

LES REPRÉSENTATIONS ÉROTIQUES MOCHICAS ET L'ORDRE ANDIN

*Anne-Marie Hocquenghem**

Résumé:

Une analyse et une interprétation des représentations érotiques sont proposées en tenant compte de la structure et de la fonction de l'ensemble de l'iconographie mochica qui illustre le calendrier cérémoniel andin. Les actes sexuels pouvant conduire à l'engendrement sont rapprochés des rites "d'instauration de l'ordre" célébrés à l'équinoxe de la saison sèche et les actes de sodomie et de masturbation des rites "d'inversion de l'ordre" célébrés à l'équinoxe de la saison humide.

Resumen:

Se propone un análisis y una interpretación de las representaciones eróticas teniendo en cuenta la estructura y la función del conjunto de la iconografía mochica que ilustra el calendario ceremonial andino. Los actos sexuales que pueden conducir al engendramiento se relacionan con los ritos de "instauration del orden" celebrados en el equinoccio de la estación seca y los actos de sodomía y masturbación con los ritos de "inversión del orden" celebrados en el equinoccio de la estación húmeda.

Abstract:

We propose an analysis and an interpretation of the erotic representations taking in account the structure and the function of mochica iconography as an illustration of the andean ceremonial calendar. The sexual intercourse which may conduce to procreation can be related to the rituals of "instauration of order" celebrated in the dry season equinox and the sodomy and masturbation acts to the rituals of "inversion of order" celebrated in the humid season equinox.

* Chargée de recherche CNRS. Laboratoire d'Ethnologie du Musée de l'Homme. Palais de Chaillot, Place du Trocadéro. 75116. Paris.

L'ICONOGRAPHIE MOCHICA

Les représentations iconiques peintes, modelées, sculptées, gravées ou tissées sur les objets en terre séchée ou cuite, en pierre, en métal, en os, en coquille, en fibre végétale ou animale, qui proviennent des fouilles des temples et des tombes des centres cérémoniels de la côte nord du Pérou, datés aujourd'hui entre 200 av.J.C. et 700 ap.J.C., ont attiré depuis le XVII^e siècle l'attention de très nombreux collectionneurs, archéologues, ethnologues ou historiens d'art. En effet le style de ces représentations, d'un grand réalisme, offre au regard occidental la possibilité de reconnaître les motifs traités et de les intégrer au monde de l'observateur. De ce fait, l'approche de l'iconographie mochica diffère sensiblement de celle des autres iconographies andines ou mésoaméricaines, dont les représentations plus stylisées paraissent plus hermétiques au sens commun. Cette facilité apparente d'accès aux images laisse supposer à ceux qui les regardent que les mochicas ont élaboré leurs oeuvres dans un esprit proche du leur. La réalité observable et la fantaisie des artistes semblent offrir un nombre infini de représentations qui traitent du monde naturel et surnaturel, des coutumes et des croyances en rapport avec la vie quotidienne et cérémonielle. L'iconographie mochica a pu ainsi être considérée comme une encyclopédie illustrée de la vie des habitants de l'ancien Pérou. Ainsi perçues, les images peuvent être cataloguées et interprétées subjectivement suivant les associations d'idées qu'elles provoquent chez ceux qui les observent, et replacées dans leur propre système de classification. Dans cette optique, chaque image particulière peut être isolée de son contexte plus proche, de l'ensemble de l'iconographie, et au-delà, de la société mochica, puis analysée en elle-même et pour elle-même, ou suivant la fonction qu'elle paraît pouvoir remplir, dans le cadre culturel de l'observateur. C'est dans cet esprit que, comme en témoignent de très nombreuses publications et salles d'expositions, la vie des mochicas a pu être reconstituée et résumée sous des rubriques telles que "le monde animal", "le monde végétal", "la chasse", "la pêche", "l'agriculture", "l'élevage", "le tissage", "l'architecture", "la musique", "la danse", "les types physiques", "les maladies", "les dieux", "les cérémonies" ou encore —ce qui va retenir plus particulièrement notre attention dans les quelques pages qui vont suivre— "les comportements sexuels". Ces rubriques elles-mêmes peuvent être ordonnées suivant le système de classification de l'observateur, ainsi les plantes et les animaux suivant la classification de Linné, ou les actes sexuels suivant la morale judéo-chrétienne. Il semble, de manière paradoxale, que ce soit en fait l'apparent réalisme des images qui, en évitant à l'observateur l'effort de compréhension des conventions de représentations et du système de classification des mochicas, a fait écran à la mise en évidence de la signification que chacune des représentations devait avoir pour ceux qui les ont élaborées et utilisées, et à la compréhension du sens et de la fonction qu'ils attribuaient à l'ensemble de leur iconographie.

Au début du XX^e siècle, des chercheurs comme Selser et Tello (1923) ou, un peu plus tard, Larco Hoyle (1938-39), qui ont eu accès à des collections représentatives de l'ensemble de l'iconographie mochica, ont pu remarquer la répétition des sujets traités. Kutscher (1950, 1956) et Hissink (1951), après avoir rassemblé un grand nombre de scènes peintes, ont eux aussi signalé le caractère répétitif des actions représentées et tenté de rapprocher certaines d'entre elles des rites incas et coloniaux. Malgré ces observations, l'iconographie mochica est restée, même pour ces chercheurs, une encyclopédie illustrée traitant de tous les aspects de la vie des anciens péruviens. Les représentations d'actes sexuels ont donc été considérées comme des témoignages sur les pratiques profanes des mochicas.

