

Sonderdruck aus

BAESSLER-ARCHIV  
BEITRÄGE ZUR VÖLKERKUNDE

BAND XXVI, 1978

VERLAG VON DIETRICH REIMER · BERLIN

LES COMBATS MOCHICAS :  
ESSAI D'INTERPRETATION D'UN MATERIEL  
ARCHEOLOGIQUE A L'AIDE DE L'ICONOLOGIE,  
DE L'ETHNO-HISTOIRE ET DE L'ETHNOLOGIE

ANNE MARIE HOCQUENGHEM, Paris

*L'iconographie Mochica*

Entre -200 et 700, sur la côte septentrionale du Pérou, les Mochicas déposaient à côté des corps de certains de leurs morts du matériel funéraire, en particulier des vases de terre cuite. Toutes les tombes ne sont pas également riches en objets, dans certaines, près des grands centres cérémoniels, les archéologues ont retrouvé plusieurs dizaines de poteries, dans d'autres près des sites d'habitations, ils ont mis à jour quelques vases seulement, dans d'autres encore, aucun matériel n'avait été placé (Uhle 1913, Kroeber 1925, Doering 1967, Donnan 1973).

Nous pouvons supposer que le contenu des tombes n'est pas sans rapport avec le rang et la fonction qu'occupait et remplissait le défunt de son vivant dans la société mochica.

Les objets qui proviennent des fouilles dans les cimetières sont généralement décorés, les vases sont modelés et peints, l'iconographie qu'ils présentent constitue une source d'informations sur l'environnement, les coutumes et les croyances des Mochicas. L'étude des représentations figurées sur les poteries conservées dans les collections du Musée de l'Homme de Paris, du Museum für Völkerkunde de Berlin, du Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima, ainsi que sur les pièces publiées, nous a permis de constater quelques faits à propos de cet ensemble iconographique.

Les scènes sont en nombre limité, elles ne sont pas indépendantes les unes des autres, des personnages, des animaux, des végétaux, des objets ou un décor en commun, comme une même action les unissent. Elles sont sujettes à une double représentation, elles se jouent dans un monde «réel» et dans un monde «fabuleux». Ce sont des événements à caractère cérémoniel qui sont traités, et non pas les tâches et les échanges de la vie quotidienne. Chaque scène particulière est reprise un grand nombre de fois, soit de manière identique, soit avec des moyens d'expression artistique variés, sur des supports de formes diffé-

rentes; de plus chacun de ses détails est susceptible d'être, lui même, repris et reproduit en plusieurs exemplaires.

Ce qui nous a paru caractériser cette iconographie c'est la répétition systématique, qui dénote un ordre intentionnel, une logique interne. Le système cohérent de relations, entre chaque représentation et leur ensemble, nous a semblé témoigner du sens profond de ces images (Hocquenghem 1973, 1977 a et b).

A ce niveau d'analyse un choix s'impose, ou se limiter à une recherche descriptive, présenter chaque scène et ses détails publier un corpus photographique des vases, ou poursuivre une recherche interprétative, tenter de restaurer le sens perdu de cette iconographie et la signification particulière de chacune des scènes. Il n'y a pas lieu de revenir ici sur le problème de «l'interprétation», de ses définitions, de ses objets, de ses méthodes, de ses limites, disons simplement que nous sommes, au moins partiellement, conscients de tous ces écueils. Malgré les difficultés et les objections prévisibles, nous avons choisi, pour compléter le travail d'analyse, d'interroger les images, et de proposer quelques réponses quant à leurs significations possibles. Il est bien entendu que celles-ci ne sont pas le fait des Mochicas, mais de l'iconologue, qu'elles ne sont en aucune façon définitives et qu'elles demandent à être discutées, remises en question.

Comme les scènes se répètent toujours semblables, qu'elles sont modelées et peintes sur des vases qui ont été déposés, non pas dans toutes les tombes mais dans celles de certains individus et qu'elles représentent, non pas des actes profanes mais des actes sacrés, nous avons été amenés à supposer qu'elles illustraient des mythes et des rites, et à penser que ceux-ci devaient être en relation avec les défunts, avec les rôles qu'ils avaient tenus de leur vivant et ceux qui leurs étaient attribués au delà de la mort (Hocquenghem 1977 b).

Suivant cette hypothèse, chaque scène «réaliste» devrait correspondre à un rite particulier dont il faut reconstituer le, ou les, sens (Hocquenghem 1977 c). Une des scènes de l'iconographie mochica, souvent reprise dans toute sa complexité, ou dans chacun de ses détails, représente un combat. Nous nous proposons d'analyser les données iconographiques sur ces combats et de les comparer aux données ethno-historiques et ethnographiques contenues dans les textes qui se réfèrent aux combats rituels andins; ceci dans le but de déterminer, dans quelle mesure les informations réunies depuis la conquête sur les rites indigènes peuvent aider à retrouver le sens des rites modelés et peints sur les vases que nous étudions.

