

ISSN : 0037-9174

JOURNAL
DE LA
SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

*TOME LXIX
EXTRAIT*



AU SIÈGE DE LA SOCIÉTÉ
MUSÉE DE L'HOMME
P A R I S
1983

LES CERFS ET LES MORTS DANS L'ICONOGRAPHIE MOCHICA

par Anne-Marie HOCQUENGHEM

Les données iconiques présentées sur les vases mochicas, retrouvés dans les tombes de la côte nord du Pérou et datés d'environ 2000 ans, peuvent être mises en parallèle avec les informations sur les mythes, les rites et les coutumes des agriculteurs andins notés par les chroniqueurs, les voyageurs et les ethnologues depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours. L'analyse et l'interprétation des scènes en relation avec les cerfs permet d'indiquer la méthode de travail qui conduit à supposer une origine très ancienne au calendrier rituel andin et à s'interroger sur sa fonction.

I. — L'ANALYSE DESCRIPTIVE DES SCÈNES : LES DONNÉES ICONIQUES

Sur les vases mochicas les scènes de chasse au cerf se présentent sous deux formes : l'une dans un monde « fabuleux », l'autre dans un monde « réaliste ». Un être mythique à crocs, armé d'un propulseur et de javelines, tue un cerf (fig. 1). Des chasseurs accompagnés de chiens et armés de propulseurs et de javelines, ou encore de grandes massues, rabattent des cerfs, mâles et femelles avec leurs petits, vers de grands filets tendus entre des piquets et retenus par plusieurs hommes. Les cerfs mâles sont percés de javelines ou frappés à coups de massue puis chargés sur les épaules des chasseurs (fig. 2, Kutscher 1950, fig. 13, 14, 15).

Les cerfs présentent certaines caractéristiques précises. Ils sont un peu plus petits que les hommes et doivent mesurer quelque 60 cm de hauteur au garrot. Leurs pattes sont vigoureuses et toujours nettement terminées par deux sabots. Leur robe est piquetée sur le dos, unie et plus claire sous le museau, sur le poitrail et le ventre. Leur queue claire sur le dessous se dresse en panache. Leurs oreilles ont la forme d'une large feuille veinée. Les mâles se distinguent des femelles et des petits par des bois, fortement courbés en forme de lyre et inclinés vers l'avant de la tête, qui portent chacun de un à trois cors, ainsi que par des organes sexuels très visibles sous la queue. Ces caractéristiques sont celles du cerf



FIG. 1. — Scène de chasse mythique d'après un dessin de Alan Sawyer d'un vase de l'Art Institut de Chicago.



FIG. 2. — Scène de chasse réelle d'après Kutscher 1954 fig. 14 c.

à queue blanche, *Odocoileus peruvianus*. Le cerf à queue blanche est appelé vulgairement « ciervo » ou « gamo » au Pérou et en Équateur, « venado » au Pérou et en Bolivie ou encore « taruga » en Équateur, alors que ce dernier terme s'applique au Pérou et en Bolivie au Guemal, *Hippocamelus antisienensis*. Le cerf à queue blanche a un habitat élevé dans les Andes, au-dessus de 2 500 mètres d'altitude pour les formes péruviennes. Il affectionne les zones boisées à bosquets et il est rarement mentionné dans la haute « puna ». En dépit de sa timidité cet animal ne répugne pas à venir s'alimenter sur les terres cultivées. En 1586, Acuna, au chapitre de la faune de Trujillo décrit des « venados ». Il semble que de juin à novembre, pendant la saison sèche et froide dans les Andes, les cerfs descendaient sur les terres chaudes des basses vallées côtières où se forment des zones de végétation temporaires, les « lomas » et où mûrissent les fruits des caroubiers, *Prosopis nigra* ou « algarrobos » (Renard-Casevitz 1979).

Les scènes mochicas indiquent que les cerfs tués sont emportés sur les épaules des chasseurs (fig. 3) mais aussi sur celles des morts représentés sous la forme de squelettes. Le vase VA 4629 du Museum für Völkerkunde de Berlin représente, en relief peint, un personnage assis, la tête, les épaule et le dos recouverts d'une pièce de tissu ; à sa figure décharnée et ses côtes apparentes on reconnaît son appartenance au monde des morts. Ce défunt porte sur son dos un cerf dont les pattes antérieures sont passées sur son épaule droite et les pattes postérieures sur son épaule gauche, de ses deux mains il retient l'animal par les sabots. Le cerf a la tête pendante et paraît sans vie, comme celui que porte le chasseur (fig. 4).

