

Circuits réels d'un objet virtuel

Monnaie, doubles et dette dans les Andes au XVIe siècle

A virtual object's real circuit: Money, doubles and debts in the 16th century

Andes

Carmen Bernand



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/25>

DOI : 10.4000/etudesrurales.25

ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 261-276

Référence électronique

Carmen Bernand, « Circuits réels d'un objet virtuel », *Études rurales* [En ligne], 155-156 | 2000, mis en ligne le 16 juin 2003, consulté le 12 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/25> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.25

Ce document a été généré automatiquement le 12 février 2020.

© Tous droits réservés

Circuits réels d'un objet virtuel

Monnaie, doubles et dette dans les Andes au XVI^e siècle

*A virtual object's real circuit: Money, doubles and debts in the 16th century
Andes*

Carmen Bernand

Il n'y a au monde que deux lignages, ceux qui ont et ceux qui n'ont pas, explique Sancho Pança à don Quichotte¹. Par cette sentence, le personnage de Cervantès exprime à sa façon l'émiettement des statuts médiévaux au début du XVII^e siècle et le rôle de l'argent dans la recomposition de l'ordre social.

De tels commentaires, inspirés par les bouleversements qu'ont induits la découverte du Nouveau Monde et l'exploitation des richesses minières du Mexique et du Pérou, abondent chez les écrivains espagnols du Siècle d'Or. Les historiens de l'économie ont analysé le mouvement des prix dans l'expansion commerciale de l'Europe. En revanche, la signification sociale et symbolique de l'argent a été moins étudiée par les anthropologues américanistes, malgré les brillants travaux de M. Taussig [1980], O. Harris [1989] et M.J. Sallnow [1989]; à l'étude culturelle des transactions monétaires ils ont préféré celle de phénomènes plus primitifs, plus « purs », relevant de la réciprocité et du don. Or une série d'articles publiés récemment autour de l'ouvrage *La monnaie souveraine*² montre l'intérêt qu'il y a à penser la monnaie autrement et à réfléchir à la part de sacré qui lui est intrinsèque et échappe à toute rationalité économique.

Monnaie, monnaies

L'argent, cet objet négligé par l'anthropologie américaniste, a pourtant joué un rôle considérable -- si ce n'est le plus important -- dans la transformation des mentalités des populations indigènes et dans les métissages culturels qui se sont produits aussitôt après la conquête du Nouveau Monde. Les sociétés préhispaniques pratiquaient l'échange intertribal et un commerce de longue distance, attesté tant en Mésoamérique que dans le nord des Andes. Il semble même que, dans certains cas, des produits comme les grains de cacao, la poudre d'or, les perles ou les coquillages aient fonctionné comme des protomonnaies. Toutefois ce n'étaient pas des marchandises interchangeables : les biens de prestige -- plumes, pierres précieuses, tissus, teintures -- destinés aux élites engageaient des opérations et des agents spécifiques, tandis que les denrées de

consommation courante tels le maïs et la pomme de terre suivaient des canaux fondés sur le troc, la réciprocité et la redistribution. Ces transactions mettaient en jeu des conceptions et des valeurs peu compatibles avec le principe de la monnaie.

Au Pérou, dès les premières années de la Conquête, la monnaie, sous ses formes réelle et virtuelle, s'insère dans les systèmes traditionnels d'échange, imprègne les relations sociales et les valeurs. Les rapports de parenté subissent aussi des changements radicaux. Les seigneurs indiens, surtout les *caciques* puissants, adoptent très vite la coutume espagnole qui consiste à rédiger un testament afin de distribuer leurs biens à leurs héritiers³. Les paysans suivront leur exemple et, chez eux, l'acte de tester se généralise à la fin du XVII^e siècle. Contrairement à des croyances très répandues dans le monde indigène, qui voyaient dans la mort une souillure dont il fallait se purifier, les biens du défunt, au lieu d'être détruits, sont récupérés et transmis : terres, propriétés, mais aussi objets personnels, vêtements, ustensiles, meubles, caisses, etc.

Il convient de noter que l'Église a joué un rôle fondamental pour insérer les familles indiennes dans le circuit monétaire. Tout se passe comme si les frais liés aux sacrements faisaient office d'offrandes sans lesquelles le salut de l'individu serait sérieusement compromis. Du reste, le verbe *pagar* (payer) est toujours employé dans les Andes pour signifier « donner quelque chose en offrande » : *pagar la tierra*, par exemple, veut dire verser de la bière de maïs sur le sol pour nourrir les entités telluriques. Le modèle chrétien selon lequel on paye pour les sacrements aura servi à réinterpréter les anciens rites.

La monnaie coloniale crée un lien social auquel nul ne peut se soustraire. Elle constitue le ciment qui soude, dans des rapports de dépendance et d'exploitation, les groupes hétéroclites qui composent la nouvelle société hispano-américaine. Il s'agit là d'un trait spécifique qui distingue les transactions monétaires des autres types d'échange -- le don, le troc, la réciprocité. La monnaie a en outre la faculté de croître, sous la forme d'intérêts, et cette capacité à se « reproduire » est facilitée par son fractionnement en unités plus petites. Ces qualités particulières expliquent que, malgré l'absence de transactions commerciales et de marchés à l'époque incaïque, le système monétaire ait été très tôt adopté par les Indiens, sans que cela impliquât la disparition de l'échange traditionnel.

Ce texte porte essentiellement sur la manière dont fut perçue cette chose étrange qu'est la monnaie, par des populations qui jusque-là ne l'avaient pas connue, du moins sous cet aspect moderne. La monnaie introduite par les Espagnols en Amérique est-elle un objet au même titre que ceux qui circulaient dans les réseaux d'échange traditionnels ? D'une certaine façon on peut répondre par l'affirmative puisqu'il s'agit de pièces dont la matière première est constituée de métaux précieux (or ou argent) associés, à l'époque préhispanique, au pouvoir, au prestige et aux rituels. Les premières monnaies qui apparaissent en Amérique hispanique proviennent de la péninsule ibérique et véhiculent des symboles étrangers aux cultures indiennes : la croix, l'effigie royale, l'emblème de Castille, les colonnes d'Hercule⁴. Il faut attendre la deuxième moitié du XVI^e siècle pour que, en 1565, la *Casa de la Moneda* de Lima, puis, en 1572, celle de Potosí, commencent à frapper et à généraliser un étalon monétaire stable : le *peso*. Cependant, la circulation du numéraire demeurant restreinte hors des grandes villes⁴, les transactions commerciales s'effectuent presque toujours à crédit.

En l'absence de monnaie matérielle, on eut d'abord recours à un équivalent « naturel » : coca, cacao, tissus, lames de fer, sel, herbe maté, etc. Ces étalons étaient ambigus en ce qu'ils brouillaient les frontières séparant le troc des opérations strictement

commerciales (achat et vente) et, surtout, en ce qu'ils étaient aussi des marchandises dont la valeur était affectée par le marché. Toutefois ces inconvénients étaient compensés par l'accoutumance physique et la dépendance technique qu'ils faisaient naître chez les usagers, les enchaînant ainsi aux réseaux commerciaux. Au Pérou, les feuilles de coca firent partie de ces « monnaies naturelles ». Sous l'empire inca, la consommation de cette plante sacrée était interdite aux gens « du commun ». En transformant ce bien cérémoniel en marchandise, les Espagnols étendirent son usage à tous les habitants, non sans se heurter aux réticences des missionnaires qui voyaient dans ces feuilles le véhicule de pratiques idolâtres. Mais les enjeux religieux cédèrent devant les logiques économiques.

