

Culture

Les Mochica et la mort Aspects idéologiques et politiques du contexte funèbre mochica

Daniel Arsenault



Volume 8, numéro 2, 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085910ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1085910ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)
2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Arsenault, D. (1988). Les Mochica et la mort : aspects idéologiques et politiques
du contexte funèbre mochica. *Culture*, 8(2), 19–38.
<https://doi.org/10.7202/1085910ar>

Résumé de l'article

A partir de principes issus de l'approche contextuelle en archéologie, l'auteur propose une grille de lecture des pratiques mortuaires propres aux Mochica, une société préhistorique de l'Aire andine. Cette lecture contextuelle des données sépulcrales et iconographiques mochica met ainsi en relief l'existence d'une « stratégie du sacré », élaborée et contrôlée par les groupes dominants, lois de manifestations funèbres. L'hypothèse défendue ici est que le contexte mortuaire mochica a constitué un lieu efficace pour la transmission, la propagation et la perpétuation du message idéologique produit par l'élite politico-religieuse, dans les diverses régions qu'elle dominait.

Les Mochica et la mort: *aspects idéologiques et politiques du contexte funèbre mochica*

Daniel Arsenault
Université de Montréal

A partir de principes issus de l'approche contextuelle en archéologie, l'auteur propose une grille de lecture des pratiques mortuaires propres aux Mochica, une société préhistorique de l'Aire andine. Cette lecture contextuelle des données sépulcrales et iconographiques mochica met ainsi en relief l'existence d'une "stratégie du sacré", élaborée et contrôlée par les groupes dominants, lors de manifestations funèbres. L'hypothèse défendue ici est que le contexte mortuaire mochica a constitué un lieu efficace pour la transmission, la propagation et la perpétuation du message idéologique produit par l'élite politico-religieuse, dans les diverses régions qu'elle dominait.

The principles of contextual archaeology are used here to suggest an analytical framework for the study of the mortuary practices in the Moche society, a prehistoric Andean society. The contextual reading of sepulchral and iconographical data reveals the existence of a "strategy of sacred" which was produced and controlled by the dominant Moche groups during the funerary events. The author argues that the Moche mortuary context used to be efficient for transmitting, diffusing and perpetuating the ideological message produced by the political and religious elite into the territory which was under its control.

L'anthropologie de la mort a montré que l'étude du complexe mortuaire, des relations que la société entretient avec ses morts, peut s'avérer très riche de sens pour la compréhension globale de l'idéologie d'une société donnée. En effet, la structure d'un complexe mortuaire est déterminée par le système de valeurs, d'idées, de croyances et de représentations (donc par l'idéologie) d'une société qui, face à la mort, adopte une attitude spécifique, correspondant à ses propres normes culturelles; ces dernières définissent la nature et la portée des relations que les vivants ont ou doivent avoir avec leurs défunts. L'étude du complexe mortuaire (rites, cultes et représentations liés à la mort) peut donc permettre de saisir des aspects essentiels de l'idéologie existant dans toute société. Or, par rapport à l'anthropologie sociale et culturelle, dont les documents sont en général abondants et directement observables ou constatables, l'archéologie ne dispose que de données fragmentaires, témoignages matériels statiques qui sont le résidu de phénomènes dynamiques passés. Dans ce cas, l'archéologie peut-elle, en toute rigueur, aborder l'étude des idéologies et apporter ainsi une contribution significative au questionnement anthropologique? Et, en particulier, comment peut-elle profiter de la richesse idéologique des complexes mortuaires, qui constituent l'un de ses objets d'étude fondamen-

taux, afin d'en retirer des éléments d'information au sujet de l'idéologie et des rapports politiques d'une société disparue?

Plusieurs archéologues estiment que l'étude des idéologies dans les sociétés anciennes est un "no man's land" archéologique (cf., entre autres, les critiques de Bell 1986 et de Gally 1986). D'autres, cependant, s'efforcent de développer un cadre théorique et méthodologique qui leur permette de faire des incursions dans le territoire idéologique des cultures passées (D'Agostino et Schnapp 1982; Fritz 1978; Hodder 1982b et 1986; Miller et Tilley 1984; Parker Pearson 1982; Shanks et Tilley 1982, 1987a et 1987b). Cette nouvelle approche théorique, dite "contextuelle" (cf. Hodder 1986), est propre à l'archéologie puisqu'elle s'élabore essentiellement à partir des données matérielles. Cet article s'inscrit dans une telle optique contextuelle, en prenant comme objet d'étude la culture *mochica*; de façon plus spécifique, il utilise les données du contexte funèbre *mochica* comme cadre de référence pour une lecture hypothétique de l'histoire de la société *mochica* et du rôle de l'élite politique et religieuse *mochica* au cours de cette histoire.

*L'archéologie contextuelle*¹

L'approche contextuelle se caractérise par une évaluation critique des méthodes que nous employons pour analyser les contextes historiques des sociétés passées. Elle met particulièrement l'accent sur l'analyse du sens des objets produits par une culture. En effet, selon cette problématique, le sens d'un objet naît du rapport qui s'établit entre le sujet producteur et/ou utilisateur de l'objet et ce même objet, produit et utilisé dans un contexte déterminé. On peut distinguer deux catégories complémentaires de sens: le "système structuré d'inter-relations fonctionnelles" et "le contenu structuré des idées et symboles" (Hodder 1986: 121). La première catégorie de sens porte sur le contexte environnemental et comportemental de l'action humaine; on considère essentiellement ici les fonctions matérielles des objets. Cet aspect "matérialiste" du sens a été longuement étudié par les marxistes et les processualistes en archéologie. La deuxième catégorie de sens va au-delà du sens pratique de l'objet: elle se réfère aux fonctions symboliques et idéelles du contexte et de ses objets, autrement dit à la dimension idéologique de la culture matérielle (*ibid.*: 121-122). Les méthodes d'analyse proposées par l'approche contextuelle prennent en compte ces deux catégories de sens: elles cherchent à comprendre et à reconstituer les différents niveaux de sens contenus dans les données matérielles (objets et contextes).

En effet, les objets n'ont pas qu'une signification mécanique (univoque); ils peuvent évoquer pour tout individu des conditions, des idées et des sentiments divers (Hodder 1985: 13-14). Ce pouvoir évocateur de l'objet est d'abord conditionné par le contexte originel d'utilisation: tout objet reçoit, de la part des acteurs sociaux présents, un sens pratique et symbolique qui lui est propre dès l'instant où il apparaît dans un contexte donné. La nature, l'usage et la manifestation, plus ou moins apparente, de l'objet dans les diverses situations du contexte, la conscience qu'en a chaque participant, sont déterminants quant au sens donné à l'objet. Comme ce dernier est perçu différemment d'un acteur social à l'autre, selon que l'acteur est impliqué dans l'action qui se déroule ou seulement intéressé par elle, le sens de cet objet devient équivoque, ambigu. Qui plus est, le sens initial de l'objet peut varier en fonction des contextes ultérieurs d'utilisation et de l'expérience individuelle de chaque participant. Cette ambiguïté de sens (cf. Hodder 1985: 15; aussi Shanks et Tilley 1987b: 26) confère donc à l'objet un fort potentiel symbolique, c'est-à-dire la capacité d'évoquer ou de représenter une dimension de la réalité sociale plus vaste que celle à laquelle semble renvoyer immédiatement l'objet. Ce potentiel symbolique doit être évalué et analysé en relation avec tous les autres objets retrouvés dans le même contexte d'utilisation. Par ailleurs, chaque chercheur ou chercheuse doit s'efforcer de développer une méthodologie adaptée à son sujet de recherche en raison des particularités inhérentes à toute culture matérielle; en effet, chaque culture matérielle est une production historique, une expression sociale originale qui, pour l'archéologue contextuel, doit être étudiée dans sa spécificité propre car elle représente une culture unique dans le temps et l'espace.

Quelles sont les étapes nous permettant d'identifier les contextes? Les méthodes d'analyse contextuelle proposent une procédure "d'introspection", au moyen de laquelle l'archéologue cherche à s'introduire "par l'esprit" et grâce à son imagination historique à l'intérieur des contextes qu'il analyse, au lieu de les étudier de l'extérieur comme s'il s'agissait de contextes strictement matériels et qui n'auraient jamais été constitués de sujets humains. En d'autres termes, l'archéologue contextuel considère l'enregistrement archéologique comme un texte historique à déchiffrer, un langage à traduire. En effet, les objets, en raison de leur potentiel symbolique, peuvent être comparés aux mots d'un document écrit, pour reprendre la métaphore de Ian Hodder (1986: 122); leur sens est plus ambigu, plus flou, mais leur identification reste habituellement

plus restreinte et plus constante. On considère alors chaque culture matérielle comme une production sociale signifiante, un moyen de communication symbolique dont les règles de composition renvoient à des règles plus fondamentales, comme dans le cas du langage articulé.

L'archéologie contextuelle cherche à ordonner les éléments du "texte" archéologique, en analysant leurs ressemblances et leurs différences, leurs relations mutuelles; l'ensemble de ces éléments et de leurs inter-relations, dans des situations déterminées, à un moment précis de l'histoire, constitue un *contexte*; en ce sens, le contexte peut se comparer aux sections d'un livre "qui viennent immédiatement avant et après un passage particulier" (*ibid.*: 124): les relations entre ces sections et ce passage sont si étroites que ce dernier ne peut pas être bien compris s'il en est séparé. S'il veut faire "parler" les objets, en extraire le contenu de sens, en comprendre la pensée créatrice, l'archéologue doit tenter de les remettre avec leur texte, dans leur *con*-texte (*ibid.*) car "les objets sont muets seulement quand ils sont hors-texte" (*ibid.*: 146).

Cependant, une telle procédure de reconstruction contextuelle du passé suppose que l'archéologue soit conscient à la fois de la richesse et des risques inhérents à sa démarche. En effet, le recours à l'imagination historique risque d'introduire dans l'analyse archéologique une certaine subjectivité, qui ne correspond pas à la vision de l'archéologie comme science. On peut répondre à cela que même l'analyse archéologique apparemment la plus scientifique comporte une part de subjectivité.

En effet, toute analyse, quelle qu'elle soit, s'exprime avant tout par l'observation et la description de l'objet; or, la description de l'artefact n'est pas le fruit direct d'une observation "objective": même à ce niveau, elle passe nécessairement par la médiation des catégories d'analyse propres à la méthodologie de l'archéologue. En effet, dès le début de l'observation, l'analyste sélectionne certains détails qui lui semblent significatifs, parmi la multitude de caractéristiques pouvant être relevées dans un seul objet. C'est par cette sélection, qui s'effectue selon un processus de perception déterminé, que l'analyste attribue un sens aux objets observés: par exemple, ce qui semble n'être qu'un caillou quelconque pour un non-initié, se révélera être un objet façonné (par exemple, un percuteur), pour l'archéologue qui y aura décelé certains détails spécifiques (forme, matière première particulière, abrasion en quelque endroit précis etc.). Par conséquent, le ou la spécialiste qui procède à une analyse archéologique, quel que soit le niveau où cette dernière se place,

n'échappe pas à un certain degré de subjectivité, qui dépend autant de la perception et de l'expérience personnelle de l'archéologue que du contexte social, culturel et historique dans lequel il ou elle vit et travaille.