Les travaux de Lévi-Strauss (1955, 1975, 1976) ont indiqué que, pas plus que les mythes, les représentations iconiques ne sont à considérer en tant qu'objets isolés, qu'envisagée d'un point de vue sémantique une représentation n'acquiert une signification que replacée dans l'ensemble iconographique qu'elle constitue avec ses semblables, et que celui-ci doit être analysé en tant que système de signes produisant un sens. Pour constituer des faits apparemment arbitraires en système, il faut considérer les relations plus simples et plus intelligibles qui les unissent, plutôt que de se laisser égarer par leur multiplicité; ce qui importe ce n'est pas du tout l'individualité de chacun d'eux en vue d'elle-même, c'est de mettre en évidence la

structure du système. L'analyse d'un corpus représentatif de l'ensemble de l'iconographie mochica, constitué à partir des collections conservées au Musée de l'Homme de Paris, au Museo de Arqueología y Antropología de Lima et au Museum für Völkerkunde de Berlin, a permis de mettre en évidence, en 1977, la structure de l'iconographie mochica. Cette organisation interne des images indique que, loin de constituer une encyclopédie des coutumes et des croyances des mochicas, leur iconographie peut être considérée comme un discours en image qui raconte, reprend, répète, en parties et en détails un sujet précis dont il s'agit de reconstituer le sens et la fonction (Hocquenghem 1977a et fig. 1-2, 4-7). Du fait de la double représentation des actions qui se déroulent dans un monde mythique et dans un monde réel, ce discours peut être rapproché du discours mythique et rituel et comparé aux mythes et aux rites andins dont les descriptions les plus anciennes se trouvent dans les textes des chroniqueurs du XVI^e siècle, et dont certaines survivances peuvent être étudiées de nos jours. De 1978 à 1984, les rapports formels qui unissent les différentes scènes de l'iconographie mochica aux cérémonies célébrées chaque année par les incas et, en ce qui concerne certaines d'entre elles, par les membres des communautés traditionnelles de nos jours, ont été soulignés. En supposant que ces rapports formels impliquent des rapports au niveau de la signification des actes représentés, par l'image, le mythe et le rite, ce qui est soutenable dans le cas des sociétés andines qui peuvent être qualifiées, suivant Lévi-Strauss, de sociétés "froides" dont le mode de production évolue lentement, la thèse suivante a pu être soutenue: l'iconographie mochica illustre les mythes et les rites en rapport avec le calendrier des tâches cérémonielles, lui-même en rapport avec le calendrier des tâches agricoles; sa fonction, comme celle de l'institution qu'elle représente et fixe, était d'affirmer l'ordre ancestral qui permet d'assurer la reproduction sociale. Chaque cérémonie est un modèle d'organisation des tâches relatives à l'accès aux ressources et au contrôle des moyens de production, à la distribution de la force de travail entre les divers procès de travail et à l'organisation du déroulement de ces derniers, ainsi qu'à la détermination de la forme sociale de la circulation et de la redistribution des produits du travail individuel ou collectif: le calendrier cérémoniel et ses représentations témoignent du schéma de reproduction de la société andine. Il reste à indiquer comment les représentations d'actes sexuels peuvent se relier à l'une ou l'autre des douze cérémonies qui rythment l'année andine et comment ces actes peuvent être en rapport avec l'ordre qui permet la reproduction sociale.

LES REPRÉSENTATIONS D'ACTES SEXUELS ET LE CALENDRIER CÉRÉMONIEL ANDIN

A — LES DONNÉES ICONIQUES

En 1977, une première analyse des images a permis de distinguer deux formes d'actes sexuels, l'une qui peut conduire à la fertilisation de la femme et l'autre qui ne peut pas permettre l'engendrement: des actes de masturbation, de fellation, de sodomie (Hocquenghem 1977b, figs 1-9). Une hypothèse qui restait à vérifier avait été proposée: les rapports sexuels pouvant permettre la reproduction devaient être comparés aux rites de fertilité, les autres rapprochés des rites funéraires et de deuil. Par rite de fertilité on entendait des pratiques en relation avec la reproduction naturelle et sociale, par rite funéraire des pratiques en relation avec le traitement du corps du défunt, et par rite de deuil des pratiques en relation avec le comportement des vivants face à la mort.

En 1979, les représentations d'actes sexuels pouvant conduire à l'engendrement ont été rapprochées de l'union rituelle célébrée chaque année au moment de l'équinoxe de la saison sèche (Hocquenghem 1979, fig 1, Hocquenghem et Golte 1983). A l'époque inca cette cérémonie, la *Citua* ou *Coya raimi*, incluait, après des rites de purification, la présentation d'une femme aux ancêtres (Molina ed. 1959 p. 52). De nos jours, les communautés andines traditionnelles offrent encore une jeune femme à leurs ancêtres, à l'occasion de la *fiesta del agua*; celle-ci monte le long d'un canal d'irrigation à la rencontre d'un jeune homme qui personnifie l'ancêtre et qui descend de la prise d'eau (Dumézil et Duviols 1974-76, Isbell 1978, Ossio

1978, Valiente 1982, Bendezu Neyra 1983). Cette cérémonie correspond à l'ouverture des réserves d'eau pour l'irrigation. L'union des sexes est célébrée au moment de l'équinoxe, à la conjonction du soleil et de la lune, lorsque l'eau fertilise la terre; elle a le sens de rite d'instauration de l'ordre qui permet la reproduction sociale.

