratica vendicativa agita contro di lui.

La stregoneria, in sintesi, secondo quanto emerge dai casi proposti, richiede una prova d'innocenza giacché la colpevolezza è data per acquisita in virtù della credenza isoseña nella presenza di *Mbaekuaa* e *Ipaye* come espressione della dualità bene/male. La stregoneria dell'*Mbaekuaa*, infatti, supposta o confermata con maggiore o minore fondamento, ha effetti psicosociali disastrosi sulla comunità, diffondendo gelosie e sfiducia, tanto più incontrollabili quanto più occulto si mantiene il responsabile della stregoneria. L'analisi dei casi di vendetta ingenerati da un atto di stregoneria, di conseguenza, consente di affermare che la vendetta in Isoso assume una duplice veste. Quella dell'omicidio di colui che ha esercitato la stregoneria, causando la morte, e quella della pratica curativo/oracolare, attraverso la quale si purifica il corpo della vittima dalla presenza delle sostanze magiche che ne hanno causato la morte e attraverso tale pratica si scopre il responsabile dell'aggressione di stregoneria e gli si restituisce la magia negativa provocandogli la morte. In entrambi i casi, gli agenti della vendetta sono i consanguinei e i sodali della vittima. Nonostante la duplice veste, però, si ritiene che la vendetta in Isoso agisca come risposta sanzionatoria violenta contro un'aggressione di stregoneria il cui obiettivo, in virtù del principio della reciprocità, è restituire il torto subito, risarcire il danno causato e così facendo, ristabilire l'equilibrio sociale intaccato riaffermando il codice normativo valoriale isoseño.

### **3. Immaginario vendicatorio**

Il legame tra popolo chiriguano ed isoseños, cornice interpretativa della costruzione dell'immaginario vendicatorio evocato in Isoso nella contemporaneità, è esemplificato dal campo semantico tracciato dall'essere *kereimba* (guerrieri), che connette vendetta e status di debito. Mentre la vendetta chiriguana era agita come forma alternativa di guerra contro un nemico interno [Clastres 1972], infatti, la vendetta si è sedimentata in Isoso come pratica violenta agita contro coloro che praticano la stregoneria, sino a giungere al giorno d'oggi dove, perdendo l'accezione di pratica violenta ma radicandosi nell'immaginario giuridico comunitario, è osservabile come codice semantico capace di descrivere la relazione oppositiva con la stregoneria e con coloro che la praticano. Ciò che pare rimanere immutato, però, è la qualità di giustizia riconosciuta alla vendetta in quanto esplicitazione del principio della reciprocità negativa. Una reciprocità negativa riconducibile alle molteplici regole che performavano la pratica vendicatoria Chiriguana agita contro i chané, poiché la religione della vendetta era il cuore stesso della società chiriguana, il motore della sua dinamica interna [Saignes 2007]. Ma soprattutto una reciprocità negativa da intendersi sia come criterio che consente di ristabilire l'equilibrio iniziale interrotto dall'offesa che ingenera la vendetta [Verdier, 1980, 30], perché riequilibra l'offesa subito rispondendo con una violenza equivalente che trasforma la vittima in aggressore [Verdier 2004], sia come portato di un «equilibrio dinamico» [Anspach 2007, 15] che, agendo per sottrazione al fine di ottenere un bilanciamento tra le parti, ne consente il mutuo riconoscimento grazie alla forza dichiarativa della reciprocità negativa. Una reciprocità negativa che è regola básica della vendetta, perché articola tra di loro gruppi ed individui attraverso il circuito del debito da ricambiare e che permane tutt'oggi nella rappresentazione contrastiva della relazione con gli agenti di stregoneria. La dimensione rituale a cui l'atto vendicatorio in Isoso viene subordinato, infatti, come evidenziato dall'accezione della vendetta come pratica curativo/oracolare, esplicita tanto il suo essere sistema di regole volto al controllo della violenza quanto il suo essere mediatore semantico. In quest'ottica, è possibile intendere la vendetta isoseña come un'etica ed un codice sociale [Verdier 1980, 15-16] perché da un lato esplicita i valori fondativi della società, attraverso il principio della solidarietà richiamato dalla reciprocità e dalla distanza strutturale tra vittima e aggressore, e dall'altro prescrive regole e rituali atti a intraprendere, portare avanti e concludere l'azione vendicatoria.

#### **3.1. La vendetta chiriguana**

Il popolo Chiriguano, esito del meticciamento tra una minoranza tupi-guarani migrante e una maggioranza chané (appartenente al gruppo arawak)

autoctona, si radicò all'interno del chaco boliviano grazie all'estremizzazione della dinamica di guerra intra-tribale. Le comunità che lo componevano non smisero mai di attivare conflitti continui l'una contro l'altra, fondando così la propria identità sul mantenimento della coesione etnica attraverso il ricorso al conflitto interno permanente [Saignes 2007, 76]. I guerrieri chiriguani, infatti, erano impegnati in guerre senza fine, il cui obiettivo era la cattura di vittime, con le relative conseguenze in termini di privilegi, fama e onore. Queste guerre erano cicli sistematici di vendetta e contro-vendetta, che si esprimevano nel circuito della reversibilità dei ruoli tra offeso ed offensore [Verdier 1980], secondo cui tutti gli uccisori erano future vittime, tutte le vittime ex omicida e motivo di una prossima vendetta. In quest'ottica, la vendetta chiriguana agiva come pratica d'incorporazione dell'alterità attraverso l'applicazione del principio secondo cui non potendo "contare" positivamente il prossimo come alleato, lo si includeva nell'economia generale come nemico. L'incorporazione dell'alterità rappresentata dai chané fu perseguita, in questo modo, attraverso la minimizzazione della distanza tra questi ultimi e i chiriguano, commutandoli in quell'alterità simile [Combés, Saignes 1995, 123] funzionale alla pratica vendicatoria.