De ce fait, une prise de conscience s'impose chez les archéologues, afin de reconnaître les relations dialectiques qui existent entre le passé et le présent et qui sont au cœur des reconstructions archéologiques (Miller et Tilley 1984: 2-3). La démarche contextuelle s'inscrit dans cette optique car elle pose comme argument que "nos reconstructions historiques du sens sont fondées sur des arguments de cohérence et de correspondance en rapport avec les données telles que nous les percevons." (Hodder 1986: 96). Autrement dit, l'interprétation que propose l'archéologue d'un contexte passé est en relation étroite avec son expérience sociale et culturelle présente, c'est-à-dire avec son propre contexte socio-culturel et historique. En considérant également l'importance déterminante des individus et des groupes sociaux impliqués dans les contextes qu'il ou elle étudie, l'archéologue doit donc inclure une attitude auto-critique au cours de sa démarche, c'est-à-dire évaluer soigneusement les relations qui existent nécessairement entre son présent et le passé qu'il ou elle tente de reconstruire (*ibid.*: 164-170). C'est pourquoi il ou elle doit présenter clairement les diverses étapes de son cheminement intellectuel, expliciter la procédure employée pour dévoiler les contextes, et dire pourquoi il ou elle en arrive à de telles conclusions. Malgré tout cela, même la démarche archéologique la plus rigoureuse ne peut nous empêcher de reconnaître que nos reconstructions historiques ne seront toujours que plausibles, approximatives et sujettes à débats continuels (*ibid.*: 94). Cependant, "une lecture erronée du langage [de la culture matérielle] n'implique pas que les objets doivent rester muets" (*ibid.*).

Parmi les contextes qui offrent le plus de potentiel quant à l'étude de la dimension idéologique (telle qu'elle est définie plus haut), celui de la mort constitue un champ d'étude privilégié pour les archéologues. En effet, les matériaux qui forment ce que j'appelle le *contexte funèbre* sont nombreux: données archéologiques issues de pratiques rituelles et techniques (le site mortuaire, son mobilier et le (ou les) cadavre(s) qui s'y trouve(nt)), documents iconographiques qui représentent en images et en symboles les rites funéraires et l'eschatologie; en outre, les rapports ethnographiques et ethnohistoriques peuvent servir à combler certaines lacunes lors de l'interprétation d'un contexte funèbre. Les réactions culturelles suscitées par le décès sont à la fois sociales

et profondément idéologiques puisqu'elles expriment toujours, bien que de façon plus ou moins explicite, une réflexion et un questionnement intenses, qui gravitent autour des intentions et des préoccupations, des idées et des valeurs essentielles pour la communauté en deuil (cf. Durkheim 1960; Humphreys 1981: 9-10). Les individus sont alors séparés de la vie quotidienne et mis en contact avec le domaine du sacré et de la mort, c'est-à-dire avec un aspect tragique et troublant de la vie sociale, voire même profondément perturbateur dans certains cas (par exemple, le décès d'un personnage important). Que peut apporter de neuf l'approche théorique contextuelle à l'analyse du contexte funèbre? L'application des méthodes d'analyse et des concepts issus de cette approche au complexe mortuaire (pratiques sépulcrales et iconographie de la mort) de la culture pré-hispanique des Mochica du Pérou permettra de mettre en relief certains aspects de l'univers idéologique mochica ainsi que des rapports politiques, économiques et sociaux qui y correspondent, en particulier diverses formes de l'exercice du pouvoir mochica.

La culture mochica

A une époque où l'aire andine connaissait, en divers endroits, des changements relativement rapides et complexes, la côte nord du Pérou se distinguait par la présence de populations riveraines qui partageaient sensiblement les mêmes normes culturelles. C'est entre le 1er et le 8ème siècle de notre ère que la culture *mochica* (aussi appelée *moche*) s'épanouit, recouvrant à son apogée plus de dix vallées côtières (de la vallée de Lambayeque à celle de Nepeña). Bien que les origines de cette culture demeurent encore obscures, les données archéologiques suggèrent que son foyer de distribution et d'expansion était situé dans les vallées de Chicama et de Moche (Donnan et Mackey 1978: 65). Le siège du pouvoir mochica semble en outre avoir pris place dans cette dernière vallée; les fouilles entreprises au site de Moche révèlent en effet que ce dernier constituait le centre politique d'un Etat expansionniste (Topic 1982: 270-273). L'étude du matériel archéologique laissé par les Mochica montre que cette société côtière, tout en ayant développé une culture très originale, bénéficia non seulement d'un héritage culturel et social important, issu de cultures plus anciennes - celles de Chavín et de sa forme côtière, Cupisnique, de Salinar et de Gallinazo - mais également d'apports socio-culturels de sociétés contemporaines voisines, celles de Recuay et de Vicús (Donnan 1979: 3; Proulx 1982; Reichert 1982; Sawyer 1966: 17-24). Après son implantation probable dans

les vallées de Chicama et de Moche (phases 1 et 2), la société mochica conquiert militairement de nouveaux territoires (cf. Wilson 1987) et rayonna pendant trois siècles sur toute la côte nord du Pérou (phases 3 et 4). Puis sa puissance déclina (phase 5) sous l'impact de profondes transformations internes correspondant à l'intrusion, sur une fraction du territoire contrôlé par les Mochica, d'une culture venue des hautes-terres andines, la culture Huari. C'est pendant cette phase de déclin que le centre politique mochica se serait déplacé de Moche à Pampa Grande (vallée de Lambayeque) (Haas 1985; Mackey et Hastings 1982).

Bien que nos connaissances au sujet de la société mochica dans son ensemble n'aient pas encore dépassé un stade élémentaire (Shimada 1987: 131), l'analyse des données archéologiques, ainsi que l'interprétation de la riche iconographie mochica, nous fournissent certaines indications quant à l'organisation économique, sociale, politique et religieuse des Mochica. L'agriculture (courge, maïs, fèves etc.) constituait sans doute la base de la production alimentaire (Topic 1982: 281); la pêche (en eau douce ou salée), l'élevage (cochon d'Inde, canard de Barbarie, lama et peut-être même alpaca), la chasse (cerfs, oiseaux, lézards et otaries) et la cueillette (coquillages et mollusques) la complétaient (Pozorski 1982: 178-180; Shimada 1987). Même si l'organisation économique des Mochica nous est mal connue, la présence de grandes structures architecturales (*huacas*, système hydraulique, forteresses, cimetières etc.) suggère l'existence d'un système de corvées, qui pouvait mettre en oeuvre des groupes de travail spécialisés, selon des plans d'aménagement déterminés (Moseley 1983: 219). Comme le contrôle de l'Etat mochica semble s'être exercé principalement sur la production alimentaire, les actions administratives furent sans doute plus limitées au niveau de la réciprocité en biens et services. Il semble néanmoins qu'un système de redistribution des biens de consommation ait été institué par l'Etat vers la fin de l'époque mochica (phase 5), si l'on en juge d'après divers témoignages architecturaux - chambres de dépôt, magasins et autres lieux de stockage, centres administratifs en forme de "U" (Bawden 1982: 306-307; Day 1982). Par ailleurs, la production de certains biens de consommation, destinés vraisemblablement à l'élite, nécessitait l'emploi de matériaux provenant de l'extérieur du territoire mochica; c'était le cas pour la confection des coiffures cérémonielles (plumes d'oiseaux originaires des forêts amazoniennes) et de certaines offrandes funéraires, qui étaient fabriquées avec des coquillages (*Spondylus* et *Strombus*) provenant des eaux équatoriales (Bankes 1977; Paulsen 1974).

L'usage de tels produits témoigne ainsi de la présence d'un réseau d'échanges, maritime et terrestre, entre la société mochica et les sociétés voisines de la côte et des hautes-terres (Lavallée 1985: 366-367; Shimada 1987: 138-140). Pour faire du commerce, les Mochica ne disposaient pourtant que de peu de moyens de transport: le lama (Shimada et Shimada 1985; Shimada 1987: 138-139), et l'embarcation en jonc (Benson 1972: 73). Il manque des témoignages archéologiques et iconographiques attestant l'existence d'une classe définie de marchands ou de commerçants, ce qui renforce l'hypothèse selon laquelle l'économie se fondait principalement sur l'agriculture (Topic 1982: 28). L'importance que les Mochica accordaient à la quête du guano, un engrais qui était indispensable pour augmenter la productivité des terres cultivées et que l'on devait aller ramasser dans les îles au large des côtes péruviennes, a d'ailleurs été reconnue par les archéologues (Shimada 1987: 136).

L'étude de la culture matérielle mochica nous renseigne d'autre part quant à leur organisation sociale. Par exemple, les données sépulcrales suggèrent que la société mochica était stratifiée et hiérarchisée, et ce, dès la phase 1 (Donnan et Mackey 1978; Shimada 1981: 445). Selon Theresa Topic (1982: 277), la société mochica se serait constituée en Etat monarchique et le site de Moche aurait été le siège du pouvoir pour toute une succession de "rois" pendant au moins trois cents ans (phases 3 et 4). Cette classe "royale" aurait occupé aussi bien des fonctions sacrées que séculières. En effet, l'iconographie nous offre l'image de personnages richement vêtus présidant aux diverses cérémonies religieuses; ces personnages devaient également commander tout l'appareil administratif chargé de maintenir le bon équilibre de la structure étatique. Au cours des siècles, l'organisation sociale se complexifia au fur et à mesure que les classes dominantes resserrèrent leur contrôle sur la population. De nouveaux spécialistes firent leur apparition, parmi lesquels les administrateurs, en même temps que s'agrandissait le territoire mochica. Ces "bureaucrates" avaient pour tâche d'organiser et de planifier le travail des communautés dans le secteur ou la région qui leur était imparti.

Outre ces rois, appelés également "prêtres-dirigeants" (Benson 1972: 89) et ces administrateurs, la société mochica comportait de nombreux groupes ou classes de spécialistes: chaman(e)s, messagers, guerriers, musiciens et danseurs, céramistes, métallurgistes, tisserands et autres artisans, agriculteurs, pêcheurs. La classe guerrière, en particulier, a joué un rôle essentiel lors de l'expansion de l'Etat mo-

chica, non seulement comme instrument de conquête, mais sans doute aussi comme outil de répression (cf. Haas 1987: 34): il suffit, pour le comprendre, de regarder la place privilégiée qu'elle occupe au sein de l'iconographie mochica (cf. Wilson 1987: 66-68). Grâce à cette classe guerrière, l'Etat put consolider ses positions dans les vallées conquises et y imposer ses normes culturelles, comme en témoignent les nombreux vestiges mochica retrouvés sur un territoire de plus de 350 km de longueur (Day 1982: 345; Shimada 1981; Topic 1982: 268-270). Il semble en outre que l'Etat mochica ait disposé d'*enclaves coloniales* dans des zones situées en dehors du territoire traditionnellement défini comme mochica, notamment dans les vallées de Piura (région de Vicús, à l'extrême-nord) et de Huarney (centre-nord) ainsi que dans les îles Chincha, au large de la côte sud (cf. Shimada 1987).

Si l'on ne se fie qu'aux représentations iconographiques, le rôle des femmes et des enfants paraît avoir été secondaire par rapport à celui des hommes adultes dans la société mochica. Les femmes, en particulier, semblent avoir été généralement confinées aux fonctions de maternage, bien que certaines aient pu éventuellement devenir chamanes (Hocquenghem 1977b), ou tisserandes (Donnan 1979: 125). Enfin, la société mochica maintenait, pour les besoins de l'élite, des groupes serviles: des esclaves - anciens prisonniers de guerre - (Lumbreras 1981: 103), et de futures victimes de sacrifices, parmi lesquelles se trouvaient probablement des citoyens fauteurs de troubles ou des marginaux (Hocquenghem 1980-81: 254-255). La plupart de ces individus vivaient dans l'entourage des classes dominantes, tout en occupant le bas de l'échelle sociale.