Le vase VA 16872 du Museum für Völkerkunde de Berlin, en relief lui aussi mais peint, représente un personnage squelettique semblable au précédent qui donne le bras à un autre personnage squelettique assis et vêtu de la même manière. Ce deuxième défunt est légèrement plus petit que le premier, ne porte pas de cerf sur les épaules mais une pièce de tissu roulée en boudin passés sur l'épaule droite, en travers du dos, sous le bras gauche et nouée sur la poitrine. Dans l'iconographie mochica les femmes portent leur enfant, ou leur charge, dans un châle, qu'elles roulent et attachent sur leur poitrine si elles n'ont rien à porter. Dans une scène de danse macabre une défunte utilise son châle pour porter son enfant mort tandis qu'une autre le porte en boudin. Les nattes qui indiquent généralement la féminité des personnages ne sont pas visibles sur ce vase au relief mal fini et érodé dont les détails n'ont pas été soulignés par de la peinture, mais à sa taille plus petite et à son châle il est possible d'identifier ce second mort comme une femme. Sur ce vase un couple de défunts est représenté et l'homme porte sur ses épaules un cerf mort.

Les scènes mochicas indiquent un lien encore plus fort entre les cerfs et les morts, aux scènes de danse macabre correspondent des scènes de danse de cerfs. Le vase VA 18382 du Museum für Völkerkunde de Berlin en bas-relief et peint représente sept cerfs, un mâle et quatre femelles dont deux sont suivies par un petit. Ces animaux sont dressés sur leurs pattes postérieures et se tiennent par leurs pattes antérieures, ils semblent courir ou danser. Cette scène fait immédiatement penser aux scènes de danse macabre (fig. 5). Des hommes, des femmes et des enfants, tous squelettiques, des défunts, se tiennent par les mains et semblent courir ou danser aux sons des flûtes, des sonnailles et des tambours, des jarres semblables à celles qui servent à la « chicha » de nos jours sont couvertes par des gobelets et posées sur le sol (fig. 6, Kutscher 1954, fig. 14, A, B).

D'après les scènes mochicas, la période de l'année où se pratiquent les chasses et les danses macabres est difficile à déterminer, il est simplement possible de supposer que la



FIG. 3. — Chasseur portant un cerf sur ses épaules, photo du vase I/3110 du Museo Nacional de antropologia y arqueologia de Lima, cliché A. M. Hocquenghem.



FIG. 4. — Mort portant un cerf sur ses épaules, photo du vase VA 4629 du Museum für Völkerkunde de Berlin, cliché A. M. Hocquenghem.

chasse a lieu en relation avec une offrande aux défunts et à un moment où les cerfs peuvent être chassés. Les cerfs descendaient dans les vallées pendant la saison sèche et à ce moment ces animaux avaient des petits. Deux données iconiques pourraient indiquer la saison de la chasse, les « algarrobos » portent des gousses et un plant de maïs avec un épi non récolté figurent dans les scènes de chasse (ph. 2, Kutscher 1950, fig. 13 et Benson 1973, fig. 21). Ces données ne sont pas suffisantes, les « algarrobos » portent des gousses avant le solstice, de décembre, le dernier maïs est récolté à la fin mai, mais des récoltes antérieures peuvent avoir lieu à partir de décembre. Il faut remarquer que certains « algarrobos » portent des gousses doubles, ce qui arrive très rarement (communication personnelle de Claudine Friedberg).

La double représentation, « fabuleuse » et « réaliste », les rapports entre les cerfs et les morts, la présence du maïs et des « algarrobos » laissent supposer que ces scènes avaient, pour les Mochicas, une signification en relation avec les mythes, les rites, avec le culte des ancêtres et celui de la fertilité de la terre. Les Mochicas étaient des agriculteurs, ils pratiquaient l'irrigation dans une région soumise à l'alternance d'une saison sèche et d'une saison humide, dans un paysage en escalier où l'eau descend des Andes au levant et va se perdre dans le Pacifique au couchant. Cet environnement devait en partie influencer sur leurs conceptions du fonctionnement du monde et sur leurs comportements profanes et sacrés. Les mythes, les rites, les coutumes qu'ils ont représentés ne sont peut-être pas si différents de ceux des autres agriculteurs andins, il est peut-être utile de considérer les informations ethno-historiques et ethnologiques sur la chasse et les éventuels rapports entre les cerfs et les morts, pour tenter de reconstituer les possibles significations des scènes mochicas.