L'integrazione dei chané, d'altro canto, fu favorita soprattutto dall'inclusione dei figli meticci chané/chiriguano all'interno di un corpo professionale di guerrieri (*kereimba*) che era il motore della pratica vendicatoria chiriguana, giacché il loro agire era basato sull'obbligo della vendetta, e i principi ordinatori che la governavano sono tutt'ora rinvenibili nell'immaginario vendicatorio isoseño. I *kereimba* chiriguano, infatti, ereditavano la memoria della vendetta [Thevet 1575, 947] perché «è gente vendicativa e non dimenticano mai le offese e le ingiurie mosse contro di loro, e se non possono vendicarsi, quando muoiono ne attribuiscono la causa alle offese ricevute [...] Non perdonano mai e incaricano i loro figli e parenti di ottenere soddisfazione (della vendetta)» [Suárez de Figueroa 1965 (1586), 405]. Memoria dell'offesa da vendicare che è responsabilità delle donne: «se devono andare in guerra lo fanno per ordine delle loro anziane che gli ricordano le offese ricevute in passato» [Lizárraga 1968, 83]. Una sorta di strategia della suscettibilità, questa, anch'essa tutt'oggi attiva, che deriva dalla convinzione che tutte le morti siano il risultato di un maleficio che esige una riparazione intesa come obbligo strettamente vincolante per i guerrieri chiriguani. Il concetto di debito che deve essere ripagato, d'altro canto, ritorna nella semantica riconducibile al termine di vendetta. Il lemma *Tepi*, infatti, che in lingua guarani significa «retribuzione, vendetta» [Ruiz de Montoya, 1639] in lingua chiriguana significa «paga, prezzo» [Nasini, Ortiz 1998], così rimarcando la continuità tra restituire qualcosa come contro-dono e riparare all'offesa ricevuta. I chiriguano del XVI secolo, infatti, hanno usato proprio questo vocabolo - *Tepi* - per tradurre il concetto spagnolo di *trueque* (scambio/baratto), inconsciamente esplicitando la natura conflittuale

del legame sociale, dal momento che era la guerra a imporre alleanze con i gruppi vicini attraverso un ciclo di doni e contro-doni. La vendetta, in quest'ottica, è un destino ineluttabile per i guerrieri, una potenzialità che aspetta di attuarsi, una porta aperta alla gloria (che non è possibile ereditare) e all'accumulazione individuale di onore, giacché è un dovere che spinge il guerriero sino all'unica via d'uscita possibile, cioè la guerra e la morte [Combés e Saignes 1995, 166].

La reciprocità negativa della guerra/vendetta [Meliá 1988] è quindi elemento centrale della dinamica sociale del popolo chiriguano, secondo cui il dovere della riparazione vendicativa è l'atto fondamentale che assicura sia la divisione che l'articolazione interna tra i gruppi locali. Il dispositivo vendicativo chiriguano, avviandoci a conclusione, generava una dinamica relazionale tra debitori e alleati in cui entrambi si trovavano alternativamente nella posizione di essere indebitati per riparare ad un'offesa. Questo faccia a faccia disequilibrato permetteva di riaffermare i legami costitutivi della società chiriguana. Al contempo, però, dal momento che si basava su regolamenti di conti tra gruppi locali e regionali, che raramente erano completamente appianati, tale pratica impedì la fusione di questi gruppi in un congiunto politico unificato. In un sistema sociale dove le relazioni tra individui e gruppi si basavano sul principio di fissione/fusione, il dovere di giustizia generava una tensione costante tra la libera iniziativa dell'individuo e l'obbligo alla cooperazione. Attraverso l'antagonismo, la comunità si manteneva come un "noi" unico e indipendente contrapposto agli "altri", distinti tra amici e nemici. La vendetta, così, induceva alla frammentazione ed alla dispersione dei gruppi locali, allo stesso modo in cui li metteva in relazione e ne rafforzava la coesione interna [Saignes 2007, 79-80]. L'aggressività chiriguana, in sintesi, era governata da una dinamica centripeta, che plasmava la solidarietà dei gruppi locali, e da una dinamica centrifuga che accresceva la fissione delle unità minori. Dinamica duplice, tuttora presente e attiva sia nelle relazioni tra comunità che compongono le due *Capitanías isoseñas* sia in quelle tra queste ultime e le restanti *Capitanías guaraní* presenti nel Municipio di Charagua. Il principio della sfiducia sistematica suggerito da Saignes [2007, 90-91] come bussola della pratica vendicativa chiriguana, infatti, sopravvive immutato nei modi in cui gli *isoseños* rappresentano tutti coloro che non lo sono: la vittoria di una coalizione contiene in sé i germi della divisione, perché il prezzo di ogni vittoria (e di ogni alleanza) è il dovere di onorare il principio di reciprocità. Motivo per cui gli *isoseños* costantemente trovano pretesti o motivi plausibili per disfarsi degli alleati, percepiti come un peso infruttuoso. Una fluidità relazionale, quindi, in cui l'alleato di oggi diviene il nemico di domani, in virtù di quella che Saignes ha definito «*semejantes enemistades*» [Idem, 178]. In sintesi, della caratterizzazione tripode della società chiriguana – l'origine migrante, l'organizzazione politica derivante dall'ordine sociale performato dalla guerra a sua volta fondata



