



HAL
open science

La part du diable : métal et monnaie dans les mines du Potosi, Bolivie

Pascale Absi

► **To cite this version:**

Pascale Absi. La part du diable : métal et monnaie dans les mines du Potosi, Bolivie. *Anthropologues et économistes face à la globalisation*, CLERSE ; IRD, 9 p. multigr., 2006. ird-00351983

HAL Id: ird-00351983

<https://ird.hal.science/ird-00351983>

Submitted on 12 Jan 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA PART DU DIABLE MÉTAL ET MONNAIE DANS LES MINES DE POTOSI, BOLIVIE *

Pascale ABSI

Tout au long de mon travail d'anthropologue auprès des mineurs des Andes boliviennes, j'ai été frappée par ce paradoxe : l'argent de la mine qui motive la migration de milliers de paysans vers les centres miniers, puis leur travail acharné dans le tréfonds périlleux des montagnes sont, en même temps, perçus comme illusoires. De La Paz à Potosi en passant par Oruro, ces mêmes mineurs, dont les yeux s'étaient éclairés, quelques minutes auparavant, à l'évocation de ce filon dont la découverte leur permettrait de sortir de la misère, d'ouvrir une échoppe ou qui sait, de devenir millionnaire, m'ont tous assuré que les revenus de la mine étaient voués à être dilapidés dans les bars, auprès des prostituées ou lors de fêtes ostentatoires.

Dans ce chapitre, je m'attache à comprendre les logiques et les enjeux de cette crise de confiance particulière qui, à première vue, semble confirmer l'intériorisation par les mineurs andins du sempiternel discours sur leur infirmité congénitale à gérer l'argent. La question n'est cependant pas de savoir si, oui ou non, les mineurs gèrent « rationnellement » leurs revenus et s'ils s'en croient réellement incapables, mais d'appréhender la vision du monde où s'inscrit la croyance dans le caractère éphémère des revenus de la mine et les rapports sociaux qu'elle instaure. Pour cela, je limite l'analyse aux seuls mineurs de Potosi.

* Ce travail, qui prolonge une recherche doctorale, a été financé grâce à une bourse de la Fondation Fyssen.

L'argent de Potosi : des conquistadores espagnols aux coopératives

S'il existe dans ce monde un lieu pour parler d'argent, c'est bien Potosi. Déflorée par les conquistadores en 1545, sa montagne — la bien nommée Cerro Rico — se révéla être la plus grande réserve argentifère du monde. Du XVI^e au XIX^e siècles son métal, dont une partie était devenue monnaie dans l'Hôtel de la Monnaie de Potosi, allait irriguer les économies européennes, favoriser la capitalisation préalable à la révolution industrielle et provoquer le remplacement de l'or par l'argent au sein du système monétaire international. L'exploitation de la montagne bouleversa également la vie des populations andines qui y découvrirent — notamment par le tribut monétaire et le commerce forcé — le salariat et l'économie marchande. Car, paradoxalement, jusqu'à ce que le commerce transcontinental unisse l'Europe, l'Asie et les économies indigènes, convertissant Potosi en premier jalon de la mondialisation marchande, il n'existait dans les Andes ni monnaie, ni marché comparables à ceux que l'on connaît pour la proche Méso-Amérique préhispanique¹.

Tant au niveau des chefferies englobées par l'appareil d'État inca qu'à celui de l'Empire, les mécanismes institutionnels de la circulation des biens et des services ont contribué à limiter l'émergence du commerce². Ainsi, le contrôle d'un maximum de niches écologiques, grâce à l'envoi de colons au service d'une communauté ou de l'État, permettait d'accéder, au travers du troc, du partage et de la réciprocité à l'intérieur de la parentèle, de la redistribution par les autorités, à des produits aux origines très diverses (pommes de terre et camélidés d'altitude, maïs, coca, coton, coquillages et poissons de mer, etc.), sans recourir aux échanges intercommunautaires. De plus, le système tributaire reposait sur des corvées qu'effectuaient les gens du commun sur les terres, dans les mines ou auprès des troupeaux de leurs autorités, ethniques et impériales³. De sorte que dans le cadre du tribut, même la matière première des habits ou des objets qu'ils fabriquaient n'était pas prélevée

1. Sur la monnaie et le marché en Méso-Amérique, voir notamment : *The Aztecs of Central Mexico: an imperial society*, Holt, Rinehart and Winston ed., New York, 1982 ; Carrasco P., « Some theoretical considerations about the role of the market in ancient Mexico » et Berdan F., « The reconstruction of ancient economies » dans : *Economic anthropology: topics and theories*, Sutti Ortiz ed., Lanham Md, University Press of America, 1983.

2. Cet exposé sur l'organisation économique des Andes préhispaniques synthétise des données issues de : Murra J. (1975 ; 1978) ; Pease F. (1999) ; Salomon F. (1980) ; Rostworowski M. (1977).