II. — L'ANALYSE ICONOGRAPHIQUE : LA SIGNIFICATION DES SCÈNES

Cieza de Leon vers 1550 (éd. 1962, ch. LXXXI, pp. 222-224) et Garcilazo de la Vega entre 1539 et 1560 (éd. 1967, ch. VI, l. 7, t. 2, pp. 21-24) ont observé et entendu raconter que les Incas organisaient de grandes chasses appelées « chacos ». D'après les descriptions de ces deux chroniqueurs, les chasseurs faisaient rabattre le gibier par de nombreux Indiens qui formaient un très large cercle et se rapprochaient du centre. Les « chacos » avaient lieu après la mise à bas. Les femelles et les jeunes étaient épargnés et les mâles étaient achevés à coups de massue. Ces informations correspondent aux données iconographiques présentées sur les vases mochicas. Les chroniqueurs notent aussi que la chasse était réglementée, qu'elle avait lieu chaque année, mais seulement tous les quatre ans sur un même territoire, ceci pour laisser au gibier le temps de se reproduire. Seuls les membres de l'élite avaient le droit de chasser, ils avaient aussi le devoir de distribuer les produits de la chasse. Dans la relation attribuée à Miguel de Estete (éd. 1918, p. 36), le chroniqueur rapporte avoir assisté à une grande chasse à Jauja. Espinosa Soriano (1973, p. 152) et Espinoza Bravo (1964, p. 167) rappellent ce grand « chaco » organisé par Manco Inca en l'honneur de Pizarro, entre le 20 avril 1534 et le mois de décembre. Ce fait semble indiquer que les « chacos » pouvaient avoir lieu pendant la saison sèche, mais aussi pour « honorer » des personnages importants.

Les informateurs d'Avila, curé de San Damian dans la province de Huarochiri entre

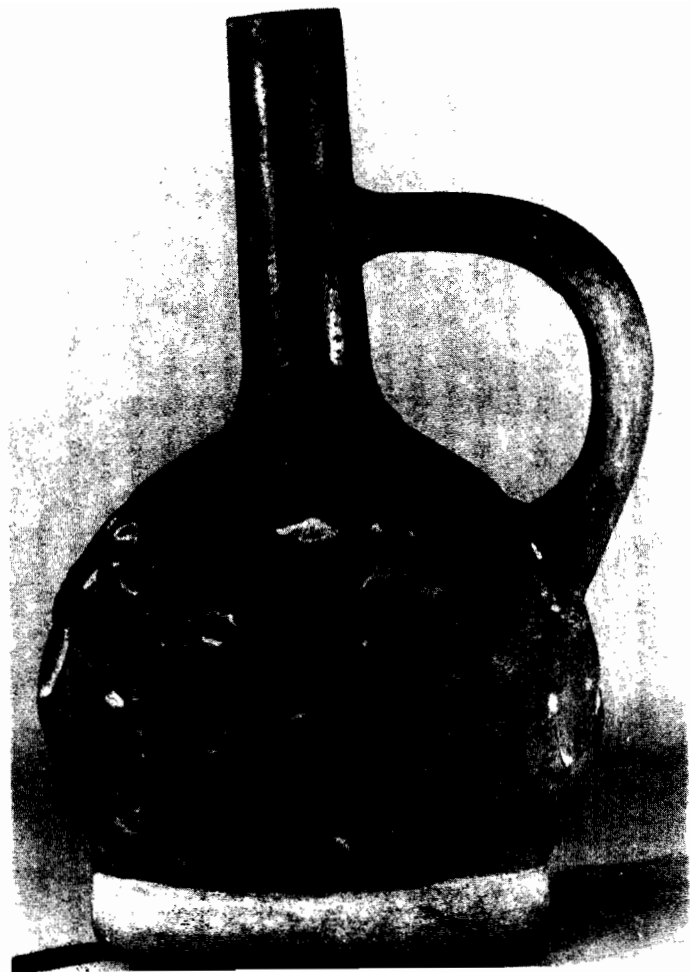


FIG. 5. — Danse de cerfs photo du vase VA 18382 du Museum für Völkerkunde de Berlin.

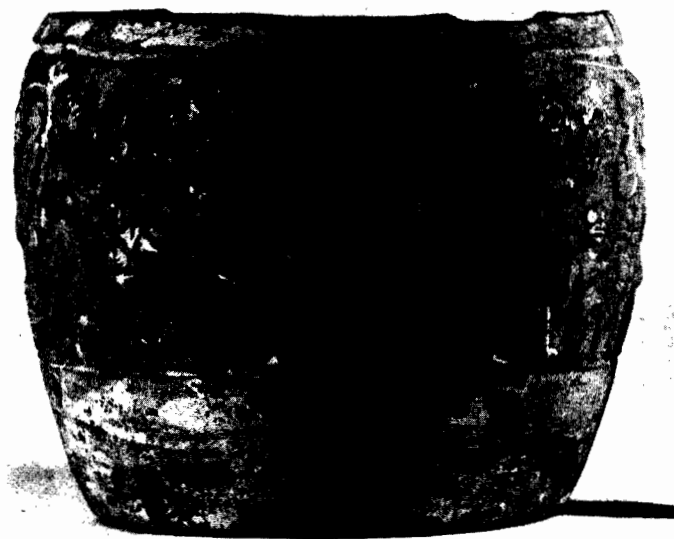


FIG. 6. — Danse des morts photo du vase VA 57984 du Museum für Völkerkunde de Berlin.

