



HAL
open science

Des Andes à l'Amazonie : une représentation évolutive de l'Autre

Irène Bellier, Anne Marie Hocquenghem

► **To cite this version:**

Irène Bellier, Anne Marie Hocquenghem. Des Andes à l'Amazonie : une représentation évolutive de l'Autre. 43e Congrès International des Américanistes, 1982, France. halshs-00374054

HAL Id: halshs-00374054

<https://shs.hal.science/halshs-00374054>

Submitted on 22 Apr 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Archives ouvertes du IIAC

<http://hal.archives-ouvertes.fr/IIAC>

Des Andes à l'Amazonie : une représentation évolutive de l'Autre

Irène Bellier¹ et Anne Marie Hocquenghem²

1 - Equipe LAIOS

IIAC - Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain

UMR 8177 CNRS Centre national de la recherche scientifique

EHESS Ecole des hautes études en sciences sociales

54 boulevard Raspail

75270 Paris Cedex 6

<http://www.iiac.cnrs.fr/>

2 – IFEA - Institut Français d'Etudes Andines

UMIFRE 17 CNRS Centre national de la recherche scientifique

MAEE Ministère français des Affaires Étrangères et Européennes

Avenida Arequipa 4500

Lima 18 - Perú

<http://www.ifeanet.org/>

halshs-00374054

Tapuscrit auteures – Une traduction en espagnol de ce texte a été publié : 1991, « De los Andes a la Amazonia : una representacion evolutiva del "Otro" », *Bulletin de l'Institut français d'Etudes andines*, 20 n°1 : 41-59.

[2009-04-22 oai:halshs.archives-ouvertes.fr:halshs-00374049_v1 <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00374049/fr/>]

Pour citer ce document en archives ouvertes [OAI]

Bellier Irène et Hocquenghem Anne Marie, 1982, « Des Andes à l'Amazonie : une représentation évolutive de l'Autre », Communication au 43^e Congrès International des Américanistes, inéd., 22 p. [2009-04-22

oai:halshs.archives-ouvertes.fr:halshs-00374054_v1 <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00374054/fr/>]

Résumé

Le "tueur d'indien" représenté dans l' iconographie préhispanique, mentionné dans les textes des chroniqueurs des 16^{ème} et 17^{ème} siècles, cité dans un procès du 18^{ème} siècle, personnage central de nombreux récits modernes provenant des Andes et de l'Amazonie, est considéré comme une représentation évolutive de l'"Autre".

Mots clés : Andes ; Amazonie ; époque préhispanique ; temps modernes ; "tueur d'indien" ; "Autre".

Resumen

De los Andes a la Amazonia : una representacion evolutiva del "Otro"

El "mata indio" representado en la iconografía prehispanica, mencionado en los textos de los cronistas de los siglos 16 y 17, citado en un pleito del siglo 18, personaje central de numerosos relatos modernos que provienen de los Andes y de la Amazonia, es considerado como una representación evolutiva del "Otro".

Palabras claves: Andes ; Amazonia ; época prehispanica ; tiempos modernos ; "Mata indio" ; "Otro".

Abstract

FROM ANDES TO AMAZONIA. AN EVOLUTIVE REPRESENTATION OF THE "OTHER ONE"

The "indian killer" represented in the prehispanic iconography, mentioned by the 16 and 17 century chronicles, cited during a 18 century case, central figure of many stories from the Andes to the Amazonia, is considered as an evolutive representation of the "Other one".

Key words : Andes ; Amazonia ; prehispanic and modern times ; "indian killer" ; "Other One".

¹ ibellier@club-internet.fr

<http://hal.archives-ouvertes.fr/aut/Irene+Bellier/>

<http://www.iiac.cnrs.fr/laios/spip.php?article81>

² amhocque@ec-red.com amhocquenghem@ifeanet.org

<http://www.ifeanet.org/investigacion/investigador.php?codinv=28>

DES ANDES A L'AMAZONIE
Une représentation évolutive de l'Autre¹.

Irène BELLIER & Anne Marie HOCQUENGHEM
 CNRS

Des Andes à l'Amazonie, nombreux sont ceux qui ont entendu parler d'un personnage connu sous les noms de pishtaco, ñacac, degollador, pela-cara, termes qui renvoient tous à l'idée de dépecer, égorger ou écorcher². Ce "tueur" figure dans l'iconographie préhispanique, est mentionné dans les textes des chroniqueurs du 16ème et du 17ème siècles, est cité dans un procès au 18ème siècle et il revient dans les récits modernes. La diffusion géographique et la persistance des traits de ce personnage permettent de considérer "le tueur d'indien" comme une représentation évolutive de l'Autre, celui qui menace.

Le pishtaco et sa victime sont dans un rapport de force de type dominant/dominé dont les termes évoluent au cours des siècles. Dualiste dans les Andes où le rapport agresseur/agressé recouvre une opposition Blancs/Indiens, la relation devient tripartite en Amazonie où le rapport agresseur/agressé met en jeu les Blancs, les Métis et les Indiens. En remontant le cours de l'Histoire, nous repérons les grands moments de la transformation de ce rapport de force qui nous permettent de saisir la rationalité sous-jacente de cette croyance.

* LES IMAGES *

Le "tueur" à l'époque préhispanique.

Le matériel préhispanique qui provient des sites des hautes Andes et de la côte Pacifique nous offre en abondance des représentations d'égorgeurs, d'écorcheurs et de dépeceurs. L'iconographie mochica, datée entre 200 av. J.C. et 700 ap. J.C. présente

¹ Ce travail fait suite à une communication présentée en 1982 au 43ème Congrès International des Américanistes.

² Pour plus de précisions, voir les commentaires ethno-linguistiques de G. Taylor.

sans doute les exemples les plus réalistes de ces personnages (A.M. Hocquenghem 1987 ; fig. 97-107, 29-33).