3. Hormis quelques biens collectés — donc « crus » — comme le miel ou les plumes.

sur leur production personnelle. La quantité de main-d'œuvre mobilisable était l'unité fiscale de valeur et de mesure et le système limitait la nécessité de produire des excédents disponibles pour d'autres types de transactions. Quant aux biens précieux, notamment l'or, l'argent, les plumes et les tissus de prestige, ils étaient réservés aux élites et circulaient entre elles, notamment sous forme de dons.

Il est bien sûr probable que des initiatives marchandes aient quand même pu se développer à l'intérieur de ce système qui, selon toute vraisemblance, ne les désirait pas. Mais le flou des chroniques coloniales et les efforts des ethnohistoriens qui tentent de l'identifier tendent à prouver que le phénomène marchand n'était pas très prégnant dans les Andes préhispaniques et/ou, qu'il échappe grandement à nos sources et à nos outils d'analyse. La question n'est pas tranchée y compris dans le Nord, en Équateur et sur la côte péruvienne, où des transporteurs de biens précieux ont été identifiés comme des marchands pratiquant le commerce de longue distance et où des places d'échanges ont été interprétées comme des marchés ⁴.

On pourrait dire la même chose pour la monnaie que les historiens se sont attachés à rechercher, à la suite des colonisateurs espagnols, parmi tous les biens qui circulaient dans l'Empire (Hartmann ⁵, 1971 ; Hosler, 1990). Cependant, y compris dans le contexte de l'acquittement d'une créance non marchande (prestations matrimoniales, compensations, offrandes aux divinités, etc.), ils ne s'accordent toujours pas à identifier des biens ayant pu servir de moyens d'échange ou de paiement standardisé, utilisés ou non comme unités de compte, même parmi les biens précieux que s'appropriaient les élites en mobilisant la main-d'œuvre de leurs tributaires et qu'elles se redistribuaient selon les canaux de la réciprocité institutionnelle ⁶. En revanche, on sait que l'introduction de l'économie monétaire s'est accompagnée d'une multiplication d'équivalents naturels (coca, cacao, tissus, lames de fer, herbe maté...) destinés à compenser la pénurie endémique de monnaie métallique au début de la conquête (Bernand, 2000). En rupture avec son ancien statut de bien précieux sacré, associé à la lune (l'or étant identifié au soleil dont l'Inca est le fils) et à la fertilité cosmique, réservé aux élites et aux dieux,

4. Sur ce point, on se référera à la critique adressée par Pease F. (*op. cit.*) aux travaux de Hartmann R. (1971) ; Rowstworoski M. (*op. cit.*) et de Salomon F. (*op. cit.*) qui ont identifié ces phénomènes marchands.

5. Voir notamment les travaux de Hartmann R., (*op. cit.*) ; Hosler D. *et al.* (1990), ainsi que leur critique par Pease F. (*op. cit.*).

6. Il paraît cependant évident que certains biens, comme le maïs ou le sel, pouvaient être échangés plusieurs fois avant d'être consommés.

l'argent de Potosi, sous sa forme métallique, circulera également comme monnaie-marchandise à l'intérieur du nouvel empire colonial.

Aujourd'hui, la ville de Potosi est une petite bourgade de province assoupie. Mais les 5 000 mineurs qui, de manière archaïque, exploitent encore une centaine de mines continuent à faire vivre le mythe. Expulsés des campagnes quechuaphones des environs par le manque de terres et de liquidités, ils sont venus tenter leur chance à la mine. Organisés en coopératives autogérées, avec pour seule rémunération les bénéfices de leur production personnelle, ils sont tous hantés par le même rêve : trouver un bon filon. Dans la mine, ce rêve possède un nom et un visage d'argile : ceux du Tio, le maître diabolique des filons, nourri de coca, de cigarettes, d'alcool et de prières et qui, du tréfonds de la montagne, influence le marché international des matières premières.

Les coopératives louent les gisements à l'État bolivien qui en est propriétaire, elles en permettent l'accès à leurs membres, mais n'organisent ni la production, ni la commercialisation du minerai. En échange d'un droit d'entrée et d'un pourcentage de ses profits, chaque associé est libre de choisir son aire de travail dans l'une des concessions de la coopérative et de l'exploiter comme bon lui semble. Certains travaillent de manière très artisanale, au marteau et à la barre à mine, avec l'aide de quelques péons journaliers ; d'autres sont de véritables petits patrons à la tête d'équipes partiellement mécanisées qui regroupent plusieurs dizaines de travailleurs rémunérés au pourcentage des bénéfices. Hormis l'infrastructure collective fournie par les coopératives (moulins rustiques, camions, wagonnets, etc.), chaque associé est propriétaire de ses moyens de production. À sa sortie de la mine, le métal est sommairement nettoyé puis moulu. Il est ensuite vendu, en fonction de son titre et du prix du marché, à l'un des centres privés de traitement de la ville où le minerai sera concentré par lixiviation avant d'être exporté et fondu à l'étranger, notamment en Europe. Depuis la crise des prix de l'étain du milieu des années 1980, l'argent, le plomb et le zinc sont les principaux minerais exploités à Potosi.