#### *Données iconographiques sur les combats mochicas*

Les guerriers qui s'affrontent portent des costumes semblables, ils sont protégés contre les projectiles par des casques et des boucliers, leurs chemises et leurs jupes sont, quelquefois, recouvertes de plaques de métal, ils sont armés de frondes, de propulseurs, de massues et de fouets (Hocquenghem 1974 et fig. 1 à 7).

Ce ne sont pas des mêlées générales qui sont représentées, un ordre règne, et les combattants s'affrontent deux à deux (fig. 1 à 6).

Bien que du sang coule, indiquant des blessures, et que des corps inanimés restent sur le terrain (fig. 4 et 5), le but de ces combats paraît être de capturer l'adversaire. Les prisonniers sont ramenés nus, la corde au cou, par les vainqueurs qui portent en trophée les armes et les vêtements des vaincus (fig. 7, ph. 2, et Kutscher 1954 pl. 24).

Le décor des scènes indique que les combats se livrent dans une région désertique, aux pieds des montagnes (fig. 1, ph. 1 et Kutscher 1954 pl. 20 A et B).

Des éléments iconographiques attirent l'attention, les guerriers ont des ceintures ornées de petites graines et des petits chiens y sont attachés (fig. 1, 6), sur le champ de bataille se trouvent des jarres (fig. 3), les cactus et les tillandsias, qui font partie de la flore de cette région désertique, sont souvent représentés déracinés (fig. 2). Plus étonnant est le fait que des fruits et des graines, qui ne poussent pas dans le désert, flottent dans le décor entre les guerriers (fig. 1 à 7 et ph. 1).

#### *Données ethno-historiques et ethnographiques sur les combats rituels dans les Andes*

D'après Rowe, qui a réuni les informations de Cobo, Molina, Polo de Ondegardo, Acosta, Poma de Ayala et Betanzos, sur les cérémonies des Incas, un combat rituel avait lieu chaque année le jour de la nouvelle lune de janvier. Les jeunes nobles, qui venaient d'être initiés en décembre, et de recevoir le cache-sexe et les ornements d'oreilles, insignes de leur statut d'hommes et d'incas, s'affrontaient avec des frondes sur la grande place de Cuzco (Rowe 1946 p. 309). Cristobal de Molina, el Cuzqueño, précise que les deux camps qui s'opposaient représentaient les deux moitiés de la ville, et que les jeunes guerriers montraient leur courage, leur force (Molina 1947 p. 118-119).

Le combat était suivi d'autres rites au cours du mois de janvier qui, tous, faisaient partie de la cérémonie du «*Kamay*». Un lama était sacrifié, d'autres lamas destinés à servir au cours des rites suivants étaient consacrés, des danses avaient lieu. A la pleine lune, des sacrifices étaient encore pratiqués et les guerriers dansaient entre eux en tenant une corde de quatre couleurs. Six jours plus tard, les cendres des sacrifices de l'année précédente étaient mélangées avec de la coca, des fleurs, des piments, des cacahouètes, de l'alcool de maïs, la chicha, du sel, et le tout était jeté dans la rivière pour être porté à Viracocha le créateur (Rowe 1946 p. 309).

A l'époque inca, les membres de l'élite, les nobles, se chargeaient d'accomplir les tâches rituelles, le reste de la population effectuait les tâches profanes. Les rites étaient célébrés chaque année, une cérémonie particulière correspondait à chacun des douze mois lunaires, et le calendrier cérémoniel était réglé sur le calendrier agricole (Rowe 1946 p. 308, Valcarcel 1946 p. 471).

Dans les Andes le calendrier des tâches agricoles est rythmé par l'alternance d'une saison sèche, de juin à novembre, et d'une saison humide, de décembre à mai. Quand il pleut sur les hautes terres, l'eau descend dans le lit des fleuves intermittents, qui forment les vallées oasis du désert côtier. Bien qu'il existe quelques décalages, suivant les altitudes et les plantes cultivées, pendant la saison sèche, les champs sont préparés, les canaux d'irrigation nettoyés et le maïs, les haricots, les pommes de terre, le manioc sont plantés. Les graines poussent et les fruits mûrissent pendant la saison humide et la récolte a lieu à la fin de cette période.

Les nobles incas plantaient, entretenaient et récoltaient cérémoniellement le maïs, la plante noble par excellence. En décembre, le premier mois de la saison humide et celui du solstice d'été, se célébrait le «*Kapac Raymi*», le festival magnifique. Ces cérémonies en tant que rites agricoles devaient être liées à la germination du maïs. En tant que rites de passage, ils devaient correspondre à l'initiation des jeunes nobles. Après le solstice, en janvier, le deuxième mois de la saison humide, se célébrait le «*Kamay*», qui a le sens «d'animer» ou de «créer» (Taylor 1974–1976 p. 231–244), pendant le mois dit «*Juchuy Pokoy*» ou «petite maturation». En tant que rites agricoles, les combats du «*Kamay*» devaient être liés à la poussée du maïs, en tant que rites de passage il semble que les jeunes guerriers devaient faire la preuve de leur force et de leur courage. Nous pensons qu'une certaine correspondance entre la vie du maïs et celle des nobles était reconnue, et qu'après le solstice, les jeunes hommes, comme les jeunes plantes, devaient montrer leur vitalité.

