



Religion et économie aux débuts de la colonisation espagnole du Pérou: la naissance du fétiche

Jean-Pierre BASTIAN

Professeur
Université Marc Bloch, Strasbourg

Résumé

Le système tributaire inca repose sur une représentation religieuse du travail favorisant la reproduction harmonieuse de la vie sociale dans un rapport à la nature fondé sur les principes de réciprocité et de redistribution. Avec la conquête espagnole, une relation de domination s'instaura visant l'exploitation du travail de l'indien. La religion du conquérant légittima la transformation du rapport de l'homme à la nature. Il s'établit une correspondance entre la représentation chrétienne de la divinité et l'or, équivalents généraux du nouveau système symbolique et économique à même de transformer le travail en marchandise. La religion qui détruisit les idoles fut la même qui légittima le fétiche, l'or, dans une économie de marché naissante.

Dans la ligne des travaux de Maurice Godelier, je me propose d'aborder le lien entre le symbolique et l'économique dans les processus de reproduction sociale. Ce problème est fondamental parce que «de son progrès à le résoudre dépend la possibilité de comprendre les diverses formes que prennent les relations de domination et d'exploitation de l'homme par l'homme» (GODELIER 1973: 9). Je le ferai en examinant le rapport entre la religion et le système économique au moment de la conquête espagnole du Pérou. Il s'agit par conséquent de considérer, de manière exploratoire, le contexte de la société inca qui venait d'être vaincue et les nouvelles modalités de domination mises en place par le conquérant espagnol telles que les chroniqueurs espagnols nous les ont transmises et de les comparer avec celles qui caractérisaient le système inca de domination.

Notre hypothèse est que dans le système tributaire inca, la représentation religieuse du travail a permis et favorisé la reproduction de la vie sociale; comme l'a remarqué Marx «tout se passe comme si les conditions de reproduction du mode de production et de la société, ce qui assure l'unité et la survie de la communauté et de chacun de ses membres ou de ses groupes, dépendaient réellement de l'existence et de l'action d'un Être trivial imaginaire; d'un Dieu ou d'une personne, d'un despote suprême qui se trouve situé

au-dessus du commun, sacralisé» (cité par GODELIER 1973: 10). La relation réelle et imaginaire des hommes à leur condition d'existence assurait dans l'empire inca des relations économiques fondées sur la réciprocité et la redistribution des biens produits. Le travail se développait au sein de rapports symboliques qui donnaient sens à l'activité économique. Ceci était possible parce que la pratique religieuse constituait dans les sociétés précapitalistes une forme d'action économique, politique et symbolique à la fois, car le travail n'y était pas réduit à sa seule dimension économique.

Avec la conquête espagnole, le système symbolique qui orientait la production de la société andine se décomposa. La relation colonisateur-colonisé s'instaura sur l'exploitation du travail de l'indien, condition de la production de la société coloniale, rendant impossible le projet du clergé humaniste qui consistait à restituer à l'indien sa dignité et liberté au nom d'un christianisme humaniste fondement d'une nouvelle société. L'impossibilité de rétablir le sens religieux et symbolique du travail obligea l'état à imposer des formes coercitives de recrutement de la main-d'œuvre.

L'évangélisation s'affronta à la résistance «idolâtre» face aux tentatives d'acculturation religieuse et à l'incompréhension par les indiens d'un système dont le fondement devint l'or en tant qu'équivalent général dans une économie de marché qui commençait à voir le jour. Paradoxalement, la religion qui prétendait détruire les idoles qui assuraient précisément la production harmonieuse des biens dans le système économique inca, fut la même qui légittima le fétiche, l'or, dans la nouvelle économie de marché. Pour le dire avec MARX (1952: 446), «Christ représente primitivement 1) les hommes face à Dieu; 2) Dieu pour les hommes; 3) les hommes pour l'homme. Par définition, l'argent représente primitivement: 1) la propriété privée pour la propriété privée; 2) la société pour la propriété privée; 3) la propriété privée pour la société. Mais Christ est le Dieu aliéné et l'homme aliéné. L'unique valeur de Dieu lui vient de représenter Christ; l'unique valeur de l'homme lui vient de représenter le Christ. La même chose se passe pour l'argent.»

Je me propose donc d'examiner le sens religieux du travail dans la société inca d'abord, puis dans le système économique imposé par le conquérant et la représentation symbolique de l'indien qu'il impliqua; enfin, je conclurai en les comparant en tentant de répondre au pourquoi de l'impossibilité d'éliminer le travail forcé des débuts de la conquête jusqu'au milieu du XVII^e siècle.



Le sens religieux du travail dans le système tributaire Inca

L'empire inca incorpora les groupes ethniques locaux sous le prétexte de mettre fin aux guerres coutumières pour les terres, les droits d'irrigation ou l'accès aux pâturages. Les données transmises par les chroniqueurs sur les relations entre le Tawantinsuyu et les groupes ethniques reflètent l'idéologie officielle inca, ce qui rend difficile la reconstruction des tensions et des luttes contre la domination inca. La paix inca qui succéda n'est certes pas toute l'histoire des relations dans l'espace social andin, mais elle est l'expression d'un large processus d'unification et de consolidation d'une économie fondée sur des principes de réciprocité et de redistribution qui généra un équilibre politique plus stable que l'antérieur. Cet équilibre s'est fondé sur la compréhension mythique des relations sociales de production élaborées par l'Inca et imposées lors de la soumission des divers groupes ethniques. Une telle soumission n'impliqua pas l'acculturation et la destruction des structures symboliques antérieures, mais leur incorporation par la subordination des huacas locales au panthéon inca dominé par le dieu Inti Raimi. Cette reformulation des relations symboliques eut des conséquences concrètes quant à la répartition de la terre réservée au culte. Comme le souligne MURRA (1978: 72) «además de la religión oficial del Estado, el culto solar, las otras deidades y santuarios también recibían donativos de la tierra del Estado».