De l'argent sauvage en filon à la monnaie manufacturée

L'expression « faire de l'argent » possède à Potosí une résonance toute particulière. Non seulement parce qu'en travaillant à la mine on gagne de l'argent en exploitant l'argent, mais aussi parce que, pour les mineurs, la monnaie est en premier lieu du minerai d'argent manufacturé⁷. Et si

7. En quechua comme en français et en espagnol (*plata*), un même terme — *colqe* — désigne à la fois l'argent métallique et l'argent monétaire.

aujourd'hui l'argent n'entre plus dans la composition de la monnaie et n'est plus le seul minerai exploité à Potosi, les mineurs continuent d'établir une filiation entre le métal et la monnaie, en particulier celle des revenus de la mine. L'attribution à la monnaie de certaines des caractéristiques symboliques du métal liées à son origine souterraine est une des raisons explicites de la volatilité de l'argent de la mine. C'est donc par l'exposé des représentations minières du sous-sol que commence notre réflexion.

Pour les populations andines, les galeries minières constituent l'antichambre de l'inframonde mythique : la face obscure du monde, un univers sauvage et foisonnant associé aux forces vives qui sont à l'origine de la fertilité des champs et des mines. En effet, les mineurs partagent avec les alchimistes du Moyen Âge et de la Renaissance, une vision agricole de la genèse et de la croissance des minerais. En partie confondu avec l'enfer, cet inframonde est également le lieu où les missionnaires espagnols localisèrent les démons et où ils enterrèrent les divinités païennes diabolisées lors de l'évangélisation des Andes (Bouysse-Cassagne et Harris, 1987 ; Bouysse-Cassagne, 1998). Il est à la fois distinct et complémentaire du monde céleste et solaire depuis lequel Dieu et les saints garantissent le nouvel ordre postcolonial.

Aujourd'hui, la divinité tutélaire des mineurs est ce diable un peu particulier appelé Tio. Matérialisé par des effigies de boue minéralisées érigées à proximité des aires de travail, il est le propriétaire des filons qu'il révèle aux mineurs en échange de leurs offrandes. Véritable patron de la mine, le Tio est l'intermédiaire entre la divinité féminine de la montagne qui féconde et fait mûrir les filons en son sein, et le travail des hommes.

Pour en revenir à la relation entre métal et monnaie dans les Andes, comme l'avait déjà souligné Olivia Harris⁸ (1989), le minerai brut des filons appartient à une sphère symbolique distincte de celle de la monnaie en circulation. Tandis que le premier relève de la sphère des diables, la seconde est rattachée au monde céleste où le pouvoir du dieu des catholiques côtoie celui de l'État comme créateur et garant de la monnaie. À Potosi, la transformation du métal sauvage en monnaie policée coïncide avec un processus de socialisation qui permet à l'argent de passer d'une sphère à l'autre. Et c'est aux mineurs qu'incombe la tâche difficile de le détacher de l'emprise diabolique de l'inframonde pour alimenter les

8. Ainsi, alors que les diables de l'inframonde reçoivent en offrandes des minerais bruts (or, argent, galène), les pièces d'orfèvreries qui ornent les véhicules et les arcs des processions religieuses sont dédiées aux saints et lorsqu'il est transformé en monnaie, le métal porte sur sa face l'empreinte du gouvernement et de la loi des hommes.

circuits de la reproduction sociale. J'ai par ailleurs montré comment, lors de son odyssée souterraine, le mineur expérimente un processus inverse au cours duquel il est possédé par les forces de l'inframonde et devient lui-même un diable (Absi, 2003).

Voyons maintenant les étapes qui permettent la transformation du minerai brut des filons en revenus, en ce minerai de la sphère céleste qu'est la monnaie. Résultat d'une transaction rituelle plus ou moins aboutie entre les mineurs et le Tio, les apparitions — et disparitions — des filons dans les galeries marquent le début de ce processus. Puis le travail et l'effort prennent le relais. Ainsi, le minerai non concentré, donc moins travaillé, est perçu comme étant plus « fort » (*fuerte* en espagnol, *kallpayoq* en quechua) que le minerai purifié et pulvérisé dans les moulins coopératifs. Dans la bouche des mineurs, ce concept de force qui s'applique à la fois au minerai en filon et au Tio, s'entend comme le principe du monde sauvage cristallisé dans l'inframonde. À l'action de la main de l'homme s'ajoute celle des divinités, notamment des divinités catholiques qui incarnent l'achèvement de la socialisation du minerai. Saints patrons des mineurs, la Vierge et les croix qui gardent le seuil des mines vont, à son passage, baptiser le minerai qui rejoint le jour, exactement de la même manière qu'ils purifient les travailleurs qui sortent de la mine de l'emprise diabolique du sous-sol. Dans certaines exploitations, le minerai est même l'objet d'un rite de baptême annuel calqué sur celui qui permet l'entrée du petit enfant dans la société des chrétiens (Salazar-Soler 1992). Significativement, alors qu'elle est interdite d'entrée dans la mine où sa présence ferait, dit-on, fuir le diable ouvrier et ses minerais, la Vierge accompagne tout le processus métallurgique dont le minerai fait l'objet une fois extrait de la mine. Elle patronne le travail des *palliris*, ces femmes qui trient le minerai, et les moulins des coopératives abritent généralement une petite chapelle qui lui est consacrée ; les artisans la sollicitent pour leur activité d'orfèvres.