Celles-ci trouvèrent un brillant défenseur en la personne du magistrat Juan de Matienzo, dont les arguments méritent d'être rapportés ici. Selon lui, la coca devait être conservée d'abord en raison de ses vertus médicinales et roboratives, indispensables aux populations vivant en altitude. Par ailleurs, pouvoir la consommer représentait pour les Indiens un motif de gratitude envers un souverain aussi généreux et libéral que l'Inca avait été tyrannique par le passé. Enfin, la coca était la « monnaie » des Péruviens et c'est avec ses feuilles -- et non avec de l'argent ou avec de l'or -- qu'ils effectuaient leurs transactions. En somme, « leur enlever la coca équivaldrait à les replonger dans la tyrannie des Incas [a]; ce serait les rendre tristes et les faire mourir avant l'heure [a], ce serait les replonger dans leurs superstitions qui consistaient à enterrer de l'or et de l'argent dans leurs sanctuaires (*huacas*) et sépultures », puisque, sans ce stimulant, ils délaisseraient l'extraction minière et n'achèteraient plus rien [Matienzo 1967 II, chap. XLIV : 163-164]. La circulation monétaire de la coca garantissait ainsi celle de l'or et de l'argent. Substituts concrets de la monnaie, les feuilles de coca tiraient une grande part de leur valeur de la place qu'elles occupaient dans le marché et qui se traduisait en termes de « prix ».

Nous touchons là un point essentiel, à savoir que la monnaie n'est pas un objet comme les autres mais qu'elle les contient tous. Ce processus fondamental qui implique l'introduction d'un principe d'échange universel et abstrait dans des sociétés qui en étaient dépourvues est facilité par l'imposition du tribut espagnol à toutes les communautés indiennes. Nous allons illustrer cette question à partir d'une enquête effectuée dans le cadre d'une politique de réforme fiscale, la *Visita de Huánuco*, qui date de 1562. Les raisons de ce choix tiennent à la richesse ethnographique de la documentation⁵. Néanmoins, Huánuco et sa région ne sont qu'une des pièces du dispositif fiscal qui s'applique à tout le vice-royaume du Pérou et dont les modalités finales seront précisées par le vice-roi, Francisco de Toledo, dans les années 1570. Les exemples retenus reflètent le démantèlement de l'ancien système et la mise en place d'un ordre nouveau fondé sur la soumission des populations indiennes à la Couronne d'Espagne par le tribut, c'est-à-dire, la redevance payée par les vaincus comme marque de dépendance⁶. Nous nous intéresserons à l'émergence d'échanges asymétriques exprimés en valeurs monétaires et à la traduction de ces réalités en termes autochtones, en l'occurrence, en quechua, *lengua general del ynga*, diffusé sur un très vaste territoire. La dette, au sens strict, apparaît rattachée à l'économie monétaire, mais l'interprétation qui en est donnée, et l'utilisation qui en est faite, emprunte des voies traditionnelles : celles de la réciprocité andine. Car on ne peut dissocier complètement la dette des obligations créées par des liens de réciprocité dont la symétrie n'est souvent qu'apparente.

Naissance d'une province coloniale

La *Visita de Huánuco* consiste en un recensement très détaillé des maisonnées réparties dans différents villages de montagne, sous l'autorité de chefs et « principaux » de rang moyen, insérés à leur tour dans une organisation politique hiérarchique héritée du passé incaïque tout proche. Au sommet de la pyramide se trouve un *cacique* principal qui est le véritable interlocuteur des Espagnols. L'inspection -- c'est le sens que prend ici le terme *visita* -- a pour but d'évaluer les taxations effectuées quelques années auparavant et de les modifier éventuellement. Elle fournit aussi l'occasion d'entendre les griefs des *caciques* de rangs divers, voire de personnes moins distinguées. Les voix divergentes, les opinions contrastées, les controverses montrent que, contrairement à l'image homogène que l'anthropologie a offert de ces communautés, nous sommes en présence d'une variété de comportements dont nous ne retiendrons que ceux qui ont un rapport avec l'argent.

Quand, en 1562, Íñigo Ortiz de Zúñiga arrive à Huánuco sur ordre du vice-roi du Pérou, le comte de Nieva, la région est pacifiée, bien que, dans le piémont amazonien, le foyer rebelle de Vilcabamba de l'Inca Titu Cusi n'ait pas encore été anéanti⁷. Trente ans se sont écoulés depuis l'effondrement de l'empire inca et l'irruption des troupes espagnoles dans les Andes. Dans les affrontements qui ont suivi la Conquête, Huánuco a joué un rôle important. Plusieurs grands seigneurs participèrent au siège de Cuzco contre les Espagnols, en 1536. L'un d'eux, Illa Topa, parvint même jusqu'à Lima mais ne réussit pas à s'emparer de la ville. De là il rentra à Huánuco pour combattre Martin de Alcántara, l'un des frères de Pizarro. Illa Topa assumait la fonction d'Inca, distribuant des femmes auprès de ses alliés, comme le voulait la coutume, et, finalement, il se retira dans la forêt. Cette disparition fut à l'origine des légendes concernant les trésors enterrés, rumeurs qui relancèrent de nouvelles expéditions espagnoles.

L'inspection de Íñigo Ortiz se déroule au cours de cette période de transition qui annonce la « normalisation » du Pérou sous l'autorité de Francisco de Toledo. Les différentes ethnies qui vivent dans la région ont été réparties en *encomiendas* ou « bénéfiques ». Ces institutions d'origine médiévale liaient une population plus ou moins nombreuse d'Indiens, présidés par un chef (*cacique*), à un *encomendero* espagnol. Responsable de ses sujets et de leur christianisation, ce dernier bénéficiait des fruits de leur travail ainsi que de leurs services. Dès 1549, la Couronne s'efforça de limiter le nombre et la durée des *encomiendas*, et de contrôler les prélèvements arbitraires. Car ce système de privilèges et d'exploitation était contesté par les dominicains, disciples de Las Casas. C'est pour défendre leurs intérêts menacés que les *encomenderos* du Pérou s'étaient rebellés contre la Couronne avant d'être soumis en 1548.

La ville espagnole de Huánuco est située sur l'axe commercial reliant Quito aux mines de Potosí en passant par Cuzco, l'ancienne capitale des Incas. Bâtie dans une vallée d'altitude, elle est relativement proche des basses terres où l'on cultive la coca.