sulla vendetta ed infine il meticcio interetnico – oggi in Isoso permane esclusivamente l'immaginario riconducibile alla vendetta, che continua ad essere evocata come sanzione attraverso la quale riparare alle offese ricevute, specie se contemplan la morte di un proprio consanguineo.

### **3.2. La vendetta isoseña**

Sino all'ultimo ventennio del secolo scorso, la vendetta isoseña agiva come pratica violenta contro gli agenti di stregoneria. Nella contemporaneità, invece, ha perso l'accezione di pratica violenta ma si è radicata nell'immaginario giuridico comunitario come codice semantico capace di descrivere la relazione contrastiva con la stregoneria e con coloro che la praticano. Codice semantico che racchiude, tra le disposizioni che lo orientano, anche quelle che derivano dai principi ordinatori della pratica vendicativa chiriguana come la memoria dell'offesa, la sistematica sfiducia verso il prossimo (inteso come potenziale *Mbaekuaa*), la strategia della suscettibilità e l'obbligo di risarcire il debito, sia quello contratto dall'*Mbaekuaa* con il suo potere che quello ingenerato dalla morte per stregoneria. In quest'ottica, *Mbaekuaa* e *Ipaye* esprimerebbero il loro sentimento religioso all'interno di un immaginario centrato attorno alla reciprocità negativa e alla dialettica della vendetta [Medina 2002, 80]. Ciò perché agiscono in un sistema sociale governato dall'alternanza/sovrapposizione tra reciprocità positiva e negativa. Il sistema economico sociale isoseño [Meliá 1988, 47], infatti, è basato sul mantenimento delle relazioni di reciprocità che performano i livelli dell'economia guarani isoseña dalla produzione fino alla distribuzione e redistribuzione delle risorse. E il sistema economico di comunicazione dei beni non è separato dal sistema culturale di comunicazione dei simboli. La reciprocità suppone che qualcuno offra un dono gratuito senza pretendere di ricevere un dono equivalente. Per questo non si tratta di uno scambio, giacché quest'ultimo presuppone la restituzione di quanto ricevuto. Il dono, al contrario della vendetta, non crea un obbligo di restituzione, anche se crea una relazione che a sua volta motiverà la restituzione del dono [Meliá, Temple 2004]. Quello isoseño è uno scambio differito che non richiede un'equivalenza tra doni. Il senso della reciprocità è nel non farsi vincere in generosità, in modo da evitare risentimenti e invidia che potrebbero sfociare in un'accusa di stregoneria che può generare una vendetta. Del resto, l'obbligo della reciprocità, connesso al ricambiare un dono, è insito persino nell'uso figurato del termine vendetta, di cui Ortiz e Caurey forniscono un interessante esempio etnografico proprio all'interno della descrizione del termine vendetta presente nel loro dizionario: «quando non posso vendicarmi di chi mi ha regalato della manioca mi sento povero (perché non posso restituire)» [Ortiz Caurey 2011, 431]. In quest'ottica, è condivisibile l'idea secondo cui l'accusa di stregoneria, ed il

connesso pericolo di una ritorsione vendicatoria, agisca come un meccanismo di livellamento sociale [Riester 1986 e 1998] [Hirsch 1991], poiché se si ritiene che la malvagità o l'invidia altrui possano causare disgrazie e sfortune, allora si cercherà più duramente di essere cooperativi, di condividere le proprie risorse e di tener fede al patto di reciprocità, in modo da evitare attacchi di stregoneria e vendette.

La dualità del concetto di reciprocità (negativa e positiva), inoltre, è chiaramente esplicitata dalla diversa declinazione del suffisso *-epi* derivante dal termine *jepi* (prezzo), che determina tanto il campo semantico della vendetta che della reciprocità positiva. Infatti, le diverse varianti del lemma vendetta – *yepi* [Lowrey 2003, 294] [Combés 1995, 104], *tepi* [Saignes 2007, 320] [Ruiz 1639], *yepi* [Ortiz, Caurey 2011], *mboroepi* [Riester 1998, 1647] – hanno in comune il suffisso *-epi* che richiama direttamente il termine *jepi* (prezzo), utilizzato nella sua accezione riflessiva, così come accade con il termine *omboepi* (pagare). L'unica eccezione è la versione raccolta da Riester in Isoso che antepone al suffisso *-epi* la particella interattiva *-mboro* (*poro*) che significa «colui che ha il compito di» [Ortiz, Caurey, 2011]. In quest'ottica, la denominazione di vendetta *isoseña* non richiama solamente il prezzo che si deve risarcire/ricambiare, ma anche l'agentività di colui che è preposto a farlo. Il suffisso *-epi*, in aggiunta, compone il termine *yopoepi* (reciprocità) che la stessa *Asamblea del Pueblo Guaraní* [2006, 5] [2008, 57], individuandolo come uno dei principi ordinatori e regolatori fondanti la società guaraní, definisce come la condivisione dei beni materiali a beneficio degli abitanti della comunità in base alle possibilità di ciascuna famiglia, ed il principio che fonda l'unità e l'equità sociale, la convivenza mutua, la solidarietà, l'onestà e la complementarietà sociale. Il termine *yopoepi*, quindi, racchiude in sé il senso della responsabilità del dovere della reciprocità<sup>12</sup>. Accezione che esplicita tutta la sua valenza simbolica quando l'obbligo di ricambiare riguarda la pratica risarcitoria della vendetta.