Mais le travail, l'effort et la dévotion ne suffisent pas à exorciser le minerai. Même devenu monnaie, il ne se départit jamais totalement des qualités de son origine souterraine. Ainsi, les monnaies enterrées au seuil de la galerie principale, à l'occasion des sacrifices annuels de lamas, ont pour mission de payer le tribut dû à la mine en échange des filons, mais également de la féconder, comme autant de semences métalliques⁹. La socialisation de la monnaie est d'ailleurs réversible : les trésors monétaires enterrés retournent sous la juridiction des diables de l'inframonde qu'il faut alimenter pour s'en approprier, sous peine de tomber malade.

9. Il s'agit de monnaies actuellement en circulation.

Le prolongement vers la monnaie de l'emprise du Tio sur le métal se révèle également dans les prières des mineurs qui, pour s'assurer une bonne production, invoquent l'Hôtel de la Monnaie de Potosi (actuellement reconverti en musée) et exhortent le Tio à frapper la monnaie¹⁰. Mais cette emprise se traduit surtout dans le fait que, pour les travailleurs, les revenus de la mine restent l'argent du diable et qu'ils ne leur appartiennent jamais tout à fait. Car, comme ils aiment à le rappeler : « Ce qui est au Tio retourne au Tio.¹¹ » C'est pourquoi, même lorsqu'ils ont eu la chance de trouver un bon filon, ceux des mineurs qui disposent d'un petit capital l'attribuent aux activités économiques qu'ils ont poursuivies en dehors de la mine, notamment le commerce de détail et la migration salariée vers les plantations de canne à sucre des basses terres ou vers l'Argentine. Ainsi, ce n'est que lorsqu'il a ouvert une petite épicerie tenue par sa femme que don Elias a pu mettre un peu d'argent de côté. Il explique : « Le Tio a des richesses, mais elles apparaissent, elles disparaissent, des richesses de diable. Moi qui ai gagné tant d'argent dans la mine, maintenant je n'en ai plus. Le peu que j'ai, il vient de ce que j'ai vendu dans ma boutique. Celui-là, j'ai pu l'économiser. »

Les représentations minières de l'inframonde permettent de comprendre cette forme particulière « d'enclavement¹² » qui distingue l'argent de la mine de celui issu d'autres activités économiques : elle s'explique par la situation que le premier occupe au sein de la circulation monétaire. Alors que l'argent gagné hors de la mine apparaît comme une captation de capital au sein du circuit monétaire, celui de la mine semble directement engendré par une production. En raison de son intime filiation avec le minerai, il est en quelque sorte un argent de première main qui, n'ayant jamais circulé, n'est pas encore totalement inscrit dans l'ordre de la société des hommes. Plus sauvage, incomplètement

10. « *Moneda wasi sellaykuripuway, Jaywaykurimusayki, ch'allaykurimusayki, sellaykuripuway* » ; « Maison de la monnaie, frappe [monnaie] pour moi, je te fais des offrandes, je te fais des libations, frappe pour moi. » Cette prière était autrefois prononcée par les mineurs à l'occasion des sacrifices de lamas, notamment le 1^{er} août, sur le Cerro. Une grande pierre, située au point de départ des camions vers la montagne et ses mines, recevait également les libations destinées à l'Hôtel de la Monnaie.

11. L'idée que l'argent gagné par les mineurs est hanté par le Tio correspond à une fétichisation de l'argent monétaire qui remet en question la distinction de Mauss entre le don et la transaction monétaire. Ce caractère animé de l'argent transparait dans certains rites comme celui qui consiste à acheter quelque chose avec de gros billets, auprès de riches commerçants afin de capter, par le biais de la monnaie rendue, cette part de leur prospérité indissociable de leur personne. Les libations effectuées sur l'argent ainsi obtenu visent à libérer ce potentiel que l'officiant cherche à s'approprier.

12. J'emprunte ce concept d'enclavement à Appadurai A. (1986) qui l'a utilisé pour caractériser le fait que l'on réserve à la monnaie et à certains revenus des paiements particuliers.

débarassé de l'emprise de son géniteur infernal, il brûle les doigts des mineurs.