L'équilibre religieux se traduisit au niveau politique dans des relations de réciprocité et de redistribution entre les curacas locaux et l'Inca enracinées dans la distribution de la terre et de l'énergie fondée dans un modèle mythique de l'espace et du temps. Selon WACHTEL (1971: 122), ce modèle fut «la représentation consciente que les Incas se faisaient de leur société et qu'ils tentaient d'imposer». Il s'ordonnait selon trois principes: celui de dualité qui distribuait l'empire selon les quatre points cardinaux, avec le *Chinchaysuyu* au nord, le *Collasuyu* au sud, l'*Antisuyu* à l'est et le *Cuntisuyu* à l'ouest. Cette division spatiale orientait la division politique à partir du Cuzco comme centre de l'univers depuis où l'Inca commandait aux quatre provinces. Celui de la tripartition qui ordonnait les groupes sociaux de manière hiérarchisée: le *Collana*, ou groupe des chefs; le *Cayao*, population vaincue et le *Payan*, groupe mixte constitué par les assistants et serviteurs des chefs incas et non-incas. La tripartition réglait non seulement l'accès à la terre qui appartenait en totalité à l'Inca, mais aussi l'importance de l'énergie consacrée à la production du tribut. Chaque *ayllu* ou communauté locale divisait la terre, et par conséquent l'énergie consacrée à la production, entre la communauté locale, les divinités (soleil et autres dieux locaux) et l'Inca. Ces deux principes numériques ordonnaient les relations de réciprocité selon des relations de parenté, de subordination et d'intégration, assurant un ordre dont le centre mythique et politique était incarné par l'Inca, où convergait le tribut qui se redistribuait selon un troisième principe, la répartition décimale de la population, l'*ayllu* correspondant théoriquement à un groupe de cent tributaires, un groupe de quarante mille tributaires formant une

province. L'apparente centralisation du pouvoir y était nuancée par l'autonomie relative des curacas locaux qui permettait «un type d'équilibre... entre pouvoirs locaux et centralisation étatique», principe régi par le don réciproque entre *curacas* qui remettaient le tribut et l'Inca qui leur donnait en échange des femmes et des vêtements. Ce système de réciprocité fondait l'ordre social dans la mesure où l'Inca, fils du soleil assurait à ses sujets une protection divine et redistribuait l'excédent de grain en temps de disette.

De la même manière les paysans travaillaient la terre de l'Inca en échange du droit d'user de la terre communale. Le tribut s'intégrait dans ce système de réciprocité dont CIEZA DE LEON (1967: 40) montre bien le mécanisme lié au don comme moteur des relations sociales: «como los Señores del Perú eran muy amados por una parte y temidos por otra de todos sus súbditos y como ninguno de ellos, aunque fuese gran señor muy antiguo en su linaje, podía entrar en su presencia si no era con una carga en señal de grande obediencia»; l'obéissance était un signe de soumission certes, mais lui correspondait nécessairement une réciprocité: «en fin entendiase que así como estos señores se supieron servir de los suyos y que les diesen tributos, así ellos supieron conservar las tierras y traellos de bastos a muy políticos y de despreveidos que no les faltase nada.»

Dans un tel système, le travail s'intégrait à une vision du monde mythico-religieuse. Collectif sur les terres consacrées au soleil et à l'Inca, il se faisait dans chaque *ayllu* au rythme des chants et des danses religieuses, dans un effort engageant tous les tributaires. Comme le commente Garcilazo de la Vega «al tiempo que se hacían estas sementeras, o beneficiaban los campos, cesaban todas las demás labores y oficios, de manera que todos los tributarios juntos sin faltar ninguno entendían en ellas» (WACHTEL 1971: 117, note 1). De même, le travail nécessaire à la production du tribut textile avait une dimension à la fois économique et religieuse, puisque certains produits textiles étaient brûlés ou enterrés comme sacrifices aux *huacas* et aux divinités. Les temples étaient de véritables ateliers textiles, dont l'importance économique fut certaine, avec une main-d'œuvre spécialisée, les *aclla* ou vierges du soleil, consacrées au culte, séparées de leurs *ayllus* d'origine.

Les forces productives et la circulation des biens étaient régies par les relations de parenté depuis l'*ayllu* jusqu'à l'Inca. L'homme riche était celui qui pouvait mobiliser un grand nombre de parents pour l'aider à cultiver la terre. Le pouvoir politique et économique suprême s'obtenait lorsque l'on ne redistribuait pas que des biens de consommation (aliments, chicha ou coca), mais quand on offrait aussi des biens symboliques et des services; c'est à dire lorsque l'on intercédait pour les morts ou lorsque l'on remplissait des fonctions de direction. L'exploitation de la force de travail au travers d'un système de travail volontaire contraignant se mit en place à partir de l'idée du don, c'est à dire de l'échange de biens matériels pour des biens symboliques, le travail étant lui-même régi par la représentation religieuse de l'échange. La pratique religieuse monopolisée en dernière instance par l'Inca, fils du Soleil, permettait d'agir sur les conditions de reproduction de la vie sociale. L'Inca garantissait



aux familles leur moyen d'existence. C'est pourquoi «il avait automatiquement droit au sur travail de la communauté conquise qui permettait la reproduction de la communauté comme telle» (GODELIER 1973: 349). La fête religieuse se célébrait périodiquement à la fin du cycle des récoltes et le dialogue entre les dieux et les hommes assurait l'équilibre social, fondé sur le système du don et de la redistribution. CIEZA DE LEON (1945: 103) le rappelle lorsqu'il décrit:

como se hacían grandes fiestas y sacrificios a la grande y solene fiesta llamada Hatun Raimi; para celebrar esta fiesta con mayor devoción y solenidad se dice que ayunaban diez o doce días, absteniéndose de comer demasiado y no dormir con sus mujeres y beber solamente por la mañana... y acabado el sacrificio... se comían los ganados y aves que para el sacrificio vano se había muerto y bebían de aquella chicha que tenían por sagrada... y habiendo comido y muchas veces bebido, estando así el rey como el gran sacerdote, como todos los demás, bien alegres y calientes dello, siendo poco mas de mediodía se ponían en orden y comenzaban los hombres a contar con voz alta los villancicos y romances que para semejante dios por sus mayores fue inventado.

