

Pishtaco, le démon des Andes. Naissance d'une légende (devenue) urbaine

Chloé TESSIER-BRUSSETTI
Université de Nantes
Laboratoire CRINI EA 1162
chloetessier@gmail.com

Résumé

L'étude présentée ici propose une réflexion sur la construction et les évolutions du mythe du *pishtaco* dans les Andes centrales. Elle essaie de définir, à partir de l'analyse de différentes versions et témoignages, les éléments constitutifs du mythe depuis son apparition il y a plusieurs siècles pour s'intéresser ensuite à ses origines, en observant particulièrement la relation qu'il entretient avec l'identité amérindienne et l'histoire andine. La dernière partie observe et analyse les nouvelles formes matérielles (blogs, chaînes vidéos dédiés au sujet sur internet, films) de ce mythe qui, à l'origine, appartenait exclusivement à la tradition orale, ainsi qu'au phénomène d'urbanisation de la légende apparue dans la métropole liménienne ces dernières années alors qu'elle était présente plutôt dans les régions rurales autrefois.

Resumen

El estudio presentado propone una reflexión en la construcción y las evoluciones del mito del *pishtaco* en los Andes centrales. Intenta definir, a partir del análisis de distintas versiones y testimonios, los elementos constitutivos del mito desde su aparición hace varios siglos, para luego interesarse por sus orígenes observando particularmente su relación con la identidad indígena y la historia andina. La última parte observa y analiza las nuevas formas materiales (blogs y canales de vídeos dedicados al tema en internet, películas) de este mito que en su principio pertenecía exclusivamente a la tradición oral, así como el traslado de la leyenda hacia la ciudad ya que surgió en la metrópoli limeña estos últimos años cuando, antes, se escuchaba más bien en las regiones rurales.

Mots-clés

Pishtaco, mythe, origines, évolutions, urbanisation.

Palabras claves

Pishtaco, mito, orígenes, evoluciones, traslado del mito hacia la ciudad.

Introduction : la légende du Pishtaco

Des gens attaqués par un être humain ou surnaturel pour leur extraire leur graisse : voilà ce que raconte cette légende ancienne andine. Dans les Andes actuelles, nombreux sont ceux qui connaissent un parent éloigné, un ami d'un ami qui a croisé la route du *pishtaco*. Les parents alertent les enfants, dès leur plus jeune âge, du danger que représentent les sorties nocturnes en leur racontant les histoires d'attaques qui ont frappé la famille ou le village¹. Très présente dans la tradition orale, la légende se transmet, depuis une trentaine d'années, grâce à d'autres vecteurs et investit désormais les supports matériels tels que les documents écrits et visuels.

Ce personnage mythique voleur de graisse apparaît principalement sous les noms de *pishtaco*, *nakaq* ou *kari*². Associées aux langues vernaculaires andines, ces trois désignations appartiennent, pour les deux premières, aux variantes du quechua qui sont parlées respectivement dans le Nord et dans le Sud du Pérou, tandis que la dernière provient de la langue aymara, présente dans la région de l'altiplano, à cheval sur le Pérou et la Bolivie. Les racines lexicales de ces trois termes (*pistani*, *nacani* et *khariña*) partagent la même signification et traduisent les actions de couper, d'écorcher ou d'égorger, parfois accompagnées d'une connotation rituelle ou d'une idée de souffrance³. Des désignations émanant du castillan sont également apparues plus récemment, dans des versions modernes de la légende : *pelacara* (de *pelar*, écorcher, et *cara*, visage) ou *cortacabeza* (de *cortar*, couper, et *cabeza*, tête). Toutes ces appellations, en appartenant à un registre sémantique qui évoque la violence et la cruauté, marquent d'emblée le caractère barbare du *pishtaco* et l'aspect sanglant de ses attaques.

Les travaux consacrés au mythe du *pishtaco* commencent à paraître au milieu du siècle passé, avec les premiers relevés de témoignages réalisés par José María Arguedas dans la vallée du Mantaro et par Efraín Morote Best dans les régions d'Apurímac, Ayacucho et Cusco⁴. Ces recherches ouvriront la voie à de nombreuses études, particulièrement dans les années 1990, qui voient paraître deux volumes de référence dans la littérature scientifique consacrée à ce sujet, volumes dans lesquels les contributeurs s'interrogent notamment sur l'origine et les significations implicites du mythe⁵. Aujourd'hui, les études mettent en évidence de nouveaux témoignages, versions modernes et locales du mythe, tout en abordant la légende sous un

¹ Docu-fiction de H. BARRIENTOS SOCUALAYA, *El Pishtaco*, Granate Media Group, 2014.

² Selon les versions, des variantes sont repérables : *pishtako*, *pishtaku*, *pistaco* ; *nakaq*, *nakay*, *nakac*, *ñacas*, *ñacaco* ; *khari*, *kjari-kari*, *kharisiri*, *llik'ichiri*.

³ G. TAYLOR, « Comentarios etnolingüísticos sobre el término Pishtaco », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 3-6 et RIVIÈRE Gilles, « Lik'ichiri y Kharisiri... A propósito de las representaciones del "Otro" en la sociedad aymara », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 23-40.

⁴ J.M. ARGUEDAS, « Folklore en el valle del Mantaro », *Folklore americano*, 1, 1953, p. 101-298 et E. MOROTE BEST, « El degollador », *Tradición, Revista peruana de cultura*, II, IV, 11, 1952, p. 67-91.

⁵ J. ANSIÓN (ed.), *Pishtacos: de verdugo a sacaojos*, Lima, Tarea, 1989 et A. MOLINIÉ (coord.), Numéro spécial « El Pishtaco », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991.

nouvel angle, en la rapprochant par exemple du contexte de crise dans lequel elle semble apparaître périodiquement⁶.

Il [le Nakaq] attend les voyageurs nocturnes, les passants ou ceux qui s'aventurent sous l'arche des ponts ou sur les chemins isolés. Lorsqu'il entend les pas de ceux qui approchent, il sort de sa cachette et, sans qu'elle ait le temps de pousser un cri, il égorge sa victime en quelques secondes et extrait la graisse de son organisme. Il fait disparaître les restes du corps sans laisser le moindre indice de cette disparition, ni aucune trace de l'endroit où il a pu le cacher. Il utilise la graisse pour fondre des cloches qui, de cette façon, sonnent plus fort. Le Nakaq marche vite et ne se fatigue pas. La nuit, il prend la direction des ponts ou des chemins. Ses yeux, dont les pupilles sont sanguinolentes, ont le pouvoir de voir même dans la nuit. Les traces de ses sandales cloutées et les mystérieuses inscriptions sous les ponts, qu'il fait à l'aide d'humérus humains, sont les signes matériels de son passage. Lorsqu'arrivent les premières heures du matin, il part précipitamment pour dormir, le jour, dans une grotte inaccessible de la montagne, où les bergers l'ont parfois aperçu. (Version recueillie à Huamanga, Département de Ayacucho, en 1943. L'auteur du témoignage est allé jusqu'à montrer les inscriptions faites par le *Nakaq* sous le pont qui se trouve entre la chapelle de Maravillas, sur le chemin qui mène à Quebrada Honda, et l'étang de Kichkaqocha)⁷.

On raconte, par ici, à Ushcupata, qu'un type apparaît la nuit. Il s'appelle Emilio Rodríguez et c'est un *Pishtaku*. C'est un gringo, avec les cheveux blonds et les yeux bleus, il est fort et possède un marteau. Ils disent que ce *Pishtaku* sort d'une grotte d'Ushcupata, qu'il monte, et qu'il nous regarde de là-haut. Et s'il voit un indien arriver sur le chemin, il descend et attend sur le sentier, pour s'avancer vers lui et le saluer. Il lui demande par où il faut aller pour se rendre à Anchonga et, lorsque la personne se retourne pour lui indiquer la route, il sort de son sac une petite machine, pas plus grande que ça, où sont écrits des chiffres et des lettres, et la lui plante dans le dos. L'indien devient alors tout raide. Le *Pishtaku* le traîne jusqu'à sa grotte où, comme dans un hôpital, il ouvre le corps de l'indien avec son couteau. Il lui aspire toute la graisse avec un appareil qui ressemble à un entonnoir, et la conserve dans des flacons qu'il rassemble dans des ballots et qu'il charge sur sa mule. On dit qu'il rapporte la graisse des indiens à Huancavelica, pour le train. Qu'elle y est utilisée pour faire avancer le train qui va

⁶ M. WESMANTE, *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001; CURE VALDIVIESO Salima, "Cuidado te mochan la cabeza". *Construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*, Mémoire de recherche de Master, Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, 2005 & A. VERGARA FIGUEROA, « Nakaq: una historia del miedo. Del mito al rumor y del rumor al mito », *Versión*, 23, 2009, p. 131-156.

⁷ E. MOROTE BEST, *op. cit.*, p.69 : « Espera a los viajeros nocturnos, a los transeúntes o a quien desacierta a pasar debajo de las naves o arcos de los puentes o los recodos de los caminos. En cuanto oye las pisadas de los que transitan sale de su escondrijo y, sin dar tiempo a proferir un grito, degüella a su víctima en pocos instantes, le sustrae la grasa del organismo, y los restos los hace desaparecer sin dejar ninguna huella de esa desaparición ni ningún derrotero del lugar donde podía haberlo escondido. La grasa o sebo usa para fundir campanas, que de este modo tienen gran sonoridad. El "Nakaq" camina incansable y rápidamente. Por las noches se dirige a los puentes o los caminos. Sus ojos de pupilas sanguinolentas tienen potencialidad de visión aún en la noche. Deja como muestra material de su paso la huella de sus sandalias claveteadas y unas ininteligibles inscripciones hechas con húmeros humanos debajo de los puentes. En las primeras horas de la mañana parte apresuradamente para dormir durante el día en algún acantilado inaccesible de la montaña, donde alguna vez lo han visto los pastores. (Versión recogida en Huamanga, Departamento de Ayacucho en 1943. Al autor le mostraron hasta las inscripciones hechas por el "Nakaq" debajo del puentecillo entre la capillita de Maravillas, en el camino a Quebrada Honda y el charco de "Kichkaqocha") ». Je traduis cette citation ainsi que toutes celles qui vont suivre.

jusqu'à Huancayo. On dit qu'il a un contrat avec Electroperú. La graisse va jusqu'à Huancayo, pour fabriquer des remèdes en pharmacie. (Paysan d'Anchonga)⁸.

La première allusion à des meurtres doublés de vol de graisse apparaît dès l'époque coloniale, à peine cinquante ans après la conquête du Pérou par les conquistadores espagnols, en 1532. La chronique de Cristobal de Molina (*Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, 1574), consacrée à la description des croyances et des pratiques religieuses incas, raconte la méfiance des indiens envers les Espagnols qu'ils croient être venus pour les tuer et prendre leur graisse.