En dernière instance, il revient aux épouses des mineurs d'inscrire l'argent dans le circuit de la reproduction sociale et de le soustraire définitivement à l'emprise de son origine souterraine. Les travailleurs attribuent aux femmes, auxquelles ils remettent leur paye, le pouvoir de retenir l'argent, de le faire durer et de le destiner à des choses utiles ; en d'autres termes de « cuire » l'argent sauvage à l'image de ce que les anthropologues ont pu observer sur d'autres terrains¹³. À Potosi, cette qualité se traduit par l'idée que la femme est « main chaude » (en quechua *q'oni maki*), alors que l'homme est « vent glacé » (en quechua *q'asa wayra*). L'image de la chaleur de la main qui saisit et retient et s'oppose à celle du vent qui disperse est liée à la fertilité féminine. De sorte que la nature même des femmes vient légitimer leur rôle dans la circulation monétaire et dans la construction sociale du pouvoir d'achat de la monnaie. Elle s'accorde également avec leur rôle prépondérant dans les activités commerciales et avec la division sexuelle de l'activité minière où les hommes extraient sous terre le minerai sauvage, tandis que les femmes, qui le nettoient de ses impuretés sur les flancs de la montagne, réalisent la première étape de sa transformation en monnaie policée.

Tout ce qui vient d'être exposé ne s'applique qu'à ceux des revenus de la mine qui sont appelés à se convertir immédiatement en nourriture ou en dépenses courantes. En revanche, dès que les bénéfices économiques de la mine se font visibles, dès qu'ils permettent non plus seulement la reproduction mais la promotion sociale, le concept d'argent diabolique refait surface. Il est particulièrement prégnant dans le cas des quelques travailleurs fortunés qui sont invariablement soupçonnés d'avoir passé un pacte individuel avec le diable. Les caractéristiques de cette alliance diabolique permettent de saisir les enjeux sociaux du caractère illusoire des revenus de la mine.

L'argent du pacte avec le diable

Le pacte individuel avec le Tio consiste à s'assurer l'apparition de filons exceptionnels par des offrandes, elles-mêmes exceptionnelles : des sacrifices humains, dit-on, ainsi que l'âme du mineur. Le pacte est scellé lors d'une rencontre avec la divinité qui se présente en personne aux travailleurs restés seuls dans la mine. Elle emprunte alors les traits d'un

13. Je pense notamment aux pêcheurs malais étudiés par Carsten J. (1989) qui attribuent à l'argent qu'ils gagnent lors de leurs transactions commerciales avec les marchands chinois, une force subversive que leurs épouses vont « cuire » symboliquement afin de la transformer en relations sociales.

mineur, avec son casque et sa lampe mais ses cheveux roux, ses pieds caprins ou ses bijoux trahissent cependant son identité diabolique. Si l'homme ne prend pas la fuite, un bref dialogue s'engage alors avec la divinité au cours duquel sont fixés les termes du contrat.

Sa dimension individuelle, secrète (sans témoin) ainsi que la nature contre-sociale des termes du contrat (don de l'âme et sacrifices humains), opposent le pacte individuel aux rites collectifs qui réunissent, au moins une fois par semaine, les travailleurs autour des effigies du Tio. Bien évidemment, l'argent du pacte est à la fois le plus sauvage et le plus illusoire de tous les revenus de la mine. Sous l'influence du Tio qui possède leur corps et leur âme et réclame de l'alcool et des femmes, l'argent des pactiseurs est dilapidé dans les bars et les maisons closes de la ville, tandis que dans la mine, les filons sont appelés à disparaître. Un mineur témoigne :

« J'ai vu mon parrain, j'ai vu mes amis et d'autres compagnons qui étaient riches, ils avaient des véhicules, de bonnes maisons, des fermes, tout... Mais ils ne sont pas devenus riches en se sacrifiant mais parce qu'ils ont fait se sacrifier leurs péons. Et quand ces types gagnent [de l'argent], leur mentalité change, ils n'ont presque plus de considération, de compassion pour leurs compagnons. Quand il y a de l'argent, on voit arriver les parrains, les femmes ; ils se collent comme des mouches. Alors des fêtes vont surgir et c'est là que l'argent se dépense, c'est là que va l'argent. Ce ne sont vraiment pas de bonnes choses, parce que le compagnon, il n'a jamais pensé : « Bon, maintenant je m'achète un hôtel ou une boutique ». Que des fêtes ! Mais cette richesse, elle ne va durer qu'un an, il va gagner durant un an et après, ciao, elle disparaît. Le filon disparaît ou bien il [le mineur] oublie le Tio. Avant, il lui donnait toutes sortes de nourritures, mais maintenant qu'il n'est plus si pauvre, si nécessaire, alors... On dit que vient le malheur, ses véhicules prennent la route et il se passe quelque chose, un accident, un tonneau, ses passagers meurent et il doit payer les familles. C'est-à-dire que [comme] il ne donne plus de nourriture au Tio, cette fois c'est lui que le Tio mange [...] Cet argent, quand tu fais guérir [quand tu passes un pacte], il est mauvais, c'est comme du blanchissement d'argent, tu gagnes, tu peux remplir des tonneaux d'argent, mais il t'échappe, il ne dure pas. C'est ce qui se passe avec l'argent du diable qui vient rapidement, il s'en va rapidement. Ce qui vient du Tio retourne au Tio, l'argent de la mine ne sert pas à des choses utiles. Maintenant je me demande où sont leurs fermes ! Ils n'ont plus de véhicules, ni de capital, plus rien. »

