

2m11.2841.4

Université de Montréal

Fêtes patronales et foi populaire:
Étude de la fête de San Isidro Labrador, Moche (Pérou)

par

Sébastien Petrie

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)

août, 2000

© Sébastien Petrie, 2000



2001-001

Université de Montréal

Étude de la fête de San Isidro Labrador, Moche (Pérou);
Fêtes patronales et fol populaires;

GN
4

par

Sébastien Petite

U54

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

2001

001

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.)

août, 2000

© Sébastien Petite, 2000



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Fêtes patronales et foi populaire:
Étude de la fête de San Isidro Labrador, Moche (Pérou)

présenté par:

Sébastien Petrie

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

<u>Fonction</u>	<u>Nom, prénom</u>	<u>Unité administrative</u>
Président rapporteur	Chapdelaine, Claude	F.A.S.-Anthropologie
Directeur de recherche	Crépeau, Robert	F.A.S.-Anthropologie
Membre du jury	Beaucage, Pierre	F.A.S.-Anthropologie

Mémoire accepté le:

SOMMAIRE

L'étude des fêtes a toujours eu une grande importance en anthropologie. L'Amérique latine et ses fêtes nous offrent un terrain intéressant pour l'étude festive. Trois types d'analyse ont suscité, dans le passé, un intérêt auprès des chercheurs dans cette région. Le premier type d'analyse met l'accent sur le système politico-religieux qui forme la structure même de la fête. La plupart des chercheurs s'étant intéressés aux fêtes patronales les ont analysées de cette façon. Le deuxième type d'analyse tente de trouver des survivances préhispaniques à l'intérieur de ces fêtes. Le troisième, pour sa part, met l'accent sur une analyse symbolique de la fête. Par contre, cette analyse fut peu exploitée par les anthropologues en Amérique latine. L'approche privilégiée dans cette étude sera un amalgame de l'analyse de la structure politico-religieuse et du discours symbolique inhérent à la fête.

Ce mémoire tente de comprendre, dans un premier temps, les motifs qui incitent un groupe d'individus à organiser des célébrations en l'honneur d'un saint. Dans un deuxième temps, comment de telles célébrations peuvent-elles attirer plus de gens au fil des années? Mon analyse portera sur une seule fête, soit celle de "San Isidro Labrador" qui se déroule dans la communauté côtière de Moche, au Pérou. Cette fête patronale a connu, depuis les années '40, un accroissement de ses festivités, c'est-à-dire qu'elle est passée de trois jours de festivité en 1939 à 47 jours pour l'année 1998.

Par sa structure, cette fête offre un espace de communication qui n'est généralement pas présent dans la vie de tous les jours. De plus, le discours symbolique unifie les participants. En résumé, la structure de la fête offre l'espace pour le discours symbolique qui tente d'unifier tous les participants. Je propose donc comme hypothèse qu'une fête est au coeur du processus identitaire des participants, tant par sa structure que par son discours.

J'ai réalisé des entrevues auprès de certains participants afin d'élaborer ce mémoire. De plus, les notes de terrain et les discours écrits par les organisateurs (programmes des festivités, dépliants, etc.) ont été des données essentielles. La situation géographique, historique et sociale de Moche nous offre d'intéressantes possibilités d'analyse.

La première lieu, une analyse de la structure festive, soit le système politique, économique et d'intégration qu'engendre la fête, fut faite nous donnant ainsi une bonne compréhension des festivités. À la suite de cette étude synchronique de la structure, j'ai proposé une analyse diachronique de celle-ci. Cette étude diachronique se voulait donc être une rétrospective des changements majeurs dans la structure de la fête ayant eu lieu depuis près de soixante-dix ans. La souplesse de la structure est un avantage pour la fête, puisqu'elle permet facilement l'ajout de nouveaux participants.

En second lieu, une analyse du discours symbolique a été faite en portant une attention particulière sur quatre discours festifs, soit la communauté de Moche, Moche village catholique, Moche village d'agriculteurs et d'éleveurs et Moche village de descendance Muchik. Pour compléter l'analyse du discours festif, j'ai effectué, comme pour la structure, une étude diachronique du discours symbolique. Cette analyse diachronique a été faite sur les disparitions à l'intérieur de l'univers symbolique, et non sur les apparitions. On comprend donc, suite à l'analyse, que le contenu symbolique est au diapason des valeurs de l'instant offrant à la population un modèle identitaire multivarié. Non seulement San Isidro est le symbole d'une identité communautaire, mais aussi d'une identité religieuse (catholique), d'une identité professionnelle (agriculteur et éleveur) et d'une identité plus profonde soit celle d'une identité culturelle autochtone (Muchik). La structure vient en aide pour permettre la diffusion de toutes ces identités.

TABLE DES MATIÈRES

LISTES DES TABLEAUX	III
LISTES DES FIGURES.....	IV
INTRODUCTION	1
1. MÉTHODOLOGIE	12
2. CONTEXTUALISATION DE MOCHE	20
2.1 Historique	21
2.2 Économique.....	33
3. LES FESTIVITÉS EN L'HONNEUR DE SAN ISIDRO	37
3.1 Déroulement.....	38
3.2 Structure.....	51
3.2.1 Système politique	51
3.2.1.1 Centre/périphérie	52
3.2.1.2 Église/communauté	56
3.2.1.3 Diablicos	58
3.2.1.4 Prestige	68
3.2.2 Système économique.....	71
3.2.3 Système d'intégration	81
3.2.3.1 Intégration familiale.....	82
3.2.3.2 Intégration parentale.....	84
3.2.3.3 Intégration communautaire.....	86
3.2.4 Transformation de la structure.....	93
3.2.4.1 Émergence des altareros.....	93
3.2.4.2 Passage de la mayordomia à la Hermandad	97
3.3 Discours symbolique.....	106
3.3.1 Place des festivités dans l'univers symbolique annuel de la communauté	113

3.3.2 Discours symbolique véhiculé à l'intérieur des célébrations	118
3.3.2.1 La communauté de Moche	118
3.3.2.2 Moche village catholique.....	124
3.3.2.3 Moche village d'agriculteurs et d'éleveurs.....	127
3.3.2.4 Moche village de descendance <i>muchik</i>	134
3.3.3 Changement à l'intérieur du discours symbolique.....	142
3.3.3.1 La faena	143
3.3.3.2 La mochera.....	145
3.3.3.3 Le rite d'initiation des diabolicos	146
CONCLUSION	148
BIBLIOGRAPHIE	155

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1: Séquence culturelle de la vallée de Santa Catalina de Moche.....	22
Tableau 2: Croissance de la population de Moche.....	31
Tableau 3: Fêtes célébrées à l'intérieur du district de Moche.....	50
Tableau 4: Nombre d'altareros par région agricole (en 1994).....	71
Tableau 5: Liste des noms de famille de descendance mochera	88
Tableau 6: Évolution du nombre d'altareros et de esperadores depuis 1939.....	96
Tableau 7: Liste des quelques endroits où San Isidro est fêté au Pérou.....	107

LISTE DES FIGURES

Fig. 1:	Carte du Pérou	14
Fig. 2:	Carte de la vallée de Santa Catalina de Moche.....	15
Fig. 3:	Carte du district de Moche.....	16
Fig. 4:	Carte linguistique de la côte nord préhispanique.....	23
Fig. 5:	Carte du diocèse de Trujillo au 18e siècle.....	27
Fig. 6:	San Isidro Labrador.....	39
Fig. 7:	Carte de la procession dans la campagne de Moche, en 1994	40
Fig. 8:	Carte de la procession à l'intérieur de Moche pueblo.....	47
Fig. 9:	Rite d'initiation des diabolicos	61
Fig. 10:	<i>Capataz</i>	63
Fig. 11:	<i>La Diabla</i>	64
Fig. 12:	<i>Le latero</i>	65
Fig. 13:	Litière de fête, en 1952	74
Fig. 14:	Litière de fête, en 1998	75
Fig. 15:	Peinture de Pedro Azabache.....	91
Fig. 16:	Peinture de Pedro Azabache.....	92
Fig. 17:	Arc de fruits pendant la fête de San Isidro, en 1998	109
Fig. 18:	Arc de fruits dans la communauté de Monsefu, en 1904	110
Fig. 19:	La danse des diabolicos de Martinez Compañon (18e siècle).....	112
Fig. 20:	Danseur lors de procession de Nuestro Señor de la Misericordia	116
Fig. 21:	Itinéraire de San Isidro au Pérou avant son arrivée à Moche (proposé par un membre de la communauté).....	120
Fig. 22:	Taureau qui doit être installé sur la litière de fête.....	129

Fig. 23:	<i>Palana</i>	130
Fig. 24:	Iconographie Moche représentant un être mythique en possession d'un plant de <i>deyuca</i> et un plant de maïs	133
Fig. 25:	Programme de la fête de San Isidro Labrador (1999).....	137
Fig. 26:	Portail d'entrée du village de Moche.....	138
Fig. 27:	Costumes à raillures d'une des troupes de diabolicos	140
Fig. 28:	Diabolicos, en 1952.....	141

Introduction

Mon premier contact avec la fête de San Isidro fut le fruit du hasard. Mon attention fut attirée par la musique d'une fanfare sur le chemin principal de la Campiña. Cette fanfare de collégiens et collégiennes suivait une statue transportée sur une litière par des hommes. Je remarquais la présence d'une grande quantité de fruits variés autour du Saint. Le cortège s'arrêta près d'où je vivais, et je pus donc me renseigner sur l'identité de ce personnage. Ce fut mon premier contact avec la festivité de San Isidro dans la communauté de Moche. Ce qui fut le plus marquant pour moi se passa quelques jours plus tard, plus précisément à la dernière journée de cette grande fête.

Quelques jours plus tard je suis allé à Moche pour assister au dernier jour des festivités. J'ai pu observer le Saint être entreposé dans une salle remplie d'idoles de toutes sortes; Christs, Vierges, saints, saintes. Ensuite, des hommes transportèrent la litière surmontée de deux cônes et d'une arche de fruits hors de l'église. Dehors, attendaient des gens costumés, vêtus de rouge ou de bleu. Ils ressemblaient à des diables puisque certains arboraient des cornes et la majorité d'entre eux possédaient des fouets. Malheureusement, je n'ai pu vraiment saisir la signification de ces personnages. Ils prirent la litière et la transportèrent dans les rues du village jusqu'au lieu où aurait lieu les dernières festivités. Je crois que cette journée m'impressionna énormément avec toutes les couleurs que déployait la procession, avec tous ces fruits qui étaient suspendus à la litière et avec tous ces danseurs costumés. Cette deuxième rencontre avec la fête fit surgir une panoplie de questions. J'y suis donc retourné l'année suivante pour me concentrer sur l'étude de cette célébration annuelle dans la communauté de Moche.

L'étude des festivités, des rituels a toujours occupé une grande place en anthropologie depuis ses débuts. Les célébrations ont toujours fasciné par leur côté de transgression des règles sociales et pour certains, par leurs couleurs, leur flamboyance. Peu importe la raison de cette fascination, les fêtes sont

considérées comme étant des moments privilégiés pour prendre contact avec la société. Plusieurs études sur des fêtes patronales en Amérique latine ont été réalisées, surtout en Mésosamérique et dans l'aire Andine. Bien qu'il soit difficile de classifier les types d'analyse qui ont été faits sur ce grand territoire, on peut dégager trois tendances principales. Le premier type d'analyse, et aussi le plus utilisé, met l'accent sur le système politico-religieux qui forme la structure même de la fête (Casaverde 1981; DeWalt 1975; Martínez Arrellano 1959; Matthews 1985; Monaghan 1990; Smith, W. 1977). Le deuxième type tente de trouver des survivances de rituels préhispaniques à ces fêtes, souvent des survivances symboliques plus que de structures (Benavides 1995; Jimenez Borja 1938; Hocquenghem 1987; Lunardi 1947; Rostowski 1992). Troisièmement, il est possible d'effectuer une analyse symbolique de la fête (Galinier 1990; Honigmann 1977; Mensil 1988). Notons que celle-ci a été très peu exploitée par les anthropologues qui travaillent en Amérique latine. Il est aussi possible d'effectuer une analyse à la fois du système politico-religieux et une analyse symbolique (Smith, R.J. 1975).

La fête de San Isidro est célébrée depuis de nombreuses années et suscite un réel engouement chez les Mocheros. À la vue de toutes ces fêtes, festivités et cérémonies, une question se pose à savoir pourquoi sont-elles perpétuées? Pour qu'une fête subsiste d'année en année, il faut que des gens aient envie de perpétuer cette tradition. Mon projet a pour but de comprendre, dans un premier temps, les motifs qui incitent un groupe à organiser des célébrations en l'honneur d'un saint. Cette première interrogation se situe dans un cadre synchronique et tente de voir les implications du maintenant. Pourquoi fête-t-on encore San Isidro en ce début de troisième millénaire?

Bien qu'une analyse synchronique soit intéressante, elle le serait d'autant plus en observant ce phénomène dans une perspective diachronique. Casaverde (1981) montre bien que dans l'aire andine, il existait une grande

fluctuation dans les panthéons communautaires. On peut dire que les fêtes naissent, vivent et s'éteignent. L'engouement pour un saint est donc dû à une conjoncture temporelle. Dans un deuxième temps, comment de telles célébrations peuvent-elles attirer plus de gens au fil des années? Les festivités en l'honneur de San Isidro ont-elles toujours été aussi importantes? En fait, je veux comprendre les fluctuations de popularité d'une seule fête et non au contraire de Casaverde dans le cadre général du panthéon d'une communauté. Pour bien comprendre cette fluctuation temporelle, il est primordial de pouvoir répondre à ma première interrogation.

Piette (1988) examine trois avenues d'analyse possibles pour l'étude des fêtes. Premièrement, pour certains chercheurs, la fête ne serait qu'une célébration. D'autres réduisent la fête à la quête de jouissance et à la transgression des normes sociales. Alors que Piette voit plutôt la fête comme un espace entre deux temps, un interstice, un moment spécial. Pouvons-nous nous arrêter à ces seules explications? Non, ces explications semblent bien minces, mais pour échapper à ces vieilles conceptions de la fête, il faut se demander quels sont les phénomènes de la communauté qui sont traduits à l'intérieur des célébrations. Si une fête se transforme au gré des processus sociaux inhérents à la communauté qui la célèbre comme le propose Casaverde, on serait en droit de croire que de telles célébrations nous informent sur une certaine réalité sociale. Je crois donc qu'une fête est au coeur du processus identitaire des participants, autant par sa structure que par son discours. Bien qu'il soit généralement admis que les fêtes participent au processus identitaire d'une communauté (Casaverde 1981; Guillet 1974; Mangin 1961; Martínez Arellano 1959), je tenterai de démontrer que ce processus peut se situer à plusieurs niveaux en même temps. La fête n'est donc plus un symbole identitaire cohérent, mais plutôt une traduction de diverses tendances. Comme les enjeux identitaires ne sont jamais uniques et

simples dans une communauté, la fête est le lieu d'un chassé-croisé d'identités, entraînant la mise en place de plusieurs identités simultanément.

Avant d'aller plus loin, je réalise que je suis aux prises avec un problème de classification. Que suis-je sur le point d'analyser? Au premier abord, la question semble banale, même ridicule: la fête de San Isidro. Puis-je en rester là et conclure que j'analyse simplement une fête. Le problème se pose et j'entrevois la multitude de synonymes possibles qui me font miroiter toute l'étendue de mon interrogation. Je pourrais sûrement l'effacer du revers de la main ce qui pourrait être une simple divagation de mon objectif principal. Je crois être dans le coeur du débat. Je me suis mis à chercher à l'intérieur de la langue française toute la portée du mot "fête". Premièrement, dans le dictionnaire des synonymes, on peut retrouver pour le mot fête: anniversaire, célébration, cérémonie, commémoration, congé, événement, festivités, jubilé, manifestation, solennité, amusement, assemblée, divertissement, festival, foire, gala, inauguration, jeu, kermesse, réception, réjouissance, réunion, soirée. Certains de ces termes ne s'appliquent pas au sujet traité, mais plus d'un y trouve sa place. Ensuite, me rappelant que les anthropologues font état du terme rituel, je me dois de l'ajouter à cette liste. De plus, les festivités en l'honneur de San Isidro étant en bonne partie une procession religieuse, je me retrouve avec un terme de plus à cette longue liste.

Le phénomène que j'étudie a été analysé, étudié par plus d'un anthropologue et pourtant je me sens démunie théoriquement. Pourquoi ce problème se pose-t-il à la base? Le problème de tout anthropologue, je viens de le concevoir, vient essentiellement du fait que l'anthropologie puise son vocabulaire à même le langage populaire. Je n'éviterai pas ce problème en utilisant les termes de la communauté puisqu'ils sont trop facilement traduisibles (de l'espagnol au français). Ce n'est pas un phénomène singulier qui me pousse à inventer un nouveau mot ou à utiliser le langage autochtone pour le

catégoriser. De plus, en ayant soulevé la question, je ne peux plus m'y soustraire et je dois prendre position. Je désire par le fait même que mon choix soit clair. Goody (1961) nous met bien en garde de tomber dans les dangers de l'implicite. Il vaut toujours mieux prendre la voie de la catégorisation explicite.

Peu d'anthropologues ont vraiment tenté de cerner le problème. La plupart d'entre eux ne font pas état de la question dans leur théorisation du rituel. Parmi les anthropologues qui ont une vision claire sur ce point, on peut dégager deux pôles. Smith croit que «sans qu'il y ait totale exclusion mutuelle, le rituel se distingue de ces manifestations à charge symbolique que sont les fêtes les cérémonies, les célébrations, etc.» (Smith, P. 1991: 630). On peut voir qu'il est difficile pour les chercheurs de vraiment départager les deux. Il semble plus facile de les confondre en un seul et même phénomène (DaMatta 1991; Handelman 1990; Galinier 1990). C'est certainement pour cette raison que la majorité des anthropologues tendent à ne pas voir ce problème théorique de base. Pour Smith, la différence entre les deux existe, aussi minime qu'elle puisse paraître, alors que pour Handelman, DaMatta et Galinier, la barrière n'existe plus. Ces deux derniers semblent avoir emboîté le pas, pour ne plus dissocier le terme rituel de celui de fête, alors que la plupart des anthropologues voyaient, mais n'explicitaient pas vraiment. DaMatta élimine la barrière entre les deux termes, parce qu'il trouve qu'elle n'est pas révélatrice dans son étude sur les rituels brésiliens. Il observe une plus grande gratification en unifiant les deux concepts. Il est vrai que nous élargissons de beaucoup l'impact du concept rituel, mais en même temps nous abattons la barrière qui divisait ces concepts si proches dans les conceptions anthropologiques. Il se peut que la barrière qui divisait les deux concepts fut significative antérieurement, mais dans la réalité anthropologique actuelle, la fusion des deux concepts semble plus appropriée. À l'intérieur du séminaire de maîtrise sur l'imaginaire dirigé par M. Robert Crépeau, je fus à même de constater toute l'étendue de la conception actuelle du rituel. Nous

avons exploré différents types de rituels, des rites de fertilité à la cérémonie des Oscars en passant par la soutenance de thèse. Donc, tout au long de ce mémoire, les termes rituel, cérémonie, fête, festivité, etc. seront interchangeables, et ainsi, feront référence à un seul et même concept.

Examinons maintenant les conséquences de cette fusion sur la définition classique du rituel. Nous pouvons dire que Smith est un défenseur de la position classique: «Les procédures rituelles sont plus paradoxales que significatives, car le rite se propose d'accomplir une tâche et de produire un effet en jouant de certaines pratiques pour capturer la pensée, menée ainsi à "y croire", plutôt qu'en analyser le sens» (Smith, P. 1991: 630). On peut traduire cette conception classique en disant que le rite fait partie du système de croyances et par le fait même, il s'agit d'une question d'adhésion ou de non adhésion. Le rite ne possède aucun sens à l'extérieur de ce système de croyances, en comparaison avec la fête dont il serait plus facile d'analyser ou de critiquer le sens. On croit en un rituel et on s'interroge sur la fête. Le rite invoque les notions du côté mystique du monde, alors que la fête se situerait davantage du côté séculier de la vie. En les réunissant, le rituel et la fête perdent leur caractère distinct. Ainsi nous ne pouvons plus nous en remettre au système de croyances comme base du rituel. Nous devons donc chercher ailleurs les bases du rituel. On peut affirmer que: «... rite are special moments constructed by society, they arise under the aegis and control of the social system, and they are programmed by it» (DaMatta 1991: 49). On évacue par le fait même l'obligation d'avoir un système de croyances qui régit la célébration des rituels en le remplaçant par la société. Donc, en déplaçant la base du rituel du système de croyances à la société, on ne peut qu'acquiescer que le rituel et la fête ne forment qu'un seul et même phénomène.

De plus, on élimine la prémisse de Victor Turner (1972: 18-19) qui affirme qu'un rituel disparaît si les croyances, pour utiliser une de ses expressions, "perdent de leur force". En fait, cela est faux, puisque plusieurs fêtes et rituels ont

continué d'être célébrés même si les croyances religieuses qui les soutendaient ne forment plus la base. Le carnaval est toujours célébré de nos jours, même si les croyances qui le régissaient ont disparu. Les croyances religieuses à la base du carnaval (opposition entre celui-ci et le Carême) ne sont plus importantes aujourd'hui, bien qu'il soit toujours fêté. En ayant orienté le rituel vers la société, on comprend que les rituels peuvent se perpétuer, même si le système de croyances s'est volatilisé depuis longtemps. La démonstration de Casaverde fait très bien ressortir le lien étroit entre les fêtes patronales et les processus sociaux inhérents à la communauté dans laquelle elles sont célébrées. Si on accepte qu'une société change, peu importe les facteurs de ce changement, le rituel changera, s'adaptera. Les rituels peuvent être abandonnés à plus ou moins long terme et être par la suite célébrés à nouveau. La société étant la conceptrice idéologique du rituel, il est facile d'appréhender le changement sans avoir à faire intervenir le modèle de Geertz (1973: 169) qui conçoit le changement comme une discontinuité entre le système social et la culture. Sans expliciter plus avant son modèle, disons qu'il peut être applicable pour les changements radicaux, pour les moments de crise, mais difficile à appliquer face à des changements subtils et graduels. Le rituel devient donc un reproducteur, un transmetteur de tradition tout en étant une force de création et de promotion de nouvelles valeurs.

Le phénomène festif est caractérisé, autant pour Handelman que pour DaMatta, par la notion de communication. «Public events are locations of communication that convey participant into versions of social order in relatively coherent ways. As the flow of living so often is not, public events are put together to communicate comparatively well honed messages» (Handelman 1990: 15). Les événements publics seraient donc des terrains de communication qui éliminent les contradictions à l'intérieur de la communauté. Quoique cette vision semble intéressante dans les faits, elle est peu valable. Comme je l'ai mentionné, le cas que Geertz décrit est assez éloquent et démontre bien les

limites des propos de Handelman. Ce mythe de cohérence est trop souvent sous-jacent aux théories du rituel. On peut citer Turner avec sa notion de *communitas*: cet état d'homogénéité et de camaraderie (Turner 1990: 96). La vision de Smith traduit bien ce que l'on retrouve en général dans la littérature anthropologique: «Such festivals serve as occasions for the individual of the community to "get their lives together", to mutually and periodically restore the sense that their lives are coherent, significant and satisfying» (Smith, R. J. 1975: 23). Il est certain que pour une personne extérieure, les conflits, lors des célébrations, peuvent être bien dissimulés, cachés par les rires et l'apparence d'unité. On retrouve cependant dans la littérature certains exemples de fêtes qui mettent l'accent sur les conflits internes de la communauté, entre autres dans les Andes (Alencastre et Dumezil 1953; Hartmann 1972). Ces fêtes maximisent les conflits à l'intérieur d'une courte période de temps (la fête). Dans un cadre plus général, même dans la fête qui ne met pas directement l'emphase sur certaines contradictions, on retrouve un certain nombre de conflits. Aucune analyse des rituels ne peut faire abstraction des dynamiques conflictuelles qui sévissent à l'intérieur d'une communauté (Galinier 1990: 470). Il est toujours important de bien connaître le contexte ethnographique pour se rendre compte que, même pendant ces périodes de dites réjouissances et d'unité, les conflits existent. Par ailleurs, dans cette perspective, la notion de communication est importante. Les rituels, les fêtes, les cérémonies seraient des discours que la société se raconte à elle-même (DaMatta 1991). Ces messages seraient comme à l'image de la société aussi empreints de toutes les incohérences rencontrées dans la vie quotidienne. Le cas que présente Geertz est un peu extrémiste, mais comme je le démontrerai par mes données, les festivités sont des terrains propices aux luttes de pouvoir à l'intérieur d'une même communauté et à l'incohérence.

Si la société, par le biais du rituel, transmet un message, on est à se demander: "que transmet-elle?" «Like every symbolic discourse, ritual highlights

certain aspects of social reality» (DaMatta 1991: 54). Certains aspects se démarquant des autres, on peut croire à une certaine cohésion du message social à l'intérieur du rituel. Dans la majorité des cas, les inégalités sont très apparentes à l'intérieur des cérémonies; les riches possèdent des places prédominantes par rapport aux pauvres, les femmes ont une importance sociale secondaire en comparaison aux hommes. La théorie du rituel de Houseman et Severi, dans leur essai sur le "naven", peut nous aider à mieux comprendre ce phénomène de démarcation de certains aspects de la réalité. Ils mettent l'emphase sur la dimension relationnelle (les interactions) de la ritualisation en voyant le naven comme un système «[d'] interactions qui mettant l'accent sur tel ou tel personnage, oriente la condensation caractéristique de ce rituel vers l'une ou l'autre des trois configurations relationnelles» (Houseman et Severi : 180). Le rituel oriente les interactions pour mettre en valeur certaines dimensions relationnelles et par le fait même en évincer d'autres. Pour DaMatta, les rituels sont des manières de mettre en valeur certains aspects de la vie quotidienne. Ils aident la centralisation de certains éléments ou interactions à l'intérieur de la communauté. Les rituels ne font pas qu'orienter les interactions entre les individus, mais aussi les valeurs de la vie quotidienne que l'on retrouve dans les discours. Ils sont des instruments qui donnent une plus grande clarté aux messages sociaux (DaMatta 1991: 59). Autant pour Houseman et Severi que pour DaMatta, les rituels sont des mécanismes de mise en valeur de certains aspects de la société. Il existe autant de rituels qu'il existe de domaines sociaux qui peuvent être perçus ou classifiés (DaMatta 1991:49).

Selon Turner, on peut diviser le rituel en deux éléments bien distincts soit une partie symbolique et une partie structurale. En premier lieu, «le rituel est un agrégat de symboles» (Turner 1972: 12). Pour une bonne analyse de la fête, nous nous devons de décortiquer les symboles qui sont présents. Deuxièmement, la fête possède une structure. Nous ne nous référons pas à la

conception de structure amenée par Lévi-Strauss, mais nous concevons la structure comme étant la forme que prend le rituel. Dans le cas qui nous importe, le rituel prend la forme d'une procession. L'analyse de la structure est d'autant plus importante parce qu'elle est influencée par les processus sociaux et qu'elle a un lien direct avec la popularité des festivités, comme le démontre bien Casaverde (1981). Le rituel est caractérisé par un médium (la structure) qui diffuse un contenu (le symbolique). Bien qu'il soit généralement admis que le contenu est façonné par l'idéologie dominante, le médium par lequel il est transmis est un espace de communication et en même temps un message. Le message n'est pas un message apparent, perçu par tous. Il prend seulement un sens pour les gens ayant l'intention de le découvrir. Donc, pour analyser le discours rituel, je devrais m'attarder autant sur la structure que sur le symbolisme véhiculé durant les festivités en l'honneur de San Isidro.

Un examen du contexte, autant historique que social, précédera la mise en place des données. Les données seront organisées en deux grandes parties. La première traitera de la structure de la fête de San Isidro à Moche. Cette partie tentera de faire ressortir les mécanismes de la structure. En deuxième lieu, une analyse du discours symbolique de la fête sera effectuée. Ces deux parties seront précédées par une description générale du déroulement festif afin de souligner les principales caractéristiques de cette fête. De prime abord, je m'attarderai à décrire la méthodologie qui sous-tend ce mémoire.

1. Méthodologie

Toutes les données furent recueillies dans la région de Moche, sur la côte nord du Pérou. Moche se situe à l'intérieur du département de La Libertad (figure 1) plus précisément dans la vallée côtière de Santa Catalina de Moche (figure 2). On y retrouve la plus grande ville du nord du Pérou soit Trujillo qui se situe sur la rive nord du Rio Moche. Moche est un district (figure 3) qui contient trois centres urbains: Alto Moche, Las Delicias, Moche (capitale de district). Pour l'année 2000, la population de Moche est estimée à 26 499 habitants. Cette estimation provient des dernières données du recensement de 1993. Le district a une superficie de 25,25 km². Il est limité au nord-ouest par le Rio Moche, au nord par le site archéologique de la Huaca del Sol y de la Luna et au sud-est par les bancs de sable qui rejoignent la cordillère.

J'ai séjourné à Moche, en 1997, pour y effectuer un travail pratique sous la direction de M. Robert Crépeau. Ce travail avait pour but de comprendre le rôle de la sélection du maïs dans l'élaboration de la chicha (bière de maïs). Ce fut ma première expérience ethnographique dans la région bien que j'y avais déjà effectué un stage en archéologie en 1995 sur le site de la Huaca del Sol y de la Luna sous la direction de Claude Chapdelaine. Je fus à même d'observer, durant ces deux années, l'énorme potentiel ethnologique qu'offrait la région. Pendant mes recherches sur l'élaboration de la chicha, j'ai pu assister à deux reprises à la fête de San Isidro. De plus, ces deux séjours dans la communauté m'ont permis d'augmenter ma connaissance des lieux et des individus de cette région, ce qui a facilité mon travail durant les festivités.

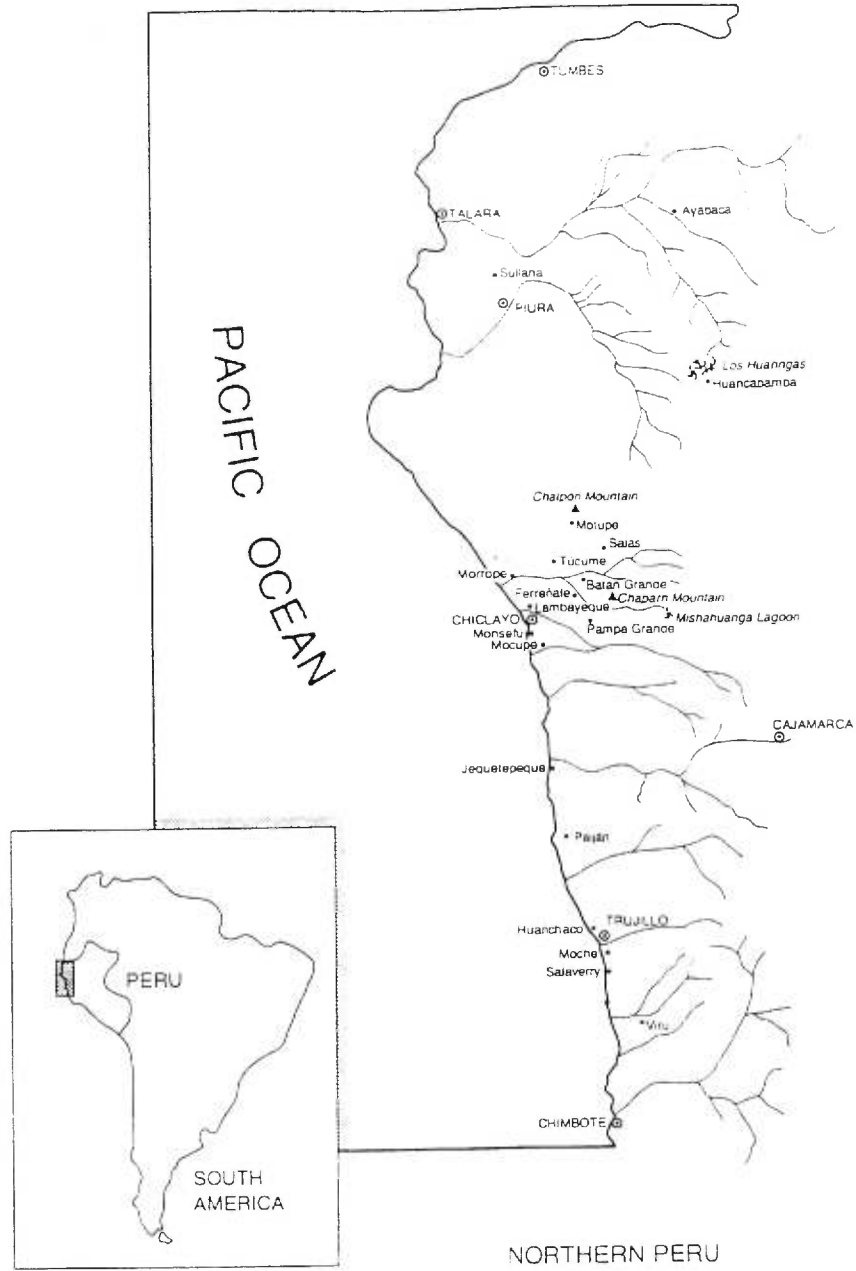


Figure 1: Carte du Pérou

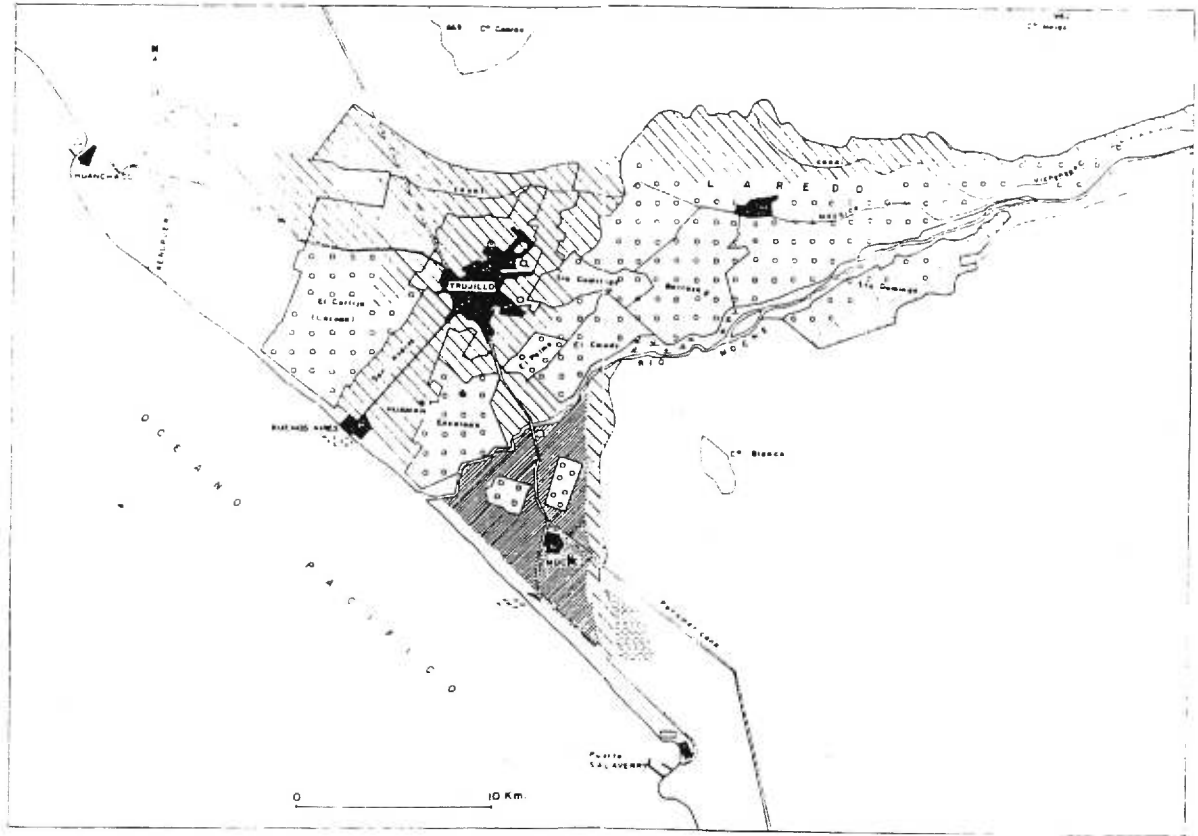


Figure 2: Carte de la vallée de Santa Catalina de Moche
(Collin Delavaud 1984: 226-227).