L'immaginario giuridico *isoseña* contemporaneo, in sintesi, connettendo l'accusa di stregoneria alla sanzione vendicatoria, declina il principio della reciprocità negativa come obbligo morale da agire contro l'operato di un *Mbaekuaa*, perché questi viola il codice normativo valoriale comunitario, intaccando la solidarietà e l'equità sociale che sorreggono la convivenza all'interno della comunità. Gli *Mbaekuaa*, infatti, sono percepiti come incapaci, o non disposti a controllare il loro potere, e quindi è necessario che la comunità se ne sbarazzi dopo averli identificati. Nonostante la sanzione per atti di stregoneria oggi sia l'espulsione dalla comunità, infatti, gli *isoseños*, specie coloro che vivono nelle comunità più isolate del Bajo Isoso

<sup>12</sup> Una traduzione letterale potrebbe essere “pesante prezzo reciproco”, dal momento che il termine è composto dal pronome reciproco *yo*, dal termine *poi* che significa «pesante» [Ortiz, Caurey 2011] e dal suffisso *-epi* derivante dal termine *jepi* (prezzo).

(più conservatrici rispetto alle altre e soprattutto “patria dei grandi *Ipaye* e *Mbaekuaa* del passato”), continuano a riprodurre una rappresentazione della pena che non si discosta dalla morte: «è loro la colpa se si sono fatti uccidere, perché se non avessero ucciso altra gente non sarebbe stati a loro volta uccisi [...] nessuno li difende perché si sa che sono colpevoli, sappiamo che praticano la stregoneria e tramite questa uccidono la gente» [Riester 1998, 1201]. L’immaginario comunitario, pur accettando la norma modificata, non crede nell’efficacia dell’espulsione come forma di pena, perché la ritiene inadeguata alla colpa che dovrebbe sanzionare, cioè la morte procurata o i gravi danneggiamenti alle coltivazioni. Ma soprattutto perché non risolve il conflitto, giacché l’*Mbaekuaa* espulso può sempre ritornare in Isoso oppure praticare la sua stregoneria a distanza, continuando a danneggiare la comunità con maggiore virulenza perché mosso dalla volontà di vendicarsi della pena inflittagli. Questa percezione ingenera una conflittualità significativa tra l’autorità politica isoseña, che commina la sanzione di espulsione, e gli abitanti delle comunità che, quando ritengono di essere colpiti da attacchi di stregoneria, evocano la vendetta contro i responsabili: «non si tratta di allontanarli semplicemente dall’Isoso, ma di eliminarli proprio qui [...] Perché non si può confidare che l’autorità intervenga, perché sicuramente applicherebbe la “sua” sanzione cacciando il colpevole dalla comunità e niente di più» [Idem, 1202-1203]. La pena di morte, in quest’ottica, è ascrivibile a un codice semantico strettamente connesso alle pratiche vendicatorie [Resta 2002] [Resta 2015a] [Resta 2015b] [Scioni 2011] [Scioni 2013] [Scioni 2015] [Scioni 2016] perché espressione di una volontà sanzionatoria in cui prevale la dimensione risarcitoria della pena tesa a bilanciare l’equilibrio sociale interrotto, attraverso l’applicazione di un principio di reciprocità negativa che impone a chi ha ricevuto il danno di eseguirla. Così, la sanzione per atti di stregoneria, ora commutata in espulsione dalla comunità, potrebbe intendersi come soluzione giuridicamente valida per evitare le conseguenze della presenza all’interno della comunità degli *Mbaekuaa* passati in giudicato, specie per quel che attiene all’aumento esponenziale dei comportamenti anomici contro di loro. Comportamenti interpretabili come potenziali vendette perpetrate ai danni degli agenti di stregoneria, la cui sola presenza mette in pericolo la comunità. La pena dell’espulsione, in virtù di ciò, appare essere un tentativo di disattivare il pericolo della vendetta conseguente all’aggressione magica agita da un *Mbaekuaa*.