Il faudrait rechercher systématiquement les informations sur les combats

rituels pendant la période coloniale, d'après Hartmann (1972 p. 135), Acosta mentionne un jeu dangereux ou «*Puccla*» qui se rapproche des batailles rituelles telles que nous pouvons les observer actuellement.

Chervin (1907–1908 p. 218) a noté, au début du siècle, qu'à l'époque du Carnaval des simulacres de combats avaient lieu en Bolivie. Bandelier (1910 p. 88, 96, 15) a constaté que dans la région du lac Titicaca les Indiens se livraient à des combats à l'occasion de la fête de la Candelaria, en janvier.

De nos jours de batailles rituelles ont été observées, décrites et analysées par de nombreux ethnologues (Alencastre et Dumézil 1953, Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962, Contreras 1955, Barrionuevo 1971, Hartmann 1972, Brownrigg 1972). Elles ont lieu chaque année, autour du mois de janvier, entre Noël et le Carnaval, en Equateur comme au Pérou, et elles présentent des traits communs d'une région à l'autre.

Au Pérou, les guerriers sont vêtus de leurs costumes traditionnels (Alencastre et Dumézil 1953 p. 22, Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962 p. 247). En Equateur, où les combats se nomment «*pucara*», les combattants se protègent des projectiles avec des boucliers, des larges chapeaux, des ponchos et des pantalons de cuir (Hartmann 1972 p. 131). Leurs armes sont dites «incaïques» ou «traditionnelles» ce sont des frondes, des bolas, des fouets et des bâtons qui servent de massues (Alencastre et Dumézil 1953, p. 20, Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962 p. 248, Hartmann 1972 p. 131).

Les combats suivent des règles, ils se déroulent en plusieurs phases entrecoupées de chants, de danses, des musiciens accompagnent les guerriers. Les participants consomment de la nourriture, de l'alcool et de la coca (Alencastre et Dumézil 1953 p. 20, Contreras 1955 p. 111, Gorbak, Lischetti et Muñoz p. 253–255).

Au Pérou il ne semble pas qu'il y ait de chefs, mais les guerriers les plus courageux s'opposent les premiers, ils donnent l'exemple (Alencastre et Dumézil 1953 p. 20, 25, 26, Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962 p. 249–250). En Equateur, Hartmann (1972 p. 132) indique qu'il y a deux chefs, ou «mandones», qui s'opposent avant les autres.

Les vaincus sont faits prisonniers, ils sont dépouillés de leurs vêtements, de leurs armes, et de leurs femmes si elles ont l'imprudence d'assister à la fin du combat. Tout est rendu quelques jours plus tard, ou légalement conservé. Bien qu'il y ait des morts et des blessés, les familles des victimes ne se plaignent pas. S'il faut déclarer les décès aux autorités, et que celles-ci réclament un coupable, l'ensemble de la communauté désigne un bouc émissaire dont la

famille sera entretenue par le village, s'il doit purger une peine de prison. Les hommes qui ont perdu leur vie au cours de la bataille ne sont pas l'objet d'un deuil marqué (Alencastre et Dumézil 1953 p. 20, 21, 28, Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962, p. 249, 250, 258, Hartmann 1972 p. 132, Barrionuevo 1971 p. 84, Contreras 1955 p. 117).

Le caractère rituel de ces batailles est noté par tous les observateurs, elles «doivent» avoir lieu et les autorités n'arrivent pas à les interdire (Alencastre et Dumézil 1953 p. 22).

Les Indiens, eux-mêmes, expliquent que l'origine des combats est très ancienne, que leurs aieuls y participaient et qu'ils continuent à s'affronter parce que c'est la coutume (Alencastre et Dumézil 1953 p. 27, Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962 p. 290, Barrionuevo 1971 p. 81).

Les participants pensent qu'il est possible, suivant l'issue du combat, de prédire si la récolte sera abondante ou non, si la faim sera ou ne sera pas à craindre dans l'année qui viendra (Alencastre et Dumézil 1953 p. 21, 29, Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962 p. 289). La valeur agraire du rite est aussi indiquée par Hartmann (1972 p. 132) et par Barrionuevo (1971 p. 79). Brownrigg (1972 p. 96) note que les guerriers combattent pour le bien-être de toute la communauté. Le camp des vainqueurs est assuré d'une récolte abondante, inversement celui des vaincus peut craindre la famine. Pour que la nourriture ne manque pas il faut que du sang ait été répandu, qu'il y ait eu des morts (Barrionuevo 1971 p. 79).