En l'année soixante et onze passée, les indiens croyaient que l'Espagne était venue en ce royaume pour la graisse des indiens, pour soigner une maladie contre laquelle il n'y avait pas d'autre remède que ladite graisse ; de ce fait, à cette époque, les indiens se déplaçaient avec une grande prudence et se méfiaient tant des Espagnols qu'ils refusaient d'apporter le bois, les herbes et d'autres choses chez les Espagnols, de peur qu'on les y tue pour prendre leur graisse⁹.

Une seconde référence apparaît vingt ans plus tard, dans le texte anonyme de 1594, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*¹⁰, qui explique que les *nakaq*, dans la société inca, sont les représentants du culte chargés des offrandes et des sacrifices d'animaux lors des cérémonies. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une référence au mythe du *pishtaco* à proprement parler, on retrouve cependant certains éléments caractéristiques de la légende, telles que les actions de tuer, d'écorcher (l'auteur qualifie les *nakaq* de « *desolladores* » et de « *carniceros* », écorcheurs et bouchers), tout comme l'importance de la graisse dans les offrandes rituelles¹¹. Si le *nakaq*, qu'il soit victime mythique ou ministre du culte, apparaît très tôt dans l'histoire andine, rares sont les sources écrites anciennes rapportant des attaques. On peut cependant relever, dans des textes du XVIII^e siècle, deux cas d'accusations : l'une portée à l'encontre d'un cacique indien¹², l'autre contre les religieux de l'ordre de Bethléem.

⁸ C. SALAZAR SOLER, « El Pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 7-22, p. 10 : « Por ahí por Ushcupata por ahí dicen que se sabe aparecer en la noche un fulano dicen que se sabe llamar Emilio Rodríguez dicen que ha sabido ser *Pishtaku*, este fulano es pues gringo, no más, cabellera rubia, ojos azules, maceta pues fuerte no más dicen es. Dicen por ahí por una cueva que ha sabido haber por Ushcupata por ahí dicen que se sale este *Pishtaku*, dice sabe subir a una cueva de ahí no más mira. Y si se ve que hay un *runa* que viene por el camino, se baja y espera en el camino, disque sale y saluda. Buenos días *tayta* y pregunta dónde se va para ir a Anchonga asisito no más pregunta cualquier cosa, a lo que se voltea para indicar el camino para Anchonga ahí no más dice saca de su bolsillo una maquina asisito no más chiquita, dice asisito no más una maquina con puros numeritos letras no sé qué más y clava en el espinazo no más. Así queda tieso el *runa*, al rato jala el *Pishtaku* al *runa* hasta su cueva, ahí no más ha sabido ser como hospital, dice abre con su cuchillo al *runa* y chupa todito el sebo con un aparito como embudo no más así dicen es como será, después dice que guarda el sebo en unos pomitos. Dice que después mete estos pomitos así no más en unos bultitos y carga su mula que ha sabido tener. Dice que lleva el sebo de los *runa* a Huancavelica dice al tren no ve que echan para hacer andar tren estito que va hasta Huancayo, cómo será. Dicen *mamay* que ha sabido tener contrata con Electroperú dicen cómo será. Dicen que lleva sebo hasta Huancayo, dice para hacer medicinas dice en farmacia, cómo será! » (Campesino de Anchonga) ».

⁹ C. de MOLINA, « Relación de las fábulas y ritos de los Incas », in *Colección de libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti, 1916 [1574, année de composition], p. 97.

¹⁰ ANÓNIMO, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, Madrid, Ediciones Atlas, 1968 [1594, année de composition], p. 151-189.

¹¹ *Ibidem*, p. 166.

¹² A.M HOCQUENGHEM & I. BELLIER, « De los Andes a la Amazonía, una representación evolutiva del otro », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 41-59, p. 49.

À Cusco, ces derniers étaient soupçonnés d'avoir été envoyés au Pérou pour prendre la graisse des indiens afin de fournir les apothicaires du Roi d'Espagne¹³.

La publication des premiers travaux dédiés au sujet dans les années 1950 et les transcriptions écrites de témoignages oraux montrent que la légende a continué de se répandre jusqu'à l'époque moderne. Si la transmission orale semble avoir été le canal privilégié pour la diffusion de ces histoires, on observe, depuis plusieurs années, un déplacement du mythe vers la sphère de l'écrit : au Pérou, des faits divers associés à cet être sanguinaire font épisodiquement la une des journaux papier ou télévisés. En mai 1989, le magazine *Oiga* mentionne l'arrestation de trois personnes, à Hermosa Pampa (centre du Pérou), accusées d'avoir tué une femme pour lui extraire cinq kilos de graisse qu'ils avaient ensuite revendus dans le quartier de Miraflores, à Lima¹⁴. Les accusés ont reconnu être responsables du meurtre de la jeune femme mais l'enquête a rapidement démontré qu'ils l'avaient tuée non pas pour la vider de sa graisse, mais pour lui soustraire de l'argent. Une rumeur reprochera postérieurement au gouvernement d'avoir manipulé l'information et créé ce faux fait divers afin de passer sous silence des histoires de corruption dans lesquelles était impliqué le président de l'époque, Alán García.

Faits divers attribués à des *pishtacos* et relayés par la presse péruvienne



Extraits de l'article de la revue *Oiga*, consacré aux *pishtacos* de Hermosa Pampa, qui indique : « À Hermosa Pampa, un village reculé situé à trois heures de Satipo, la légende des *pishtacos* – des individus qui, après avoir mutilé leurs victimes, leur extraient la graisse pour la revendre – est devenue réalité. ». Miguel Ramírez & Ysreal Mertz, «El culto satánico de los pishtacos», *Oiga*, Mai 1989, p. 30 et 31.

Le démon des Andes est plus récemment réapparu dans la presse péruvienne, en novembre 2009. Plusieurs journaux rapportent la mise en garde à vue de quatre personnes à Huanuco

¹³ J.G. de la CONCEPCIÓN, *Historia Bethlehémica. Vida ejemplar y admirable del venerable siervo de Dios y Padre Pedro de San José Betancur, Fundador del Regular Instituto de Bethlehem en las Indias occidentales*, Séville, Juan de la Puerta (editor), 1723, p. 62 : « [...] les religieux de l'ordre de Bethleem étaient envoyés par le Roi sur ces terres pour qu'ils prennent la graisse des indiens en les égorgeant, et ainsi approvisionner les officines de sa Majesté » (« Que los Bethlehemitas eran unos hombres embiados de el Rey a aquella tierra ; para que degollando los indios les sacassen las mantecas, y surtiessen de esta medicina las Boticas de su Magestad »).

¹⁴ M. RAMÍREZ & Y. MERTZ, «El culto satánico de los pishtacos», *OIGA*, Mai 1989, p. 30-32.

(centre du Pérou) pour avoir séquestré, tué et extrait la graisse de soixante paysans indiens. La revente de la substance (15 000 dollars le litre) servait à fabriquer des produits de beauté et à lubrifier des machines, lit-on dans les colonnes des périodiques péruviens, qui publient des photos de restes humains et d'instruments utilisés pour suspendre les corps et récupérer la matière¹⁵. Les moyens techniques modernes ont permis une diffusion numérique massive de ce fait divers non seulement au Pérou, mais également dans la presse internationale, laquelle manifeste plus ou moins, selon les cas, son scepticisme et tente de trouver des explications rationnelles¹⁶. Comme vingt ans auparavant, les recherches ont rapidement prouvé qu'il s'agissait d'une supercherie, construite sur une véritable histoire de meurtre (vraisemblablement liée au trafic de drogue) par le chef de la police. Parallèlement, des bruits coururent à l'encontre du ministre de l'Intérieur d'alors, Octavio Salazar, soupçonné d'avoir commandé cette vaste farce pour éviter la médiatisation de la recrudescence de la violence à Trujillo, à laquelle le gouvernement ne parvenait pas à faire face.

Le mythe du *pishtaco* est également entré dans la littérature. Dès le XIX^e siècle, Ricardo Palma, auteur des *Tradiciones peruanas* (des nouvelles dédiées à la société coloniale péruvienne ainsi qu'aux traditions et légendes andines) fait doucement glisser le mythe du *nakaq* vers la sphère fictionnelle dans un texte conciliant réalité et fiction. Dans le micro récit « Los Barbones », dans lequel il retrace l'implantation de l'ordre de Bethléem au Pérou, il décrit comment certains indiens de Cusco, en accusant les religieux de Bethléem d'être des *nakaq* (accusations attestées par des dialogues qu'il fabrique), ont répandu leur méfiance et fait naître la légende¹⁷. Le thème du monstre tueur voleur de graisse est repris un peu plus tard par les écrivains indigénistes, tels que Roberto Latorre Medina ou Rubén Sueldo Guevara, qui publient chacun une nouvelle mettant en scène une attaque de *nakaq* dans le quotidien *El Comercio*¹⁸. Le *pishtaco* continue d'inspirer les écrivains contemporains : Mario Vargas Llosa en fait une figure omniprésente, qu'il associe aux guérilleros du Sentier Lumineux, dans *Lítuma en los Andes* (1993), Dante Castro Arrasco emprunte le nom du personnage mythique pour le titre de son anthologie de textes au sujet de la guerre sale dans le Pérou des années

¹⁵ *Pishtacos' vendían en Europa a 15 mil dólares cada litro de grasa humana* [En ligne], in *Diario Perú21*, publié le 19/11/2009. Disponible sur <<http://peru21.pe/noticia/370821/caen-cuatro-miembros-banda-que-comercializaba-grasa-humana>> (consulté le 06/11/2015).

"Pishtacos" vendían grasa humana a mercados de cosméticos europeos [En ligne], in *RPP Noticias*, publié le 19/11/2009. Disponible sur <<http://rpp.pe/peru/actualidad/pishtacos-vendian-grasa-humana-a-mercados-de-cosmeticos-europeos-noticia-223666>> (consulté le 06/11/2015)

Nos enteramos por la televisión que éramos de la banda de Los Pishtacos [En ligne], in *La República*, publié le 18/11/2009. Disponible sur <<http://larepublica.pe/18-12-2009/nos-enteramos-por-la-televisión-que-eramos-de-la-banda-de-los-pishtacos>> (consulté le 06/11/2015).

¹⁶ *Au Pérou, meurtres et trafic de graisse humaine* [En ligne], in *Slate*, publié le 27/12/2009. Disponible sur <<http://www.slate.fr/story/14773/au-perou-meurtres-et-traffic-de-graisse-humaine>> (consulté le 06/11/2015).

¿Es real el tráfico de grasa humana? [En ligne], in *BBC*, publié le 20/11/2009. Disponible sur <http://www.bbc.com/mundo/cultura_sociedad/2009/11/091120_1527_grasa_humana_peru_pea.shtml> (consulté le 06/11/2015).

Cae una banda que mataba para robar grasa humana [En ligne], in *El País*, publié le 21/11/2009. Disponible sur <http://elpais.com/diario/2009/11/21/internacional/1258758011_850215.html> (consulté le 06/11/2015).

La caza de los 'Pishtacos' [En ligne], in *El Mundo*, publié le 20/11/2009. Disponible sur <<http://www.elmundo.es/america/2009/11/20/noticias/1258679886.html>> (consulté le 06/11/2015).