L'examen des témoignages archéologiques, notamment des édifices publics tels que les *huacas*, plates-formes surmontées d'un temple et, à la phase 5, les *cercaduras*, complexes architecturaux formés d'enclos murés contenant de nombreuses sections et banquettes, permet de comprendre l'organisation politique de l'Etat mochica. Comme la mise en chantier de travaux collectifs (par exemple, l'aménagement hydraulique, la construction de structures architecturales publiques) exigeait le déploiement d'une administration efficace, Theresa Topic (1982), parmi d'autres, a fait l'hypothèse que l'appareil administratif était segmenté et hiérarchisé. L'analyse archéologique des monuments architecturaux du site de Moche (*ibid.*) a souligné le rôle joué par la *Huaca de la Luna*, en tant que centre décisionnel du pouvoir mochica, et par la *Huaca del Sol*, qui aurait servi de "centre exécutif" pour tout l'Etat mochica.

Ainsi, une fois les décisions prises par le pouvoir mochica, les "bureaucrates" installés à la Huaca del Sol pouvaient, selon les situations, envoyer des directives à des centres administratifs secondaires (par exemple aux huacas érigées dans d'autres vallées placées sous domination mochica), qui, à leur tour, déléguaient certains pouvoirs à des centres tertiaires relevant de leur juridiction (*ibid.*: 279-280). Les Mochica avaient en l'occurrence créé un réseau routier qui, bien que rudimentaire, reliait le site de Moche à des centres situés dans les vallées voisines (*ibid.*; cf. aussi Shimada 1987).

Cependant, il semble que l'appareil politique mochica n'ait pas servi uniquement à des fins bureaucratiques mais, comme le suggère l'iconographie, également dans le domaine religieux. En effet, les huacas ont sans doute joué le double rôle de centre administratif et de complexe cérémoniel puisqu'on retrouve fréquemment des cimetières ou des sépultures associés à ces structures; par surcroît, le matériel archéologique qui y est recueilli n'est pas de nature domestique (Donnan 1973; Donnan et Mackey 1978; Proulx 1968; Shimada 1981; Strong et Evans 1952; Willey 1953). Ce n'est que vers la fin de l'époque mochica (phase 5) que les huacas perdirent leurs fonctions administratives au profit des cercaduras (Bawden 1982: 293-302). A cette époque, le site de Pampa Grande (vallée de Lambayeque) constitua le centre politique de l'Etat mochica, qui avait vu son hégémonie se restreindre graduellement et disparaître dans les vallées au sud de Moche (*ibid.*: 319; Day 1982; Haas 1985). Ce déclin est également visible dans la vallée de Moche, où les sites mochica étaient devenus de véritables places fortifiées; cela appuie l'hypothèse selon laquelle l'Etat mochica faisait face, à cette époque, à de profonds bouleversements (Topic et Topic 1987).

Sur le plan religieux, les Mochica possédaient un panthéon peuplé d'êtres fantasmagoriques qui avaient soit une morphologie humaine, animale ou végétale, voire hybride, soit la forme d'objets animés (par exemple, une arme, un vase) (Berezkin 1972 et 1980; Bruhns 1976; Lavallée 1970; Larco Hoyle 1963). A l'image de la société mochica, ce panthéon semble avoir été hiérarchisé, avec, à sa tête, un personnage au visage ridé affublé de crocs de félin, portant une ceinture et/ou des ornements d'oreille terminés par une ou deux têtes de serpent. Quelles que soient la nature et les fonctions de ce personnage (Berezkin 1980), l'iconographie mochica nous le montre engagé dans diverses activités qui ne sont pas sans suggérer certaines pratiques religieuses que devait accomplir la société mochica: jeux, coït sacré, combats, activités sacrificielles, rites de passage, rites

guerriers, agraires et funéraires. Au cours de ces activités, cette "dité" centrale se fait aider par un figurant, représenté le plus souvent sous les traits d'un iguane anthropomorphe, ou par plusieurs personnages qui, tous, lui sont subordonnés (*ibid.*); dans certaines scènes, on le voit aux prises avec des créatures démoniaques, ce qui doit correspondre à certains mythes mochica (Hocquenghem 1977a et 1984). Il est intéressant de noter que certaines des activités surnaturelles représentées dans l'iconographie mochica renvoient à des activités entreprises par des humains, ce qui permet de penser qu'il existait un lien étroit (une correspondance directe?) entre les cérémonies religieuses du monde des humains et les actions sacrées du monde surnaturel (Hocquenghem 1977a; aussi Donnan 1979: 174).

Dans la société mochica, certaines pratiques religieuses semblent avoir relevé du domaine public: de nombreuses représentations iconographiques nous montrent en effet qu'il existait des cérémonies de masse, présidées par des personnages richement vêtus, les prêtres-dirigeants (représentant le pouvoir mochica), et auxquelles participaient différents groupes sociaux: danseurs, musiciens, guerriers, serviteurs, etc. Ces cérémonies religieuses se déroulaient apparemment dans des centres consacrés à cet effet, les huacas et les cimetières, à l'occasion d'événements particuliers (par exemple, à la mort d'un personnage important). En revanche, d'autres pratiques rituelles devaient avoir un caractère privé, notamment les séances de guérison, pendant lesquelles le ou la chaman(e) jouait un rôle crucial et qui ne nécessitait pas la participation du public.

De toute évidence, les groupes dominants (prêtres-dirigeants, chaman(e)s) étaient impliqués dans le domaine religieux. Cette implication devait sans aucun doute masquer des motivations d'ordre idéologique et politique qui restent à découvrir; d'où l'intérêt d'analyser le contexte funèbre mochica, contexte religieux par excellence. Pour ce faire, l'archéologue "contextuel" dispose ici de deux sources indispensables: les données sépulcrales et l'iconographie. L'examen de ces sources permet de dégager la dimension idéologique de la mort chez les Mochica.

Les Mochica et la mort

a) *Les données sépulcrales.* Depuis le début du 20^{ème} siècle, les archéologues ont mis au jour quantité de cimetières et de sépultures dans les différentes vallées du littoral nord péruvien, autant de témoignages qui révèlent un souci marqué, chez les Mochica, de la mort et de l'après-vie (Donnan 1973). L'analyse de ces données permet de reconstituer les

schèmes d'établissement et d'aménagement sépulcraux, de même que les modes d'inhumation pratiqués par les Mochica.

Les cimetières étaient généralement construits sur les versants des vallées, en marge des terres cultivées et irriguées, et à la lisière des zones désertiques, parfois même à plusieurs kilomètres des lieux d'habitation (Donnan 1973: 11; Proulx 1968; Willey 1953: 183, 227-228). D'autres cimetières, en revanche, étaient situés à l'intérieur ou près des centres cérémoniels (Alva et Donnan 1988; Donnan et Mackey 1978; Keatinge 1982: 211; Shimada 1981). Bien souvent, les architectes mochica ne choisissaient pas d'emplacement naturel privilégié pour les cimetières, préférant les ériger sur de véritables plates-formes de faible hauteur ou, inversement, les installer à même le sol stérile (Donnan et Mackey 1978: 208; Proulx 1968: 140; Willey 1953: 183-184, 228). Toutefois, l'organisation interne du cimetière et l'aménagement de la sépulture demeuraient, dans la plupart des cas, homogènes.

En majorité, les sépultures mochica sont de forme rectangulaire, soit creusées dans le sol et murées avec des pierres ou des briques d'*adobe*, soit aménagées dans une plate-forme (Donnan et Mackey 1978: 86 et 208), et elles ne contiennent, sauf exception (par exemple, la tombe du prêtre-guerrier découverte à la Huaca del Cruz: cf. Donnan et Mackey 1978; Strong et Evans 1952; ou celle découverte récemment au site de Sipán: cf. Alva et Donnan 1988), qu'un seul cadavre. Une fois le corps et les offrandes déposés dans la tombe, celle-ci était recouverte d'une natte en jonc, voire d'une véritable structure en bois d'*algarrobo* et en jonc. Parfois un poteau évidé, en bois d'*algarrobo* ou en jonc, était planté à l'une des extrémités de la sépulture. La fonction de ce poteau nous demeure inconnue: les Mochica les posaient peut-être pour signaler l'emplacement de certaines sépultures particulières, pour communiquer avec le mort ou pour faire des libations (Donnan 1973: 50; Proulx 1968: 17; Strong et Evans 1952: 196-198). Avant l'inhumation, la dépouille recevait un traitement superficiel, qui consistait habituellement à recouvrir le visage ou même tout le corps d'une poudre rouge (du cinabre? cf. Osborne 1983: 132). Dans plusieurs cas, le cadavre était revêtu de textiles, faits en laine et/ou en coton, et portait des parures en métal ou en coquillage; on déposait également dans sa cavité buccale une feuille métallique, froissée ou non, et parfois recouverte de tissus (Donnan et Mackey 1978: 60, 86, 209-210). Puis on enveloppait le corps dans des tissus sergés, en laine ou en coton, et/ou dans des nattes de jonc, et on couvrait la tête et les membres d'un grand nombre de

personnages importants d'ornements métalliques (Proulx 1968; Shimada 1981; Strong et Evans 1952: 150-166, 196-198). Certains personnages décédés avaient même droit à un véritable cercueil en bois² et/ou en jonc (Donnan et Mackey 1978: 211).

Au moment de l'inhumation, la dépouille était mise en terre à l'aide de cordes; elle était alors disposée horizontalement dans le fond de la sépulture, couchée sur le dos, avec les bras et les jambes parallèles au corps, les mains étant parfois placées sur la région pelvienne (Donnan 1973: 50-51; Donnan et Mackey 1978: 63, 86, 208 et 211). Par la suite, on déposait les offrandes funéraires selon un arrangement déterminé. En effet, les offrandes céramiques (vases, instruments de musique) et alimentaires (ex.: fèves, maïs, ossements d'animaux) étaient normalement disposés près de la tête, des mains et des pieds du mort (Donnan et Mackey 1978: 60, 86, 209-210) tandis que les offrandes métalliques étaient surtout placées autour des pieds (Donnan 1973: 52; Strong et Evans 1952: 196-197). Les Mochica offraient à leurs morts des objets fabriqués en laine, en coton, en plumes d'oiseaux, en cuir, en bois, de la vannerie et des gourdes qui servaient de contenants pour les offrandes alimentaires (Donnan et Mackey 1978: 209-210; Strong et Evans 1952: 153, 196-197). D'autre part, certains témoignages archéologiques attestent l'existence de pratiques sacrificatoires entourant le décès: on a parfois retrouvé dans les tombes des ossements d'animaux - surtout des crânes, des os longs et des omoplates de lama- ou des corps humains enterrés dans une position inhabituelle (par exemple, la tombe du prêtre-guerrier; cf. Strong et Evans 1952: 152; aussi Alva et Donnan 1988).

Dans les cimetières mochica, la variation, en qualité, en quantité, et en types d'objets, du matériel funéraire qui accompagnait le cadavre dans la sépulture, nous amène à supposer que les modes d'inhumation étaient hiérarchisés selon la place occupée par le mort dans l'échelle sociale mochica. Toutefois, les archéologues ont constaté que les Mochica, tout en respectant la structure sociale existante, pratiquaient ces modes d'inhumation sans égard au sexe ou à la catégorie d'âge du défunt, notamment aux niveaux hiérarchiques supérieurs (Donnan et Mackey 1978: 209; Strong et Evans 1952: 197).