Les batailles se livrent loin des terres cultivées, sur des hauteurs désolées généralement dominées par des pics à l'est (Gorbak, Lischetti et Muñoz 1962 p. 247). Ces sommets enneigés sont considérés comme les demeures des esprits qui président à la destinée des villages, et qui se réjouissent du courage des combattants et leur accordent de bonnes récoltes (Barrionuevo 1971 p. 79). Ces montagnes sont aussi dites être les lieux d'origine. Leur importance dans la cosmologie indienne peut s'expliquer en partie, et peut être d'une manière un peu trop mécanique, si l'on tient compte du paysage, les Andes sont orientées du nord au sud, et pour les agriculteurs andins l'eau, source de vie, descend des sommets, de l'est, du levant.

Le sens de rite de passage, que présentait le combat du «*Kamay*», semble s'être perdu au Pérou, toute la population masculine peut participer aujourd'hui à la bataille rituelle. Alencastre et Dumézil, en 1953, ont vu des combattants de 18 à 60 ans. Dans la même région, Gorbak, Lischetti et Muñoz ont noté, en 1962, la présence de guerriers de 10 à 70 ans; elles ont remarqué une diminution du nombre des participants entre 1953 et 1962. Il se peut, si la

coutume a tendance à se perdre au Pérou, que des jeunes de plus en plus jeunes, et des hommes de plus en plus âgés soient poussés à combattre, pour compenser le fait que certains n'observent plus les traditions.

En Equateur, les combats ont toujours conservé le sens de rite de passage, ce sont des hommes mariés qui participent au «*Pucara*», et se battre fait partie des devoirs du nouvel époux (Brownrigg 1972 p. 96).

#### *Essai d'interprétation des combats mochicas*

Nous avons pu noter un certain parallélisme, entre les données iconographiques sur les combats mochicas et les données ethno-historiques et ethnographiques sur les batailles rituelles andines. Au cours des deux mille ans qui se sont écoulés depuis l'époque mochica, bien que les modes de production soient restés proches, des changements sociaux et idéologiques importants ont eu lieu. Il est donc difficile de déduire d'une persistance dans la forme des cérémonies, que leurs sens n'ont pas subi des évolutions, des transformations, ou des adaptations. Murra a aussi souligné les différences qui existent entre les rites d'une élite et ceux des paysans (Murra 1960 p. 393-407). Il reste que des survivances formelles indiquent qu'il peut être intéressant d'éclairer les sens possibles des combats mochicas, à la lueur de ceux qu'avaient les batailles rituelles au moment de la conquête et qu'elles ont gardé.

D'après les données archéologiques et iconographiques, nous avons supposé que les combats mochicas étaient des cérémonies rituelles célébrées par les membres d'une élite. Les données ethno-historiques et ethnographiques semblent confirmer notre hypothèse, des batailles rituelles font partie des rites andins, et au moment de la conquête, quand il existait une élite indienne, elles se livraient entre les jeunes nobles.

Nous avons remarqué, dans les scènes de combats, des fruits et des graines qui flottaient dans le décor, alors qu'elles ne faisaient pas partie du paysage. Ces mêmes éléments végétaux apparaissent dans les scènes de courses et de sacrifices étudiées par Kutscher (1951 et 1955 b), le paysage est, comme dans les scènes de combats, celui de montagnes désertiques. Pour Kutscher, ces éléments végétaux indiquent une relation avec l'agriculture, et nous pensions aussi qu'ils symbolisent le fait que les rites présentés sont, à un certain niveau, des rites agraires. Les données ethno-historiques et ethnologiques confirment cette interprétation, puisque les batailles rituelles font partie des rites agraires andins.

Le paysage de montagne désolée dans lequel se déroulent les scènes de combats, comme celles de courses et de sacrifices, signifie, sans doute, que les

hauteurs étaient, déjà du temps des Mochicas, considérées comme les sources de l'eau, donc de la vie, les demeures des êtres surnaturels, les lieux d'origine à l'est, au levant.

Actuellement, les batailles rituelles sont dites faire partie des anciennes coutumes ancestrales, à l'époque de la conquête elles étaient déjà reconnues, de même que toute les cérémonies incas, suivre des règles établies par la tradition (Rowe 1946 p. 308). Puisque nous retrouvons des combats dans l'iconographie mochica, il semble bien que, comme l'affirment les Indiens, ce rite a été respecté de génération en génération.

Nous pouvons supposer que les deux camps qui s'affrontent dans les scènes de combats mochicas, par analogie avec ceux qui s'opposaient dans les combats du «*Kamay*», représentent les deux «moitiés», le «Haut» et le «Bas», qui constituent les communautés dans les Andes. Cette interprétation avait déjà été suggérée en 1950 par Hissink, à propos des deux camps qui rivalisent aussi dans les scènes de courses.