La sanzione per l’accusa di stregoneria, avviandoci a conclusione, agisce quindi all’interno di un meccanismo di regolazione sociale che mira a ridurre le situazioni di potenziale pericolo al fine di preservare la stabilità della comunità. Motivo per cui l’aggressione magica letale è percepita come delitto grave in Isoso, perché viola le norme dell’ordine sociale e minaccia l’integrità del gruppo. Il timore e la paura di fronte all’*Mbaekuaa*, infatti, si trasforma in

reazione violenta contro il colpevole quando lo si scopre, o lo si ritiene tale. E le pratiche di disvelamento di un *Mbaekuaa* partecipano a una più generale dinamica di occultamento/rivelazione in cui l'atto di vendetta (reale o evocato dall'immaginario giuridico comunitario) rende manifesto ciò che è occulto in termini di segreti non dichiarati (l'agente di stregoneria è nascosto così come il potere che è capace di esercitare), di ricchezze non visibili (l'aggressione di stregoneria può essere ingenerata da invidia), di regali non condivisi (la stregoneria può agire come ritorsione per la violazione dei principi di reciprocità) e di debiti occulti (l'*Mbaekuaa* agisce perché deve ripagare il debito contratto con la sostanza magica negativa presente all'interno del suo corpo). Tutti elementi capaci di interferire negativamente con l'equilibrio e la coesione comunitaria. In quest'ottica, la credenza nella stregoneria, e la convinzione che la pratica vendicatoria sia l'unico strumento per sanzionarla, sembrano rispondere ad un modello fatalista secondo cui nessuno è immune agli attacchi di un *Mbaekuaa*. Per questo motivo, gli isoseños presentano un doppio registro narrativo riguardo la stregoneria, una «co-existence of general and particular causal explanations for witchcraft: the witch who is attacking me is a specific person who envies or wishes me ill in a specific way. Witches in general, though, may also attack others (who don't necessarily merit envy or malice in my view) because that is what witches do» [Lowrey 2007, 15]. Così la stregoneria è sanzionata come un atto illegale e la sua pratica è considerata un crimine. In virtù di ciò, non attiene esclusivamente all'ambito soprannaturale e magico ma investe anche quello giuridico. Di fronte ad un accadimento che si ritiene esito di una pratica di stregoneria, la comunità esige giustizia. E quest'ultima si persegue comminando una pena di morte o d'espulsione a colui che gli *Ipaye*, attraverso il rituale del *yembosingaru*, individuano come colpevole. La stregoneria, quindi, è al contempo «'code for' and is 'coded by' other social problems» [Lowrey 2003, 249] perché, dal momento che nessuno può dirsi immune da un'accusa di stregoneria oppure dall'essere individuato come *Mbaekuaa*, il timore della sanzione vendicatoria agisce come meccanismo di controllo e riproduzione sociale nella misura in cui, per evitare di essere oggetto di vendetta perché soggetto di stregoneria, è necessario rispettare il codice normativo valoriale previsto dall'habitus culturale e giuridico isoseño.

#### 4. Conclusioni

L'istituzione cui corrisponde la vendetta di sangue è il diritto-dovere d'ogni gruppo familiare che abbia subito l'uccisione di un proprio membro a restituire il torto subito, rispondendo al sangue col sangue [Westermarck 1993]. Se la vendetta, quindi, è considerata un'istituzione sociale che obbliga un gruppo familiare a ottenere una compensazione per il sangue versato di un proprio membro, prevalendo il principio di equivalenza, ogni atto di

ostilità è seguito da un atto violento corrispondente a quello subito [Vidal 2006, 794-795]. La vendetta isoseña, in quest'ottica, è evocata come agire sanzionatorio che opera secondo un principio di reciprocità negativa che, inducendo al rispetto delle norme, agisce come forza sociale. L'immaginario vendicatorio riconducibile alla relazione contrastiva con la stregoneria, così, si esplicita in un agire comunitario intenzionalmente punitivo pensato come coerente all'ordine di valori, doveri e norme intrecciati al concetto di offesa/difesa che contribuisce a fondare. La vendetta è evocata, quindi, per disciplinare le relazioni interne secondo un insieme di regole che orientano i comportamenti ritorsivi.

Il paradigma vendicatorio che è emerso dalla discussione dei casi, così come dall'analisi comparativa tra vendetta chiriguana ed isoseña, però, ha restituito un quadro interpretativo che sfugge alla rassicurante coltre dei quadri epistemologici che l'antropologia giuridica ha elaborato per comprendere la vendetta come disposizione giuridica. A partire dal presupposto che la vendetta in Isoso sembrerebbe aver sempre agito come pratica di risoluzione dei conflitti che divide la comunità per poi tornare a ricomporla in un nuovo equilibrio rinsaldato [Gluckman 1956], si è mostrata essere anche un fenomeno percepito come dovere comune derivante da una responsabilità comune [Pospisil 1985] e regolato da specifiche norme fondate sull'idea che l'omicidio di vendetta sia un *atto giusto* che trova forza significativa nel legame sociale [Boehm 1984]. Una forma di punizione, quindi, ma anche un'istituzione giuridica [Bohannan 1967]. Inoltre, l'immaginario vendicatorio contemporaneo in Isoso rappresenta la vendetta come un sottosistema funzionale al controllo sociale della violenza [Verdier 1980] agita dagli *Mbaekuaa* contro la comunità inerme. E in questo sembrerebbe richiamare i principi della giustizia vendicatoria [Terradas Saborit 2015, 129] secondo cui la condizione di vulnerabilità di fronte all'offesa, genera un sentimento morale e un obbligo giuridico riconosciuto come vendetta, perché esito della fusione tra sfera morale e sfera giuridica, sfera soggettiva e sfera sociale. La cornice significativa della vendetta, quindi, la giustifica come una relazione di scambio che affonda le sue radici nella logica della reciprocità. In quest'ottica, la vendetta isoseña può essere interpretata «as ethics since it represents the founding values of a society that practices it; as a social code because it prescribes rules and rituals to undertake» [Resta 2015a, 7]. Una pratica, in sostanza, che non solo fa qualcosa (sanzionare l'*Mbaekuaa*) ma soprattutto parla di qualcosa, indicando la relazione contrastiva che gli isoseños hanno con la stregoneria, attraverso l'evocazione dell'*habitus* normativo valoriale che questa viola. Motivo per cui è stata interpretata come un codice semantico - oltre che come forma di punizione, obbligo morale e sistema basato sullo scambio ritorsivo - «that generates dispositions, maintaining links with the past, the continuous juridicisation process where the practice of retaliation is reabsorbed» [Idem, 18]. D'altro