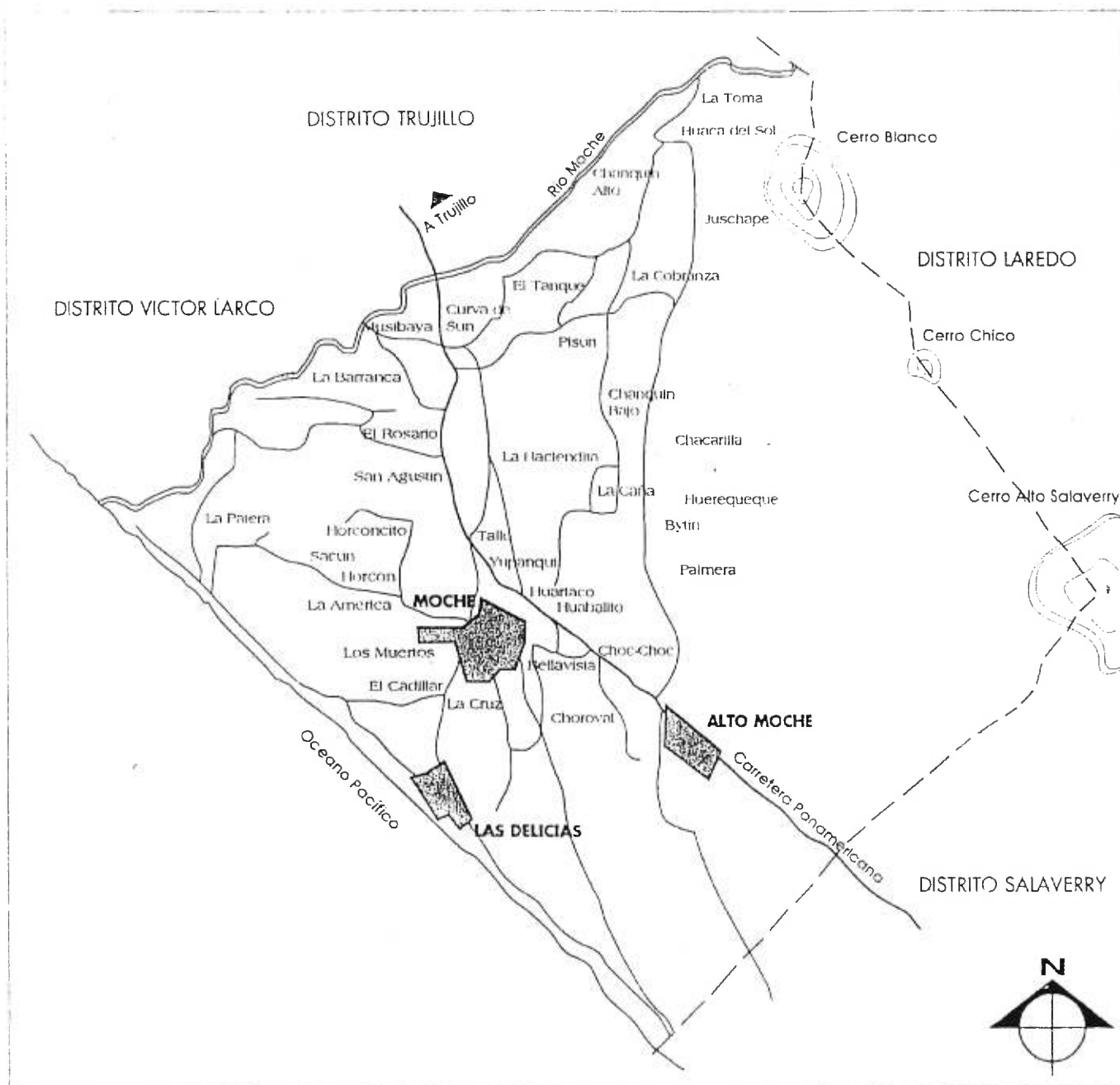


Figure 3: Carte du district de Moche (Benavides 1995).

Ce mémoire est le fruit d'observations participantes qui ont eu lieu en 1998 et 1999. Mon travail sur le terrain en 1998 a eu lieu durant la période comprise entre la fin mars et la fin juin. Au cours de cette période, j'ai participé aux festivités qui se sont échelonnées sur une durée de 44 jours. J'ai eu plusieurs contacts avec des participants de divers paliers, soit organisateurs, musiciens, danseurs, fidèles, etc., avec lesquels j'ai eu des conversations informelles. De plus, j'y ai effectué une entrevue auprès d'une des personnes qui recevaient le Saint qui avait pour but une meilleure connaissance des mets en usage durant les festivités.

Durant ce séjour, j'ai été invité par le Museo Nacional de arqueología, antropología e historia de Trujillo à collaborer à une exposition temporaire ayant comme thème la fête de San Isidro à Moche. Ce fut durant cette période que j'ai pris connaissance de l'archive photographique de Jose Eulogio Garrido. Dans cette archive, il y avait un nombre appréciable de clichés pris durant la fête de San Isidro à Moche en 1952. De cette archive, j'ai pu faire tirer quelques épreuves qui serviront à ce mémoire.

J'ai dû retourner à Moche en 1999 pour une période d'un mois et demi, du mois de mai à la mi-juin. Ce deuxième voyage s'avérait nécessaire à deux points de vue. Premièrement, mon travail de terrain de l'année précédente s'étant limité dans l'ensemble à de l'observation participante, il y avait un manque au niveau de l'exégèse des participants. Il était donc primordial que j'effectue plusieurs entrevues auprès des différents participants. J'ai enregistré trois de mes entrevues. La première fut celle de l'altarero Pedro Azabache Mendoza.

Ensuite, j'ai effectué une entrevue auprès du directeur du collège de la Campiña de Moche qui reçoit San Isidro soit Gabriel Centeño Asmat. La dernière entrevue fut celle de l'organisateur d'une des bandes de diabolicos, Lucho Gomez Vera. Aussi, autant au cours de mon séjour en 1998 qu'en 1999, j'ai eu la possibilité d'avoir plusieurs conversations avec l'anthropologue local Antonio Hermogenes Sachún. Il ne semble pas avoir de relation avec aucune université ou organisme. De plus, voulant effectuer une étude qui se veut autant synchronique que diachronique, je devais recueillir des données historiques. J'ai donc voulu effectuer un dépouillement d'archives à Moche et à Trujillo. Quoique la vérification des archives fut moins fructueuse que je ne l'aurais espéré (pour diverses raisons), les données que j'ai pu recueillir m'ont été suffisantes pour amener l'étude sur les pentes de la diachronie. De plus, cette collecte de données en deux étapes m'a permis d'observer une deuxième fois les festivités. Ceci fut un avantage majeur pour moi, car j'ai pu établir une solide problématique grâce, principalement, à l'analyse partielle de mes données à l'intérieur de certains séminaires de maîtrise. En ayant bien en tête ma problématique, il me fut plus facile de concentrer les entrevues autour de celle-ci.

Je possède un corpus de photos de la fête qui s'échelonne sur trois années. Il contient entre 300 et 400 clichés, autant sous forme de photographies que de diapositives. La plus grande partie de ce corpus me provient du terrain que j'ai effectué en 1998. Il me permettra d'avoir un élément de comparaison avec les clichés qui ont été produits par Jose Eulogio Garrido en 1952.

La dernière source de données pour ce mémoire réside dans la collection de différents documents produits par les organisateurs, tels les dépliants sur

l'histoire de San Isidro, l'historique de la fête, etc. Les programmes qui relatent toutes les activités se déroulant durant les festivités seront pris en compte puisqu'ils possèdent de nombreuses informations utiles à ce mémoire telles le nom des participants, le nombre de jours de fêtes, etc. Pour fin de comparaison, j'ai aussi assisté et obtenu le programme des célébrations de la Santísima Cruz del Cerro Grande qui a lieu dans la même communauté. Cette fête succède dans l'année la fête de San Isidro et me sera d'un grand recours pour avoir un élément de comparaison.

2. Contextualisation de Moche

2.1 HISTORIQUE

Le district de Moche se situe à l'intérieur du département de La Libertad, sur la côte nord du Pérou. Ce territoire est reconnu comme étant une aire bien définie géographiquement, culturellement et technologiquement homogène (Collin-Delavaud : 239). La côte nord est caractérisée par son vaste désert entrecoupé de bandes vertes très fertiles engendrées par les rivières qui descendent des montagnes et vont se jeter dans l'océan. La côte nord connaît une histoire riche qui a fasciné plus d'un chercheur et façonné le Pérou d'aujourd'hui. Le paysage a laissé comme héritage les constructions que nous retrouvons sur tout le territoire.

Pour bien comprendre le cadre dans lequel s'inscrit Moche aujourd'hui, il est important de comprendre son passé qui tient une place importante dans les discours de certaines personnes de la communauté. Les premiers habitants vivaient, sur la rive, essentiellement de la cueillette de mollusques et de crustacés (Collin Delavaud 1984: 49). Cette région du monde, contrairement aux autres, n'a pas eu besoin de l'avènement de l'agriculture pour avoir une dense population et des centres cérémoniaux. Le tableau 1 nous résume la séquence culturelle de la vallée de Moche.

Tableau 1: Séquence culturelle de la vallée de Santa Catalina de Moche¹

1475	Chimu Inca
	Chimu
1000	Early Chimu
500	V
400 C	IV
	Moche III
	II
0	I
Av C	Galinazo
	Salinar
500	
1000	Cupisnique
5000	Huaca Prieta
2000	Paijan

Il est important de noter que cette typologie culturelle n'est acceptable que pour la vallée de Moche et de Chicama. Les autres vallées ont d'autres typologies culturelles qui suscitent chez les archéologues maintes discussions. Il est toutefois important de dire qu'à l'époque de la conquête, il existait deux langues principales sur la côte nord, la Mochica ou Muchik et la Quingnam (figure 4). La

¹ Ce tableau est un amalgame de deux tableaux (Rostworowski 1988: 22; Shimada 1990: 299).

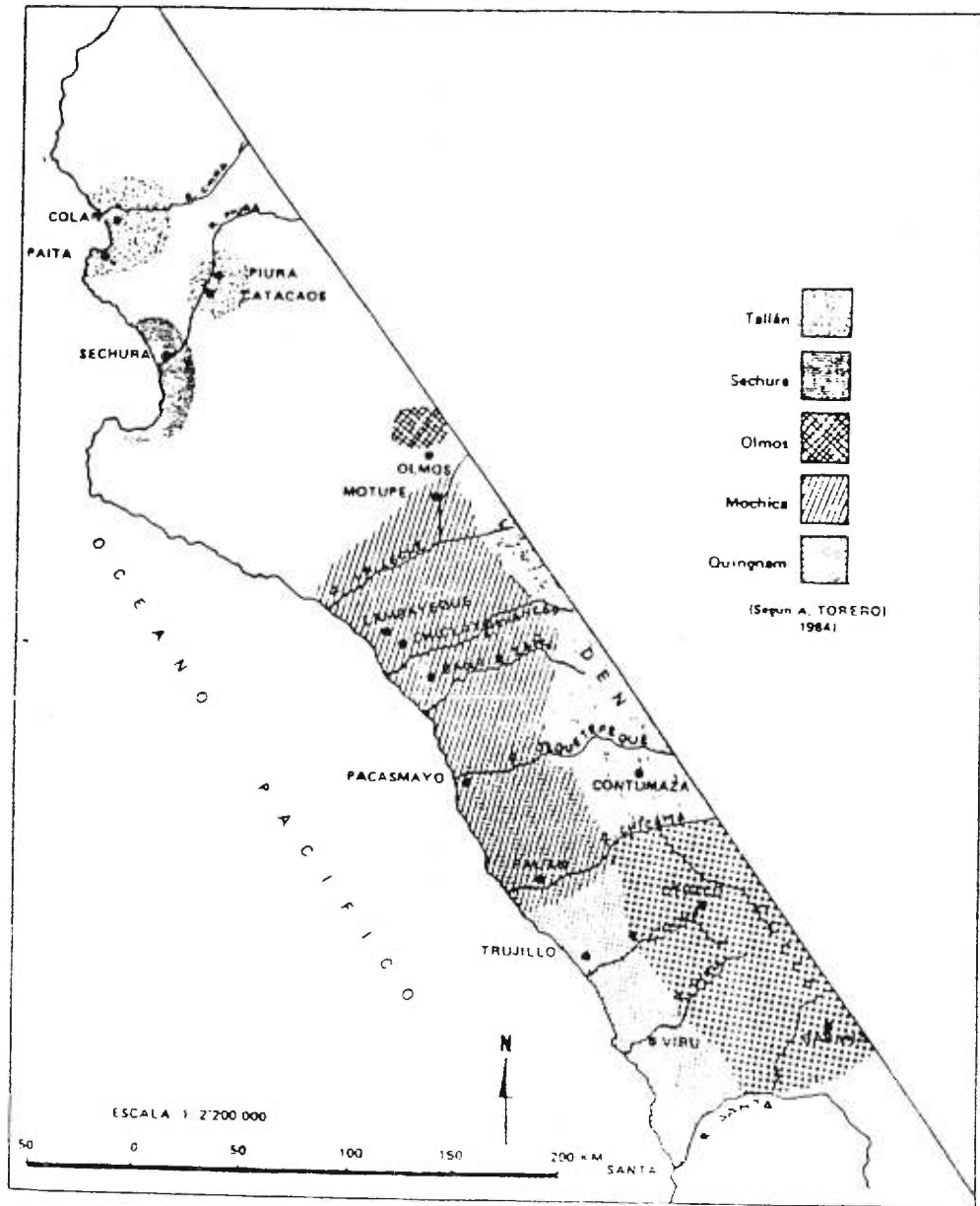


Figure 4: Carte linguistique de la côte nord préhispanique (Torero 1987: 116).

langue quingnam était présente dans les vallées les plus au sud (le bassin principal étant les vallées Chicama et Moche), alors que la Mochica, dans les vallées plus au nord (bassin principal était à Lambayeque et Jequetepeque). La frontière entre ces deux langues se situait dans la vallée de Chicama. Une confusion se glisse souvent à ce propos entre les termes Moche et Mochica. Le terme Mochica s'applique seulement à la langue, tandis que Moche est le terme éponyme d'une culture préhispanique qui a été découverte dans la région de Moche (Patricia Zevallos comm. pers.). Il est important de ne pas confondre les deux termes.

Deux cultures ont façonné le paysage de la vallée de Moche: Moche et Chimu. La culture Moche a étendu son influence sur une bonne partie de la côte nord. La capitale se situait à l'emplacement actuel de la Huaca del Sol y de la Luna. Ces deux immenses pyramides qui surplombent le paysage de Moche sont les vestiges non seulement d'un lieu sacré, mais également d'une cité. On en connaît encore assez peu sur la vie urbaine et sur les activités qui se déroulaient alors dans cette ville. Le site fut abandonné vers 600 ans de notre ère pour le site de Galindo de l'autre côté de la rivière et plus près des montagnes.

Par la suite, les Chimus façonnèrent le paysage de la vallée avec la construction de Chan Chan. La capitale de l'empire Chimor, Chan Chan construite sur la rive nord du rio Moche est la plus grande ville au monde en briques de boue séchée. Les Chimus conquièrent toute la côte nord, depuis Tumbes au nord jusqu'à Lima au sud. Ils furent conquis par les Incas, vers 1470, sous le règne de Tupac Yupanqui. Les Incas coupèrent l'accès à l'eau pour toute

la vallée de Moche en construisant un barrage sur le rio Moche dans la *sierra*, les Chimus capitulèrent sans combattre (Rostowski 1988: 111). Après cette conquête, il n'eut plus de grands déploiements de forces incas à l'intérieur de la vallée en comparaison avec d'autres vallées, comme celle de Piura, bien qu'elle était le siège de l'empire Chimu (Victor Pimentel, comm. pers.). Il semble donc que les Incas n'aient pas eu besoin d'exercer une grande coercition sur les habitants de la vallée de Moche.

En 1532, débute la conquête espagnole sur tout le territoire péruvien. Cette conquête aura de grands impacts autant sur le paysage que sur la vie des autochtones. L'arrivée des Espagnols causa beaucoup de chambardement, mais grâce à certains chroniqueurs, nous avons une meilleure connaissance de la vie de l'époque. La plupart des chroniques traitent des coutumes des habitants de la cordillère (*sierra*). Il existe en fait trois individus qui ont écrit sur les habitants de la côte nord, soit les Yungas: Miguel Caballo de Balboa, Fr. Antonio de la Calancha et Fernando de la Carrera. Le terme *yunga* était utilisé par les habitants de la sierra pour désigner les gens vivants sur la côte. Il a été ensuite récupéré par les chroniqueurs. Cabello de Balboa termina sa chronique en 1586, qu'il intitula *Miscelanea Antartica*. Le frère de la Calancha décrit essentiellement les coutumes des habitants de Pacasmayo dans sa *Cronica Moralizada* (1638) (une oeuvre très volumineuse). Ensuite, Carrera écrivit son traité, *El arte de la lengua yunga* (1644), tentant d'analyser la langue qui était parlée sur la côte nord.

Une autre figure importante de la côte nord, fut l'archevêque Baltazar Jaime Martínez Compañón. Il séjourna au Pérou plus de 20 ans (1768-1791). Il

débute sa carrière à Lima où il occupa plusieurs postes importants à l'intérieur de l'Église avant de se voir octroyer l'archevêché de Trujillo en 1779. Ce diocèse était à l'époque le plus grand du Pérou. Il comprenait tout le nord de la côte jusqu'à l'Amazonie (figure 5). Pendant plus de trois ans, il parcourra tout son diocèse, ce qu'il appela sa visite pastorale. Il aura engagé trois artistes qui le suivront dans son voyage et auront pour tâche de peindre à l'aquarelle la vie des habitants, de la faune, de la flore de son diocèse (Macera 1997). Ces aquarelles sont aujourd'hui très utiles pour comprendre les coutumes de l'époque.

La date de fondation de Moche n'est pas précise, mais il est généralement admis qu'elle se situerait aux environs de 1566 suite à la visite de Cuenca (Zevallos 1992: 144). À l'intérieur de la communauté, les avis sont partagés. La Hermandad de San Isidro semble affirmer qu'elle aurait eu lieu en 1537, en inscrivant cette date sur leur programme. De plus, sur le portail érigé à l'entrée de Moche, apparaît l'année 1549. Hermogenes Sachún, en accord avec Zevallos, avance les années 1566 ou 1568 (1999: 2). La profusion de dates possibles pour la fondation de Moche provient du manque d'information sur cette période. Toutefois, Moche étant une réduction, il semble que les réductions furent instaurées au plus tôt vers 1566 par Cuenca. En 1572, le vice-roi Toledo a obligé la standardisation de ce type de regroupement villageois, à la suite des recommandations de Cuenca. La réduction est l'obligation des Indiens «[...] à se regrouper dans de gros villages autour de leur église et du collecteur d'impôt mais avec la protection royale de leur finage» (Collin Delavaud 1966: 240). Certaines sources font mention de Mochi au lieu de Moche, mais ces deux termes se réfèrent à la même réduction (Zevallos 1993: 50). Nous ne possédons

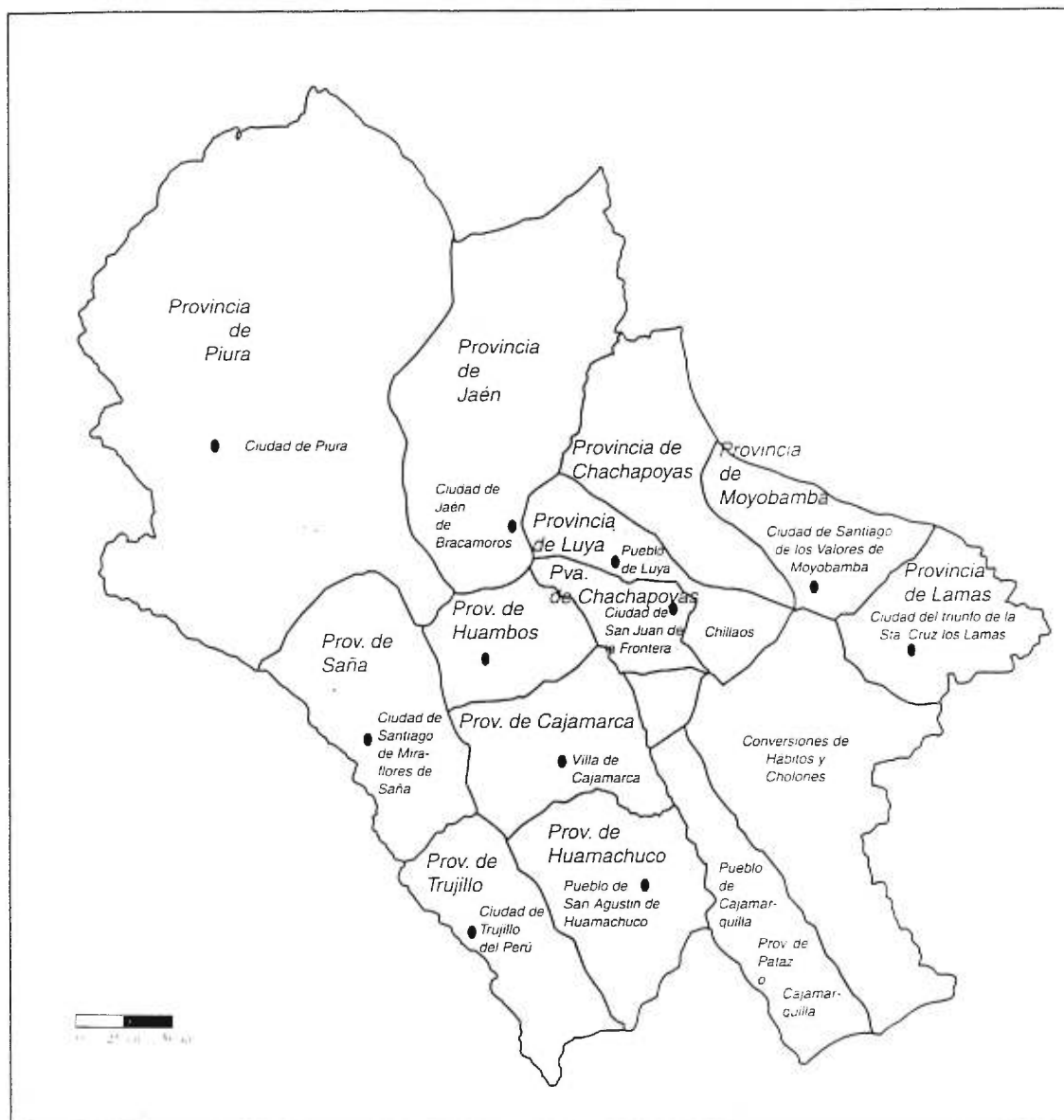


Figure 5: Carte du diocèse de Trujillo au 18e siècle (Macera 1997: 18).

pas de renseignements sur la provenance précise des individus qui habitèrent ce village à ses débuts. À l'origine, le but était clairement de réunir les autochtones de la région en un seul endroit ce qui facilitait ainsi l'appropriation des terres les plus fertiles de la vallée par les Espagnols. La constitution des réductions «malgré leur but d'évangélisation, d'imposition, de surveillance et de réserve de main-d'oeuvre, a probablement permis aux indigènes de la côte de subsister en groupes homogènes jusqu'à nos jours, évitant l'extermination et surtout l'asservissement» (Collin Delavaud 1966:240).

Il semblerait que l'emplacement de Moche ne résulte pas d'une décision fortuite de la part des conquérants. Premièrement, Moche se situe dans une zone de précarité en ce qui a trait au débit d'eau, sur la partie final des eaux sous les deltas o vallée (Collin Delavaud 1984: 64). De plus, il est possible que ce fut pour déstabiliser le pouvoir politique des indigènes de la rive sud du rio Moche. Le site actuel de Moche est situé entre deux villages qui existaient au début de la colonie, Changuco et Xacon. La seigneurie de Changuco était située, d'après les sources archivistiques disponibles, au nord des grandes huacas. Ces grandes huacas doivent être les huacas del Sol et de la Luna. Quant au village de Xacon, il était situé sur le bord de la mer. Selon Maria Rostworowski, il aurait été dans les environs de Las Delicias à un endroit qui se nomme Socun (1989: 134). Le centre de Moche fut donc établi entre deux villages importants et aurait ainsi diminué leur influence. Les différents villages préhispaniques de la rive sud du rio Moche furent tous concentrés en un seul, la réduction de Moche. Pour cette vallée, il semblerait que ce village fut la seule réduction érigée au sud du rio Moche. Il fut fréquent pour les Espagnols de construire des églises directement

sur un endroit sacré indigène. Parfois, au lieu d'établir une église, on plantait une croix. Pourtant, ici il ne semble pas que ce soit le cas. Il est toutefois important de noter que même si les huacas furent le vestige de la culture Moche, il n'en demeure pas moins qu'elles gardèrent leur caractère sacré au moins jusqu'à la période chimu. Pour l'époque chimu, on peut expliquer la sacralité du site par l'importante présence de sépultures appartenant à cette culture (Donnan et Mackey 1978). En comparaison, il existait plusieurs de ces *reducciones* au nord du rio Moche: Mansiche, Huaman et Huanchaco. Il se peut aussi que cette *reducción*, comme toutes les autres, fut mise à l'écart de la ville espagnole de Trujillo. «Puirá à 8 km de Catacaos et Zaña, Lambayeque et Chiclayo loin de Monsefú, Morrope et Ferreñafe» (Collin Delavaud 1966: 240). Une distance de 7 à 8 km sépare Moche de Trujillo soit la même que l'on retrouve plus au nord entre Catacaos et Puirá.

Suite à la formation des réductions, les Espagnols implantèrent le système des *cofradias* qui existait en Espagne depuis l'époque médiévale dans le but de pénétrer le milieu autochtone et de favoriser l'évangélisation (Foster 1959: 250). Le système des *cofradias* est généralement connu sous l'appellation de système de "cargos".

"The essential features of the cargo system are the following: 1) it involves voluntary service without remuneration; 2) holders of civil or religious offices (cargos) perform most or all of the functions necessary for the running of the local government and/or the church; and 3) tenure in these offices is rotated, usually annually, to other members of the community" (DeWalt 1975: 90).

Ce système favorisait un meilleur contrôle des indigènes par les Espagnols. Il assurait la bonne marche de la communauté autant au niveau civique que religieux. Les Espagnols ne pouvant dépêcher les personnes ressources

(administrateurs, soldats, prêtre, etc.) dans toutes les communautés pour voir à leur fonctionnement, les *cofradías* devenaient les instances politiques de la communauté. Il semble que l'acceptation de ce système par les Indiens fut motivée par un désir de rétablir à travers lui une forme d'organisation qui leur était propre (Celestino 1979: 148). Du point de vue religieux, les Indiens avaient l'obligation de fêter le patron de la communauté, Noël, le nouvel an, la fête des Rois, le jour de la Résurrection, de l'Ascension et de l'Esprit Saint, le Corpus Christi, les quatre fêtes de la Vierge (de la Purification, de l'incarnation, de l'Assomption et de la Nativité), ainsi que la fête de Saint Pierre et Saint Paul (Restrepo 1992: 497). Il semble que la fête de San Isidro ne fut en aucun cas une fête obligatoire à l'intérieur du diocèse de Trujillo. Par contre, une dévotion très marquée était adressée à San Isidro et cela surtout dans la région de la *sierra* (Restrepo 1992: 510). Le culte à ce dernier aurait débuté aux environs de 1750 à Moche (Sachún Cedeño 1999: 3). Il semblerait donc que l'image de San Isidro soit présente dans la communauté depuis 250 ans.

Les premières informations détaillées que nous possédons sur la population de Moche, nous proviennent du 19^e siècle sous la forme de recensements et de récits de voyageurs. Les recensements de population ne furent pas réalisés avec une fréquence très soutenue au Pérou, mais les données que nous possédons nous renseignent suffisamment sur la communauté et son évolution.

Tableau 2: Croissance de la population de Moche²

	Totale		Urbaine		Rurale	
	Population	Familles	Population	Familles	Population	Familles
1876	1 229	-	-	-	-	-
1940	3 773	723	2 148	448	1 625	281
1961	5 903	1 016	2 939	533	2 964	483
1981	11 862	-	7 906	-	3 956	-
1993	22 284	4 449	18 581	-	-	-
1997 (estimation)	24 597	-	-	-	-	-
1998 (estimation)	25 284	-	-	-	-	-
1999 (estimation)	25 884	-	-	-	-	-
2000 (estimation)	26 499	-	-	-	-	-

Les récits de voyageurs sont aussi une bonne source d'information, quoique souvent assez élémentaire. Les voyageurs étaient généralement de passage dans la petite communauté de Moche et nous ont laissé des descriptions de la consommation de la chicha à la campagne. Au 19e siècle, parmi ces voyageurs, on y retrouve Middendorf (1841) et Squier (1877), et au

² Consejo transitorio de administracion regional La Libertad 1996; Kubler 1952; Republica del Peru 1940, 1961, 1981

début du 20e, Alayaza Paz Soldan (1939) et Miro Quesada (1938). Malheureusement, aucun parmi eux ne fait état de la fête de San Isidro. Un des premiers chercheurs à travailler dans la région fut l'archéologue Max Uhle qui donna le nom de Moche à cette culture préhispanique. Par la suite, un autre archéologue travailla dans la région soit Larco Hoyle. Il séjourna dans la communauté quelques temps. Il effectua quelques fouilles et s'intéressa à la vie quotidienne des paysans, les voyant comme les descendants des Moche. Il ne s'intéressa pas aux cérémonies religieuses. Un des premiers ethnologues fut Jiménez Borja (1938), qui chercha des survivances préhispaniques à l'intérieur de la communauté. Il mentionne quelques fêtes religieuses, en s'attardant seulement sur les symboles qui y sont véhiculés. Il parle de la fête de San Isidro, mais très brièvement.

Le premier qui nous donna une description détaillée de cette fête fut l'anthropologue John Gillin. Son travail reste à ce jour le meilleur document ethnographique sur la région. Gillin qui vécut dans la région durant les années '40 produisit un travail généraliste sur la vie de cette communauté. Il ne put voir la fête lui-même, mais eut recours à un informateur qui lui donna un compte rendu des festivités assez détaillé pour qu'il nous soit utile et ce, encore aujourd'hui. Je ne pourrais pas passer sous silence toutes les photographies que Jose Eulogio Garrido prit des activités villageoises dans les années '50. Ses archives photographiques constituent la plus vieille source de renseignements picturaux sur la fête de San Isidro à Moche et sur la vie de la communauté en général.

Un fait important eut lieu à l'intérieur du district soit la création d'Alto Moche, il y a une vingtaine d'années. Ce centre urbain aurait été créé par un déplacement d'une partie la plus pauvre économiquement de la population de Moche et aussi des gens provenant d'autres endroits. Cet endroit est considéré par les Mocheros comme l'endroit le plus pauvre et le plus dangereux du district, même que plusieurs ne s'y aventurent pas la nuit. Les habitants d'Alto Moche n'ont pas accès à des terres irriguées, et ce dû à leur éloignement du rio Moche.