Il faut tenter d'analyser et d'interpréter les représentations d'actes sexuels qui ne permettent pas l'engendrement. Leurs rapports avec la mort est directement indiqué dans une scène publiée par Arboleda (1981) puis Donnan (1982) et de Lavalle (1985 p. 94). Dans chacune des versions connues de cette scène un acte de sodomie, entre un homme et une femme, est associé à certaines activités des défunts, identifiables à leur aspect squelettique. Dans deux versions, figure aussi un acte de masturbation entre une femme et un défunt (fig 3). Cette scène se déroule sur deux registres. Au niveau supérieur, a lieu l'acte de sodomie tandis que les défunts menacent les vivants avec des objets ronds, jouent de la flûte et, détail des plus intéressants, s'efforcent d'enfoncer au niveau inférieur un personnage qui conserve encore son corps de vivant; deux animaux nocturnes, une chauve-souris et un hibou ou une chouette sont présents. Au niveau inférieur, deux défunts tirent sur le personnage qui conserve son corps de vivant comme pour le faire passer dans l'autre monde où se trouvent déjà le matériel funéraire, deux tombes occupées par des morts, un groupe de défunts qui dansent aux sons des flûtes de pan, un chien avec sa queue relevée et un lama avec sa queue baissée. Cette scène confirme notre hypothèse: les actes de sodomie et de masturbation sont bien en rapport avec la mort. Il faut tenter de comprendre la signification de ces actes en comparant les données iconiques avec les informations ethnohistoriques et ethnologiques sur les comportements sexuels et les comportements face à la mort des agriculteurs andins.

B — LES INFORMATIONS ETHNOHISTORIQUES ET ETHNOLOGIQUES

Les informations sur les comportements sexuels sont peu nombreuses. Au XVI^e siècle, les chroniqueurs se contentent d'affirmer ou de réfuter les pratiques sodomites des indiens. L'information la plus valable est celle de Pedro Cieza de León (ed. 1967, p. 86-87) qui note que les incas n'étaient pas sodomites mais que certains de leurs sujets s'adonnaient à cette pratique dans un cadre cérémoniel. A ce propos, Cieza de León fait preuve d'un esprit ouvert en observant que les incas imposaient l'adoration de leurs dieux sans interdire les religions et les coutumes anciennes, ce qui aurait signifié la mort pour ceux qui les pratiquaient depuis leur naissance. Les récits et les rapports des voyageurs et des ethnologues au XIX^e et au XX^e siècles ne traitent pas des comportements sexuels, profanes ou sacrés, des agriculteurs andins.

En ce qui concerne les comportements face à la mort, les informations sont plus nombreuses. Guamán Poma de Ayala (ed. 1936 p. 290) à propos de l'enterrement des *Chinchay suyú* mentionne quelques comportements inversés par rapport aux comportements quotidiens; la viande peut être mangée crue sans condiments, les femmes coupent leurs longs cheveux, les fils utilisés pour deviner le sort des survivants sont tordus vers la gauche. Actuellement, l'étude de Valderrama y Escalante (1980) indique qu'à l'occasion d'un enterrement, les vivants se comportent de manière inverse à la normale. Alejandro Ortiz Rescaniere (communication personnelle) raconte que, lors de l'un de ses premiers séjours à Vicos, encore jeune ethnologue, il avait été surpris par les comportements anormaux des jeunes gens pendant une veillée funèbre. Les jeunes ne respectaient plus les anciens, sortaient dans les champs et revenaient honteux, semblant avoir eu des relations sexuelles entre eux. Ces informations paraissent indiquer que face à la mort, les hommes et les femmes prennent des attitudes inverses à celles qu'ils ont en temps ordinaire. Il faut tenter de déterminer la période de l'année pendant laquelle les agriculteurs andins célèbrent les défunts collectivement et risquent d'être entraînés dans l'autre monde afin de relier la scène mochica à l'une des cérémonies du calendrier annuel et comprendre sa signification.

Au XVI^e et au XVII^e siècles, Molina (ed. 1959, p. 46), Avila (ed. 1980 ch. 28) et Guamán Poma de Ayala (ed. 1936 p. 256-257) indiquent qu'une cérémonie en l'honneur des défunts était célébrée chaque année, à la fin de la saison sèche, vers le mois de novembre. Cette