¹⁷ R. PALMA, « Los Barbones », in PALMA Ricardo, *Tradiciones peruanas completas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1968, p. 438-444. On retrouve dans ce texte des analogies avec certains discours mentionnés plus haut.

¹⁸ R. LATORRE, « El 'Nakaj' », *El Comercio* (Cusco, Pérou), édition du 28 août 1948 ; SUELDO GUEVARA Rubén, « Nakaj », *El Comercio* (Cuzco, Pérou), édition du 4 octobre 1949.

1980 (*Tierra de Pishtacos*, 1993) et Juan Manuel Florensa lui consacre un chapitre dans son roman *Sicaire* (2006), qui décrit la vie de deux adolescents dans le bidonville de Lima¹⁹.

Les mises en image du voleur de graisse constituent une autre forme de transposition fictionnelle, et ces dernières années de nombreux films autour de la figure de ce monstre andin ont fleuri au Pérou. Considérés comme des créations issues de la production cinématographique péruvienne dite « régionale »²⁰, ces films (courts ou longs métrages) mettent en scène des attaques sanguinaires de *pishtaco* dans des adaptations inscrites dans le genre épouvante-horreur ou la parodie²¹. Réalisés en dehors de la capitale, avec de petits budgets et des effets spéciaux artisanaux, ils s'exportent pourtant à l'international, comme l'illustre le festival de films d'horreur andins qui s'est tenu à Vancouver en octobre 2015, qui a diffusé un certain nombre de ces films. Le mythe a également franchi les frontières péruviennes pour arriver aux États-Unis dans la série télévisée *Supernatural*, qui met en scène le *pishtaco* dans un de ses épisodes²².

Enfin, tout comme pour les films d'horreur, on remarque un engouement certain pour cette figure mythique sur internet. Les nombreuses pages consacrées au *pishtaco* sur la toile montrent qu'il a non seulement traversé les siècles mais qu'il a également trouvé sa place dans la sphère virtuelle moderne. On lui dédie des posts sur les blogs et les chaînes de plateformes vidéo où il est question d'êtres fantastiques et de phénomènes étranges (fantômes, zombies, OVNI, exorcisme ou autres légendes locales) et, à en juger par la quantité de vues comptabilisées, ces billets attirent de nombreux internautes. Des communautés d'abonnés se

¹⁹ M. VARGAS LLOSA, *Lituma en Los Andes*, Buenos Aires, Planeta, 1993. CASTRO ARRASCO Dante, *Tierra de Pishtacos*, La Habana, Casa de las Américas, 1992. FLORENSA Juan Manuel, *Sicaire*, Paris, Calmann-Lévy, 2006.

²⁰ E. BUSTAMENTE & J. LUNA VICTORIA, "El cine regional en el Perú", *Contratexto*, n°22, 2014, pp. 189-2012.

²¹ J. MARTÍNEZ GAMBOA, *Pishtaco*, Magnum Producciones, 2003. HUERTAS PÉREZ José Gabriel, *Nakaq*, Luis Aguilar Producciones, 2003. VALLEJO Henry, *El misterio de Kharisiri*, Pioneros Producciones, 2004. N. ESTRIBA PALOMINO, *Sangre y tradición*, Inti Films & Max Planck Vidéo-Imágenes, 2005 et *Jarjarcha versus Pishtaco, la batalla final*, Inka Llaqta Producciones, 2011. J. CONTRERAS, *Sin sentimientos*, Zancay Producciones, 2007. R. de la PUENTE, *El proyecto del pishtaco puquino y el inkarrí perdido*, Mimilocos Films, 2002.

²² E. KRIPKE, *Supernatural*, Kripke Enterprises, Wonderland Soud and Vision, Warner Bros Television Coproduction, 2005- , "The Purge", Saison 9, épisode 13, 2014.

créent autour de ces publications que l'on commente parfois sur les réseaux : le mythe du *pishtaco* a définitivement conquis tous les espaces et il est plus que jamais omniprésent²³.

En s'intéressant de plus près à la structure du mythe du *pishtaco*, on observe une certaine homogénéité dans les témoignages et les versions rapportés. Si l'on écarte les récits les plus récents (les réactualisations urbaines) qui seront commentés plus loin, la confrontation des versions – relevées à des époques et dans des régions différentes – met en évidence la récurrence de plusieurs éléments formant ce qui pourrait être appelé une trame commune.

Trame commune du mythe du *pishtaco*

<p>1. le <i>pishtaco</i> / <i>nakaq</i> / <i>kari</i></p> <ul style="list-style-type: none">- est un homme, rarement une femme- est essentiellement blanc, étranger (<i>gringo</i>), parfois métis- porte souvent la barbe- est ingénieur, religieux, médecin ou employé par le gouvernement du pays ou des États-Unis.
<p>2. les victimes</p> <ul style="list-style-type: none">- lorsqu'elles sont décrites, sont toujours des Indiens (le plus souvent des hommes)- dans certains cas, peuvent être des enfants
<p>3. les lieux où se produisent les attaques</p> <ul style="list-style-type: none">- sont des espaces naturels : grottes, montagnes, mines, champs, fossés- sont des espaces de passage : ponts, croisées de chemin
<p>4. le moment au cours duquel se déroulent les attaques</p> <ul style="list-style-type: none">- est la nuit, ou la tombée de la nuit- est, dans certains cas, l'été

²³ Quelques exemples de blogs et de chaînes vidéos ayant posté des billets consacrés au *pishtaco* : K. ARANA BENAVENTE, *El Kari Kari* [En ligne], in *Paranormalfox*, posté le 25/11/2013. Disponible sur <<http://paranormalfox.blogspot.com/2013/11/el-kari-kari.html>> (consulté le 07/02/2019). SUNSTRIDER, *Pishtaco* [En ligne], in *Mitos, monstruos y leyendas*, posté le 19/06/2015. Disponible sur <http://mitosmonstruosyleyendas.blogspot.com/2015/06/pishtaco.html> (consulté le 07/02/2019). L. GALVÁN, *Conoce a los seres y criaturas más aterradoras de la mitología peruana* [En ligne], in *Tenebris*, posté le 05/20/2018. Disponible sur <<https://tenebrisoficial.wordpress.com/2018/02/05/seres-criaturas-mas-aterradoras-mitologia-peruana>> (consulté le 07/02/2019). ANGEL TERRENAL, *Pishtaco, el demonio de los Andes* [En ligne], in *Relatos de la sierra del Perú*, posté le 03/12/2008. Disponible sur <<http://relatosdelasierradelperu.blogspot.com/2009/03/pishtaco-el-demonio-de-los-andes.html>> (consulté le 07/02/2019). ANGEL TERRENAL, *Jarjacha, el demonio del incesto* [En ligne], in *Relatos de la sierra del Perú*, posté le 11/03/2009. Disponible sur <http://relatosdelasierradelperu.blogspot.com/2009/03/jarjacha-el-demonio-del-incesto.html> (consulté le 07/02/2019). H4NOMIQO, *Los nuevos pishtacos del Perú* [En ligne], in *H4nomiqo*, posté le 03/12/2008. Disponible sur <<http://h4nomiqo.blogspot.com/2008/12/los-nuevos-pishtacos-del-per.html>> (consulté le 07/02/2019). *Grasa humana – Pishtaco* [En ligne], in *Extre Misterios*, posté le 04/09/2015. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=R8sIFYS5VMU>> (consulté le 07/02/2019). *Pishtaco en Ayacucho* [En ligne], in *Carlos Condori Youtube*, posté le 28/12/2016. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=6nYMoW51Z7Q>> (consulté le 07/02/2019). *Leyenda peruana : el Pishtaco* [En ligne], in *After Midnight Show*, posté le 12/03/2018. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=bi93nAK1ip4>> (consulté le 07/02/2019). *Historia de terror – los pishtacos* [En ligne], in *FiccionCreepy*, posté le 21/07/2014. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=suDrhTOzlds>> (consulté le 07/02/2019). *Vampiros de los Andes (pistacos)* [En ligne], in *Jizaro*, posté le 07/12/2009. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=7MkZC-wq1Yc>> (consulté le 07/02/2019).

<p>5. les armes utilisées</p> <ul style="list-style-type: none"> - sont des objets pointus ou tranchants : pique, couteau - servent à assommer ou attraper : massue, lasso en peau humaine - servent à souffler de la poudre magique pour endormir la victime : sarbacane
<p>6. le mode opératoire</p> <ul style="list-style-type: none"> - comprend plusieurs étapes lorsque l'attaque est décrite : *l'agresseur se cache pour attendre la victime *va à sa rencontre ou surprend la victime *paralyse ou endort sa victime (avec un objet pointu ou de la poussière) * le traîne dans les fourrés ou dans son repaire pour lui extraire ce dont il a besoin - se résume à une série d'actions si l'attaque n'est pas détaillée : l'agresseur égorge, étripe, écorche le visage ou démembré sa victime, en plus de lui extraire ce dont il a besoin.
<p>7. ce que vole l'agresseur</p> <ul style="list-style-type: none"> - c'est, le plus souvent, la graisse de la victime - ce sont les yeux et/ou les reins, le cœur de la victime
<p>8. l'utilisation de la substance ou des organes volés</p> <ul style="list-style-type: none"> - concerne la machinerie *alimentation de machines : générateurs électriques, train *lubrification de machines : moulins, avions - concerne la médecine : remèdes, prothèses, transplantations - concerne l'Église : fonte de cloches (le plus souvent), lustrage de saints en plâtre, fabrication d'eau de baptême - concerne le paiement de la dette du pays, réclamée par les États-Unis ou la Banque Mondiale
<p>9. l'espace géographique où l'agresseur envoie son butin</p> <ul style="list-style-type: none"> - est la ville (lorsqu'elle est précisée, dans la ville proche du lieu où le témoignage est recueilli) : les pharmacies ou les églises - est l'étranger (les États-Unis, le plus souvent)

Réalisation personnelle à partir de S. CURE VALDIVIESO, "Cuidado te mochan la cabeza". *Construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*, Mémoire de recherche de Master, Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, 2005 [témoignages recueillis dans la région du trapèze amazonien (frontières entre la Colombie, le Pérou et le Brésil), au début des années 2000] ; C. SALAZAR SOLER, « El Pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 7-22 [témoignages recueillis dans le département de Huancavelica, Pérou, dans les années 1980] ; E. MOROTE BEST, « El degollador », *Tradición, Revista peruana de cultura*, II, IV, 11, 1952, 67-91 [témoignages recueillis dans les départements de Ayacucho, Cusco et Apurímac, Pérou, dans les années 1940-1950] ; T. KATO, *Representación simbólica de lo marginado en el mundo andino*, Thèse de doctorat, Universidad Iberoamericana, 2005 [témoignage recueilli dans le département de Junín, Pérou, en 1986] ; J. ANSIÓN et E. SIFUENTES, « La imagen de la violencia, a través de los relatos de degolladores », in J. ANSIÓN (ed.), *Pishtacos: de verdugo a sacaojos*, Lima, Tarea, 1989, p. 61-108 [témoignage recueilli à Ayacucho, Pérou, en 1981] ; E. SIFUENTES, « La continuidad de la historia de los pishtacos en los "robaojos" de hoy », in *ibid.*, p. 149-154 [témoignage recueilli dans le département de Cerro de Pasco, Pérou, en 1988] ; F. AGUILÓ, « El lik'ichiri: un signo de autodefensa cultural », conférence présentée dans le cadre du symposium Simbología andina, Cochabamba, s.d. [témoignages recueillis dans le département de Potosí, Bolivie, en 1982] ; R. PAREDES, *Mitos y supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, La Paz, Arno Editores, 1920 [témoignage recueilli en Bolivie, au début du XX^e siècle].