Le dernier des travaux significatifs sur la communauté de Moche fut le travail effectué par l'architecte Antonio Benavides Calderon en 1994. Un peu à la manière de Jiménez Borja, il tenta de trouver des survivances préhispaniques à l'intérieur de la communauté. Une partie de son travail porta sur la fête de San Isidro, ce qui me sera utile pour mon étude. Depuis le début des années '90, plusieurs archéologues travaillent dans la région à fouiller son passé archéologique. Je me situe à la suite de tous ces chercheurs et j'espère contribuer à une meilleure compréhension anthropologique de la région. _

2.2 ÉCONOMIQUE

Le district de Moche est constitué de trois centres urbains: Moche pueblo, Alto Moche et Las Delicias. Comme mentionné précédemment, Alto Moche est un centre urbain récemment fondé et économiquement pauvre. Las Delicias est une urbanisation située au bord de la mer. Une partie de Las Delicias constitue une station balnéaire pour des Trujillanais qui y ont élu leur second domicile. L'autre partie est une zone où vivent les descendants de pêcheurs, car jusque dans les années '40, la pêche y était une activité importante. Les deux secteurs sont très bien délimités par des gardiens qui protègent les entrées du quartier

riche. Cette urbanisation semble avoir des liens étroits avec Moche. En outre, au niveau religieux, Las Delicias entrepose l'image de San Pedro dans la chapelle de Moche. De plus, il arrive fréquemment que des gens vivant à Las Delicias viennent assister aux cérémonies religieuses. Ces deux communautés entretiennent ces liens depuis fort longtemps.

À Moche, se côtoient deux types de réalité fort différents: la réalité rurale et la réalité urbaine. Le centre urbain réunit toutes les instances décisionnelles: la mairie, l'église et le presbytère, la police etc. Quoique sa superficie soit inférieure à la totalité du territoire rural, la zone urbaine est plus peuplée. Son centre est caractérisé par une *Plaza de Armas* où on peut admirer l'église de Santa Lucia de Moche (construite dans les années '20), imposante étant donné la taille du village. Elle fut très endommagée par le tremblement de terre de 1970 et depuis, reste inutilisée. Une chapelle temporaire fut construite sur un autre coin de la *plaza*. Un plan de rénovation de l'église est entrepris depuis quelques années. Mais jusqu'à aujourd'hui, il n'y a que sa façade qui a été repeinte en 1998. De plus, Moche compte plusieurs collèges et aussi un centre universitaire d'étude agricole.

Le revenu des citoyens provient d'emplois salariés très diversifiés. Une des professions parmi les plus fréquentes est celle de musicien. Il existe plusieurs fanfares qui sillonnent tout le nord du Pérou. En plus, certains enseignent la musique dans divers établissements de la région. Une bonne partie des musiciens vivent dans le même secteur de la zone urbaine.

La campagne ou *campiña* de Moche se divise en trois secteurs: le secteur sud, le secteur nord et le secteur ouest. Voici la description de Gillin:

«The foregoing description is characteristic of the campiña in general, but is found best developed in the section north of town. This seems to be the best watered area, is most intensively cultivated possesses the most desirable soil, and has the best made house. It also lies nearest the ruins, so that there may be historical as well as geographical reasons for its apparently rich cultural development.

The southern section of the campiña is drier than those portions north and west as the land approaches the sea the soil becomes sandier, and the landscape to the south is dominated by a series of dunes 20 to 35 feet high partially covered by scrubby grass. [...] The third section of the campiña lies across the road to the west. It is often called Barranca, although this properly refers only to the northern part. [...] This section is dominated by the river. Here the bush and the trees are wilder and more abundant» (1947: 14)

Ces trois secteurs ne sont pas clairement démarqués. Les distinctions sont au niveau du paysage, soit en fonction de l'eau, car c'est l'acheminement de l'eau qui transforme le paysage.

La campiña est un rassemblement de petits agriculteurs indépendants. Ils subsistent grâce à l'agriculture, l'élevage et le travail salarié. L'agriculture repose essentiellement sur un système d'irrigation adéquat. L'eau est le facteur le plus important pour l'agriculture sur la côte péruvienne. Comme mentionné, la situation géographique de Moche détermine la quantité d'eau que les agriculteurs reçoivent. Même si la quantité d'eau est incertaine, il n'en reste pas moins qu'il y a de l'eau toute l'année.

Le cycle des saisons ne semble pas très important dans le système agricole des environs de Moche.

«There are no clearly defined planting times in Moche to which all farmers adhere. The general rule is that there be sufficient water to get the new crop started properly. Except alfalfa and yuca (sweet manioc), which are planted once a year or less often, a farmer to plant and harvest two crops per year of such crops as corn, lentils, bean and sweet potatoes» (Gillin 1947: 15)

On peut dire qu'il existe deux catégories de produits agricoles: les annuelles et les saisonnières. Voici une liste des produits agricoles retrouvés à Moche: maïs, yuca, camote, haricot, canne à sucre, avocat, banane, piment (ají), luzerne (pour

consommation animale), tomate. Cette liste n'est pas exhaustive, mais elle contient les produits les plus courants. Généralement, les gens conservent seulement une petite partie de la récolte pour la consommation familiale. La plus grande proportion est acheminée à des intermédiaires qui vendent les produits dans les marchés de Trujillo.

Certains Mocheros font l'élevage d'animaux. En fait, tous les ruraux possèdent quelques poules, canards, dindes, cochons d'Inde, mais ces animaux sont rarement consommés. Ils offrent une distraction. On retrouve seulement de l'élevage de bovins à moyenne échelle dans la campagne. Ils servent seulement pour l'industrie laitière. Tout le lait produit dans la campiña est vendu à des industries de Trujillo. La consommation de lait est quasi inexistante à Moche.

La troisième source de revenu pour une famille est le travail salarié. Beaucoup de Mocheros de la campagne ont un travail à l'extérieur. Les emplois sont très diversifiés. Une quinzaine d'hommes de la campiña travaillent comme ouvriers pour le projet archéologique de la Huaca de la Luna. Il y a aussi des professionnels tels des infirmières, des professeurs, etc. Certains ont ouvert des *bodega* (dépanneurs), d'autres possèdent des restaurants ouverts seulement les fins de semaine ou lors d'occasions spéciales.

La plupart des gens se rendent au marché de Trujillo au rythme d'une fois par semaine. Les Mocheros vivant dans la campagne nord ont plus de contact avec Trujillo qu'avec la zone urbaine de Moche. Les dépenses de la famille sont dues en grande partie à l'achat de nourriture, électricité et gaz pour la cuisinière. Les principaux produits achetés sont le riz, le pain, la viande, le café.

3. Les festivités en l'honneur de San Isidro

La fête de San Isidro est un événement annuel très important à Moche (figure 6). Elle est une des fêtes rejoignant le plus grand nombre d'habitants. Ce Saint est né en 1070 en Castille. Durant sa vie, il travailla comme valet de ferme pour le même patron à Torrelaguna en banlieue de Madrid (dont il est maintenant le saint patron). Il est mort en 1130 et fut canonisé en 1622 par le pape Urbain VIII. Sa date de fête fut fixée au 15 mai pour souligner la saison des semailles. Je décrirai son histoire plus longuement au moment de la description du discours symbolique.

3.1 DÉROULEMENT

Un résumé de la fête permet de mieux s'y situer avant d'en proposer une description plus exhaustive. Cette description de la fête résume les événements qui ont eu lieu en 1998. La fête consiste en une procession à travers la campagne (figure 7), plus trois jours de célébration à la fin du parcours. À chaque jour, le Saint, transporté par des fidèles, se déplace sur sa litière pour être accueilli chez un individu (ou une famille) que l'on nomme «l'altarero». L'altarero doit trouver généralement trois paires (un homme et une femme) de parrains (padrinos) pour ériger l'arc de fruits à San Isidro. L'idole reste à la maison de l'altarero jusqu'au lendemain avant de repartir pour la maison du prochain altarero. Sur le parcours, il peut y avoir un ou plusieurs "esperador", c'est-à-dire une maison où le Saint s'arrête pour une trentaine de minutes, avant de continuer son chemin vers la maison du prochain altarero. Quand le Saint a visité toutes les *altares*, on le ramène au village de Moche pour la finale. Des bandes de danseurs déguisés en diables, les *diablicos*, sont remarqués à



Figure 6: San Isidro Labrador.

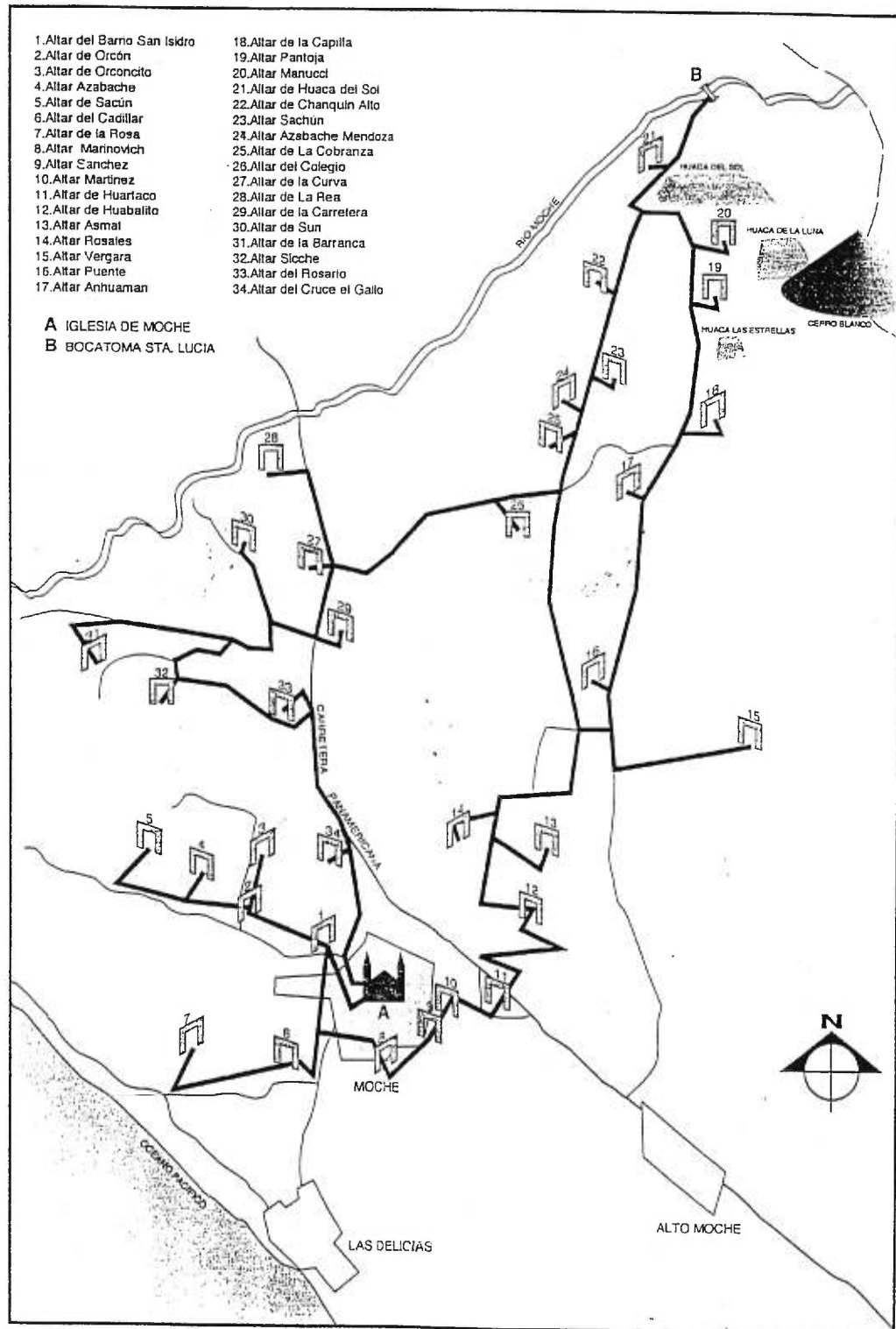


Figure 7: Carte de la procession dans la campagne de Moche, en 1994 (Benavides 1995).

l'intérieur des festivités. Les diables ne sont pas présents durant la procession à la campagne, sauf si un altarero en fait la demande à une des bandes. Toute l'organisation de la fête est dirigée par une Fraternité, la "Hermandad de San Isidro Labrador de Moche".

Avec ce schéma, très général, il est possible de détailler le déroulement festif. Le premier jour de la fête, en 1998, eut lieu le 27 mars, mais en 1999 ce fut le 30 mars. La date de départ peut varier d'une année à l'autre. Il y a seulement trois jours principaux fixes, soit le 14, 15 et 16 mai. Deux facteurs influencent la date de départ: le nombre d'altareros participant aux festivités et la date de La Pâques. Plus il y a d'altareros, plus tôt débute la fête. La Pâques influence aussi la date, car il y a une trêve dans le pèlerinage le jeudi, vendredi et samedi saint, ainsi que le dimanche des Rameaux soit une semaine avant le dimanche de La Pâques.

Pour la première journée de festivité, une fanfare parcourt les rues principales du district pour inviter les gens à participer aux célébrations. On célèbre ensuite à l'église de Moche la messe de "Bon voyage". Tous les membres de la Fraternité doivent être présents ainsi que tous les altareros. Suite à cette messe, la procession qui comprend la fanfare (Mochicas del Sol) et les bandes de diablicos se dirigent vers la première altar soit celle du maire de Moche. Tout au long du parcours, les diablicos précèdent la litière du Saint, tandis que la fanfare est à l'arrière.

Dès son arrivée, on installe l'idole et sa litière sous l'arc de fruits. Quand le Saint est bien installé, un diacre ou une personne désignée par la Fraternité prend la parole. Ce discours peut prendre plusieurs formes: une messe (sans

eucharistie), une oraison, un remerciement, ou une combinaison de ces derniers. Il peut y avoir des chants religieux populaires. Il m'a été permis de voir en plus de ces discours habituels, une célébration d'un baptême et une messe en l'honneur d'un mort. Ces cérémonies sont plutôt rares dans le cadre de la fête de San Isidro. Si un altarero désire que se réalise l'une ou l'autre de ces cérémonies pendant la période où San Isidro est en sa demeure, il devra informer le diacre à l'avance et lui remettre une somme d'argent. Il y a toujours une attention spéciale aux fêtes qui s'inscrivent dans un contexte plus national, comme la fête du Travail (1 mai), la fête des mères, la fête de la Vierge Marie (13 mai). Ces célébrations sont toujours soulignées à l'intérieur du programme de la fête. De plus, les discours à l'arrivée de San Isidro sont toujours prononcés en fonction de souligner la fête du jour.

Les festivités sont intercalées de pièces musicales aux rythmes populaires (cumbia, salsa, saya, etc.) jouées par la bande de musiciens engagée par la Fraternité. Généralement, les musiciens jouent jusqu'à sept heures du soir puisqu'ils ne sont plus payés après cette heure. Par la suite, c'est la responsabilité de l'altarero de fournir le divertissement, mais ceci n'est pas une obligation. C'est ce qui explique à l'occasion l'absence d'animation.

À la suite des discours, on fait la distribution de la nourriture. Les plats peuvent varier, mais j'ai constaté la prédominance du *pepián de arroz con cabrito*. Ce plat consiste en du riz concassé puis bouilli, auquel on mélange du saindoux et du *ají* jaune, le tout surmonté d'un morceau de chevreau. Le chevreau est une viande prédominante durant la fête. S'il n'est pas accompagné de *pepián*, on l'accompagne de *yuca* seulement ou de *yuca* et de riz. On

distribue aussi des breuvages: boissons gazeuses, bières (rarement pour tous les gens), chicha, liqueurs, *refrescos*. La distribution de l'alcool prédomine et la chicha a une grande place dans cette distribution. Il y a une hiérarchie implicite dans la distribution. Les personnes les plus influentes et les plus proches de l'altarero sont servies en premier. Ces mêmes personnes ont toujours droit à plus d'alcool. Il y a une exception toutefois pour la fanfare qui accompagne la procession. Les musiciens sont toujours bien servis et ils ont droit à une grande quantité de breuvages. Le service est fait par les membres de la maisonnée autant par les femmes que par les hommes.

Quand tous les gens sont repartis, l'altarero allume sept cierges qui brûleront durant une grande partie de la nuit. Au petit matin, on allume d'autres cierges pour San Isidro. Tout au long de la journée, les gens de l'entourage viendront rendre hommage au Saint, le prier, lui faire don des produits de la récolte, d'argent, de chandelles et même d'ampoules électriques. Vers deux ou trois heures de l'après-midi, il y a un dîner généralement intimiste (l'altarero, sa famille, les proches). Les personnes qui assistent à ce repas viennent sur invitation de l'altarero. J'ai rarement remarqué plus d'une vingtaine de personnes.

À trois heures de l'après-midi, la première pièce musicale, jouée par la fanfare, est l'*hymne à San Isidro*, rarement chanter. Cette pièce fut écrite et composée par un religieux canadien qui a séjourné à Moche il y a une quinzaine d'années. À partir de cette heure, les gens commencent à arriver à la maison de l'altarero. À leur arrivée, les gens se présentent devant San Isidro, touchent ses vêtements et font le signe de croix. Ils peuvent faire des offrandes. Par la suite,

les gens attendent impatiemment la distribution de l'arc de fruits, appelée la "descente de l'arc". Pendant ce temps, une femme circule avec l'*inter*, petite réplique de San Isidro. Les gens peuvent y mettre de l'argent et le toucher tout comme si c'était le vrai Saint. Entre quatre heures et quatre heures et demie, vient le temps de la "descente de l'arc" qui sera effectuée par ceux qui financeront l'arc l'année suivante. Les fruits les plus gros (melons, ananas, etc.) ne sont généralement pas distribués aux gens présents. Ils seront distribués aux personnes les plus influentes, entre autres l'altarero. Finalement, les gens reçoivent les plus petits fruits qui sont les plus nombreux (pommes, oranges, etc.).

Au départ de l'idole, la fête continue à la maison de l'altarero. La moitié des personnes qui étaient présentes à la descente de l'arc partent avec le cortège alors que les autres restent à la maison de l'altarero pour festoyer. Il y a encore une distribution de nourriture et de boissons alcoolisées. Les festivités sont généralement plus intenses après le départ de San Isidro. Il y a donc deux fêtes, simultanément, à tous les jours.

La litière de San Isidro est toujours devancée par son *inter* et toujours transportée par une femme affiliée au prochain altarero. Durant la procession, la musique de la fanfare est aussi très importante. Il n'y a aucun déplacement sans musique. Si la procession s'arrête pour une raison ou une autre, la musique fait de même. La musique suit le rythme de la procession. La fanfare joue toujours des marches. Lorsque le Saint sort de l'arc, on joue une marche plutôt lente, tandis que sur le chemin on amorce une marche militaire, donc un tempo plus rapide. Quand la procession arrive à la maison d'un esperador, cela ressemble sensiblement à la même chose que pour la maison d'un altarero. Il y a un

discours, ensuite l'esperador distribue la nourriture et les breuvages et le Saint continue son chemin. La procession arrête au maximum trente minutes. Le déroulement est identique pour tous les altareros.

Il y a une journée prévue au cours du trajet où l'on emmène San Isidro au barrage qui fournit l'eau aux canaux d'irrigation de Moche, La Bocatoma Santa Lucia. Vers midi, on amène le Saint au barrage où le curé de Moche prononce une messe spécialement pour l'occasion. De même, les gens reçoivent à boire et à manger. Ensuite, San Isidro est ramené à la maison de l'altarero pour sa sortie.

La dernière *altar* est toujours à la maison du même altarero pour ses années de dévotion à San Isidro. Cet endroit, à l'entrée de la zone urbaine, est nommé le "Cruce del Gallo". Les trois jours de fêtes principales débutent le 14 mai. Pour ces trois jours, il y a une litière spéciale que l'on nomme la litière de fête (anda de fiesta). On y installe un arc de fruits, une pelle d'argent (palana) et une canne de marche (bastón de soberanía). Ces deux dernières sont décorées de fruits. C'est sur cette litière que prend place la statue du Saint. On pare la statue de ses plus beaux ornements: chapeau d'argent, médailles en argent, cape. Sur la litière "normale", on y met d'autres fruits.

Vers cinq heures de l'après-midi, les bandes de diablicos viennent rendre hommage à San Isidro. Il est très important que le Saint soit installé sur la litière de fête pour que les diablicos puissent lui rendre hommage. Il m'a été permis d'observer une bande de diables arrivée avant qu'on ait fait le transfert sur la litière. Les gens m'ont affirmé que ce n'était pas acceptable et que la bande aurait dû attendre. Quand toutes les bandes de danseurs sont présentes, il est

temps pour le Saint de faire son entrée dans le village. Comme pour la première journée de la fête, les diabolicos passent à l'avant de la litière et les musiciens à l'arrière. Ce qu'il y a de différent, c'est qu'un petit groupe de diabolicos emporte la litière "normale" avec les fruits. Ce groupe se déplace à l'avant de tous les autres diables. La procession se dirige vers l'église de Moche. Sur le chemin, on fait exploser des *castillos* (feux d'artifice attachés ensemble avec du bambou). Ensuite, San Isidro est installé à l'intérieur de l'église. C'est à huit heures qu'on célébrera la messe de la Veille (Misa de Víspera). Pendant ce temps, les musiciens de la fanfare prendront un repas à la maison du président de la Fraternité, pour revenir jouer une heure plus tard au centre de la Place d'armes. Vers onze heures du soir, on peut assister à des feux d'artifices. Durant toute la nuit, c'est la fête accompagnée de musique et de danse.

La journée du 15 mai débute à six heures du matin. À l'intérieur de l'église, on fait brûler 21 cierges en hommage à San Isidro. Ensuite, à huit heures du matin, il y a une vente de produits agricoles, dons volontaires faits par les agriculteurs de la communauté. Les fonds sont utilisés pour le financement de la fête en cours. À onze heures, à l'église de Moche, est célébrée la messe de Fête (Misa de Fiesta). Comme pour la messe de "Bon voyage", tous les membres de la Fraternité et les altareros doivent assister obligatoirement à cette messe. Pendant la messe, tous les diabolicos ont l'obligation de sortir du centre urbain. Il y a quelques années, ils étaient tous enfermés dans la prison de la localité, mais dû à leur grand nombre, cette dernière ne peut les accueillir tous. À la suite de la célébration de la messe, la procession s'engage dans les rues du village (Figure 8), toujours précédées des diables et les musiciens suivent à

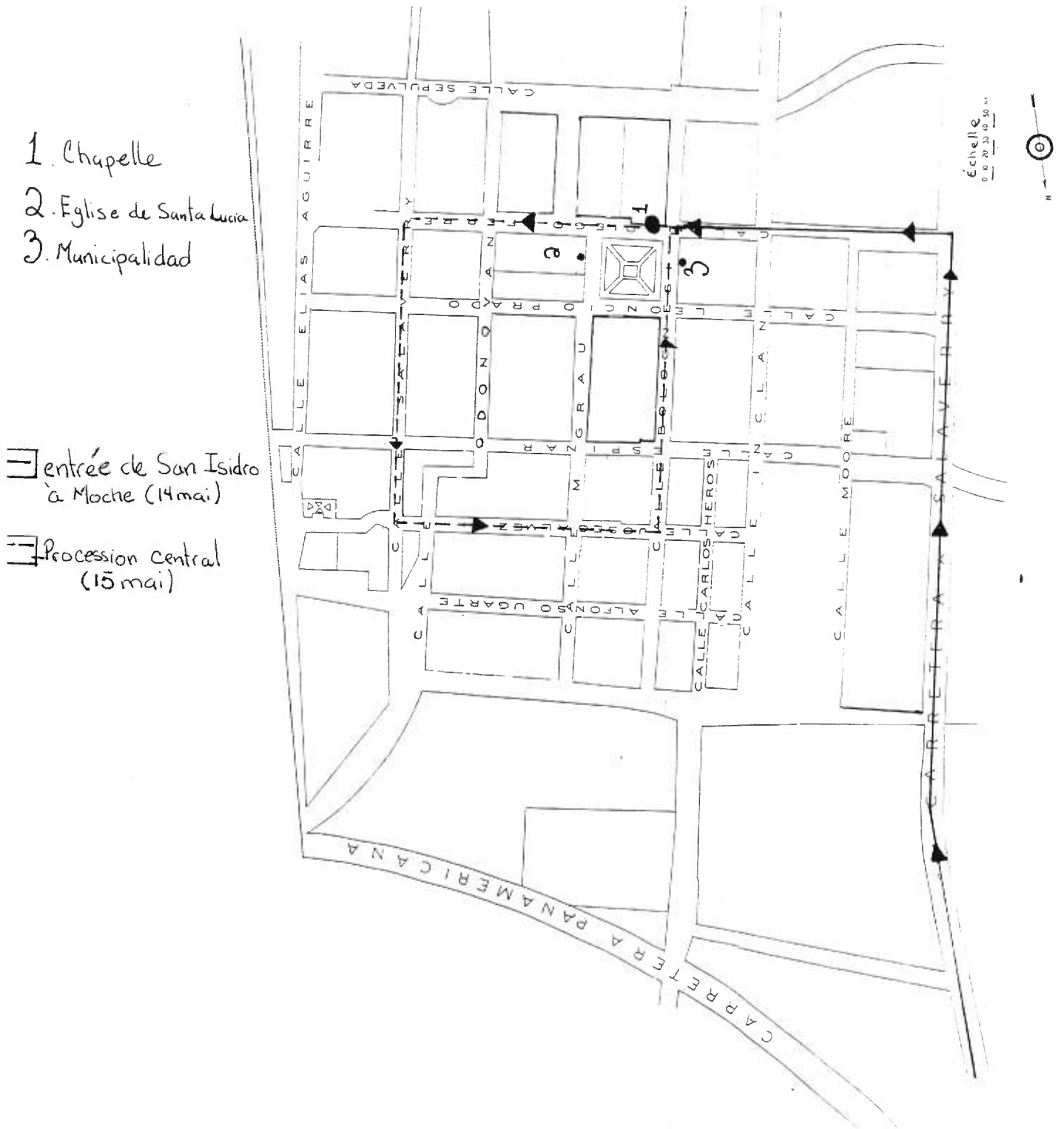


Figure 8: Carte de la procession à l'intérieur de Moche pueblo.

l'arrière. Avant que le Saint ne rentre à l'église, les diables lui rendent hommage en se prosternant devant lui. On réinstalle le Saint à l'intérieur avec la litière.

Les gens sont ensuite tous invités à la maison du président de la Fraternité pour un dîner. Ce dîner est financé par la Fraternité. Le plat que l'on sert s'appelle la *boda* (la noce) souvent appelé la *sopa teóloga* (soupe théologique). Le plat est en fait deux mets en un le *pepián de arroz con cabrito* et la *sopa teóloga*. La *sopa teóloga* est une soupe de pain (bouillon de dinde et pain) avec des oignons, des morceaux d'oeufs à la coque, des pois chiches et un morceau de dinde qui couronne le tout. Il existe une confusion chez les Mocheros dans la classification de ce plat. Il semble que la *sopa teóloga* soit simplement la soupe de pain et de dinde. La confusion vient du fait que ces deux plats (*pepián de arroz* et *sopa teóloga*) sont souvent associés. Certains même en viennent à confondre la soupe théologique et la *boda*, puisque le *pepián* est presque toujours servi avec la *sopa teóloga*. Le repas terminé la fête peut commencer. Les gens boivent de l'alcool, de la bière et de la chicha jusqu'à tard dans la soirée.

Le déroulement du dernier jour de fête débute par la commémoration des défunts au cimetière de la communauté. Par la suite la messe de vénération (Misa de Veneración) peut commencer. Quand la messe est terminée, les membres de la Fraternité prennent la statue de San Isidro et l'emmènent dans la pièce où sont exposées les images des saints de Moche. Les fidèles lui rendent un dernier hommage avant la prochaine année. Ensuite, les membres de la Fraternité sortent de l'église la litière avec l'arc, la pelle et la canne de fruits à l'extérieur. Comme pour l'autre litière, les diabolicos la transportent jusqu'à la maison du président de la Fraternité. À la maison du président, on dévoile les prochains parrains de la litière en leur laissant le soin de faire la descente de l'arc, de la pelle et de la canne. Les gens sont alors invités, par la Fraternité, à manger de la *sopa teóloga*.

Vers la fin de l'après-midi, il y a une compétition de soccer (futbol) entre les bandes de diabolicos. L'organisation victorieuse reçoit un trophée. Suite au match de futbol, chaque organisation de diabolicos s'installe à un coin de la place d'armes et dévoile le nom des personnes ayant bien ou mal agi face à San Isidro dans le cadre des festivités. Cet acte de décrier les noms sur la place publique correspond au «... tradicional bando, donde se dice todo, los buenos y los malos; quien se portó bien, quien cumplió; quien no cumplió; quien altarero se marió y botó la gente. Todo, todo eso es el tradicional bando que quede archivado en la policía³». L'organisateur des diabolicos est chargé de rédiger le *bando*. Son seul critère est le Saint. En théorie, n'importe quel individu qui n'aurait pas accompli ses promesses envers San Isidro ou aurait dit du mal de lui pourrait se retrouver sur cette liste. De même, une personne qui aurait accompli ses promesses au delà des attentes serait aussi sur cette liste. La fête se termine très tard le soir à la maison du Président. La fête qui avait débuté le 27 mars se clôture donc le 16 mai aux petites heures du matin.

Il me semble important de donner une idée générale du cycle cérémoniel à Moche, la fête de San Isidro y étant implantée. Il est un peu plus difficile de connaître tout le cycle, puisque n'y ayant pas moi-même vécu une année entière. Je n'ai pas pu observer et inventorier toutes les fêtes religieuses. Il n'existe aucune liste de toutes les images qui sont fêtées à Moche. Ni la liste élaborée par Gillin, ni celle de Benavides ne présente la séquence exacte. En combinant les deux listes, j'espère établir une liste des fêtes patronales reflétant mieux la réalité.

³ Luis Gomez Vera, coordonateur de la «Banda de Enmascarados San Isidro Labrador Hijo de agricultores de Moche», entrevue (le 10 juin 1999)

Tableau 3: Fêtes célébrées à l'intérieur du district de Moche

Mois	Date	Saints patrons et fêtes célébrées
Janvier	6	Épiphanie
Février	-	-
Mars	19	San Jose (Campiña)
	Une semaine avant la Semana Santa	Señor de los Ramos
	Variable	Semana Santa
Avril	19	Señor de la divina Misericordia
Mai	3	Las Cruces
	15	San Isidro
Juin	24	Santísima Cruz del Cerro Grande
	24	San Juan Bautista (Alto Moche)
	29	San Pedro y San Pablo (Las Delicias)
Juillet	28	Fête nationale du Pérou
Août	39	Santa Rosa de Lima
Septembre	?	Exaltación de la Santísima Cruz
Octobre	22	Señor de la Misericordia
	?	Fiesta del Cristo Rey
Novembre	1 et 2	Todos los Santos y Todos las Animas
Décembre	13	Santa Lucia de Moche
	16	Virgen de la Puerta
	24 et 25	La Pascua de la Navidad

Il est possible que cette liste soit inexacte par l'absence de fêtes disparues ou chevauchant la procession du Señor de la Divina Misericordia (que j'ai observée) et la fête du Señor de la Misericordia. Cette liste se veut seulement un aperçu général des festivités célébrées à Moche.

3.2 STRUCTURE

Comme mentionné, la structure est partie intégrale du rituel. Aussi, la plupart des anthropologues s'attardent uniquement à analyser cette composante. La structure, offrant un espace au discours symbolique, présente par elle-même un message aux individus désirant comprendre la communauté dans laquelle la fête est célébrée. Il est donc important de décoder les différents messages qu'exprime la structure. D'ailleurs Casaverde souligne que la fête englobe les processus sociaux, économiques, politiques et religieux (1981: 309). Donc, à ce stade-ci, il m'importera d'explorer les messages structuraux de cette fête en segmentant la structure en plusieurs systèmes. J'explorerai le système politique qui est engendré par cette célébration pour ensuite traiter du système économique qui s'en dégage. Finalement, je terminerai par l'exploration du système d'intégration sociale.

3.2.1 Système politique

Le système politique de la fête fait référence aux luttes de pouvoir qui se déroulent à l'intérieur des festivités. J'identifierai les lieux où se manifeste le pouvoir durant les célébrations et tenterai de comprendre comment ces lieux s'organisent. Premièrement, j'explorerai la dichotomie entre le centre et sa périphérie pour ensuite analyser la relation qui existe entre l'Église et la communauté. Par la suite, il sera nécessaire de traiter des diabolicos qui forment une alternative politique au système établi. Pour terminer, je traiterai du prestige social qui est inhérent aux festivités.

3.2.1.1 Centre/périphérie

La fête de San Isidro démontre bien par sa structure la dichotomie existant entre le centre urbain et la zone rurale (périphérie). Cette dichotomie se présente sous la forme de la *Hermandad* (centre) qui possède un contrôle sur les *altareros* et les *esperadores* (périphérie). Pour comprendre cette relation de pouvoir entre ces deux zones, il est important de décrire le fonctionnement de la Fraternité qui coordonne toutes les célébrations. La *Hermandad* organise les interactions entre les institutions et les individus de la communauté dans le but de faire de la fête de San Isidro la plus belle fête possible. Cette idée d'organiser la plus grande fête est très présente dans l'esprit des membres de la fraternité. Ils ne sont pas simplement en compétition avec les autres fraternités de la communauté, mais aussi avec leurs propres prédécesseurs.