1597 et 1609 (éd. 1980, ch. II, p. 93), lui ont rapporté que les « *chacos* » avaient lieu au mois de novembre. Les chasseurs faisaient partie des rites pratiqués à la fin de la saison sèche, avant le solstice de décembre, au moment où l'eau commence à tomber dans les hautes terres. Un mythe de Huarochiri raconte comment, dans l'ancien temps, les cerfs dansaient entre eux (éd. 1980, ch. 5, p. 55). Les informateurs d'Avila lui ont aussi dit que les défunts étaient honorés avant la fête de Pariacaca, la *Auquisna* célébrée à la fin de la saison humide, avant le solstice de juin (éd. 1980, ch. 9, pp. 79, 81 et ch. 28, pp. 185, 187, Hocquenghem 1981).

Villagomez en 1649 (éd. 1919, pp. 168-169) résume les informations de nombreux chroniqueurs et extirpateurs d'idolâtries. À propos des rites célébrés après la naissance de jumeaux, qui était considérée comme une chose abominable et sacrilège, Villagomez mentionne une chasse au cerf. Le couple de parents coupables, bien qu'un des jumeaux fût considéré comme le fils de l'éclair, du tonnerre et de la foudre, devait faire pénitence. Le père et la mère devaient s'abstenir de manger du piment et d'avoir des rapports sexuels, ils devaient rester allongés, repliés sur eux-mêmes, avec un haricot contre leur ventre et ne devaient pas se retourner avant que le haricot commence à germer. Ceci durait des périodes de temps variables, suivant les informateurs. Ils devaient ensuite chasser un cerf, lui arracher la peau et passer sous sa dépouille. Ce rite indique qu'une faute, en relation avec l'ancêtre associé aux phénomènes météorologiques, devait être « payée » par une chasse au cerf.

De nos jours les chasses au cerf sont rares, ces animaux disparaissent et descendent peu dans les vallées de la côte. Les Espagnols n'ont pas protégé le gibier et aujourd'hui seule la chasse à la vigogne est réglementée. Nuñez del Prado (1970) et Casaverde (1970) notent que les Indiens pensent que les cerfs sont les animaux de charge des ancêtres mythiques qui demeurent dans les lieux d'origine, les « *pacarinas* » qui se trouvent sur le haut des montagnes. Jimenez Borga (1940) rapporte que lorsqu'un chasseur tue un cerf, il sait qu'il faut « payer » les ancêtres, les montagnes qui les personnifient. Aranguren Paz (1975) indique que, dans le sud du Pérou, les Indiens croient que l'éclair punit ceux qui n'ont pas fait les offrandes à la terre en tuant leurs animaux. Le *Rayuska*, l'éclair, est considéré comme le compère de la *Pachamama*, la terre. Quand un animal du troupeau a été foudroyé son propriétaire doit donc « payer » pour la faute commise. Pour « payer » la terre en février, au moment où lui sont faites les plus grandes offrandes les Indiens organisent une grande chasse, un « *chaco* ». Actuellement les Indiens continuent à pratiquer les anciens rites en relation avec les ancêtres. Sous couvert de la fête de la Toussaint, les Indiens vont encore « payer », « honorer », leurs défunts et leurs lointains ancêtres accordent en échange la survie de la communauté, en particulier l'eau qui assure une récolte abondante (Mejia Xesspe 1923, pp. 902-903, Hartmann 1973, 1974, Ossio 1978, pp. 377-396, Hocquenghem 1979). De nos jours l'ancêtre responsable des phénomènes météorologiques, l'éclair, le tonnerre, la foudre, associé à Santiago, reste le père putatif des jumeaux (Mariscotti de Görlitz 1978, pp. 355-376).

Il faut essayer de comprendre ce qui a conduit les Indiens à choisir le cerf comme intermédiaire entre eux et leurs ancêtres.

Le mythe andin raconté à Avila (éd. 1980, ch. 5, pp. 53-55) éclaire le rôle du cerf : un homme, qui doit fuir devant un nouvel arrivé plus fort que lui, se transforme en cerf et devient mangeur d'êtres humains ; un renversement de situation change le cerf mangeur d'hommes en nourriture humaine. Il n'est pas question ici d'interpréter le mythe, qui par certains aspects traite de la passation des pouvoirs d'une génération à l'autre, d'une