Enfin, l'analyse des données archéologiques montre que l'évolution des pratiques funéraires mochica s'est surtout traduite par la complexification des schèmes d'établissement et d'aménagement sépulcraux, à l'échelle de tout le territoire mochica. Cependant, les Mochica semblent avoir conservé sensiblement les mêmes modes de préparation et de déposition du cadavre et des offrandes funéraires,

du début à la fin de leur histoire (cf. Donnan et Mackey 1978).

A partir de ces données sépulcrales, l'analyse contextuelle permet de construire des hypothèses au sujet du symbolisme propre au contexte funéraire mochica. Elle pose en effet que tous ces témoignages matériels "sont le résultat d'actes intentionnels, de conduites réfléchies qui ont pour fonction de signifier" (D'Agostino et Schnapp 1982: 17); "ils représentent la culmination directe et significative du comportement conscient [de la société] plutôt qu'un résidu accidentel" de ce comportement (O'Shea 1981: 39); de ce fait, l'archéologue peut les considérer comme des *symboles matériels*, dont le sens symbolique renvoie à l'ensemble de l'idéologie et de l'organisation de la société (cf. Miller et Tilley 1984: 2). En d'autres termes, les données sépulcrales constituent l'empreinte de tout un processus social, comprenant un ensemble de conceptions, d'attitudes et d'agissements, consciemment produit par la société pour socialiser la mort et lui donner du sens. Par conséquent, l'identification des manifestations sociales, des attitudes et des actions engendrées par la mort, doit se faire en tenant compte à la fois des caractéristiques fonctionnelles qui se dégagent des comportements funéraires, et des aspects idéologiques et symboliques qui leur donnent un sens (cf. Hodder 1982a: 145-146).

On peut considérer le complexe mortuaire comme un système comportant diverses catégories analysables: le mobilier funéraire, l'architecture sépulcrale, le traitement du cadavre etc. (cf. Binford 1972; Goldstein 1981; O'Shea 1984; Tainter 1978). Cependant, ces composantes n'offrent pas toujours un reflet fidèle du comportement social. En effet, toute transposition ou représentation de la réalité sociale sur un objet ne peut s'accomplir sans qu'il y ait, d'une part, perte d'informations et, d'autre part, lacune par rapport à la richesse et à la complexité de cette réalité sociale: il en résulte un phénomène d'*idéalisation* de cette réalité, masquée et amputée dans l'objet. De plus, le transfert d'une pensée sur un objet suppose un processus de condensation de cette pensée, processus d'encodage qui cherche à reproduire en un seul point un ensemble d'éléments qui seraient autrement dispersés (par exemple dans le discours). En outre, le message inscrit sur un support peut, au moment du processus de décodage, subir une seconde phase d'idéalisation de la part de celui qui interprète ce message, même si ce message est supposé refléter une réalité sociale. On peut donc estimer que les témoignages sépulcraux offrent le plus souvent un reflet idéalisé de la réalité sociale (cf.

Hodder 1982a: 143-144, et 1982b: 10; Humphreys 1981: 4-10; O'Shea 1984: 31-34; Ucko 1969). L'archéologue qui analyse un complexe funéraire doit tenir compte de ces arguments dans son interprétation des données dont il dispose: par exemple, il sera intéressant de se demander à quels groupes, dans la société mochica, peut profiter ce phénomène particulier d'idéalisation.

Ainsi, une étude de la localisation des cimetières chez les Mochica m'a permis d'élaborer une hypothèse au sujet du sens symbolique de cette répartition. J'ai souligné plus haut le fait que la plupart des cimetières mochica étaient établis en bordure des terres cultivées et en marge du désert. On peut supposer que, de la part de la société mochica, cette disposition relevait d'une intention signifiante: mis à part un motif d'ordre économique évident (ne pas empiéter sur les terres cultivables) et des raisons religieuses (empêcher la population de profaner accidentellement les sépultures lors des travaux agricoles), qui renvoyaient probablement à des raisons d'ordre hygiénique (ne pas contaminer les terres arables), le choix de ces lieux d'inhumation semble être le fait d'un symbolisme spatial, établissant les limites de la société des vivants et signifiant, par ce fait même, qu'aucun membre social ne pouvait s'établir au-delà, au risque d'être isolé et de périr. Autrement dit, les cimetières devaient constituer aux yeux de tous la frontière symbolique entre les zones fertiles et les zones stériles, entre tout ce qui représentait la vie dans la communauté (les terres arables et les secteurs urbanisés, symboles de fertilité et de vie) et tout ce qui évoquait la mort (le désert, symbole de stérilité et de mort).

C'est dans le même ordre d'idées que l'on peut interpréter le choix de l'emplacement des quelques cimetières construits dans ou près des centres cérémoniels mochica (les huacas). C'est là que l'on retrouve les sépultures les mieux aménagées: on peut alors supposer qu'elles avaient été réservées aux groupes dominants et que ces derniers, par leur pouvoir de décision, avaient intentionnellement isolé leurs sépultures de celles des autres membres de la société et les avaient rapprochées des lieux du pouvoir. En inhumant de la sorte les personnages mochica importants et leur suite dans les huacas, qui sont à la fois centre du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, les dirigeants mochica ajoutaient peut-être une autre dimension symbolique au centre cérémoniel et administratif: on peut dire en effet que la huaca devenait une sorte de symbole de la continuité entre le passé et le présent, entre les ancêtres et ceux qui détenaient alors le pouvoir. En d'autres termes, les huacas devaient constituer pour

la société mochica le lieu privilégié où se concentraient tous les pouvoirs, ceux de la vie et de la mort. Je fais l'hypothèse qu'il s'agissait là d'un acte politique, dont le but était d'instaurer une démarcation symbolique entre les classes dirigeantes et les classes productives, entre les administrateurs et les administrés.

Il semble donc que l'intérêt politique des groupes dominants mochica les ait conduits à élaborer une forme de stratégie symbolique dont un des buts était de circonscrire les zones capitales pour l'appareil politique, c'est-à-dire d'une part les quartiers cérémoniels et administratifs, sièges du pouvoir, et d'autre part les terres arables, qui fournissaient la majorité des ressources alimentaires, et les zones urbaines, où vivait l'ensemble de la population. Selon cette lecture symbolique, les groupes dominants mochica étaient conscients, non seulement de l'impact émotionnel des cimetières sur la conscience des individus, mais aussi de l'avantage politique à en retirer: les cimetières constituaient en quelque sorte des zones-tampons symboliques, permettant aux dépositaires du pouvoir d'exprimer et d'afficher leurs tendances idéologiques.

Les lieux d'inhumation mochica sont eux-mêmes fertiles en renseignements quant aux manifestations idéologiques du contexte funèbre. J'ai indiqué plus haut qu'il existait une grande variabilité dans les pratiques sépulcrales mochica, c'est-à-dire que ces pratiques différaient d'une unité sociale à une autre. Cet état de fait constitue généralement un indice important pour la reconnaissance d'une société hiérarchisée. D'autre part, les Mochica procédaient à un traitement uniforme pour tous les membres décédés d'une même unité sociale, sans égard au sexe et à l'âge. Or, si on admet l'hypothèse, très vraisemblable, selon laquelle la société mochica était hiérarchisée, on peut supposer que cette société, à l'instar des autres sociétés hiérarchisées connues, vivait des divergences internes, des conflits, latents ou ouverts, et ce, même à l'intérieur d'une classe ou d'un groupe donné, entre hommes et femmes ou entre jeunes et vieux. Il semble donc qu'il y ait eu décalage entre les pratiques funéraires apparemment égalitaires dans chaque unité sociale mochica et les inégalités sociales existantes, telles qu'elles nous apparaissent dans l'iconographie, où, par exemple, les femmes et les enfants ne figurent qu'exceptionnellement. Ce décalage est une forme d'idéalisation de la réalité sociale qui, tout en respectant la hiérarchie des niveaux sociaux, devait avoir pour but d'atténuer et même de nier symboliquement (mais non d'éviter) l'existence de tensions conflictuelles entre les membres d'une même unité

sociale. Ce procédé d'idéalisation devait ainsi contribuer au maintien de la cohésion de chaque unité sociale, en aplanissant les contradictions entre ses membres, et constituer de ce fait "une source d'influence conservatrice durant les périodes de changement." (Hodder 1982a: 167; aussi Bourdieu 1972: 185). Dans la société mochica, les pratiques mortuaires à l'intérieur d'une même unité sociale sont demeurées visiblement inchangées du début à la fin de l'histoire mochica. Cette permanence des pratiques suggère ainsi que le procédé d'idéalisation a été efficace, à ce niveau tout au moins.

Les deux exemples précédents suggèrent la présence, dans les stratégies politiques de certains groupes dominants, d'un processus de manipulation du symbolisme funéraire qui, par le moyen détourné des "bornes" sépulcrales et par l'exploitation idéologique des modes d'inhumation, tendait à "légitimer et à faire apparaître comme naturelles les hiérarchies du pouvoir et l'inégalité sociale qui seraient autrement instables" (Parker Pearson 1982: 101). Afin d'approfondir cette analyse du rapport entre idéologie et symbolisme funéraire chez les Mochica, il faut accéder à un autre niveau de représentation symbolique, le niveau iconographique.

b) *Le message iconographique.* Comme je l'ai évoqué plus haut, notre connaissance actuelle de la culture mochica repose en bonne partie sur l'interprétation de son iconographie. À défaut d'écriture, les Mochica recouraient à l'iconographie pour exprimer, autrement que par le discours et souvent avec un réalisme frappant, différents aspects de leur univers culturel. Pour ce faire, des spécialistes, que l'on peut appeler artistes, traduisaient en images le savoir, les croyances, les coutumes et les normes de leur société par le biais de symboles particuliers. Ces artistes produisaient de la sorte des "messages iconographiques", destinés à l'information et à la communication sociales, et constitués selon des règles culturellement déterminées d'élaboration et de construction des représentations (cf. Donnan 1979). En effet, le message iconographique, pour être bien compris, devait se référer à un code symbolique qui soit susceptible d'être identifié par tous les acteurs sociaux, même si ces derniers n'accordaient pas nécessairement des valeurs similaires aux symboles représentés (au sujet de l'ambiguïté des symboles: cf. Hodder 1982a: 206-208). La composition du message iconographique, si elle répondait adéquatement aux conventions culturelles établies et au contexte d'utilisation, contribuait conséquemment à la justesse de l'expression idéologique et à l'efficacité de la communication (cf. Bourdieu 1972: 167-169).