Trois types d'organisations sont présentes sur la côte nord du Pérou, souvent même à l'intérieur d'une communauté: la *hermandad*, la *sociedad* et la *hermandad urbana* (Diez 1994). À Moche, il semble qu'il en existe une seule que les Mocheros surnomment la *hermandad* (fraternité). En fait, si nous suivons la typologie de Diez, la «Hermandad de San Isidro Labrador de Moche» possède toutes les caractéristiques d'une *hermandad urbana*. Ces fraternités urbaines fonctionnent à la manière des *sociedades*, mais ayant pour seule différence le nom que se donnent les membres. À l'intérieur d'une *sociedad*, les membres se donnent le titre d'associés (*socios*); tandis que pour la *hermandad urbana*, ils se nomment plutôt des *hermanos* (Diez 1994: 32). Le fonctionnement interne des deux types d'organisation est par ailleurs le même. Nous les distinguons parce qu'en contexte ethnographique elles ont une pertinence.

«La sociedad es una institución más reciente que la hermandad y presenta una forma de organización más 'moderna'. Una sociedad se constituye por un grupo determinado de personas que tienen una devoción común y que se suscriben como socios de la misma, encargándose de celebrar el culto a una imagen» (Diez 1994: 31).

À ma connaissance, il n'existe pas à Moche de *sociedad*, mais seulement des *hermandad urbana*. La *sociedad* ainsi que la fraternité urbaine traduisent une certaine centralisation des pouvoirs dans la zone urbaine. Alors que la hermandad sous sa forme classique est plus un phénomène que l'on retrouve dans les campagnes.

Le terme *sociedad* se réfère au fonctionnement interne de l'organisation.

La *sociedad* fonctionne et utilise la même terminologie que les entreprises ou les sociétés.

«La directiva de las sociedades se elige entre los socios cada uno o dos años, y comprende presidente vicepresidente, secretario, tesorero, vocales y otros cargos; el número de directivos varía de una sociedad a otra. Además, aunque el manejo de la sociedad está en manos de todos los socios, generalmente la responsabilidad es asumida por el presidente, el secretario y el tesorero» (Diez 1994: 31)

En plus des postes de direction, certaines personnes à l'intérieur de la Fraternité possèdent des fonctions spécifiques au moment des festivités. La Fraternité mandate un des leurs pour s'occuper de la fanfare en permanence; afin qu'elle ne manque de rien, qu'elle joue les bonnes pièces au bon moment. Un autre poste spécifique est de réciter les sermons d'usage quand le diacre n'est pas présent.

En 1998, à Moche, la Fraternité comptait 22 membres et en 1999, 17 membres. Autant les femmes que les hommes sont admis dans la Fraternité. Toutefois, tous les postes importants sont occupés par des hommes résidant à l'intérieur de la zone urbaine de Moche. Autant en 1998 qu'en 1999, les

présidents résidaient à Moche pueblo. Il serait faux de croire que seuls les habitants de la zone urbaine font partie de la Hermandad, puisque l'admission n'est pas interdite aux habitants de la zone rurale. Certains résidents de la zone rurale sont membres de la Fraternité, mais il semble que l'adhésion à ce genre d'organisation soit plus citadine.

Non seulement la composition de la Hermandad semble plus citadine, mais son emplacement l'est également. Le centre de décision se situe en fait en plein coeur de Moche, à l'intérieur du presbytère (qui est à côté de la chapelle temporaire). On y organise les réunions, on y tient les registres, on y entrepose les habits de San Isidro et les objets liturgiques. Une précision doit être apportée quant aux objets de valeurs associés à San Isidro: son chapeau d'argent, ses médailles sont gardés cachés dans un autre endroit pour éviter les vols, puisqu'il semble exister un grand marché pour ce type d'objets au Pérou. La Hermandad mandate une personne à chaque année pour cacher ces objets. Donc, tous les membres doivent se réunir hebdomadairement au local de la Fraternité pour discuter et planifier les festivités à San Isidro.

La périphérie est représentée par les altareros et les esperadores. Ils sont sous le contrôle direct de la Hermandad. Pour la majorité, les esperadores et altareros vivent dans les différentes zones rurales et sont très souvent des agriculteurs et des éleveurs. Il existe cependant quelques altareros vivant au sein de la zone urbaine, mais ils constituent un faible pourcentage à l'intérieur de la fête. Plusieurs facteurs peuvent influencer le peu d'altareros à l'intérieur de Moche pueblo. Premièrement, l'espace restreint pour recevoir tous les individus et pour construire l'arc de fruits peut être un facteur. Ce premier facteur ne peut

tout expliquer puisqu'il y a des individus qui reçoivent le Saint en leur demeure. Quels que soient les facteurs, le choix de recevoir le Saint en sa demeure semble être un phénomène plus rural qu'urbain, au même titre que l'adhésion à la Fraternité est un phénomène plus urbain.

Le contrôle de la Fraternité débute par la sélection des individus qui pourront recevoir le Saint. Cette sélection constitue l'assise du pouvoir de la Hermandad. Plus d'une personne voudrait bien recevoir San Isidro en sa demeure, mais la Hermandad ne leur accorderait jamais ce privilège pour diverses raisons.

«Para ser altarero es necesario presentar una solicitud al Presidente de la Hermandad quien, con su junta directiva y previo estudio de los antecedentes y recursos del solicitante, puede o no admitirlo. En caso de ser aceptado como altarero si no se rige por las normas impuesta son separados y privados de los derechos que la designación establece. Cuando las personas son conocidas, son separadas un año y no se permite que el santo "vaya a su casa". Los demás son separados definitivamente» (Miranda Flores 1993: 332).

La Fraternité n'a pas seulement le pouvoir d'accorder à un individu le titre de esperador ou d'altarero, mais aussi de lui retirer ce droit si elle le juge nécessaire. Suite, à cette sélection, la Hermandad détient le pouvoir sur l'élaboration du trajet et peut favoriser ainsi certains individus en leur accordant une place de choix au cours de la procession. Un exemple très marqué est celui de La Cruce del Gallo. On accorde à cet altarero le privilège d'être le dernier altarero à recevoir San Isidro avant qu'il fasse son entrée à Moche. Ceci implique que la procession doit rebrousser chemin puisqu'il y a une *altar* plus près du village que La Cruce del Gallo.

Une autre démonstration du contrôle du centre sur la périphérie réside dans le lieu où se déroule les festivités principales. Toutes les activités sont

concentrées dans le centre urbain de Moche. Un exemple de comparaison nous est donné par les festivités de la Santísima Cruz del Cerro Grande. Les festivités se sont déroulées, à l'extérieur de Moche, à la maison du président de cette fraternité, dans la zone rurale. Dans le cas de la fête de San Isidro en 1998, les festivités ont eu lieu à la maison du président à Moche. En 1997 et 1999, les festivités eurent lieu à La Casa De los Agricultores de Moche, puisque les présidents ne possédaient pas l'espace nécessaire en leur demeure pour recevoir la communauté entière. La fête de San Isidro offre clairement une démonstration de la dichotomie entre urbanité et ruralité.

3.2.1.2 Église/communauté

La Hermandad n'offre pas seulement un contrôle sur la périphérie mais aussi constitue un contrôle de l'Église sur la communauté. La Hermandad fait office d'intermédiaire entre la communauté et l'Église. Comme déjà mentionné, la Fraternité a domicile au presbytère de Moche. On remarque donc une certaine association physique entre le clergé local et la Fraternité. On peut également affirmer que c'est le curé de la paroisse qui contrôle cette fête, en partie, en cédant les pouvoirs de sa réalisation. Comme le démontre bien l'invitation à la population inscrite dans le programme: «El párroco R.P. Rosevelt Rodríguez Rodríguez, La Hermandad de San Isidro Labrador de nuestro Distrito de Moche, invitan a los Agricultores [...]» (Programme de la fête de San Isidro 1998). Le curé est placé au premier rang, avant la Hermandad. L'invitation à la population est faite premièrement par le curé et ensuite par la Hermandad, c'est ainsi pour toutes les fêtes. La Fraternité a, de plus, des redevances économiques envers la

paroisse de Moche: payer le loyer, payer les officiants pour les actes liturgiques, etc.

Cette transmission du pouvoir religieux du curé à la Hermandad donne à celle-ci le privilège et l'obligation d'exercer un contrôle moral et religieux sur les participants de la fête. La Hermandad possède le pouvoir de sélectionner et d'exclure certaines personnes des festivités et ceci en fonction de deux critères bien précis: économique et moral. Je discuterai de la sélection en fonction des critères économiques d'un individu plus tard dans ce mémoire, mais pour l'instant examinons l'aspect du contrôle moral qui est exercé sur les participants. «[La] Hermandad constitue toda una "norma de conducta", cuyos devotos están comprometidos presentar una buena imagen, no sólo en todos los actos litúrgicos; sino también en el desenvolvimiento de su vida diaria» (Valdivia Fernandez 1979). Ainsi, l'altarero ou l'esperador doit non seulement bien se conduire durant les festivités et accomplir tous les actes liturgiques nécessaires, mais doit avoir une vie exemplaire pour être accepté. Il est clair que le facteur économique influence beaucoup la décision de la Fraternité d'accepter une personne ou pas, mais une fois acceptée, elle est expulsée seulement pour des raisons morales et religieuses. Ce contrôle moral est exercé. Plusieurs altareros ont été bannis de la fête pour un an ou deux, parce qu'ils avaient contrevenu aux règlements de la Hermandad. Ces règles sont prises très au sérieux autant par la Hermandad que par les altareros et esperadores. Les altareros sont responsables durant les festivités non seulement de leur personne mais aussi de leurs proches. Si un incident se produit pendant que San Isidro est à leur demeure, ils sont tenus responsables.

Le curé n'a pas seulement un pouvoir indirect sur les festivités, à travers la Hermandad, mais aussi un contrôle direct sur certains agissements de la population. Il m'a été donné d'observer ce contrôle direct du curé sur les fidèles. À la fin de la Misa de Veneracion en 1999, les fidèles sont invités à rendre hommage à San Isidro une dernière fois avant qu'il soit entreposé dans une salle du presbytère jusqu'à l'année suivante. Les gens viennent saluer le Saint en le touchant et en prenant des photos. Durant cette période, le curé fait usage de son influence sur la population pour accélérer le processus et rappeler aux individus présents qu'ils sont dans une église et non dans un marché. Il l'a fait alors sous le couvert de la blague, mais en fait cela traduit bien l'idée que peuvent avoir certains curés, au Pérou, sur ce genre de festivités. On ne peut attribuer cela à une volonté du clergé en général, mais à une volonté individuelle. Ce curé semble empreint de modernité et voit dans l'expression de ces fêtes une forme dépassée du culte catholique. Selon mes observations, le curé utilise généralement son pouvoir moral sous forme de persuasion et non sous forme de la coercition.

3.2.1.3 Diablicos

La présence des diablicos donne une dimension ambiguë à cette fête. Lors de mon passage à Moche, il existait trois grandes troupes de diablicos qui dansaient pour San Isidro. Il semble que la situation n'a pas toujours été la même. Il y a quelques années, il y avait une seule organisation de danseurs vouée à San Isidro. À la suite de conflits internes, plusieurs ont quitté l'organisation originale pour en fonder une autre. Ce fut à la suite de la mort d'un des dirigeants qui avait acquis une grande renommée, autant au sein de la

troupe que dans la communauté en général, que le schisme eut lieu. Lors de leur chorégraphie, le schisme est très apparent, mais il semble que de plus en plus d'efforts soient mis en oeuvre pour coordonner les différentes bandes lors des festivités. À la compétition de *futbol*, il arrive que certaines troupes dansent ensemble dans un esprit d'unité. À la fin du match, il m'a été permis de voir deux troupes former un cercle, avec les deux *capataces* (capitaines) au centre, dans un esprit d'unisson.

En fait, leur seul lien est celui d'être des dévots de San Isidro. Jusqu'en 1999, ces individus étaient complètement dissociés de la Hermandad, de l'Église au contraire des *esperadores* et *altareros*. Entre 1998 et 1999, il y eut des pourparlers entre la Fraternité et les bandes de *diablicos*. Ceci eut pour effet que chacune des bandes délégua un des leurs pour siéger au sein de la Hermandad. Malgré cette association récente, les *diablicos* semblent conserver une certaine indépendance. Ils possèdent leur propre code d'éthique interne qu'ils ont l'obligation de suivre. Même si ces organisations sont en marge de l'organisation de la fête instaurée par la Hermandad, elles contribuent à son succès.

Toute personne qui désire se joindre à leurs rangs est acceptée. Elle doit, pour devenir un *diablico*, faire un voeu de fidélité au saint (par le fait même au groupe) en mentionnant le nombre d'années qu'elle désire le servir. De plus, elle doit se soumettre à un entraînement.

«Para pertenecer al grupo no se requiere de un procedimiento especial, los que aspiran integrar a sus filas antes que nada deben hacer una promesa ante San Isidro y establecer el número de años que desean servirlo. Luego de que es admitido se debe someter a algunas prácticas para homogenizar los desplazamientos con sus compañeros de agrupación» (Miranda Flores 1993: 336)

Au moment de la première danse, l'aspirant doit être publiquement initié. Un diablico prend les pieds de l'initié, un autre lui prend les bras et ils le soulèvent. Les bras et jambes sont sur les épaules des deux diabolicos, on pourrait dire qu'il simule un pont. Ensuite, la tâche d'accomplir la cérémonie d'initiation revient au capitaine de la troupe. Le capitaine frappe à plusieurs reprises le diablico en devenir avec le plat de son épée (figure 9). Par la suite, on dépose l'initié devenu un membre de la troupe à part entière et au service de San Isidro.

Il est certain que les motifs qui régissent chaque personne à entrer dans ce type d'organisation peuvent être très différents. D'ailleurs, il est probable qu'il y ait plus d'une seule raison qui pousse un individu à faire ce choix. Poole souligne dans son texte quelques-unes des principales raisons qui peuvent pousser un jeune à vouloir participer activement à des groupes de danseurs:

«... for the Andean Catholic dancer, participation in a dance group or *comparsa* is a profoundly personal gesture performed as part of a heartfelt religious vow (*voto*) to a powerful saint, virgin, or Christ figure. For the individual involved, moreover, the decision to dance incorporates much more than an expensive inconvenience or devotional sacrifice. It also encompasses a serious commitment to his community or ayllu, since the future well-being of that community is considered subject to the whims of the religious image which dance is meant to please. In terms of more concret - or immediate - awards, such dancing is also an important means of gaining personal social prestige and of expressing class or group solidarity, as well as providing crucial component of the formal civil-religious hierarchy or cargos» (Poole 1991:659-660)

On peut mentionner cinq raisons soit: 1) par dévotion pour le saint; 2) pour montrer son allégeance envers la communauté; 3) pour acquérir du prestige personnel; 4) pour exprimer sa solidarité envers les membres de son groupe et 5) par respect des traditions.

Même si les diabolicos sont intégrés dans un espace ritualisé, il n'en demeure pas moins qu'ils se doivent d'offrir aux fidèles une performance. L'élément essentiel de leur performance est sans contredit le costume qu'arborent les danseurs et leur chorégraphie. Chaque troupe possède une

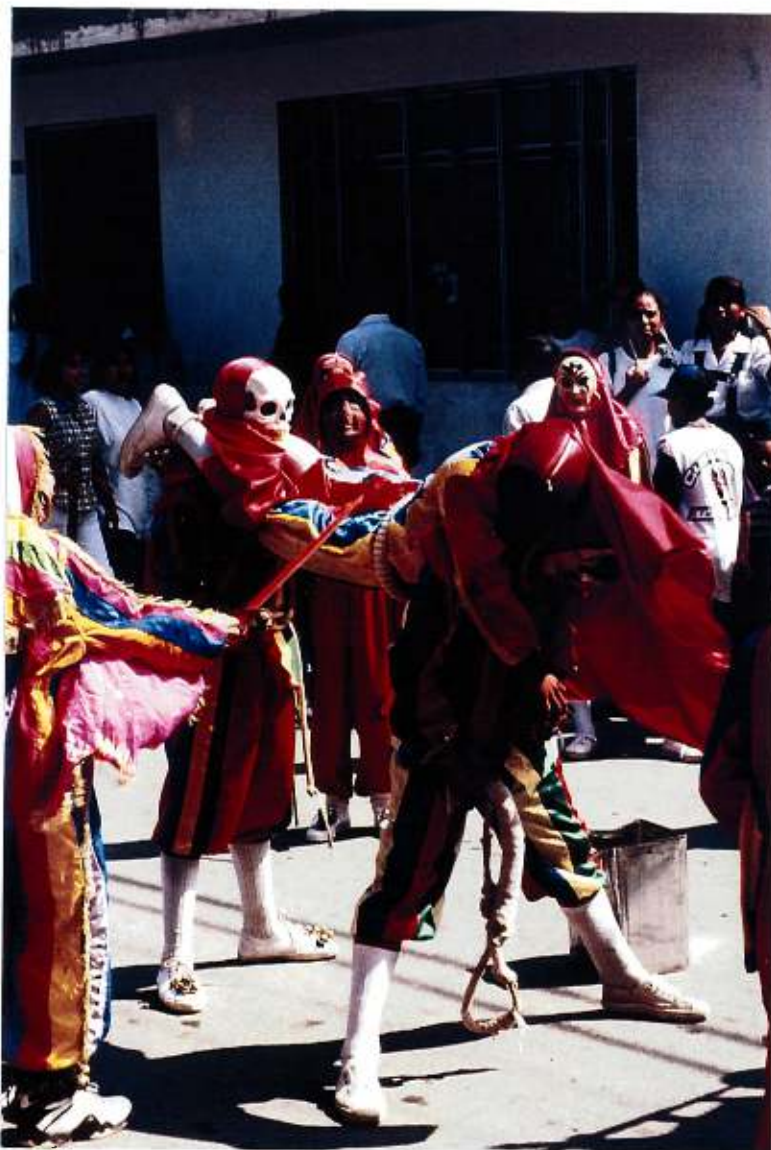


Figure 9: Rite d'initiation des diablicos.

couleur de costume qui les distingue les uns des autres. Il existe donc des diables rouges, bleus et multicolores. Le costume consiste en une chemise qui tombe sur un pantalon de la couleur appropriée. Sur leur visage, les danseurs portent des masques des plus variés. Certains fabriquent leur propre masque en "papier mâché". D'autres préfèrent acheter des masques commerciaux, soit en plastique ou en latex. Quelques-uns possèdent des masques de grillage qui présentent les caractéristiques d'un conquistador. Ceux dont le masque ne cache pas entièrement la tête possèdent un foulard qu'ils installent sous le masque de façon à cacher la partie à découvert. Ce foulard est de la même couleur que celle du costume. Le costume ne serait complet sans un fouet en corde que tous les diabolicos possèdent. De plus, tous les danseurs portent des grelots sur leurs chaussures.

Au sein d'une même troupe, on retrouve cinq types de diables. La première catégorie est composée de danseurs communs. Ils correspondent à la description faite des diabolicos. Ils forment la partie centrale de la troupe. Ensuite, on retrouve le capitaine (*capataz*) qui est le chef des danseurs (figure 10). Il porte une chemise munie d'un capuchon surmonté de deux cornes. Le capitaine se distingue des diables communs par le port de l'épée et du fourreau. On retrouve par la suite son second (*segundo*). Chaque troupe a, dans ses rangs, un diable féminin (*la diabla*) (figure 11). C'est en fait un homme qui se travestit en femme diable. Même s'il y a des femmes qui dansent au sein de la troupe (événement récent), c'est toujours un homme qui a le rôle de *la diabla*. Le costume du diablico travesti consiste en une robe ou une jupe. La *diabla* possède aussi les caractéristiques faciales qui suggèrent une femme. Il ne porte pas d'arme comme les autres. Il se promène avec une poupée dans les mains. La dernière catégorie est formée de diables percussionnistes (*lateros*) qui aux autres. Ils donnent le rythme à l'aide d'un bidon de métal et d'un percuteur (figure 12).donnent le rythme Ils ne portent pas d'arme et sont vêtus à la façon



Figure 10: *Capataz*.



Figure 11: La *Diabla*.



Figure 12: Le latero.

des diables communs.

Au rythme des *lateros*, les diabolicos dansent devant le saint pendant la procession et également dans les rues quand San Isidro est à l'intérieur de l'Église. Tout en dansant, ils font tournoyer leur fouet en poussant des cris. Chaque troupe danse sur les mêmes rythmes et effectue la même chorégraphie. Il semble que les rythmes joués fassent partie autant de la tradition que les costumes puisqu'aucune troupe ne se distingue au niveau chorégraphique. De plus, les fouets et les cris ne servent pas uniquement dans un but chorégraphique, mais ils sont utilisés pour menacer la foule. Généralement, les diables tentent de faire peur aux femmes. Un grand soin est pris pour conserver l'anonymat allant parfois jusqu'à changer sa voix pour ne pas être reconnus des autres membres de la communauté apparente, de faire avancer la foule qui se masse dans les rues pour assister au passage de San Isidro. «Ellos son lo que hacen cumplir las ordenes en las calles para que la procesión avance⁴». Cette explication d'ordre fonctionnel nous démontre le rôle qu'ont pris ces individus dans la fête de San Isidro, soit celui du maintien de l'ordre.

Leur rôle de coercition ne se limite pas à la seule fonction d'accélérer la procession. Lors de leurs déplacements, les diabolicos peuvent punir la foule. Les personnes n'ayant pas bien agi envers San Isidro seront la cible des diabolicos. La punition prend la même forme que le baptême des nouveaux diabolicos. Si la personne fautive est présente dans la foule, elle sera attrapée par les diabolicos communs. On la présentera ensuite au *capataz* qui se chargera d'exécuter la punition publiquement. Les individus qui sont les plus à risque de

⁴ Luis Gomez Vera, entrevue (10 juin 1999)

se voir infliger ce châtement sont les diables qui ont quitté l'organisation avant que prennent fin leurs vœux de fidélité à San Isidro. Ainsi, si une personne promet de danser pour San Isidro en tant que diabolicos pendant cinq ans et qu'elle n'accomplit pas cette promesse, elle sera sévèrement punie. D'autres personnes peuvent être punies par les diabolicos, mais dans les faits, très peu le sont sous cette forme.

Une autre forme de punition utilisée par les diabolicos se retrouve sous la forme du *bando*. Le *bando* est déclamé sur la place publique le 16 mai vers cinq heures, suite à la partie de *futbol*. Il est possible que cette tradition existe depuis longtemps, mais qu'elle aurait été transformée au fil des années. «The following day (16th of may), the will (testimonio) of San Isidro is read, which assigned tasks to those who have not fulfilled their obligation to the Saint» (Gillin 1947: 28). Gillin ne fournit aucune information sur l'identité de l'individu qui divulgue ce testament. Nous ne pouvons affirmer avec certitude que ce fut la tâche des diabolicos à l'époque. De plus, le testament aurait été transformé en *bando*. La grande différence est qu'à l'intérieur du *bando* aucune tâche n'est assignée aux individus qui ont failli à San Isidro. De plus à l'intérieur du *bando*, on ne mentionne pas seulement les personnes ayant mal agi, mais aussi les personnes qui ont fait preuve d'une grande dévotion pour San Isidro durant la fête. Le *bando* est une institution que les diables ont la tâche d'accomplir représentant à la fois un renforcement positif et négatif. L'on peut voir les diabolicos comme une force de coercition uniquement pour la fête de San Isidro. Ils n'ont aucune influence de pouvoir à l'extérieur de la fête. Les individus qui peuplent les trois organisations peuvent avoir un certain pouvoir politique à l'extérieur de la fête à

cause de leur affiliation aux diabolicos. Les diabolicos en tant que groupe ne peuvent avoir aucun pouvoir à l'extérieur du cycle festif de la communauté. «Nos prohibido por anteriormente padre de apoyar a personas políticas, nada de eso, todos los santos si por devoción⁵». Il est donc certain que les diabolicos forment une force politique puissante, mais qu'ils ne peuvent l'exercer à cause des contraintes instaurées par l'Église. Si l'Église instaura cette loi, c'est sûrement qu'elle percevait le pouvoir que pouvait exercer ce groupe sur les politiques de la communauté. En limitant leur pouvoir au cycle festif, le clergé diminua grandement la portée du groupe. Il y a plusieurs exemples de contrôle de l'église sur les fraternités (Diez 1994: 193; Merlon de Zela 1972; Valdivia: 1979), mais malheureusement il ne semble pas y avoir de document prouvant que des troupes se sont vues limiter leur influence à la seule sphère festive.

3.2.1.4 Prestige

L'acquisition de ce prestige est plus une conséquence que l'on peut mesurer à l'extérieur du rituel. Je l'inclurai toutefois parce qu'en plus d'être un motif de participation active à la fête (Martínez Arellano 1959: 230), le prestige conditionne la fête. Certains participants possèdent plus de prestige que d'autres à l'intérieur même de la fête. Il serait faux de croire qu'au moment où l'on devient altarero, on acquiert automatiquement autant d'influence qu'un altarero de longue date.

La fête est un moyen d'acquisition de prestige efficace. Certaines personnes ont pu acquérir avec la fête de San Isidro un très grand prestige à

⁵ Ibid

l'intérieur de la communauté et même à l'extérieur de celle-ci; c'est le cas de Baltazar Anhuaman. Sa grande implication au sein de la troupe des diabolicos fit de lui une légende à Moche. Il dirigea la troupe des diabolicos de 1930 à 1984. Grâce aux nombreux concours que cette troupe remporta lors d'événements folkloriques, il put acquérir un certain prestige à l'extérieur de la communauté. «Todo Moche lo conoce y sólo su fe lo hace desplazarse armoniosamente como si se tratara de un diablo adolescente» (Miranda Flores 1993: 336). Baltazar Anhuaman est certes l'exemple qui démontre, à une personne possédant des ambitions de reconnaissance sociale, qu'il est possible de les atteindre en participant à la fête de San Isidro. Le prestige qu'il a acquis n'est pas seulement dû au fait qu'il ait été *capataz* durant toutes ces années, mais aussi pour toutes les innovations qu'il aurait apportées. Il aurait inventé *la diabla*, pour créer un renouveau à l'intérieur de la fête. La *diabla* est présente aussi à l'intérieur de la troupe de diabolicos de Virú, il est possible que ce soit un emprunt. Virú est un district au sud de Moche, à l'intérieur de la vallée du même nom. À cet endroit, la fête de San Isidro est célébrée avec la présence des diables également. Donc, si nous observons cette même *diabla*, on pourrait croire que l'idée de Baltazar Anhuaman a voyagé à Virú ou qu'il fut inspiré par la troupe de Virú. Une autre alternative serait que la *diabla* était présente au sein des diabolicos depuis plusieurs années et que Baltazar Anhuaman l'ait seulement réactualisée. Cependant, le souvenir le plus important dont se rappellent les gens est la fougue qu'il avait quand il dansait même à l'âge de 80 ans.

Baltazar Anhuaman est sans aucun doute le plus flagrant exemple d'acquisition de prestige que l'on peut retrouver pour la fête de San Isidro. Le

prestige est un phénomène plus général. «En varias oportunidades gente de Moche ha venido en comisión a conocerme porque mucho ha circulado mi nombre⁶». Les paroles de cet altarero traduisent bien le processus qui s'opère dans l'instauration du prestige: c'est un processus lent, fruit de plusieurs années d'implication au sein de la communauté. Ce processus demande qu'une personne s'implique dans plus d'une fête ou activité. Plus le nom d'une personne circule, plus cette personne acquiert du prestige et plus elle en retire des faveurs. Comme le dit Pedro Azabache Mendoza: «On le croyait grand parce que son nom circulait beaucoup⁷». Plus le désir d'un individu est fort, plus il doit investir de son temps pour atteindre ses ambitions. Il n'est pas rare de faire partie de plus d'une association. Aussi un individu rencontré était à la fois altarero pour la fête de San Isidro et trésorier de la Hermandad de la Santísima Cruz del Cerro Grande. La moralité des individus est très importante, mais sont importants aussi ses biens et sa richesse.

L'appartenance à une organisation, comme celle de la fraternité, offre aussi une certaine forme de prestige. Ces groupes réunissent en son sein des individus de différents milieux de la communauté. Ils forment des organisations supra professionnelles. On peut donc dire que par l'adhésion à un tel groupe un individu bénéficie d'une extension de son cercle d'influence. Chaque individu apporte aux autres un réseau de contacts auxquels il ne pourrait avoir accès sans être membre de la Hermandad. L'élargissement de ce cercle d'influence donne à chaque membre un grand avantage en situation de besoin. Ainsi par son association à la fraternité, une personne augmentera son prestige social

⁶ Pedro Azabache Mendoza, altarero, entrevue (8 juin 1999)

⁷ Ibid

dans la communauté, mais encore plus à l'intérieur du réseau de contacts qu'est la Hermandad.

3.2.2 Système économique

L'étude du système économique qu'engendrent les fêtes patronales a longtemps été une approche très utilisée par les anthropologues en Amérique latine (Monaghan 1990; Smith W, 1974). Dans cette section, je ne tenterai pas d'analyser les coûts et les gains de chaque individu ou groupe, mais plutôt de comprendre le message qui est véhiculé par le système économique de cette fête. La fête produit un message sur le plan de l'économie, comme pour le système politique. Je fournirai une idée générale des coûts et des gains, mais la description détaillée ne sera pas utile pour l'analyse de que je fais de la fête.

La procession démontre bien qu'il existe une distinction économique par région rurale. Il existe à Moche trois grandes zones rurales avec différentes réalités économiques. Ces réalités se vérifient dans le trajet de la procession. La représentation des altareros à l'intérieur du trajet est un reflet direct de la situation économique de chaque zone.

Tableau 4: Nombre d'altareros par région agricole (en 1994)

Zones	Altarero
Nord	16
Ouest	12
Sud	6

Comme l'indique le tableau, la zone la plus favorisée est sans contredit la zone nord qui possède un accès à l'eau plus facile que les deux autres. La zone

ouest, un peu moins riche que la zone nord, possède aussi un accès avantageux à la rivière Moche. Tandis que la zone la plus pauvre, le sud de la campagne de Moche, possède une plus grande difficulté d'approvisionnement en eau. C'est l'apport en eau qui façonne le paysage et ainsi la réalité économique des individus. La majorité des esperadores proviennent aussi de la zone nord. Il se peut que cette zone soit plus peuplée que les autres, mais il n'en reste pas moins qu'elle détient aussi un grand pouvoir économique. La structure du trajet nous permet d'identifier les zones les plus favorisées de la campagne et ainsi avoir un meilleur aperçu de la réalité que vivent les gens.

Le système économique nous présente aussi, en partie, la compétition matérielle qui se déroule à l'intérieur de la communauté. La forme de compétition la plus tangible se situe à ce niveau. Il est certain que d'autres facteurs peuvent être considérés, comme la piété, mais les ressources déployées lors des différentes fêtes sont les plus apparentes. Chacun a le désir de rivaliser non seulement avec les autres fêtes de la communauté, mais avec les festivités antérieures de la fête de San Isidro. Ceci est facilement identifiable, simplement en regardant deux photos de la litière de fête: l'une prise en 1952 et l'autre en 1998 (figures 13 et 14). On s'aperçoit qu'il y a toujours un effort de faire plus grand, plus gros, plus beau que les prédécesseurs. Cet esprit de compétition anime tous les membres de la Hermandad, en passant par les altareros et les esperadores jusqu'aux parrains d'arc de fruits.

Cette compétition est visible par les ressources (monétaires, alimentaires, décoratives, etc.) que chaque personne investit pour faire de cette fête la plus belle. Quoique la Hermandad compétitionne, tout comme les altareros, la

compétition se manifeste différemment. C'est pourquoi une description de chacun d'eux nous permettra de bien comprendre les enjeux économiques qui sévissent dans la communauté. La Fraternité doit combler certaines attentes pour que la fête de San Isidro soit une réussite. Ces attentes se traduisent par les dépenses que la Hermandad doit déployer. Une des premières dépenses est l'embauche d'une fanfare pour toute la durée des festivités. Durant la procession, dans la campagne, on voit une bande de musiciens réduite à environ dix personnes. Pour les trois jours principaux, la fanfare est composée de vingt-cinq individus. En plus des coûts de la fanfare, les membres doivent être nourris durant tous leurs déplacements. Lors des trois jours principaux de fête, la Fraternité doit fournir les feux d'artifice et castillos, les repas pour la fanfare, ainsi que la nourriture qui sera distribuée à la population le 15 et le 16 mai. De plus, la litière de fête, les messes et actes liturgiques sont une autre dépense importante. L'impression du programme constitue un coût que la Hermandad doit déboursier. Étant distribué gratuitement, la fraternité ne peut escompter réaliser des profits reliés à sa vente. La restauration de l'idole est une autre dépense que la Fraternité doit assurer. Toutefois cette dépense n'est pas annuelle, mais plutôt ponctuelle.

Pour pouvoir payer tous les frais reliés à la fête, la Fraternité diversifie ses recours pour trouver du financement. Il semble que les membres de la Fraternité n'investissent pas beaucoup économiquement. Par contre, ils investissent davantage leur temps dans la recherche de financement à l'extérieur de la Fraternité ceci afin de réduire leur implication monétaire personnelle. Les raisons économiques auraient été aussi la raison principale de changement



Figure 13: Litière de fête en 1952 (photo de Jose Eulogio Garrido).



Figure 14: Litière de fête, en1998.

dans l'organisation de la fête. Le passage de la mayordomia à la Hermandad serait selon la population dû seulement à des raisons économiques. Je traiterai de ce passage d'une organisation à l'autre plus en détail quand je traiterai des changements au niveau de la structure. Présentement, il est important de noter que les coûts d'une telle festivité sont perçus par la population de Moche comme un grand fardeau. Ainsi avec la Hermandad, les membres se partagent la tâche de trouver des fonds pour réduire leur investissement personnel.