Le "tueur" préhispanique n'est pas un homme mais un ancêtre mythique anthropomorphe, ou l'un de ses assistants, un ancêtre mythique zoomorphe : hibou, chauve souris, félin, animal nocturne ou encore monstre marin. Ce "tueur" utilise l'arme réservée aux ancêtres mythiques, le tumi, un couteau en forme de hachoir. L'égorgeage se pratique sur des hommes, prisonniers capturés dans un combat rituel, qui sont présentés nus, les mains attachées dans le dos, la corde au cou. Leur sang, recueilli dans un gobelet en forme de calice, est présenté aux ancêtres mythiques anthropomorphes. Certains prisonniers égorgés sont transportés dans les îles à guano par les ancêtres mythiques, d'autres sont dépecés sur place. Des hommes et des femmes sont écorchés. Ils sont nus, attachés au pilori, la peau du visage et du dos arrachée, ils sont livrés aux vautours, lapidés et dépecés. Il existe des représentations de "peau de visage", percée de trous ce qui laisserait supposer son utilisation comme masque. D'après les scènes peintes ou modelées, dépecer les corps semble être l'acte final de toutes les offrandes d'adultes, égorger et écorcher sont deux formes de mise à mort pratiquées à l'occasion de cérémonies distinctes.

Ces images évoquent des mythes et des rites andins et semblent illustrer le calendrier cérémoniel. Les scènes d'égorgeage représentent un rite propitiatoire permettant de recevoir l'eau nécessaire à l'agriculture, en échange du sang versé aux ancêtres mythiques. Les scènes d'écorchement représentent un rite expiatoire tendant à éliminer les transgresseurs de l'ordre.

Le "tueur" préhispanique est le sacrificateur, celui qui a pour fonction de mettre à mort rituellement.

La place du "tueur" préhispanique.

Dans les sociétés d'agriculteurs et d'éleveurs andins, les ancêtres mythiques forment le pôle dominant et manifestent leur pouvoir par l'intermédiaire d'une élite politique et religieuse. La communauté, constituant le pôle dominé, produit un surplus capté sous forme de tribut par l'élite qui le redistribue partiellement en cas de nécessité

entre deux récoltes. Cette élite détentrice du pouvoir politique et économique est aussi titulaire des charges cérémonielles. C'est ainsi qu'elle est investie du pouvoir symbolique de contact et de négociation avec les ancêtres mythiques qui, eux, détiennent le pouvoir d'animer de transmettre la force vitale (à propos de camac, cf G. Taylor, 1974-1976). Partie de l'élite le sacrificateur, investi de la toute puissance des ancêtres mythiques, est craint et vénéré par la communauté. Son pouvoir mortifère sert à assurer la reproduction du groupe et à maintenir l'ordre social, dans le cadre des rites propitiatoires et expiatoires. Il agit au nom et à la place des ancêtres mythiques dont il emprunte les traits: il n'est jamais présenté sous apparence humaine.

Au nom du groupe social dans son ensemble, les sacrifiés - qui font également partie de l'élite - sont offerts aux ancêtres. Dans ce système, l'élite est véritablement la seule intermédiaire entre les hommes et les ancêtres, en position de contrôle de la force vitale. Elle donne sa chair et son sang en échange des pouvoirs réels et symboliques que les ancêtres mythiques lui accordent. L'échange est inégal dans la mesure où les ancêtres dominant les vivants, et où l'élite manipule la communauté.

Les rites de propitiation et d'expiation prennent toute leur importance dans un contexte conflictuel où les rapports de force entre les communautés se traduisent par des rapports de forces entre les ancêtres. nous sommes en présence d'une symétrie entre la hiérarchie symbolique et la hiérarchie sociale. L'élite joue sur la crainte que le pouvoir des ancêtres inspire aux membres de la communauté pour imposer son ordre. Le sacrificateur et le sacrifié, intermédiaires entre le monde des ancêtres et leurs descendants, héritent d'une valorisation spécifique : l'un est doté d'un pouvoir de mort terrible et l'autre est amené à faire preuve d'un abandon total. Si dans l'iconographie nous voyons le sacrificateur agir pour assurer la reproduction de son groupe, il est vraisemblable qu'il pouvait exercer son pouvoir en sens contraire, conjuguant dans sa personne le double potentiel du guérisseur et du sorcier.

* LES TEXTES *

Le pishtaco et le ñacac à l'époque coloniale

Les informations dont nous disposons pour les XVIème et XVIIème siècles relèvent du discours des chroniqueurs espagnols, métis ou indiens hispanisés et des extirpateurs d'idolâtries confrontés à une réalité culturelle qu'ils comprenaient souvent mal ou dont ils avaient des difficultés à rendre compte.

La première mention d'un "tueur"-preneur de graisse figure dans le récit de Cristobal de Molina (vers 1580, ed.1943 p.79) à propos du Taqui Oncoy, mouvement de résistance indienne. Les Indiens répandaient le bruit que les Espagnols étaient venus chercher leur graisse pour en faire des remèdes à des maladies occidentales.

Le terme de ñacac -un des noms servant à désigner aujourd'hui le "tueur"- est cité dans un texte anonyme du début du 17ème siècle : il est le sacrificateur, qui écorche et dépèce les animaux dans le cadre cérémoniel (Relacion de las Costumbres antiguas de los naturales del Peru, ed. 1879 : 170). Pour les Espagnols, la manière du ñacac de tuer les animaux était semblable à celle des Maures, faisant songer à l'alquible (J. de Acosta, 1589, ed. 1979 : 264-265 et B. de Cobo, 1653, ed. 1890-1893, T.IV : 80-81).

La pratique de sacrifices humains, d'enfants ou d'adultes, est attestée par Molina (op. cit. 75-77), Juan Polo de Ondegardo ((1571, ed. 1916 : 37), Juan de Betanzos (vers 1551, ed. 1880 : 123-125), Rodrigo Hernandez Principe (1622, ed. 1923), Guaman Poma der Ayala (vers 1613, ed. 1936 : 246-247, 257-259, 278), Cobo (op.cit. : 79), Acosta (op. cit. : 264-265), Francisco de Avila (1607, ed.1980 : ch. 69-73). Par ailleurs, est mentionnée la coutume consistant pour les Indiens à se faire saigner les tempes, le nez et les chevilles à l'aide de silex pour offrir ce sang à leurs ancêtres, les huacas.(les "sacrés") (Polo de Ondegardo, op.cit. : 40, Cristobal de Albornoz 1582, ed. Duviols 1967: 25). Des animaux domestiques (lamas, chiens) pouvaient aussi être sacrifiés, leurs sang et graisse étaient offerts aux ancêtres (Idolatrias de Concepcion de Chupas, 1614 ed. Duviols 1966 : 501, 504, 505 et Idolatrias de Wancas ed. 1923 : 659-661, 664). Ces mêmes matières entraient dans la composition d'une pâte, le sanco, qui servait à revitaliser les malades et les huacas, et à purifier l'environnement (Molina, op.cit., 33,

37, 81, Cobo, *op. cit.* : 83).