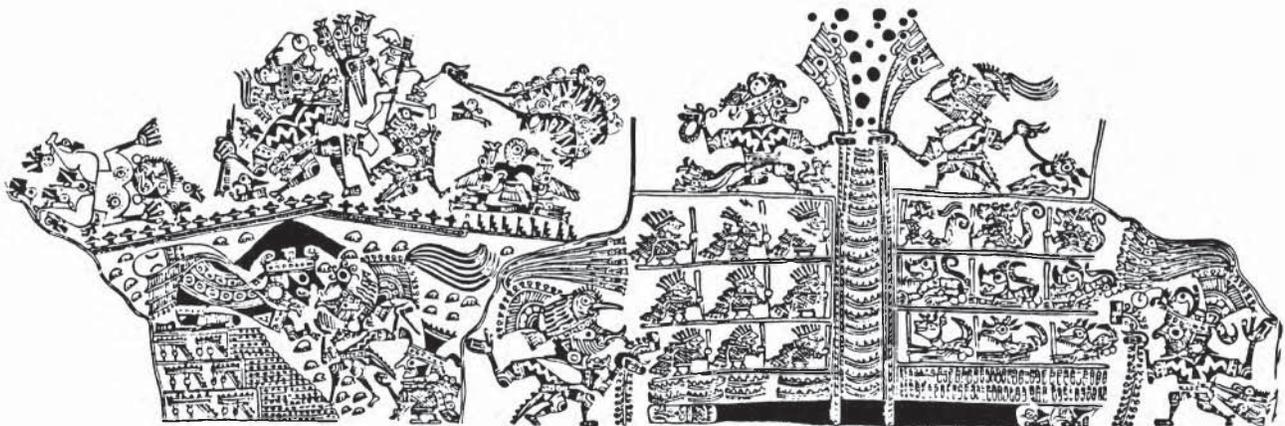
Bien que l'imagerie mochica dépeigne des activités diversifiées (chasses, combats, actes sexuels, festivités etc.), il semble que celles-ci se situent généralement dans le cadre d'actions rituelles, de récits mythiques, voire de visions chamaniques (cf. Benson 1972: 24; Donnan 1979:174; Hocquenghem 1977a et 1984). La sélection des sujets à reproduire était donc visiblement orientée vers le sacré et le religieux. Cette tendance n'est pas surprenante si l'on accepte l'idée que les thèmes iconographiques, bien qu'imposés par la tradition, étaient contrôlés, voire modifiés, par les groupes dominants, qui tiraient leur pouvoir de leurs fonctions sacrées et religieuses. On ne peut donc considérer cette thématique comme arbitraire ou contingente, d'autant plus que les membres des groupes dominants (prêtres-dirigeants, chaman(e)s...) s'y faisaient représenter dans les rôles principaux et dans des situations et actions prestigieuses, glorifiantes. On reconnaît ces personnages, non seulement à leur position privilégiée dans les illustrations (taille plus grande que celle de tout autre figurant, par exemple), mais également par certains attributs vestimentaires et ornementaux (coiffure élaborée, bijoux...) ou par la présence à leurs côtés d'objets rituels (vases funéraires, couteau sacrificiel...) (cf. pl.1). Pour celui qui déchiffre le message iconographique, ces attributs peuvent être considérés comme des éléments symboliques du pouvoir.

L'image, en tant qu'objet, possède les propriétés d'idéalisation et de condensation décrites plus haut. Cependant, sa portée idéologique dépasse celle d'un simple objet car son contenu est plus riche de sens et plus complexe, et, en même temps, plus efficace et convaincant. En effet, bien que construite

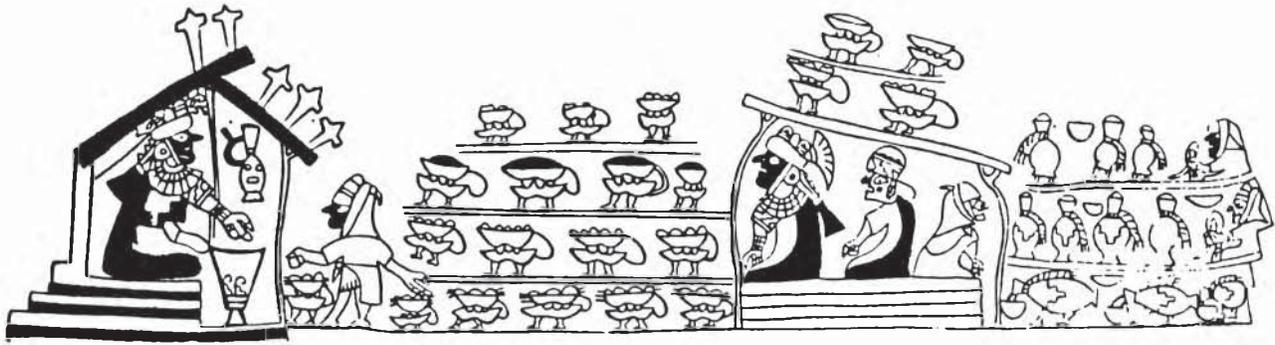
et codée d'une certaine façon, elle cherche à se faire passer pour un reflet de la réalité, pour une évidence; or, tout comme la perception en général, la façon de voir une image et d'en faire émerger du sens est déterminée culturellement. Une fois que les symboles ont été reconnus socialement, leur sélection au sein de l'image peut être exploitée et leur fréquence d'exposition contrôlée par ceux-là mêmes qui sont le mieux placés pour le faire et qui en ont évalué le fort potentiel évocateur: les individus au pouvoir. De cette façon, l'image devient un instrument potentiellement très efficace dans la mesure où l'on prend conscience de l'impact psychologique qu'elle peut avoir. D'autre part, dans une société hiérarchisée où l'intérêt fondamental de tout groupe ou individu au pouvoir est de s'y maintenir, un des moyens les plus efficaces auquel le pouvoir peut recourir est de faire passer pour évidente, naturelle ou allant de soi la structure sociale et politique qu'il a mise en place. Les dépositaires du pouvoir vont donc chercher à convaincre idéologiquement la société entière de la légitimité de cette structure, en se servant, entre autres choses, de l'image et des représentations les plus aptes à atteindre cet objectif. L'iconographie mochica remplissait-elle adéquatement ce rôle? Comment les groupes dominants mochica se servaient-ils de l'image pour imposer leur vision du monde et d'eux-mêmes, en particulier dans le contexte funèbre? Quelle est leur spécificité à ce niveau?

Les vases funéraires constituaient le principal support de l'expression iconographique mochica. Les données archéologiques et iconographiques indiquent que ces vases funéraires étaient utilisés lors des rituels et, plus spécifiquement, durant le cérémonial mortuaire, avant d'être déposés dans les

Planche 1



Le cérémonial funéraire d'après Donnan 1979: 90-91, fig. 143.

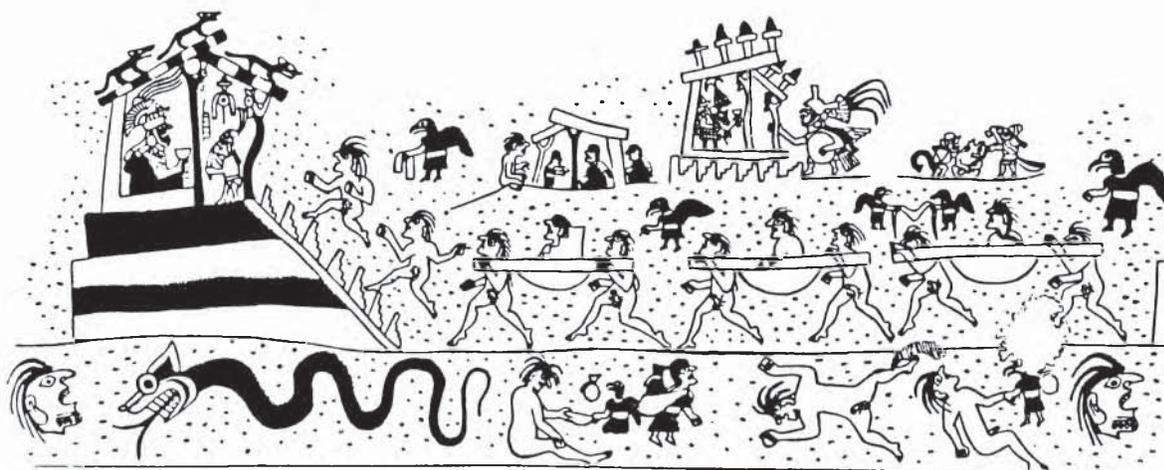


Préparation des offrandes alimentaires d'après Larco Hoyle 1939: pl. XXXI

sépultures. Toutefois, avant d'être définitivement dissimulées aux yeux du public, les scènes qui étaient peintes sur les vases pouvaient se trouver exposées, avant l'inhumation, aux regards d'un grand nombre d'individus: ceux des céramistes, des porteurs d'offrandes, des prêtres officiant ou de tout autre groupe participant aux rites funéraires, notamment la famille et les proches³. Ces individus, ébranlés par le deuil et brusquement mis en contact avec le monde des morts, étaient sans doute plus vulnérables aux influences externes que dans d'autres contextes de la vie sociale. En effet, comme l'explique C. Moreux (1978: 69-70), les positions idéologiques des dominants ont plus de chances de s'imposer lorsque la société dans son ensemble se trouve dans une situation de perturbation émotive. On peut considérer en l'occurrence le contexte funèbre comme un environnement propice à l'expression et à la conviction idéologiques de la part du pouvoir (cf. Parker Pearson 1982: 100; Shanks et Tilley 1982: 130). Mon hypothèse, qu'il faudra confirmer, est que le contexte funèbre des Mochica fut le lieu d'un affichage idéologique et politique destiné à conditionner les membres en deuil de la société en faveur des groupes dominants mochica et de leur vision du monde.

Au cours d'une analyse de l'iconographie mochica de la mort (Arsenault 1987), j'ai identifié, d'une part, les différentes pratiques du cérémonial mortuaire et, d'autre part, les conceptions relatives à l'âme et à l'après-vie. J'ai ainsi établi une classification des activités funéraires et des activités de l'âme dans l'au-delà. Le cérémonial des funérailles mochica comportait de fait une gamme étendue de pratiques, certaines principalement techniques (construction de cimetières, aménagement de sépul-

tures, fabrication du matériel funéraire), d'autres essentiellement rituelles: rites de préparation du cadavre et des offrandes, sacrifices d'animaux et d'êtres humains, chasse, jeux variés, coït sacré, procession musicale, danses (cf. pl. 1, pl. 2 et pl. 3). Nombreuses semblent avoir été les activités se déroulant à la fois dans le monde des vivants et dans l'univers surnaturel: chasse au cerf, jeu de bâtonnets, lancer du javelot fleuri, transfert de conques marines, sacrifices (cf. par exemple Donnan et McClelland 1979); les acteurs en étaient tantôt des êtres humains, tantôt des créatures fantasmagiques. Par ailleurs, comme l'évoquent plusieurs scènes de vases, les activités de l'âme dans l'au-delà étaient multiples et variées. L'analyse iconographique montre en effet que l'âme du défunt, symbolisée habituellement par un être squelettique, devait entreprendre un voyage pour aller du monde des vivants à celui des morts: l'âme traversait alors un monde transitoire semé d'embûches, qui prenaient la forme d'êtres maléfiques. Des puissances supérieures (le Personnage au visage ridé et l'Iguane anthropomorphe) devaient défendre l'âme du mort tandis que des serviteurs surnaturels (cormorans et otaries anthropomorphes) se chargeaient de guider l'embarcation funèbre où se trouvait cette âme passive et de transporter ses offrandes sans encombre jusqu'à sa destination (pl. 4). Une fois rendues dans le monde des morts, les âmes s'adonnaient à des activités joyeuses: musique, danses, festins (pl. 5), relations sexuelles. Cependant, comme le suggèrent, d'une part, la composition de cette scène (pl. 5) et, d'autre part, les attributs distinctifs dont sont revêtus les figurants, la société qui peuplait ce monde était hiérarchisée et dominée par un personnage richement habillé, dont le visage est habituelle-



Préparation des sacrifiés d'après Kutscher 1983: fig. 123.

ment reproduit de face sur ce type de représentations: il s'agit vraisemblablement d'une illustration allégorique montrant le dirigeant en compagnie de sa suite, c'est-à-dire de représentants de groupes dominants (figurés par des danseurs masculins), de femmes (dont certaines portent des enfants; un figurant masculin, caractérisé par un pied-bot et le port d'un "fouet", semble d'ailleurs les forcer à participer à la ronde), de musiciens et de porteurs d'offrandes⁴. D'autre part, les Mochica considéraient sans doute que leurs morts pouvaient encore jouer un rôle dans la société des vivants, ce qu'évoquent les scènes d'interaction, souvent d'ordre sexuel, entre les vivants et les morts (cf. Benson 1975: 107, fig. 2, et 121, fig. 3; Hocquenghem 1977a: 185, pl. 14).