Plusieurs sources de financement s'offrent à la Fraternité. Tout au long de l'année, les membres sont à la recherche de dons. Il existe plusieurs formes de financement, la plus commune est en espèce. Toute personne qui donne de l'argent voit son nom inscrit dans un registre qui sera conservé par la Fraternité. On peut voir que même dans la recherche de fonds, la dichotomie existe entre centre et campagne. Le président a la charge, avec les autres membres de la Hermandad, de solliciter les donateurs à l'intérieur de la zone urbaine. Alors qu'à la campagne, la personne nommée le *sindico* est présente pour recevoir les dons de la population rurale. Le *sindico* peut recevoir les dons, parce qu'il a la charge de l'*inter*. Cette réplique miniature est en fait le symbole qui lui permet de prendre l'argent au nom de la Fraternité. Pour toute la zone rurale de Moche, il existe trois *sindicos* qui ont tous la charge d'un *inter*. Chaque *inter* est associé à une zone bien précise de la campagne. Ainsi, aucun *sindico* ne peut empiéter sur le territoire des autres. L'*inter* peut voyager par contre dans d'autres municipalités pour recueillir des dons (Benavides 1995: 174). Ces personnes, tout comme le président, ont la charge d'inscrire les noms des donateurs. Pendant la fête, avant le départ pour une autre altar, on présente l'*inter* aux

personnes présentes pour qu'elles y déposent des pièces de monnaie. Ainsi l'*inter* a une fonction de tirelire. Les dons déposés sous l'*inter* ne sont pas inventoriés comme ceux ramassés tout au long de l'année. Les *sindicos* ont aussi la tâche d'amener l'*inter* le 14 mai au village pour les trois jours principaux de fête. La tâche de *sindico* peut amener ce dernier à devenir altarero par la suite. Un autre type de financement en espèce prend la forme de commanditaires commerciaux qui en échangeant de sommes d'argent se voient octroyer un espace de publicité dans le programme de la fête. Les dons ne se font pas seulement sous forme d'argent, mais aussi sous forme de nourriture. Cette nourriture aidera à préparer les repas que la Fraternité doit fournir aux dévots lors des deux derniers jours de la fête. Tout comme pour les dons monétaires, ceux qui donnent à la Fraternité avant que les festivités aient lieu voient leur nom inscrits dans le registre. Les personnes offrant de la nourriture au cours de la procession n'ont pas le privilège d'être inventoriés dans le registre de la Hermandad.

La Fraternité vend aussi des produits pour amasser des fonds pour la fête. Comme je l'ai déjà mentionné, elle organise une vente de produits agricoles le 15 mai. L'argent recueilli va directement dans les coffres de la Hermandad. La vente d'alcool constitue une autre activité très lucrative pour la Fraternité. Elle vend la bière durant les fêtes du 15 et 16 mai qui ont lieu à la maison du président ou à la maison de l'agriculteur. En 1999, la Fraternité vendait un petit dépliant expliquant la vie de San Isidro, les raisons de la fête à Moche et les noms des personnalités importantes qui ont participé aux festivités.

Il existe aussi des formes indirectes de financement, c'est-à-dire un financement où la Fraternité ne reçoit pas directement de l'argent, lequel contribue tout autant à la fête. Les actes liturgiques et les messes sont commandités par des individus. Ceux-ci payent directement le prêtre pour qu'il célèbre l'acte liturgique. Toutes les messes prévues au programme sont financées par des individus. La Fraternité doit aussi trouver des parrains qui financeront l'arc, la pelle et la canne de fruits décorant la litière de fête. Ces parrains auront la charge de vêtir la prestigieuse litière de fête qui sera vue de tous les participants pendant les trois jours principaux.

L'altarero a, tout comme la Fraternité, des obligations à remplir. On peut établir une ressemblance entre l'altarero et l'esperador soit celle de recevoir San Isidro à leur propriété. On devient esperador de la même façon que l'on devient altarero, c'est-à-dire en faisant la demande à la Fraternité. Comme déjà mentionné, la sélection que fait la Fraternité se situe à deux niveaux: économique et moral. L'altarero et l'esperador doivent posséder les ressources financières pour recevoir le Saint dans leur demeure. Cette condition est aussi très importante, puisque la Fraternité ne veut pas être aux prises avec des esperadores et encore moins des altareros qui n'atteindraient pas les standards que la population attend de ces individus. Puisque comme le dit Pedro Azabache Mendoza: «Quien tiene el mejor arco, como quedaron los padrinos, quien vestió mejor. El pueblo mismo lo va ha clasificando⁸», c'est la population qui est le meilleur juge de cette compétition. L'altarero et l'esperador ont le même genre de dépenses soit l'obligation de fournir de la nourriture pour les fidèles qui

⁸ Ibid

suivent la procession. La nourriture doit être achetée au marché, car dans la plupart des recettes élaborées pour la fête, les produits ne se retrouvent pas dans la campagne de Moche: pain, riz, cabrito. Il n'y a aucune rizière à Moche, aucun four à pain dans la campagne et l'élevage de chèvres est inexistant. En plus, ils doivent fournir aussi des breuvages. On retrouve un très grand éventail de breuvages offerts durant la fête: la bière est offerte seulement aux invités les plus importants. Il m'est impossible d'offrir un tableau juste de la consommation de breuvage, tant elle est hétéroclite. Je peux seulement dire qu'en général, un altarero offre des boissons alcoolisées (chicha, bière, punch et jus de fruits avec alcool fort). Comme autres dépenses, l'achat des feux d'artifice que l'on fait exploser à l'arrivée et au départ du Saint est à souligner.

Il n'y a aucun financement extérieur, comme dans le cas de la Fraternité. L'altarero et l'esperador en assument les coûts. En réalité, ils assument les coûts avec l'aide de leur famille proche. La différence entre l'altarero et l'esperador réside dans le contrôle économique de chacun. Les coûts que doit déboursier un altarero sont beaucoup plus grands que ceux d'un esperador. Généralement, l'altarero doit pouvoir fournir de la nourriture à un plus grand nombre de personnes. Les altareros peuvent recevoir le Saint pour une période plus longue et ainsi bénéficier d'une meilleure visibilité. Il est intéressant de voir qu'il existe plus d'esperadores que d'altareros. En 1998, il y avait 44 altareros, dont deux collèges et deux chapelles, pour 59 esperadores, dont deux institutions. Cette tendance existait en 1997 et sûrement bien avant, puisqu'il y a moins de gens ayant le pouvoir économique pour être altarero. Il y a plus d'altareros dans la partie nord de la campiña, secteur le plus développé. Pedro Azabache

Bustuman⁹ reconnaît qu'il y a toujours une compétition entre les altareros causée par une fierté à recevoir plus de gens.

Cette compétition comprend aussi l'arc de fruits. La coutume de vêtir l'arc de fruits pour accueillir San Isidro est très importante. L'altarero n'a pas l'obligation de le vêtir, mais doit trouver des parrains qui le feront. Généralement, un arc est financé par trois paires (un homme, une femme) de parrains. Mais exceptionnellement, il peut y en avoir deux ou quatre paires. Chaque paire finance une partie de l'arc, c'est-à-dire le côté droit, le côté gauche ou le haut de l'arc. Les parrains doivent acheter les fruits au marché de Trujillo, où on retrouve la plus grande sélection de fruits. Pour un parrain, le financement d'un arc de fruits, peut impliquer une dépense de 300 *soles* ou environ 100 dollars américains. Les parrains peuvent engager des spécialistes pour élaborer leur partie d'arc ou le faire eux-mêmes. Il y a clairement une compétition entre les trois paires de parrains pour la plus belle partie de l'arc. Cette compétition est très présente. Il n'y a aucune entraide entre les groupes qui s'affairent à décorer l'arc. Lors de la construction de l'arc, la démarcation est très claire entre les groupes. La population juge les arcs sur deux critères soit l'abondance et l'arrangement fruitier.

Économiquement, les diablicos ne participent pas à la fête. Certains individus peuvent contribuer économiquement en tant qu'esperadores, parrains d'arc de fruits ou même altareros, mais seulement sur une base individuelle. Les troupes de diablicos sont formées en grande partie de jeunes hommes. On peut penser que ces jeunes sont privés de moyens conventionnels pour participer à la

⁹ Ibid

société. Ne pouvant être altareros ou esperadores, faute de ressources financières et humaines, les jeunes se tournent vers les troupes de diablicos pour participer activement. Comme le dit Gillin: «A man who gives contributions to these organizations is a devoted and respected man, and one who participates is even more so» (1947: 144). De plus, la fête patronale est un moment unique dans la vie de la communauté. Un autre moyen pour participer à la fête serait de s'impliquer à l'intérieur de la Hermandad, mais les jeunes ne semblent pas détenir la crédibilité ou le goût pour en faire partie. Devenir diablicos est peut-être le seul moyen de participer à la fête. Il est certain que les raisons économiques ne sont pas les seuls critères qui influencent une personne à devenir diablicos, mais il semble y avoir une tendance.

En résumé, la hermandad est une association d'individus qui s'unissent pour réduire les coûts liés aux festivités, parce que les charges seraient trop lourdes pour une seule personne. Les altareros représenteraient la classe économiquement supérieure de la communauté, tandis que les esperadores représenteraient la classe moyenne des agriculteurs. Quant aux diablicos, ils représentent les jeunes qui voudraient bien participer aux célébrations, mais faute de revenus suffisants, ils dansent pour honorer San Isidro.

3.2.3 Système d'intégration sociale

La structure de la fête ne permet pas seulement une compétition entre les divers intervenants, mais aussi un rapprochement de ceux-ci. Cette intégration se fait à divers niveaux et dans cette partie, je tenterai de démontrer quels sont les aspects qui la favorisent. La structure favorise trois types d'intégration: familiale, parentale et communautaire.

3.2.3.1 Intégration familiale

Une seule personne ne pourrait réussir à organiser la fête. Tel qu'observé, le président est entouré de tous les membres de la Hermandad. C'est aussi le cas pour les altareros et les esperadores. Premièrement, j'ai toujours employé le terme altarero ou esperador au masculin, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'altarera. En fait, c'est le terme altarero qui suggère le genre de la personne qui reçoit le Saint. Pour qu'un individu puisse recevoir le Saint, il doit compter sur une personne du sexe opposé qui acceptera de l'aider. Dans le cas d'époux et épouse, il n'y a pas de problème. Si un veuf reçoit San Isidro chez lui, il nécessitera les services d'une femme. Cela peut être les services d'une de ses filles, d'une de ses soeurs, etc. Le contraire sera aussi vrai. Une femme aura besoin d'un homme. Cette division du travail oblige la complémentarité des sexes pour recevoir le Saint. Au Mexique, on constate le même phénomène pour le mayordomo (Mathews 1985). En fait, le terme altarero désigne un seul individu, mais pourrait tout aussi bien être associé à la dyade époux-épouse, sans toutefois qu'il soit utilisé au pluriel. Il est possible de considérer le terme altarero comme étant le propriétaire de la maison qui reçoit San Isidro. Si un homme aide une veuve dans la tâche de recevoir le Saint, il n'aura pas le titre d'altarero, parce que le titre est associé à la notion de propriété. La complémentarité des rôles rend la présence des deux sexes obligatoire. L'homme aura davantage la charge de s'occuper du Saint, de la Hermandad, du côté administratif de la réception. Tandis que la femme aura la charge de pourvoir à la nourriture, à la boisson. Dans la littérature anthropologique, le rôle de la femme est souvent décrit comme subordonné au rôle de l'homme (Mathews

1985: 285). Ce qui est tout à fait faux, puisque surtout durant les célébrations, le rôle domestique de la femme est mis à profit. Les talents de cuisinière sont considérés comme un atout aidant un altarero augmenter son prestige. Il m'a été donné de parler avec plusieurs convives et de réaliser que l'importance de la cuisinière est primordiale. Si elle cuisine mal, les gens assistant aux festivités commenceront à parler contre la cuisinière et de ce fait contre l'altarero. Un exemple bien précis s'est produit en 1998 alors qu'une cuisinière avait préparé du *pepián*. D'après les gens autour de moi, il était beaucoup trop piquant et presque immangeable. Le pouvoir rassembleur de l'altarero fut alors diminué.

Seuls, les propriétaires de la maison ne pourraient pas recevoir San Isidro correctement. Ils ont besoin d'aide additionnelle. La famille proche reste le meilleur moyen d'avoir les ressources pour servir tous les gens qui viendront à la fête. Les altareros sont toujours aidés de leur famille proche, enfants, frères, soeurs, cousins, belles-filles. Tout ce monde se réunit pour faire de l'arrivée de San Isidro un moment mémorable. Les femmes aident l'altarero à cuisiner et préparer les plats; les hommes font le service autant de l'alcool que de la nourriture. En fait, une telle réception serait impossible sans le support familial. À l'intérieur du programme, il est souvent inscrit le nom de l'altarero ou de l'esperador puis par la suite «y familia», ce qui est très représentatif de la réalité. Les personnes qui ne font pas mention de leur famille dans le programme nécessitent quand même leur soutien, ne serait-ce que pour faire le service. Ce soutien familial est aussi très important pour le président de la Fraternité, même si le rôle des membres diminue la contribution familiale. Le président nécessite le soutien de sa famille, pas au même titre que l'altarero, mais davantage pour le

support moral. Tel un politicien qui désire devenir président de la Hermandad aurait besoin du soutien de sa famille.

3.2.3.2 Intégration parentale

La structure ne permet pas seulement une unification de la famille proche, mais permet aussi à certains individus d'élargir leur cercle parental. Ce type d'intégration s'applique seulement aux altareros et aux parrains qui financent l'arc de fruits. L'arc est toujours financé par des personnes extérieures à la famille immédiate. La première fois qu'un altarero reçoit le Saint chez lui, il doit chercher trois paires (un homme, une femme) de parrains qui financeront une partie de son arc. Ces parrains doivent également trouver ceux qui financeront l'arc pour l'année suivante et ce, avant que la fête ait lieu. Ces futurs parrains auront la tâche de faire *la bajada* (de dévêtir l'arc). Ils auront la tâche de trouver leurs successeurs, etc. Le travail de l'altarero est de trouver seulement les trois premières paires de parrains. Après, le système suit son cours sans qu'il n'ait besoin de réinvestir du temps dans cette recherche. Il existe cependant une exception. Si un parrain ne peut trouver son successeur, ou que les successeurs désignés se désistent, l'altarero doit reprendre sa recherche pour combler le manque.

Être parrain n'implique pas seulement le financement de l'arc, mais aussi la création d'un véritablement lien de parenté entre l'altarero et lui. Comme pour le parrainage d'un enfant, les parrains deviennent des *compradres* et des *comadres*. Gillin a observé le système de parrain en général et voici ce qu'il en dit: «The system of relationships called the compadrazgo or padrinzgo (co-godparenthood and godparenthood) is perhaps the most important body of

interpersonal relationship in Moche» (1947: 103). Le statut d'altarero offre donc un agrandissement de la portée de son influence à travers Moche. À chaque année, il acquiert trois nouveaux *compradres* et trois nouvelles *comadres*. Jamais un altarero ne va financer son arc, puisqu'il n'y gagnerait aucun *compadre* en le faisant. De plus, il devrait déboursier pour les fruits. Cette intégration d'une personne dans un cercle de parenté favorise les rapports entre les individus de la communauté de Moche. En fait, ce système forme une toile de liens informels, à l'intérieur de la population, favorisant les échanges et la cohésion communautaire

Un altarero gagne chaque année beaucoup d'influence grâce à ce système de *compradazgo*. Toutefois, l'observation de la portée d'un tel système reste difficilement quantifiable, puisque le lien qui unit les *compadres* entre eux est très informel. Il a un avantage pour un altarero d'avoir de nombreux *compadres*. Plus il possède de *compadres*, davantage son nom circule et alors, son prestige augmente. Aussi, il y a un avantage pour le parrain de devenir le *compadre* d'un altarero. Plus l'altarero est important, plus c'est avantageux. Être altarero implique de posséder des richesses économiques stables et une réputation bien établie à l'intérieur de la communauté. Dans le besoin, le parrain y voit un allié important. Le financement de l'arc d'un grand altarero est vu comme un honneur. Dans la communauté de Moche, de part et d'autres, il y a avantage à perpétuer ce système d'intégration parentale, puisque en cas de besoin, la parenté devient un atout très important.

3.2.3.3 Intégration communautaire

Durant la fête, l'intégration communautaire prend plusieurs formes. Premièrement, les trois jours principaux de fête obligent la réunion de tous les altereros, et donc, l'unification des trois régions. «Therefore contacts between the three sections are most regularly renewed on feast days in the pueblo» (Gillin 1947:). Fréquemment, les gens qui ne peuvent avoir de contacts se réunissent dans le centre et ainsi peuvent échanger et consolider des alliances existantes ou en créer de nouvelles. La procession est en elle-même intégrative puisqu'elle va dans toutes les régions de Moche. Elle offre à chaque personne la possibilité de voir le Saint près de chez lui. Une personne qui voudrait rendre hommage à San Isidro pourrait le faire sans se déplacer au village de Moche. La procession joue donc un rôle d'unificateur tout comme le fait le centre

De plus, depuis quelques années, la procession s'arrête dans le centre urbain de Alto Moche. Cette urbanisation récente (environ une vingtaine d'années d'existence) reçoit San Isidro depuis moins de cinq ans. On peut s'interroger sur les motifs qui ont poussé la Hermandad à accepter que San Isidro aille jusque dans cette urbanisation. Il est à noter qu'un seul altar est érigée pour San isidro dans cette urbanisation. Ce n'est pas un individu qui la chapeaute, mais un regoupement d'individus associés sous la tutelle de la Chapelle de la Santísima Cruz de Chorobal. Cette chapelle est en fait à la limite de l'Alto Moche. Pendant la journée qui suit son arrivée à la chapelle, on promène San Isidro dans les rues de l'Alto Moche où il est accueilli à l'église de San Juan de Bautista, à la compagnie de transport San Isidro Labrador et à la demeure d'un seul esperador. Cet individu reçoit San Isidro en tant

qu'esperador. Il n'y a donc aucun altarero à Alto Moche. En fait, la population de ce nouveau village est constituée en grande partie de Mocheros qui y ont émigré. Pourquoi avoir mis environ quinze ans avant que San Isidro ne les visite. Alto moche étant une zone de précarité économique, il est très probable qu'aucune personne ne fut en mesure de le recevoir. De plus, la procession ne visite pas l'urbanisation de Las Delicias qui fut fondée bien avant Alto Moche. Les habitants de Las Delicias assistent à la fête de San Isidro et ce, non seulement durant les trois journées principales. La fête est en fait un projet communautaire qui réunit tous les habitants du village et de ses alentours.

La fête offre non seulement une intégration géographique, mais permet à certains individus ou institutions d'affirmer leur appartenance à la communauté. La fête de San Isidro en comparaison donne à la population un médium de confirmation publique de son appartenance. Quand on observe ceux qui reçoivent la croix durant la fête de la Sanitísima Cruz del Cerro Grande, on s'aperçoit que se sont seulement des individus et qu'il n'y a aucune institution. De plus, ces individus sont des Mocheros. À Moche une grande importance est attribuée aux noms de familles. Certains noms sont associés à une descendance directe mochera.

Tableau 5: Liste des noms de famille de descendance mochera¹⁰

Nom de Famille	
Anhuamán	Ipanaque
Asahuache	Jácobo
Asma	La Rosa
Asmad	Melgar
Asmat	Mendoza
Azabache	Navarro
Bracamonte	Nique
Bustamante	Ñique
Cafo	Pumayaga
Calasán	Ramirez
Calderón	Ramos
Cedeño	Rodríguez
Celestino	Rojas
Colisán	Rosales
Cornelio	Sachún
Delgado	Sánchez
Fernandez	Sicche
Fuentes	Suy-Suy
García	Valverde
Gutiérrez	Variado
Huamán	Vega
Huamanchumo	Vergara

Certes, la majorité des participants pour la fête de San Isidro sont de descendance mochera, mais certains très importants ne sont pas de Moche.

¹⁰ Cette liste qui date des années '40 (Gillin 1947: 103) est encore bonne aujourd'hui. La population voit toujours une différence entre ces noms et les autres qui peuplent la communauté. Il est fréquent maintenant, qu'un individu porte un seul nom de descendance mochera, l'autre provient de gens qui se sont installés dans la communauté et qui ont tissé des liens avec les Mocheros.

Jorge Manucci participe aux festivités depuis plusieurs années en tant qu'altarero. Issu d'une famille riche de Trujillo, il a acheté un terrain dans la campiña près de la Huaca del Sol y de la Luna. Sur ce terrain, il s'est construit une de ses nombreuses résidences secondaires. Il a donc décidé de s'impliquer dans la communauté en devenant altarero, pour montrer son attachement à la communauté.

Le cas de Manucci est très éloquent. Il démontre que certains individus s'impliquent à l'intérieur des festivités pour marquer leur allégeance au groupe. Certaines institutions décident de le faire également. Notons que le projet archéologique Huaca de la Luna s'implique en tant qu'esperador. Les dirigeants du projet participent aux festivités pour démontrer leur affiliation à la population. Employant des ouvriers qui vivent dans la campiña, ils veulent, par leur implication, démontrer à leurs employés et à toute la communauté qu'ils en font partie également. Certaines entreprises ont aussi décidé de s'impliquer en tant qu'esperadores: une entreprise d'asperges dirigée par des religieux, une compagnie de transport San Isidro Labrador, une compagnie de produits laitiers, une discothèque, etc. Le but pour ces entreprises est sensiblement le même que pour le projet de la Huaca de la Luna, c'est-à-dire démontrer son affiliation communautaire. De plus, il y a aussi un but mercantile qui est relié à tout cela; la fête devient un bon médium publicitaire. Les entreprises, en plus d'avoir l'opportunité de publier leur publicité à l'intérieur du programme, peuvent recevoir leur clientèle directement dans leur commerce et ainsi étaler leurs produits.

La fête n'offre pas seulement une fenêtre pour les entreprises, les individus et les organismes provenant de l'extérieur de la communauté, mais aussi pour les Mocheros. Dans les faits, la fête est une fenêtre pour la plupart des membres de la communauté. Beaucoup de personnalités influentes de la communauté reçoivent le Saint et cela en tant qu'altareros. Dans un esprit de comparaison, la fête de la Santísima Cruz del Cerro Grande semble accueillir en ses rangs moins de gens notoires de la communauté que celle de San Isidro. Depuis 1997, le Consejo Distrital de Moche reçoit San Isidro sous la tutelle du maire Fidel Vasquez Sanchez. Il semble y avoir une volonté politique d'appuyer la fête, puisque le successeur du maire Vasquez, Julio Flores Cornelio a reçu également le Saint en 1999. Le peintre indigéniste de renommée nationale, Pedro Azabache Bustamante, accueille San Isidro depuis de nombreuses années. Il fut l'élève de Sabogal, le père de la peinture indigéniste au Pérou. Il peint des scènes de la vie quotidienne de Moche et aussi des fêtes religieuses qui s'y déroulent. Il a fait plusieurs tableaux de la fête de San Isidro (figures 15 et 16). De plus, Gillin a inclus plusieurs de ces tableaux dans son livre sur la communauté de Moche. Ce peintre de 84 ans peint toujours et possède une grande notoriété non seulement en tant que peintre, mais aussi comme étant un homme d'une grande sagesse et possédant de grandes connaissances sur l'histoire de San Isidro et sur la fête. Plusieurs autres personnages importants de Moche reçoivent San Isidro, entre autres les héritiers de Baltazar Anhuaman (ancien *capataz* des diabolicos). De plus, deux collègues reçoivent San Isidro en tant qu'altaros. Une des raisons est en fait pour sensibiliser les étudiants à la réalité de la communauté de Moche, village catholique d'agriculteurs et



Figure 15: Peinture de Pedro Azabache (Benavides 1995).



Figure 16: Peinture de Pedro Azabache.

d'éleveurs¹¹. Ces élèves du niveau secondaire sont donc familiarisés avec les festivités et ainsi la vie communautaire. Les dirigeants des collèges voient en la festività de San Isidro un bon moyen pédagogique d'intégration communautaire.

3.2.4 Transformation de la structure

La fête de San Isidro n'a pas toujours eu la forme qu'elle possède aujourd'hui. Certaines institutions décrites ci-haut n'existaient pas; d'autres se sont transformées. La forme la plus ancienne que nous connaissons remonte aux années '30. J'aurais donc soin de décrire les transformations qui se sont produites au long de ces 70 dernières années. J'explorerai deux changements majeurs de la structure de la fête: la création des altareros et le passage de la mayordomia à la hermandad urbana.

3.2.4.1 Émergence des altareros

Les informations les plus lointaines que je possède sur les festivités me proviennent de la bouche des anciens de la communauté. Avant 1939, la fête ne comportait que trois jours, qui correspondaient aux trois jours principaux des célébrations actuelles. La procession à travers la campagne était inexistante. Les célébrations étaient organisées par une mayordomia (Jiménez Borja 1938: 55), dont je traiterai plus en détail dans la prochaine section. En 1939, fut instaurée la procession dans la campagne de Moche. La procession avait pour but d'amener San Isidro à la Bocatoma de Santa Lucia et de le ramener au village pour les célébrations coutumières. La procession obligea la mayordomia à instaurer des points de halte, puisque le chemin à la bocatoma était trop long pour le parcourir en une seule journée. Quatre personnes furent donc choisies pour recevoir le Saint soit deux à l'aller et deux au retour: Sr. Santiago Asmat (secteur, Curva de Sun), Sr. Reyes Azabache (secteur la Cobranza), Sr. Baltazar

¹¹ Gabriel Ceteño Asmat, directeur du collège de la Campiña de Moche, entrevue (9 juin 1999)

Anhuaman et le propriétaire de la Haciendita (la petite hacienda). Il est à noter que le Sr. Reyes Azabache fut le père du peintre Pedro Azabache Bustamante.

Les caractéristiques principales de la fête furent appliquées aux altareros. La nécessité de recevoir le Saint avec un arc de fruits fut calquée sur la litière de fête. La séquence rituelle fut aussi reproduite: la messe, la distribution de la nourriture, la veillée du Saint, son départ et la fête qui s'en suit. En fait, la séquence rituelle des trois jours principaux fut condensée en une seule journée pour l'altero. Le seul élément qui ne fut pas reproduit est la présence des diabolicos. Cependant, il n'y a rien qui indique que les diabolicos ne furent pas présents pour la procession dans la campagne en 1939. Rien n'indique non plus qu'ils étaient présents. Je serais porté à croire qu'ils n'étaient pas présents, puisque Gillin (1947: 27) mentionne qu'ils dansaient pendant les trois jours principaux.

Le maire de l'époque eut l'idée de faire sortir San Isidro à la campagne. Les raisons ne sont pas tout à fait claires, mais certaines personnes m'ont affirmé qu'une sécheresse a occasionné cette sortie. Ce qui est tout à fait probable puisque la destination principale de la procession était la bouche d'irrigation de Santa Lucia. De plus, le Pérou connut en 1940 une grande sécheresse, ce qui vient ajouter à la probabilité. On peut affirmer, encore aujourd'hui, que le point culminant de la procession dans la Campiña est la visite de San Isidro à la Bocatoma de Santa Lucia, puisque après c'est le retour vers le village. Pourtant

comme le rapporte Rodríguez Suy-Suy (anthropologue local de Moche):

«Una supervivencia de aquella ceremonia, podría estar representado por la procesión del «Señor de la Sangre» (San Isidro Labrador, Señor Crucificado y la Virgen María) que ahora [1971] sólo en caso de sequía celebran en Moche. En tales circunstancias, los agricultores de Moche sacan esta procesión siguiendo el camino que va a los templos del Sol y de la Luna. Llegada la procesión a un punto predeterminado sobre la «acequia del pueblo» fuera de la zona urbana, el sacerdote vestido con sus ornamentos sagrados, invoca a Dios por la venida del agua y luego tomando la pala de San Isidro, da unas lampadas en la acquia después de lo cual regresan a la Iglesia» (Rodríguez Suy-Suy 1970: 105).

On peut tirer deux conclusions des paroles de Rodríguez Suy-Suy. Premièrement, San Isidro est associé dans deux processions différentes à l'appel de l'eau. Deuxièmement, s'il y avait une sécheresse, pourquoi ne pas avoir utilisé la procession du Seigneur du Sang si le but de cette procession fut de faire venir l'eau. Il est impossible de se prononcer maintenant sur les causes exactes du début de la procession.

La création des altareros a eu une influence majeure sur le déroulement des festivités. Les altareros constituent maintenant une partie majeure des festivités et contribuent au bon fonctionnement de la fête. L'avènement des altareros a permis l'augmentation des participants économiques aux célébrations. En Amérique centrale, dans plusieurs communautés, des listes d'attente furent instaurées à cause du nombre grandissant de personnes désirant participer aux activités festives. Cette augmentation du nombre de participants est due essentiellement à l'augmentation de la population en combinaison avec le «cash cropping» (Mathews 1985: 289-290). Donc, la création des altareros permet l'augmentation du nombre de participants en fonction de la demande, sans établir de liste d'attente. Ainsi, avec l'avènement de la procession dans la campagne, la fête de San Isidro est dotée d'une structure malléable qui s'adapte aux besoins de la communauté. Je n'ai aucun indice pour déterminer si ce type de structure fut instauré dans la région de Moche par la fête de San Isidro, mais il est certain qu'il s'est propagé à d'autres fêtes dans le district. La fête de la Santísima Cruz del Cerro Grande et la fête de San Pedro et San Paulo à Las Delicias possèdent également une procession avec altareros. Il se peut que

d'autres fêtes aient le même type de structure, mais je ne suis pas en mesure de le confirmer.

Depuis le début de la procession, dans la campagne, le nombre d'altareros n'a cessé d'augmenter (tableau 6). De plus, l'émergence des altareros a engendré aussi celle des esperadores. Malheureusement, faute de documentation adéquate, je ne suis pas en mesure de dévoiler le moment exact de la création du modèle de l'esperador. Le rôle de l'esperador comble aussi, tout comme l'atarerro, un besoin de participation active à la fête. L'esperador offre donc l'opportunité, à des individus possédant des ressources moindres que celles des altareros, de participer activement aux festivités. L'esperador permet aussi à plus d'individus de participer sans toutefois augmenter le nombre de jours de procession.

Tableau 6: Évolution du nombre d'altareros et de esperadores depuis 1939.

Année	Altareros	Esperadores
1939	4	-
1944	9	-
1970	17	-
1975	21	-
1979	29+/-	-
1994	34	-
1997	45	48
1998	44	65
1999	43	70

Comme on peut le voir avec le tableau 6, le nombre d'altareros est plutôt stable depuis trois ans, alors que le nombre d'esperadores ne cesse d'augmenter. Plusieurs raisons peuvent venir expliquer ce phénomène. Premièrement, la

Hermandad peut refuser l'accès à la tâche d'altarero pour éviter que la procession prenne plus d'ampleur qu'elle en a déjà. Toutefois, cette hypothèse est peu probable, puisque la procession de la Santísima Cruz del Cerro Grande, pour l'année de 1998, s'étalait sur une période de deux mois, alors que la procession de San Isidro avait une durée d'un mois et demi. Il est important de mentionner que même si la procession de la Santísima Cruz del Cerro Grande est plus longue que celle de San Isidro, elle est moins importante en nombre de participants. La fête de la Santísima Cruz del Cerro Grande ne possède aucun *esperador* à l'intérieur de sa structure. La durée de la procession ne semble pas être un facteur très significatif. De plus, il y a une volonté au sein de la Fraternité et aussi de la part des *diablicos* d'en faire une plus grande fête. Quand j'ai demandé à Luis Gomez ce qu'il manquait à la fête, sa réponse fut immédiate: «Bueno lo que faltaría es que la fiesta todavía sería más grande¹²». Cette stagnation ne peut donc être interprétée comme une volonté de réduction de la fête. Nous pourrions l'expliquer, par ailleurs, par des facteurs économiques internes à la communauté. Ces données pourraient nous dévoiler qu'il y a en fait au sein de la communauté une amélioration des conditions économiques. Cette amélioration semble augmenter le pouvoir économique de la classe moyenne sans toutefois offrir à des individus la possibilité de supporter les coûts liés à la tâche des *altareros*.

3.2.4.2 Passage de la mayordomia à la hermandad urbana

À l'époque où Gillin travaillait sur le terrain, il a eu conscience de deux types d'organisation: la *mayordomia* et la *hermandad*. Il ne connaissait pas le

¹² Luis Gomez Vera, entrevue (10 juin 1999)

fonctionnement de la hermandad, car il n'a pu l'observer. « *hermandades* are more permanent organizations than the *mayordomias*. They have practically died out in Moche» (Gillin 1947: 15). Malheureusement, il ne fournit pas plus d'informations sur ce type d'organisation. Il existait donc une alternative à la *mayordomia*, même si elle était désuète. Par contre, Alejandro Diez qui a travaillé dans la région de Sechura offre une définition d'une hermandad.

«La Hermandad -aunque visiblemente constituída por un grupo reducido de personas- responde a un grupo social más amplio: sus miembros no son individuos cualesquiera sino que, de alguna manera los cargos se eligen dentro de un grupo restringido -generalmente un grupos de familias que pueden ser únicamente dos e incluso una sola familia extensa» (Diez 1994: 30).

On peut substituer au terme de hermandad, celui de *cofradia*. La *cofradia* est donc un groupe d'individus qui, chacun leur tour, assume la charge de célébrer la fête d'une image ou d'un saint particulier. Dans la littérature, on attribue, à l'individu qui prend en charge l'organisation des célébrités, le titre de *mayordomo*.