La division en «moitié» peut s'expliquer, en partie, si nous tenons compte du paysage andin. D'un point de vue économique Murra (1975) a insisté sur le fait que les Indiens exploitaient les ressources offertes par des niches écologiques verticalement contrastées. Duviols (Dumézil et Duviols 1974-76) a souligné les relations de rivalité et d'alliance qui s'établissent, du fait de cette exploitation verticale du territoire, entre les gens du «haut», de la montagne, des sources, qui peuvent contrôler l'eau, et les gens du «bas», de la vallée, des champs, qui peuvent posséder la terre. Cette division en régions opposées mais complémentaires se reflète dans l'organisation sociale, c'est du moins ce que laisse supposer la dénomination de «Haut» et de «Bas» pour les deux moitiés constituant le Cuzco. Il n'y a donc rien d'étonnant si nous retrouvons cette notion de «Haut» et de «Bas» dans les comportements rituels. Nous sommes tentés d'attribuer une origine très ancienne à cette division en deux moitiés, et portés à en reconnaître des indices de son existence dans les deux camps mochicas.

D'après les scènes elles mêmes nous n'avons pas su déterminer à quelle période de l'année se livraient les combats. Comme ces rites ont des formes proches de celles des rites incas et actuels, nous pouvons penser qu'ils se pratiquaient, eux aussi, après le solstice d'été.

Pour les Mochicas comme pour les Incas et les Canaris Quechuas d'Equateur, les combats peuvent avoir eu le sens de rites de passage mais nous ne pouvons pas déduire cette signification de la seule analyse de leurs représentations.

Les scènes de danses entre guerriers qui tiennent une longue corde (fig. 8) sont à rapprocher des danses qui avaient lieu pendant les rites du «*Kamay*». Les représentations de guerriers qui boivent ou prennent de la coca (ph. 3, 4) peuvent être mises en parallèle avec la consommation de chicha et de coca pendant les poses entre les affrontements, observés de nos jours, mais prendre de la coca, de la chicha, de la nourriture fait partie de toutes les cérémonies andines.

Aujourd'hui, après la bataille rituelle, les Indiens capturés et gardés au plus quelques jours en otages sont rendus à leur famille. Les Incas vaincus dans les affrontements du «*Kamay*» ne payaient pas de leur vie leur faiblesse, au moment de la conquête les sacrifices humains semblent avoir été limités à ceux d'enfants. D'après l'iconographie, les prisonniers Mochicas ramenés après les combats étaient sacrifiés.

Un vase du Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima indique une relation entre les combats et les sacrifices (ph. 5). Sur ce vase, d'après Tello (1938 pl. 202) un animal mythique a introduit une canule dans la gorge tranchée de sa victime un prisonnier reconnaissable à sa nudité et à ses mains liées derrière le dos. D'une main le sacrificateur tient la canule et de l'autre un récipient destiné à recevoir le sang qui jaillit de la blessure. La canule décrite par Tello pourrait être la carotide du prisonnier, mais son interprétation est renforcée par le fait que, sur d'autres vases, les animaux sacrificateurs tiennent des petites jarres et des canules (ph. 6). En janvier 1978, le Dr. Immina von Schuler nous a signalé qu'elle avait retrouvé, parmi les tessons non classés dans les réserves des collections du Museum für Völkerkunde de Berlin, un intéressant fragment mochica: un petit personnage, finement modelé et peint alors qu'il ne mesure que quelques cinq centimètres de haut, nu, son corps est tatoué ou peint, se tient dans la position des prisonniers, les bras vers l'arrière et comme eux porte les cheveux pendant dans le dos, sa gorge est largement fendue et dans la blessure une canule a été introduite, il nous a immédiatement rappelé le vase décrit par Tello (ph. 8).

Ce type de sacrifice par égorgement (ph. 7 a, b) se retrouve dans les scènes publiées par Kutscher (1955 a p. 24, 25 et 1955 b) et par Donnan (1976 p. 117-119). Un relevé de vase peint mochica, peu connu parce que publié à propos d'une scène nasca par Tello en 1931, indique que ces représentations de sacrifices et d'offrandes aux êtres mythiques sont directement en rapport avec les combats (fig. 9).