Le fait de représenter les activités rituelles mochica lors d'un décès dans toute leur complexité révèle vraisemblablement l'importance qu'accordaient les Mochica à la pratique des rites funéraires. Cela nous amène à considérer deux aspects essentiels du rôle joué par l'iconographie en contexte funèbre. En premier lieu, l'image répétée des pratiques rituelles à accomplir rappelait à la société mochica ses obligations envers ses morts, ce qu'elle devait et ne devait pas faire au moment d'un décès. Comme l'iconographie de la mort ne se bornait pas à une simple représentation des rites funéraires, mais allait au-delà, dans le monde de l'après-vie, toute une logique interne se trouvait ainsi développée pour justifier, aux yeux des groupes dominés, l'action sociale à remplir. Les rites funéraires devaient être pratiqués selon les normes culturelles

prescrites - par la tradition, le discours, les images - afin que l'âme parvienne jusqu'au monde des morts, puisse y vivre et, peut-être, servir la communauté des vivants par ses forces magiques (cf. Arsenault 1987). On peut avancer l'hypothèse que l'iconographie de la mort fournissait, au niveau politique, un instrument nécessaire aux groupes dominants pour les aider à contrôler la société et pour justifier l'ordre établi. Ces réflexions m'ont amené à proposer une lecture hypothétique du sacrifice en contexte funèbre mochica.

En effet, bien que les témoignages de sacrifice humain soient rares au sein du matériel archéologique (Donnan et Mackey 1978: 210), les scènes qui illustrent ce genre d'activités sont nombreuses dans l'imagerie mochica (cf. Hocquenghem 1980-81). Cette différence entre ce qui semble avoir été la réalité vécue et sa représentation rappelle d'abord que l'image idéalise la réalité d'une société. S'il est vrai que les représentations symboliques du sacrifice humain dans l'iconographie mochica correspondaient à une activité réelle peu courante, on peut alors supposer que ces représentations comblaient parfois certaines lacunes (par exemple, le manque de victimes à sacrifier) ou agissaient comme complètement de l'action de sacrifier, ou encore remplaçaient le sacrifice aux yeux de la société, en substituant l'image à l'activité réelle, permettant ainsi une économie d'action tout en cherchant à atteindre un même objectif. Cet objectif nous est suggéré par des documents ethnohistoriques qui relatent la mise à mort de certains individus: dans un cas, le sacrifice



Le monde transitoire d'après Kutscher 1954: pl. 60b

devait fournir au défunt, membre d'un groupe dominant, des serviteurs pour l'au-delà (Acosta 1979: 245-246 et 266; Cobo 1892: 39-40 et 317); dans l'autre cas, c'est le guérisseur que l'on sacrifiait pour avoir laissé mourir son patient (P. de la Calancha, cité par Donnan et McClelland 1979: 9). On peut également penser que ceux qui ne se conformaient pas aux règles sociales établies étaient mis au supplice (Hocquenghem 1980-81). Chez les Mochica, la représentation de sacrifices humains et de suppliciés devait donc chercher à frapper la conscience des participants au cérémonial mortuaire: l'iconographie agissait alors comme une arme répressive de dissuasion à l'endroit de tous ceux qui auraient voulu changer l'ordre établi.

Un aspect complémentaire du rôle idéologique de l'iconographie réside dans la justification de la structure du pouvoir. Comme l'explique M. Augé (1976), la mort conduit inévitablement à une remise en question du pouvoir parce qu'elle menace l'ordre social en annonçant la "finitude" de ceux qui incarnent le pouvoir. C'est pourquoi il est nécessaire pour ces derniers d'exercer un contrôle sur la mort et surtout de nier son emprise sur les individus au pouvoir (cf. Augé 1982). Or, on l'a vu, le pouvoir mochica, en inhumant ses dirigeants à l'intérieur même du centre religieux et administratif (la huaca) parvenait sans doute à minimiser la rupture sociale que causait la perte d'un membre aussi important, tout en facilitant la passation des pouvoirs à son successeur; la huaca devenait ainsi symboliquement le siège du pouvoir, un siège perpétuel qui transcendait la vie des humains. D'autre part, cette négation symbolique prenait la forme d'une organisation sociale particulière du monde des morts, où seuls les maîtres et leurs serviteurs étaient reproduits dans diverses activités (pl. 5). Cette idéalisation de la réalité sociale la réduisait à sa plus simple expression: d'un côté les dominants, de l'autre les dominés⁵.

La représentation du monde des morts était une transposition imagée, idéalisée et simplifiée de

la réalité sociale mochica. Cependant, dans cette représentation, les acteurs sociaux reconnaissent sans doute la hiérarchie propre à leur société (en identifiant les divers personnages représentés par leurs attributs respectifs: ici le dirigeant, là ses assistants et ses concubines, là encore ses esclaves), au point que cette hiérarchie devait finir par apparaître inévitable, que ce soit dans le monde des vivants ou dans celui des morts. De cette façon, l'ordre social, tel qu'il avait été institué par le pouvoir, passait pour une évidence nécessaire (cf. Augé 1982: 144), s'imposant à tous comme allant de soi et réduisant à l'impuissance la menace toujours possible d'une contestation de la part des dominés. "La domination, c'est d'abord ce pouvoir presque magique de faire surgir une vérité à partir de la seule dynamique de l'imaginaire" (Moreux 1978: 41). C'est en somme en affirmant symboliquement l'immutabilité, l'absolu du pouvoir, que la structure de domination devait se maintenir au sein de la société mochica. L'existence de cette interaction symbolique entre groupes sociaux, voire entre individus, était cependant dépendante de la "structure des rapports de force politiques" (Bourdieu 1972: 168-169) propre à la société mochica. L'efficacité idéologique des groupes dominants mochica devait donc résider, pour une bonne part, dans des stratégies de manipulation de l'iconographie de la mort. On peut parler effectivement de manipulation car, je le rappelle, ce sont ces groupes qui contrôlaient la production iconographique et donc le type de message contenu dans l'image.

Pour parvenir à légitimer la structure et l'ordonnement des pratiques funéraires, le pouvoir mochica avait apparemment élaboré une stratégie de conviction idéologique qui avait recours à des mécanismes de peur et de séduction, selon les termes de la problématique de C. Moreux (1978). En contexte funèbre, le mécanisme de peur se traduisait par l'affichage d'images montrant tantôt les difficultés qui attendaient le défunt dans le monde transitoire, tantôt les punitions mortelles qu'engendraient les

fautes sociales (cf. plus haut). En outre, certaines images (Larco Hoyle 1965: 130), dont l'interprétation est renforcée par des relations ethnohistoriques (Acosta 1979: 246; Cobo 1892: 318) et des documents ethnographiques (Gillin 1973: 150-151; Métraux 1947: 9; Yaranga Valderrama 1968: 269-270) montrent que les vivants pouvaient craindre le retour des mauvaises âmes, celles qui n'avaient pu bénéficier du cérémonial mortuaire prescrit.

En revanche, d'autres illustrations semblent avoir eu pour but de séduire les participants aux rites funéraires, et ce, grâce au pouvoir évocateur des scènes joyeuses du monde des morts et des scènes d'interaction entre vivants et morts; ces dernières scènes montraient qu'il était possible, pour la société mochica, de recevoir l'aide magique des ancêtres, membres de la communauté des morts (cf. Hocquenghem 1979). L'iconographie de la mort, qui alliait symboliquement les forces de la crainte à celles de la séduction, devait tendre à stimuler l'ardeur des participants lors des pratiques rituelles funéraires et, par conséquent, inciter ces derniers à en accomplir fidèlement les diverses étapes. En somme, selon cette lecture hypothétique, au niveau idéologique, les représentations de la mort devaient inviter l'ensemble de la société mochica à respecter l'ordre social; au niveau politique, elles servaient à représenter en images les intérêts des dominants, les faisant passer pour des "intérêts universels".

Enfin, ce message iconographique sur la mort et l'après-vie dénote un caractère essentiellement patriarcal. En effet, ce sont les dominants masculins qui figurent toujours dans les rôles principaux représentés; les femmes, en revanche, n'apparaissent que dans certaines activités dépeintes au sein de l'iconographie de la mort. Si on ne tient pas compte du statut spécifique alloué à celles qui étaient chamanes, les femmes sont le plus souvent en position d'infériorité ou de domination: par exemple, dans les scènes de coït sacré (cf. Benson 1975:110, fig. 3) ou dans celles du monde des morts (cf. plus haut). Cette "marginalisation" imagée des femmes mochica suggère ainsi un refus manifeste, de la part des hommes, de partager avec elles le pouvoir, du moins dans sa représentation symbolique la plus apparente. Il faut donc que des recherches soient entreprises pour découvrir les façons dont les femmes mochica exprimaient, par le biais de la culture matérielle, leurs intérêts et leurs désirs en contexte funèbre.

Contexte funèbre et expansionnisme

Selon mon hypothèse, certains groupes sociaux mochica, notamment les prêtres-dirigeants et, à un

degré moindre, les guerriers et les chaman(e)s, avaient établi un monopole sur le symbolisme mortuaire et s'en servaient pour maintenir et justifier leur structure de domination sur les autres groupes sociaux. Il semble fort probable qu'ils ont également utilisé ce symbolisme pour contrôler idéologiquement les populations soumises lors de l'expansion de l'Etat mochica.

Il est en effet possible de retrouver des traces du symbolisme mortuaire mochica (et donc de son potentiel idéologique) là où s'est imposée la culture mochica, c'est-à-dire dans les vallées conquises au cours de sa période expansionniste. En l'occurrence, les analyses archéologiques effectuées dans ces vallées révèlent une présence importante de céramiques funéraires de type mochica, porteuses du même message iconographique que les vases retrouvés dans les vallées de Moche et de Chicama. Grâce au moule, tout vase mochica à décor en relief était susceptible d'être reproduit en plusieurs exemplaires; on produisait également des séries de vases à décor peint montrant chacune le même thème, reproduit en totalité ou en partie. On pouvait ainsi fabriquer des copies d'un même vase et les faire circuler, avec leurs thèmes spécifiques, à l'intérieur du territoire mochica (Donnan 1979); les artistes pouvaient également être amenés à produire leurs céramiques dans les nouveaux territoires mochica, de telle sorte que le message iconographique se trouvait largement diffusé. On peut alors supposer que le pouvoir mochica, qui contrôlait la teneur de ce message, procédait de cette façon à une forme originale d'unification idéologique dans toutes les régions placées sous son autorité (cf. Wilson 1987: 68). Comme on l'a vu, chaque décès enclenchait une procédure funéraire qui, pour être idéologiquement active, devait être prise en charge par les institutions mochica. En effet, en exhibant partout les scènes les plus évocatrices de leur puissance et de leur pouvoir légitime, particulièrement frappantes dans le contexte funèbre, les groupes dominants mochica pouvaient espérer réaliser un contrôle social et politique efficace. Le caractère "réaliste" des scènes iconographiques mochica, en particulier, permettait une identification rapide des éléments qui y étaient représentés, que ce soit sur les vases, sur les "murales" ou sur tout autre support. Dans ce cas, j'é mets l'hypothèse que l'iconographie de la mort constituait un outil de "propagande", utilisé efficacement par le pouvoir mochica dans le territoire qu'il contrôlait et dont il se servait délibérément dans toute situation qu'il jugeait propice à la suggestion idéologique. Autrement dit, selon cette lecture hypothétique et symbolique, la réussite de l'expansion



Le monde des morts d'après Donnan 1982: 115, fig. 14.

de la culture mochica et son maintien dans les vallées conquises pendant au moins deux siècles auraient reposé sur la capacité des groupes dominants à se servir, entre autres choses, du contexte funèbre afin d'y afficher les représentations symboliques évocatrices de la puissance mochica.