Pendant la période coloniale, la graisse était un ingrédient de base dans les pratiques de sorcellerie. Dans son chapitre sur "Ce que les Indiens offrent en sacrifice" Pablo Joseph de Arriaga (1621 ed. 1920 : 45) note l'utilisation de la graisse dans le but de nuire ou de guérir : la graisse était brûlée devant les huacas et servait à la confection de figurines représentant les futures victimes. Lorsque ces figurines étaient brûlées, les personnes ensorcelées perdaient "la raison et le coeur" : leur âme se consumait. Graisse de porc et farine de blé permettaient de nuire aux Espagnols, tandis que graisse de lama et farine de maïs étaient réservées aux indiens. Poma de Ayala (*op.cit.* : 274) confirme l'utilisation de la graisse à des fins de sorcellerie et d'envoûtements amoureux. Les procès d'idolâtries instruits par le visiteur Bernardo de Noboa dans le haut Pativilca, Province de Cajatambo, entre 1656 et 1663 (ed. Duviols 1978) témoignent de l'utilisation de la graisse, non seulement dans les pratiques des sorciers pour séparer l'âme du corps, mais aussi dans les pratiques de guérisseurs pour réintégrer l'âme dans le coeur. Sorciers et guérisseurs partagent un pouvoir ambivalent permettant de faire le bien et le mal, ils se distinguent par les buts qu'ils poursuivent mais ont recours aux mêmes méthodes.

Dans le système de pensée symbolique andin, le sang et la graisse sont des représentations métonymiques, l'un de la force vitale (camac), l'autre de la force intellectuelle (callpa) : leurs manipulations ont des effets directs sur les capacités de reproduction du groupe et sur sa perception du monde (Hocquenghem & Sandor 1981, Taylor 1974-76, 1987 : 24-27). Quant au symbolisme de la peau, le manuscrit de Huarochiri décrit la coutume de découper la peau du visage des ancêtres et des grands guerriers ennemis pour en faire des masques (huayos). Ces masques, portés par les danseurs au moment du rituel de récolte du maïs, peuvent être considérés comme une représentation de la force physique, de la vaillance (sinchi) (Taylor, *ibidem*).

Au 18ème siècle dans la région de Chancay, G. Tranchant (1982 et com. pers.) signale qu'une accusation de pishtaco a été portée en 1783 par des journaliers contre un ancien cacique dénommé Pedro Simbron, devenu depuis la perte de sa charge commerçant en chocolat et maïs.

"Un jour, un homme est venu à l'hacienda, il posait beaucoup de questions sur le nom des gens, sur leur nombre, et il semblait connaître les environs, en particulier les sentiers isolés et il savait qu'il y avait une grotte suffisamment grande pour abriter plusieurs personnes. L'étranger posait tant de questions que le journalier lui a demandé s'il ne serait pas un pishtaco, un de ceux qui tuent les Indiens. L'homme a répondu que «oui parce que le Roi avait besoin de beaucoup de graisse.» "

C'est la première fois que, à notre connaissance, est employé le terme de pishtaco pour désigner un indien soupçonné de tuer ses congénères. Il faut remarquer que cette accusation est utilisée par les Espagnols, pour se débarrasser d'un cacique dans un contexte particulier. C'est l'époque des révoltes conduites entre 1780 et 1781, par Tupac Amaru dans l'ancien Haut Pérou, et en 1783 par Felipe Velasco dans l'ancienne Province de Huarochiri.

Le pishtaco, un avatar du sorcier-guérisseur

A l'époque coloniale, la puissance de mort de l'Espagnol s'accompagne de la destruction des huacas et de l'extirpation des idolâtries, ce qui a pour conséquence de donner corps à des mouvements de défense de l'identité collective. Ceci apparaît avec le mouvement du Taqui ongoy qui se développe dans les régions occupées par les Espagnols au moment où les Incas retranchés à Vilcabamba se défendent par les armes. Ce mouvement, idolâtre aux yeux des Espagnols, regroupe les actes rituels destinés à chasser le mal, à renforcer le pouvoir des huacas et la cohésion du groupe : purifier le pays et les hommes (coyaraimi), expier les fautes (omaraimi), renouer le contact avec les ancêtres et initier (ayamarcaraimi) (Hocquenghem 1987 : 45-99). Les Indiens supposent que les Espagnols sont organisés de la même façon qu'eux et font une place au sorcier-guérisseur. Les personnages investis de fonctions civiles et religieuses qui s'attaquent aux coutumes et aux croyances indigènes sont au premier rang pour être considérés par les Indiens comme des sorciers ennemis. Leur pouvoir émane de la huaca-Dieu dont ils tentent d'imposer la domination. L'idée que les Espagnols utilisent la graisse à des fins étrangères à l'intérêt de la société indienne, renvoie aux pratiques de sorcellerie à distance où la ponction de graisse s'assimile à une emprise sur le savoir, induisant une perte de connaissance. Ceci se combine à un besoin réel en graisse que

manifestent les espagnols, détenteurs des armes et des machines (moulin, rouage, axe...), symboles du pouvoir devant lequel les Indiens doivent s'incliner.

Les caciques ont un rôle certain dans la diffusion de ces représentations. Ils accèdent à l'idée que la victoire des Espagnols a été permise par la défaite des huacas dont la faiblesse résulte de la faute collective. Affirmant que les huacas cherchent à se venger, ils incitent les Indiens à se remettre au service de leurs caciques et à abandonner les Espagnols. En décrétant que l'Espagnol-preneur de graisse agit comme le sorcier ennemi, ils incitent la communauté à se rassembler autour d'eux.