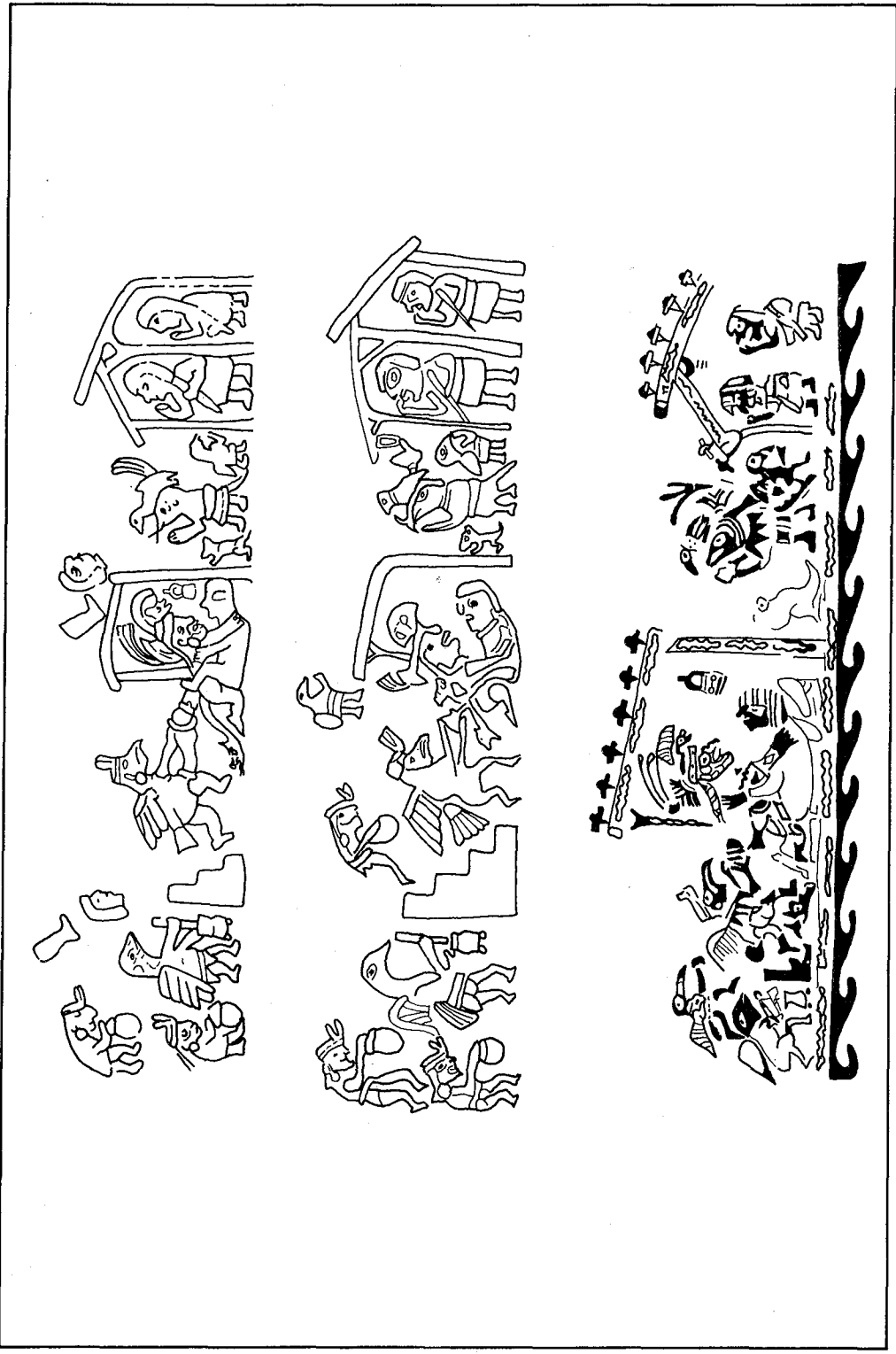


Fig. 1.— Scène complexe en relation avec un acte sexuel pouvant conduire à la reproduction (Donnan 1978).