Le personnage qui reçoit les offrandes est un être anthropomorphe rayonnant associé au serpent bicéphale et au jaguar qui garde sa litière. Il apparaît

par ailleurs en connection avec le crapaud mythique porteur des plantes cultivées, la récolte (fig. 10 et ph. 9). Cet être a été interprété par Doering et par Kutscher comme une déité lunaire en relation avec l'agriculture. En fait, ce personnage rappelle très fortement la description que donne Antonio de la Vega en 1590 de l'idole principale du temple du soleil de Cuzco: *Punchao*. Celle-ci a une forme humaine, comme un noble ou un roi inca, avec des rayons qui sortent de son dos, elle a deux serpents et deux félins à ses côtés (Duviols 1976 cité par Zuidema 1974-1976). D'après Zuidema, «Punchao» représente le soleil sous la forme qu'il prend au moment du solstice d'hiver, après la récolte, pendant la saison sèche. Le soleil était considéré comme l'ancêtre mythique des Incas, ce rapprochement entre «Punchao» et l'être mythique rayonnant renforce notre interprétation des être mythiques anthropomorphes mochicas comme étant des «ancêtres mythiques» (Hocquenghem 1977). Le sang, la vie des prisonniers mochicas seraient offerts aux ancêtres mythiques.

Aujourd'hui c'est un système complexe de relations d'échanges qui règle la vie dans les communautés andines et ces relations établies entre les vivants s'étendent au-delà de la mort entre ceux-ci et leurs ancêtres. Les Indiens offrent à leurs défunts, et aux puissants ancêtres mythiques qui résident sur les sommets qui dominent les villages, de l'alcool, de la nourriture, de la coca et dans les combats leurs vies, en échange de la fertilité de leurs terres.

A l'époque inca et mochica, entre les agriculteurs qui assuraient les tâches productrices et les spécialistes des tâches administratives et rituelles, une relation d'échange devait être établie. L'élite mochica conservait ses privilèges contre le sacrifice de certains membres offerts aux ancêtres mythiques pour qu'en retour ceux-ci accordent une récolte abondante.

Par l'accomplissement des rites, l'observation des coutumes, le respect des institutions de leurs ancêtres, les Mochicas, comme les Incas et les Indiens devaient assurer la survie de leurs communautés (Hocquenghem 1978 a et b).

*Archéologie, Iconologie, Ethno-histoire, ethnologie et la reconstitution du passé andin*

Les données de l'archéologie, de l'iconologie, de l'ethno-histoire et de l'ethnologie nous conduisent à interpréter les scènes de combats, modelées et peintes sur les vases retrouvés dans les tombes mochicas, comme des représentation d'un rite agraire, sans doute aussi considéré comme un rite de passage, accompli par les jeunes membres d'une élite, composée de deux moitiés

en relation avec le «Haut» et le «Bas», et à penser que cet acte sacré faisait partie d'une cérémonie célébrée chaque année, après le solstice d'été.

L'analyse des scènes de combats nous a entraînée vers celle des scènes de sacrifices, il faut continuer à étudier chaque scène particulière de l'iconographie mochica et tenter de montrer les correspondances qui existent entre celles-ci et les grandes cérémonies du calendrier rituel inca ou celles qui rythment encore l'année pour les paysans andins.

Note: Ce travail a été effectué en 1977 dans le cadre d'une convention d'échange de chercheurs entre le CNRS et la DFG à l'Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz de Berlin, au Staatliche Museen, Preussischer Kulturbesitz, Museum für Völkerkunde de Berlin et au Lateinamerika-Institut der Freien Universität de Berlin. Que soient ici remerciés le Professeur Gerdt Kutscher, le Docteur Dieter Eisleb, le Docteur Immina von Schuler et le Docteur Jürgen Golte de leur accueil chaleureux et de leurs précieux apports en connaissances qui nous permettent depuis 1975 de poursuivre l'analyse de l'iconographie mochica.

## BIBLIOGRAPHIE

- Alencastre, A., et Dumézil, G.*  
1953 «Fêtes et usages des Indiens de Langui» in *Journal de la Société de Américanistes*. Tome XLII, pp. 22—118. Paris.
- Bandelier, A.*  
1910 «The Island of Titicaca and Koati». De Vinne Press. New York.
- Barrionuevo, A.*  
1971 »Chiarage« in *Allpandis Phuturinga*. No. 3, pp. 79—84. Cuzco.
- Baessler, Arthur*  
1902—1903 «Altperuanische Kunst». Beiträge zur Archäologie des Inca-Reiches. Bd. I—V. Berlin—Leipzig.
- Brownrigg, L. A.*  
1972 «Papel de los ritos de pasaje en la integración social de los Canaris Quichuas del austral ecuatoriano» in *Actas y memorias del XXXIX Congreso internacional de americanistas*, pp. 92—99. Lima.
- Chervin, A.*  
1907—1908 «Anthropologie bolivienne». Mission scientifique G. Créqui et Sénéchal de la Grange. Paris.
- Contreras, M. A.*  
1955 «Las guerrillas indígenas del Chyaraque y del Toqto» in *Archivo peruano de folklore*. Año 1, No. 1, pp. 110—119. Cuzco.
- Doering, H. U.*  
1967 «On the royal highways of the inca». Praeger. New York.
- Donnan, C.*  
1973 «Moche occupation of the Santa valley». University of California Publication in Anthropology. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.
- Dumézil, G., et Duviols, P.*  
1974—1976 «Sumaq T'ika, la princesse du village sans eau» in *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LXIII, pp. 15—198. Paris.
- Gorbak, M., Lischetti, M., Muñoz, C. M.*  
1962 «Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas (Cuzco Peru)» in *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXI, pp. 245—304. Lima.
- Hartmann, R.*  
1972 «Otros datos sobre las llamadas Batallas rituales» in *Actas y memorias del XXXIX Congreso internacional de americanistas*, pp. 125—135. Lima.
- Hissink, K.*  
1950 «Motive der Mochica-Keramik» in *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*. Band V. Bamberg.