Au 18^{ème} siècle, on observe une double manipulation du personnage du pishtaco: par les caciques contre l'Etranger-Espagnol, par les Espagnols pour discréditer un cacique. Les sacrificateurs, les sorciers et les guérisseurs sont présents dans les communautés indiennes et, pendant la période coloniale, c'est l'image du sorcier qui donne naissance à l'avatar espagnol du preneur de graisse.

* LES RECITS *

Pistako, ñacac, degollador, pela-cara au 20^{ème} siècle.

Le "tueur" a des signes distinctifs très précis, constants et récurrents des Andes à l'Amazonie.

Dans les Andes

Le "tueur" est étranger à la communauté, ce peut être un gringo, il accomplit divers métiers spécialisés, agit isolément, la nuit, en s'attaquant à l'indien pauvre et sans défense, à l'aide de fil de fer ou d'un couteau, tel un sabre recourbé avec lequel il coupe la tête et les membres de la victime pour les jeter à l'eau. Il tue les hommes et viole les femmes. En suspendant le corps de la victime et en le chauffant à petit feu, il recueille la graisse indienne qui est dite servir à lubrifier les axes et les rouages de toutes sortes de machines, ou entrer dans la composition des cosmétiques et des médicaments.

Les victimes potentielles sont comme hypnotisées mais, à l'occasion, elles peuvent tenter de se prémunir grâce à une magie de défense : ainsi le fait de tremper

son ponchò dans l'eau sous le regard du "tueur", d'offrir de la coca, de présenter une tête d'ail transpercée d'une aiguille ou bien de manger de la terre serait d'une certaine efficacité. De nombreux folkloristes et ethnologues ont décrit ce personnage dont Szeminsky et Anson (1982), Arguedas (1953), Barrionuevo de Morote (1944), Caceres (1942), Casa Verde de Rojas (1970), Francisco Inojosa (1954), Favre (1967), Larouche (1981), Manya (1969), Moroye Best (1952), Mostajo (1952), Nuñez del Prado (1970), Ortiz Rescaniere (1973, 1981), Valcarcel (1959), Valle et Palomino Flores (1973).

Dans certaines communautés de la région d'Ayacucho ayant préservé leurs traditions, le terme ñacac est toujours employé pour désigner un indien chargé des fonctions de sacrificateur. Le même terme désigne dans cette région les ancêtres mythiques. Deux entités sont donc désignées de la même façon : l'agent du sacrifice et le bénéficiaire.

Des sacrifices sont nécessaires pour maintenir la cohésion sociale en des moments particulièrement graves tels que inondation, sécheresse ou encore à l'occasion de travaux importants tels que la construction d'une route, d'un pont ou d'une église ou l'ouverture d'une mine. Les offrandes de sang ont pour but d'apaiser les ancêtres en cas de troubles de l'ordre (cf. Valle et Palomino 1973, Favre 1967) et le sang des combats rituels qui se pratiquent encore est offert aux ancêtres en échange de l'eau, garantie de la fertilité de la terre.

Les sacrifices d'animaux sont aussi très fréquents. Les lamas et les taureaux sont égorgés rituellement : leur graisse est brûlée et leur sang est répandu en offrande à la Pachamama (Terre) et aux ancêtres mythiques (Montagnes). Ces matières permettent, en onction, de revitaliser les illas (figurines en pierre représentant les ancêtres des animaux domestiques et des plantes cultivées) et les images des saints.

Enfin, la graisse est toujours utilisée à des fins thérapeutiques ou maléfiques, directement ou à travers la confection de statuettes représentant les victimes (Frisancho Pineda 1973, Cayon Armelia 1971, Aranguren Paz 1975, Nachtigall 1975, Flores Ochoa 1974-1976).

En Amazonie

C'est au 20ème siècle que le personnage du "tueur" fait son apparition sous les noms de pishtaco, pela-cara. Des pishtaco auraient sévi dans les années soixante, mais nous n'avons recueilli aucune description précise des faits. En revanche, de nombreux chercheurs travaillant dans les régions du Napo, de l'Ampiyacu et de l'Ucayali, ont été impliqués dans une rumeur persistante ou ont eu connaissance du phénomène entre 1979 et 1980 (com. pers.; Bellier, Chaumeil, Chirif, Razon, Tournon). Les années suivantes la peur et son cortège d'accusations avaient totalement disparu, ce qui révèle la labilité du phénomène.

D'une très grande précision les descriptions modernes ne se rapportent jamais à des situations vécues mais sont toujours dits véridiques. Les récits se déroulent dans le présent ou dans un passé très proche ; hier ou avant-hier. Le récit direct est impossible dans la mesure où la rencontre ne peut qu'être fatale, mais la rumeur se propage à très grande vitesse.

Ce personnage a pour caractéristique d'être un occidental (gringo), généralement barbu, bardé de matériel ultra-moderne. Ici aussi il agit isolément, la nuit, en arrivant subrepticement de l'intérieur de la forêt ou du fleuve, en zodiac ou en sous-marin. Bien qu'il soit réputé tuer les indiens "sauvages" (indios bravos), les métis riverains se sentent également menacés. La graisse (manteca) qu'il extrait des corps -indiens de préférence- grâce à une machine sophistiquée, sert à lubrifier les moteurs d'avions, de fusées ou même de satellites...des Blancs. Les victimes potentielles risquant de succomber à l'agression du tueur en étant prises isolément, on assiste à des mouvements de défense tant du côté indigène que métis : battues collectives, regroupement des femmes et des enfants pour dormir, meurtres sans sommation d'occidentaux...

L'origine du pishtaco en Amazonie

L'occurrence tardive du "tueur" - preneur de graisse et de sang pourrait, selon nous, résulter de la rencontre de deux cultures, l'une amazonienne (Tupi), l'autre andine (Quechua).