canto, però, nonostante la categoria del debito svolga un ruolo fondamentale nell'immaginario giuridico che connette stregoneria e vendetta in Isoso, è possibile accogliere solo in parte la tesi di Verdier secondo cui la vendetta è un «sistema di scambio bilaterale che risulta dalla reversione dell'offesa e dello scambio di ruoli dell'offensore e dell'offeso» [Verdier 1984, 14-16]. Lo era, nell'ottica dello studioso francese, la vendetta chiriguana, che agiva come forza coesiva della società [Black-Michaud 1975], come principio fondante l'ordine sociale [Lewis 1961] ed istituzione tribale governata da movimenti di fissione/fusione tra i gruppi [Evans-Pritchard 2000]. Ma soprattutto, coerentemente con le etnografie riguardanti l'area amerindia, la vendetta chiriguana agiva come forma alternativa di guerra intra-tribale [Chagnon 1968, 1988 e 2014] [Clastres 1972] derivante da continui riposizionamenti nella rete delle alleanze [Descola 1993 e 1998] che generavano circuiti vendicatori funzionali a performare la relazione con il "nemico simile" [Saignes 2007]. Quella isoseña, però, non può esserlo, dal momento che, non agendo come guerra intra-tribale ma come forma di pena, i parenti degli agenti di stregoneria, concordando con la sanzione giuridica del comportamento anomico cui l'agire vendicatorio risponde, non alimentano la spirale omicida attivando cicli di contro-vendette.

In Isoso, quindi, la vendetta è agita per interrompere la crisi anomica scatenata dalla pratica omicida della stregoneria. È un linguaggio che esprime un'idea sulla morale, rendendo norma un comportamento violento se convalidato e sostanziato da un'idea di giustizia. È la pena di morte che sino all'ultimo ventennio del secolo scorso era comminata in Isoso e che oggi è stata sostituita dall'esilio, interpretabile come meccanismo di disinnescamento del potenziale vendicatorio insito nella pratica della stregoneria. La tesi che si è inteso dimostrare, avviandoci a conclusione, è che mutando l'oggetto della vendetta sono cambiati anche i modi attraverso cui attuarla, pur rimanendo, la vendetta, una pratica ritorsiva rivolta esclusivamente ad un alterità simile che all'interno delle comunità genera anomia. La vendetta isoseña, in sintesi, continuando ad essere pensata a partire da un meccanismo di reciprocità violenta che non si cura del fatto che non è più possibile ricambiare la morte con la morte, permane come modello di pensiero che fonda l'immaginario giuridico comunitario attraverso cui rappresentare l'antinomia tra *Mbaekuaa*, *Ipaye* e isoseños.

Se i concetti giuridici di colpa e responsabilità, trovano fondamento in quel diritto che parla il linguaggio della violenza, allora la vendetta isoseña trova la sua origine nello scambio violento, dentro lo stesso diritto alla violenza valutato secondo ciò che «il sentimento pubblico» [Pospisil, 1968, 389] ritiene essere la risposta equivalente all'azione, in questo caso l'aggressione di stregoneria. Così l'intensità diviene «la misura della violenza esercitata sulla base di un diritto che la comunità reputa adeguato [...] la violenza appare giustificabile, quasi ragionevole, diventa strumento di una *giusta*