La *mayordomia* est le système d'organisation qui prévalait pour toutes les fêtes à Moche dans les années '40. Gillin en décrit le fonctionnement:

«A *mayordomia*, let us say, is organized by a leader (always a man) who is known as a *mayordomo*. He goes to perhaps eight of his friends and says that he would like to show his devotion to San Fulano on that saint's day. He ask the men if they would also like to show their devotion to the saint and to the church in general by joining with him in a *mayordomia*. Some men do not feel that they can afford the time, the cash outlay, etc., but in time the *mayordomo* organizes a group which undertakes the responsibility of carrying out the celebration of the day of San Fulano. Each one has to make a contribution in order to carry the preliminary expenses. Five soles each is common. Arrangement are made to pay for the mass (if the saint's day does not have an obligatory one), to hire a band, to buy rockets and fireworks, and to provide the food and drink for the feast. Then, some day or even weeks previous to the big day, the *mayordomia* starts canvassing the population for contributions. The members go from house to house asking people if they do not wish to show their devotion to the public celebration of San Fulano's day. ...the contributors' names are entered on a list to which publicity is given by word of mouth and, sometimes, by posting the list in the church entrance. [...] After the religious solemnities and parade of the saint's

image the following day, all contributors and almost anyone who wishes to come is invited to a large meal, replete with ample liquor and music, usually at the house of the *mayordomo*» (Gillin 1947: 75).

Dans toute sa description, il ne fait aucune mention que les *mayordomos* d'une même dévotion sont organisés en *hermandad*. Il semble que les *mayordomos* s'organisent seuls et décident sur une base volontaire d'organiser une fête en l'honneur d'un saint important pour la communauté.

Cette situation semble correspondre au dernier type de système, "faded systems", que décrit DeWalt:

«Major changes have taken place and the primary concern seems to be to have the system survive in any form possible. *Mayordomos*, those responsible for planning the fiestas for the saints, are often the last remaining vestiges of the old system» (DeWalt 1975: 94).

Il semble que suite à la disparition des *cofradías*, le support des fêtes religieuses n'a été porté que par les *mayordomías*. Il serait intéressant de voir ce qui a causé cette désintégration des *hermandades*, quoique présentement cela ne soit le but. Il est seulement important de souligner que, dans les années '40, tout le système de "cargos" s'était désagrégé, laissant ainsi les *mayordomos* à eux-mêmes sans le support d'une organisation qui auparavant les chapeautait.

L'exploration de plusieurs facteurs ayant pu causer ce changement me semble important, puisqu'on peut voir ce phénomène de transformation comme multifactoriel. Pour débiter, il est important d'explorer les facteurs qui ne semblent pas avoir eu d'influence ou très peu sur le passage de la *mayordomía* à la *hermandad urbana* pour avoir un portrait complet du phénomène de transformation. La structure de la fête ne semble pas avoir causé le changement de la *mayordomía* à la *hermandad*. Elle n'a pas changé depuis les premières informations écrites que je détiens, c'est-à-dire depuis 1944. De plus, la procession à travers la campagne fut créée sous la gouverne de la *mayordomía*.

Le nombre d'individus qui participent économiquement a augmenté, mais la structure n'a pas changé. L'augmentation des participants économiques peut être due à plusieurs facteurs: l'amélioration des conditions économiques de la population, l'accroissement de la population, etc. Aucun de ces facteurs n'est susceptible d'occasionner, de prime abord, le changement du système de cargo. Comme le mentionne DeWalt (1975: 100), l'accroissement de la population n'est relié à aucun changement de cette institution. L'amélioration des conditions économiques augmente plutôt l'intérêt et la possibilité des individus à financer une fête (Mathews 1985: 291)

Les politiques du gouvernement péruvien peuvent avoir eu une influence indirecte sur le système de cargo à Moche. En 1969, le 24 juin, le gouvernement annonçait leur réforme agraire, la redistribution des terres. Pour plusieurs raisons, cette politique n'a pas vraiment influencé le passage de la mayordomia à la Hermandad. «Le processus d'application de la réforme n'a pas commencé immédiatement à la suite de la promulgation de la loi» (Murillo 1987: 87). De plus, la réforme a augmenté le revenu des agriculteurs du Pérou. On ne peut affirmer que la communauté de Moche a été oubliée par la loi, car la réforme a bien plus avantagée les paysans de la côte que ceux de la sierra (Bourque et Palmer 1975: 204). Il est certain que cette réforme agraire a eu des conséquences dans l'organisation des communautés, surtout côtières, mais trop tardivement pour avoir influencé le passage de la mayordomia à la fraternité.

Un des facteurs de changement pour DeWalt est le niveau de contact que la communauté possède avec le monde extérieur:

«... it appears that we can conclude that degree of contact is associated with the relative decline of cargo systems. Those communities that have had more contact

tend to have cargo systems less elaborated than other communities which have had less contact» (Dewalt 1975: 95).

Il est vrai que ce facteur doit influencer le système cargo, mais il n'est pas le facteur principal de changement dans ce cas-ci. Moche possède des liens depuis déjà très longtemps avec le monde extérieur et ceci, à cause de sa position géographique. Moche est à sept kilomètres de Trujillo, la plus grande ville de la côte nord du Pérou. De plus, déjà dans les années '40, plusieurs agences du gouvernement péruvien avaient élu domicile dans ce village. Moche, étant la capitale de son district. Elle devait avoir des instances permettant de répondre aux besoins de la population. La césure était déjà grande entre le système civique et religieux dans les années '40. L'accentuation de la distance entre ces deux systèmes est un aspect important, mais non unique. Je crois plutôt que le contact avec les instances extérieures est un point favorable au changement, mais qu'il ne l'a pas provoqué.

Il se peut aussi qu'il y ait eu un désintéressement des mayordomos pour le financement de la fête de San Isidro tel que dans la région de Sechura dans les années '60. La fête du Corpus Christi n'a pas eu lieu pendant trois années consécutives. Certains membres influents de la communauté et avec l'aide du curé ont fondé la "Sociedad del Santísimo". Le curé écrivit sur le sujet:

«... de pocos años a esta parte, mucha viene siendo la resistencia de aceptar los cargos para el que se le asignan: mayordomos, devotos, procuradores, escribanos, acentuándose este año que no ha sido posible conseguir servidores; esto nos obliga a hacer un llamado de todas las personas, para que en nombre de Dios acepten formar parte de la que llamaremos SOCIEDAD DEL SANTISIMO, por lo que invitamos a suscribir la presente, como demostración de aceptar formar parte de esta sociedad» (Diez 1994: 173).

Il est possible que ce fut le cas pour la fête de San Isidro, mais peu probable toutefois. De plus comme le dit DeWalt: «Thus, it appears that, in the community

in which there is a declining cargo system and little apparent interest on the part of many people, anyone will do as long as the positions are filled. Even the poor can undertake cargos» (DeWalt 1975: 98). Il ne semble pas y avoir une baisse d'intérêt pour cette fête, puisqu'à l'intérieur même de sa structure, il existait les altareros. En 1944, la fête comprenait neuf altareros. L'altarero fournit la nourriture, les boissons et les divertissements aux fidèles qui se présentent à sa demeure. On peut comparer l'altarero à une petite mayordomia. Il aurait certainement été facile à plusieurs altareros, ou même à un seul d'entre eux, de se regrouper et de prendre la relève des mayordomos traditionnels. De plus, il n'a jamais eu de baisse significative du nombre d'altareros. Il en existait neuf en 1944, et un peu plus de vingt en 1979. Il est possible qu'aucune personne n'ait voulu prendre en charge l'organisation des festivités. La présence des altareros met en doute le désintéressement de la population.

Abordons maintenant les facteurs les plus susceptibles d'avoir causé le passage de la mayordomia à la hermandad. La présence d'un prêtre dans la communauté peut influencer la transformation du système cargo, selon DeWalt. Ce ne sont pas les doctrines religieuses du prêtre qui sont mises en cause, mais plutôt l'attitude de celui-ci face aux pratiques religieuses de la communauté: «... in their actions with regard to the cargo systems, have been following the dictates of their own beliefs (or their good judgment in the face of strong local convictions) rather than any policy of the larger Church» (DeWalt 1975:96) On ne peut associer l'avènement de la Fraternité à Moche aux doctrines de l'Église, mais plutôt aux actions individuelles de chaque curé. Il est fréquent de constater que des prêtres exercent des pressions sur les habitants d'une communauté, puisque Diez (1994: 176) parle d'un conflit qui surgit entre la communauté et le prêtre sur le déroulement des cultes des saints. Ces conflits se sont tenus à la fin du 19e et au début du 20e siècle. Il semble que pour la fête de San Isidro ce fut le cas. Dans les années '60 comme dans d'autres communautés de la côte nord

péruvienne, les pressions du curé ont entraîné la constitution de la Hermandad comme en fait foi Roberto M. Valdivia: «Años atrás ha pedido del Señor Cura de vez en cuando se suspendía la Fiesta por incurrir en paganismos» (1979). Il semble y avoir eu une volonté de plusieurs prêtres de changer certaines activités rituelles à l'intérieur des communautés de la côte (Merlon de Zela 1972).

En 1970, la Hermandad émergea à la suite de cette interruption des festivités. Il semble toutefois y avoir une confusion ou une manipulation des données concernant cette date, tout comme pour la fondation de Moche. En 1998, les données que j'ai recueillies m'indiquaient que la Hermandad avait vu le jour en 1970. Pourtant l'année suivante, certains m'ont dit qu'elle aurait été fondée en 1949. Je serais porté à croire que la Hermandad aurait été fondée en 1970 plutôt qu'en 1949, pour plusieurs raisons. La première raison est que le premier registre que la Hermandad possède date de 1970. De plus, en 1999 ce fut le cinquantième anniversaire de la fondation de la Hermandad de la Virgen de la Puerta de Moche, et en l'occurrence, certaines personnes auraient tenté de falsifier les dates. On peut voir que le contrôle moral de la population a incité le curé de l'époque à suspendre la fête pour un certain temps. Avec la Hermandad, apparaissent les règles de conduite qui régissent les activités des fidèles.

On peut croire que les prêtres n'avaient pas de contrôle sur les mayordomias. Les mayordomias sont les derniers vestiges du système civico-religieux qui prévalait depuis le début de la colonisation. Les mayordomias font partie d'un système qui ne dépend pas de l'Église pour exister. Ce système fonctionne sans la présence d'un prêtre. Le curé ne pouvait contrôler les agissements des mayordomias comme il le désirait. La mayordomia était la seule instance qui organisait les fêtes dans la communauté. Elle avait le contrôle de la moralité sur les participants.

Le système civico-religieux étant sur le point de disparaître, la mayordomia est le dernier témoin de cet ancien système. La hermandad urbana fait partie du

système religieux qui est complètement séparé du système civil. Ce sont deux façons de comprendre la religion comme le dit Diez.

«Por otro lado las sociedades [et hermandad urbanas] son manifestaciones más propias del centro urbano de Sechura en tanto que las hermandades corresponden también al conjunto de la comunidad. Las primeras se asocian entonces al núcleo y a la autoridad, las segundas a la periferia pero también a la tradición y a la costumbre. Más allá de estas consideraciones, sociedades y hermandades no son únicamente dos formas diferentes de practicar la religion sino de entenderla, son formas diferentes de vivir la práctica religiosa» (Diez 1994: 159).

Avec l'avènement de la *hermandad urbana*, l'ancien système est remplacé par un système religieux qui fonctionne indépendamment d'un système civique. Les pouvoirs sont maintenant concentrés autant pour le pouvoir civil que religieux dans la zone urbaine de la communauté.

Il se peut aussi que le curé ait eu dans ses pressions pour changer les pratiques religieuses des intérêts économiques.

«A good mayordomo, usually manages the affair so that all expenses are taken care of and there is a comfortable surplus. The Church and the priest take no official interest in these funds, and the members of the organizing group have no obligation to turn the surplus over to the Church» (Gillin 1947: 75).

Les hermandades urbanas doivent payer la paroisse pour l'utilisation d'un local à l'intérieur du presbytère où ils se réunissent. De plus, ils doivent faire des dons à l'Église chaque année. Pour les instances religieuses locales, du point de vue moral et économique, il y a un avantage certain à contrôler les activités de la Fraternité.

Le but de la mayordomia n'est pas pour autant d'instaurer une moralité sur les participants, mais plutôt de voir à ce que la fête soit célébrée en mettant sa richesse à contribution. Les facteurs économiques ont aussi influencé le changement. Pour les Mocheros, seul l'élément économique a influencé le passage de la mayordomia à la Hermandad. Ils discutent du coût énorme qu'implique l'organisation des festivités. Comme déjà mentionné, les mayordomos organisaient des collectes de fonds avant les célébrations pour les

aider à assumer les coûts. Comme DeWalt (1975: 101), je soutiens qu'une des façons de conserver le système de cargo est d'étaler sur une grande population les coûts des festivités, au lieu de laisser au mayordomo tout le soin de financer la fête. La hermandad est le système de la collecte poussé à son extrême: les organisateurs investissent au minimum et font payer toute la communauté. Le financement s'effectue autant en argent qu'en produits alimentaires utilisés pour nourrir les fidèles. On prend en note ceux qui contribuent aux festivités et on les inscrit dans le programme distribué aux paroissiens.

On pourrait comparer les altareros et les esperadores à la mayordomia. Car la mayordomia est contrôlée par le mayordomo vu dans la personne de l'altarero. La structure de la fête de San Isidro peut donc être comprise comme étant une série de mayordomias chapeauté par une organisation qui prend la forme de la Fraternité.

3.3 DISCOURS SYMBOLIQUE

La partie précédente décrit la structure de la fête et ce qu'elle nous révèle sur la communauté de Moche. La compréhension des institutions entourant la fête étant réalisée, nous nous attarderons à décrire et à analyser le discours symbolique. Le discours symbolique est saisi comme étant tout ce qui se déroule durant les festivités. En fait, le discours symbolique est indépendant de la structure. Il existe à Moche plusieurs fêtes possédant la même structure que celle de San Isidro, mais ayant un déroulement festif totalement différent.

Nous pourrions nous demander si les événements festifs retrouvés à Moche à l'occasion de la fête de San Isidro sont associés au Saint ou à la communauté. Le Saint est beaucoup fêté en Amérique latine et en Espagne, surtout à Madrid où il est le patron. Est-ce que dans tous les endroits où il est fêté, l'on retrouve les mêmes éléments festifs? À Madrid, la fête de San Isidro est associée fortement aux corridas, alors qu'au Pérou le temps des corridas se situe au mois d'octobre. Grâce à Lunardi (1947), nous savons que San Isidro est fêté aussi au Honduras. Une des caractéristiques majeures des festivités est le sacrifice des canards; ce qui ne se retrouve pas à Moche. Il est vrai que le Pérou est très loin du Honduras et encore plus de Madrid. Existe-t-il une uniformité du déroulement festif dans la fête de San Isidro au Pérou?

Tableau 7: Liste de quelques endroits où San Isidro est fêté au Pérou¹³

Moche
Virú
Santiago de Cao (Chicama)
Eten
Sechura (Pura)
Morropón (Pura)
San Miguel de Pallaquez
Huancabamba (Pura)
Otuzco (La Libertad)
Santiago de Chuco
Simbal (La Libertad)
Puerto Mori (Virú)
Huamachuco (La Libertad)
Lamay
Sachaca (Arequipa)
Chuquibamba (Arequipa)
Tupe (sierra de Lima)
Redondo (Cajabamba)
Yucay
Reque

Le Pérou ne forme pas non plus un territoire homogène en ce qui concerne les fêtes de San Isidro. Examinons, brièvement, le déroulement festif de quelques-uns de ces endroits pour comprendre un peu mieux la diversité s'opérant sur tout le territoire. La fête de San Isidro à Lamay semble être associée au cycle agricole, puisque le point culminant des festivités constitue le labourage et la semence de certains champs agricoles par la population de la communauté (Sanchez Gamarra 1971). Malheureusement, elle ne fournit aucune donnée sur le cycle agricole annuel de la communauté, donc nous sommes dans l'impossibilité de comprendre comment s'y inscrit la fête de San Isidro.

Le village de Morropón est un autre endroit duquel nous possédons des informations écrites sur le déroulement de la fête de San Isidro. «En el día de la procesión la imagen [San Isidro] es colcada sobre un asno que es dedicado exclusivamente para este menester nadie puede montar sobre él y todos tratan

¹³ Ces informations proviennent de la littérature (Arambulu Polacios 1960; Díez 1994; Merino de Zela 1972; Restrep 1992; Sanchez Gamara 1971) et de conversations personnelles avec des gens de certaines municipalités.

de cuidarlo porque es el «burrito del señor» » (Arambulo 1960: 148). Cette description nous en apprend peu sur le déroulement de la fête en général. Nous remarquons la présence de l'âne sur lequel le Saint est installé, ce qui n'est pas retrouvé à Moche. Il est évident qu'avec une si courte description, il est difficile de savoir si les deux fêtes possèdent le même discours symbolique.

Chaque communauté dans laquelle la fête de San Isidro est fêtée possède un déroulement festif différent. Il semble que ce ne soit pas tout à fait le cas pour les villages de Eten, Santiago de Cao et de Virú où nous constatons qu'il y a une ressemblance festive. Comme déjà mentionné, la fête de San Isidro à Virú possède également des diabolicos et d'après Victor Pimentel (comm. pers.), des arcs de fruits. On remarque à Eten (observation personnelle) et à Santiago de Cao la présence des arcs de fruits (Benavides Calderon 1995: 171). Toutefois, je ne suis pas à même de confirmer la présence des diabolicos dans ces villages. L'arc de fruits est une tradition non seulement à Moche (figure 17), mais aussi dans d'autres villages de la côte nord péruvienne. À Monsefú, pendant la fête du Corpus Christi, au début du siècle, on érigeait dans les rues des arcs de fruits, tout comme à Ferreñafe (Raddatz 1990:110) (figure 18). Si nous voulons remonter encore plus loin dans le temps, nous savons qu'il était commun pour les Yungas d'utiliser des fruits dans leur rituel comme l'a observé Calancha.

«... sacrificavan a la Luna niños de cinco años encima de algodones de colores aconpañados de chicha i fruta cuydado que deven tener los Dotrinantes, castigando al que la mortaja del niño pone algo dones disimuladamente, porque no es amor, sino idolatría» (Benavides 1995: 172).

On retrouve une autre allusion à ce sacrifice de fruits: «... y adorando a la Luna le ofrecían estos Indios frutas ...» (Benavides 1995:172). Comme nous le



Figure 17: Arc de fruits pendant la fête de San Isidro, en 1998.

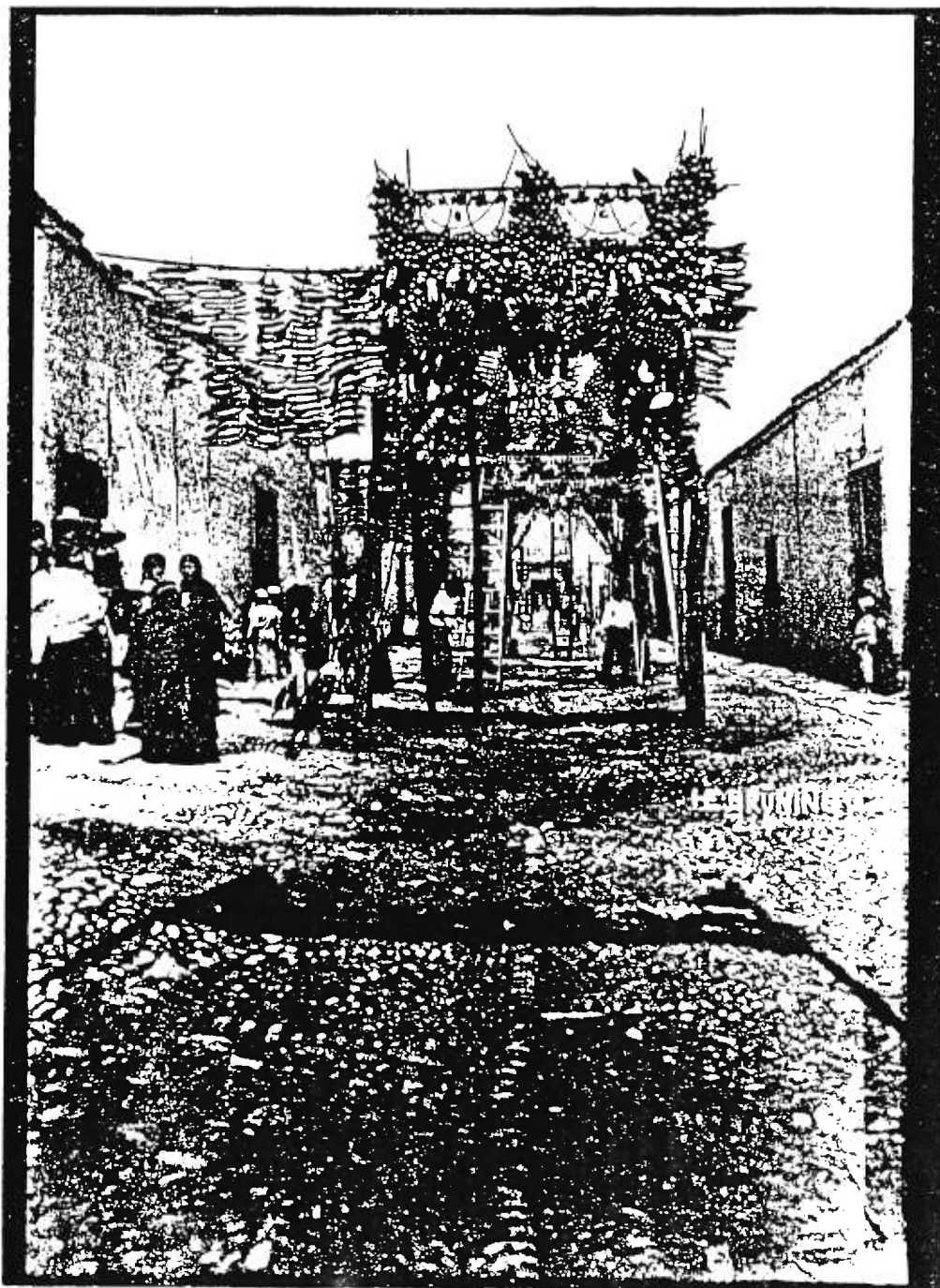


Figure 18: Arc de fruits dans la communauté de Monsefú, en 1904
(Raddatz 1990: 110).

constatons, l'origine des offrandes de fruits est très lointaine sur la côte nord péruvienne.

De plus, si nous considérons l'institution des diabolicos comme étant une danse, nous pouvons affirmer qu'elle existe depuis au moins le 18^e siècle, car nous la retrouvons sur une des aquarelles de Martínez Compañón (Figure 19). Cette danse possède une origine côtière au contraire des autres danses retrouvées sur les aquarelles de Martínez Compañón, ayant des origines plus andines (Schadel et Garrido 1953: 83). Par contre, pour connaître les origines plus lointaines de cette danse, la tâche n'est pas aisée. Nous savons qu'une danse similaire existe au Venezuela. Angelina Pollak-Eltz y voit en fait deux origines possibles. «The dances are held in honour of the Holy Sacrament of the Altar on the Day of the Corpus Christi. On this day in Spain during the Middle Ages, street processions were held in which devil and angel figures took part» (Pollak-Eltz 1983: 179). Ce qui n'est pas sans nous rappeler l'aquarelle de Martínez Compañón sur laquelle on peut observer plusieurs diables et un ange. On pourrait aussi ajouter qu'au début du siècle, il existait une troupe de diabolicos à Ferreñafe pour le Corpus Christi et à Jayanca pour la Fiesta de la Ascension del Señor, le 12 mai (Raddatz 1990: 110). Si on considère que la fête du Corpus Christi est célébrée environ vers la fin du mois de mai, on pourrait donc croire à une certaine affinité entre les diabolicos et le mois de mai. Il est donc possible que les diabolicos de la fête de San Isidro sont un déplacement d'une partie du contenu festif de la fête du Corpus Christi. Ce transfert du contenu festif n'est pas rare à Moche, puisque la tradition de l'arc de fruits fut incorporée à la fête de la Santísima Cruz del Cerro Grande.



Figure 19: La danse des diabolicos de Martínez Compañón (18e siècle)
(Schadel et Garrido 1953: 103).

De plus, Pollak-Eltz (1978) a trouvé que les masques utilisés durant la danse possédaient une origine africaine. Il y aurait très peu d'esclaves noirs dans la communauté de Moche. Par contre, il semble qu'il y en avait un certain nombre à la hacienda de Laredo, près de Moche. De plus, Anne Marie Hockenghem (1987: 171-172) voit dans les danses du mois de mai et surtout celles de la fête de la Croix une survivance préhispanique du culte des ancêtres lié au rite de fertilité. Il est donc très difficile sans une recherche plus approfondie de connaître l'origine de cette danse.

3.3.1 Place des festivités dans l'univers symbolique annuel de la communauté

Une vision très répandue chez les chercheurs est d'examiner les fêtes dans une perspective agricole ou à l'intérieur de plusieurs «life crisis» (Mangin 1961: 84). Quoique cette vision puisse être bonne pour plusieurs célébrations ou communautés, il semble qu'elle ne le soit pas pour Moche. On sait qu'il n'existe pas comme tel de temps idéal pour l'agriculture. Donc, il est difficile de situer la procession par rapport au cycle agricole. Pourtant Gillin (1947: 15) voyait la fête de San Isidro comme une fête de la récolte. Il est important de noter par contre que les festivités à San Isidro sont situées à la fin de la saison chaude et au début de la saison froide. Au point de vue du cycle climatique, la fête se retrouve entre deux climats très bien marqués. Il est difficile de croire que cette fête annonce le début de l'hiver.

D'un point de vue festif, la présence des diabolicos donne à la procession un caractère ambigu qui contribue à la possibilité d'y attribuer une fonction carnavalesque. Le carnaval est plus une période de l'année qu'une simple fête

(Caro Baroja 1979: 47). Le carnaval constitue un ensemble de célébrations qui s'échelonnent de la fête des Rois jusqu'au début du Carême. Cette période ne semble pas être d'une très grande importance à l'intérieur de la communauté de Moche puisque aucune fête n'est célébrée à cette époque charnière entre l'Épiphanie et le Mercredi des Cendres. Donc, en l'absence de carnivals à l'intérieur du cycle festif de la communauté, se peut-il qu'il y ait une autre fête qui mette en valeur les mêmes préoccupations que le carnaval? Selon les valeurs intrinsèques que nous attribuons au carnaval, il faut donc accorder une attention particulière aux différentes visions pour donner un élément de réponse.

Une des premières caractéristiques du carnaval se retrouve sous la forme du renversement de l'ordre établi (Caro Baroja 1979: 50). La présence des diabolicos à l'intérieur des célébrations qui nous a fait miroiter la possibilité d'assister à un rite d'inversion démontre en fait totalement le contraire. Il est certain que par leur apparence de diable, on pourrait croire que les diables inversent l'ordre déjà établi, soit le bien par le mal. Le comportement des diabolicos n'est pas celui auquel on s'attendrait de la part de diables, d'où l'ambiguïté. Le carnaval et les autres rites d'inversion ne questionnent jamais la structure même du pouvoir (Galinier 1990: 473). En fait, le carnaval réaffirme l'ordre établi en dévoilant son contraire, tandis que les diables offrent aux spectateurs un esprit d'ambiguïté ayant le costume du diable. Les diabolicos agissent tout autrement. Si on doit trouver une fête qui se rapproche du carnaval, elle se retrouverait sous la forme de Nuestro Señor de la Misericordia (20-22 octobre). Gillin utilisa cette fête pour décrire le déroulement festif général des fêtes à Moche sans décrire ses spécificités. Par contre, à la fin de son ouvrage, il

nous offre une photo d'un danseur prenant part à cette procession (figure 20) sous la description suivante: «Flageolet and drum player with «American Indian» headdress, modern singlet, motorcycle goggles, in procession of October 22» (Gillin 1947: plate 18). Il se peut que cette fête où on retrouve des gens costumés puisse avoir eu une fonction carnavalesque. Il est certain que les explications sur cette fête ne peuvent prévaloir pour tout expliquer. Cependant, je suis dans l'incapacité de déterminer si elle est toujours célébrée à Moche.

De plus, les comportements généralement associés au carnaval, comme la dérision, la caricature, l'inversion, etc. ne se retrouvent pas à l'intérieur des célébrations. Au contraire, il existe une très grande solennité autant de la part de la population que de celle des diablicos. Même avec la présence des diablicos, la fête conserve une grande solennité religieuse qui est caractéristique des autres fêtes observées au Pérou.

Une vision intéressante du carnaval est de le considérer comme un rite incorporant plusieurs centres. «En efecto, sociologicamente el carnaval se desarrolla a partir de varios centros, ya que los grupos de danzantes no están coordinados a partir de un polo único que sería el núcleo del poblado» (Galinier 1990: 471). Cette pluralité des centres n'est pas vraiment présente à l'intérieur de la fête de San Isidro. Il est vrai qu'il existe trois troupes de danseurs: deux pour la zone urbaine et une pour la zone rurale. De plus en plus, les troupes tendent à converger dans un seul centre de pouvoir. La Hermandad incorpore maintenant un membre de chaque troupe pour coordonner les activités festives. De plus, cette polarité des troupes de danseurs est un phénomène assez récent soit une dizaine d'années, mais qui depuis peu tend à se résorber. De ce point



Figure 20: Danseur lors de procession de Nuestro Señor de la Misericordia
(Gillin 1947: Plate 18).

de vue, nous ne pouvons affirmer que la fête de San Isidro possède des attributs carnavalesques.

D'autres voient dans le Carnaval une période entre deux «qui dure le temps que l'astre-roi de l'année ancienne ait totalement décliné et que celui de la nouvelle année se soit hissé à la hauteur du trône» (Rang 1990: 28). La période du Carnaval est donc située entre Noël (et Épiphanie) et le Carême (et la Pâques). Ce qui, à première vue, semble plus ou moins vrai puisque la seule période intercalaire dans laquelle la fête de San Isidro est inscrite correspond à la fin de l'été et au début de l'hiver que j'ai réfuté antérieurement. Toutefois, en cherchant un peu plus dans le passé jusqu'à la période préhispanique, on s'aperçoit que la période dans laquelle s'inscrivent les célébrations de la fête de San Isidro s'insère à une époque charnière de la cosmologie yunga.

«[...] indican que son la pleyades las que marcan el ciclo anual. Estas estrellas reaparecen a principios de junio anunciando el solsticio de invierno, el comienzo de la estación seca y del año. Culminan en noviembre anunciado el solsticio de verano, el comienzo de la estación humeda. Desaparecen en mayo anunciado el fin del año» (Hockenghem 1987: 25).

Ainsi, la fête de San Isidro est, si on en croit Anne Marie Hockenghem, située à la fin de l'année yunga. En plus, elle se situe dans une période entre deux: entre la disparition des pléiades et leur réapparition. Nous ne possédons aucune description des cérémonies qui étaient perpétuées à cette époque de l'année au temps de la conquête. Toutefois, il semble fréquent d'observer, à l'intérieur de plusieurs communautés, des danseurs pendant cette période de l'année (mai et juin) sur une bonne partie de la côte nord du Pérou. Il existe aussi des danseurs travestis de toutes sortes à d'autres époques de l'année, mais il semble y en avoir davantage à la période comprise entre mai et juin. Donc, si nous

considérons que le carnaval est une période entre deux, la fête de San Isidro peut présenter des caractéristiques carnavalesques.

3.3.2 Discours symbolique véhiculé à l'intérieur des célébrations

Quand on examine la fête, on s'aperçoit rapidement que San Isidro est le point de convergence de tous les discours. Nous pourrions le considérer comme le symbole dominant de la fête, auquel vient s'agglutiner un ensemble de symboles qui forme l'univers symbolique des festivités. Si on observe les activités festives, on s'aperçoit qu'elles correspondent à quatre grands discours symboliques véhiculés s'adressant à un seul auditoire durant toute la durée de la fête. Je m'efforcerai dans cette partie d'analyser ces quatre grands discours soit la communauté de Moche, Moche village catholique, Moche village d'agriculteurs et d'éleveurs et Moche village de descendance muchik.

3.3.2.1 La communauté de Moche

Plusieurs symboles s'agglutinent autour du concept de la communauté de Moche. La première forme de discours symbolique sur la communauté de Moche est présente de façon directe à l'intérieur des sermons, des discours. Toujours prononcés par des individus en position de pouvoir à l'intérieur de la communauté, ils font appel à la cohérence du village, à la force de la communauté et à l'unité des habitants.

La légende de San Isidro offre aussi un symbole de cohérence communautaire. L'histoire de l'arrivée de San Isidro à Moche n'est inscrite en aucun endroit. Par contre, certaines personnes affirment dans la communauté qu'il fut apporté par Santo Torribio de Mongrovejo (1538-1606). Cet homme de

loi de l'Université de Salamanca fut par la suite en charge de l'Inquisition de Granada. Il devint archevêque de Lima sous les ordres du roi d'Espagne en 1579. Il fut canonisé en 1726. Il est intéressant de voir que les Mocheros associent l'arrivée de San Isidro dans leur communauté avec Santo Torribio, personnage d'une grande importance. Cette vision un peu mythique que Santo Torribio ait instauré le culte de San Isidro ne fait que le légitimer à l'intérieur de la communauté. Un événement intéressant est que San Isidro fut officiellement canonisé en 1622. Certains habitants de Madrid lui vouaient un culte depuis sa mort, mais l'influence de ce culte n'était réservée qu'à cette région (Réau : 689; Thurston et Attwater 1988: 324). Donc qu'une image sanctifiée de San Isidro soit arrivée avec Santo Torribio est fort peu probable. Un Mochero m'a aussi fourni l'itinéraire du Saint, de son arrivée au Pérou jusqu'à son arrivée à Moche (figure 21), qu'il relie lui aussi à Santo Torribio. La date avancée par Hermogenes Sacchun (1999: 3) est plus probable. Il situe plutôt l'arrivée du culte aux environs de 1750.