Les Omagua de langue tupi, connus pour leur bellicisme et leur coutume de boire à même le crâne des ennemis tués (Chaumeil & Fraysse-Chaumeil, 1981 : 80), sont présents dès le 16ème siècle dans la région de l'Amazone, du Coca et du Napo. Ils sont apparentés aux groupes dont Claude d'Abbeville et André Thévet nous ont laissé d'excellentes descriptions, en particulier en ce qui concerne la pratique du cannibalisme :

"Il, le «matador», luy casse la teste, le sang de laquelle, et ce qui tomba de la cervelle ne demeura longtems à terre, qu'il ne fut aussy tost recueilly par une vieille, laquelle le cueilloit dans une vieille courge, laquelle après qu'elle en eust osté le sable, le bût tout cru. Après qu'il fut mort, il y eut une vieille, laquelle luy mit un tison dans le cul, de peur de ne rien perdre, et aussy tost le portèrent dessus un grand feu, lequel est préparé devant sa mort, afin de le peller. ...Elles léchaient la graisse qui coulait sur les batons du boucan... Certaines femmes allaient jusqu'à s'oindre le visage, la bouche et les mains avec la graisse du mort et lécher tous le sang qu'elles trouvaient..." Métraux, 1966 : 506)

La région où se trouvent ces Omagua est occupée à la même époque par des Encabellados, populations de langue tukano, et par des Avijiras, des Zeparos, et des Yameos (A.C. Taylor, 1986 : 310-320), ancêtres d'une partie des groupes qui ont actuellement connaissance du pishtaco.

La même zone est aujourd'hui influencée par les populations de langue quechua et colonisée par des métis venus du Piémont et des Andes avec, nécessairement, leur culture et leur système de croyance.

On constate que le thème du pishtaco se diffuse en descendant les fleuves depuis le piémont andin, dans un périmètre relativement voisin des communautés quechuaphones. Il n'est pas attesté dans les communautés yagua, ticuna, mayoruna ni en Colombie ou au Brésil, groupes et régions qui ont connu dans le passé les migrations tupi mais qui sont aujourd'hui en dehors de l'aire d'influence du quechua. Le pishtaco est également connu dans la région de l'Ucayali par les populations de langue pano qui, ayant depuis longtemps des contacts avec le piémont andin, ont des représentations de l'Inca, une connaissance de la langue quechua et des pratiques sacrificielles andines.

Si un ensemble de facteurs peut expliquer l'emprise du mythe dans une culture donnée, sa diffusion semble éminemment liée à la proximité de populations quechuas et à la présence des métis qui occupent une position sociale instable en raison de leur déracinement géographique et culturel. La ville, Iquitos ou Pucallpa, se fait aussi l'écho des rumeurs : la radio, très prisée en forêt, multiplie les émissions sur ce thème et les

feuilles de la presse locale se remplissent des faits divers imputés au pishtaco. La voie des ondes et de la presse a pour effet d'élargir l'aire de diffusion des histoires de pishtaco sans fomenter nécessairement un terrain de croyance. Ainsi les Yagua de la région de Caballococha, au nord-est de l'Amazonie péruvienne, ne craignent-ils pas ce personnage dont ils ont entendu parler et dont l'action, selon eux, s'arrête à la confluence du Napo avec l'Amazone (Chaumeil, com. pers.).

Le pishtaco en Amazonie n'a pas la même densité que le pishtaco andin. Si le "sacrificateur" n'est pas une figure institutionnelle dans les basses terres, on peut s'intéresser aux manipulations que font les sociétés amazoniennes du sang et de la graisse, et peut être retrouver sous les traits du pishtaco une représentation de l'ennemi cannibale.

Le sang des ennemis pouvait être bu pour diverses raisons, mal comprises à l'époque où certaines descriptions sont faites, et cette pratique est liée au cannibalisme. Ainsi le père Magnin rapporte-t-il la coutume des indiens Murcielagos de la région du Putumayo, au 18^{ème} siècle :

Ils font grossir la victime puis incisent le corps et le râpent avec un coquillage jusqu'à ce que le sang jaillisse. Le corps suspendu à un pilier par les cheveux, chacun s'avance pour sucer le sang jusqu'à ce qu'il soit tout propre. Le patient doit rester vivant. Puis ils le coupent en morceaux et le mangent grillé. Le curaca ne mange rien d'autre que la chair des jeunes enfants qu'ils chassent en forêt comme d'autres chasseraient des bêtes sauvages. (Magnin 1740 : f.12)

Sans pouvoir attester la véracité de ces dires, retenons que le curaca jouit de privilèges particuliers, comme si la position de chef des uns donnait un droit sur la chair de l'autre.

Le cannibalisme qui se pratiquait encore à cette époque, semble-t-il, dans la région Napo-Amazone-Ucayali (Yxinuris, Yquitos, Yahuas, Pyros), impliquait des ennemis, des guerriers vaincus au combat (Roamaynas par exemple, Magnin 1740 : f.12), ou bien des espagnols (Icaguata, Jouanen 1942 : 445). Les études actuelles sur le cannibalisme montrent que cette pratique permettait généralement à un groupe de s'approprier la force d'autrui, et de conforter une part de son identité dans une dynamique indispensable à la reproduction sociale. "...les Indiens, en dévorant le cadavre du sacrifié, bénéficierait des qualités propres à la victime, insufflées par l'esprit

auquel le sacrifice était destiné." (Métraux 1966: 510). Ce rôle du cannibalisme sacrificiel se comprend dans une dynamique échangiste : "ce n'était donc pas...les énergies du prisonnier mais la substance du parent mangé par lui que l'on cherchait à s'approprier." (*ibidem* : 510). Retenons l'idée que le sang peut alimenter en force, réellement ou symboliquement, un groupe ennemi, tandis que la consommation de la chair est liée à la reprise d'un potentiel nécessaire à la reproduction sociale.

Recherché par les "âmes" des morts (chez les Yagua), par les fléchettes des chamanes agressifs (chez les Achuars), le sang entre dans la symbolique des échanges que les hommes établissent avec les mères des animaux, des plantes ou des jardins (Chaumeil 1983, Descola 1985). Le sang est la force animatrice, le support de la vitalité: c'est ce que laisse entendre l'origine des animaux mai huna jaillissant en étincelles du sang de leur ancêtre mis à mort (Bellier 1986).