*ritorsione*» [Resta 2015b, 152-153]. La forma ritorsiva della violenza è il genere della vendetta. È lì che la sua reciprocità trova fondamento, giacché è caratterizzata da un esercizio simmetrico della violenza. Sebbene il campo della vendetta in Isoso rimandi a un immaginario giuridico inerente ai modi di sanzionare violazioni che attengono esclusivamente al campo del soprannaturale, poiché la risposta vendicativa non è legittima né legittimabile se applicata a morti non causate dalla stregoneria oppure ad altre violazioni normative, e sebbene la vendetta non contrapponga gruppi né si propaghi all'interno delle linee parentali imponendo una contro-vendetta, essa rimane una pratica giuridica evocata che rinvia ad un sistema di obbligazioni che integra le disposizioni giuridiche all'interno di un ordine simbolico che definisce le strutture di significato che fondano un'azione vendicativa [Courtois, 2003:1508]. Agire che è oggetto di norme e doveri da rispettare e che è integrato all'interno di un immaginario condiviso che definisce il confine tra lecito e illecito e tra norma e sanzione, le persone sulle quali pesa da un punto di vista attivo e passivo, la natura e l'intento della ritorsione permessa o della riparazione esigibile, le forme, i termini e i rituali che ne punteggiano o sospendono lo svolgimento. L'immaginario che in Isoso connette stregoneria e vendetta, quindi, riconduce ad un sistema di rappresentazione giuridica composto da un insieme di immagini giuridiche che si situano all'incrocio tra il mondo dell'azione e quello della rappresentazione, configurandosi come modo di parlare del reale per agire su di esso. Per questa ragione, il diritto alla vendetta evocato dagli isoseños si mostra come creatore d'immaginari giuridici che sono parte del più ampio immaginario culturale. Immaginari che consentono di considerare la vendetta ingenerata da un atto di stregoneria come un meta-linguaggio sociale performante gli altri discorsi sociali, come un sistema di comunicazione di valori che instaura relazioni simboliche fra i membri delle comunità. Un sistema capace di veicolare i principi ordinatori e regolatori dell'habitus normativo valoriale tutt'oggi attivo in Isoso.

## 5. Bibliografia

- Albó X. 1990, *Los guaraní-chiriguano 3. La comunidad hoy*, La Paz: CIPCA.
- Anspach M. 2007, *A buon rendere: la reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino: Bollati Boringhieri (I ed. 2002).
- Asamblea del Pueblo Guaraní 2006, *Ore Ñembogeta. Parte I. Propuesta hacia la Asamblea Constituyente*, Camiri: Chaco Boliviano.
- 2008, *Plan Estratégico de la nación Guaraní. Plan de vida Guaraní*, Camiri: Chaco Boliviano.
- Black-Michaud J. 1975, *Coersive force. Feud in the Mediterranean and the Middle east*, Oxford: Basil Blackwell.

Bohannon P. 1967, *Law and warfare. Studies in the anthropology of conflict*, New York: The natural History Press.

Boehm C. 1984, *Blood Revenge: the anthropology of feuding in Montenegro and other tribal society*, Lawrence: University Press of Kansas.

Chagnon N. A. 1975, *Yanomamö. The fierce people*, New York: Holt, Rinehard and Winston.

---, 1988, Life history, blood revenge and warfare in a tribal population, «Science», n. 239: 985-992.

---, 2014, *Tribù pericolose. La mia vita tra gli indiani Yanomamö e gli antropologi*, Milano: il Saggiatore (I ed. 2013).

Clastres H. 1972, *Les beaux-freres ennemis : a propos du cannibalisme Tupinamba*, «Nouvelle revue de psychanalyse», n.6: 71-82.

Clastres P. 1974, *La société contre l'Etat*, Paris: Minuit.

Colajanni A. 1983, *Practicas chamanicas y cambio social. La muerte de un hechicero achuar: hechos e interpretaciones*, in AA.VV., *Relaciones interétnicas y adaptación social entre Shuar, Achuar, Aguarunas y Canelos Quichua*, 44, Congreso de Americanistas de Manchester, Quito: Col. Mundo Shuar, 227-249.

Combès I. 1992, *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris: PUF.

--- 2005, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, Fundación PIEB y IRFA Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz: Bolivia.

---, Saignes T. 1995, *Chiri-guana: Nacimiento de una identidad*, in Jürgen Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz: APCOB, 25-221.

Courtois G. 2003, *Vengeance*, in D. Alland, S. Rials (sous la direction de), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris: Quadrige-Lami-presses Universitaires de France, 1507-10.

Descola P. 1993, *Les affinités sélectives. Alliance, guerre et predations dans l'ensemble Jivaro*, «l'Homme», 126-128, XXXIII(2-4): 171-190.

---, 1998, *Spear of twilight: life and death in the Amazon Jungle*, New York: The New Press.

Douglas M. 1980 (a cura di), *La stregoneria: confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Torino: Einaudi (I ed. 1970).

Evans-Pritchard E.E. 2000, *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano: Franco Angeli (I ed. 1940).

---, 2002, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano: Raffaello Cortina Editore (I ed. 1976).



Gluckman M. 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford: Basil Blackwell (trad. It. 1976).

Hirsch S. 1991, *Political Organization Among the Izoceño Indians of Bolivia*, Unpublished doctoral dissertation, Department of Anthropology, University of California, Los Angeles.

---, Zarzycki A. 1995, *Ipayereta, Imbaekuaareta, y evangelistas: cambios y continuidades en la sociedad izoceña*, in Jürgen Riester (ed.), Chiriguano, Santa Cruz: APCOB, 513-540.

Lewis I. 1961, *A pastoral democracy. A study of pastoralism and politics among the northern somali of the horn of Africa*, Oxford: Oxford University Press.

Lizárraga de R. 1968, [1603-1609] *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, t. 216, 1-213.

Lowrey K. 2003, *Enchanted ecology: magic, science, and nature in the Bolivian Chaco*, doctoral dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago.