(Toribio Calisaya, coopérateur à la retraite)

L'allusion de Don Toribio à l'argent blanchi de la drogue est claire : à l'image des narcodollars, l'argent du pacte ne provient pas du travail de production des hommes. Don du diable, il n'a pas subi le processus

nécessaire à son inscription dans l'ordre social de la circulation monétaire. Les revenus des pactiseurs, comme leurs corps, sont possédés par le Tio ; ils sont par nature appelés à retourner sous sa juridiction. Au lieu de lubrifier l'économie humaine, ces richesses acquises par des sacrifices humains menacent l'ordre social et sont éphémères. De fait, le pacte est par nature insoutenable sur le long terme et aucune précaution rituelle ne suffit à éviter, qu'un jour ou un autre, le Tio rompt son compromis et récupère ses richesses. Souvent, la rupture du contrat se solde par la mort du pactiseur dont l'âme demeure alors à jamais prisonnière du diable de la mine.

Le pacte individuel n'est pas par nature distinct de l'expérience des mineurs « honnêtes ». Si le sacrifice de soi par le travail, l'effort et une pratique rituelle correcte limitent l'emprise du Tio sur les hommes et leurs revenus, ils ne l'éliminent cependant pas totalement. Nous avons évoqué le fait que tous les mineurs se considèrent comme des possédés et que le profit de leur travail ne leur appartient jamais tout à fait. Entre l'expérience des pactiseurs et celle des mineurs sans compromission, il n'existe ainsi qu'une différence de degré qui concerne, de manière homologique, l'état de leurs corps et celui de leurs revenus : plus le corps est possédé par le diable, comme dans le cas des pactiseurs, plus le mineur est dépossédé de lui-même et plus ses profits lui échappent également¹⁴.

Revenus illusoires, circulation monétaire et rapports sociaux

On peut maintenant s'interroger sur les agencements sociaux qui s'articulent au caractère éphémère des profits de la mine. Le but n'est évidemment pas ici d'insinuer que les représentations symboliques de l'argent, de la monnaie et du travail minier sont le reflet des normes sociales, mais juste d'évoquer comment ces représentations sont mobilisées par les rapports sociaux.

Il y a une vingtaine d'années, l'anthropologue américain Michael Taussig (1980) interprétait le pacte individuel avec le Tio comme la fétichisation de la malfaisance du capitalisme, sur la base d'une comparaison entre les mineurs boliviens et les plantations sucrières du Cauca en Colombie, où les ouvriers payés au rendement accusent les plus productifs d'entre eux d'avoir passé un pacte avec le diable. Comme son homologue minier, ce contrat diabolique débouche sur la mort prématurée du pactiseur et la dilapidation des richesses accumulées. Pour Taussig, le

14. La communauté de destin entre le corps des mineurs et le minerai se manifeste également dans la croyance selon laquelle les travailleurs morts dans la mine se transforment en métal.

pacte avec le diable est un « pacte prolétaire » qui stigmatise la distorsion des valeurs traditionnelles de l'économie paysanne (contrôle et organisation familiale de la production, échange, réciprocité, idéologie de la valeur d'usage) par les rapports de production capitalistes et l'aliénation du travailleur minier (absence de contrôle sur le travail et la production, exploitation salariale, idéologie de la plus-value). L'association du pacte avec la mort et le destin sans lendemain des richesses produites surgiraient ainsi de la contradiction entre le mode de production paysan et celui, capitaliste, des mines et des plantations sucrières.

L'ouvrage de Michael Taussig a suscité de nombreuses critiques (Platt, 1983 ; Godoy, 1984, entre autres). On lui a notamment reproché le manichéisme réducteur qui sous-tend son opposition entre mode de production capitaliste et mode de production paysan, ainsi que sa méconnaissance des mécanismes de la pénétration mercantile dans les Andes. En effet, contrairement à la vision de Taussig, les paysans andins n'ont pas forcément été horrifiés par la mercantilisation de leur économie dans la mesure où elle a contribué à assurer la reproduction de leurs communautés (Larson, Harris et Tandeter, 1995). Enfin, l'apparition de l'argent n'a pas impliqué nécessairement l'adoption de l'idéologie marchande et de la plus-value au détriment de l'échange et de la valeur d'usage. J'ajouterai à ces critiques le fait que la formation d'une classe minière prolétarisée telle que la décrit Taussig est postérieure à l'intrusion du marché dans les communautés paysannes ; les Indiens n'ont donc pas découvert le capitalisme dans les mines¹⁵.