Le traitement du sang est le moyen de mesurer, sur le plan symbolique ou réel, les rapports entre individus de statuts différents : vivants/morts, humains/esprits, ennemis opposés par la guerre ou par le chamanisme agressif.

La façon dont le pishtaco est réputé recueillir la graisse de ses victimes - goutte à goutte, elle s'écoule du corps suspendu aux extrémités tranchées - laisse accroire que la graisse permute symboliquement avec le sang. Ainsi se représente-t-on comme un fluide un autre support de la force vitale. Nulle part il n'est dit que le corps est chauffé ou la chair boucanée, mais il est rare qu'un corps froid, cru, laisse couler de la graisse ; ou bien la graisse est "comme le sang" ou bien l'image suggère une cuisson, ce qui n'est pas impensable car les Blancs qui possèdent le fer et le feu, sont aussi taxés de cannibalisme par les Indiens³.

La graisse, animale ou végétale, est chargée d'un symbolisme ambivalent. D'un côté, c'est un potentiel de vitalité destiné à la consommation du groupe et à des finalités esthétiques ou cosmétiques. La graisse est donc un moyen de renforcer la cohésion sociale. De l'autre, la graisse de certains animaux, comme le dauphin, est utilisée par les

³ Le rapport, étonnant à première vue, entre le Blanc, l'Indien et la graisse s'exprime dans une autre croyance observée chez les mai huna - groupe tukano occidental d'Amazonie péruvienne - pour qui les boîtes de thon ou de sardines à l'huile sont la nourriture préférée des Blancs en forêt parce qu'elles sont remplies de chair indienne (Notes de terrain, I. Bellier).

métis contre les indiens à des fins maléfiques, d'envoûtement en particulier. La graisse peut être aussi en relation avec les facultés intellectuelles, comme chez les Mai huna (tukano occidentaux) où la consommation abusive de graisse est réputée conduire à la folie (Bellier 1986).

Selon l'usage qui en est fait, personnel ou collectif, bienveillant ou malveillant, la graisse peut revitaliser - des personnes ou des relations -, aider à la reproduction sociale ou détruire.

Le dauphin n'a pas un rôle anodin car il est dans cette partie de la forêt amazonienne une représentation du Blanc, séducteur chez les Mai huna, rapturateur dans l'Ucayali (Reategui 1980), et fondamentalement ambivalent : attractif et répulsif, bénéfique et maléfique. S'il donne au chasseur de la chance à la chasse, il peut rendre fous simultanément la femme et les enfants de celui-ci. Rendre fou, c'est dans ce cas et pour les Mai huna, attirer invinciblement l'autre dans son domaine ; l'eau du cétacé ou la maison du Blanc?⁴ Quelle que soit la réponse, la réelle présence du Blanc ou la symbolique action du dauphin induit pour la société indienne une perte de force vitale, physique ou psychique. L'histoire de la colonisation est riche en massacres et en velléités de conversion des âmes indiennes au profit des Blancs.

Le personnage du tueur est plus souvent appelé pela cara, "celui qui pèle le visage", ce qui nous conduit à nous interroger sur la signification de la peau. Les ornements, les peintures corporelles et faciales, les tatouages, exposent aux yeux de tous l'identité du porteur (Levi-Strauss 1974 : 288, et pour les Bororo, Crocker, 1979 : 167). Les scarifications sont souvent les marques des qualités, de la force et du courage (Métraux, op.cité : 518). Sans nécessairement prendre la peau de leurs ennemis pour ce faire, nombreux sont les groupes qui utilisent des masques rituels chargés de représenter (des personnes, des esprits, des puissances), de différencier (des catégories sociales, des peuples), d'identifier (Lévi-Strauss, 1979). La peau, ses décorations et ses substituts, sont des moyens para-linguistiques permettant d'exprimer l'identité individuelle, sociale,

⁴ Dans plusieurs mythologies amazoniennes (tukano occidentale, shuar, yagua par exemple) les Blancs, ou bien des êtres blancs de peau, occupent le domaine de l'eau et vivent dans des villes subaquatiques très modernes. Le dauphin joue chez les Mai huna le rôle de la sirène. Charmant toute la nuit et bon cavalier de danse, il doit au petit jour retrouver son domaine. Le chapeau et les chaussures du danseur nocturne deviennent respectivement la raie et le poisson carachama.

religieuse, ethnique.

Le symbolisme du sang, de la graisse et de la peau dont nous avons évoqué, pour l'Amazonie, la relation avec la notion de transmission des forces vitales, constitue un terreau fertile pour l'enracinement d'une représentation venue d'ailleurs.

Le pishtaco, une représentation de l'Autre.

Avec la figure du gringo, qui possède la technologie, les outils, le contrôle des moyens de production, et qui, de la sorte, s'assujettit la force de travail communautaire et se réserve l'utilisation du bénéfice, le personnage du pishtaco prend une nouvelle dimension. L'avatar du sorcier évolue vers une représentation de l'exploiteur.

Haut placé dans la hiérarchie blanche - les Indiens parlant toujours des autorisations qu'il possède pour tuer - il conserve les caractéristiques du sorcier : il agit isolément, la nuit, silencieusement, il se déplace de manière différente des êtres ordinaires, environné d'une espèce d'aura magique (poudre, rayon laser).

Remarquable est le fait que jamais il ne soit accusé d'employer le fusil qui est le symbole le plus évident de la force des Blancs. Ce trait indique que l'on se situe sur le terrain des représentations du pouvoir et non dans l'analyse du pouvoir lui-même. La machine à extraire la graisse au goutte à goutte en Amazonie rappelle le procédé d'extraction du caoutchouc par les seringueiros, et par la voie du symbole évoque l'une des exploitations les plus meurtrières des Indiens par les Blancs, dans cette région de l'Amazonie. Les Mai huna racontent qu'à cette époque (1890-1920) les "patrons" s'amusaient à suspendre les corps par les mains pour les balancer dans le vide avec la pointe de la machette... Ces images ainsi que tant d'autres, encore vives dans les mémoires indiennes (à propos des Bora de l'Ampiyacu, J.P. Razon 1984), montrent clairement de quelle façon les Indiens se représentent les conduites des Blancs.