L'implantation espagnole, sous la forme du tribut et de l'ouverture de marchés, fut facilitée dans cette région par la collaboration de Paucar Guaman, promu en 1544 « *cacique* principal de la province des Chupachos », titre significatif qui ajoute au pouvoir traditionnel de mobiliser des hommes le droit de gouverner un vaste territoire constitué de villages dispersés et placés sous le contrôle de chefs de rang inférieur. Paucar Guaman reconnaît à son tour l'autorité de l'*encomendero* Gómez Arias, à qui a été octroyé le bénéfice des Indiens Chupachos. En signe de reconnaissance et de soumission, Paucar Guaman se fait appeler dorénavant don Gómez, et devient la réplique andine de l'Espagnol, son second, sa *segunda persona*, pour employer une expression de l'époque. Cette dualité des charges reflète d'ailleurs une tradition

préhispanique. À don Gómez Paucar Guaman revient la responsabilité de mobiliser les hommes, en s'appuyant sur le réseau des chefs de rang mineur, pour le compte de Gómez Arias, mais aussi pour son profit personnel.

Quand Iñigo Ortiz arrive à Huánuco, don Gómez vient de mourir et son héritier est encore un enfant. Les langues se délient et nous apprenons, par les témoignages d'autres seigneurs, que le défunt a profité de sa position pour spéculer sur les terres, en cédant des terrains contre de l'argent (VH-I : 54-55). Il semble que le *cacique* principal ait compris l'importance de la richesse exprimée par la monnaie et qu'il n'ait pas hésité, pour l'obtenir, à vendre des biens inaliénables comme la terre, restée en friche par le dépeuplement imputable aux guerres et aux épidémies. Mais on peut se demander -- le texte ne le précise pas -- si la vente s'est faite avec des pièces d'argent, ce qui paraît peu probable étant donné les difficultés de s'approvisionner en numéraire, ou, ce qui est plus vraisemblable, si la transaction s'est faite à crédit. Cette opération, du point de vue de Paucar Guaman, plaçait ses alliés espagnols en situation de débiteurs. C'était sans doute un mauvais calcul que de croire que cette créance lui vaudrait une position de force.

Le tribut et le principe de commutation générale

À partir du milieu du XVI^e siècle, une partie du tribut imposé aux communautés indiennes est exigible en argent, ce qui entraîne la « libéralisation » du marché du travail, puisque, pour se procurer du numéraire, les Indiens sont forcés de quitter leur communauté d'origine pour vendre leur force de travail contre un salaire (*jornal*). Celui-ci entre dans le système d'équivalences, son montant étant déduit des obligations du tribut. Pour la construction de l'église San Francisco de Huánuco, l'*encomendero*, par le truchement du *cacique* principal, son adjoint et subordonné, mobilise de la main-d'oeuvre et s'engage à payer des salaires, rarement versés en espèces. Le journalier dispose donc d'un crédit déductible de la somme qu'il doit acquitter en tant que tributaire. Certains choisissent de soustraire à la quantité de maïs qu'ils doivent fournir une partie correspondant au salaire qui leur est dû; d'autres ignorent ce qu'on leur enlève exactement du tribut en étoffes qu'ils doivent à l'*encomendero* (VH-I : 50, 98). Un chef de l'ethnie des Yachas, de rang mineur, déclare que quand ses Indiens vont servir dans la maison de l'*encomendero*, « celui-ci leur donne par mois un *peso* » et, au terme de l'année, à l'heure de faire les comptes, l'*encomendero* leur déduit les salaires dûs du tribut qu'ils doivent payer en argent, en maïs, ou en une autre denrée, « selon la volonté du *cacique*, et c'est le *cacique* qui déduit ces sommes à ses sujets » (VH-II : 124). Transaction au demeurant abstraite puisque le salaire est un paiement virtuel. Le système du tribut prend la forme d'un contrat entre l'*encomendero* et le *cacique* principal, responsable de tous les villages ainsi que des *caciques* inférieurs qui les gouvernent. De concert avec le *cacique* principal, le bénéficiaire espagnol évalue en fonction du nombre de tributaires la globalité du tribut qui doit lui être versé, et laisse les modalités de l'exécution à l'autorité indigène. Le terme utilisé pour signifier l'accord entre ces deux partenaires est *concierto*. L'accord implique que l'Espagnol avance la matière première ou son équivalent monétaire. C'est pourquoi, dès le XVII^e siècle, *concierto* désigne le journalier endetté, proche du serf médiéval, privé de terre et travaillant dans une grande propriété pour rembourser l'argent qui lui a été avancé⁸. À Huánuco, le contrat passé entre l'Espagnol *encomendero* et le *cacique* principal est considéré comme arbitraire par les chefs de rang mineur -- c'est-à-dire ayant la responsabilité d'un nombre limité de tributaires. Ces chefs se déclarent « offensés » de

ce que don Gómez Paucar Guaman ne les exempte pas du tribut, contrairement aux coutumes anciennes.

La plupart de ces chefs de rang mineur préfèrent l'arbitraire qui prévalait avant la première taxation coloniale effectuée en 1549 dans la foulée de la pacification du Pérou : « [Ils] donnaient ce qu'[ils] pouvaient, et même s'[ils] étaient fouettés par les serviteurs de l'*encomendero*, [ils] disaient qu'[ils] n'en avaient pas davantage [■] et [ils] ne le donnaient pas, et après l'imposition de la taxation, [ils] sont obligés de donner ce qui a été taxé, autrement [ils] sont mis en prison. » (VH-I : 33) Nous avons là un rapport direct entre cette nouvelle forme de tribut, qui repose sur une estimation précise et rationnelle, et l'apparition de la prison pour dettes. D'autres chefs regrettent le tribut incaïque, car il se fondait sur la « supplication » (*ruego*), formule rituelle par laquelle la situation de dépendance et d'exploitation était transformée en accord volontaire et non quantifié : « Chacun donnait ce qu'il pouvait sans contrainte [■] et rien n'était taxé. » (VH-I : 63) Ils le faisaient, disaient-ils, « en guise de reconnaissance et de gratitude envers celui qui faisait pousser les fruits de la terre [■] et [ils] ne donnaient rien de leurs propres biens, et on a entendu dire que, par ordre de l'Inca, il fallait donner des Indiens et des Indiennes pour servir le sanctuaire de Guanacaure » (VH-I : 51).

Ce dernier témoignage montre clairement la différence que l'on établissait, à l'époque incaïque, entre les corvées et les produits agricoles. Prélever l'énergie humaine n'était pas considéré comme un abus mais comme un devoir que la communauté avait vis-à-vis de l'autorité supérieure, garante de la fertilité du pays. L'Inca était le Fils de Soleil et, à ce titre, il contribuait à la fécondité de la terre et des animaux. En revanche, le tribut colonial exige la remise d'une quantité précise de produits. Il implique des livraisons fixes en fonction du calendrier espagnol et un rythme de travail constant. Tous les tributaires doivent participer avec des articles manufacturés, notamment des tissus, y compris les seigneurs de rang inférieur.