période de temps à l'autre, et sans doute d'une saison à l'autre, mais d'indiquer à travers lui le rôle du cerf qui passe en une volte-face d'un état à l'autre et conjugue des extrêmes. En fait le cerf appartient au monde animal et sauvage, mais dans le mythe il cache un être humain et social ; à peine devenu cannibale, il ne le reste pas longtemps et il est à nouveau mangé. Le rôle symbolique du cerf dans les mythes américains a été mis en évidence par Lévi-Strauss (1964, 1966, 1968, 1971) ainsi que par Renard-Casevitz (1979). Le cerf vit à la limite des terres cultivées et sauvages, passe des vallées aux montagnes, apparaît pendant la saison sèche et disparaît pendant la saison humide, il peut passer du monde des vivants à celui des morts, dont il est très souvent la vêtue, le refuge provisoire ou le commensal. Il est beau, léger rapide et à peine aperçu il s'échappe ; il est le symbole de la « vie brève » ou comme le dit Clastres (1974), de la vie précaire de ceux qui bellement sont adorés. Ce rôle de médiateur entre deux parties opposées et complémentaires d'un tout explique pourquoi, de tous les animaux chassés, c'est le cerf qui est offert par les vivants à leurs ancêtres. Dans le « chaco » andin le cerf passe de la vie à la mort au moment de l'alternance des saisons, sa dépouille est offerte aux défunts au moment où leurs descendants viennent les honorer. Il faut encore signaler que Zuidema a remarqué que les rites de la naissance dans les hautes Andes, où l'enfant est placé dans la dépouille d'un guanaco chassé, doivent être aussi en relation avec le passage d'un monde à l'autre, et insiste sur la nécessité de poursuivre l'analyse des rôles de ces animaux dans la cosmovision andine (Zuidema et Urton 1976 et communication personnelle).

Les informations ethno-historiques et ethnologiques expliquent en partie les données iconiques. Les descriptions des « chacos » andins, les relations que les Indiens établissent entre la chasse, les cerfs, les ancêtres, l'eau et le passage d'une saison à l'autre d'un monde à l'autre, la continuité de la vie, permettent de proposer une interprétation des images mochicas qui associent les cerfs et les morts.

Une première lecture des scènes de chasse informe sur l'une des techniques d'acquisition de nourriture des Mochicas. Les autres scènes de l'iconographie mochica indiquent que les personnages représentés font partie d'une élite, il est possible que les activités cynégétiques aient été réservées, comme au temps des Incas, aux chefs (Hocquenghem 1979). Une seconde lecture des scènes de chasse informe sur une coutume, l'organisation d'une grande chasse en l'honneur et pour payer des personnages importants. Une troisième lecture informe sur une cérémonie du calendrier rituel célébrée chaque année en l'honneur des ancêtres, au moment de l'alternance des saisons. Les Mochicas devaient chasser le cerf pour l'offrir aux ancêtres dans le but d'obtenir, en échange, l'eau qui permet de récolter. Le fait que les archéologues ne retrouvent pas d'os de cerf dans les restes de nourriture des déchets d'habitation s'explique si cette viande était réservée aux ancêtres. Les épis, les gousses doubles qui attirent l'attention dans le décor des scènes de chasse peuvent avoir un sens symbolique, représenter la récolte espérée. Les fruits spéciaux les gousses doubles doivent, comme les jumeaux, être considérés comme directement engendrés par les ancêtres et porteurs d'une force de vie ; ils le sont encore aujourd'hui sous le nom de « pères » ou « mères » de la prochaine récolte, ou « illas » choses sacrées « huacas », dont il faut se concilier le pouvoir.

Les scènes de chasse « fabuleuse » doivent avoir trait à un mythe sur l'origine de la chasse et du rite. Ce qui apparaît très nettement dans l'iconographie mochica, ce sont les différents rôles et transformations du cerf. Le cerf est l'un des animaux le plus souvent représenté et sous sa forme naturelle ou mythique, il remplit des fonctions très variées. Un être fabuleux, le cerf-serpent-jaguar est présenté courant des armes à la main ou dressé

sous un arbuste. Un être mythique porte des bois, des oreilles et une queue de cerf et participe aux courses, aux danses, aux combats, aux jeux et aux enterrements. Un cerf se tient dans une attitude humaine, il est prisonnier, une corde au cou, il tient ses petits dans ses pattes, il est assis face à un jaguar mythique, et encore figure dans les scènes chaotiques avec les vivants et les morts Le cerf sous sa forme naturelle assiste à des sacrifices sur la montagne et il est chassé. L'analyse des multiples aspects, rôle et fonctions du cerf doit être poursuivie pour mettre en évidence le jeu des associations qui renvoie d'une scène à l'autre, éclairer la logique qui mène d'un niveau de signification à l'autre et cerner une forme de pensée dialectique caractéristique des Amérindiens (Schmidt 1929, pl. 165, 198, 204, Tello 1938, pl. 86, 204, Wasserman San Blás 1938, pl. 19, 20, 22, 51, 52, 211, 212, 213, 214, 343, 344, 547, Kutscher 1950, fig. 13, 14, 15, 43, 51, 65, Kutscher 1954, pl. 13b, 14, 15, 42, 55, 67a, 73, 74, 78b, Donnan 1976, fig. 2c, 10, pl. 31, pl. 7b, fig. 51, 88, 94, 95, Hocquenghem 1983).