Le pishtaco actuel occupe une position intermédiaire entre l'ancienne figure du sorcier, la représentation de l'ennemi cannibale et vampire et la figure moderne de l'exploiteur. Il compromet différemment la reproduction du groupe selon qu'il tue les hommes ou viole les femmes. Son dualisme dont on suit la trace depuis l'époque mochica, reparaît sous la double figure du blanc, séducteur ou menaçant, meurtrier ou

semeur de batard. Pishtako ou dauphin, le premier crée un rapport de force violent armé, le second un rapport de sorcellerie. Les pratiques de défense tiennent compte de ce double aspect, en combinant la magie et la violence armée.

La ponction de la force vitale et de la raison incarnées dans la graisse du groupe dominé est conçue comme le moyen de satisfaire les besoins toujours plus envahissants du groupe dominant. L'écorchement du visage marque la prise de l'identité de l'Indien et représente la privation du statut antérieur (liberté, autonomie). Le pishtaco - représentation du Blanc exploiteur - s'empare de la force physique et mentale de l'Indien.

Ceci dit, et maintenant que les Blancs ne se livrent plus à une exploitation aussi ouvertement abusive qu'autrefois, il convient de s'interroger sur les allers et retours intempestifs du pishtaco. Dans les Andes comme en Amazonie, le pishtaco semble avoir une fonction de repoussoir et, de fait, il est fondamental de prendre en compte les manipulations que font de ce personnage les personnalités qui occupent des charges civiles ou religieuses ou des fonctions d'intermédiaires avec la société nationale. C'est selon leurs intérêts propres que l'arrivée d'un étranger est plus ou moins bien acceptée.

Dans les Andes, le personnel de l'organisme d'état "Sinamos"⁵, agissant dans la cadre de la réforme agraire au cours des années soixante-dix, fut étiqueté pishtaco (A. Chirif, com. pers.). En Amazonie, les chercheurs sociaux et les personnes qui se penchent trop sur les agissements plus ou moins douteux des petits patrons locaux sont accusés de façon identique. Les épidémies de peur se développent au moment des campagnes électorales et d'évangélisation (telles que celle menée par l'Instituto Linguistico de Verano⁶), au moment des prospections pétrolières, ou bien lors de l'arrivée d'équipe de chercheurs, scientifiques pour les Européens, incompris par les populations locales. Ce peut être encore au moment où un cinéaste allemand refait l'épopée d'un grand baron caoutchoutier, Fitzcarrald... en 1979-1980.

Dans un contexte de destructuration culturelle, d'aliénation, la peur inspirée par

5 Sinamos : Sistema nacional de apoyo para la organizacion social, mis en place par le gouvernement du général Velasco en 1972.

6 Organisme confessionnel d'origine nord-américaine qui s'est donné pour objectif d'évangéliser les indiens dans leur langue, en mettant en place un système d'éducation bilingue niant généralement leur conception du monde au profit de la vision biblique.

ce personnage peut être utilisée par tous, y compris par les Blancs pour cacher les culpabilités réelles en désignant un ennemi mythique unificateur. La configuration générale dans laquelle s'inscrit le mythe du "tueur d'indien", le pishtaco, est celle d'une représentation de l'Autre tout puissant que l'ambivalence de ses pouvoirs fait craindre.

La puissance extrême du personnage apparaît dans la forme du pishtaco/ancêtre mythique. Ce pouvoir de mort, intrinsèquement lié à la question de la perpétuation de la société, continue à travers les siècles à donner de la force aux nombreux avatars et incarnations successives du sorcier-ennemi, de l'Espagnol-oppresseur, du Blanc-exploiteur.

La force brutale qui oppose le pishtaco à sa victime pose la question de l'aliénation et de la non reconnaissance de l'Être Indien par l'Autre-Etranger.

BIBLIOGRAPHIE

- ACOSTA J.
1569 ed.1979 Historia natural y moral de las Indias. Traduction de J.Remy - Zephir:Histoire naturelle et morale des Indes occidentales.Paris.
- ALBORNOZ C. (voir DUVIOLS P.)
- ALENCASTRE A. et DUNEZIL G.
1953 "Fêtes et usages des Indiens de Langui" in Journal de la société des américanistes. T.XLII p.22-116.Paris.
- ALLPANCHIS
1973 Revista del Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
- ANONIMO
1560 ed.1951 Vocabulario y Phrasis en la lengua general de los Indios del Peru, llamada Quichua.Ed Escobar Risco.Lima.
- ARANGUREN PAZ A.
1975 "Las creencias y ritos magico-religiosos de los pastores puneños" in Allpanchis v.VIII. p.103-140. Cusco.
- ARGUEDAS J.M
1953 "Folklore del valle del Mantaro.Provincia de Jauja y Concepción. Cuentos magico-realistas y canciones de fiestas tradicionales". in Folklore Americano Año I nºI p.101-293.Lima.
- ARRIAGA P. J
1621 ed 1920 La extirpacion de la idolatfia en el Perú. Lima.
- AVILA F.
1610 ed 1960 (voir Taylor 1980)
- BARRIONUEVO DE MOROTE L.
1944 " Un cuento del folklore cusqueño" in Waman Puma AñoIV, vol.III nº16, p.88-69. Cusco.
- BELLIER I. "La Part des Femmes : Essai sur les rapports entre les hommes et les femmes Mai huna. (Amazonie péruvienne). Thèse de Doctorat, EHESS, -Paris 1986.

DE THURGOOD, J.

≠ 1551 ed. 1560

Sunz y narración de los Incas. Madrid.

CACERES J.

1942

"El nakacc" in Waman Puma . Año II vol II nº5-9 p.23-24. Cusco.

CASAVERDE de ROJAS J.

1970

"El mundo sobrenatural en una comunidad" in Allpanchis. Vol. II p.121-243. Cusco.

CAYON ARNELIA E.

1971

"El hombre y los animales en la cultura quechua" in Allpanchis Vol. III. Cusco.

CHAUMEIL, J.P.

1983

Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien. Paris, Ed. de l'EHESS.

CHAUMEIL JP. FRAYSSE-CHAUMEIL, J.