Contexte funèbre et déclin de l'Etat mochica

Vers le 6ème siècle de notre ère, l'Etat mochica vit sa sphère d'influence et de domination se réduire de façon significative, en raison, notamment, de l'expansion de la culture *Huari*, originaire des hautes-terres méridionales du Pérou, ainsi que de probables perturbations sociales internes. Le transfert du site de Moche à celui, localisé plus au nord, de Pampa Grande (vallée de Lambayeque) semble avoir été l'une des conséquences importantes du déclin de l'Etat mochica (cf. Bawden 1982; Haas 1985; Shimada 1987: 136-138). D'autre part, les données archéologiques fournissent des indices de bouleversements idéologiques importants au cours de cette période. Les archéologues G. Bawden (1982) et I. Shimada (1981 et 1987) ont en effet constaté une diminution de la taille des huacas, diminution qui résulterait d'un transfert des activités cérémonielles vers les palais et les cercaduras. Or, comme les cimetières des groupes dominants mochica étaient souvent érigés dans ou près des temples, Shimada (1981: 412-414) avance l'hypothèse que les zones d'inhumation les plus importantes devinrent des lieux de pratiques culturelles de plus en plus marginaux. Cette marginalisation traduirait, entre autres, les préoccupations du pouvoir mochica qui, pour répondre aux impératifs d'une période de tensions sociales et culturelles, dut modifier sa structure idéologique: cette structure, qui avait été jusqu'alors essentiellement religieuse et dont l'expression était en bonne partie liée au contexte funèbre, devint ainsi plus séculière, plus orientée vers le contrôle économique (Bawden 1982: 317-320; cf. aussi Haas 1987: 34).

Mon analyse de la dimension idéologique du complexe mortuaire mochica me permet de proposer l'hypothèse suivante: si ce complexe fut relégué au rang des occupations cérémonielles secondaires, c'est parce qu'il n'offrait plus d'occasions propices à la conviction idéologique, le symbolisme mortuaire n'ayant plus le même pouvoir de "propagande" efficace qui avait permis aux groupes dominants de renforcer et de maintenir auparavant leur contrôle sur la société. Face à l'affaiblissement de sa force idéologique et à la croissance constante des contraintes socio-culturelles, le pouvoir mochica n'eut d'autre choix que de transformer ses stratégies idéologiques, et, en particulier, de procéder à une réorganisation de ses "Appareils idéologiques d'Etat", pour reprendre le concept développé par L. Althusser (1970). Ces transformations idéologiques, ces ajustements précipités eurent-ils pour conséquence de modifier en profondeur la production iconographique?

On peut le penser, étant donné l'appauvrissement, en quantité comme en qualité artistique, de l'expression iconographique au cours de la phase 5; d'une part, les sujets représentés ne sont plus aussi variés qu'aux phases précédentes et le dessin devient plus relâché, le style plus chargé; d'autre part, les peintures de vases funéraires sont remplies de motifs secondaires (Haas 1987: 34; Sawyer 1966; Shimada 1987: 136). Tout cela devait rendre difficile l'identification de l'action représentée et, a fortiori, la lecture symbolique du message iconographique. Cette tendance est sans doute significative du désintérêt progressif du pouvoir mochica face au contenu du message iconographique. La surcharge des scènes et le maniérisme notables dans l'iconographie suggèrent donc un malaise grandissant dans la société mochica.

En imposant trop rapidement ou trop tardivement une idéologie de rechange, une "idéologie de rupture" (Moreux 1978: 95), qui dérangeait l'ordonnement stable du monde symbolique, les di-

rigeants mochica enclenchèrent un processus irréversible qui, en accentuant le clivage entre dominants et dominés, conduisit les Mochica vers la sclérose sociale. Ces erreurs stratégiques accélérèrent vraisemblablement le déclin de l'Etat mochica. Finalement, vers le début du 8ème siècle, les grands sites cérémoniels mochica furent abandonnés (cf. Haas 1985; Mackey 1982).

Conclusion

Dans toute société, l'être humain doit, pour survivre, se développer et s'affirmer, se réaliser au travers de ses relations avec autrui: il doit donc *agir socialement*, quel que soit le contexte où il se trouve. Son action sociale, pour être efficace, dépend alors non seulement de la connaissance des codes culturels en usage, mais également de la conscience du contexte et de la situation dans lesquels ces codes sont employés, ce qu'a clairement démontré P. Bourdieu (1972). Toutefois, comme l'explique M. Augé (1976), "tout individu formule et essaie de résoudre ses problèmes de tous ordres dans la logique de l'idéologie du pouvoir" (*ibid.*:25). C'est donc dire que, dans les sociétés hiérarchisées, l'action sociale ne peut s'accomplir qu'en référence à l'idéologie des dominants, parce que c'est cette dernière qui s'impose, s'exprime et se reproduit (*ibid.*). Les groupes dominants vont par conséquent chercher à tirer parti des contextes potentiellement les plus profitables à l'affirmation, explicite ou non, de leur idéologie. Dans le contexte funèbre, toutes les conditions sont réunies pour entreprendre efficacement la communication et réaliser les interactions entre acteurs sociaux: c'est un environnement propice à l'expression idéologique. Cette dernière peut prendre la forme d'une manipulation stratégique du symbolisme mortuaire matériel, qui permet, entre autres, à ceux qui détiennent le pouvoir de masquer leur propre mort, en la niant symboliquement aux yeux de la société.

Je fais l'hypothèse que, dans la société mochica, les groupes dominants avaient ainsi développé toute une "stratégie du sacré" (Balandier 1984: 138) qu'ils savaient appliquer efficacement et de façon originale en contexte funèbre, que ce soit dans les pratiques sépulcrales ou dans l'iconographie. Cette stratégie peut se résumer en plusieurs points: 1) utiliser les cimetières comme marqueurs politiques; 2) masquer les divergences d'intérêts au sein de chaque groupe social en présentant un reflet idéalisé de la société; 3) recourir à l'iconographie de la mort comme moyen de conviction idéologique. Les buts de cette stratégie étaient les suivants: 1) persuader les participants au rituel funéraire de l'importance bénéfique des pra-

tiques rituelles, et ainsi justifier la procédure cérémonielle funéraire; 2) dissuader ceux qui ne voudraient pas se plier aux règles prescrites; 3) légitimer l'ordre établi et la structure sociale en faisant passer l'intérêt privé des groupes dominants, dont le caractère paraît avoir été essentiellement patriarcal, pour l'intérêt général de la société; 4) faire la propagande de l'idéologie mochica.

On peut donc estimer que le symbolisme mortuaire a été un moyen politique particulièrement efficace de transmission, de propagation et de perpétuation du message idéologique émanant du pouvoir, et ce, sur tout le territoire de l'Etat mochica. En ce sens, le fait que la production iconographique (qui avait pour support principal les vases funéraires) devienne, au moment de la période expansionniste (phases 3 et 4), plus riche et plus diversifiée (cf. Donnan 1979; Sawyer 1966) m'apparaît comme un indice de la valeur symbolique et stratégique que lui reconnaissaient les groupes dominants mochica.

L'approche contextuelle a donc montré qu'il pouvait se dissimuler des fonctions idéologiques et politiques sous les fonctions de communication propres au contexte funèbre mochica. De cette façon, j'ai pu dégager, à partir de données déjà connues, certains aspects essentiels de la réalité sociale mochica. En particulier, les propositions présentées ici ont permis de souligner le fort potentiel d'analyse qui s'offre dès à présent aux archéologues, lorsque les données sont abondantes et variées. Il ne s'agissait bien sûr que d'une lecture hypothétique, nourrie par mes connaissances anthropologiques, mon propre contexte historique et culturel, et le rapport qu'entretient ce dernier avec les contextes passés. Mais comme le dit I. Hodder (1986: 94), "le passé est une expérience à vivre par l'esprit"; l'imagination historique, même s'il faut rester prudent, a toujours un rôle à jouer dans nos reconstructions du passé.

NOTES

1. Je ne retiendrai ici que quelques notions pertinentes à mon exposé, le lecteur pouvant se référer aux ouvrages de Ian Hodder (1986 et 1987) afin d'avoir une description détaillée des principes de l'archéologie contextuelle.

2. À Sipán, le "prêtre-guerrier avait été enterré dans un cercueil de bois très élaboré, dont les planches avaient été fixées à l'aide de lanières en cuivre" (Alva et Donnan 1988: 529-531).

3. Il ne faut pas oublier non plus que beaucoup de thèmes iconographiques affichés sur ces vases étaient également reproduits sur d'autres supports (par exemple, des textiles, armes cérémonielles, ornements...), dont certains étaient constamment visibles (peintures murales).

4. On peut mettre en parallèle cette allégorie mochica du monde des morts et les témoignages sépulcraux révélés par la découverte spectaculaire du Dr Walter Alva (Alva et Donnan, 1988) au site de Sipán. On constate en effet que certains personnages, inhumés aux côtés d'un haut dignitaire mochica, sans doute un dirigeant, avaient été amputés du pied gauche, et des deux pieds dans un cas (celui que l'on a surnommé "le gardien"). Il existe probablement un lien étroit entre la présence de ces personnes amputées dans la tombe du dignitaire décédé et la figure du Personnage au Pied Bot qui, dans la représentation allégorique du monde des morts, entraîne une femme à participer à la ronde des danseurs. Selon mon interprétation de ce type de représentation, l'un ou l'autre de ces personnages amputés continuait sans doute à servir le dirigeant dans l'au-delà, en gardant de gré ou de force les membres de l'entourage de ce dernier à son service. C'est peut-être la raison pour laquelle les artistes mochica représentaient "le gardien" sous les traits d'un figurant au pied bot, armé d'une sorte de fouet.

5. Il est curieux de ne pas retrouver explicitement dans le monde des morts la classe guerrière, identifiable dans l'iconographie à ses attributs spécifiques (costume et armement), lorsqu'on connaît le rôle majeur joué par celle-ci dans l'Etat mochica: avait-elle son propre monde des morts, son "Walhalla", ou, plus simplement, la fonction guerrière ne se justifiait-elle plus dans un monde devenu pacifique et joyeux?

RÉFÉRENCES

- ACOSTA, Joseph de
1979 *Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales* [1589], Paris, Payot.
- ALTHUSSER, Louis
1970 "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", *La Pensée*, 151: 3-38.
- ALVA, Walter et C.B. DONNAN
1988 "Richest Unlooted Tomb of a Moche Lord", *National Geographic*, 174(4): 510-555.
- ARSENAULT, Daniel
1987 *Le phénomène de la mort chez les Moche*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal.
- AUGÉ, Marc
1976 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.
1982 *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BALANDIER, Georges
1984 *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F..