La pratique religieuse se transformait en une esthétique de la danse et du chant, une symbolique des prières et des récits fondateurs, une politique de relations de l'Inca avec ses sujets fils de l'Inca; elle visait à offrir la garantie d'une bonne santé, l'harmonie sociale, de bonnes récoltes, écartant épidémies, désordres et mort. Elle devait permettre la vie, la production et reproduction d'un ordre social harmonieux, fondé sur l'exploitation du travail excédentaire de la communauté paysanne, orienté par les représentations religieuses transmises par les cérémonies accompagnant les divers cycles de production. Le système symbolique inca donnait un sens à l'exploitation tributaire de la force de travail paysan dirigeant l'excédent vers le centre cérémoniel et politique chargé de redistribuer une partie de cette production afin d'assurer les grands travaux de l'Etat. L'Etat contrôlait la force de travail, mais comme le commentaient les indiens durant la visite de ORTIZ DE ZUNIGA (1967: 27) à la province de León de Huanuco en 1562, «el dicho Inca no le daban más que lo que tiene dicho y declarado y de año a año descansadamente y no les fatigaba».

Le travail dans l'espace colonial andin

La conquête de l'empire inca par les Espagnols sous le commandement du capitaine Francisco Pizarro, dès 1532, entraîna en quelques années l'effondrement du système économique et politique inca et l'émergence d'un nouvel ordre caractérisé par l'asymétrie entre deux univers qui coexistaient, celui des espagnols et celui des indiens. Ces deux espaces composèrent au départ un système dual, le système espagnol utilisant des aspects de l'ancien système inca afin d'obtenir la participation des indiens à la production. Mais, le transfert de l'excédent ne se faisait plus que dans un seul sens, des indiens aux espagnols, sans contrepartie, fut-elle symbolique. La ruine de

l'ancien système de redistribution provoqua d'abord une réorientation de l'espace économique et politique. Le Cuzco qui était le point de convergence des richesses fut détruit comme espace symbolique du pouvoir inca. Un nouvel espace surgit, décentré, avec pour capitale politique, la «cité des Rois» (Lima) et pour moteur de l'économie coloniale, el *Cerro de Potosí*. L'espace religieux se restructura sans restituer sa dimension symbolique-cosmologique à la production. La désorientation de l'indien face au nouveau système se manifesta par l'incompréhension et par la résistance, maintenant sa religion des *huacas* en dépit de la répression dont elle fit l'objet. La résistance apparut aussi par la non acceptation du travail libre au travers du refus de la prestation salariale proposée par un régime de production fondé sur l'économie de marché et dont l'équivalent général était l'or. Durant le premier siècle de la conquête, les espagnols ne parvinrent pas à imposer le travail libre et se virent contraints de maintenir le travail forcé, en particulier dans le secteur stratégique de l'économie coloniale qu'était la production minière. Cet échec fut dû à l'incapacité à reformuler le système symbolique inca dont le moteur étaient les principes de réciprocité et de redistribution et de recourir à l'exploitation dans un but unique, l'accumulation à échelle mondiale. J'aborderai maintenant la structure économique de l'espace colonial andin au XVI^e siècle, le débat autour de la main-d'œuvre et de son statut et enfin la traduction religieuse du système économique colonial.

La structure économique de l'espace colonial andin du XVI^e siècle

La structure économique coloniale de 1532 au début du XVII^e siècle passa d'une économie agraire à une économie dominée par la production minière. Cette transformation de la structure économique se caractérisa par trois phases.

Un premier moment suivit l'invasion espagnole (1532-1548) qui entraîna la chute de l'empire inca et l'effondrement démographique de la population indienne réduite des deux tiers à la fin du siècle. L'espace agraire inca se modifia avec l'abandon des terres qui jusque-là avaient été cultivées grâce à des systèmes sophistiqués d'irrigation et avec la prise de possession des meilleures terres par les espagnols. Le *curaca* Cristóbal Xulca en rendit compte, dans la région de Huanuco, en 1562, en se plaignant du fait que les terres dont disposaient ses sujets «no son ahora tan buenas como las que ellos estaban acostumbrados a cultivar en otras épocas, porque los españoles se apropiaron de las mejores cuando fundaron esta ciudad» (WACHTEL 1973: 84). A ce moment là, il n'existait pas encore de document officiel fixant les obligations des indiens envers les espagnols. Ces derniers se substituaient à l'Inca se satisfaisant des bénéfices du travail indien et des rentes en espèces qu'ils recevaient rompant le système antérieur de réciprocité et redistribution. La population indienne fut rapidement décimée non seulement par la guerre et les épidémies, mais aussi par l'exploitation forcée du travail que représentait le système de l'encomienda. L'encomendero était juridiquement contraint



de protéger les indiens sous son pouvoir et à veiller à leur instruction religieuse avec l'aide d'un curé, mais en échange il acquérait le droit de jouir du service personnel des indiens et d'exiger de ceux-ci un paiement en espèces.

De 1549 à 1570 se dessine une deuxième phase de développement de l'économie coloniale avec la subordination du système agraire à l'économie minière. Les Lois nouvelles entraînent la suppression de l'encomienda et soumettent la force de travail directement à la Couronne. Des mesures favorables aux indiens furent prises, telle l'interdiction du service personnel aux encomenderos, espérant ainsi libérer une main-d'œuvre nécessaire à la production minière. Le paiement du travail s'effectua partie en espèce, partie en monnaie. L'embryon d'une économie de marché se mit ainsi en place et surgirent les premières exploitations minières avec encore une forte participation indienne dans la transformation avec la technique de la *huayra* (SEMPAT ASSADOURIAN 1979).