Cependant, si la stérilité de l'argent du pacte diabolique et sa condamnation morale ne mettent pas en accusation l'ensemble du système

15. Sallnow M. J. (1989) s'est également interrogé sur l'association des profits de la mine avec le diable et le sacrifice humain, qu'il explique par le statut particulier du métal, hérité des Incas. Conformément à la logique préhispanique qui veut que le métal appartienne aux dieux comme substance et au pouvoir comme tribut, l'extraction minière à des fins privées, telle que la pratiquent aujourd'hui les mineurs, s'apparenterait à un sacrilège qui soustrait l'individu à la collectivité morale, les plus riches gisements ne pouvant être obtenus qu'en s'isolant de la communauté par un pacte diabolique. Aussi séduisante soit-elle, cette hypothèse ne permet pas de comprendre le caractère éphémère des revenus miniers — interprétés comme métal — quand on sait le rôle, souligné par Bernard C. (2000), qu'a joué la monnaie coloniale dans la création du lien social de la nouvelle société hispano-américaine. De plus, s'il est certain que le métal continue à occuper une place particulière et sacrée dans l'idéologie andine, il est difficile d'envisager que celle-ci ait résisté, sans s'altérer, à cinq cents ans de capitalisme mercantile et de monétarisation métallique. En revanche, l'analyse de Sallnow pointe parfaitement le caractère suspect de l'accumulation dans les Andes, ainsi que l'importance de la redistribution et de la circulation pour la légitimation sociale de la richesse, surtout là où, comme dans l'activité minière, elle peut être au rendez-vous.

capitaliste, elles en stigmatisent bien, à mon sens, certaines distorsions. Le caractère illusoire des revenus de la mine, en particulier ceux du pacte, participe d'un mode d'usage local du marché et du capital et exerce une fonction de contrôle social proche de celle par ailleurs attribuée à la sorcellerie, laquelle relève historiquement, dans les Andes, du même corpus démoniaque. Il définit notamment les limites de l'accumulation individuelle en forçant la circulation des richesses entre les hommes. En ce sens, l'attribution des qualités symboliques du métal souterrain à la monnaie justifie par la nature même de l'argent un code moral qui dépasse le seul contexte de la mine.

Les mineurs partagent avec l'ensemble des couches populaires de Potosi l'idée que l'argent corrompt les hommes : « Quand ils gagnent de l'argent, leur manière d'être change, leur manière de parler, ils deviennent mauvais, mal élevés, arrogants, tout à la fois, et même répugnants. » Évidemment, cette condamnation de la richesse s'accompagne de celle d'une trop grande ambition qui se décline sur un mode pathologique : « L'homme, lorsqu'il a de l'argent, hou ! Il ne pense qu'à compter son argent, il ne mange plus. L'envie les rend malades, d'autres deviennent fous. Être riche, c'est aussi une véritable souffrance... » L'idée que l'argent peut manger les hommes — comme le font les démons de l'inframonde en provoquant des accidents et des maladies — témoigne également de sa force sauvage. Don Crescencio, avec qui j'évoquais son extraordinaire longévité — quarante ans de mine, c'est rare — explique que s'il a tenu le coup — il n'est aujourd'hui ni mort, ni malade — c'est parce qu'il n'a jamais gagné d'argent. En effet, poursuit-il : « L'argent (en quechua *colqe*, entendu ici comme métal et monnaie) mange, les mineurs ne veulent même plus sortir, ils travaillent tout le temps, de nuit, ne s'alimentent même plus et s'enivrent uniquement. » Pensées obsessionnelles, comportements déviants, consommation d'alcool immodérée : ces symptômes sont bien ceux des pactiseurs. Ainsi, toute ambition doit être socialisée sous peine que celui qui en fait état devienne otage de la force sauvage de l'inframonde. Comme celle du Tio, la force séductrice de l'argent menace l'intégrité sociale, morale et physique de la personne. Le danger lié à sa thésaurisation est conçu comme une accumulation de force sauvage qui peut aboutir à une overdose mortelle.

En ce qui concerne les enjeux sociaux de cette condamnation de l'accumulation monétaire, il ne semble pas que son objectif principal soit de limiter l'émergence d'inégalités sociales au nom d'un égalitarisme traditionnel qui n'a jamais prévalu dans les sociétés andines. Contrairement à l'interprétation de Taussig, plus qu'au profit lui-même, c'est à l'interruption de la circulation des richesses que s'adresse la mise

en accusation de l'accumulation. En effet, seule la circulation qui transforme le flux monétaire en lien social rend l'argent fertile. En d'autres termes, dans des sociétés comme celle des mineurs de Potosi où, pour reprendre la distinction opérée par Stéphane Breton (2002), « l'économie des personnes » n'a pas été dissoute par « l'économie des choses », le profit de la relation sociale est plus important que l'intérêt du capital. De là que l'interruption de la circulation qui stérilise les pouvoirs de l'argent comme créateur de lien social présage de sa disparition.