Lieux où ont été relevés les témoignages confrontés.



1. Département d'Ayacucho (Morote Best, 1952)
2. Département de Cusco (Morote Best, 1952)
3. Département d'Apurímac (Morote Best, 1952)
4. Ocurí (Aguiló, 1982)
5. Ayacucho (Ansión, 1989)
6. Cerro de Pasco (Sifuentes, 1989)
7. Pampa Hermosa (presse, 1989)
8. Angaraes (Salazar Soler, 1991)
9. Département Junín (Kato, 2005)
10. Trapèze amazonien (Cure Valdivieso, 2005)
11. Huánuco (presse, 2009)

Carte : réalisation personnelle à partir de Google Earth.
Sources : voir *supra*.

Origines

Cette analyse ne retenant que les éléments apparaissant dans toutes les versions examinées, les neuf catégories dégagées par l'étude comparative peuvent être considérées comme systématiques. Si d'autres données apparaissent parfois, elles correspondent davantage à des précisions, des détails ou des particularités (mode de locomotion du *pishtaco*, allure vestimentaire de l'agresseur) – bien qu'il soit possible de les rencontrer dans plusieurs versions. Trame commune ou colonne vertébrale du récit, ces catégories inamovibles renferment la substance même du mythe : elles disent l'essentiel de l'histoire qu'il raconte. Or, comme le mythe « est un système de communication, [...] un message »²⁴ et qu'« il se rapporte à une réalité vivante »²⁵, ces éléments systématiques laissent également entrevoir les objets du monde réel sur lesquels le mythe se construit. En rapprochant ces objets des sociétés et des substrats culturels dont ils émanent, il est possible d'entrevoir les origines de la légende.

Le *pishtaco*, en tant qu'élément pivot sans lequel la légende n'existerait pas, constitue un objet clé du récit qu'il convient d'examiner en tout premier lieu. Le moment des attaques (exclusivement la nuit), le but des agressions (le vol de substance vitale), les repaires sombres

²⁴ BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 181.

²⁵ MILANOWSKI Bronislav, « Trois essais sur la vie sociale des primitifs », in MILANOWSKI Bronislav, *Mœurs et coutumes des Mélanésien*, Paris, Payot, 1933, p. 194.

établis dans les cryptes ou les grottes sont autant d'éléments qui nous conduisent à rapprocher cet agresseur sanguinaire d'un autre prédateur mythique bien connu dans notre société occidentale : le vampire. Figure importante de l'imaginaire collectif européen, cette créature démoniaque est présente dans de nombreuses traditions mythologiques de l'Ancien Monde, sous des formes et des noms divers, et ce depuis l'antiquité (les *lamies* et *striges* grecques, dévoreuses de chair et buveuses de sang)²⁶. Les chevauchements et les emprunts d'éléments à d'autres traditions ont donné naissance à différents prédateurs légendaires dans les folklores locaux, tels que le *sacamantecas* en Espagne²⁷. Littéralement « celui qui prend la graisse », le *mantequero* (son autre nom) est un voyageur nocturne qui abandonne ses victimes après les avoir vidées de leur graisse, à partir de laquelle il fabrique un onguent. Bien que les figures mythiques de revenants et de démons soient universelles, les analogies entre le *pishtaco*, le vampire et le *sacamantecas* laissent envisager une origine commune qui, émanant de la culture occidentale, a possiblement été apportée d'Europe par les Espagnols dès ou après la Conquête.

Le personnage moteur de la légende, en plus de révéler certaines origines du mythe, serait également une sorte d'agrégat de références au monde occidental. Ces dernières apportent un contenu métaphorique au personnage du *pishtaco* : il n'est pas simplement un homme blanc, mais l'homme blanc, et fonctionnerait comme une figure métonymique de l'Occident, dans son acception large. L'apparence physique du protagoniste, en tant qu'homme blanc, évoque l'espace occidental : aujourd'hui, le type caucasien englobe les populations blanches établies en Europe et en Amérique du Nord, même si, à l'époque coloniale – où apparaissent les premières manifestations écrites de la légende –, il servait d'abord à distinguer les colons venus d'Europe des populations autochtones d'Amérique²⁸. Par ailleurs, les professions auxquelles le *pishtaco* est associé (religieux, médecin, ingénieur) sont généralement assumées par des personnes blanches qui ont accès à l'éducation : cette caractérisation rappelle, de manière implicite, l'origine ethnique du protagoniste et sous-entend également la communauté culturelle à laquelle il appartient. Et s'il est un *gringo* dans les versions les plus récentes, il ne faut probablement pas restreindre ce terme à l'adjectif, parfois péjoratif, qualifiant les États-Uniens de nos jours mais plutôt l'entendre depuis sa définition première, tel qu'il était employé au XVIII^e siècle en Espagne et comme on continue de l'employer au Pérou : un étranger parlant l'espagnol avec difficulté²⁹. Autrefois à la solde des grands de la société européenne, le *pishtaco* répond désormais également aux sollicitations nord-américaines : le monde qu'il sert s'est étendu et couvre aujourd'hui le vaste espace qui est celui de la culture blanche.

Cependant, la légende n'est pas exempte d'empreintes de la culture indienne et elle est jalonnée d'images ayant de fortes résonances dans la tradition mythique andine. Le *pishtaco*

²⁶ K. VERMEIR, « Vampirisme, corps mastiquants et force de l'imagination, analyse des premiers traités sur les vampires (1659-1755) », *Camena*, 8, 2010, p. 1-16.

²⁷ M. M. SÁNCHEZ, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, EDAF, 2002, p. 467.

²⁸ La barbe que porte souvent le *pishtaco* peut également être considérée comme un élément symbolique de l'homme blanc. Elle fut l'une des caractéristiques distinctives des indiens et des espagnols au moment de la conquête et a constitué un attribut clé des conquistadors (et des religieux) dans les représentations de l'époque. À ce sujet, voire l'article de A. KERNER, « Beard and Conquest: the Role of Hair in the Construction of Gendered Spanish Attitudes towards the American Indians in the Sixteenth Century », *HIB, Revista de Historia Iberoamericana*, 6, 2, 2013, p. 104-126.

²⁹ C.E. RONAN, « ¿Qué significa gringo? », *Historia Mexicana*, 8, 4, 1959, p. 549-556.

lui-même, ou plutôt son mode opératoire sanglant, trouve des correspondances avec le bourreau mythique préhispanique communément appelé *degollador* (égorgeur) ou *sacrificador* (sacrificateur) : celui qui immole les hommes lors des cérémonies d'offrandes propitiatoires, le plus souvent en leur tranchant la gorge à l'aide du *tumi*, le couteau sacrificiel. Figure omniprésente dans l'iconographie des Andes anciennes, le victimaire est représenté sous les traits d'un homme ou d'un animal, tenant d'une main son arme et, de l'autre, la tête décapitée³⁰. Les sacrifices humains, très commentés par les chroniqueurs espagnols pour montrer la barbarie des indiens, ont été pratiqués jusqu'à la période inca. La décapitation constituait probablement une pratique courante, comme l'attestent les nombreuses têtes décapitées retrouvées lors des fouilles archéologiques, enterrées seules, ainsi que les abondantes représentations de têtes trophées dans l'art préhispanique pan-andin.

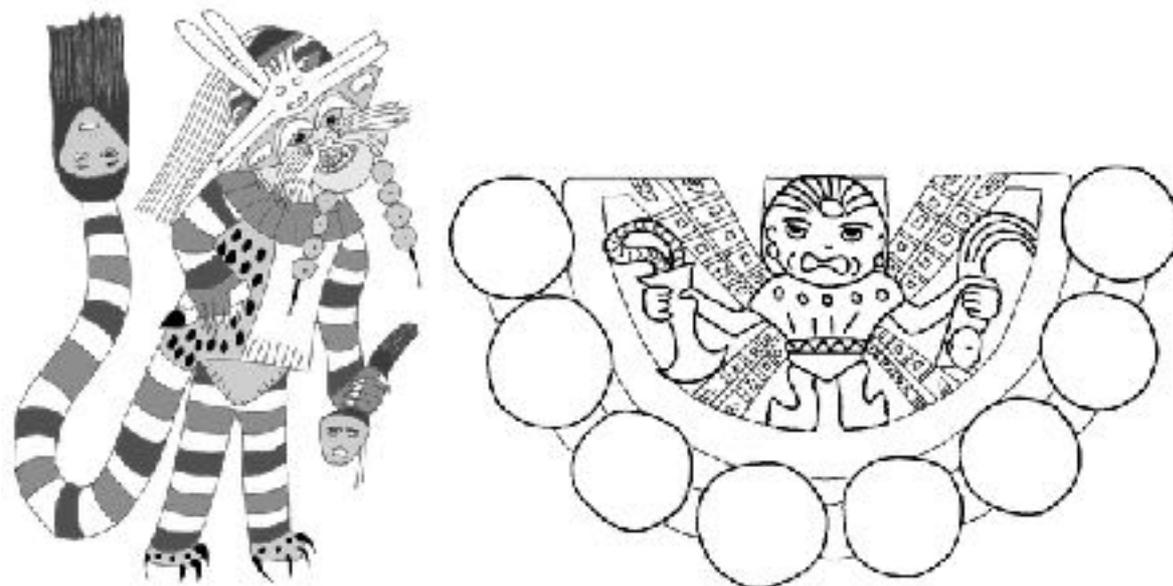
D'un autre côté, les lieux mentionnés dans la légende trouvent un écho particulier dans la pensée andine d'hier et d'aujourd'hui. Communément appelés *waka*, les ponts, croisées de chemins, confluences de rivières, grottes et autres sommets constituent des espaces sacrés qui sont dotés de pouvoirs surnaturels et investis d'une fonction symbolique : ce sont des lieux de transition entre un espace et un autre, sorte de ponts entre les trois mondes (le haut, celui d'ici, et le bas) qui composent la *pacha*, l'univers andin³¹. Espaces de passage ou d'interférence, ils constitueraient ainsi, dans la légende, les portes par lesquelles le *pishtaco* parvient à quitter le monde chthonien pour atteindre ses victimes dans le monde tangible. Certains de ces lieux sont d'ailleurs considérés comme dangereux et maléfiques, tels que les sommets et les grottes qui, dans la pensée aymara, sont associés aux défunts, aux âmes en peine et aux diables.