Cependant, en réalité, l'exploitation minière débuta avec le travail forcé des indiens des encomiendas agraires, amenés de force au Potosí comme le relève fray Domingo de Santo Tomás en protestant auprès du Conseil des Indes en juillet 1550: «Habrà cuatro años que para acabar de perderse esta tierra se descubrió una boca de infierno por la cual entran cada año desde el tiempo que digo gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios... de doscientas leguas y mas envían a los pobres indios de por fuerza de cada repartimiento [...]» (ZAVALA 1978: 15). En dépit des ordres royaux demandant que les indiens ne soient pas jetés dans les mines contre leur volonté, mais en les rétribuant en échange de leur travail, la stimulation économique monétarisée ne les poussa pas à la participation à l'économie minière. Ils moururent par centaines ou s'enfuirent loin des encomiendas et des *repartimientos*. Le Comte de Nieve posa correctement le problème en 1563 en écrivant à ce sujet au Conseil des Indes:

Lo mas acertado parece que es que los indios vayan a labrar las minas no haciéndoles muy gran fuerza, sino buen tratamiento y pagándoselo muy bien y no llevándolos a trabajar a diferentes templos de sus tierras, y no hay que pensar en creer que de su voluntad han de ir a trabajar, porque ellos todos naturalmente son holgazanes y a trueque de no trabajar se dejaran morir de hambre. (ZAVALA 1978: 34)

Dès lors, la résistance indienne à l'exploitation minière se traduisit dans l'espace du colonisateur par une lecture qui conçut l'indien comme naturellement oisif et paresseux raison pour lesquelles il devait être contraint au travail, argument qui devint systématique par la suite.

Enfin, de 1570 à la fin du siècle, une réforme administrative et économique fut mise en place sous la direction du Vice-roi Toledo dont le but fut la transformation du revenu en espèce en revenu monétarisé et l'implantation de l'économie de marché. Le secteur minier devint le noyau stratégique du nouveau système de production avec la modernisation des techniques d'extraction, passant de la *huayra* à l'*azogue*, ce qui permit en particulier l'élimination de

tous les intermédiaires indiens qui transformaient la matière brute pour le compte des espagnols. L'indien n'eut plus aucune possibilité de s'approprier aucun moyen de production et dû se contenter d'un salaire comme rétribution pour son travail d'extraction. Toledo s'affronta au même problème que ses prédécesseurs: La monarchie désirait que le travail soit volontaire et rémunéré, mais les conditions de travail ne le permirent pas, ce que décrivit fort bien un propriétaire de mines, Luís Capoché, dans sa *Relación general de la villa imperial de Potosí* (1585) montrant «en particular el hundimiento de una mina con veinte y ocho indios debajo que trabajan de noche, accidentes en ingenios, el polvo que reciben en los ojos y boca que basta para hacerles mucho daño y el hospital lleno de indios heridos.» (ZAVALA 1978: 165)

De là, la difficulté d'obtenir une main-d'œuvre suffisante et le nécessaire recours au travail forcé qui fut imposé par le Vice-roi. Mais dans la mesure où l'économie coloniale se monétarisait la main-d'œuvre tendit peu à peu à se louer volontairement. La valeur de la production aussi bien que la valeur du travail se mesurèrent dès lors à l'aune de l'équivalent général, l'or. Toledo mit ainsi fin au système de réciprocité et de redistribution symbolisé au temps de l'Inca par le don et le contre-don. Tandis qu'alors les relations économiques étaient imprégnées de connotations religieuses, avec les espagnols, elles se fondèrent dès lors sur le seul moteur de l'accumulation, l'or, dont la connotation éthique est dépeinte par Guaman comme la *codicia*. L'incompréhension de l'indien face au nouveau système apparaît dans les récits des chroniqueurs et Toledo lui-même le constate dans une lettre au roi datant de février 1570 dans ces termes: «La verdad es que para ningún trabajo en todos los mas destos naturales saldrán de su voluntad por ningún premio, pues tan claro se entiende que en ellas no hay codicia ni ambición de ordinario y que lo que hubieren de hacer ha de ser por respeto o temor» (ZAVALA 1978: 64). De là une nouvelle compréhension de l'indien comme être libre mais fondamentalement paresseux, ce qui permit de légitimer l'exploitation forcée avec l'appui de l'appareil religieux colonial.

L'image économique de l'Indien

Au XVI^e siècle, dès les débuts de la conquête, l'indien fut considéré comme un être rationnel selon la conception aristotélique de l'homme et donc libre, mais sa liberté fut plus rhétorique que réelle. L'encomienda et le service personnel représentèrent la négation de sa liberté au niveau économique et le grand débat théologique de Valladolid (1550-1551) qui vit s'affronter Las Casas à Sepulveda, fut l'expression du désir de dépasser les contradictions inhérentes au système colonial. L'affirmation de la rationalité de l'indien eut des conséquences importantes d'un point de vue économique, car cela signifiait que l'indien était capable non seulement de conversion et de participation politique, mais qu'il était aussi libre sur le plan économique.