Pour estimer les produits et les volumes, il est nécessaire d'adopter des poids et des mesures espagnoles. Quelques mesures anciennes subsistent, comme les *yçangas* (VH-I : 98) qui permettent d'évaluer les charges de pommes de terre qu'un homme peut porter et dépendent donc de l'énergie déployée. Tant en quechua qu'en espagnol, le corps humain sert d'étalon pour calculer des longueurs. Les étoffes, par exemple, sont indiquées en « pieds » ou en « enjambées », par les termes quechua, *chaqui*, ou espagnol, *piernas*. La brasse et les coudées servent à mesurer les côtés d'une planche de bois utilisée en menuiserie. En quechua, la mesure en général est exprimée par les vocables *tupu*, *tupuni* (que l'on peut traduire par « auner ») et *tupuna* (l'étalon, qui devient à partir de la Conquête, la *vara* espagnole). Dans cette langue, l'action de mesurer signifie donner des limites à une surface et *tupoyok* désigne la « finitude » par opposition à l'« immense », l'« infini ».

Les mesures de capacité européennes induisent des modifications importantes. Les Espagnols introduisent dans l'univers andin, par le biais du tribut (et du marché), les onces, les livres, les *almudes* (boisseaux) et les fanègues. Ces unités sont rationnelles puisqu'elles indiquent un volume objectif, mais leur fragmentation en unités empiriques plus petites les rend aisément manipulables dans le marché. C'est souvent le partenaire le plus fort qui impose, dans des proportions raisonnables, le volume réel des étalons. La caractéristique essentielle de ces mesures est d'exprimer le rendement. Les terrains sont à présent désignés par la quantité de fanègues de grain qu'ils produisent, ce qui définit de façon substantiellement différente la relation entre l'homme et le champ cultivé. De surcroît, et en dépit de leur convertibilité, les mesures

renvoient à des choses spécifiques : la fanègue indique le volume du « grain » (blé, orge, maïs) et se subdivise en boisseaux. Ces contenants en bois servent ainsi d'étalon et représentent le douzième de l'unité. La livre sert à peser des pains de cire; l'once, des pelotes de coton. Tous ces produits ont en commun le fait d'avoir du « poids ». Rappelons que le terme espagnol *peso*, « poids », désigne également la monnaie courante.

Notre propos n'est pas ici d'évoquer une dimension fondamentale du tribut, à savoir qu'il introduit sur le sol américain le blé, impliquant des formes de travail inconnues jusque-là, et des animaux d'origine européenne, comme les porcs, les vaches, les moutons et les poules. Si tous ces biens bouleversent le mode de vie des Indiens, l'innovation majeure du tribut espagnol par rapport aux modalités anciennes d'imposition réside dans sa traduction monétaire. Le terme de tribut est d'ailleurs traduit en quechua par l'expression *camay collque*⁹, littéralement « l'argent auquel je suis obligé envers la totalité », *collque* désignant à la fois une substance, l'argent métal, et un principe abstrait, l'argent monnaie. Non seulement tous les produits fabriqués par les Indiens possèdent une valeur fixée par le marché (par exemple les Yachas doivent donner l'équivalent de 100 *pesos* d'or de 450 *maravedís* tous les six mois), mais la monnaie elle-même est objet de tribut. On établit ainsi une équivalence entre deux classes de métal, *ccori* (or) *collque* (argent), grâce au dénominateur commun et abstrait de la monnaie.

Quels étalons monétaires sont mentionnés dans la *Visita* ? Ils proviennent essentiellement de la péninsule ibérique. Outre les *pesos* d'or, on y trouve des *ducados*, dont l'unité est fixée à 375 *maravedís*. En fait, si le *ducado* est une monnaie frappée, le *maravedí* et le *tomín* sont des unités nominales, théoriques, d'utilité pratique : des monnaies de compte. Le *maravedí* ou *morabeti* était une pièce d'or de l'Espagne musulmane. Frappé à Tolède au XIII^e siècle, il devient la monnaie officielle de Castille qui adopte ainsi le système monétaire musulman sans renoncer aux deniers. Ce *maravedí* est à la fois un moyen de paiement et une monnaie de compte. Ce sont ses fractions virtuelles que les usagers utilisent le plus souvent pour estimer les marchandises. On utilise également le *peso* d'argent subdivisé en huit *reales* (un *real* valant 34 *maravedís*)¹⁰. Ce fractionnement facilite les conversions, mais, surtout, il permet de calculer des intérêts, d'ajouter à la somme globale des suppléments mesurables. Le principe de commutation générale est sans doute l'aspect le plus important de la monnaie. Les Indiens de Huánuco, à quelques exceptions près, ont bien compris l'intérêt que représentait pour eux la possibilité d'échanger contre un autre un produit exigé par le tribut, opération rendue possible par l'évaluation globale en argent.

Nous allons illustrer ces calculs à l'aide d'exemples concrets.

Le seigneur Chuchuyaure, haut placé dans la hiérarchie des pouvoirs locaux, préfère que ses sujets, dont il se fait le porte-parole, payent le tribut en numéraire : « Ils achètent les espadrilles à deux *tomines* et ils voudraient que les moutons qu'ils doivent leur soient commués en argent et donner ainsi pour chacun trois *pesos* parce qu'ils n'ont pas de moutons, et comme ils ont peu de terres pour cultiver le maïs, ils voudraient que ce tribut en maïs leur soit en partie commué en argent afin de donner pour chaque fanègue un *peso*, et cela leur serait plus avantageux. » (VH-II : 57)

Pour sa part, Diego Xagua, le successeur de Paucar Guaman, explique que, dans bien des cas, les Indiens doivent acheter les produits du tribut au lieu de les fabriquer eux-mêmes : « Parfois on manque de coton et il faut se le procurer ailleurs [■] et, de même,

il leur manque les étoffes qu'ils doivent donner et les achètent avec de l'argent dans les magasins de la ville. » (VH-I : 29)

Ou encore, selon Juan Condor Guauya : « Ils achètent le sel et aussi les espadrilles qu'ils donnent en guise de tribut parce qu'ils ne savent pas les faire, et ils les payent un *tomín* et même un *tomín* et demi [²] et comme ils n'ont pas d'argent pour payer les espadrilles, ils louent leur travail dans la ville [²] et ils voudraient qu'on leur enlevât le sel qu'ils doivent acheter aussi, car tout ce qu'ils gagnent en louant leur travail, ils le dépensent dans ces choses-là. » (VH-II : 42)

Pablo Almerco, chef mineur, sujet d'un *cacique* de rang élevé, exprime clairement les commutations possibles et souhaitables. Plutôt que de « payer » en moutons ou en maïs, ses hommes choisissent d'augmenter le nombre d'étoffes qu'ils doivent remettre. À cela s'ajoute un supplément de 20 pesos en argent plus 2 *tomines* (VH-II : 159).