De quelle façon commença le culte à San Isidro dans la communauté de Moche? Pour l'instant, aucune réponse possible. Trop d'informations manquent. Pourtant à l'intérieur de la communauté, on discute souvent de son arrivée.

«...es un santo de Madrid, España, pero vino acá. El debía haber llevado a otro sitio, a la sierra a que le traían en el camino se paró en un arco de Moche vio el verdicimiento de la campiña de Moche de tiempo (ahora no es nada por le traen ladrillas) y dijo aquí se quede San Isidro y aquí se quedó. Es una cosa que sorprendió el pueblo de Moche y es por eso que lo tomamos como el patron de la agricultura¹⁴».

Il est de croyance commune que le Saint ait choisi Moche pour être vénéré. Tout au long de son commentaire sur l'arrivée de San Isidro, Lucho Gomez montre

¹⁴ Luis Gomez Vera, entrevue (le 10 juin 1999)



Figure 21: Itinéraire de San Isidro au Pérou avant son arrivée à Moche (proposé par un membre de la communauté).

que ce fut par la seule volonté du Saint de rester dans la communauté où tout était si vert et luxuriant. Il est à noter qu'il souligne une démarcation entre la campagne d'antan et celle d'aujourd'hui qui a été entachée par la vente de briques. La vente de briques consiste à fabriquer des briques avec la terre du cultivateur. Ainsi, certains individus creusent leur terrain pour avoir la terre nécessaire à la fabrication de ces briques. C'est pour cette raison que l'on retrouve plusieurs fermes possédant des terrains plus bas que la moyenne, allant de un mètre à un mètre et demi. On voit bien qu'il existe, dans la croyance de la population, un lien mystique entre le Saint et la communauté.

Une des raisons principales pour laquelle la communauté conçoit que San Isidro ait choisi de rester dans la communauté est que son esprit est présent par l'intermédiaire de l'idole. «La imagen facilita «la presencia» del espíritu del santo allí en frente a los agricultores, quien en esa forma se complacen de «verlo en persona» a San Isidro y tienen la seguridad que por eso, él les escucha» (Gutiérrez Rodríguez 1998). C'est pour cette raison que la population de Moche mentionne les désirs du Saint à demeurer dans la communauté. Les évangélistes sont arrivés avec l'image de San Isidro et aussi avec son esprit.

On ne peut dire que San Isidro est le seul symbole à l'intérieur des festivités faisant référence à la communauté. La consommation, lors du 15 et du 16 mai, de la *sopa teóloga* nous offre un très beau symbole d'identité mochera. Tout bon Mochero connaît la *sopa teóloga*. Ce met constitue le met typiquement mochero et il en est très fier. On peut affirmer qu'en dépit du fait qu'il y ait d'autres plats à consonance mochera comme la *bretaña*, le *pepián de cancha*, la

raya aderesada, etc¹⁵., la *sopa teóloga* possède plusieurs caractéristiques qui nous font croire qu'elle est d'origine espagnole. Premièrement, son nom nous démontre déjà une association assez marquée de sa filiation avec le clergé. Hermogenes Sacchun raconte que ce met était réservé uniquement pour les prêtres et que la population n'avait pas le droit de le consommer. Ensuite, le plat s'est étendu aux notables de la communauté. Après une certaine période, il fut inclus aux menus de plusieurs fêtes religieuses. Maintenant, il est commercialement vendu dans certains restaurants de la communauté. Finalement, si on examine tous les ingrédients qui entrent dans sa composition, on se rend compte qu'ils sont tous d'origine espagnole: la dinde, le pois chiche, les oignons, les oeufs, le pain et surtout le safran. Auparavant, il semble que, toujours selon Sachún, durant les célébrations de San Isidro, le met typique était un plat composé de poulet, riz et fève. Lors d'autres fêtes à Moche, on ne voit pas cette association entre les festivités et la *sopa teóloga*. La fête a donc incorporé ce plat ajoutant à l'identité communautaire des festivités.

La filiation des diabolicos à la communauté est aussi très apparente. Par leur nom, les troupes marquent leur affinité communautaire: Banda de enmascarados San Isidro Labrador Hijo de agricultores de Moche, Banda de enmascarados San Isidro Labrador de Moche et Comparsa de enmascarados Baltazar Anhuaman. La dernière n'intègre pas directement en son nom la communauté, mais fait référence au célèbre capataz qui dirigea la troupe. Cette territorialité des diabolicos va bien au-delà de leur nom. Il semble qu'il existe une grande rivalité (de la part des Mocheros) entre eux et les diabolicos de Virú. Tous

¹⁵ Santo Azmat, entrevue (le 20 mai 1998)

veulent démontrer leur supériorité face aux troupes de l'autre village qui possèdent également des diablicos pour la fête de San Isidro. Quoique la troupe de Virú ne soit pas présente lors des festivités en l'honneur de San Isidro, il n'est pas rare qu'elle vienne à Moche pour certaines cérémonies spéciales, comme ce fut le cas pour la cérémonie en l'honneur de la Virgen de la Puerta (le 13 août 1998).

Lors de la dernière journée de fête, une activité festive intéressante consiste en la visite du cimetière de Moche. Le président de la Hermandad y prononce un discours en l'honneur des membres de la Hermandad, des fidèles de San Isidro et des paysans décédés. Par cette action de commémorer les morts de la communauté, récents et anciens, on réaffirme ses origines communautaires. Par les morts, on réactualise le passé pour donner une signification au présent. Non seulement, on honore les morts de la communauté le 16 mai, mais aussi tout au long de la fête. Certaines personnes m'ont affirmé que la fête de San Isidro est une occasion d'honorer l'agriculture, mais aussi de consoler ceux qui ont perdu quelqu'un dans leur vie. Souvent la fanfare joue, à la maison d'un altarero, un *responso*: c'est-à-dire une chanson en l'honneur des morts. D'après les musiciens, quand on joue ce type de musique, chaque individu pense à une personne disparue. Toujours d'après eux, les *resposos*, *Liberame* et *Quilazarum* sont fréquents dans les vallées de Moche, Virú et Chicama. Il y a toujours un *responso* joué au cimetière le 16 mai au matin. Le fait de jouer des *resposos* durant une fête n'est pas unique à la fête de San Isidro, puisque lors de festivités de la Santísima Cruz del Cerro Grande il en eu plusieurs.

3.3.2.2 Moche village catholique

Il est indéniable que la fête de San Isidro a des assises catholiques, non seulement par le contexte dans lequel sont célébrés les actes liturgiques lors des différents événements festifs, mais aussi à travers les discours de la population et les symboles. Une des réponses obtenues le plus fréquemment lorsqu'on demande à un Mochero les raisons de la fête de San Isidro est: «Moche es un pueblo muy católico¹⁶». Ce discours autour de la fête de San Isidro se retrouve aussi dans toutes les autres célébrations catholiques. «The Mocheros take pride in being «very religious»» (Gillin 1947: 142). Si cette grande fierté existe depuis longtemps à Moche, on peut dire que l'Église romaine catholique n'est plus la seule dans la communauté. Le protestantisme a fait son entrée dans la communauté lentement, puisqu'il y avait une trentaine d'individus qui le pratiquaient en 1944 (Gillin 1947: 143). Ce n'est pas sans crainte au sein de la communauté catholique, que le nombre a augmenté et que quelques églises y ont été construites. «Mucha gente por acá ahora se ha cambiado al protestante, pero no dejé que mi padre me bautizó y cumplió mis sesenta años y todavía sigo siendo ser católico, con una sola idea, con una sola decisión de cumplir el ofrecimiento¹⁷». Même si cette grande fierté existe depuis longtemps, elle prend un nouveau sens dans le cadre actuel, soit celui de se démarquer des protestants. Les protestants, refusant entre autres dans leur doctrine le culte des saints, pourraient déstabiliser les fêtes patronales à Moche. La conversion au protestantisme n'est pas pour l'instant une menace pour les célébrations

¹⁶ Luis Gomez Vera, entrevue (le 10 juin 1999)

¹⁷ Pedro azabache Mendoza, entrevue (le 8 juin 1999)

religieuses telle la fête de San Isidro, mais si la population de protestants augmente en nombre important elle pourrait le devenir.

Les Mocheros s'identifient beaucoup à San Isidro, non seulement parce qu'il fut agriculteur, ce dont je traiterai dans la prochaine partie, mais aussi par son aspect pieux et religieux. Je pense qu'il serait important à ce stade-ci de raconter l'histoire de la vie de San Isidro tel que les Mocheros me l'ont racontée. San Isidro vivait en banlieue de Madrid et travaillait comme travailleur indépendant pour un grand propriétaire terrien. Il était marié à Santa Maria de la Cabeza, à laquelle on consacre un culte en Espagne (Thurston et Attwater 1988: 324; Réau 1959: 688; Sachún 1999: 3). Pourquoi Sainte Marie de la Tête, «à cause de son chef-reliquaire que les paysans portaient en procession pour obtenir de la pluie» (Réau : 688). Les Mocheros discutent souvent de Santa Maria de la Cabeza, mais ne lui vouent pas un culte. Le couple eut un seul enfant qui mourut en bas âge. Isidro étant un grand dévot, il allait prier tous les matins et pendant ce temps, il ne labourait pas sa parcelle de terre. Par jalousie pour ce dernier, les autres travailleurs le remarquant avisèrent le propriétaire des actions de Isidro. Le patron se cacha pour observer la véracité des paroles de ses employés. Il s'aperçut que Isidro ne commençait pas à travailler en même temps que les autres parce qu'il allait prier à l'église. Quand Isidro revint aux champs pour y travailler, le patron toujours caché, s'aperçut que derrière son employé des anges labouraient la terre. Suite à cet incident, l'employeur commença à vénérer son employé. Il le laissa prier tous les matins à sa guise. Ainsi est l'histoire de San Isidro telle que racontée à Moche. Les événements qui

forment ce récit sont identiques à d'autres récits relatant la vie du Saint (Attwater 1965: 180-181; Réau : 688; Thurston et Attwater 1988: 323-324).

Isidro de même que les Mocheros possèdent une grande fierté religieuse. Il devient donc leur fer de lance, leur étendard qui leur permet d'exprimer clairement leur dévotion à la religion catholique. Si on examine attentivement les acteurs sociaux qui prennent part aux festivités, on peut dire que les altareros, agriculteurs et grands dévots sont ceux qui se rapprochent le plus de San Isidro. Ils sont considérés comme les modèles terrestres du Saint.

À l'intérieur du récit sur la vie de San Isidro, on note qu'il fut aidé par des anges. Fait un peu ambigu, à l'intérieur de la communauté, les diabolicos sont en fait les anges de San Isidro. La majorité de la population affirme qu'ils sont vraiment la représentation des anges qui ont aidé le Saint dans son travail.

«Según lo que no conto los viejos capataces, dicen que Dios lo hizo diablo, porque el tambien fue un angeles. Como fue malo puso a un lado como diablo, pero nosotros decimos diablada para crear un poco de alegría en la fiesta, pero nosotros somos realmente considerados como angeles de San Isidro [...] segun la historia dice que le fue apoyado por los angeles. Entonces es por eso que nos consideramos los angeles de San Isidro y todo los agricultores la mayoría¹⁸».

Comme mentionné, la danse des diabolicos existe depuis au moins le 18e siècle sur la côte nord du Pérou. Il se peut donc qu'il ait eu une réinterprétation des symboles présents à l'intérieur de la fête les conformant à l'idéologie du temps. Nous en discuterons un peu plus loin, mais il semble y avoir eu une appropriation des cultes catholiques de la part de l'Église et une réinterprétation de certains symboles cadrant mal avec cette nouvelle idéologie. Même si cette vision des diabolicos en tant qu'anges semble faire l'unanimité, il existe certaines personnes

¹⁸ Luis Gomez Vera, entrevue (le 10 juin 1999)

qui croient que les diabolicos personnifient le diable ou le mal, et cela même à l'intérieur des troupes de danseurs.

3.3.2.3 Moche village d'agriculteurs et d'éleveurs

Comme déjà expliqué, San Isidro est le patron de l'agriculture, non seulement à Moche, mais dans tout le monde catholique. Moche étant un village comptant une bonne partie d'agriculteurs, San Isidro est un choix qui va de soi. Pourtant ce ne sont pas toutes les communautés ayant une forte concentration d'agriculteurs qui le célèbrent. «Nosotros somos agricultores y ganaderos, como el santo ha sido agricultor según su leyenda. Nosotros veneramos este santo por la fe que de quizás nos proteja con sus milagros de una o otra forma¹⁹». N'existant pas de fête célébrant l'élevage, San Isidro est devenu informellement le patron des éleveurs de Moche. Informellement, puisqu'il n'est fait mention dans aucun des documents publiés par la Hermandad. Cette acquisition du patronage des éleveurs demeure partagée par une très grande partie de la population. La population de Moche, vivant en grande partie de l'agriculture et de l'élevage, a donc trouvé en la personne de San Isidro un bon symbole réunificateur. Il reste que l'agriculture demeure une prédominance dans toute la campagne, mais certaines personnes vivent autant de l'agriculture que de l'élevage (commerciallement l'élevage du bovin est important).

Le symbole des deux taureaux installés dans les deux coins avant de la litière de fête (figure 22) associe San Isidro à l'élevage: le bovin étant l'animal d'une importance commerciale pour Moche. Ce symbole est porteur d'un double sens, puisque les deux bovins peuvent tout aussi bien symboliser l'agriculture.

San Isidro labourait les champs à l'aide de ces animaux. En fait la *yunta* (charrue avec deux boeufs) constitue un de ses nombreux symboles. Cet instrument semble avoir une portée limitée dans la région de Moche. L'instrument d'agriculture le plus utilisé est la *palana* (petite pelle) (figure 23) qui est représentée sur la litière de fête et sur la litière de procession.

«The implements recovered from Mochica and Chimu culture are the spade type [*palana*], i.e., the blade of the implement lies in the same axis as that of the handle. [...] are used for «hilling up» corn and other crops, for making holes for planting etc., and for cultivating around standing, as well as for cleaning irrigation ditches and for all tasks involving the movement of the earth by hand» (Gillin 1947: 18).

Cet instrument aux multiples usages est présent dans l'univers de la communauté depuis la période préhispanique. Comme Gillin (1947) l'affirme, la *palana* peut être utilisée pour nettoyer les canaux d'irrigation et ainsi faciliter une meilleure circulation de l'eau. Ceci peut être associé au rituel du Señor de la Sangre durant lequel on utilise la *palana* de San Isidro pour faire venir l'eau. Les agriculteurs voient en elle un symbole directement relié à l'agriculture. «No tengo la seguridad de explicar la del bastón. Claro, la palana, si, porque era agricultor²⁰». Il est important de noter que San Isidro possède un bâton. Aucun dans la communauté ne semble pouvoir en expliquer le sens. Ce bâton de soberania est présent dans l'univers symbolique depuis très longtemps. Aussi, Gillin (1947: 28 et 162) en fait mention. Ce symbole est donc perpétué dans l'univers symbolique sans avoir de signification réelle.

La majorité des offrandes sont reliées à l'agriculture. Deux types d'offrande à San Isidro seront traités soit l'arc de fruits et les offrandes déposées

¹⁹ Pedro azabache Mendoza, entrevue (le 8 juin 1999)

²⁰ Ibid



Figure 22: Taureau qui doit être installé sur la litière de fête.



Figure 23: *Palana*.

dans la litière. Ces deux types d'offrande ne sont pas uniques. Ainsi, nous retrouvons l'argent, les ornements (bijoux, médailles, vêtements) et les litières, etc. L'arc de fruits est une offrande obligatoire que doivent fournir les altareros par l'entremise des parrains. Nous incluerons dans cette catégorie, la décoration de la litière de fête (arc de fruits, *palana* et *bastón de soberanía*). Comme mentionné, les offrandes de fruits à des êtres surnaturels sont une coutume très ancienne qui remonte à l'époque préhispanique. Benavides (1995: 171) qui centra son étude sur ces arcs de fruits affirme que les Mocheros perpétuent cette coutume sans que ne soit fait un lien entre la fête et ces offrandes. Il est possible que Benavides n'ait pu obtenir de réponses satisfaisantes puisqu'en cherchant des survivances, il n'a pu voir que dans le contexte actuel l'arc de fruits trouve son explication. La plupart des Mocheros voient dans l'arc de fruits une manière convenable de recevoir un si grand personnage. L'arc de fruits est un symbole d'abondance en offrant le meilleur de ce que l'on peut donner. Pour eux, c'est la seule façon de recevoir San Isidro, peu importe si les fruits proviennent ou pas de la campiña. De plus, comme déjà mentionné, cette tradition s'est également perpétuée à une autre fête. De la part de celui qui l'offre, cette imposante masse de fruits est un symbole de prospérité.

Les offrandes déposées dans la litière sont presque toujours des produits agricoles offerts par les agriculteurs. Certains déposent dans la litière des bougies et même des ampoules électriques. Mais généralement ce sont des produits de la terre: *yuca* (manioc), maïs, canne à sucre, *ají* (piment), bananes, tomates, *zapallo* (courgette), melons, arachides, etc. Les quatre premiers produits sont les plus couramment offerts à San Isidro par les agriculteurs de

Moche. Un des faits très intéressants, qui me parut mystérieux au début de mon terrain, fut de constater que les agriculteurs n'offraient pas seulement la partie comestible de la plante, mais tout le plant. Si la plante n'entrait pas dans la litière (comme c'était souvent le cas pour la *yuca*, le maïs et la canne à sucre), on la brisait afin qu'elle puisse entrer en prenant bien soin de mettre toutes les parties de la plante. Il se peut que cette coutume existait sur la côte nord du Pérou depuis l'époque Moche, comme le montre la figure 24 un être mythique de la culture Moche qui a en sa possession, dans une main, la plante de *yuca* et dans l'autre un plant de maïs. Donner une plante entière signifie pour un Mocheros non seulement d'offrir de la nourriture, mais aussi d'offrir le pouvoir reproducteur de la plante. Offrir un plant est donc d'offrir le pouvoir de reproduction. Les Mocheros offrent à San Isidro plus que des produits provenant de Moche. Ils lui donnent le pouvoir de reproduction des plantes. Quand on compare l'offrande des arcs de fruits et l'offrande de produits agricoles déposée dans la litière, on remarque que les deux sont foncièrement distinctes dans leur fonction. Offrir un arc de fruits à San Isidro est de lui démontrer son hospitalité et son opulence, alors que lui offrir une plante est de lui accorder un pouvoir de reproduction sur la végétation.

La visite de San Isidro à la Bocatoma de Santa Lucia de Moche est un autre événement festif qui lie les festivités et l'agriculture. À cet endroit, San Isidro est aussi associé à l'eau. Son épouse, Santa Maria de la Cabeza, est louangée par les paysans en Espagne pour obtenir de la pluie, car dans la région, l'agriculture est liée intimement à la capacité d'avoir de l'eau. San Isidro

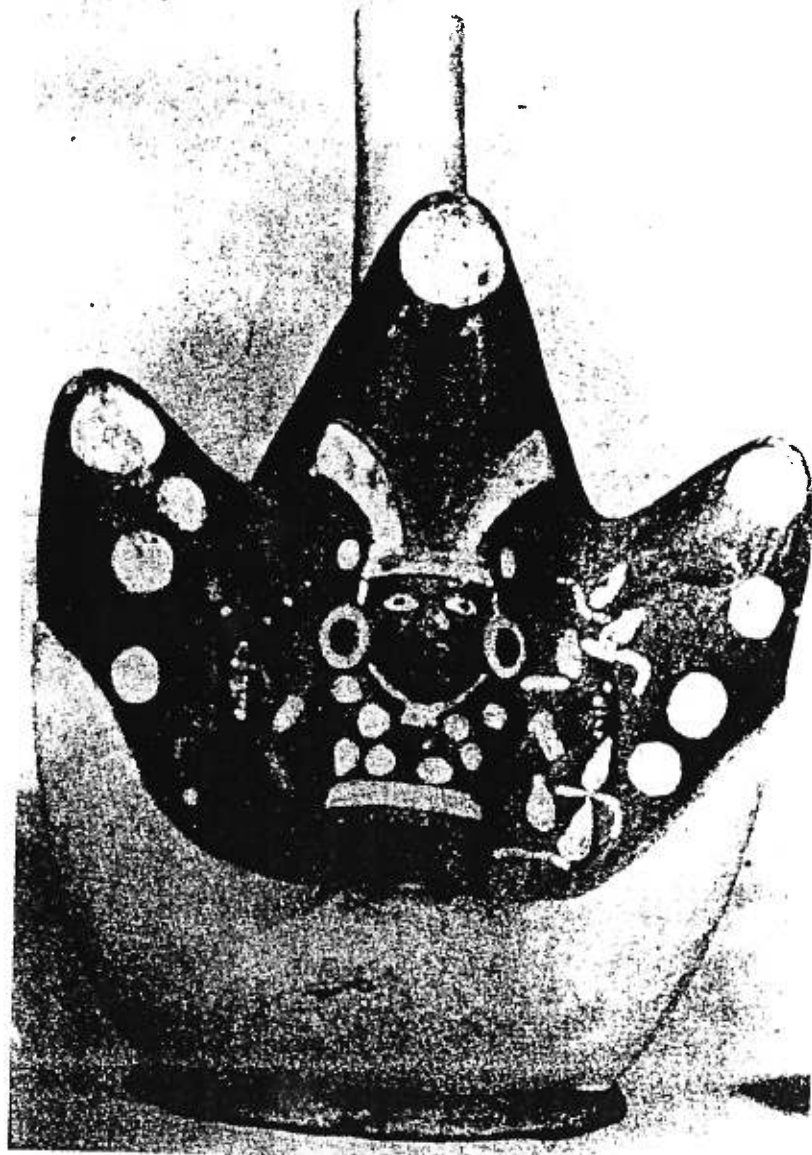


Figure 24: Iconographie Moche représentant un être mythique en possession d'un plant de *yuca* et un plant de maïs (Hocquenghem 1987: figure 166).

joue donc un double rôle soit celui de patron de l'agriculture et de pourvoyeur d'eau. Il est associé à la procession du Señor de la Sangre, c'est San Isidro avec sa *palana* qui détient le pouvoir de faire revenir l'eau dans les canaux d'irrigation de la communauté. Aussi, le motif premier du début de l'instauration de la procession dans la campagne de Moche pour la fête de San Isidro était d'emmener le Saint à la source des canaux d'irrigation de Santa Lucia. De plus, on note que la dernière activité inscrite pour la journée à la bocATOMA étant: «San Isidro dejando su bendición de fe al trabajo de la agricultura y sembríos, continua su recorrido de retorno al pueblo de Moche²¹». Donc, il bénit, à la source d'eau principale de la campiña, le travail agricole et les semences confirmant ainsi le lien intime entre l'agriculture et l'eau.

3.3.2.4 Moche village de descendance muchik

Cette tendance est relativement nouvelle à l'intérieur de la communauté de Moche. En fait, elle consiste en la valorisation d'un héritage autochtone commun à la communauté soit un héritage muchik. Cette tendance est mise de l'avant principalement par les deux anthropologues locaux Antonio Hermogenes Sachún Cedeño et Victor Rodríguez Suy-Suy. Aussi, nous pouvons remonter jusqu'à la source qui se situe aux États Unis en la personne de Richard P. Schaedel. Hermogenes Sachún m'a confié, lors d'un entretien, que le professeur Schaedel lui avait donné la tâche ainsi qu'à Victor Rodríguez Suy-Suy d'inventorier toutes les coutumes du village afin de les sauver de la disparition. L'idée de la descendance muchik peut être erronée. Je ne nie pas le caractère autochtone du village de Moche, mais cette appellation est plus

²¹ Programme de la fête pour la journée du 30 avril 1998

associée à la zone de Lambayeque, dont j'ai discuté dans la contextualisation historique de ce mémoire. Cette conception que la vallée fait partie du bassin de population muchik est en fait une vieille idée anthropologique qui n'a plus sa place dans les débats actuels. Il serait plus juste de dire que la communauté de Moche est apparenté au quingnam (Zevallos 1992). Il est donc intéressant d'observer qu'elle persiste encore dans le discours des anthropologues de la communauté. Ces individus furent les élèves de Richard P. Schaedel et perpétuent la vieille idéologie anthropologique de leur professeur. De plus, il est intéressant d'observer que dans ce contexte-ci les anthropologues ne sont plus simplement des observateurs privilégiés d'une communauté, mais aussi des acteurs sociaux qui interagissent avec elle et tentent de promouvoir une idéologie.

La Hermandad a demandé à l'anthropologue Sachún d'écrire l'histoire de la fête de San Isidro. Ce petit livret de 10 pages est non seulement un instrument de propagande pour la Hermandad, mais aussi pour Hermogenes Sachún qui a aussi inclus ses revendications au nom d'une culture ancestrale muchik. Voici ce qu'il écrit en conclusion dans son petit livret:

«Esta tradición y pintoresca festividad hispana, nos ha permitido a través de su Cofradía y luego de su Hermandad, rescatar, conservar y promocionar nuestra profunda y fina religiosidad andina, Muchik en especial, así como, mantener fresca nuestra interrelación armoniosa y familiar reciprocidad entre la Comunidad Humana, Natural y espiritual, de igual forma ha permitido conservar y vigorizar nuestros ancestrales y sabios comportamientos de laboriosidad, de honestidad y respetuosidad mutua, recomendando a la Hermandad trate de mantener una saludable interrelación con la Comisión de Agricultores y las Autoridades tutelares, así que siendo San Isidro Patrón de la Agricultura Muchik, debe visitar los ancestrales límites de nuestro antiguo Moche» (Sachún 1999: 7).

Il ne peut être plus clair qu'il tente de promouvoir un idéal indigéniste à travers son livret. Il semble important de noter qu'il discute des limites ancestrales de

Moche. Il se peut qu'il fasse référence au conflit territorial qui opposa le district de Laredo à celui de Moche, en 1998 à propos du découpage de leurs frontières. De plus, il est possible qu'il veuille seulement ramener Moche dans un état d'âge mythique intemporellement et insaisissable qu'offre la culture Muchik.

Lors de ma première rencontre avec Hermogenes Sachún en 1998, il m'a fait état de la piètre performance de la Hermandad, du manque de coordination entre elle et les diabolicos, également entre les différentes troupes de danseurs. L'année suivante, il faisait partie de la Hermandad et avait rédigé le petit livret (Sachún 1999). Il venait donc de commencer à rectifier ce qui le tracassait en 1998. Il a donc travaillé à meilleure coordination entre la Hermandad et les danseurs, et entre les diabolicos. Déjà en 1998, il m'avait fait part de l'importance de la culture Muchik à l'intérieur de la communauté de Moche. Je ne m'y attardais pas trop, puisqu'il ne semblait pas vraiment posséder de pouvoir pour diffuser ses idées. En 1999, je compris qu'il avait joint les rangs de la Hermandad à la seule vue du programme (figure 25). L'ajout au programme d'iconographie Moche donne à réfléchir et démontre une volonté non seulement d'un seul individu, mais d'une organisation entière en l'occurrence la Hermandad. Le fait que nous retrouvions de l'iconographie moche sur le programme et sur le portail d'entrée de la ville (figure 26) démontre une valorisation accrue du passé préhispanique de la communauté par une certaine partie de sa population. Avec les fouilles archéologiques réalisées sur le site de la Huaca del Sol y de la Luna, s'opère une survalorisation de la culture archéologique Moche (interprétée comme la culture muchik) au détriment d'un passé moins lointain qu'est la culture Chimú.

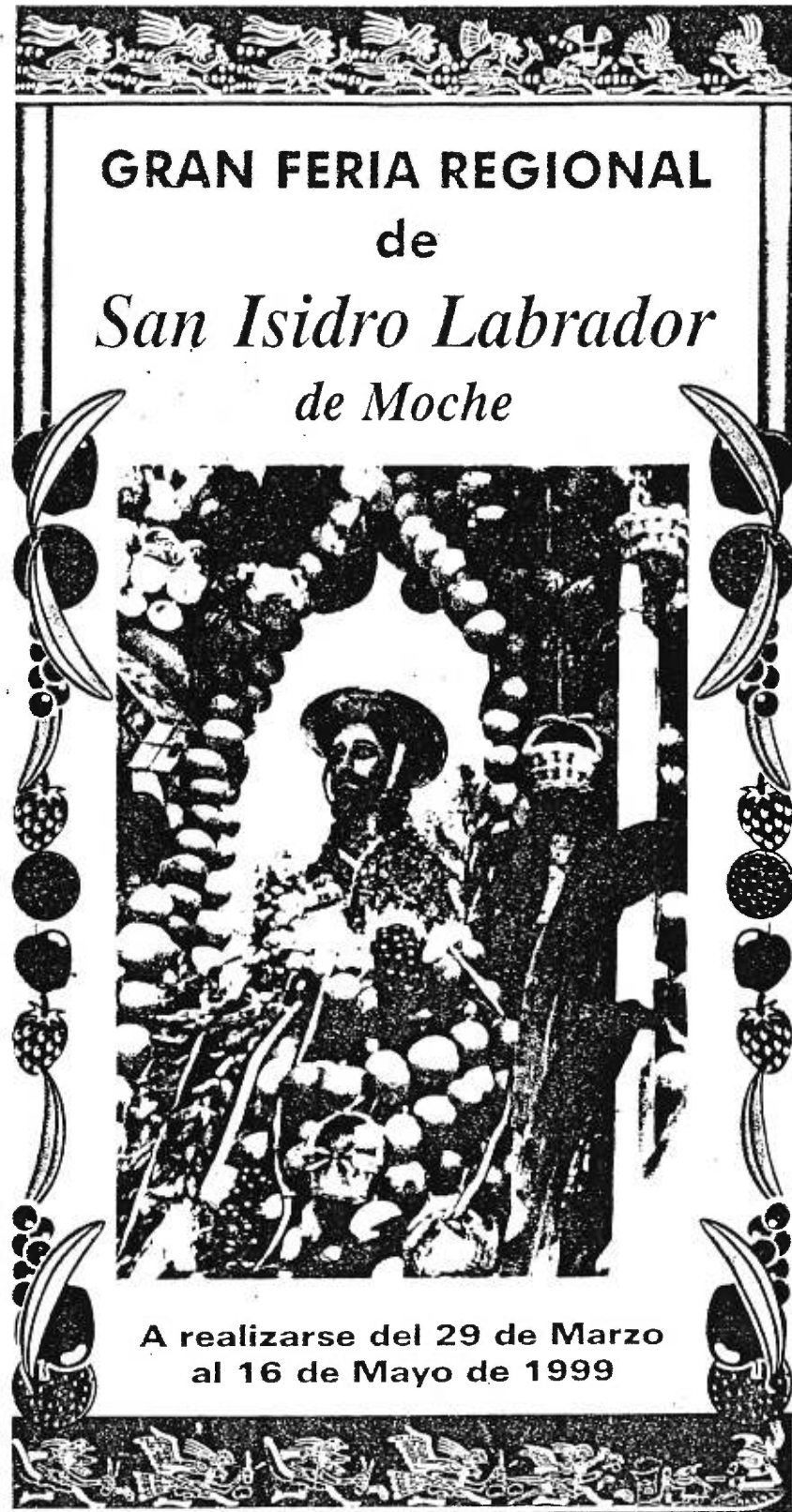


Figure 25: Programme de la fête de San Isidro Labrador, en 1999.

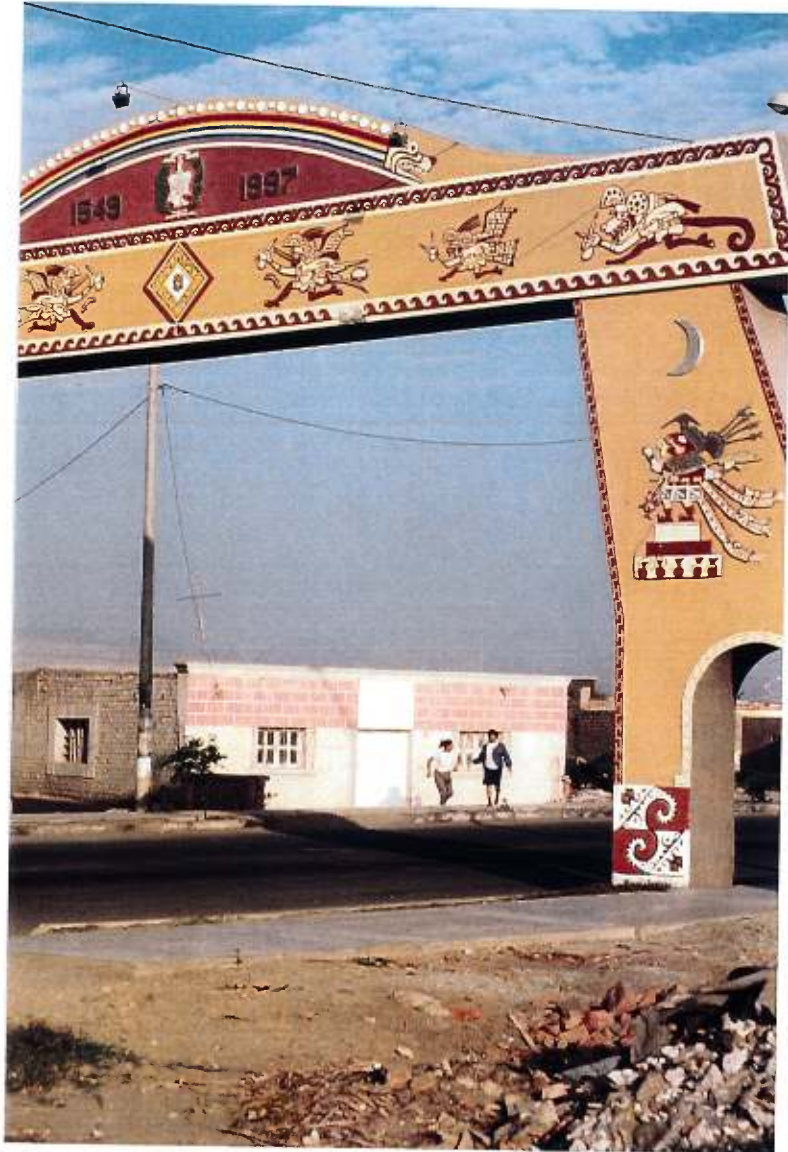


Figure 26: Portail d'entrée du village de Moche.