Cependant les informations qui provenaient de la colonie décrivaient la résistance de l'indien au travail et soulignaient la nécessité impérieuse de main-d'œuvre



pour le développement des nouvelles possessions. De là naquit une rationalisation de la contradiction propre à tout système colonial qui consista à avancer que la résistance de l'indien au travail provenait de sa paresse naturelle. Non seulement l'indien était paresseux, mais il l'était naturellement, c'est-à-dire de manière innée, défaut essentiel à sa nature rationnelle. Cette affirmation permit aux législateurs coloniaux de légitimer la coercition économique. Matienzo dans son *Gobierno del Perú* demandait clairement «si conviene y se puede compeler a los indios a que trabajasen o dejallas andar ociosos y que cosa les inclinaran al trabajo» (ZAVALA 1978: 51). Il y répondit dans la ligne de l'argumentation légitimant la coercition:

Vista la ociosidad de los indios y su condición y el desafío que de ello se sigue, nadie dexar de creer y de entender que es bien inclinables y compéleles al trabajo... y así buenas las provisiones del Consejo que no consientan estar ociosos los indios, antes den orden que se alquilen para trabaxar en labores del campo y obras de la ciudad y los compelan a ello las Justicias y no otras personas, y les hagan pagar su salario [...]» (ZAVALA 1978: 51)

Les Lois Nouvelles tentèrent de répondre à la contradiction en particulier par la cédula royale du 22 février 1549 qui priva l'encomendero de la main-d'œuvre indienne; la Couronne se chargea elle-même de prendre la direction et d'organiser le travail indien. La cédula condamnait les excès commis par les encomenderos à l'encontre des indiens «en perjuicio de su natural libertad», mais ajoutait cependant «que también importaba para su propia conveniencia y aumento no permitir en ellos la ociosidad y dejamiento a que naturalmente son inclinados [...]» (CINTRON 1976: 431).

Le deuxième système d'organisation du travail mis en place par Toledo avec l'organisation de la *mita* fut un système de travail forcé, collectif et rémunéré, imposé aux villages indigènes, sous la direction de la couronne. La *mita* élimina le droit de l'indien à louer ses services à titre individuel et à sa place établit la responsabilité collective de la communauté indienne, au travers du *curaca*, de fournir dix pour cent de la population masculine en âge de payer le tribut afin de travailler dans le secteur espagnol de l'économie. L'indien ne se louait plus à titre individuel, mais on lui assignait comme partie d'un groupe, un patron espagnol. Ce deuxième système coercitif fut établi afin de renforcer le travail obligatoire dans les mines qui remplissaient un rôle stratégique dans l'économie coloniale, pour la défense de l'empire. C'est pourquoi ce fut la Couronne elle-même qui le mit en place face à l'impérieuse nécessité que décrivit clairement Toledo dans une lettre de 1575:

nos somos informados que por no se dar lugar a que los indios anden en las minas de oro y plata se deja de sacar mucha cantidad dello, de que así los indios como los españoles de esa tierra reciben mucho daño. Porque los indios ganan de comer andando en las dichas granjerías y sustentan en ella a sus mujeres e hijos y los españoles dejan de ser aprovechados y beneficiadas sus minas por que hay falta de negros y no hay gente que trate en las dichas, minas para beneficiar y sacar el metal que hay en ellas. (ZAVALA 1978: 99)

Malgré la condamnation des clercs de ligne lascasienne, d'autres clercs n'hésitèrent pas à légitimer la démarche. Ainsi, le père Miguel Agia consulté par le Viceroy du Pérou présenta un rapport intéressant sur les *servidumbres personales de Indios*. Il affirmait la répugnance des indiens au travail, soulignant la polarité des natures économiques de l'indien et de l'espagnol, puisque selon lui «[...] el indio de su naturaleza no tiene codicia y el español es codiciosísimo». Il en déduisit que l'indien ne pouvait servir l'espagnol que de manière forcée, car «aunque pudiera decir alguno que esto sucede donde los tratan mal, digo que lo mismo sucede donde los tratan bien, aunque lo paguen y repaguen: porque ni ellos estiman la paga, ni tienen por regalo solo el... de sus borracheras y... la idolatría.» (AGIA 1946: 56)

L'absence de *codicia* et de «respect» pour le salaire se fondait pour les Espagnols dans le refus, «idolâtre» du Dieu chrétien, équivalent général dont le fondement économique se trouvait dans l'or et l'argent, soutiens du système symbolique.

La religion de l'économie de marché

L'un des buts de la conquête fut l'évangélisation de l'indien. Dans son testament la reine Isabelle de Castille avait bien précisé que «Nuestra principal intención... era de ganar estos pueblos a nuestra Santa Fe católica... y de mandar gente temerosa de Dios para instruir a sus habitantes para indocinarlos y enseñarles buenas Costumbres» (PEREYRA 1938: 208).

Dès le début, la couronne se préoccupa de la défense des indiens et nomma des évêques protecteurs. Cependant, jamais cette protection ne s'accompagna d'un statut juridique. Les clercs eux-mêmes se transformèrent en exploiters de la force de travail indigène comme le constata Toledo lui-même: «He hallado que entre los mismos religiosos había servido personal harto intolerable con mucha vejación de los naturales y lo que peor es parece que el dominio de propósito quería fundar este servicio personal en las religiones para que los mismos religiosos le defendiesen en los encomenderos [...]» (ZAVALA 1978: 71). Si au Pérou, le Licenciado Falcón se rapprocha d'une ligne indigéniste à laquelle contribuait aussi Domingo de Santo Tomas, il y en eut d'autres tel Matienzo pour défendre les idées de l'esclavage naturel de l'indien comme l'avait exprimé Sepúlveda durant la controverse de Valladolid.

La première action de l'Eglise consista à essayer d'éradiquer la religion inca qui survivait en dépit d'une évangélisation aussi massive que superficielle. Les deux premiers catéchismes se réduisirent à présenter une réfutation des croyances ancestrales: «Nada de eso es Dios»; «son vanidad y engaño del demonio» (CASTILLO ARROYO 1968: 232). Le troisième présente diverses formes de réfutation. La plus commune fut la réfutation par menaces de damnation éternelle dans le but de faire comprendre à l'indien l'erreur dans laquelle il se trouvait: «Como no te avergüenzas, hombre, de adorar por Dios lo que es menos que tu: como no lloras de haber deshonrado a tu Dios, que tanto le es la reverencia debida, dándola a las criaturas, a las guacas



y a la mentira» (CASTILLO ARROYO 1968: 233). La religion du système déchu fut comprise comme «locura grande de vuestros antepasados, que adoraban al sol y hablaban con el». Mais en plus de dénigrer les divinités ancestrales incas, les catéchismes essayèrent de combattre les agents de la transmission des traditions, les sorciers, - véritable clergé inca clandestin - en les dénigrant aussi: «Que pensáis que hacen los ichuris? Comen y beben, y quieren vuestra plata o vuestra ropa, y siempre mienten y engañan. No lo veis? qué saben ellos, ni qué poder tienen? Ellos son malos y son ministros del diablo [...]» (CASTILLO ARROYO 1968: 233).