Tous les Indiens ne maîtrisent pas le principe de commutation générale. Don Andrés Auquilluco, par exemple, « ignore ce que le tribut peut valoir en argent, bien qu'il lui semble qu'il corresponde à 800 pesos par an » (VH-II : 37-38). D'autres, à l'instar de Gonzalo Cochache, *cacique* de Rondo (Queros), suivent parfaitement les fluctuations du marché : « Ils voudraient commuer la cire et le miel en pommes de terre parce qu'ils vivent en terres d'altitude [²] et la première taxation leur ordonna de donner sept moutons qu'ils n'avaient pas et qui leur furent commués en huit paniers de coca, et maintenant, comme ils ne peuvent pas donner les paniers de coca, ils préfèrent remettre les moutons car un panier de coca vaut dans cette ville [²] quatre pesos et demi, tandis qu'un mouton vaut seulement quatre pesos. » (VH-I : 93)

Les commutations auxquelles le tribut donne lieu et la difficulté pour les Indiens de s'approvisionner en matière première élargissent le cadre du troc et des transactions. Le traducteur d'Iñigo Ortiz emploie fréquemment le terme espagnol de *rescatar* pour désigner le troc entre groupes ethniques qui habitent des niches écologiques différentes. Or, dans son acception de « récupérer par la force une personne ou une chose », ce mot véhicule aussi l'idée de violence.

Le tribut entraîne une restructuration des privilèges puisque les chefs mineurs doivent désormais contribuer comme les gens du commun, et que seuls quelques seigneurs en sont exemptés. Le nivellement des statuts est le motif principal des plaintes élevées par les chefs mineurs qui déplorent la disparition des « services personnels » auxquels ils avaient droit par le passé. Ces plaintes déposées auprès des autorités espagnoles ne sont pas toujours crédibles car la documentation révèle que ces chefs disposent en général d'un véritable réseau servile. Ce dernier inclut des concubines et des « Indiennes de service », expression désignant des femmes avec lesquelles les chefs de famille ont des enfants mais qui restent disponibles, « célibataires », pour être données en cadeau à des hommes importants en vue de nouer des alliances et accroître les liens de dépendance. Il s'agit d'une forme de créance qui surgit de la division du travail. Comme le souligne S. Breton, « en vertu de l'exogamie, qui fait de la reproduction sociale une opération à crédit, l'alliance matrimoniale est le fruit d'une créance sur la société entière ».

Dans bien des cas le *cacique* a aussi des serviteurs (*yanaconas*) travaillant sur ses terres, comme le font tous les Indiens qui sont ses sujets. Il doit demander ces corvées par voie rituelle de « supplication ». Les Indiens travaillent pour leurs supérieurs sans être rétribués et la « supplication » permet à ceux-ci de disposer du bien le plus précieux pour le paiement du tribut : l'étoffe, négociable dans le système des commutations et, en outre, génératrice de valeur. Valeur monétaire mais aussi valeur symbolique car

tissus et étoffes étaient, à l'époque préhispanique, des indicateurs de prestige [Murra ed. 1978 : 107-130].

Le mécanisme le plus important pour monnayer le tribut textile est l'appropriation des femmes. L'étude de la composition des maisonnées de Huánuco montre une proportion très nette de foyers polygyniques. Le vocabulaire employé par le traducteur (« concubine », « Indienne de service ») trahit une certaine dissimulation d'une pratique réprouvée par l'Église dès les premiers temps de la Conquête. Mais il s'agit sans aucun doute d'épouses de rang inférieur qui fournissent au chef de famille des services divers -- notamment le filage du coton et de la laine, ainsi que le tissage -- et une progéniture qui reste de préférence chez le père lorsque la mère est « donnée » dans le cadre de la réciprocité et des liens de dépendance. Disposer des femmes de ses sujets est pour le *cacique* un privilège, et, pour les hommes qui en sont les victimes, un abus. Ainsi, un Indien dont le *cacique* a enlevé la femme réclame qu'on la lui rende parce qu'il s'est marié à l'église (VH-II : 157). Il y a là en effet deux logiques contradictoires. L'opinion des épouses et des concubines nous est inconnue, mais la *Visita* évoque à plusieurs reprises le cas de femmes qui ont pris la fuite et qui se sont même donné la mort.

L'importance de la polygynie s'explique en partie par le déséquilibre des sexes en faveur des femmes, conséquence de plus de vingt années de guerres dans la région. À Huánuco les veuves sont en surnombre, ce qui permet aux *caciques* principaux de redistribuer à des gens de rang inférieur dans le but d'accroître leur pouvoir sur les hommes et d'augmenter la production des textiles. Il est bien évident que ces Indiens qui disposent ainsi de deux ou trois femmes sont en situation de dette envers celui qui leur a dispensé cet honneur. Dans cette relation d'obligation, il revient aux femmes d'assurer la confection des étoffes. Pour preuve ce témoignage de Nina Paucar, *cacique* d'Auquimarca, qui accuse le défunt don Gomez de « les avoir offensés en leur donnant des jeunes filles qui ne pouvaient ni travailler ni aider » (VH-I : 73). Les étoffes sont destinées au marché par le canal du tribut, mais une partie (en excédent ou récupérée par le jeu des commutations) est réattribuée par le *cacique* à ses sujets. Diego Xagua, le successeur de Paucar Guaman, explique que ses Indiens ne lui donnent presque rien, que ses « Indiennes de service » filent le coton et qu'une fois filé, il « supplie » les Indiens de tisser les étoffes et de lui donner du sel, du piment et « autres brouilles » (VH-I : 68). Le serviteur d'un autre *cacique* puissant déclare qu'il travaille avec sa femme le champ de son seigneur, qu'il achète de la laine et du coton pour s'habiller, lui et sa famille, et qu'il tisse des étoffes avec les fibres filées par les Indiennes de son maître (VH-II : 108). Mais, dans l'ensemble, les serviteurs paraissent satisfaits car le *cacique* leur fournit toujours de la laine pour leur propre usage et même « des tissus et des vieilles chemises dont il ne se sert plus » (VH-II : 168).

Pour résumer, les modalités du tribut espagnol favorisent les *caciques* principaux au détriment des chefs mineurs. Les premiers font fonction de petits entrepreneurs, utilisent le système des commutations pour écouler des produits achetés ou vendus sur des marchés de la ville. Il s'agit principalement de produits manufacturés que les Indiens préfèrent verser aux Espagnols plutôt que de se défaire d'animaux ou de grain. Les textes des chroniques, lorsqu'ils se réfèrent au tribut incaïque, parlent de « dons » d'Indiens faits par les communautés pour cultiver les terres de l'Inca, garder les sanctuaires, tisser au bénéfice du souverain² Or, ces corvées étaient ressenties par les Indiens comme moins contraignantes que l'actuelle remise de produits en nature. C'est ce qui ressort des réponses des *caciques* à qui l'on a demandé de comparer le système

ancien du tribut à celui des Espagnols. Le travail féminin de confection des étoffes sous la colonisation s'apparente formellement aux corvées anciennes et permet de concilier en partie ces deux conceptions du tribut. Nous savons que la polygynie s'est maintenue dans certaines régions de la cordillère des Andes jusqu'au début du XVII^e siècle, malgré les attaques de l'Église, mais une étude en profondeur reste à faire sur l'extension de ces pratiques qui combinent des formes traditionnelles de réciprocité et de redistribution avec la production d'objets convertibles en marchandises¹¹. En somme, le travail des femmes et celui des journaliers est une façon de commuer les quantités (de maïs, d'étoffes, de coca, de fibres) en corvées, et de se rapprocher ainsi du tribut ancien. L'économie de marché contribue à la sécularisation des objets qui circulent et à la fragilisation des classifications traditionnelles. Celles-ci apparaissent comme constituant encore des catégories distinctes -- étoffes, cire, miel, coca, corvées ont leur spécificité déterminée par leur substance -- même si les contours de chaque classe tendent à s'effacer avec la possibilité de leur substituer un paiement en argent. Une autre conséquence du tribut espagnol est l'augmentation des services personnels rendus par les Indiens aux *caciques*. Ces services, qui permettent aux chefs de disposer de biens qu'ils peuvent à leur tour monnayer sur le marché, comme les étoffes, sont considérés par les indigènes comme faisant partie des règles traditionnelles de réciprocité.