San Isidro n'est pas réactualisé en tant que vieille déité muchik. Par contre, les anthropologues locaux m'ont dit que les dirigeants du projet Archéologique Huaca de la Luna tentaient de réduire San Isidro à la divinité moche que l'on a retrouvée à l'intérieur des murs de la huaca. Officiellement, le projet archéologique n'a jamais tenté d'interpréter la fête par l'entremise de l'iconographie Moche. Je ne suis pas à même d'affirmer qu'il l'ait fait officieusement. Les diablicos ont été réinterprétés dans cette vision de valorisation autochtone: «... y de caso estudios que sean relizado en arqueología sean encontrado vestimientos de los diablos anterior que ha sido rayas y es por eso nos trajimos la tradición²²». Donc, le costume multicolore des diablicos proviendrait du passé préhispanique (figure 27). Quand on examine les diablicos de 1952 (figure 28), on s'aperçoit que le costume à rayures n'existait pas. Par contre, nous remarquons l'opposition entre la couleur blanche et noire. Si Luis Gomez n'identifie pas d'où proviennent les informations archéologiques dont il fait mention, Hermogenes Sachún affirme avoir retrouvé des évidences à la Huaca Cao. Celle-ci fait partie du Complejo del Brujo près de Magdalena de Cao, dans la vallée de Chicama (celle au nord de la vallée de Santa Catalina de Moche). Les diablicos sont donc considérés, par une partie de la population, comme faisant partie d'un passé préhispanique. En fait, cette conception s'insère dans une vision plus grande, soit celle de la valorisation générale des coutumes de la communauté en tant que phénomène autochtone. La promotion de cette vision est faite en grande partie par les deux anthropologues de la communauté.

²² Luis Gomez Vera, entrevue (le 10 juin 1999)



Figure 27: Costumes à raillures d'une des troupes de diabolicos.



Figure 28: Diablicos, en 1952 (photo de Jose Eulogio Garrido).

3.3.3 Changement à l'intérieur du discours symbolique

Pour bien comprendre tout l'impact du changement au niveau symbolique, je traiterai dans cette dernière partie des événements festifs qui ne sont plus présents dans l'univers de la fête de San Isidro. Étant plus facile d'observer la disparition des symboles que d'observer leur apparition, j'examinerai uniquement ce point dans cette partie. Ce qui m'amènera à conclure, non seulement sur le contenu symbolique présent à l'intérieur de la fête, mais aussi sur le mémoire dans son ensemble. On me fit mention, au cours de mon terrain dans la communauté de Moche, que plusieurs coutumes sont disparus de la fête. Trois symboles disparus seront sujet à une plus longue analyse: la *faena*, la *mochera* et le rituel d'initiation chez les *diablicos*. D'autres coutumes seraient disparues: le *negro* et la *negra*, les *cañasteritas*, les *carniceras*. Je ne possède pas suffisamment d'informations pour discuter de la disparition de ces coutumes. En fait, je possède seulement un peu d'information sur la *negra* et le *negro*. «En Moche día central, día de la víspera, sale la negra y el negro, son dos, bailando marinera en cada esquina. Toca la banda una marinera y empiezan a bailar marinera²³». Il doit être pris en note que ces coutumes disparues furent secondaires à la fête et ne furent jamais le centre d'attraction des festivités. Il m'est impossible de fournir plus de détails sur le sujet.

Plusieurs individus à l'intérieur de la communauté voient d'un mauvais oeil la perte de toutes ces coutumes. L'ajout de nouvelles coutumes, s'il y en a, ne semble pas soulever autant de passion de la part de la population. Plusieurs m'ont fait part que la faute de ces pertes revenait à la Hermandad en lui attribuant

²³ Pedro Azabache Mendoza, entrevue (le 8 juin 1999)

une certaine négligence. D'autres, attribuant les pertes à la Hermandad, jugeaient que c'était parce qu'il y avait beaucoup trop de jeunes au coeur de la direction quoiqu'ils aient quarante ans et plus. Plusieurs pensent qu'avec la disparition de ces coutumes, les festivités s'appauvrissent d'événements importants. Il n'est pas impossible dans les années à venir que certaines de ces coutumes reviennent, mais pour l'instant, elles ne font pas partie des festivités que j'ai eu l'occasion d'observer. Il se peut aussi qu'avec l'implication de l'anthropologue Sachún au sein de la Hermandad, une réinsertion de ces vieilles coutumes sera tentée.

3.3.3.1 La faena

La traduction littérale de *faena* est *travaux des champs*. Cette tradition consiste à faire des travaux agricoles en présence du Saint.

«La Hermandad, en coordinación con los agricultores de La Campiña, con mucha anticipación siembra una chacra con algún producto del lugar; puede ser camote a maíz. El cálculo es impresionante porque cuando San Isidro ingresa a La Campiña se realiza la feana, que consiste en la cosecha de dichos productos que son vendido en el mismo momento y los fondos destinados a la Hermandad» (Miranda Flores 1993: 332).

Certaines personnes m'ont affirmé qu'à certaines occasions, au lieu de récolter, on ensemençait un champ en présence de San Isidro. Ce rite s'inscrit donc dans un cadre très agricole et rejoint l'idée qu'avaient les Mocheros dans les années '40 (Gillin 1947: 27).

L'association entre le passage de San Isidro dans la campagne et la bénédiction des champs est encore importante aujourd'hui, mais indirecte. Les gens croient encore que San Isidro bénit les champs de la campagne par sa seule présence sans que des travaux actifs ne soient effectués. Cette tradition de la *faena* semble

provenir d'une vieille tradition préhispanique qui voulait que certains champs soient cultivés seulement à des fins religieuses et rituelles.

Les raisons de la disparition du déroulement festif sont attribuées en partie à la Hermandad. Ayant la tâche d'organiser la fête, la Hermandad doit inciter des individus à accepter de consacrer une partie de leur champ pour les festivités en l'honneur de San Isidro. De plus, Pedro Azabache Mendoza associe la disparition de la *faena* à la mort des grands dévots de San Isidro vivant dans La Campiña. Ces individus auraient avec leur champ contribué aux festivités. On peut voir dans leur mort, la fin d'un âge révolu. Avec eux est disparue la tradition de la *faena*.

La disparition de la *faena* montre aussi la perte des traditions rurales; la Hermandad étant composée en majorité par la population urbaine. Il se peut que pour eux la *faena* n'ait pas la même signification que pour les ruraux. Une des raisons pour laquelle aucun des agriculteurs ne s'offre pour organiser une *faena* serait plutôt d'ordre économique. L'augmentation de la population a eu pour effet d'accroître l'urbanité et aussi de diminuer l'étendue des champs agricoles. Les terres agricoles étant de plus en plus petites, on peut comprendre pourquoi les agriculteurs ne peuvent financer de *faenas*. Aussi les dimensions des terres permettent à peine, à ces derniers, de subvenir à leurs besoins. Il serait donc difficile de sacrifier leur champ ou une partie pour organiser la *faena*. L'agriculteur ne fait aucun profit sur la vente des produits puisqu'ils sont remis à la Hermandad. On peut croire qu'une survivance de cette tradition se retrouve dans la vente de produits agricoles lors de la journée du 15 mai. Les produits

sont des dons des agriculteurs à la Hermandad. Ces dons diminuent les coûts des agriculteurs, ne l'obligeant pas ainsi à sacrifier une partie de sa récolte.

3.3.3.2 La mochera

La mochera est un élément festif qui ne fait plus partie des festivités depuis peu de temps. En fait, certaines personnes de la communauté croyaient qu'elle était toujours présente. Plusieurs m'affirmaient que je pourrais la voir le 14 mai à la Cruce del Gallo, journée où San Isidro fait son entrée au village. Durant les deux années auxquelles j'ai pu assister aux festivités, il ne m'a pas été permis d'observer cet élément festif. Même si certains n'avaient pas remarqué sa disparition, plusieurs autres l'avaient observée. La mochera faisait son apparition en général durant la journée du 14 mai. Cette coutume était perpétuée par des femmes revêtant le vêtement typique de la communauté et montant des ânes (Miranda Flores 1993: 333).

La mochera apparaissait aussi lors de la *faena* «...ataviada de su vestimenta típica, cargando su botija de chicha, ofrece la bebida y los alimentos a los agricultores y a todos los presentes» (Miranda Flores 1993: 332). La disparition des *faenas* auraient-elles pu occasionner la disparition des mocheras? Il serait fort probable que non, même si sa disparition coïncide avec celle de la *faena*. Une des explications possibles serait le désintéressement des femmes de cette coutume: au niveau de l'image de la femme et de son rôle dans la communauté. Le costume étant la principale caractéristique du rôle de la mochera, il semble qu'il devienne désuet en tant que symbole d'appartenance au village. Plus spécifiquement, il se peut que les femmes de la communauté ne s'identifient plus au rôle et à l'image que lui confère le costume de mochera.

Actuellement, la population féminine de Moche est autant scolarisée que celle des hommes. Plusieurs femmes possèdent des professions et ont un emploi à l'extérieur de la communauté. L'ouverture des autres institutions aux femmes a pu causer un transfert de l'implication traditionnelle des femmes vers des modes plus modernes d'implication. Depuis peu, les diabolicos intègrent des femmes dans leur rang, ce qui était interdit auparavant. La Hermandad accepte également des femmes.

3.3.3.3 Le rite d'initiation des diabolicos

Quoique ne faisant pas partie directement du déroulement festifs, les rites d'initiation des diabolicos fournissent une explication essentielle pour comprendre la fête telle qu'elle est aujourd'hui. Le présent rite d'initiation, durant lequel le capataz frappe l'initié du plat de son épée, n'était pas en fait le rite original, si il y en avait un.

«Anteriormente lo bautizo consistía en poner una fila de velas, una espada, al fondo como [...] 20 metros. Pero se prohibió eso, porque ciertos compañeros que ya se han ido, al momento de morir, no querían besar al Cristo [...] entonces prohibimos este curamiento de bautizo y pasamos a castigarlos, cargarlos²⁴».

Comme nous pouvons le constater, l'ancien baptême fut remplacé pour des raisons religieuses. Plusieurs légendes veulent que les anciens *capataces* et diabolicos furent possédés par le diable avant leur mort et refusaient de recevoir les derniers sacrements. Une légende parle d'un père de famille qui faisait partie des diabolicos. Le fils de celui-ci le vit en diable alors qu'il n'était pas déguisé. Le petit eu si peur qu'il en tomba malade et le père dû quitter la troupe.

²⁴ Luis Gomez Vera, entrevue (le 10 juin 1999)

Le changement s'est opéré lorsque Baltazar Anhuaman était le capataz de la troupe. En fait, il est de mon avis qu'une des raisons pour laquelle il acquit une telle renommée à l'intérieur de la communauté fut parce qu'il christianisa les diabolicos, non seulement en changeant le rite d'initiation, mais en transformant les diables en anges de San Isidro. La confusion dans la communauté à savoir s'ils sont des diables ou des anges proviendrait de ce changement. Auparavant, ils devaient être considérés comme des diables par la population et par eux-mêmes. Vers les années '50 et '60, disparurent quelques activités «païennes», entre autres, le vol de produits agricoles dans les campagnes (Miranda Flores 1993: 336). Au même moment, à l'intérieur de la communauté, le curé interdisait la tenue de la fête. Il y avait, sur la côte nord, un mouvement de christianisation, mais il serait faux de croire que la population ne voulait pas certains de ces changements. Les mentalités en général ont changé et le rôle des diabolicos a suivi le courant qui s'est opéré sur toute la côte.

Nous pouvons tirer une conclusion de tout cela. La coutume symbolique d'une fête est en constant mouvement et change en harmonie avec la communauté à laquelle elle est associée. Le contenu symbolique est sujet à des transformations tout comme la structure. La réinterprétation des symboles confère à la fête son caractère dynamique, ce qui lui permet de continuer d'exister sans changer. Une fête évolue uniquement quand sa structure est inadéquate ou que son contenu symbolique ne peut être réinterprété.

Conclusion

La fête de San Isidro nous fournit un excellent regard sur la communauté de Moche et sur les enjeux qui l'animent. La fête nous offre un microcosme intéressant où se côtoient l'intégration des valeurs et la compétition de certaines autres que j'ai tenté de souligner tout au long de ce mémoire.

Avant même de comprendre la fête, il me semble pertinent d'offrir un retour sur le contexte historique et social de la communauté de Moche. Le district de Moche se situe dans la vallée de Santa Catalina de Moche. Depuis plusieurs siècles, cette vallée est un centre névralgique de la côte nord du Pérou. La Huaca del Sol y de la Luna fut le premier centre important dans la vallée et la capitale de la culture archéologique Moche. À son apogée, vers 400 de notre ère, cette culture étendit son contrôle sur une bonne partie de la côte nord. Le site de la Huaca del Sol y de la Luna fait partie du district de Moche à son extrémité nord-est. À la suite de la culture Moche, la culture Chimu émergea. Ce peuple construisit, sur la rive nord de la vallée, leur capitale soit Chan Chan. Cette cité est en fait le plus grand centre urbain mondial en briques de boue séchée. Les Chimus ont étendu leur territoire sur toute la côte nord et même plus loin. Les Chimus furent conquis par les Incas vers 1470. La conquête inca diminua l'influence de la vallée de Moche. Elle ne reprit de l'importance qu'après la conquête espagnole avec la fondation de Trujillo. Elle est maintenant la plus grande ville de la côte nord et la deuxième en importance au Pérou, ex aequo avec Arequipa sur le plan démographique.

La conquête espagnole ne fit pas que redonner de l'importance à la vallée. Elle la façonna avec la création des réductions. Cette institution avait pour but de protéger les autochtones, de les rassembler en des points de contrôle et de les évangéliser. La communauté de Moche se développa sur cette base. Nous possédons peu d'information sur la communauté. Les premières que nous ayons

proviennent de voyageurs et des recensements. La population totale est passée de 1229 habitants en 1876 à une estimation de 26 499 pour l'an 2000. Le district eut une croissance stable tout au long de ces années. Une des conséquences de l'augmentation de la population fut la création du centre urbain d'Alto Moche il y a une vingtaine d'années. Deux réalités s'entrecroisent dans la communauté soit la population rurale qui compte aujourd'hui pour environ la moitié et la population urbaine.

En introduction, j'ai proposé que les luttes de pouvoir faisaient partie intégrante de la fête réfutant l'idée de *communitas* de Turner. Le rituel est en fait un espace où s'entrechoquent plusieurs idées véhiculées dans la société. Un exemple parmi d'autres que j'ai exploré dans ce mémoire est la promotion d'une idéologie indigéniste par les anthropologues. En fait, la fête n'est qu'un prétexte puisque l'idéologie indigéniste proposée s'inscrit dans un cadre plus général. La fête devient donc un médium de diffusion de certaines valeurs et d'idées. La fête constitue non seulement un médium propice à la valorisation d'idées nouvelles, mais aussi à des idées plus fondamentales de la société. Le discours symbolique est monopolisé en grande partie par des valeurs centrales de la communauté: religion, agriculture, élevage, etc. Ces valeurs continuent d'être véhiculées, année après année, par la société. Elles ne font que grossir certains éléments déjà existants. Les quatre grands discours (communauté, village d'agriculteurs et d'éleveurs, village catholique et village de descendance Muchik) retrouvés à l'intérieur de la fête de San Isidro ne sont pas les seules valeurs importantes de la communauté, mais les célébrations mettent de l'avant ceux-ci. L'on pourrait trouver d'autres fêtes qui mettent l'accent sur d'autres valeurs importantes pour la communauté.

Je viens d'entrevoir un élément de réponse à ma première question qui était de connaître les raisons de la célébration de la fête de San Isidro, année après année, dans la communauté de Moche. En fait, le contenu symbolique est le diapason de la communauté. Le discours symbolique peut être compris et interprété par la population. À l'encontre de Turner (1972: 18-19) qui croyait que le rituel ne pouvait pas exister à l'extérieur d'un système de croyance, je crois plutôt que la possibilité de réinterprétation, de réactualisation est la clé pour la continuité des célébrations. La réactualisation des symboles offre à la communauté un moyen d'identification plus pertinent. Le système de croyance peut changer et la fête continuera d'exister avec un nouveau modèle d'interprétation en résonance avec le nouveau système.

La répétition des festivités est conditionnée d'abord par le contenu symbolique et ensuite par la structure. La structure de la fête est secondaire, mais non pas moins importante. Nous avons pu observer que la forme générale de la fête (altareros, hermandad) de San Isidro est présente dans d'autres festivités. Ce qui distingue la fête de San Isidro est en fait son contenu symbolique. La structure festive est très importante puisqu'une structure désuète affecterait sa popularité au sein de la communauté. La structure de la fête de San Isidro est une force intégratrice efficace. Avec sa structure, la fête peut répondre à un grand nombre de besoins festifs de la part de la population, puisqu'un moyen de valorisation chez les Mocheros est de participer activement aux célébrations. Chaque institution représente une partie de la communauté. Les altareros représentent la classe la mieux nantie de la campagne, alors que les esperadores la classe moyenne. La Hermandad accueille la population urbaine soucieuse de participer activement aux célébrations. Les diabolicos représentent les gens dépourvus de moyens financiers et humains (famille et

compradazgo). Il n'est pas étonnant de voir que la majorité des danseurs sont des jeunes hommes. La procession passant par tous les coins du district (sauf à Las Delicias) permet à la population d'assister aux célébrations dans leur milieu sans que tous et chacun aient l'obligation de se déplacer dans le centre urbain de Moche.

L'analyse diachronique de la fête n'a fait que nous démontrer comment elle est au diapason des tendances de la société et comment elle est en continuité avec la communauté. La fête n'est pas une entité figée. Elle s'adapte. La première adaptation structurale que nous avons observée fut la création des altareros et des esperadores. Il se peut que ce ne fut pas le but premier. La création de ces institutions eut pour effet d'accroître le nombre de participants à la fête. Le caractère malléable qu'a pris la fête après 1939 fut sûrement un atout important pour le maintien des festivités. D'un point de vue économique, la procession peut, en temps de pénurie, se réduire en diminuant le nombre d'altareros, alors qu'en période d'abondance, elle peut augmenter le nombre de participants. Il semble y avoir eu une croissance depuis les débuts de la procession dans la campagne du nombre de participants et ce, jusqu'en 1997. Il semble exister un plafonnement de la quantité d'altareros et une augmentation du nombre de esperadores. Nous pouvons expliquer ce phénomène par le grand essor économique qu'a subi la communauté dans les dernières années. Il se peut que la croissance économique soit en train de diminuer. Cet essoufflement économique peut être vu non seulement à l'intérieur de la structure, mais aussi dans la disparition de la *faena*.

Alors qu'en 1939, on assistait à l'émergence de la procession à l'extérieur du centre urbain, dans les années '60, on assista à l'émergence d'une nouvelle structure organisatrice des festivités. Les années soixante furent une période de

grand changement dans la communauté et dans la fête de San Isidro. Ces années furent une période où luttèrent plusieurs valeurs à l'intérieur de la communauté et façonnèrent le Moche d'aujourd'hui. Au niveau politique, le centre urbain acquit le monopole qu'avait la campagne sur la fête. L'Église réussit non seulement à gagner un certain contrôle sur la fête de San Isidro, mais aussi, les diabolicos laissèrent de côté des pratiques plus ou moins en accord avec l'idéologie dominante de l'Église. Avec la prise du pouvoir festif par la Hermandad, nous pouvons affirmer que s'instaure la structure festive de la fête telle que nous la connaissons.

Le contenu symbolique n'a, pour sa part, pas subi de grandes altérations aux cours des 70 dernières années. Les principaux symboles sont restés et semblent avoir conservé les mêmes significations. Deux exceptions sont à noter: la christianisation des diabolicos et l'arrivée d'un courant de pensée indigéniste. La christianisation des diabolicos a eu pour effet de les rendre ambigus. La population les voit moins comme une menace. La réinterprétation des symboles festifs en rapport avec le passé préhispanique est relativement nouveau dans la communauté. Ce courant de pensée n'est pas tout à fait implanté dans la communauté.

Maintenant, si je repose la question à savoir pourquoi on célèbre San Isidro dans la communauté de Moche. Je me dois de répondre que son contenu symbolique au diapason des valeurs de l'instant offre à la population un modèle identitaire multivarié. Non seulement San Isidro est le symbole d'une identité communautaire, mais aussi d'une identité religieuse (catholique), d'une identité professionnelle (agriculteur et éleveur) et d'une identité culturelle autochtone (Muchik). La structure vient en aide pour permettre la diffusion de toutes ces identités. Pourquoi la fête a-t-elle incité plus de gens à y participer? Premier

élément de réponse est que la structure est malléable et permet facilement l'ajout de nouveaux participants. L'augmentation de la population a aussi permis d'avoir un bassin plus grand d'individus pouvant participer aux célébrations. Cette croissance démographique ne peut favoriser à elle seule l'augmentation des participants à la fête. Elle doit être accompagnée d'une croissance économique.

Il serait intéressant d'analyser la structure et le contenu symbolique véhiculé par les deux autres grandes fêtes à Moche: celle de la Virgen de la Puerta et celle de Santa Lucia (la patronne du village), afin de comprendre quels sont les facteurs qui influencent leur popularité. Il serait aussi intéressant d'examiner pourquoi certaines fêtes sont célébrées par un moins grand nombre d'individus. L'analyse de la fête de San Isidro dans d'autres communautés du Pérou nous donnerait la possibilité d'observer la variabilité du culte d'un saint sur un territoire donné. L'analyse du culte à San Isidro à Moche et dans les communautés de Eten, Santiago de Cao et Virú semblent posséder le même contenu symbolique qui pourrait nous dévoiler peut-être certains liens entre les quatre. De plus, cette analyse nous permettrait de voir les différentes interprétations possibles d'un même contenu symbolique. Il serait aussi important d'examiner l'importance de la structure particulière qu'offre la fête de San Isidro et sa portée à l'intérieur de la communauté et à l'extérieur.

Bibliographie

- ALAYAZA PAZ SOLDAN, LUIS
1939 *Mi pais. Lecturas peruanas*, Lima.
- ALENCASTRE G., ANDRÉS et GEORGES DUMÉZIL
1953 "Fêtes et usages des Indiens de Languai" *Journal de la société des Américanistes*, 42: 1-125
- ARAMBULO PALACIOS, EDMUNDO
1960 *Monografía de la provincia de Morropon*. Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo.
- ATTWATER, DONALD
1965 *The Penguin Dictionary of Saints*. Penguin Reference Books, Baltimore.
- BENAVIDES CALDERON, ANTONIO
1995 *El espacio sagrado en Moche*. Lima.
- BOURQUE, SUSAN C et DAVID SCOTT PALMER
1975 "Transforming the Rural Sector: Government Policy and Peasant Response", *The peruvian experiment*, Abraham F. Lowenthal (éd), Princeton University Press, Princeton, pp.179-219.
- CABELLO VALBOA, MIGUEL
1951 *Miscelanea antartica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- CALANCHA, FRAY ANTONIO DE LA
1976-78 *Cronica moralizada*. Edicion de Ignacio Prado Pastor, Lima, 6 t.
- CARO BAROJA, JULIO
1979 *Le Carnaval*. Gallimard, Paris.
- CARRERA, FERNANDO DE LA [1644]
1939 *Arte de la lengua yunga*. Tucuman.
- CASAVARDE, JUVENAL
1981 "Santos, Cargos religiosos y procesos sociales", *Revista del Museo Nacional*, Lima, 45: 291-310.
- COLLIN-DELAUVAUD, C.
1966 "Les communauté de petits cultivateurs indigènes sur la côte nord du Pérou", *Journal de la Société des Américanistes*, 54(2): 239-246.
1984 *Las regiones costenas del Peru septentrional*. CIPCA, PUC, Lima.

CELESTINO, OLINDA

1982 "Cofradias: continuidad y transformacion de la sociedad andina",
Allpanchis, 20:147-166.

CONSEJO TRANSITORIO DE ADMINISTRACION REGIONAL LA LIBERTAD

1996 *La Libertad: poblacion total por area urbana y rural segun provincias y distrito 1993-2000*. INEI, Trujillo.

DAMATTA, ROBERTO

1991 *Carnivals, Rogues, and Heroes: An interpretation of the Brazilian Dilemma*.
University of Notre Dame Press, Notre Dame.

DEWALT, BILLIE B

1975 "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", *Anthropological Quarterly*, 48: 87-105.

DIEZ, ALEJANDRO

1994 *Fiestas y confradias*. CIPCA, Piura.

DONNAN, CHRISTOPHER B. et CAROL J. MACKEY

1978 *Ancient Burial Patterns of the Moche Valley, Peru*. University of Texas
Press, Austin.

FOSTER, G.M

1959 "Confradia y Compadrazgo en España e Hispano America", *Revista del Museo nacional*, 28:248-275.

GALINIER, JACQUES

1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. Universidad
Nacional Autonoma de Mexico, Centro de Estudio Mexicanos y
centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Mexico.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 *The Interpretation of Cultures*. Basic Book, N.Y.

GILLIN, JOHN

1947 *Moche: a peruvian coastal community*. Greenwood Press, Westport.

GOODY, JACK

1961 "Religion and Ritual: the Definitional Problem", *British Journal of sociology*,
12: 142-164.

GUTIERREZ RODRIGUEZ, RODOLFO

1998 "La presencia de San Isidro en Moche" *Nuevo Norte*, 15 mai, Trujillo.

HANDELMAN, DON

1990 *Models and Mirrors: Toward an Anthropology of Public Events*. Cambridge
University Press, Cambridge.

HARTMANN, ROSWITH

1972 "Otros datos sobre las llamadas "batallas rituales" " *XXXIX Congreso internacional de Americanistas, Actas y memorias*, 6, IEP, Lima, pp.125-135.

HOCQUENGHEM, ANNE-MARIE

1987 *Iconografía mochica*. Fondo editorial, PUC, Lima.

HONIGMANN, JOHN J.

1977 "The Masked Face", *Ethos*, 5(3): 262-280.

HOUSEMAN, MICHAEL ET CARLO SEVERI

1994 *Naven ou le donner à voir*. CNRS Éditions, Paris.

JIMÉNEZ BORJA, ARTURO

1938 *Moche*. Lima.

KUBLER, GEORGES

1952 *The Indian Caste of Peru 1795-1940; A Population Study Based Upon Tax Records and Census Reports*. Publication 14, Institution of social anthropology, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

LARCO HOYLE, RAFAEL

1939 *Los Mochicas*, volume 1, Lima.

LUNARDI, FREDERICO

1947 "La fiesta de San Isidro en Yamaranguita", *Acte du XXVIII Congrès International des Americanistes*, Musée de l'Homme, Paris, p83-296.

MANGIN, WILLIAM

1961 "Fiesta in an Indian Community in Peru", *Symposium on Pattern of Land Utilization and Others Papers*, V. Garfield (éd.), American Ethnology Society, University of Washington Press Seattles, pp. 84-92.

MARTINEZ ARELLANO, HECTOR

1959 "Vicos: Las fiestas en la integracion y desintegracion cultural" Dans *Revista del Museo nacional*, 28:189-247.

MACERA, PABLO

1997 "El tiempo del Obispo Martínez Compañón" Dans *Trujillo del Peru/Baltazar Jaime Martínez Compañón; Acuarelas siglo XVIII*. Fundacion del Banco Continental, Lima, pp. 13-80.

MATHEWS, HOLLY F

1985 "We are Mayordomo: a Reinterpretation of Women's Roles in the Mexican Cargo System", *American ethnologist*, 12(2): 285-301.

MENSIL, MARIANNE

1988 "Mascarade et jeux de signes", *Carnavals et mascarades*, Pier Giovanni d'Ayala et Martine Boiteux (éds), Bordas, Paris, pp. 22-26.

MERINO de ZELA, E. Mildred

1972 "Moderna extirpacion de idolatrias. El caso de Lambayeque-Peru", *Atti del congresso internazionale degli Americanisti*, 3, Rome-Genève, pp. 127-134.

MIDDENDORF, ERNST W.

1973 *Peru; la costa, tomo II*. Primera version española, U.N.M.S.M, Lima.

MIRANDA FLORES, Javier

1993 "Festividad de San Isidro "El Labrador", *Revista del Museo de Arqueología, Anthropología y Historia*, 4: 229-337.

MIRO QUESADA S, AURELIO

1939 *Costa, sierra y montañas*. Lima.

MONAGHAN, JOHN

1990 "Reciprocity, Redistribution, and the Transaction of Values in the Mesoamerica Fiesta", *American ethnologist*, 17(4): 758-774.

MURILLO, OSCAR

1987 "Capitalisme et démocratie: le cas de la paysannerie péruvienne", *Anthropologie et société*, 11(2): 83-94.

PIETTE, ALBERT

1988 "L'intrevalle festif. Hypothèses théoriques et problématique de recherche", *Cahiers internationaux de sociologie*, 85: 325-342.

POLLAK-ELTZ, ANGELINA

1978 "The Chuco Devils, Bantu Mask in Venezuela", *Review of Ethnology*, 574: 25-28.

1983 "Mask and Masquerades in Venezuela", *The Power of Symbols: Masks and Masquerade in the Americas*, N. Ross Crumrine et Marjorie Halpin (éds), University of British Columbia Press, Vancouver, pp. 174-192.

POOLE, DEBORAH A

1991 "Time and Devotion in Andean Ritual Dance", *Andes et Mesoamerique. Culture et société*, 2, Raquel Thiercelin (éd), Publications de L'Université de Provence, Aix-en-Provence, pp.659-674.

RADDATZ, CORIN

1990 *Documentos fotograficos del norte del Peru de Hans Heinrich Brüning (1848-1928)*. Edicion del Hambrgisches Museum für Volkkerkunde, Hamburgo.

RANG, FLORENS CHRISTIAN

1990 *Psychologie historique du carnaval*. Éditions Ombres, Toulouse.

RÉAU, L.

1959 *Iconographie de l'art chrétien*, tome 3, partie 2. Presses universitaires de France, Paris.

REPUBLICA DEL PERU

1940 *Censo nacional de poblacion*, vol III, Oficina Nacional de Estática y Censos, Lima.

1961 *Poblacion, vivienda y agropecuario*, vol XII (departamento de La Libertad). Censos Nacionales, Oficina Nacional de Estática y Censos, Lima.

1981 *Poblacion, vivienda y agropecuario*, vol XII (departamento de La Libertad). Censos Nacionales, Oficina Nacional de Estática y Censos, Lima.

RESTREPO, DANIEL

1992 *Sociedad y religion en Trujillo (Peru), 1780-1790*. Victoria-Gasteiz, Gobierno Vasco.

RODRIGUEZ SUY-SUY, VICTOR

1971 "Chan-Chan: ciudad de adobe. Observaciones sobre su base ecologica", *Revista antropologica*, 1:89-113.

ROSTWOROWSKI, MARIA

1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP, Lima.

1992 *Pachacamac y el Señor de los milagros*. IEP, Lima.

SACHUN CEDEÑO, ANTONIO HERMOGENES

1999 *Fiesta patronal de San Isidro Labrador, Moche*. Hermandad del Santo patron de la agricultura universal San Isidro Labrador, Moche.

SANCHEZ GAMARRA, MERY ALINDA

1971 "Fiesta de San Isidro, Patron de los agricultores", *Allpanehis*, 3: 87-98.

SCHADEL, RICHARD P. et JOSE EULOGIO GARRIDO

1954 "El obispo D. Baltazar Jaime Martinez Compañon y la etnologia del Peru a fines del siglo XVIII", *Revista del Museo Nacional*, 22:75-107.

SHIMADA, IZUMI

1990 "Cultural Continuities and Discontinuities on the Northern North Coast of Peru, Middle-Late Horizons" Dans *The northern dynasties: kingship and statecraft in Chimor*. Michael E. Moseley et Alana Cordy-Collins (éds), *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington, D.C, pp.297-392.

SMITH, P.

1991 "Rite", *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte et M. Izard (éds), PUF, Paris, pp. 630-633.

SMITH, R. J

1975 *The Art of the Festival*. University of Kansas, Publication in anthropology, Lawrence.

SMITH, WALDEMAR

1977 *The Fiesta System and Economic Change*. Columbia University Press, N.Y.

SQUIER E., GEORGE

1877 *Peru, Incident of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. Harper and Brothers, New York.

THURSTON, HERBERT J. et DONALD ATTWATER

1988 *Butler's Lives of the Saints*, vol II, Christian Classical, Westminster, Maryland.

TORERO, ALFREDO

1987 "Deslindes lingüísticos en la costa norte peruana", *I Y II seminario de investigación sociales en la región norte*, Luis Muelle, Humberto Rodríguez P. (éds), CONCYTEC, Lima, pp.111-135.

TURNER, VICTOR W

1972 *Les tambours d'affliction*. Gallimard, Paris.

1990 *Le phénomène rituel; structure et contre-structure*. Presse Universitaire de France, Paris.

VALDIVIA FERNANDEZ, Roberto M

1979 "San Isidro Labrador", *La Industria*, 29 mars, Trujillo.

ZEVALLLOS, QUINONES, JORGE

1992 *Los cascicazgos de Trujillo*. Publicaciones de la Fundación «Alfredo Pinillos Goicochea», Trujillo.

1993 *Toponimia Chimu*. Publicaciones de la Fundación «Alfredo Pinillos Goicochea», Trujillo.