Enfin, le schéma dans lequel s'inscrit la relation agresseur-agressé n'est pas sans rappeler, non plus, l'un des principes d'organisation dans la logique andine : la réunion des contraires. La convergence d'opposés, ou *tinku*, est un principe d'articulation ancien et fondamental dans la pensée andine. Dans la culture aymara, il évoque les « luttes dans lesquelles se rencontrent deux camps opposés [...] l'espace où se rejoignent deux éléments qui arrivent de deux directions différentes »³², tout comme le duel symbolique dans lequel s'affrontent la victime et le *pishtaco*. Dans la tradition quechua, le *tinku* permet d'atteindre l'harmonie grâce à la complémentarité des contraires (indien/innocent/victime vs étranger/cruel/agresseur). L'histoire que raconte la légende, ainsi que le paysage dans lequel elle l'inscrit, sont autant de références à la pensée mythique andine qui nous amènent à considérer les origines indiennes de la légende.

³⁰ Constante dans l'iconographie préhispanique andine, la figure du *degollador* a traversé les millénaires comme l'attestent ses représentations jusqu'à la période préhispanique tardive. Voir à ce propos VALCÁRCEL Luis E., *Historia del Perú Antiguo*, Lima, Editorial J. Mejía Baca, 1964.

³¹ O. HARRIS & T. BOUYASSE-CASSAGNE, « Pacha, en torno al pensamiento aymara », in X. ALBO, *Raíces de América: El mundo Aymara*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 217-281 et J. ESTERMANN, « Filosofía andina, elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado », *Stromata*, 49, 1993, p. 203-220.

³² « Tinku es el nombre de las peleas en las que se encuentran dos bandos opuestos [...] donde se juntan dos elementos que proceden de dos direcciones diferentes ». O. HARRIS & T. BOUYASSE-CASSAGNE, *op. cit.*, p. 241.



Élaboration personnelle à partir d'un tissu peint nazca (Cleveland Museum of Art, Cloth with procession of figures, Central Andes, 100 B.C – A.C. 700, The Norweb Collection : 1940.530) et d'un hochet cérémoniel mochica (The Walters Art Museum, Belt rattle with bells, period n. d., accession number : 2009.20.66).

Interprétations

Le mythe du *pishtaco*, en émanant de deux traditions culturelles différentes, se construit donc sur un mode binaire ; la structure même de la légende rappelle ainsi le schéma articulaire abordé précédemment. Les matériels mythiques qu'elle réunit en son sein finissent par s'opposer puisqu'on y observe deux mondes qui s'affrontent : le *pishtaco* et l'indien, les Andes et l'Occident, forment deux corps qui se font face. Ils sont antagoniques, antinomiques et s'opposent plus que tout dans ce qu'ils sont et ce qu'ils représentent. L'un est progrès et modernité, l'autre est tradition et ritualité. La médecine, et par conséquent le médecin lui-même, constitue sans doute ce qui incarne le plus l'idée de modernité dans ce mythe. Touchant directement à l'être humain, cette science est une des plus importantes, ou des plus précieuses, puisqu'elle rend confortable et améliore, voire allonge, la vie humaine : elle est, en somme, synonyme de progrès à elle toute seule, comme en témoignent les grandes avancées depuis la Renaissance³³. Le médecin, quant à lui, est capable de donner la vie et parfois même de la ramener ; son savoir lui permet de défier la nature et lui confère une toute-puissance. Lorsque le *pishtaco* n'est pas médecin, il est souvent ingénieur, point de convergence entre savoir, technique, création et industrie, et personnifie alors le progrès. Les différentes utilisations de la graisse des victimes, à des fins industrielles (fonctionnement de machines : générateurs électriques, train³⁴, moulins, avions) ou thérapeutiques (on utilise la graisse humaine dans les remèdes dès le XVI^e en Europe³⁵), agissent, par ailleurs, comme des

³³ J.C.SOURNIA, Jean-Charles, *Histoire de la médecine*, Paris, La Découverte, 1992.

³⁴ Dans certains villages, le *pishtaco* est intimement lié à l'histoire du chemin de fer. Il serait arrivé au Pérou lorsque le réseau ferroviaire s'est développé au-delà de Lima et on le tient pour responsable de la forte mortalité des ouvriers travaillant à la construction des voies. Voir H. BARRIENTOS SOCUALAYA, *op. cit.*

³⁵ Et jusqu'au XIX^e siècle au moins, pour toute sorte de maladies, comme l'attestent les manuels de médecine : J. LIEUTAUD, *Précis de la médecine pratique*, Paris, Vincent Imprimeur, 1761 ; J. LE ROND D'ALEMBERT, *Encyclopédie méthodique : Médecine*, Paris, H. Agasse Éditeur, 1798 ; T. BURNET, *Le trésor de la pratique de médecine*, Paris, Hilaire Baritel, 1691 ; T. SYDENHAM & J. HUXHAM, *Médecine pratique*, Paris, M. Gautret, 1838.

images métaphoriques de l'évolution de la civilisation. Quant aux espaces vers lesquels la substance est envoyée (villes andines ou occidentales), ils ne font que matérialiser l'opposition entre les zones urbaines avec lesquelles le *pishtaco* est engagé et les régions rurales où vivent les victimes, c'est-à-dire des milieux assimilés, dans les esprits, à un dynamisme innovant ou au contraire à des schémas de vie traditionnelle³⁶.

L'association de la victime indienne et du concept de tradition se trouve à plusieurs niveaux dans la légende et, en tout premier lieu, dans la forme que prend parfois le récit. Lorsque les faits sont rapportés en castillan, il arrive souvent de voir surgir des termes en langue indienne qui, désignant des choses de nature diverse (objets du quotidien, interjections), reflètent le mode de vie et la pensée indienne traditionnels. La langue vernaculaire (aymara, quechua) autant que les objets évoqués³⁷ traduisent l'héritage de la culture des ancêtres, transmise de génération en génération. Ils résument ainsi la définition du concept de tradition³⁸, tout comme la légende elle-même qui, en étant diffusée principalement dans les régions rurales depuis le XVI^e siècle, constitue l'une des illustrations les plus parlantes de cet héritage. La graisse, généralement analysée uniquement depuis la perspective de l'agresseur, trouve également des échos dans les pratiques rituelles andines. Dès l'époque préhispanique déjà, le suint des camélidés faisait partie des offrandes les plus appréciées : il était déposé dans de petits récipients de terre ou de pierre (*conopa*) où il était brûlé pour remercier ou demander la bienveillance des êtres sacrés, ou servait à fabriquer des figurines pour des rituels de sorcellerie³⁹. La graisse d'animal possède toujours une grande valeur dans les Andes actuelles : celle de lama (*llam'pu* ou *wira*), notamment, constitue un composant clé de la cuisine et de la médecine traditionnelles, en plus de tenir une place de choix dans les rituels d'offrandes. Selon les croyances andines, elle est symbole d'énergie et donne, avec le sang (symbole de vie), la force dont le corps a besoin⁴⁰. L'atmosphère fantastique et surnaturelle qui constitue la toile de fond de la légende rappelle enfin la place de la magie dans la ritualité andine. Pour immobiliser ses victimes et les traîner là où il les videra de leur graisse, le *pishtaco* a recours à de la poussière magique qu'il leur souffle au visage avec une sarbacane ; les victimes s'endorment instantanément, comme envoutées. Certaines versions rapportent cependant qu'il est possible de se protéger du sortilège en se couvrant le visage avec son châle ou en urinant sur le coin gauche de son poncho. Elles rappellent ainsi que, dans la croyance traditionnelle andine, les tissus possèdent un pouvoir magique et un rôle de protection⁴¹.

³⁶ E. WOLF, *Peasants*, New Jersey, Prentice-Hall, 1966 et J.M. GARCÍA BARTOLOMÉ, « Sobre el concepto de ruralidad: crisis y renacimiento rural », *Política y Sociedad*, 8, 1991, p. 87-94.

³⁷ *Lliklla* ou *phullu* (châle féminin), *yawri* (grosse aiguille pour coudre), *phukuma* (soufflet à bouche pour attiser le feu sur lequel on cuisine), *ch'ullu* (bonnet), *tatay* et *mamay* (pour s'adresser ou interpeller quelqu'un), *runa* (être humain).

³⁸ « Tradition », CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. <http://www.cnrtl.fr/definition/tradition> (dernière consultation le 07/02/2019).

³⁹ P.J. de ARRIAGA Pablo, *Extirpación de la idolatría en Perú*, en *Crónicas de interés indígena*, Madrid, Edición Gráfica Norte, 1968 [1621, année de composition], p. 210.

⁴⁰ La graisse est fondamentalement associée au principe vital et assume un rôle performatif dans les rituels. Dans certaines régions, lors de cérémonies en faveur de la Pachamama (la Terre-Mère garante des productions agricoles et de la subsistance de la communauté), il est de coutume d'offrir un fœtus de lama aux côtés des fleurs, cigarettes, bières, etc. Ce dernier, qui a été séché pour être conservé, est généreusement enduit de graisse de lama pour le réhydrater et l'assouplir, de façon à ce qu'il retrouve un aspect vivant. G. FERNÁNDEZ SUÁREZ, *Los Kallawayas: medicina indígena en los Andes bolivianos*, Cuenca, Ediciones Universidad Castilla-la Mancha, 1998 et J. BASTIEN, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Long Grove, Waveland Press, 1985.

⁴¹ M. RUTH, *Los tejidos y el poder... y el poder de los tejidos*, Quito, Ediciones Cedime, 1988.

Bien qu'elles se transmettent depuis plusieurs siècles, les histoires d'agression de *pishtaco* ou de *nakaq* s'altèrent peu, comme en témoigne l'homogénéité des éléments constituant le mythe. Cette constance s'explique probablement par le fait que le contenu symbolique de la légende a toujours trouvé des correspondances avec le monde dans lequel elle circulait. Le mythe continue de dire la même chose parce que sa signification implicite traduit une réalité qui perdure aujourd'hui encore. Le duel symbolique qui oppose la victime et le bourreau fonctionnerait ainsi comme une allégorie de la relation séculaire entre les corps indien et blanc, vue depuis la perspective autochtone : un rapport de domination et d'exploitation. Le vol de la graisse et ses utilisations, en tant que dépossession et exploitation d'un bien propre et vital, rappellent à la fois la perte des terres au moment de la Conquête, la main d'œuvre qui a fait la prospérité coloniale, les masses laborieuses qui font s'enrichir les entreprises d'aujourd'hui, ou encore les ressources naturelles exploitées au fil de l'histoire, tout cela matérialisant la persistance de la dichotomie dominants-dominés blancs-indiens. Le *pishtaco*, comme un fantôme qui hante les Andes depuis l'époque coloniale, incarne la répétition de l'histoire, telle une cicatrice du passé⁴². Car si la légende raconte une oppression, elle dit également la récurrence d'une souffrance, évoquée par la cruauté de l'agresseur.