III. — L'ANALYSE ICONOLOGIQUE : RÉFLEXIONS SUR LE CALENDRIER RITUEL ANDIN

Ce regard rapide sur les scènes en relation avec les cerfs et les morts et sur les textes qui peuvent en éclairer les significations suffit pour apercevoir les liens qui unissent les scènes de l'iconographie mochica et les comportements profanes et sacrés des Indiens. Les différentes scènes ont été analysées et mises en rapport avec une technique, une coutume, un rite et un mythe des agriculteurs andis, et un calendrier rituel mochica a été reconstitué (Hocquenghem 1980). Les différentes lectures possibles des images mochicas et des textes sur les Indiens révèlent que le sens profond des comportements des agriculteurs andins est complexe, qu'il est en rapport avec une certaine réalité et actualité, naturelle et sociale, mais tient compte d'une dimension spatio-temporelle. Il faudrait être cerf pour conjuguer ces notions... Le cerf est trop rapide, trop élégant et trop versatile pour être imité par une préhistorienne qui se sent tortue, hésitante, lourde et persistante... À pas de tortue, opposés aux sauts du cerf dans les mythes, il faut revenir au calendrier rituel andin.

Le calendrier rituel andin remplit une fonction dans des communautés d'agriculteurs qui pratiquent l'irrigation, ce qui implique un contrôle de l'eau et le respect de certaines règles naturelles et sociables. Si ces communautés ne connaissent pas l'écriture, ces règles se transmettent par la tradition orale, et l'expression artistique sous ses multiples formes, entre autres les mythes et les rites, racontés, pratiqués ou représentés. Les cérémonies célébrées chaque mois de l'année ont le sens de rites de « passage » et de rites « agraires ». Ces rites établissent des correspondances entre le cycle des astres et des saisons, le cycle de la vie et de la mort des végétaux, des animaux et des hommes, Ils présentent les cycles des phénomènes naturels comme le modèle explicatif des cycles des phénomènes sociaux. Par l'intermédiaire du rite, qui crée une possible confusion entre un passé mythique et une réalité présente, le calendrier rituel affirme une notion cyclique du temps, réinstaure périodiquement les structures idéologiques et matérielles, perpétue un ordre ancestral. Au premier abord la fonction de ce calendrier rituel est conservatrice, il n'est pas étonnant de devoir constater qu'il se perpétue lui-même, qu'il a une origine très ancienne, se trouve à

la période mochica et persiste encore de nos jours dans les communautés andines qui n'ont pas été totalement bouleversées par les « réformes agraires », par les tentatives « d'intégration » au marché national et international. Il faut remarquer que si le calendrier rituel persiste il n'est pas figé, mais il évolue. Le rite non fixé par un texte et effectué à différents moments de l'histoire andine peut assimiler des facteurs de changement et les incorporer au mythe qui se transforme au cours des événements ; la fonction conservatrice du calendrier rituel est donc compensée par sa fonction intégratrice. L'étude des processus de transformation du calendrier rituel reste à faire (Celestino 1979, Valiente 1980). La célébration du rite, qui affirme une notion cyclique du temps mais ne l'annule pas est un moment privilégié où l'ensemble de la communauté peut objectivement constater sa propre reproduction, avoir la conception diachronique de son identité. Cette célébration permet au mythe de se charger du sens des événements et de projeter ce produit dans une utopie à venir. D'où les possibilités d'interprétations à plusieurs niveaux, mythe, rite, événement historique, coutume, des images pré-hispanique comme des textes des chroniqueurs, des voyageurs et des ethnologues. D'où aussi les possibilités de discours « mythiques », « idéologiques » ou « utopistes » qui entraînent des mouvements « traditionalistes », « indigénistes » ou « millénaristes » (Urbano 1977). Ces discours se basent tous sur la spécificité de l'identité andine, ce qui explique le regain d'intérêt de toutes ces tendances pour les études sur le calendrier rituel, où cette identité s'exprime ainsi que les différentes utilisations qui en sont faites pour renforcer la notion d'appartenance à une culture « autre ». Mais les communautés d'agriculteurs andins, actuelles et passées, sont-elles si différentes des autres communautés paysannes qui pratiquent l'irrigation dans une région subtropicale et qui n'utilisent pas l'écriture ? Dans quelle mesure faut-il donner de l'importance aux structures de base et les comparer, plutôt que démonter les mécanismes qui rendent possible les changements et les utiliser (Bastide 1971) ? Ce n'est pas à l'archéologue seule de répondre, elle peut simplement attirer l'attention sur l'origine très ancienne de certaines institutions constitutives des communautés andines, comme le calendrier rituel, sur leurs fonctions ambivalentes, conservatrices et intégratrices, sur les leviers qui permettent la reproduction l'adaptation ou la transformation et exprimer son désir d'étudier avec les ethno-historiens et les ethnologues les diverses manipulations possibles de ces institutions, qui ne sont pas sans implications pour le devenir de l'indianité, à condition de préciser dans quels contextes, quels buts et avec quels moyens ces recherches sont à poursuivre.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

FIG. 1. — Scène de chasse mythique d'après un dessin de Alan Sawyer d'un vase de l'Art Institut de Chicago.