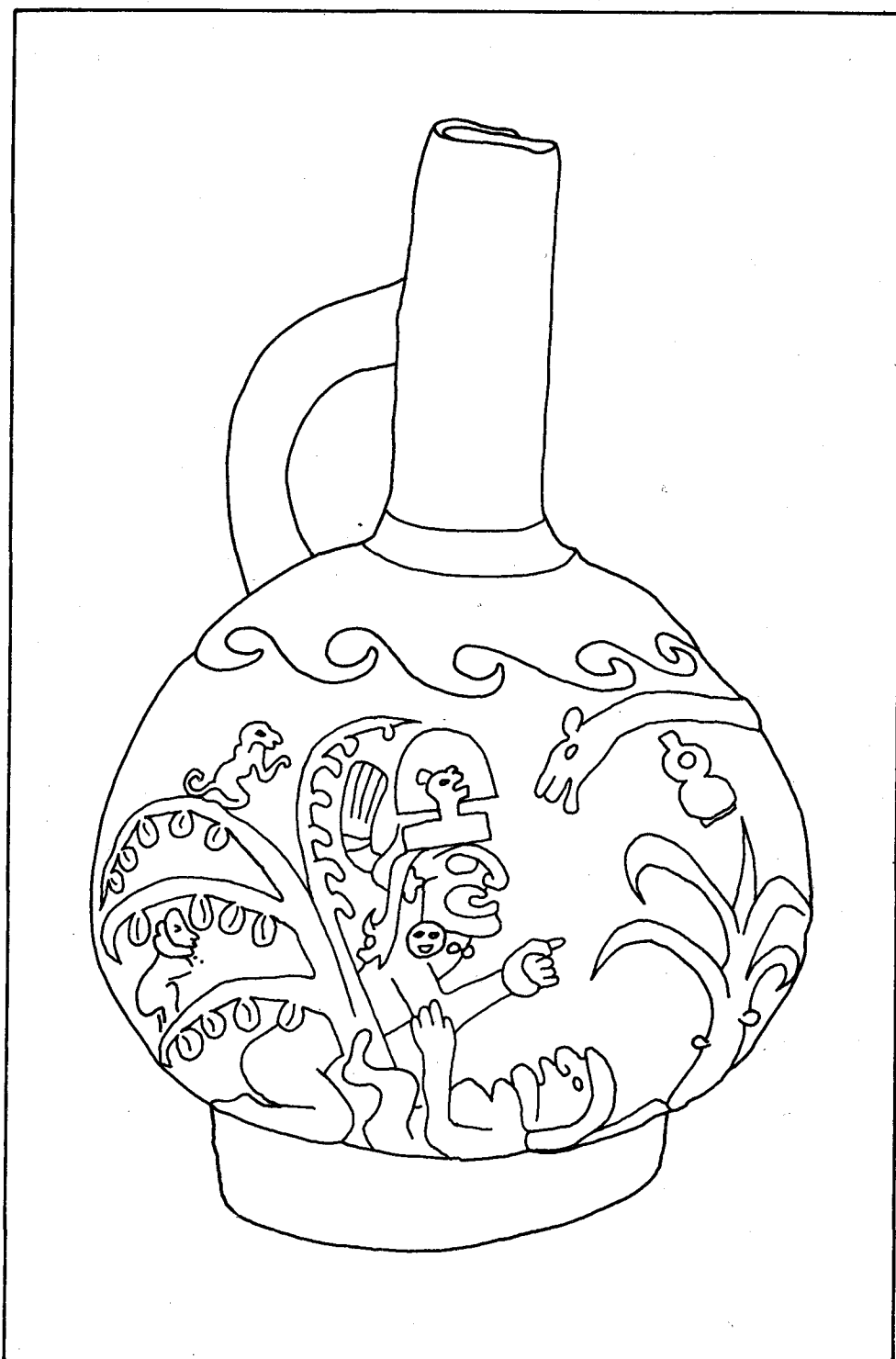


Fig. 2.— Reprise en détail de l'acte sexuel représenté fig. 1 (Museo Larco Herrera, dessin de Peter Lerche).

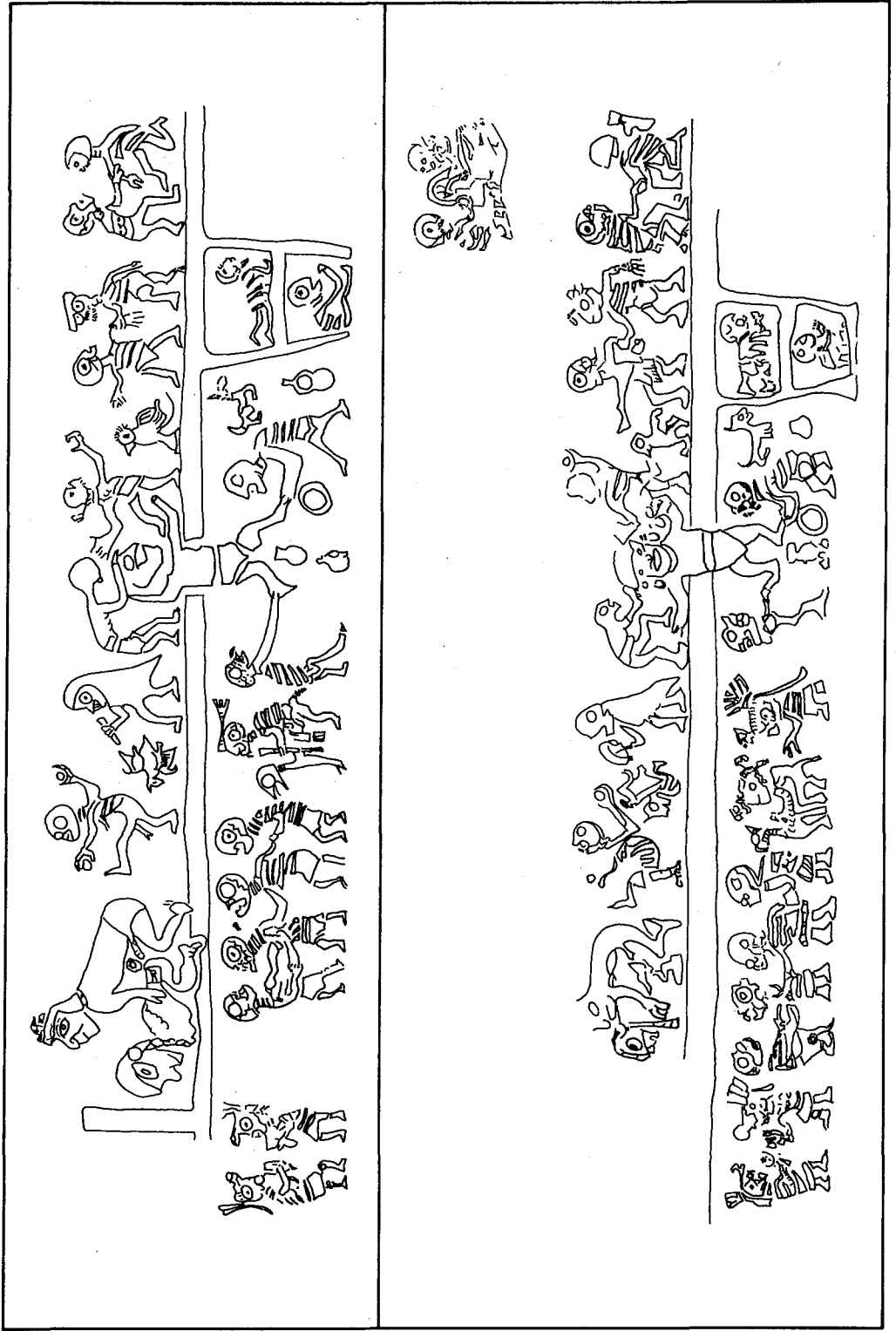


Fig. 3.— Scène complexe en relation avec des actes sexuels ne conduisant pas à la reproduction (Donnan 1982).



Fig. 4.— Reprise en détail de l'acte de sodomie représenté fig. 3
(Museum für Völkerkunde Berlin VA 18341).