BANKES, George
1977 *Peru before Pizarro*, Oxford, Phaidon Press.

BAWDEN, Garth
1982 "Galindo: a study in cultural transition during the Middle Horizon". In Moseley & Day (eds), *Chan-chan: Andean Desert City*, pp. 285-320, Albuquerque, University of New Mexico Press.

BELL, J.A.
1986 "Rationality versus Relativism: a Review of *Reading the Past* by Ian Hodder", *Archaeological Review from Cambridge*, 6 (1): 75-86.

BENSON, Elisabeth P.
1972 *The Mochica*, New York, Praeger.
1975 "Death-associated figures on Mochica pottery", *Death and After-Life in Pre-Columbian America*, pp. 105-144, Washington D.C., Dumbarton Oaks research library and collection.

BEREZKIN, Yuri E.
1972 "Mifologiya Mochika", *Sovietskaya Arkheologiya*, 4: 171-192.
1980 "An Identification of Anthropomorphic Mythological Personnages in Mochica Representations", *Nawpa Pacha*, 18: 1-26.

BINFORD, Lewis R.
1972 "Mortuary Practices: their Studies and their Potential", *An Archaeological Perspective*, pp. 208-243, Seminar Press (E.-U.).

BOURDIEU, Pierre
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.

BRUHNS, Karen Olsen
1976 "The Moon Animal in Northern Peruvian Art and Culture", *Nawpa Pacha*, 14: 21-39.

CADET, Daniel
1986 "El Niño: un enfant naturel qui cache ses origines", *La Recherche*, 17(180): 1108-1111.

COBO, le P. Barnabé
1892 *Historia del Nuevo Mundo* [1653], Séville, Imp. de E. Rasco.

D'AGOSTINO, Bruno et Alain SCHNAPP
1982 "Les morts entre l'objet et l'image". In Vernant et Gnoli (eds), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, pp. 17-25, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

- DAY, Kent C.
1982 "Storage and Labor Service: a Production and Management Design for the Andean Area". In Moseley & Day (eds), *Chan-chan: Andean Desert City*, pp. 33-349, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- DONNAN, Christopher B.
1973 *Moche Occupation of the Santa Valley, Peru*, Berkeley, University of California Press.
1979 *Moche Art of Peru*, Los Angeles, Museum of Cultural History, Un. of California Press.
1982 "Dance in Moche Art", *Nawpa Pacha*, 20: 97-120.
- DONNAN, Christopher B. et Carol J. MACKEY
1978 *Ancient Burials Patterns of the Moche Valley, Peru*, Austin, University of Texas Press.
- DONNAN, Christopher B. et Donna McCLELLAND
1979 *The Burial Theme in the Moche Iconography*, Washington D.C., Dumbarton Oaks.
- DURKHEIM, Émile
1960 *Formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912], Paris, P.U.F.
- FRITZ, John M.
1978 "Paleopsychology Today: Ideational System and Human Adaptation", *Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating*, pp. 37-59, Studies in Archaeology, New York, Academic Press.
- GALLAY, Alain
1986 *L'archéologie demain*, Paris, Belfond.
- GILLIN, John
1973 *Moche: a Peruvian Coastal Community*, Smithsonian Institution, Institute of social anthropology publication n°3, Greenwood Press Pub., Wesport.
- GOLDSTEIN, Lynne
1981 "One-dimensional Archaeology and Multi-Dimensional People: Spatial Organisation and Mortuary Analysis". In Chapman, Kinnes & Ransborg (eds), *The Archaeology of Death*, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
- HAAS, Jonathan
1985 "Excavations on Huaca Grande: an Initial View of the Elite of Pampa Grande, Peru", *Journal of Field Archaeology* 12(4): 391-409.
1987 "The Exercise of Power in Early Andean State Development". In Haas, Pozorski & Pozorski (eds), *The Origins and Development of the Andean State*, pp. 31-35, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
- HOCQUENGHEM, Anne-Marie
1977a "Quelques projections sur l'iconographie des Mochica: une image de leur monde d'après leurs images du monde", *Baessler-Archiv*, neuve folge XXV: 163-192.
1977b "Les représentations de chamans dans l'iconographie mochica", *Nawpa Pacha*, 15: 123-130.
1979 "Rapports entre les morts et les vivants dans la cosmovision mochica", *Objets et mondes*, 19: 85-95.
1980-81 "L'iconographie mochica et les représentations de supplices", *Journal de la société des Américanistes*, n.s. LXVII: 248-260.
1984 "Mito, Rito y Actualidad", *Allpanchis Phuturinka*, XX(23): 145-160.
- HODDER, Ian
1982a *The Present Past*, Londres, Batsford.
1982b *Symbols in Action*, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
1982c "Theoretical Archaeology: a Reactionary View". In Hodder (ed), *Symbolic and Structural Archaeology*, pp. 1-16, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
1985 "Post-Processual Archaeology", *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8: 1-26.
1986 *Reading the Past*, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
1987 "The Contextual Analysis of Symbolic Meanings". In Hodder I. (ed), *The Archaeology of Contextual Meanings*, pp.1-10, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
- HUMPHREYS, S.C.
1981 "Introduction: Comparative Perspective on Death". In Humphreys & Kings (eds), *Mortality and Immortality: the Anthropology and Archaeology of Death*, pp.1-13, Londres, Academic Press.
- KEATINGE, Richard W.
1982 "The Chimu Empire in Regional Perspective". In Moseley & Day (eds), *Chan-Chan: Andean desert City*, pp. 197-224, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- KUTSCHER, Gerdt von
1954 *Nordperuanische Keramik*, Berlin, Casa Editora, Gebr. Mann.
1983 *Nordperuanische Gefässmalereien des Moches Stils*, München, Verlag C.H. Beck.
- LARCO HOYLE, Rafael
1939 *Los Mochicas*, Tome II, Lima, Rimac.
1963 "The Mochica Culture", *Handbook of South-American Indians*, 2: 161-175.
1965 *Checnán*, Genève, Nagel.

- LAVALLÉE, Danièle
 1970 *Les représentations animales dans la céramique mochica*, Paris, Musée de l'Homme.
 1985 "Contacts et échanges dans les Andes", *Le grand atlas de l'archéologie*, pp. 366-367, Paris, Encyclopaedia Universalis.
- LUMBRERAS, Luis Guillermo
 1981 *The Peoples and Cultures of Ancient Peru*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- MACKEY, Carol J.
 1982 "The Middle Horizon as Viewed from the Moche Valley". In Moseley & Day (eds), *Chan-Chan: Andean Desert City*, pp. 321-331, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- MACKEY, Carol J. et Charles M. HASTINGS
 1982 "Moche Murals from the Huaca de la Luna". In Cordy-Collins (ed), *Pre-Columbian Art History*, (selected readings), Palo Alto, Peek Publications.
- MÉTRAUX, Alfred
 1947 "Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians", *America Indígena*, vol. VII(1): 7-44.
- MILLER, Daniel et Christopher TILLEY
 1984 "Ideology, Power and Prehistory". In Miller & Tilley (eds), *Ideology, Power and Prehistory*, pp.1-15, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
- MOREUX, Colette
 1978 *La conviction idéologique*, Montréal, Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- MOSELEY, Michael E.
 1983 "Central Andean Civilization". In Jennings (ed), *Ancient South-Americans*, pp.179-239, San Francisco, Freeman & Co.
- OSBORNE, Harold
 1983 *South American Mythology*, Newnes Books, Londres (G.-B.)
- O'SHEA, John
 1981 "Social Configurations and the Archaeological Study of Mortuary Practices: a Case Study". In Chapman, Kinnes & Randsborg (eds), *The Archaeology of death*, pp. 39-52, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
 1984 *Mortuary Variability: an Archaeological Investigation*, Studies in Archaeology, Orlando, Academic Press.
- PARKER PEARSON, Michael
 1982 "Mortuary Practices, Society and Ideology: an Ethnoarchaeological Study". In Hodder (ed), *Symbolic and Structural Archaeology*, pp. 99-113, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
- PAULSEN, Allison C.
 1974 "The Thorny Oyster and the Voice of God: Spondylus and Strombus in Andean Prehistory", *American Antiquity*, 39(4): 597-607.
- POZORSKI, Shelia G.
 1982 "Subsistence Systems in the Chimu State". In Moseley & Day (eds), *Chan-Chan: Andean Desert City*, pp. 177-196, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- PROULX, Donald A.
 1968 *An Archaeological Survey of the Nepeña Valley, Peru*, Research reports n°2, Amherst, University of Massachusetts.
 1982 "Territoriality in the Early Intermediate Period: the Case of the Moche and Recuay", *Nawpa Pacha*, (20): 83-96.
- REICHERT, Raphael X.
 1982 "Moche Iconography- The Highland Connection". In Cordy-Collins (ed.), *Pre-Columbian Art History*, (selected readings), Palo Alto, Peek Publications.
- SAWYER, Alan R.
 1966 *Ancient Peruvian Ceramics: the Nathan Cummings Collection*, Greenwich (E.-U.), The Metropolitan Museum of Art.
- SHANKS, Michael et Christopher TILLEY
 1982 "Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication: a Reinterpretation of Neolithic Mortuary Practices". In Hodder(ed.) *Symbolic and Structural Archaeology*, pp. 129-154, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
 1987a *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice*, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
 1987b *Social Theory and Archaeology*, Cambridge (G.-B.), Polity Press.
- SHIMADA, Izumi
 1981 "The Batán Grande- La Leche Archaeological Project: the First Two Seasons", *Journal of Field Archaeology*, 8(4): 405-447.
 1987 "Horizontal and Vertical Dimensions of Prehistoric States in North Peru". In Haas, Pozorski & Pozorski (eds), *The Origins and Development of the Andean State*, pp. 130-144, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.
- STRONG, William D. et Clifford EVANS jr.
 1952 *Cultural Stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru*, New York, Columbia University Press.
- TAINTER, Joseph A.
 1978 "Mortuary Practices and the Study of the Prehistoric Social Systems". In Schiffer (ed), *Advances in Archaeological Method and Theory*, 1: 106-141, Orlando, Academic Press.

TOPIC, John et Theresa LANGE TOPIC

1987 "The Archaeological Investigation of Andean Militarism: some Cautionary Observations". In Haas, Pozorski & Pozorski (eds), *The origins and development of the Andean State*, pp. 47-55, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.

TOPIC, Theresa Lange

1982 "The Early Intermediate Period and its Legacy". In Moseley & Day (eds), *Chan-Chan: Andean Desert City*, pp. 255-284, Albuquerque, University of New Mexico Press.

UCKO, Peter J.

1969 "Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains", *World Archaeology*, 1: 262-280.

WILLEY, Gordon R.

1953 *Prehistoric Settlement Patterns in the Viru Valley, Peru*, Washington D.C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, bull. n°155.

WILSON, David J.

1987 "Reconstructing Patterns of Early Warfare in the Lower Santa Valley: New Data in the Role of Conflict in the Origins of Complex North-Coast Society". In Haas, Pozorski & Pozorski (eds), *The Origins and Development of the Andean State*, pp. 56-69, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press.

YARANGA VALDERRAMA, Abdon

1968 *La religion andine précolombienne*, thèse de 3ème cycle, Paris, Ecole pratique des Hautes Études.