Cependant la continuité du culte aux divinités incas ne s'expliqua pas que par la résistance indienne à l'acculturation et à la destruction de l'univers symbolique. Divers chroniqueurs et clercs l'attribuèrent aussi à la contradiction entre le message chrétien et la pratique du clergé qui conduisit les indiens à ne pas comprendre les valeurs de la nouvelle religion:

hasta hoy, principio del año de cuarenta y dos se ha dejado tan noble provecho en el camino de la salvación de estos infieles, pero, por este fin se ha hecho tan notable daño con los malos ejemplos de los cristianos, preladados y personas de doctrina, que los han consentido sean robados, privados de su libertad, maltratados de muchos señores, muertos a tormentos porque no daban oro... y todo esto se ha disimulado... de que a mí ver tiene esta gente razón de decir: quien es el Dios de los cristianos, sí es tal que estos que se nombran suyos, le sirven con hacer estas obras [...] (CASTILLO ARROYO 1968: 176)

Ce Dieu était bien l'équivalent général qui ne valait pas pour ce qu'il était mais pour ce qu'il représentait comme le décrit bien le Troisième catéchisme dans sa réfutation des idoles:

P. ...Pues por qué los cristianos adoran las imágenes de palo y metal si es malo adorar a los ídolos?
R. No adoran los cristianos las imágenes de palo y metal por sí mismas como los idolatras, ni piensan que en ellas mismas hay virtud y divinidad; mas mirando lo que representan adoran a Jesucristo en la cruz y en su imagen... y reverencian (a) las imágenes, no por lo que son, sino por lo que representan. (CASTILLO ARROYO 1968: 235)

Ce Dieu semblable à l'or en tant qu'équivalent général est un dieu auquel l'indien n'avait pas accès tout comme il n'avait pas accès à l'or. Celui-ci était neutralisé et contrôlé par le clergé espagnol, comme le confirme le père Acosta: «Prudentemente se ha ordenado por nuestros mayores que ningún de linaje de indios sea admitido al sacerdocio o a algún otro grado de la Iglesia ni se revista de vestiduras sagradas en el ministerio [...]» (CASTILLO ARROYO 1968: 280). Le même père Acosta soulignait le manque d'assimilation de la doctrine chrétienne par les indiens: «Se reza dos o tres veces por semana el Credo y las otras oraciones yeso en castellano; se les obliga después que lo aprendan de memoria y lo reciten también en castellano, del cual no entienden palabra, y lo pronuncian de modo lamentable y ridiculo» (CASTILLO ARROYO 1968: 136).

La religion imposée et incompréhensible pour l'indien est la même qui, selon le premier Concile *limense* (1553), se devait d'enseigner aux indiens «que no estén ociosos y se ocupen en sus haciendas y sementeras» (ZAVALA 1978: 19). Car l'indien devait apprendre les bonnes manières du colonisateur pour ce qui concerne les vêtements, les souliers, le pain, le vin, l'huile, les chevaux, le bétail, le commerce, ajoutant que ceux qui en jouiront sont «los que vienen al conocimiento de nuestra santa fe católica y a su obediencia» (TORRES DE MENDOZA 1867-1873: 533).

La connaissance abstraite de l'équivalent général ou plutôt des lois du système économique via l'adoption de la foi chrétienne devait permettre l'accès au bien-être identifié avec l'identité espagnole. Mais le nouveau Dieu imposé échouait à capturer les âmes indiennes qui lui échappaient en se tournant vers «l'idolâtrie». Comme le souligna le vice-roi Toledo le double refus de l'indien au plan religieux et économique se devait au fait que chez eux «no hay codicia ni ambición en lo ordinario». De là, la difficulté de l'indien à s'identifier au christianisme et d'avoir accès au cœur de l'économie marchande coloniale

C'est sans doute l'*Anonyme de Yucay* qui parvint à la plus claire expression de l'identification du Dieu chrétien au dieu fétiche, l'or, lorsqu'il remarqua que le salut des indiens se devait plus à l'or qu'au Dieu chrétien:

Así digo destos indios que uno de los medios de su predestinación y salvación fueron estas minas, tesoros y riquezas, porque vemos claramente que donde las ay va el Evangelio bolando y encompentencia, y adonde no las ay, sino pobres, es medio de reprovacion porque jamás llegal allí el Evangelio, como por gran experiencia se ve, que a tierras donde no ay este dote de oro y plata, ni hay soldados ni capitán que quiera ir, ni aun ministro del Evangelio. (SEMPAT ASSADOURIAN 1979: 223)

Une conclusion logique surgit d'une telle observation: les mines furent nécessaires car «si no las hubiese, ni abria rey ni Dios». En d'autres termes, l'exploitation de la force de travail indigène pour extraire l'or et l'argent était nécessaire d'un point de vue ultime et théologique afin de permettre l'existence même du Dieu chrétien qui légitimait la *codicia* des Espagnols. Comme le remarque Sempat, «le système colonial se fonde sur une base matérielle... et ses points d'appuis sont l'or et l'argent» (SEMPAT ASSADOURIAN 1979: 224). La coïncidence du discours théologique et de la base économique de la colonie fondée sur l'or et l'argent comme équivalents généraux, se refléta dans le discours religieux dont la base était Jésus-Christ équivalent général pour tous les hommes. C'est dans le cadre de ces limites objectives que se situe le discours réformiste et humaniste des clercs qui ne parvint jamais à libérer les indiens de l'exploitation dont ils furent victimes.