*Hocquenghem, A. M.*

- 1973 «Code pour l'analyse de représentations figurées sur les vases mochicas», (thèse de 3e. cycle non publiée), université de Paris I.
- 1974 «Les textiles et les vêtements dans la culture Mochica (Pérou)», microfiche de l'Institut d'Ethnologie. Paris.
- 1977a «Une interprétation des vases portraits mochicas» in *Nawpa Pacha*. No. 15. Berkeley.
- 1977b «Quelques projections sur l'iconographie des Mochicas: une image de leur monde d'après leur monde des images» in *Baessler-Archiv*. Band 25. Berlin.
- 1977c «Les «érotiques» et l'iconographie mochica» in *Objets et mondes*. La revue du Musée de l'Homme. Tome 7, fascicule 1. Paris.
- 1978a «Les cerfs et les morts dans l'iconographie mochica» à paraître dans *Festschrift für Gerdt Kutscher*. Berlin.
- 1978b «Rapports entre les morts et les vivants dans la Cosmvision mochica» in *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*. Paris.

*Kroeber, A. L.*

- 1925 «The Uhle Pottery Collection from Moche». University of California Publications in Archaeology and Ethnology. Vol. XXI, No. 5. Berkeley.

*Kutscher, G.*

- 1951 «Ritual races among early Chimu» in *The civilisation of ancient America. Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists*, pp. 244—251. Chicago.
- 1954 «Nordperuanische Keramik». *Monumenta Americana*. Band 1. Verlag Gebr. Mann, Berlin.
- 1955a «Arte antigua de la costa norte del Peru». Berlin.
- 1955b «Sacrifices et prières dans l'ancienne civilisation de Moche (Pérou du nord)» in *Anais de XXXI Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 763—775. São Paulo.

*Molina, C.*

- 1947 «Ritos y fábulas de los Incas». Ed. Futuro. Buenos Aires.

*Murra, J.*

- 1960 «Rite and crop in the Inca State» in *Culture History*, pp. 393—407. Columbia University Press. New York.
- 1975 «Formaciones económicas y políticas del mundo andino». Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

*Rowe, J. H.*

- 1946 «Inca culture at the time of the spanish conquest» in *Handbook of South American Indians*. Vol. 2, pp. 183—330. Washington.
- 1948 «The kingdom of Chimor» in *Acta Americana*. Vol. 6, No. 12, pp. 26—59. Ann Harbor.

*Schmidt, Max*

- 1929 «Kunst und Kultur von Peru». Propyläen-Verlag. Berlin.

*Taylor*

- 1974—1976 «Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri»

in *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LXIII, pp. 231—244. Paris.

*Tello, Julio C.*

1931 «Un modelo de escenografía plástica» in *Wira Kocha*. Tomo 1, No. 1. Lima.

1938 «Arte Antiguo Peruano» *Album Muchik, Inca*. Tomo II.

*Uhle, M.*

1913 «Die Ruinen von Moche» in *Journal de la Société des Américanistes*. Tome X, pp. 95—117. Paris.

*Valcarcel, L. E.*

1946 «The andean calendar» in *Handbook of South American Indians*. Vol. II, pp. 471—476. Washington.

*Zuidema*

1974—1976 «La imagen del sol y la huaca de Susurpuquino en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco» in *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LXIII. Paris.

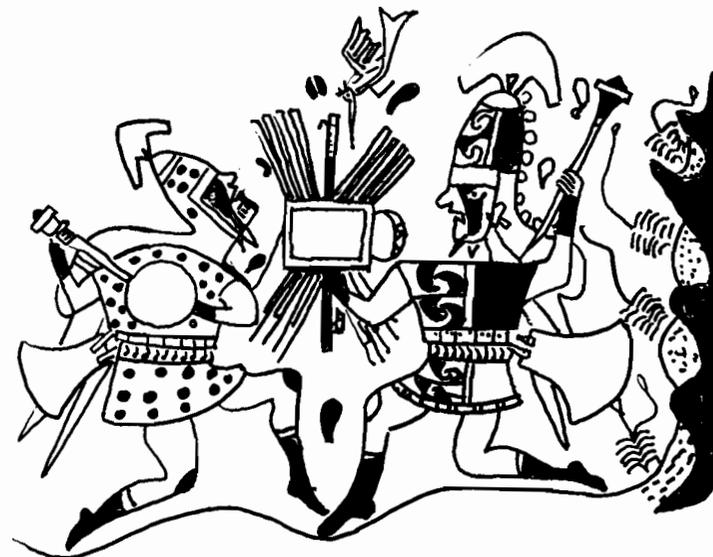


Fig. 1. Linden-Museum Stuttgart No. 93 385.  
D'après un dessin du Musée repris par Gerdt Kutscher.