1981

"La Canela y el Dorado : les indigènes du Napo et du haut-Amazone - au XVI s."

Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, 1981, X, nº3-4, pp. 55-86.

COBO B.

≠ 1653 ed 1690-1695

Historia del Nuevo Mundo. Seville.

CONTRERAS M.A

1955

"Las guerrillas indígenas del Chyaraque y del Toqto" in Archivo Peruano de folklore. Año I Nº1 p.110-119. Cusco.

DELGADO ARAGON J.

1971

"El señalakuy" in Allpanchis. Vol. III p.165-197. Cusco.

DESCOLA, Ph.

1986

La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Fondation Singer Polignac, ed. de l'EHESS. Paris

CROCKER, C.

1969

1969

1979

"Les réflexions du soi", Séminaire de Levi-Strauss sur l'identité. Grasset, Paris, pp. 157-183.

DONNAN C

1976

Moche art and Iconography. UCLA. Latin American Center Publications
University of California Los Angeles.

DUVIOLS P.

1966

"La visite des idolâtries de Concepción de Chupas" (Pérou, 1614)"
in Journal de la société des américanistes T.LV:2p.497-510.Paris.

1967

"Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir
todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas" in Journal
de la société des américanistes.T.LVI-I p. 7-39.Paris.

1978

" Camaquen, upani: un concept animiste des anciens péruviens" in
Amerikanistische Studien, Estudios Americanistas I, éditeurs
Roswith Hartmann, Udo Oberem,Collectanea Instituti Anthropos
vol 20, p.132-144. San Augustin.

FAVRE H.

1967

" Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des
Andes péruviennes" in Colloque d'études péruviennes. Aix en
Provence.

FERNANDES F.

1952

"A função social da guerra na sociedade tupinamba."
Revista do museum Paulista, n.s., vol. VI, Sao Paulo,
PP 7-425.

FLORES OCHOA J.

1974-76

" Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos magico-religiosos
entre pastores" in Journal de la société des américanistes
t.LXIII p.245-262. Paris

FRANCO INOJOSA M.

1954

" El ultimo Likichiri" in Revista del Instituto Americano de Arte.
Año.VII Vol.II nº7 p.261-265.Cusco.

FRISANCHO PINEDA D.

1973

Medicina indigena y popular. Lima.

KUTSCHER G.

1950

Chimu. Eine altindianische Hochkultur. Hildesheim.

1954

Nordperuanische Keramik. Monumenta americana I Berlin.

LARGO HOYLE R.

1938-39

Los Mochicas. Lima.

LEVI-STRAUSS, C. Anthropologie structurale. Plon, Paris

1974

1979

La voie des masques. Plon, Paris

MAGNIN, P. J.

1740

Breve descripción de la Provincia de Quito y de las misiones de Sucumbios, de religiosos de San Francisco y de Mainas de la Cia de Jesus. 22 ff. Archivo Histórico Nacional, Madrid.

MAYTA J.A.

1969

"Temible nakaq?" in Albanchis Phuturino. Vol I nºI p.135-138. Cusco.

METRAUX A.

1966

"L'anthropophagie rituelle des Tupinamba"
Les Temps Modernes, nº244, 482-519.

MOLINA C

≠ 1570 ed 1943

Fabulas y ritos de los Incas. in Las cronicas de los Molina. Lima

MOROTE BEST E.

1951

"El degollador (Kakaq)" in Tradicion Año II vol IV n)II p. 67-91. Cusco.

1952

" El degollador" in Letras peruanas Año II nº7 p.87-88. Lima.

1956

"Los pishtacos de Pomamayo" in Caxatambo. Año I vol I nºI p.5-7. Churín.

MOSTAJO F.

1952

"El carisiri o kari-kjari aimara, el nacac o nacaco quechua y el catecate y otros mitos y supersticiones hancaneños " in Feru Indigena Vol III nº 7-8 p. 170-193. Lima

- NACHTIGALL H. " Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores" in Allpachis vol.VIII p.133-140. Cusco.
- NUÑEZ Del PRADO J.V.
1970 " El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Peru, a traves de la comunidad de Qotobamba" in Allpachis vol II p.57-II9. Cusco.
- ORTIZ RESCANIERE A.
1973 De Adaneva a Incañri una vision indigena del Peru. Lima
- POLO DE ONDEGARDO J.
≠ 1584 ed 1916 Los errores y supersticiones de los Indios sacados del tratado y averiguacion que hizo el licenciado Polo. LIMA.
- PGMA DE AYALA, GUAMAN F.
≠ 1616 ed 1936 Nueva cronica y buen gobierno. Paris.
- QUIJADA JARA S
1958 " Pishtaco ó nuna chipico" in Peru Indigena Vol VII nº 16-17 p.99-104.Lima.
- REATEGUI U.
1980 Cushusica Yushin. Bufec colorado .Pucallpa.
- RELACION ANONIMA
ed 1879 Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Peru in Tres relaciones de antigüedades peruanas, ed.Jimenez de la Espada.
- RAZON Jean Patrick "Les Bora et le caoutchouc". Mémoire de l'EHESS.
1984
- F.M. RENARD-CASEVITZ, Th. SAIGNES, A.C. TAYLOR-DESCOLA
1986 L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages.
Ed. Recherches sur les civilisations.

TAYLOR G.

1974-76

"Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri"
in Journal de la société des américanistes T.LXIII p.231-244
Paris.

1980

Rites et traditions de Huarochiri. Texte quechua établi et traduit
par Taylor. Paris.

1980

"Supay" in Amerindia revue d'ethnolinguistique amérindienne n°5 p.
Paris.

TRANCHAND G.

1962

ms.

Le "Cacicazgo de Checras à la fin du XVIII^e siècle: le cas de
Pedro Simbron. Memoire de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences
Sociales.Paris.

VALCARCEL L.

1959

" Simbolos magicos-religiosos en la cultura andina" in Revista
del Museo Nacional T.XXVIII p.3-18.Lima.

VALLE L. PALOMINO FLORES S.

1973

" Quelques éléments d'ethnographie du "Nakaq" "In Bulletin de
l'Institut Francais d'Etudes Andines T.II n°4 p.2-20. Lima.