Au début du XVII^e siècle (1601), la cédula de Felipe II concernant le service personnel tenta de le réformer dans le sens de la défense de la liberté de l'indien «para que los indios vivan con entera libertad de vasallos, según y de forma que los demás que tengo en estos Reinos, y otros, sin nota de esclavitud, ni de otra sujeción y servidumbre mas de la que como



naturales vasallos deben» (ZAVALA 1979: 3). Cependant cette cédula n'oubliait pas non plus de rappeler que «mediante el trabajo, industrias, labor y granjería de los mismos indios se atiende a la perpetuidad y conservación de estas provincias, como cosa que es tan forzosa y depende la una de la otra» (ZAVALA 1979: 3). Le propos royal ne visait pas la diminution du travail dans les mines, ni de la culture de la terre et l'élevage. Au Pérou, comme cela se faisait lors d'événements importants, le vice-roi Velasco consulta les clercs quant à l'application de la cédula. Il n'est pas surprenant de lire l'opinion des frères de l'ordre de la Merced de Lima qui approuvèrent les intentions d'améliorer le traitement des indiens, mais conseillèrent aussi la prudence dans les formes de l'exécution afin de ne pas manquer de l'indispensable force de travail. L'exploitation forcée de la main-d'œuvre dura encore longtemps, car l'extraction de l'argent fit du Potosi une pièce stratégique du pouvoir espagnol. Comme l'écrivit Fray Reginaldo de Lizarraga «es la riqueza del mundo, terror del Turco, freno de los enemigos de la fe y del nombre de los españoles, asombro de los herejes, silencio de las bárbaras naciones» (ZAVALA 1979: 13).

Conclusion

Le système socio-économique développé par les empereurs incas et leur administration facilita la soumission de divers groupes ethniques sous leur tutelle. Tout paraît indiquer que de manière générale dans le système inca les groupes ethniques intégrés parvinrent à participer de manière volontaire aux différentes tâches économiques divisées selon la répartition tripartite de chaque ayllu. La coercition fut intégrée symboliquement et pratiquement, car les curacas eux-mêmes entraient dans les relations de réciprocité et de redistribution de l'Inca, les dieux locaux participant du système symbolique de manière subordonnée, mais entière. Au contraire, avec la conquête espagnole, on assista à la destruction de l'univers symbolique inca, la religion traditionnelle étant combattue comme idolâtre au nom du Dieu de l'espagnol qui ne tolérait aucun autre Dieu. Ce Dieu nouveau qui ne valait pas pour ce qu'il était, mais pour ce qu'il représentait comme l'affirme le *Troisième catéchisme* de 1575, était l'exact reflet du système économique imposé dont le fondement fut l'extraction de l'or et de l'argent, éléments fondamentaux de la nouvelle économie non pour ce qu'ils étaient mais pour ce qu'ils représentaient en tant qu'équivalents généraux permettant de transformer tout produit de valeur d'usage en valeur d'échange. L'or-fétiche transforma produit et travail en marchandise. Certains chroniqueurs dénoncèrent avec justesse la *codicia* de l'espagnol, cause de tous les maux de l'espace andin pour lesquels ils ne trouvaient pas de remède.

Elle entraîna la mise en place des relations de domination comme l'indique GUAMAN POMA DE AYALA (1980: 864): «Como es enemigo mortal de los indios los dichos corregidores y enemigo mortal de las yndias los dichos padres y curas de las doctrinas y mucho mas de los caciques principales. Todos los españoles son contra los yndios pobres deste rreyno. Ay que conseredar mucho».

Car, en d'autres termes, il n'y avait plus ni réciprocité, ni redistribution, ce qu'il exprime également dans le même texte: «Concederá que los pobres de Jesucristo los ciegos, tulidos, enfermos, viejos, viejas, viudas, guerréanos que en esta uida pasan trabajo y no ay limosna, y no ay cristianos, ni sanctos, que todos están en el cielo. Y anci no ay caridad. Por eso los pobres padecen trabajo hambre y sed y frió y castigos y perciguimientos en este rreyno».

La main-mise sur les moyens de production se fit de manière privée: «Conzedera que los dichos caciques principales y otros yndios que se hazen mandoncillos en este rreyno empiden todas las tierras en los pueblos y fuera de ellos, de sementeras, pastos, corrales que sobran y se pierden por que no los beneficien y lo estorua a los yndios. Que las beneficien desciendo que son suyas y piden paga del alquil, arrendamiento y se prouechan ellos y no se los da a los: dichos erederos de las dichas tierras».

Ceci entraîne aussi la destruction des moyens de production de l'économie traditionnelle: «y así en partes y quebradas y uaycos, en pucyos (manantial) oiros que se saca la agua del rriego, se pierde y se quiebra y se haze monte y los andenes se cae. Y se pierde lo que los primeros yndios Uari Cocha, Uari Runa, Purun Runa y Auca Runa trabajaron y rrompieron tierra virgen». Le colonisateur «agora hombre loco, necio y soberbio que no teme a Dios ni a su justicia», fonda l'exploitation sur l'équivalent général qui remplace les divinités incas assurant réciprocité et redistribution. Dans ce processus de substitution du Dieu de l'Inca par le Dieu légitimant la cupidité et l'envie, GUAMAN POMA DE AYALA (1980: 875) observa la distance et la rupture entre les systèmes de production et d'exploitation, car «en tiempo de español auido esta cudicia que en tiempo de los Yncas no auia esta cudicia de oro y plata».