FIG. 2. — Scène de chasse réelle d'après Kutscher 1954 fig. 14 c.

FIG. 3. — Chasseur portant un cerf sur ses épaules, photo du vase I/3110 du Museo Nacional de antropologia y arqueologia de Lima, cliché A. M. Hocquenghem.

FIG. 4. — Mort portant un cerf sur ses épaules, photo du vase VA 4629 du Museum für Völkerkunde de Berlin, cliché A. M. Hocquenghem.

FIG. 5. — Danse de cerfs photo du vase VA 18382 du Museum für Völkerkunde de Berlin cliché A. M. Hocquenghem.

FIG. 6. — Danse des morts photo du vase VA 57984 du Museum für Völkerkunde de Berlin.

NOTE

Cet article a été présenté sous le titre « contribution de l'archéologie à l'étude des mythes, des rites et des coutumes dans les sociétés andines en décembre 1980 à l'Annual Meeting of the American Anthropological Association à Washington.

BIBLIOGRAPHIE

- ARANGUREN PAZ, Angélica, 1975. La creencias y ritos mágicos religiosos de los pastores Puneños. *Alipanchis*, vol. VIII, pp. 103-132. Cusco.
- AVILA, Francisco de, ed. 1980. Dioses y hombres de Huarochiri. Traduction de Gerald Taylor. *Rites et Traditions de Huarochiri*. Paris, L'Harmattan.
- BENSON, Elizabeth, 1975. Death-associated figures on Moche pottery. In *Death and after life in Precolumbian America, a conference at Dumbarton Oaks, Octobers 1973* : 105-143. Washington, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- BASTIDE, Roger, 1971. *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot.
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal, 1970. El-mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinqa*, no. 2 : 121-243. Cuzco, Instituto de Pastorel Andina.
- CELESTINO, Olinda, 1979. Identité et reproduction sociale dans les Andes du Pérou : La cofradia et le calendrier des fêtes (XVI^e-XX^e siècle). Projet de recherche CNRS. Paris.
- CIEZA DE LEON, Pedro, ed. 1962. *La crónica del Peru*. Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe.
- CLASTRES, Pierre, 1974. *Le grand parler*. Paris, Seuil.
- DONNAN, Christopher B., 1976. Moche Art and Iconography. *Latin American Studies*, 33. University of California, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications.
- ESPINOSA BRAVO, Clodoaldo, 1964. *Jauja Antigua*. Lima.
- ESPINOSA SORIANO, Waldemar, 1973. *La destrucción del imperio de los Incas*. Lima, Tetrabolo de papel, INIDE.
- ESTETE, Miguel de, ed. 1918. *El descubrimiento y la conquista del Peru*. Quito, Imprenta de la Universidad central.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, ed. 1953. *Los comentarios*. Puebla, Mexico, Editorial Jose M. Cajica Jr. Universidad de Puebla.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, 1936. *Nueva corónica y buen gobierno*. (Codex péruvien illustré). Paris, Institut d'Ethnologie.
- HARTMANN, Roswith, 1973. Comemoración de los muertos en la Sierra ecuatoriana. *Indiana* ; 1 : 179-197. Berlin, Gebruder Mann.
- 1974. Creencias acerca de de las almas de los difuntos en la región de Otavalo, Ecuador, *Ethnologische Zeitschrift*. Zürich, 1974, Heft 1 : 201-227. Berh.
- HISSINK, Karin, 1950. Motive der Mochika-Keramik. *Paideuma*, Bd. V : 115-135. Bamberg.
- HOCQUENGHEM, Anne-Marie, 1979. Rapports entre les morts et les vivants. In : *Les hommes et la mort rituels funéraires à travers le monde*. Éd. Jean Guiart : 85-85. Paris, Le Sycomore, Objets et Mondes.
- 1979. L'iconographie mochica : une tentative d'interprétation. Communication au LXIII International Congress of Americanists, Vancouver.
- 1980. Les scènes en relation avec l'océan. *Cahiers des Amériques Latines*, n° 20 : 113-129. Paris, winstitut des Hautes Études d'Amérique Latine.