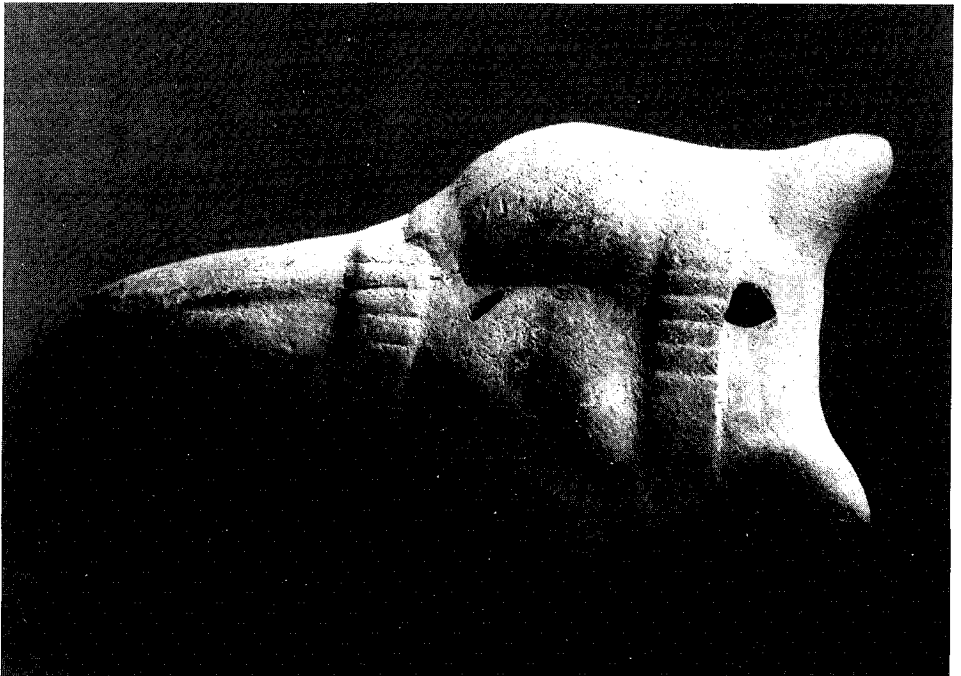


Fig. 5.— Reprise en détail de la sonnaille de chaman représentée fig. 4
(Museum für Völkerkunde Berlin VA 22348).

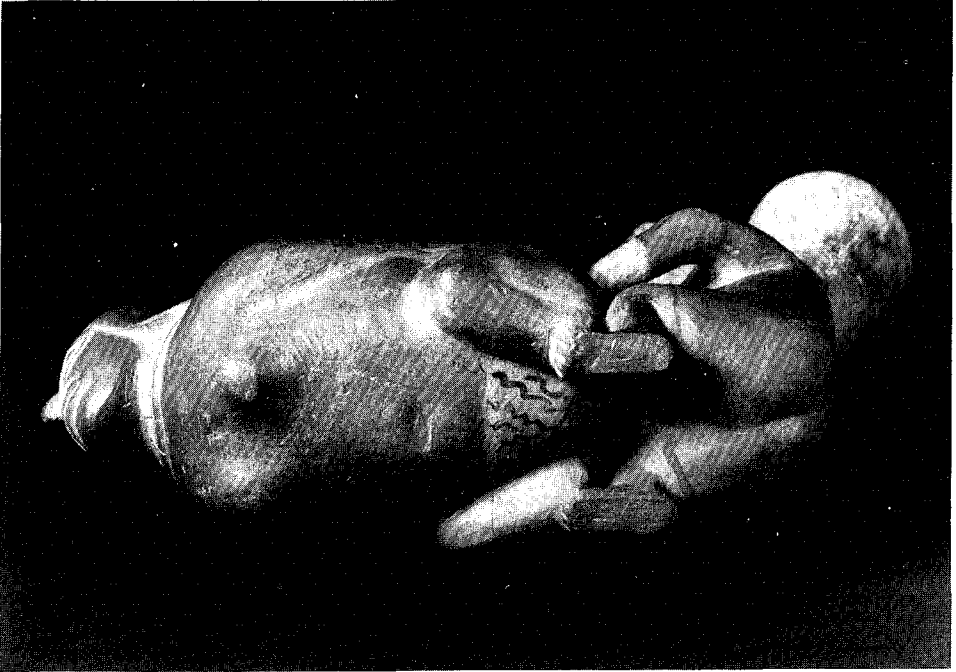


Fig. 6.— Acte de sodomie (Museum for Volkerkunde Berlin VA 18535).



Fig. 7.— Acte de fellation (Museum for Volkerkunde Berlin VA 18529).



Fig. 8.— Scène représentant un acte de masturbation dans le monde des morts
(Kauffman Doig 1971).



Fig. 9.— Acte de masturbation
(Museum für Volkerkunde Berlin).