L'indien en tant que travailleur s'affrontait à son produit, l'or et l'argent comme à quelque chose d'étrange, comme à un pouvoir indépendant du producteur. Car la Couronne espagnole:

[...] implantó otro sistema tributario que íntimamente siguió conservando muchos rasgo del tributo prehispanico. Sin embargo, cambio fundamentalmente la manera de la circulación y el destino del producto y del trabajo. La función mas importante de este tributo no era ya el consumo conspicuo del excedente y la reproducción del mismo sistema, sino que una parte sustancial del excedente se transfirió a los sectores de la economía implantados por los españoles: la minería, las haciendas el comercio. (BRODA 1979: 85)

L'indien s'affronta aussi au reflet symbolique de l'or, au Dieu des Espagnols comme à un pouvoir étrange et indépendant. De là sa double résistance au travail et au symbole de celui-ci, le Dieu chrétien. Au contraire du dieu tribal inca, le Dieu chrétien apparaissait comme un être abstrait et étrange selon l'expression même du troisième catéchisme: «El que truena en las nubes y hecha relampagos y rayos para espantar a los hombres, y hacer que le temen, ese es el Dios. El que os envia algunas veces enfermedades, muertes y temblores de tierra para castigo de vuestros pecados, para que os enmendéis de ellos,



ese es el Dios» (CASTILLO ARROYO 1968: 223); mais le Dieu de l'espagnol prenait aussi pour l'indien la forme concrète des agents de la colonisation énumérés par Poma: encomenderos, corregidores, doctrineros, virreyes. Il donne en même temps la réponse au pourquoi de la nécessité de maintenir le travail forcé en

dépit de la proclamation de la liberté des personnes en comparant les temps de l'Inca à ceux de l'Espagnol: «En aquel tiempo abia un solo Dios y rey y justicia que no como agora a muchos señores y justicias y muchos daños y reyes».

Bibliographie

- AGIA Miguel
1946 *Servidumbres personales de Indias*.- Séville: Ayala.
- ARMAS MEDINA Fernando de,
1953 *Cristianización del Perú, 1532-1600*.- Séville: Escuela de estudios hispano-americanos.- 619 p.
- BRODA Johanna
1979 «Las comunidades indígenas y la formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial», in: FLORESCANO Enrique (éd.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de América Latina (1500-1975)*, pp. 55-92.- México: Fondo de cultura económica.- 438 p.
- CASTILLO ARROYO Javier
1968 *Catecismos peruanos del siglo XVI*.- Cuernavaca: Cidoc.- 361 p.
- CIEZA DE LEON Pedro
1945 *La Crónica del Perú*.- Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina SA.- 294 p.
1967 *El señorío de los Incas*.- Lima: Instituto de estudios peruanos.
- CINTRON Josefina,
1976 «La imagen económica del indio».- *Actas del X LI congreso internacional de americanistas* (Mexico) vol. II: 428-451.
- DUSSEL Enrique
1979 *El episcopado latino americano y la liberación de los pobres, 1504-1620*.- Mexico: CRT.- 422 p.
- DUVIOLS Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*.- Lima: Inst. français d'études andines.- 428p.
- GODELIER Maurice
1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*.- Paris: Maspero.- 395 p.
- GUAMAN POMA DE AYALA Felipe
1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*.- Mexico: Siglo XXI. (tome 3)
- HANKE Lewis
1974 *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*.- Mexico: Sepsetentas.- 207 p.
- MARX Karl
1967 *Marx-Engels Werke, Ergänzungsband: Schriften bis 1844*.- Berlin: Dietz Verlag. (tome 1)
- MURRA John
1978 *La organización económica del estado inca*.- Mexico: Siglo XXI.- 270 p.
- ORTIZ DE ZUNIGA Iñigo
1967 *Visita de la provincia de León de Huanuco en 1562*.- Huanuco: Universidad nacional. (vol. 1)
- OTS CAPDEQUI J.-M.
1975 *El estado español en las Indias*.- La Havane: Ciencias sociales.- 238 p.
- PEREYRA Carlos
1938 *Breve historia de América, 2 Vols*.- Santiago: ed. Letras. (tome I)
- SEMPAT ASSADOURLAN Carlos
1979 «La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial», in: FLORESCANO Enrique (éd.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, pp.223-292.- Mexico: Fondo de cultura económica.- 438 p.
- TORRES DE MENDOZA Luis (éd.)
1873 *Collección de documentos inéditos del Archivo de Indias*.- Madrid: Imprenta de Frías y Co. (vol. 8)
- WACHTEL Nathan
1971 *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*.- Paris: Gallimard.- 395 p.
1973 *Sociedad e ideología*.- Lima: IEP.
- WOODS Robert D.
1980 «Colonial education and indoctrination of the Andean Indian», in: BROWN Lyle, *Religion in Latin American life and literature*, pp.251-261.- Baylor, Texas: Baylor university press.
- ZAVALA Silvio
1978 *El servicio personal de los indios en el Perú* (Extractos del siglo XVI).- México: Colmex. (Tome 1)
1979 *El servicio personal de los Indios en el Perú* (Extractos siglo XVII).- México: Colmex. (Tome 2)



Resumen

El sistema tributario inca se funda en una representación religiosa del trabajo que favorece la reproducción armoniosa de la vida social en relación con la naturaleza basada en los principios de reciprocidad y redistribución. Con la conquista española, una relación de dominación se instauró apuntando a la explotación del trabajo del indio. La religión del conquistador legitimó la transformación de la relación entre el hombre y la naturaleza. Se estableció una correspondencia entre la representación cristiana de la divinidad y el oro, equivalentes generales del nuevo sistema simbólico y económico capaz de transformar el trabajo en mercancía. La religión que destruyó los ídolos fue la misma que legitimó el fetiche, el oro, en una economía de mercado naciente.

Abstract

The Inca tribute system rested on a religious representation of work favouring the harmonious reproduction of social life in a relationship with nature founded upon the principles of reciprocity and redistribution. With the Spanish conquest, a relationship of domination installed itself in order to exploit Indians as workers. The conqueror's religion legitimated the transformation of the relationship between man and nature. A correspondance became established between Christian representation and the divinity of gold, general equivalents of the new symbolic and economic system to the extent of transforming work into merchandise. The religion that destroyed the idols was the same as that which legitimated the fetish of gold in a nascent market economy.