Certains trouvent l'origine de la violence du *pishtaco* dans le banditisme d'autrefois⁴³, d'autres considèrent qu'elle a pris toute sa proportion avec la sauvagerie des activités du Sentier Lumineux, les paysans ayant transformé les sendéristes en démons et antéchrists⁴⁴. Il faut sans doute également considérer cette barbarie depuis une perspective plus ancienne et rapprocher l'aspect sanglant des attaques du *pishtaco* de la sauvagerie de la Conquête – la légende noire espagnole –, la cruauté de certaines campagnes ayant pu donner naissance au caractère sordide des agressions du *pishtaco*. Souvenir des violences du passé, le mythe refait d'ailleurs surface périodiquement, dans des contextes de tension : conflits sociaux, crises économiques ou politiques (activités du Sentier Lumineux, crise mondiale de 2008). Il semble ainsi exprimer le malaise de cette société qui, victime et impuissante, trouve dans la légende une forme de refuge. Les attaques de *pishtaco*, au-delà de dire l'invasion de la modernité dans la tradition et la toute-puissance de l'Autre étranger, racontent la peur de la transformation et de la destruction de l'identité de la communauté⁴⁵. Le mythe traduirait ainsi une sorte de repli du corps victime sur ses croyances, ses coutumes, sa culture et fonctionnerait comme un mécanisme de défense pour se protéger et résister contre les ingérences extérieures. Réactivation de l'identité collective, il convoque également le temps mythique du *Pachakuti* : comme le principe andin de rénovation de l'univers⁴⁶, il s'inscrit dans un schéma cyclique et cherche peut-être à rétablir l'équilibre du monde en amenant le chaos.

⁴² C.I. DEGREGORI, « Ayacucho, después de la violencia », in C.I. DEGREGORI, J. CORONEL, P. del PINO del et O. STARN (eds.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP Ediciones, 1996, p. 15-28.

⁴³ S. QUIJADA JARA, « Pishtaco o nuna chipico », *Perú indígena*, 7, 16-17, 1958, p. 99-104

⁴⁴ C.I. DEGREGORI, *ibidem*.

⁴⁵ T. KATO, « Una metáfora del Pishtaco », *Cuadernos Canela*, 2, 1991, p. 54-65.

⁴⁶ J.P. HUSSON, « A little known but essential element of the cultural context of the Nueva Crónica: Felipe Guamán Poma de Ayala's native source », in A. ROLENA & I. BOSERUP (eds.), *Unlocking the Doors to the Worlds of Guamán Poma and his Nueva Crónica*, Copenhagen, The Royal Library Museum Tusculanum Press, 2015, p. 163-187. Le *Pachakuti*, « renversement du monde », peut être une catastrophe naturelle (séisme, inondation), un malheur collectif (famine, épidémie) ou une crise sociale qui bouleverse la société dans sa profondeur (comme le fut la guerre fratricide entre Huascar et Atahualpa à la veille de la conquête de l'empire inca).

Urbanisation du mythe

À la fin des années 1980, puis à nouveau en 2014 (bien que dans une moindre mesure), s'ébruite la nouvelle d'une série de meurtres sanglants dans les quartiers périphériques et populaires de Lima, semant un vent de panique. Perpétrés contre des enfants ou des adolescents assassinés après qu'on leur ait retiré des organes vitaux, ces crimes sont attribués à une équipe de *sacajojos* (de *sacar*, extraire, et *ojos*, yeux) opérant pour alimenter le marché du trafic d'organes⁴⁷. À première vue, peu de choses en commun avec des attaques de *pishtaco*. Et pourtant, en analysant les différents témoignages et articles de presse relatant ces faux faits divers – puisque la police n'a relevé aucune plainte ni aucun meurtre pouvant attester de tels faits⁴⁸, on observe de nombreux traits communs et similitudes qui poussent à considérer ces rumeurs comme des variations modernes et urbaines du mythe du *pishtaco*.

Trame commune des témoignages d'attaques de *sacajojos*.

1. les sacajojos - sont essentiellement des étrangers blancs (« gringos ») ou des noirs - sont au moins deux, dont l'un est souvent médecin
2. les victimes - sont essentiellement des enfants âgés de 4 à 16 ans - sont issues de familles pauvres, vivant souvent dans une situation de misère
3. les lieux où se produisent les attaques - sont des quartiers populaires de Lima - sont des espaces isolés : parcs déserts, lieux sombres - sont, parfois, des écoles
4. le moment au cours duquel se déroulent les attaques <i>Non commenté</i>
5. les armes / accessoires utilisés - pour se déplacer : sont des grosses voitures noires, notamment des Mercedes Benz - pour attaquer les victimes : sont des mitraillettes
6. le mode opératoire - comprend une étape où les agresseurs tuent les victimes ou bien, lorsqu'il s'agit de vol d'yeux, laissent les victimes vivantes après les avoir énucléées - comprend parfois une étape où les agresseurs laissent un message de remerciement et quelques billets en dédommagement

⁴⁷ Prise très au sérieux par les habitants, cette rumeur a incité les parents à mettre en sécurité leurs enfants en les retirant de l'école et a poussé certains habitants à malmenager, voire à séquestrer, des gens de passage pris pour des *sacajojos*.

⁴⁸ Il s'agit de deux témoignages enregistrés par Eudocio Sifuentes en novembre et décembre 1989, E. SIFUENTES, « La continuidad de la historia de los pishtacos en los « robajojos » de hoy », in J. ANSIÓN (ed.), *op. cit.*, p. 149-154 ; deux articles de presse étudiés par G. A. ZAPATA (« El gran miedo », 6 novembre 1988 et « Sobre ojos y pishtacos », 27 Décembre 1988), G.A. ZAPATA, « Sobre ojos y pishtacos », in J. ANSIÓN (ed.), *op. cit.*, p. 137-140 ; un article de presse plus tardif, N. MANRIQUE, « Narcoindulto y sacajojos », *La República*, 24 Juin 2014, <http://larepublica.pe/columnistas/en-construccion/narcoindultos-y-sacajojos-24-06-2014>, dernière consultation le 07/02/2019).

7. ce que volent les agresseurs

- ce sont, le plus souvent, les yeux (avec une préférence pour les yeux clairs)
- ce sont des organes vitaux (cœurs, reins)

8. l'utilisation faite des organes volés

- alimente le marché clandestin d'organes
- concerne le paiement de la dette extérieure du pays (vols commandités par le gouvernement)

9. l'espace géographique où l'agresseur envoie son butin

- pour des transplantations légales et le trafic d'organes : les États-Unis, l'étranger

10. L'attitude du gouvernement

- est tributaire d'un contrat secret passé avec les États-Unis
- se décline à travers la complicité de la police, qui est au courant mais nie les faits et laisse faire
- passe par la création de faux faits divers pour détourner l'attention de la population des sujets d'actualité

Réalisation personnelle à partir de : voir *supra*.

On remarque d'emblée que les récits de ces attaques reprennent un certain nombre d'éléments récurrents – parfois même systématiques – des histoires d'attaque de *pishtaco* : la sauvagerie des crimes, bien entendu, également perpétrés dans des endroits isolés, mais aussi la complicité, voire la responsabilité, du gouvernement en place, le rôle joué par les pays occidentaux auxquels sont destinés les organes dérobés et le fait que les agresseurs soient des médecins. D'un autre côté, certains aspects de ces récits, divergents en apparence, trouvent en réalité des correspondances avec les versions attribuées au *pishtaco* lorsqu'on met les deux en regard. Alors que les premiers éléments suggèrent qu'il s'agit vraisemblablement du même mythe, construit autour d'une même colonne vertébrale, les seconds se présentent plutôt comme des variations du mythe initial, sortes d'analogies distordues, résultats de réactualisations à l'époque moderne et de réajustements à la réalité urbaine. Ainsi, les attributs des victimes se sont modernisés et urbanisés (mitraillettes et véhicules utilitaires du type *pickup* ou camionnette, accessoires de prédilection de la criminalité urbaine), l'origine ethnique des agresseurs s'est diversifiée et adaptée à la réalité de la capitale péruvienne (où la population noire est plus importante⁴⁹), les matières volées et leur destination se sont réajustées au marché informel contemporain et aux progrès scientifiques de la société moderne (le trafic d'organes et les transplantations)⁵⁰. La légende, en se déplaçant dans le milieu urbain, réadapte également le corps de la victime en choisissant les enfants comme proies vulnérables et innocentes ici.

⁴⁹ Lima est la deuxième région péruvienne présentant la plus importante population d'afropéruviens (*Derechos de la población afroperuana. Revalorando la cultura peruana desde la gestión pública*, MINISTERIO DE CULTURA, Lima, Proyecto Gráfico SAC, 2015, p. 17).

⁵⁰ Notons que les histoires d'attaques de *sacaojos* de 2014 sont apparues alors que circulait, depuis quelques années déjà et dans plusieurs villes d'autres pays d'Amérique latine (Mexique, Argentine, Colombie, Chili), la même histoire de kidnapping d'enfants par deux étrangers trafiquants d'organes. Non confirmées par les services de police, ces agressions ont pourtant été reprises par la presse et la photo des supposés trafiquants est encore relayée sur les réseaux sociaux.

Alors que le mythe du *pishtaco* est particulièrement présent dans les régions rurales, à l'inverse, les histoires d'attaques de *sacajos* circulent exclusivement dans la capitale péruvienne et sa périphérie⁵¹ : la légende se serait donc urbanisée. Il faut probablement attribuer cette migration à l'exode rural qui s'opère au milieu du XX^e siècle au Pérou. À partir des années 1940, le pays connaît une forte migration interne de la population rurale – majoritairement indienne – vers les centres urbains, avec une importante progression à partir des années 1980, provoquée par la guérilla menée par Sentier Lumineux dans les campagnes. Une étude de l'Organisation Internationale pour l'Immigration montre effectivement que, entre 1940 et 2015, sur la population totale du Pérou, la population rurale est passée de 64% à 23%, tandis que la population urbaine est passée de 35% à 76%. Cette même étude indique par ailleurs qu'en 2007 les principales villes de destination de la migration interne étaient à 68% la ville de Lima, suivie d'Arequipa (8%) et Trujillo (8%). La population liménienne a donc connu une très forte augmentation entre 1940 et 2014, passant de 645 000 à plus de 9 750 000 habitants ; elle comprend donc aujourd'hui une importante part d'habitants d'origine rurale et indienne. L'âge moyen des migrants, situé entre 24 et 25 ans, montre que cette migration interne touche surtout la jeune génération, probablement à la recherche de meilleures conditions de vie, notamment au niveau professionnel. L'étude, dans son préambule, signale par ailleurs que « [...] les migrants internes, en s'installant dans d'autres espaces géographiques, n'abandonnent pas tout derrière eux ; ils ramènent leurs coutumes, leurs valeurs, leur folklore et leur gastronomie [...] »⁵².