La contrepartie des dons reçus par les seigneurs est la redistribution, mais cet aspect est souvent compromis par l'appât du gain. C'est ainsi que de nombreuses plaintes s'élèvent chez les paysans qui critiquent l'avarice de leur *cacique*. Il semble en effet que l'évaluation des objets en termes monétaires restreigne l'exercice de la « gratuité ». Cela transparaît dans divers commentaires sur la « pauvreté » des nourritures que les chefs offrent à leurs sujets à l'occasion des corvées collectives. Enfin, dans la mesure où les monnaies, qui servent de principe universel d'échange, sont avant tout virtuelles, les Indiens sont fatalement amenés à s'endetter, processus favorisé par la confusion qui règne au sujet des étalons et par le caractère compliqué des conversions. Cependant ces relations nouvelles de dépendance sont légitimées par des critères qui dépassent la sphère de l'économie monétaire.

Argent, dette et faute

L'enquête sur le tribut a permis de montrer comment l'argent s'infiltré dans les relations que les Indiens entretiennent avec leurs chefs et avec le monde espagnol. Il nous faut maintenant explorer les dimensions symboliques de la monnaie et de la dette, dans la double perspective des conquérants et des populations soumises. Y a-t-il une part de sacré contenue dans la monnaie coloniale ? Que signifie concrètement la dette dans le contexte des communautés rurales andines du XVI^e siècle ?

La langue castillane du xvi^e siècle définit la dette (*deuda*) comme l'obligation de payer ou de rendre à quelqu'un de l'argent ou autre chose. Notons la séparation entre ces deux catégories d'objets. La dette ne s'efface pas à la mort du débiteur puisqu'elle doit être acquittée par sa famille. D'ailleurs les termes *deuda/deudo* désignent en espagnol les parents proches : « Parce que nous sommes obligés d'abord envers notre père et notre mère et, ensuite, envers tous les consanguins ordonnés selon le degré de parenté. »¹² *Deudo* renvoie surtout aux proches d'un défunt, ceux qui sont, vis-à-vis du mort, dans un rapport d'obligation. Mais *deuda* signifie également « péché » et « faute », et c'est sous cette forme que le *pater noster* explicite la cinquième demande faite à Dieu : « Pardonne-nous nos dettes comme nous pardonnons nos débiteurs. » (« *Perdónanos nuestras deudas así como nosotros las perdonamos a nuestros deudores.* ») Enfin, la dette

s'inscrit dans le cadre d'un accord (*concierto*) entre deux partenaires, qui repose sur la confiance. Ce sentiment est exprimé par le verbe *fiar* (faire confiance) et son participe *fiado* pour tout ce qui est avancé par quelqu'un en attente du paiement.

Les vocabulaires que nous possédons de la langue quechua, même s'ils ont été rédigés quelques décennies à peine après la Conquête, comme le *Lexicon* (1560) du dominicain Domingo de Santo Tomás qui avait prêché dans la province de Huánuco, témoignent de l'effort des missionnaires pour adapter les catégories anciennes aux conceptions espagnoles religieuses et politiques. D. de Santo Tomás signale que *piñasni* est une dette d'argent (phénomène par conséquent récent) et il est révélateur que *piñas* désigne l'esclave, le captif fait à la guerre (repris par) et *piñac*, la personne fâchée, irritée. *Piñasni* ou *manuy/manu* signifient le débiteur de toute chose. González Holguin, auteur d'un remarquable dictionnaire quechua du début du XVII^e siècle, cite bien *piñas* dans le sens d'esclave, mais donne pour dette le terme *manu* (ou *manuscca*). Ce mot apparaît dans l'expression quechua *manu rantin* qui veut dire gage.

La racine *rantin* indique un ordre : mon « successeur » ou mon « prédécesseur ». Ce mot signifie également « substitut », « lieutenant » et « héritage ». Avec une désinence plurielle (*ranticuna*) ou avec le suffixe *-na* (*rantina*), il désigne la marchandise, « toute chose que l'on vend et que l'on achète ». Le verbe *rantinacuni*, qui rendait jusqu'alors l'idée de « troquer » ou de « changer », mais aussi de succéder dans une charge (*suceder uno a otro*) ou de se transmettre pour une maladie (*pegarse la enfermedad uno a otro*), s'applique à l'époque coloniale aux opérations de vente et d'achat. L'action de « payer » est exprimée de façon ambiguë en quechua. González Holguin distingue le fait de « payer dans la même monnaie » (*pagar en la misma moneda*) de la transaction qui revient à « donner un prix aux choses ». La première opération relève de la réciprocité, du don et du contre-don, comme l'indique le terme quechua *ayni* qui l'exprime. Il s'agit de formes d'entraide dans le cadre de la communauté : travaux agricoles pour lesquels on sollicite parents et voisins, tâches d'utilité collective, etc. C'est ce réseau-là qui est mobilisé par le *cacique* et qui trouve sa légitimité dans le rituel de la « supplication » par lequel celui qui demande tempère la violence de ses exigences sous une humilité apparente. Cette coopération existe encore aujourd'hui et c'est seulement dans ces dernières décennies que les prestations collectives gratuites ont commencé à être remplacées par des récompenses en argent. Il s'agit d'échanges codifiés entre partenaires réputés équitables.

Le prix ou la « valeur » d'un objet se fonde sur des règles que seul un des partenaires de l'échange maîtrise. À l'époque incaïque, la valeur d'une chose ou d'un être découlait de sa contribution à une totalité présidée par l'Inca, et de sa capacité à être tenu en estime par ceux qui étaient chargés de répartir les obligations. En somme, la « valeur » d'un tributaire (et de son travail) résidait dans sa participation à la « valeur » du souverain pour lequel il réalisait des corvées. Cet apport était concret puisqu'il se traduisait par des résultats visibles : des épis de maïs, des feuilles de coca, une pièce de tissu, des cordes tressées, etc. Le prix en argent garde cette association entre la valeur et l'obligation, mais introduit entre la chose estimée et celui qui en aura l'usufruit une médiation matérielle, la monnaie. Dans ces transactions d'achat et de vente, tout se passe comme si l'argent qui correspond au prix d'un objet devenait en fait son substitut. Tout ce qui circule comme marchandise posséderait un double non matériel exprimé en valeur monétaire. La monnaie, réelle ou virtuelle, est le double abstrait du maïs, des animaux ou des étoffes.