--- 2006, *Salamanca and the city: culture credits, nature credits, and the modern moral economy of indigenous Bolivia*, «Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)», 12:275-292.

--- 2007, *Witchcraft as metaculture in the Bolivian Chaco*, «Journal de la société des américanistes», 93(2): 121-152.

Medina J. (ed.) 2002, *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*, PADEP/GTZ, La Paz: Editorial Quatro Hnos.

Meliá B. 1988, *Los Guaraní-Chiriguano I. Ñande Reko. Nuestro modo de ser*, La Paz: CIPCA.

---, Temple D. 2004, *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*, Asunción: Centro de estudios paraguayos Antonio Guasch.

Métraux A. 1942, *The native tribes of Eastern Bolivia and western Matto Grosso*, Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

--- 1946, *Ethnography of the Chaco*, «Handbook of South American Indians», 1: 197-370.

Nordenskiöld E., 2002, *La vida de los Indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz: APCOB (1 ed.1912).

Nasini I., Ortiz E. 1998, *Diccionario guaraní-castellano y castellano guaraní*, Tarija/Camurí: Centro eclesial de documentación/Teko Guaraní (publicazione del dizionario di Pedro Santiago de León del 1791).

Ortiz E., Caurey E., 2011, *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia*, Plural, La Paz, Bolivia.

Ost F. 2004, *Raconter la loi. Aux source de l'imaginaire juridique*, Paris: Odile Jacob.

Pifarré F. 1989, *Los Guaraní-Chiriguano 2. Historia de un Pueblo*, La Paz: CIPCA (2° ed. aggiornata 2015).

Polo de Ondegardo J. 1574, *Informe sobre el origen de los Chiriguano y regiones que han dominado y sometido entre el Paraguay y la Cordillera*, in Ricardo Mujia, *Bolivia-Paraguay. Anexos, Epoca colonial*, La Paz: El Tiempo, 1914, vol. II: 82-98.

Pospisil L. 1968, *Feud*, In Sill D.L. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, n.5, , New York: Mcmillan and the Free Press, 389-393.

---, 1985, *The ethnology of law*, New Heaven: Human relations area files.

Resta P. 2002, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Roma: Meltemi.

--- 2015a, *Vendetta. Theory and conflicts resolutions*, «Etnoantropologia-online», 3 (1): 3-22.

--- 2015b, *Interpretazioni antropologiche intorno al paradigma vendicatorio*, in Paolo Di Lucia e Letizia Mancini (a cura di), *La giustizia vendicatoria*, Pisa: Edizioni ETS, 141-161.

Riester J. 1986, *Aspectos del chamanismo de los izoceño-guaraní*, in Jürgen Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz: APCOB, 477-509.

--- 1998, *Yembošingaro Guasu – El Gran Fumar. Literatura Sagrada y Profana Guaraní (tomo III)*, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia): Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, PNUD.

Ruiz A. 1639, *Tesoro de la lengua guaraní*, compuesto por el padre Antonio Ruiz de la Compañía de Jesús, Madrid: Juan Sánchez.

Saignes T. 2007, *Historia del Pueblo Chiriguano*, La Paz: Plural.

Scionti F. 2011, *Capitalisti di faida. La vendetta da paradigma morale a strategia d'impresa*, Roma: Carocci.

--- 2013, *Pratiche giuridiche locali. Il paradigma vendicatorio della Faida Garganica*, in Antonio De Lauri (a cura di), *Antropologia giuridica. Etnografia e temi attuali*, Milano: Bruno Mondadori Università, 49-69.

--- 2015, *Le strategie vendicatorie della faida garganica*, in Paolo Di Lucia e Letizia Mancini (a cura di), *La giustizia vendicatoria*, Pisa: Edizioni ETS, 205-224.

--- 2016, *Pluralismo giuridico e pratica giuridica indigena. Il caso dei Guaraní del Chaco Boliviano*, «Etnoantropologia», 4(1): 111-130.

Suàrez de Figueroa dn L. 1965, *Relacion de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (1586)*, RGI, vol.I : 402-406.

Thevet A. 1575, *La Cosmographie universelle*, Paris: l'Huillier, "Description de la quatriesme partie du monde", vol. 2: 903-1025.

Terradas Saborit I. 2015, *La vendetta nell'ordinamento vendicatorio*, in Paolo Di Lucia e Letizia Mancini (a cura di), *La giustizia vendicatoria*, Pisa: Edizioni ETS, 125-139.

Verdier R. 1980, *Le système vindicatoire*, in Verdier R., Courtois G., Poly J.P. (éds), *La Vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol. 1: *Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extraoccidentales*, Paris: Edition Cujas, vol I, 12-42.

--- 2004, *Vengeance. La face-à-face victime/agresseur*, Paris: Mutations.

---, Courtois G., Poly J.P. (éds) 1980/1984, *La Vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol. 1 – 4, Paris: Edition Cujas, vol. IV, 149-153.

Vidal D. 2006, *Vendetta*, in P. Bonte e M. Izard (eds), *Dizionario di antropologia ed etnologia*, ed. it. A cura di M. Aime, Torino: Einaudi (I ed. 1991).

Westermarck E. 1993, *La vendetta di sangue*, Pisa: Edizioni ETS.