L'apparition du *sacajos*, en tant qu'actualisation urbaine du mythe du *pishtaco* rural, pourrait donc provenir de ce bagage culturel rapporté des campagnes. Il s'agirait alors d'une survivance, dans une version métissée, d'une croyance fondamentalement rurale qui aurait migré avec le mouvement de population. De fait, la rumeur du *sacajos* s'est diffusée dans les quartiers populaires de Lima, où vivent précisément les familles issues de l'immigration interne. Ces dernières sont globalement marginalisées et mal intégrées dans la société liménienne en raison de leur origine ethnique, et vivent dans une situation de pauvreté parfois très importante. Si le mythe s'est urbanisé et adapté dans sa forme, il continue donc de dire la même chose : la représentation symbolique d'une classe sociale exclue et exploitée par une économie dominée par le modèle occidental.

Au début du XXI^e siècle, une autre forme de modernisation et d'urbanisation du mythe s'opère avec le passage de la légende vers un autre plan de l'imaginaire : le cinéma. Adapté à un support résolument contemporain (fichier digital) et transposé à l'image à l'aide des avancées technologiques (captation d'image par caméra numérique, montage des films sur ordinateur, etc.), le mythe apparaît désormais dans des films qui sont rarement projetés en salle mais plutôt diffusés sur des plateformes de vidéos en ligne. Cette *mise à jour* du format de la légende fait entrer le mythe dans une matérialité emblématique de la modernité. Les films régionaux dont le *pishtaco* est le protagoniste reprennent par ailleurs des modèles très populaires auprès du public urbain d'aujourd'hui et s'inscrivent dans la veine des films

⁵¹ Lieux où se sont déroulés les supposés meurtres : Lima, Villa El Salvador et Lurín (banlieue sud de Lima), Pueblos Jóvenes ou Asentamientos Humanos (ceinture de bidonvilles autour de Lima). E. SIFUENTES, *op. cit.*, p. 152.

⁵² « Cabe señalar, que las/os migrantes internos, al momento de trasladarse a otro espacio geográfico, no dejan todo atrás sino que traen consigo sus costumbres, sus valores, su folklore y gastronomía [...] », *Migraciones internas en el Perú*, ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, Lima, Aleph Impresiones, 2015.

fantastiques ou des films d'horreur. En utilisant les codes cinématographiques de ces genres (construction de l'intrigue et des séquences, mise en lumière, utilisation d'effets spéciaux, titres⁵³), les réalisateurs laissent transparaître une volonté d'adapter la légende rurale du *pishtaco* dans une version moderne et urbaine. On peut alors se demander si, au-delà de cette imitation du cinéma moderne, il ne s'agirait pas avant tout de mettre en avant la culture traditionnelle et de l'utiliser comme matière première pour faire du traditionnel à la mode urbaine. Bien que ne partageant pas le même projet esthétique, cette tendance dans laquelle s'inscrivent ces films marcherait alors dans les pas du cinéma régional des années 1950, où les cinéastes du Club de Cuzco (Manuel Chambi, Luis Figueroa, Eulogio Nishiyama, Federico García Hurtado, entre autres) étaient engagés dans la reconnaissance de la culture traditionnelle andine et cherchaient à intégrer l'histoire indienne dans le cinéma péruvien⁵⁴. Les films mettant en scène le démon des Andes aujourd'hui constitueraient ainsi, paradoxalement, un excellent outil pour résister contre la globalisation et revendiquer l'identité culturelle autochtone.

Conclusion

Le mythe du *pishtaco* se présente sans doute comme un miroir de la société : il résume l'histoire des Andes depuis la conquête, vue depuis la perspective des dominés, comme une « vision des vaincus » (en référence à l'incontournable ouvrage de Nathan Wachtel⁵⁵). Certaines représentations modernes du *pishtaco* montrent que le mythe, autrefois cantonné à la sphère de l'oralité, a transgressé les frontières. Quittant la sphère de l'imaginaire pour désormais s'installer dans le monde tangible, il apparaît à la une des journaux et dans les JT : il s'est définitivement réalisé. Ceci laisse penser que le message que véhicule le mythe est plus que jamais actuel et que cette nouvelle matérialité traduit une peur de la part d'une communauté marginalisée qui sent sa survie menacée. D'un autre côté, si le *pishtaco* incarne la victoire de la modernité des villes sur la tradition des campagnes, le simple fait que la légende persiste (même sous une forme distordue) indique que la culture traditionnelle indienne résiste et survit. Tant que les motivations sociales existeront, la légende perdurera : le décor de l'intrigue sera adapté, mais le scénario restera le même. Il est d'ailleurs tentant d'établir un parallèle entre la grande figure mythique d'Inkarrí et le *pishtaco*, héros et anti-héros andins aux racines indiennes, tous deux racontant la lutte entre les mondes traditionnels et modernes, andins et occidentaux. Enfin, l'urbanisation de la légende nous invite à considérer les versions modernes et les nouvelles formes du mythe comme des expressions matérielles de ce que l'on appelle la « ruralité métropolitaine ». Désignant originellement des lieux situés à cheval entre la ville et la campagne (terres cultivées au

⁵³ Le titre du film de Nilo Escriba Palomino par exemple, *Jarjacha versus Pishtaco, la batalla final* fait clairement écho aux films *Freddy vs. Jason* (R. YAN TAI YU, *Freddy vs. Jason*, New Line Cinema, 2003) ou *Alien vs Predator* (Paul W.S. ANDERSON, *Alien vs Predator*, 20th Century Fox & Brandywine Productions, 2004).

⁵⁴ M. CHAMBI & L. FIGUERIA, *Las piedras*, Foto Cine Club del Cusco Producción, 1956 (premier documentaire sur l'architecture inca) ; E. NISHIYAMA, L. FIGUEROA & C. VILLANUEVA, *Kukuli*, Foto Cine Club del Cusco Producción, 1961 (premier film en langue quechua sur une légende indienne) ; F. GARCÍA HURTADO, *Túpac Amaru, el último inca*, Cinematográfica Kuntur & Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos, 1984 (à propos de la révolte indienne de 1781).

⁵⁵ N. WACHTEL, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530/1570*, Paris, Gallimard, 1971.

milieu de la cité, zones en lisière d'agglomération et aires où vivent les « nouveaux urbains avec des origines rurales récentes »), ce sont des espaces sociogéographiques où sont installés les nouveaux ruraux urbains ou les ruraux métropolitains⁵⁶. Les versions contemporaines du mythe – celles qui, actualisées, sont diffusées dans la capitale et sa périphérie par une population d'origine rurale, tout comme les versions traditionnelles de la légende qui circulent dans l'espace numérique – occupent les deux versants de la polarisation spatiale ville-modernité/campagne-tradition, illustrant ainsi le phénomène d'hybridation identitaire qui s'opère dans les Andes avec l'évolution de la société.

Bibliographie

- AGUDELO PATIÑO Luis Carlos, « Ruralidad metropolitana. Entre la tradición rural y el “brillo” urbano. Una interpretación », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 41, 3, 2012, p. 555-571.
- AGUILÓ Federico, « El lik'ichiri: un signo de autodefensa cultural », conférence présentée dans le cadre du *symposium* Simbología andina, Cochabamba, s.d.
- ANÓNIMO, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, Madrid, Ediciones Atlas, 1968 [1594, année de composition], p. 151-189.
- ANSIÓN Juan et SIFUENTES Eudocio, « La imagen de la violencia, a través de los relatos de degolladores », in ANSION Juan (ed.), *Pishtacos: de verdugo a sacaojos*, Lima, Tarea, 1989, p. 61-108.
- ANSIÓN Juan (ed.), *Pishtacos: de verdugo a sacaojos*, Lima, Tarea, 1989.
- ARGUEDAS José María, « Folklore en el valle del Mantaro », *Folklore americano*, 1, 1953, p. 101-298.
- ARRIAGA Pablo José de, *Extirpación de la idolatría en Perú*, in *Crónicas de interés indígena*, Madrid, Edición Gráfica Norte, 1968 [1621, année de composition].
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.
- BASTIEN Joseph, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Long Grove, Waveland Press, 1985.
- BURNET Thomas, *Le trésor de la pratique de médecine*, Paris, Hilaire Baritel, 1691.
- BUSTAMANTE Emilio & LUNA VICTORIA Jaime, “El cine regional en el Perú”, *Contratexto*, n°22, 2014, pp. 189-2012.
- CASTRO ARRASCO Dante, *Tierra de Pishtacos*, La Habana, Casa de las Américas, 1992.
- CONCEPCIÓN José García de la, *Historia Bethlehémica. Vida ejemplar y admirable del venerable siervo de Dios y Padre Pedro de San José Betancur, Fundador del Regular Instituto de Bethlehem en las Indias occidentales*, Séville, Juan de la Puerta (editor), 1723.
- CORONEL José, PINO Ponciano del & STARN Orin (eds.), *Las rondas campesinas y la derrota de sendero luminoso*, Lima, IEP Ediciones, 1996, p. 15-28.
- CURE VALDIVIESO Salima, “Cuidado te mochan la cabeza”. *Construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*, Mémoire de recherche de Master, Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, 2005.

⁵⁶L. C. AGUDELO PATIÑO, « Ruralidad metropolitana. Entre la tradición rural y el “brillo” urbano. Una interpretación », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 41, 3, 2012, p. 555-571.

DEGREGORI Carlos Iván, « Ayacucho, después de la violencia », in DEGREGORI Carlos Iván, CORONEL José, PINO Ponciano del et STARN Orin (eds.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP Ediciones, 1996, p. 15-28.

Derechos de la población afroperuana. Revalorando la cultura peruana desde la gestión pública, MINISTERIO DE CULTURA, Lima, Proyecto Gráfico SAC, 2015.

ESTERMANN José, « Filosofía andina, elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado », *Stromata*, 49, 1993, p. 203-220.

FERNÁNDEZ SUÁREZ Gerardo, *Los Kallawayas: medicina indígena en los Andes bolivianos*, Cuenca, Ediciones Universidad Castilla-la Mancha, 1998.

FLORENSA Juan Manuel, *Sicaire*, Paris, Calmann-Lévy, 2006.

GARCÍA BARTOLOMÉ Juan Manuel, « Sobre el concepto de ruralidad: crisis y renacimiento rural », *Política y Sociedad*, 8, 1991, p. 87-94.

HARRIS Olivia & BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, « Pacha, en torno al pensamiento aymara », in ALBO Xavier, *Raíces de América: El mundo Aymara*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 217-281.

HOCQUENGHEM Anne-Marie & BELLIER Irène, « De los Andes a la Amazonía, una representación evolutiva del otro », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 41-59.

HUSSON Jean-Philippe, « A little known but essential element of the cultural context of the Nueva Crónica: Felipe Guamán Poma de Ayala's native source », in ROLENA Adorno & BOSERUP Ivan (eds.), *Unlocking the doors to the worlds of Guamán Poma and his Nueva Crónica*, Copenhagen, The Royal Library Museum Tusculanum Press, 2015, p. 163-187.

KATO Takahiro, *Representación simbólica de lo marginado en el mundo andino*, Thèse de doctorat, Universidad Iberoamericana, 2005.

KATO Takahiro, « Una metáfora del Pishtaco », *Cuadernos Canela*, 2, 1991, p. 54-65.

KERNER Alex, « Beard and Conquest: the Role of Hair in the Construction of Gendered Spanish Attitudes towards the American Indians in the Sixteenth Century », *HIB, Revista de Historia Iberoamericana*, 6, 2, 2013, p. 104-126.