Cette duplication non matérielle de la monnaie de compte rejoint les notions, capitales dans la métaphysique des peuples des Andes, de réplique et de simulacre. En effet, ces populations établissaient un rapport d'équivalence entre les créatures -- hommes, plantes, animaux, pierres -- et leur archétype matériel ou immatériel, introduit dans les mythes par des héros civilisateurs. Chaque être, chaque objet existant, était associé à une force primordiale, à un double, principe de vie et de génération. Une représentation similaire rendait compte de la vitalité des groupes humains, nourrie par l'ancêtre, qui transmettait cette qualité à ses descendants. La notion quechua de *camay*, contenue également dans *camay collque* (tribut) signifie aussi « transmettre la force vitale », « protéger la personne ou la chose qui en sont bénéficiaires » [Taylor *op. cit.* : 234]. Le prix exprimé en argent nous apparaît ainsi comme une nouvelle interprétation de cette force vitale inhérente aux êtres et aux choses, contrôlée désormais par les Espagnols.

Il n'est donc pas étonnant que l'interruption du flux monétaire soit considérée comme une faute grave. C'est ce que signifie la dette, la rétention de l'argent que l'on a emprunté. Les opérations monétaires enclenchées par le tribut sont donc pensées comme une circulation de « valeurs », à l'image de l'énergie vitale des êtres qui passe de génération en génération, et se transmet des morts aux vivants. C'est ainsi que s'explique le lien avec les maladies contagieuses que nous avons mentionné à propos de l'étymologie de *rantin*. Pour ces sociétés andines, comme l'attestent les chroniques et la recherche ethnologique, le mal ne disparaît jamais et les rites thérapeutiques ne font que l'envoyer ailleurs. Telle était la fonction du rite d'expulsion des malheurs et des infortunes célébré dans la ville de Cuzco au mois d'août.

Etre à la place d'un autre dans l'exercice d'une fonction (lui succéder) ou dans la maladie exprime bien cette idée de circulation (des forces, du mal, des obligations), typique du monde andin. L'argent, dont la caractéristique même est de se détacher de la matérialité des objets à qui il donne leur valeur, traduit de manière idoine ce mouvement. Avec le gage, *manu rantin*, il s'agit pour le créancier de récupérer ce double non matériel exprimé en argent, à travers la rétention d'un objet concret, et précieux pour son détenteur, une pièce de tissu généralement, dans certains cas, un animal. Ainsi que le dénonce J. Matienzo, la valeur du gage est d'ordinaire supérieure à celle de la marchandise retenue. Les remarques de Mauss sur le lien entre « gage » et « otage » peuvent s'appliquer au monde colonial hispano-américain. La mention de pièces de tissu gagées est intéressante en ce qui concerne le Pérou quand on sait que, dans toute cette région, les étoffes non seulement représentaient le bien le plus cher mais étaient aussi une partie constitutive de la personne¹³. Ajoutons que le gage est rachetable, du moins en théorie.

Le sens de la circulation monétaire est toujours asymétrique : on donne de l'argent aux puissants, sous forme de tribut; les puissants, à leur tour, reversent des quantités ressenties toujours comme inférieures puisqu'elles ne suffisent jamais. On paye pour être rayé des listes des tributaires, pour avoir le droit de transgresser une règle, d'enfreindre la loi. En outre on ne donne pas d'argent (les cadeaux faits dans le cadre du parrainage constituent l'exception la plus notoire) mais on le prête à des taux usuraires et ces prêts engagent la liberté du débiteur.

La richesse justement apparaît comme la possibilité de détourner ce flux pour son propre compte, en remontant jusqu'à sa source. Comme pour nombre de métaux, celle-ci réside dans la profondeur des montagnes et, pour y parvenir, il faut souscrire un pacte avec son gardien. M. Taussig [*op. cit.*] et O. Harris [*op. cit.*] ont analysé des

croyances datant de la Conquête, selon lesquelles les Incas auraient enfoui leurs trésors pour les soustraire à la cupidité des Espagnols. Ces rumeurs étaient en partie fondées puisque les sépultures étaient remplies d'offrandes et que les Espagnols, avec l'aide de métis ou d'indigènes, les profanèrent pour s'emparer de l'or qu'elles recelaient. Néanmoins, la christianisation et le combat contre les idolâtries mené par les religieux attribuèrent au diable ces biens précieux. C'est dans ce contexte que s'élabora l'image du contrat diabolique. L'enrichissement est donc le fruit d'un hasard et d'un accident : la découverte d'un trésor. Ce sont là des conceptions nouvelles, même si elles trouvent leur traduction dans le vocable polysémique quechua *illa*, qui signifie également « pierre bézoard » (concrétion pierreuse se formant dans le corps de certains animaux, dont les lamas), talisman qui protégeait les troupeaux et facilitait la reproduction des animaux. Car la notion de chance n'est concevable que dans une société où il existe au moins la possibilité théorique de changer de statut et de rompre le destin. Les limites de la fortune sont inhérentes à la nature même de ces trésors qui, à moins de jouir d'une protection exceptionnelle, apportent malheurs et maladies au propriétaire¹⁴. Nous avons précisé que, dans la langue espagnole, « dette » pouvait être synonyme de péché. C'est ce sens qu'il revêt dans le catéchisme d'A. Ricardo de 1584 [1984], et la *deuda* du *pater noster* est traduite par *hucha*. Ce terme signifie une faute due à la non-observance d'un rituel et qui entraîne la mort du coupable ou d'un proche (nous retrouvons l'idée de substitut). La naissance de jumeaux, par exemple, était consécutive à la faute des parents qui devaient se purifier de cette souillure. *Hucha* a également le sens de conflit ou litige, ainsi que d'entrave (au bon déroulement de la vie, à l'ordre). Il veut dire aussi l'obligation liant un subalterne à son seigneur (le non-respect de cette obligation étant une faute grave). *Capac hucha* signifiait en outre le sacrifice humain effectué dans le but de rétablir l'ordre ou de légitimer un rang auquel un seigneur local était promu. C'est cette dernière acception qui explique que *hucha* ait été traduit par « contrat » à l'époque coloniale et que l'on retrouve cette expression pour désigner le « secrétaire » (du vice-roi, par exemple), celui qui règle les litiges et qui établit des contrats [Zuidema 1989 : 265, n. 14].

Nous voilà revenus à notre point de départ et à la nature profonde du contrat qui liait Paucar Guaman à son *encomendero* d'une part, et à ses subordonnés d'autre part. Car, si les populations soumises à l'autorité de l'Inca ne connaissaient ni la monnaie ni le marché, les catégories d'obligation, de faute et de circulation (du mal, des maladies, des infortunes) permettaient d'adapter les nouvelles réalités à des conceptions anciennes. La notion chrétienne de péché, exprimée dans les prières sous la forme de « dette » et traduite en quechua par *hucha*, légitime un lien de dépendance qui ne fut vraiment contesté qu'au XX^e siècle puisque les nombreuses plaintes déposées par des travailleurs endettés, les *conciertos*, portaient non pas sur le principe injuste de ces relations mais seulement sur les abus qui s'ensuivaient.