cérémonie a lieu de nos jours à l'occasion de la Toussaint. A ce moment de l'année, les défunts reviennent de l'autre monde et ne risquent pas d'y entraîner les vivants qui les reçoivent avec plaisir. Il faut donc déterminer le moment de l'année consacré à la célébration du départ pour l'autre monde des défunts. Sur ce sujet, les chroniques du XVI^e et XVII^e siècles ne sont pas explicites mais une étude de l'ethnologue Olivia Harris sur la communauté Laymi en Bolivie donne des informations sur la cérémonie de séparation entre les vivants et les morts. Comme de nombreux agriculteurs andins, les Laymi fêtent de nos jours le retour des défunts au mois de novembre, à l'occasion de la Toussaint. Pour les Laymi, cette cérémonie est liée à la cérémonie du Carnaval célébrée, suivant les années, en février ou mars. En novembre, les musiciens jouent à la flûte des mélodies tristes, les *waynu*; en mars, il se crée dans la communauté une atmosphère de mystère, de confusion, et sous les déguisements, les hommes et les femmes cachent leur identité et leur sexe. De plus, pendant le Carnaval, une menace pèse sur le village; il est dangereux de rester seul car des "démons" risquent d'emporter ceux qui s'isolent. A la fin du Carnaval, ces "démons", mâles et femelles, doivent être expulsés, ils sont personnifiés par des hommes et des femmes recouverts de peaux de biques noires et ornés de fleurs et de plantes. Les "démons" dansent dans les rues, entrent dans les maisons et boivent, puis ils sont accompagnés dans un lieu désolé, inhabité, où ils abandonnent leurs vêtements et sont réputés disparaître. Les "démons" ont été chassés vers le monde sauvage. Les musiciens abandonnent alors les flûtes et prennent les petites mandolines, les *charangos*. Le dernier acte en relation avec les démons porte le nom de *tapakay*. Après le *tapakay*, l'ethnologue a voulu écouter les flûtes qu'elle avait enregistrées mais les Laymi terrorisés l'en ont empêché: le *waynu* c'est la musique qui plaît aux "démons" et les attire, les fait revenir du monde des défunts où ils venaient d'être expulsés; il ne fallait pas qu'ils reviennent. La véritable identité des "démons" venait d'être mise en évidence, c'étaient en fait les défunts qui venaient de rentrer dans l'autre monde (Harris 1982). De fait, Guamán Poma de Ayala (éd. 1936 p. 240-241) indique bien qu'au mois de mars des cérémonies idolâtres avaient lieu, les prêtres incas communiquant avec les *huacas*, les ancêtres, et avec les "démons" mais il ne précise pas la véritable nature de ces derniers. La période de l'année pendant laquelle les défunts sont dangereux pour les vivants, parcequ'ils risquent de les entraîner dans l'autre monde, c'est donc le mois de l'équinoxe de la saison humide.

C — INTERPRÉTATION

Si les deux fêtes de la Toussaint et du Carnaval sont liées dans les Andes, c'est qu'elles marquent respectivement le début et la fin des pluies sur les hautes terres, des crues dans les vallées de la Côte. A la Toussaint, les agriculteurs andins attendent l'eau qui permet d'espérer une bonne récolte; en mars, ils attendent la fin des pluies qui menacent de causer des inondations et des éboulements de terrain et risquent de ruiner la récolte. Il semble que les défunts soient en relation avec l'eau qui est considérée comme le don des ancêtres; ils reviennent à la fin de la saison sèche et doivent rentrer dans l'autre monde à la fin de la saison des pluies. La peur des Laymi en entendant les *waynu* s'explique; si cette musique attire les défunts, ceux-ci reviendront et avec eux, l'eau qui risque à cette époque de l'année de causer des catastrophes. A la Toussaint, les défunts andins apparaissent sous leur véritable identité, sous le couvert de la fête chrétienne des morts; au Carnaval, ils se déguisent en "démons", habitants de l'autre monde. Si leurs déguisements sont en peaux d'animaux et de plantes sauvages, ou associés au diable espagnol, c'est qu'ils appartiennent effectivement au monde de l'intérieur, le monde associé à la nature sauvage, classifié comme *hurin* et opposé au monde des vivants, au monde de l'extérieur lié à la nature domestiquée et classifié comme *hanan* (Hocquenghem 1984).

Pour comprendre le rapport entre les actes sexuels qui ne conduisent pas à la reproduction et l'entrée dans l'autre monde, il faut se souvenir que, dans les Andes, le monde des défunts c'est le monde "inversé" (Hocquenghem 1977, 1979, 1985, Harris 1982). Après la mort, les défunts doivent parcourir leur vie à l'envers, ramasser leurs pas, et dans l'autre monde tout est inversé. Pour décrire son pays, l'Angleterre, aux Laymi, Olivia Harris leur a expliqué que lorsqu'il faisait jour chez eux il faisait nuit chez elle, que lorsqu'ils étaient en été

ses compatriotes étaient en hiver: les Laymi ont pensé qu'elle venait de l'autre monde. Nous avons vu que face à la mort individuelle, au moment du rite funéraire, les agriculteurs andins avaient des comportements inversés et que face à la séparation collective entre les morts et les vivants à la fin du Carnaval, ils établissaient grâce au déguisement une confusion des sexes et des identités. Il semble que les comportements inversés marquent le passage, individuel ou collectif, dans l'autre monde, le monde "inversé". Les représentations d'actes de sodomie et de masturbation qui figurent dans l'iconographie mochica peuvent être perçues comme des actes sexuels inversés, puisqu'ils ne conduisent pas à l'engendrement, et faire partie des actes rituels en rapport avec la cérémonie d'inversion de l'ordre célébrée pendant le mois de l'équinoxe de la saison humide.