LE ROND D'ALEMBERT Jean, *Encyclopédie méthodique : Médecine*, Paris, H. Agasse Éditeur, 1798.

LIEUTAUD Joseph, *Précis de la médecine pratique*, Paris, Vincent Imprimeur, 1761.

Migraciones internas en el Perú, ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES, Lima, Aleph Impresiones, 2015.

SÁNCHEZ Manuel Martín, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, EDAF, 2002.

MILANOWSKI Bronislav, « Trois essais sur la vie sociale des primitifs », in MILANOWSKI Bronislav, *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, Payot, 1933.

MOLINA Cristóbal de, « Relación de las fábulas y ritos de los Incas », in *Colección de libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, Lima, Imprenta y Librería Sanmarti, 1916 [1574, année de composition], p. 1-103.

MOLINIÉ Antoinette (coord.), Numéro spécial « El Pishtaco », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991.

MOROTE BEST Efraín, « El degollador », *Tradicón, Revista peruana de cultura*, II, IV, 11, 1952, p. 67-91.

PALMA Ricardo, « Los Barbones », in PALMA Ricardo, *Tradiciones peruanas completas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1968, p. 438-444.

- PAREDES Rigoberto, *Mitos y supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, La Paz, Arno Editores, 1920.
- QUIJADA JARA Sergio, « Pishtaco o nuna chipico », *Perú indígena*, 7, 16-17, 1958, p. 99-104.
- RAMÍREZ Miguel, MERTZ Ysreal, “El culto satánico de los pishtacos”, *Oiga*, Mai 1989, pp. 30-32.
- RIVIÈRE Gilles, « Lik'ichiri y Kharisiri... A propósito de las representaciones del “Otro” en la sociedad aymara », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 23-40.
- RONAN Charles Edward, « ¿Qué significa gringo? », *Historia Mexicana*, 8, 4, 1959, p. 549-556.
- RUTH Moya, *Los tejidos y el poder... y el poder de los tejidos*, Quito, Ediciones Cedime, 1988.
- SALAZAR SOLER Carmen, « El Pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 7-22.
- SIFUENTES Eudocio, « La continuidad de la historia de los pishtacos en los robaojos de hoy », in ANSIÓN Juan (ed.), *Pishtacos: de verdugo a sacaojos*, Lima, Tarea, 1989, p. 149-154.
- SOURNIA, Jean-Charles, *Histoire de la médecine*, Paris, La Découverte, 1992.
- SYDENHAM Thomas & HUXHAM John, *Médecine pratique*, Paris, M. Gautret, 1838.
- TAYLOR Gerald, « Comentarios etnolingüísticas sobre el término Pishtaco », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, 1, 1991, p. 3-6.
- VALCÁRCEL Luis E., *Historia del Perú Antiguo*, Lima, Editorial J. Mejía Baca, 1964.
- VARGAS LLOSA Mario, *Lituma en Los Andes*, Buenos Aires, Planeta, 1993.
- VERGARA FIGUEROA Abilio, « Nakaq: una historia del miedo. Del mito al rumor y del rumor al mito », *Versión*, 23, 2009, p. 131-156.
- VERMEIR Koen, « Vampirisme, corps mastiquants et force de l'imagination, analyse des premiers traités sur les vampires (1659-1755) », *Caménae*, 8, 2010, p. 1-16.
- WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530/1570*, Paris, Gallimard, 1971.
- WESMANTEL Mary, *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- WOLF Eric, *Peasants*, New Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- ZAPATA Gastón Antonio, « Sobre ojos y pishtacos », in ANSIÓN Juan (ed.), *Pishtacos: de verdugo a sacaojos*, Lima, Tarea, 1989, p. 137-140.

Filmographie

- ANDERSON Paul W. S., *Alien vs Predator*, 20th Century Fox & Brandywine Productions, 2004.
- BARRIENTOS SOCUALAYA Henry, *El Pishtaco*, Granate Media Group, 2014.
- CHAMBI Manuel & FIGUERIA Luis, *Las piedras*, Foto Cine Club del Cusco Producción, 1956.
- CONTRERAS Jesús, *Sin sentimientos*, Zancay Producciones, 2007.
- ESTRIBA PALOMINO Nilo, *Sangre y tradición*, Inti Films & Max Planck Video-Imágenes, 2005 et *Jarjarcha versus Pishtaco, la batalla final*, Inka Llaqta Producciones, 2011.
- GARCÍA HURTADO Federico, *Túpac Amaru, el último inca*, Cinematográfica Kuntur & Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos, 1984.
- HUERTAS PÉREZ José Gabriel, *Nakaq*, Luis Aguilar Producciones, 2003.

KRIPKE Eric, *Supernatural*, Kripke Enterprises, Wonderland Soud and Vision, Warner Bros Television Coproduction, 2005- , "The Purge", Saison 9, épisode 13, 2014.

MARTÍNEZ GAMBOA José, *Pishtaco*, Magnum Producciones, 2003.

NISHIYAMA Eulogio, FIGUEROA Luis & VILLANUEVA César, *Kukuli*, Foto Cine Club del Cusco Producción, 1961.

PUENTE Roberto de la, *El proyecto del pishtaco puquino y el inkarrí perdido*, Mimilocos Films, 2002.

VALLEJO Henry, *El misterio de Kharisiri*, Pioneros Producciones, 2004.

YAN TAI YU Ronny, *Freddy vs. Jason*, New Line Cinema, 2003

Sitographie

Articles de presse

Pishtacos' vendían en Europa a 15 mil dólares cada litro de grasa humana [En ligne], in *Diario Perú21*, publié le 19/11/2009. Disponible sur <<http://peru21.pe/noticia/370821/caen-cuatro-miembros-banda-que-comercializaba-grasa-humana>> (consulté le 06/11/2015).

"Pishtacos" vendían grasa humana a mercados de cosméticos europeos [En ligne], in *RPP Noticias*, publié le 19/11/2009. Disponible sur <<http://rpp.pe/peru/actualidad/pishtacos-vendian-grasa-humana-a-mercados-de-cosmeticos-europeos-noticia-223666>> (consulté le 06/11/2015).

Nos enteramos por la televisión que éramos de la banda de Los Pishtacos [En ligne], in *La República*, publié le 18/11/2009. Disponible sur <<http://larepublica.pe/18-12-2009/nos-enteramos-por-la-televisión-que-eramos-de-la-banda-de-los-pishtacos>> (consulté le 06/11/2015).

Au Pérou, meurtres et trafic de graisse humaine [En ligne], in *Slate*, publié le 27/12/2009. Disponible sur <<http://www.slate.fr/story/14773/au-perou-meurtres-et-traffic-de-graisse-humaine>> (consulté le 06/11/2015).

¿Es real el tráfico de grasa humana? [En ligne], in *BBC*, publié le 20/11/2009. Disponible sur <http://www.bbc.com/mundo/cultura_sociedad/2009/11/091120_1527_grasa_humana_peru_pea.shtml> (consulté le 06/11/2015).

Cae una banda que mataba para robar grasa humana [En ligne], in *El País*, publié le 21/11/2009. Disponible sur <http://elpais.com/diario/2009/11/21/internacional/1258758011_850215.html> (consulté le 06/11/2015).

La caza de los 'Pishtacos' [En ligne], in *El Mundo*, publié le 20/11/2009. Disponible sur <<http://www.elmundo.es/america/2009/11/20/noticias/1258679886.html>> (consulté le 06/11/2015).

Narcoindulto y sacaojos, [En ligne] in *La República*, publié le 24 Juin 2014. Disponible sur <<http://larepublica.pe/columnistas/en-construcción/narcoindultos-y-sacaojos-24-06-2014>> (consulté le 07/02/2019).

Documents de chaînes vidéo

Grasa humana – Pishtaco [En ligne], in *Extre Misterios*, posté le 04/09/2015. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=R8s1FYs5VMU>> (consulté le 07/02/2019).

Pishtaco en Ayacucho [En ligne], in *Carlos Condori Youtube*, posté le 28/12/2016. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=6nYMoW51Z7Q>> (consulté le 07/02/2019).

Leyenda peruana : el Pishtaco [En ligne], in *After Midnight Show*, posté le 12/03/2018. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=bi93nAK1ip4>> (consulté le 07/02/2019).

Historia de terror – los pishtacos [En ligne], in *FiccionCreepy*, posté le 21/07/2014. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=suDrhTOzIds>> (consulté le 07/02/2019).

Vampiros de los Andes (pistacos) [En ligne], in *Jizaro*, posté le 07/12/2009. Disponible sur <<https://www.youtube.com/watch?v=7MkZC-wq1Yc>> (consulté le 07/02/2019).

Articles de blogs

ARANA BENAVENTE Karen, *El Kari Kari* [En ligne], in *Paranormalfox*, posté le 25/11/2013. Disponible sur <<http://paranormalfox.blogspot.com/2013/11/el-kari-kari.html>> (consulté le 07/02/2019).

SUNSTRIDER, *Pishtaco* [En ligne], in *Mitos, monstruos y leyendas*, posté le 19/06/2015. Disponible sur <http://mitosmonstruosyleyendas.blogspot.com/2015/06/pishtaco.html> (consulté le 07/02/2019).

GALVÁN Lesly, *Conoce a los seres y criaturas más aterradores de la mitología peruana* [En ligne], in *Tenebris*, posté le 05/20/2018. Disponible sur <<https://tenebrisoficial.wordpress.com/2018/02/05/seres-criaturas-mas-aterradores-mitologia-peruana>> (consulté le 07/02/2019).

ANGEL TERRENAL, *Pishtaco, el demonio de los Andes* [En ligne], in *Relatos de la sierra del Perú*, posté le 03/12/2008. Disponible sur <<http://relatosdelasierradelperu.blogspot.com/2009/03/pishtaco-el-demonio-de-los-andes.html>> (consulté le 07/02/2019).

ANGEL TERRENAL, *Jarjacha, el demonio del incesto* [En ligne], in *Relatos de la sierra del Perú*, posté le 11/03/2009. Disponible sur <http://relatosdelasierradelperu.blogspot.com/2009/03/jarjacha-el-demonio-del-incesto.html> (consulté le 07/02/2019).

H4NOMIQO, *Los nuevos pishtacos del Perú* [En ligne], in *H4nomiqo*, posté le 03/12/2008. Disponible sur <<http://h4nomiqo.blogspot.com/2008/12/los-nuevos-pishtacos-del-per.html>> (consulté le 07/02/2019).

Notice biographique

Chloé Tessier-Brusetti est docteure en Étude hispaniques et professeur certifié d'espagnol, membre associé du CRINI (Centre de Recherches sur les Identités, les Nations et l'Interculturalité). Ses recherches l'ont conduite dans un premier temps à travailler sur l'histoire ancienne et l'iconographie des populations autochtones des Andes (celle des sociétés établies avant la « Découverte »), et se sont ensuite orientées vers les représentations de l'identité amérindienne latino-américaine dans les arts visuels.