BIBLIOGRAPHIE

Références bibliographiques

- Céspedes del Castillo, J.G. et J. Regla** 1972, *Historia de España y de América, social y económica*. Barcelone, Libros Vicens-bolsillo. T. III.
- Covarrubias y Horozco, S.** 1943 (1611), *Tesoro de la lengua castellana española*. Fac-similé. Barcelone, Horta.
- González Holguín, D.** 1952 (1608), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Qquichua o del Inca*. Lima, Imprenta Santa María. 2 vol.
- Harris, O.** 1989, « The earth and the state : the source and meanings of money in Northern Potosí, Bolivia », in J. Parry et M. Bloch, eds., *Money and the morality of exchange*. Cambridge, Cambridge University Press : 232-268.
- Matienzo, J.** 1967 (1567), *El gobierno del Perú*. Édition et étude par Guillermo Lohmann-Villena. Paris, Travaux de l'Institut français d'études andines.
- Murra, J. ed.** 1972, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562, realizada por Iñigo Ortiz de Zúñiga*. Huánuco, Perú, Universidad Nacional Hermilio Valdizán. T. 1 (1967). T. 2 (1972). 1978, *La organización económica del estado inca*. Mexico, Siglo XXI.
- Oberem, U.** 1967, « Zur Geschichte des lateinamerikanischen Mandararbeiters. Conciertos und huasipungueros in Ecuador », *Anthropos* 62 : 759-788.
- Ricardo, A.** 1984 (1584), *Doctrina Christiana y catecismo para la Instrucción de los Indios*. Fac- similé. Lima, Petroperu.
- Romano, R.** 1972, *Les mécanismes de la conquête coloniale. Les conquistadores*. Paris, Flammarion (« Questions d'Histoire »).
- Sallnow, M.J.** 1989, « Precious metals in the Andean moral economy », in J. Parry et M. Bloch, eds. *op. cit.* : 209-231.
- Santo Tomás, D. de** 1994 (1560), *Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Fac-similé de Rodolfo Cerrón-Palomino. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- Tandeter, E.** 1997, « Teóricamente ausentes, teóricamente solas. Mujeres y hogares en los Andes coloniales (Sacaca y Acasio en 1614) », *Andes, Antropología e Historia* 8 : 11-25.
- Taussig, M.** 1980, *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill, North Carolina.
- Taylor, G.** 1974-1976, « Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri », *Journal de la Société des Américanistes* LXIII : 231-239.
- Zuidema, T.** 1989, « At the King's table. Inca concepts of sacred kingship in Cuzco », *History and Anthropology* 4 : 249-274.

NOTES

- 1.. *Don Quichotte*, La Pléiade, 1940, II, 20, p. 552.
- 2.. M. Aglietta et A. Orléan : *La monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob, 1998. Les articles de J.-Y. Grenier, F. Lordon et S. Breton ont été publiés sous la forme de trois notes critiques réunies sous le titre « La monnaie des sciences sociales » dans les *Annales HSS*, novembre- décembre 2000, n° 6, pp. 1335-1366.
- 3.. Nous emploierons dorénavant le terme générique *cacique*, originaire des Caraïbes et diffusé par les Espagnols dans tout le continent, pour désigner les autorités locales. Au Pérou, le mot quechua est *kuraqa*, mais *cacique* fut utilisé aussi bien par les Espagnols que par les Indiens eux-mêmes, au détriment souvent des termes vernaculaires.
- 4.. Comme l'a montré R. Romano [1972 : 152], « à la rigueur on trouve toujours une certaine quantité de grosses pièces ; les petites n'existent pas. La vie économique se

complique alors de manière extraordinaire : du Mexique au Chili, partout, on est obligé de faire recours à des signes de valeurs faits en cuir, en bois, en laiton, qui remplacent les monnaies divisionnaires qui manquent chroniquement ».

5.. Cf. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* et la contribution de J. Murra dans ce même ouvrage : « La visita de Huánuco como fuente etnológica. » (T. I : 381-406)

Nous distinguerons dorénavant dans le texte VH-I et VH-II.

6.. Sur l'organisation politique des Incas, le texte de référence reste celui de J. Murra ed. [1978].

7.. Le dernier Inca rebelle, Tupac Amaru, sera exécuté en 1572.

8.. Sur le développement de ce système de servitude, le *concertaje*, voir U. Oberem [1967].

9.. Selon le dictionnaire de D. González Holguin [1952]. *Camay* est une forme verbale dérivée de *cama*, concept fondamental de la spiritualité andine étudié par G. Taylor [1974-1976].

10.. Les *ducados* sont essentiellement mentionnés en VH-II : 158-171. L'argent comme étalon apparaît surtout dans les villages des Yachas soumis à Juan Sánchez Falcón [Céspedes del Castillo et Regla 1972 : 351-353 et 461-464].

11.. Voir l'analyse par E. Tandeter [1997] de la polygynie dans deux villages du nord de Potosí, en 1614.

12.. « *Por lo que devemos primero a los padres y de allí en orden a todos los conjuntos en sangre.* » [Covarrubias y Horozco 1943 : 465].

13.. Nous ne pouvons ici approfondir cet aspect qui constitue pourtant un trait fondamental des sociétés andines. Qu'il suffise de mentionner l'importance du vêtement dans le culte des momies et dans celui des entités telluriques représentées par des pierres, naturelles ou taillées, qui étaient « habillées » de tissus.

14.. Dans son étude sur les Laymi de Bolivie qui sont, dans ce cas précis, des monnaies coloniales conservées comme talismans pour accroître la fortune, O. Harris [*op. cit.*] développe le thème des *illa*.

RÉSUMÉS

Ce texte traite de la façon dont la monnaie coloniale transforme le monde rural des Indiens de Huánuco (Pérou), trente ans après l'effondrement de l'empire inca. S'appuyant sur la documentation détaillée que constitue une inspection fiscale réalisée dans la région en 1572, l'auteur s'intéresse à l'influence de ce principe de commutation générale qu'est la monnaie sur les relations que les paysans entretiennent avec leurs seigneurs et avec les Espagnols. La légitimité du système monétaire colonial est analysée à partir des notions espagnoles et quechua de l'époque. Il ressort que la monnaie moderne, et son corollaire, la dette, contient une dimension symbolique et sacrée qui dépasse la stricte sphère des échanges et se rapproche de la notion de « double » typique des croyances andines.

A virtual object's real circuit. Money, doubles and debts in the 16th century Andes. -- Thirty years after the collapse of the Inca empire, how had money transformed rural areas where the Huánuco Indians dwelled in Peru ? Based on detailed documents from a tax inspection conducted in the

area in 1572, this study seeks to see how the principle of general commutation represented by money influenced the relations that peasants had with their lords and with the Spanish. The colonial monetary system's legitimacy is analyzed by examining Spanish and Quechuan notions at that time. Modern money and its corollary, indebtedness, contain a sacred, symbolic dimension stretching beyond the narrow sphere of economic exchanges and approaching the notion of the "double", which is typical of Andean beliefs.