Fig. 2. Museum für Völkerkunde Berlin No. VA 62 196.  
Collection Gildemeister. D'après un dessin du Musée.



Fig. 3. Museum für Völkerkunde Berlin No. VA 18 397.  
Collection Baessler, publiée dans Baessler 1902—1903,  
Taf. 34, fig. 193. D'après un dessin du Musée.



Fig. 4. Hamburgisches Museum für Völkerkunde Hamburg No. B 6582.  
Collection Zimmermann. D'après un dessin du Musée repris par Gerdt Kutscher.



Fig. 5. Peabody Museum Cambridge U.S. No. 46-77-30/492.  
D'après un relevé de Gerdt Kutscher.



Fig. 6. Museum für Völkerkunde Berlin No. VA 17 641.  
Collection Baessler, publiée dans Baessler 1902—1903,  
Taf. 36, fig. 195. D'après un dessin du Musée.



Fig. 7. D'après Donnan 1976, fig. 38.



Fig. 8. Museum für Völkerkunde Berlin No. VA 17 644.  
Collection Baessler, publiée dans Baessler 1902—1903,  
Taf. 48, fig. 215. D'après un dessin du Musée.



Fig. 9. D'après Tello 1931.



Fig. 10. D'après Kutscher 1954, p. 80.



Photo 1. Museum für Völkerkunde Berlin No. VA 4640.  
Collection Grezter d'après Schmidt 1929, Taf. II.

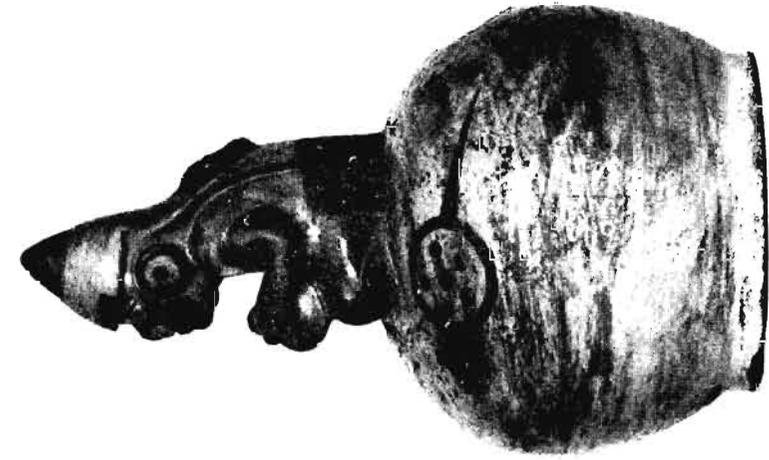


Photo 3. Musée de l'Homme, Paris No. 87.53.4.  
De de Monsieur Colpaert.

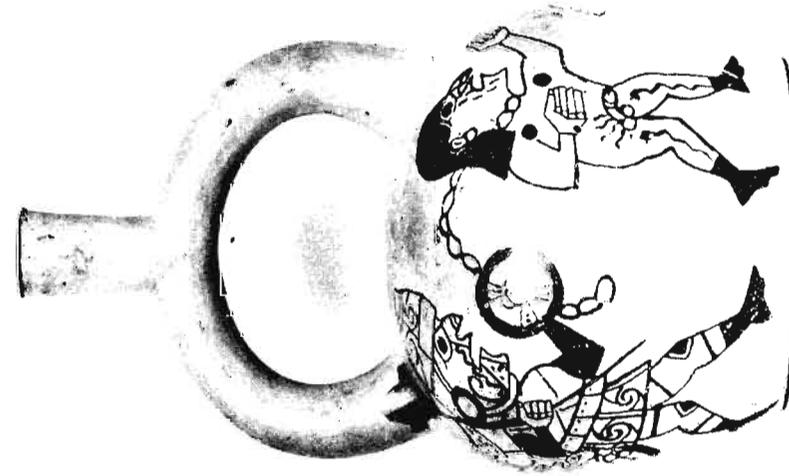


Photo 2. Musée de l'Homme, Paris No. 83.30.318.  
Collection Drouillon.



Photo 4 a. b. Museum für Völkerkunde Berlin No. 18 273. Collection Baessler.



Photo 5. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.



Photo 6 a



Photo 6 c



Photo 6 b



Photo 7 a



Photo 7 b



Photo 8. Museum für Völkerkunde Berlin,  
sans numéro.



Photo 9. Museum für Völkerkunde Berlin No. VA 4626.