L'inversion de l'ordre dans le monde des défunts est réaffirmée à l'occasion des rites de deuil, individuels ou collectifs, et à l'occasion des cérémonies en l'honneur des ancêtres. Les informateurs d'Avila établissent un parallèle entre un mythe qui traite de l'inversion de l'ordre et les ténèbres qui suivirent la mort du Christ (Huarochiri 1980 ch. 4). Les mois qui suivent l'équinoxe de la saison humide et précèdent le mois du solstice d'hiver sont en relation avec le passage des défunts et des ancêtres dans l'autre monde. En effet, le soleil passe au nadir et les Pléiades disparaissent alors que dans ce monde les vivants vont commencer la récolte, recevoir le don des ancêtres. Pendant cette période de l'année, les gens de Huarochiri fêtaient leurs ancêtres Pariacaca et Chawpinamca et, actuellement, le mois de mai est le mois des croix qui représentent les défunts et les ancêtres. Pendant les fêtes des croix, que ce soit dans la région de Huancayo, d'Ayacucho, de Cusco ou de Puno, il est possible d'assister à des danses d'hommes déguisés en femmes et de vieux qui font à l'envers ce qui a été fait dans l'année. Ces danses représentent les actes d'inversion qui marquent la fin des rites de deuil, avant la naissance de la nouvelle année marquée par la réapparition des Pléiades et le solstice d'hiver (Huarochiri ch. 9, 10, 13; Schwab 1943; Hocquenghem 1986 ch. 8, 9).

Les actes sexuels représentés dans l'iconographie mochica devraient donc faire partie des actes rituels pratiqués à l'occasion des cérémonies équinoxiales qui tendent à instaurer l'ordre dans le monde des vivants et l'ordre inversé dans le monde des morts. Au moment des cérémonies d'union et de séparation, un même ordre est réaffirmé; l'inversion permet à la fois de reconnaître la rupture de la mort et de contrôler le désordre que son irruption dans la communauté risque de provoquer.

Bibliographie

- ARBOLEDA, M.
1981 "Representaciones artísticas de actividades homoeróticas en la cerámica moche" *Boletín de Lima* no. 16, 17, 18 p. 98-107. Lima
- BENDEZU NEYRA, R.
1983 *Puquio y la fiesta del agua*. Imp. "El Carmen". Lima.
- CIEZA DE LEÓN, P.
ed. 1967 *El señorío de los Incas*. IEP. Lima.
- DONNAN, C.
1978 *Moche art of Peru*. Los Angeles.
1982 "Dance in Moche art". *Nawpa Pacha* no. 20 p. 97-120. Berkeley.
- DUMÉZIL, G. et DUVIOLS, P.
1974-76 "Sumaq T'ika. La princesse du village sans eau" *Journal de la Société des Américanistes* T. LXIII p. 15-198. Paris.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F.
ed 1936 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Paris.
- HARRIS, O.
1982 "The dead and the devils among the bolivian Laymi" *Death and the regeneration of life*. p. 45-73. Cambridge.
- HISSINK, K.
1951 "Motive der Mochica-Keramic" *Paideuma* no. V, p. 115-135. Bamberg.

HOCQUENGHEM, A.M.

1977a "Quelques projections sur l'iconographie mochica" *Baesler Archiv* no. 25 p. 163-191. Berlin.

1977b "Les érotiques et l'iconographie mochica" *Objets et Mondes* T. 17, fasc. I p. 7-14. Paris.

1979 "Rapports entre les morts et les vivants dans la cosmovision mochica". *Les Hommes et la Mort* Paris.

1984 *El orden andino*. LAI-FU Berlin. Berlin.

1986 *Iconografía mochica y calendario ceremonial andino* PUC. Lima.

HOCQUENGHEM, A.M. et GOLTE, J.

1984 "Seres míticos y mujeres". Table Ronde sur les collections précolombiennes dans les musées européens. Centre de Vienne.

ISBELL, B.J.

1978 *To defend ourselves*. Austin.

KAUFFMANN DOIG, F.

1971 *Arqueología Peruana* Lima.

KUTSCHER, G.

1950 "Sakrale Wettläufe bei den frühen Chimu (nord Peru)". *Beiträge zur Gesellung und Völkerwissenschaft*, p. 209-226. Berlin.

1956 "Das Federball-Spiel in der alten Kultur von Moche (Nord-Peru)". *Baessler-Archiv*, no. 4, heft 2 pp. 173-184. Berlin.

LARCO HOYLE, R.

1938-39 *Los Mochicas*. Lima.

de LAVALLE, J.A.

1985 *Moche*. Arte y tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú en la Cultura. Lima.

LEVI STRAUSS, C.

1955 "The structural study of myth" *Myth a symposium* ed. Sebeok. Bibliographic and special series of the American Folklore Society 5 p. 50-68. Philadelphia

1975 *La voie des masques*. Genève.

1976 Préface a R. Jakobson: *Six leçons sur le son et le sens*. Paris.

MOLINA, C.

1959 *Ritos y fábulas de los Incas*. Buenos Aires.

OSSIO, J.

1978 "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y del espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca" *Actes du 42ème Congrès International des Américanistes* 1976 vol 4 p. 377-396. Paris.

SCHWAB, F.

1943 "La fiesta de las cruces y su relación con antiguos ritos agrícolas" *Historia* vol I no. 4 p. 363-384. Lima.

SELER, E.

1923 "Viaje arqueológico en el Perú y Bolivia" *INCA* vol I no. 2, p. 365-374. Lima.

TAYLOR, G.

1980 *Rites et traditions de Huarochiri: manuscrit quechua du début du 17è siècle*. Texte traduit par G. Taylor. L'harmattan, Paris.

TELLO, J.C.

1923 "Observación del editor al discurso del profesor Selser" *INCA* vol I no. 2 p. 375-382. Lima.

VALDERRAMA, F. et ESCALANTE, G.

1980 "Apu Qorpuna. Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka". *Debates en antropología* no. 5, p. 233-265. PUC. Lima.

VALIENTE, T.

1982 "Wasserzeremonie in Puquio" *Indiana* no. 7 teil 2, p. 231-237.