- 1981. Les mouches et les mots dans l'iconographie mochica. *Naupa Pacha*, n° 19 : 63-70. Berkeley, Institute of Andean Studies.
- 1983. The « Beauty » of the « deer-serpent-jaguar ». *Camak*, Beilage I Mexicon : 4-7. Berlin.
- JIMENEZ BORJA, Arturo, 1940. *Cuentos, y leyendas del Perú*. Lima.
- KUTSCHER, Gerdt, 1946. Die figürlichen Vasenmalereien der frühen Chimu (Alt-Peru). Versuch einer Kulturanalyse auf ikonographischen Wege. Berlin (Ungedruckte Dissertation).
- 1950. *Chimu. Eine altindianische Hochkultur*. Berlin, Gebrüder Mann.
- 1954. Nordperuanische Keramik. Figürlich verzierte Gefäße der Früh-Chimu/Cerámica del Perú septentrional. Figuras ornamentales en vasijas de los Chimúes antiguos. *Monumenta Americana*, I. Berlin, Gebrüder Mann.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1964. *Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- 1966. *Du miel aux cendres*. Paris, Plon.
- 1968. *L'origine des manières de table*. Paris, Plon.
- 1971. *L'homme nu*. Paris, Plon.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Anna Maria, 1976. Los curi y el rayo. Actes du LXII Congrès International des Américanistes, vol. IV : 365-376. Paris.
- MEJIA XESSPE, Tobirio, 1923. Costumbres indigenas. Region andina. *Inca*, vol. 1 : 884-903. Lima, Organo del Museo de arqueologia de la Universidad Mayor de San Marcos.
- NUÑEZ DEL PRADO, Juan V., 1970. El mundo sobrenatural de los Quechuas del sur del Peru, a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis Phuturinga*, no 2 : 57-119. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.
- OSSIO, Juan, 1976. El simbolismo del agua y la representacion del tiempo y del espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca. *Actes du XLII Congrès international des Américanistes*, vol. IV : 377-396. Paris.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1979. *Su-Açu. Essai sur les cervidés de l'Amazonie et leur signification dans les cultures indiennes actuelles*. Paris-Lima, Travaux de l'Institut d'Études Andines, t. XX.
- SCHMIDT, Max, 1929. *Kunst und Kultur von Peru*. Berlin. Propyläen Kunst-geschichte.
- TELLO, Julio C., 1938. Arte antigua peruano. Album Muchik. *Inca*, vol. 2. Lima, Organo del Museo de arqueologia de la Universidad Mayor de San Marcos.
- URBANO, Enrique, 1977. Discurso mítico y discurso utópico en los Andes. *Allpanchis Phuturinga*, no 10 : 3-14. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.
- VALCÁRCEL, Luis E., 1946. The Andean Calendar. *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Bulletin 143 : 471-476. Washington, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution.
- VALIENTE, Teresa, 1980. *Die Wasserzeremonie in Puquio*. Fortrag in Semina für Völkerkunde des Universität Bonn.
- VILLAGOMES, Pedro de, 1919. *Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías del Arzobispado de Lima*. Lima, Collección de libros y documentos referentes a la Historia del Peru Sanmarti.
- WASSERMANN-SAN BLÁS, Bruno John, 1938. *Cerámicas del antiguo Perú de la collección Wassermann-San Blás*. Buenos Aires.
- ZUIDEMA, Tom et URTON, Gary, 1976. La constelación de la llama en los Andes peruanos. *Allpanchis Phuturinga*, no 9 : 59-119. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.

Anne-Marie HOCQUENGHEM. *Les cerfs et les morts dans l'iconographie mochica*.

Les données iconiques présentées sur les vases mochicas, retrouvés dans les tombes de la côte nord du Pérou et datés d'environ 2 000 ans, peuvent être mises en parallèle avec les informations sur les mythes, les rites et les coutumes des agriculteurs andins notés par les chroniqueurs, les voyageurs et les ethnologues depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours. L'analyse et l'interprétation des scènes en relation avec les cerfs permettent d'indiquer la méthode de travail qui conduit à supposer une origine très ancienne au calendrier rituel andin et à s'interroger sur sa fonction.

Los datos iconográficos que se encuentran en los vasos mochicas, descubiertos en las tumbas de la costa norte del Perú y que tienen una antigüedad de 2 000 años aproximadamente, pueden compararse con las informaciones sobre los mitos, los ritos y las costumbres de los agricultores andinos recogidas por los cronistas, los viajeros y los etnólogos desde el siglo XVI^o hasta nuestros días. El análisis y la interpretación de las escenas en relación con los ciervos permiten indicar el método de trabajo que lleva a suponer un origen muy antiguo al calendario ritual y a interrogarse sobre su función.

Iconic data on Mochica ceramics, found in the graves of the Northern Coast of Peru (and about 2 000 years old) can be related with informations on mythology, rituals and traditions of Andean agricultors, collected by the chroniclers, travellers and social anthropologists from the XVth c. onwards. The analysis and interpretation of the scenes where deers are represented exemplifies a method, by which one is led to hypothesize a very ancient origin for the Andean ritual calendar and to speculate on its function.