Ne pas mettre son argent en circulation équivaut donc à refuser la dette et l'obligation sociale. Significativement, le terme quechua *q'ewa* — qui signifie à la fois homosexuel et avare — associe la rétention monétaire à la stérilité de la relation homosexuelle. On retrouve ce rôle de la circulation de rendre l'argent fertile dans le pouvoir attribué aux femmes de socialiser l'argent de la mine en le dépensant pour le bien de la famille. Les riches mineurs sont, quant à eux, astreints à un certain nombre d'obligations — financer des cérémonies religieuses fastueuses, parrainer des enfants et des équipes de football à la chaîne ou payer sa tournée dans les bars de la ville — qui, si elles suffisent parfois à dilapider de manière fulgurante le capital de certains, peuvent également se révéler très rentables à long terme, pour peu que le filon permette d'alimenter le processus. En effet, les charges religieuses caractéristiques des sociétés hispano-indigènes ne fonctionnent pas toujours comme un mécanisme efficace de redistribution et de nivellement des richesses. Dans le cas des mineurs, le financement des célébrations religieuses permet à ses auteurs d'augmenter leurs réseaux de clientèle, de s'assurer le concours d'une main-d'œuvre abondante mais aussi d'accéder aux charges politiques des coopératives. Au cours de leur mandat, ils pourront s'attribuer les meilleurs filons ou même briguer un poste politique plus important et plus rentable, au niveau régional ou national. De sorte que la création du lien social par la circulation peut s'avérer être un aussi bon négoce que d'investir son capital dans des opérations économiques classiques. Surtout, face à la pression sociale, cette position qui permet aux riches de s'acheter une morale est bien plus confortable. Dans ce cas, les objectifs de « l'économie des choses » et ceux de « l'économie des personnes » coïncident. Pour d'autres mineurs en revanche, lorsque le filon s'est tari avant que ne s'éteignent les obligations sociales, la chute est inéluctable. Et cet échec vient confirmer, aux yeux de leurs collègues, le fait que l'argent de la mine est bien diaboliquement illusoire.

Nous venons de dire que le caractère éphémère de l'argent oblige, en aval, la circulation monétaire ; en amont, il constitue un garde-fou moral contre la tentation d'acquérir de l'argent en outrepassant les normes

sociales. On se souvient des pactiseurs poussés par l'ambition qui sont accusés de substituer à leur travail le sacrifice de tierces personnes. Obligés de s'acquitter auprès du Tio, ils sont soupçonnés d'avorter des femmes et d'offrir les fœtus à leur maître diabolique ou de saouler leurs employés dans la mine pour les lui livrer sans défense. Ces infractions stigmatisent les abus de pouvoir quotidiens des hommes sur les femmes et des associés des coopératives sur leurs ouvriers journaliers. De sorte que les accusations de pacte et le caractère illusoire des revenus des pactiseurs stigmatisent des relations de domination caractéristiques du monde minier. À l'image de notre « bien mal acquis ne profite jamais », ils affirment que l'argent ne peut être fécond si les rapports sociaux qui lui donnent naissance ne sont pas soutenables sur le long terme. La crise monétaire est bien d'abord une crise sociale.

Cette constatation ne rejoint qu'en partie celle de Taussig. En effet, on n'observe pas un rejet en bloc des relations capitalistes de la part des mineurs mais plutôt une volonté de régulation et de hiérarchisation des valeurs. Ainsi, le profit n'est perçu comme négatif que lorsque son mode d'acquisition — la domination coercitive — et son usage — la rétention — contrarient le fonctionnement moral des rapports sociaux ; en d'autres termes, pour reprendre le clivage de M. Bloch et J. Parry (1989), lorsque les opérations économiques à court terme des individus mettent en péril les objectifs de reproduction sociale et cosmique des échanges sociaux.

Finalement, j'ai le sentiment que si l'on voulait lire le pacte avec le diable comme la condamnation d'un système économique, il ne s'agirait donc pas du capitalisme en soi mais de son accomplissement libéral, entendu comme un affaiblissement de la médiation sociale du profit, et donc un manque de socialisation. Ce qui expliquerait qu'en Bolivie on observe une recrudescence de l'imaginaire diabolique à chaque libéralisation du marché du minerai. À la fin du XIX^e siècle, alors que s'effondre le monopole de l'État sur l'exportation du minerai d'argent, la critique créole antilibérale associe la folie d'un marché en expansion aux forces du mal (Platt, 1993). Aujourd'hui, dans un contexte de désengagement de l'État et de disparition des entreprises nationales, les mineurs voient dans la récente libéralisation du marché des minerais, auparavant aux mains de l'État, une prolifération inédite de pactes avec le diable. Si le contexte est très différent de celui de la période précédente, on y retrouve cependant l'empreinte d'une logique similaire. Que ce soit la main de Dieu ou celle de l'État qui s'associe à celle du mineur, la richesse nécessite l'intervention d'un agent régulateur pour ne pas alimenter un chaos infernal mettant en crise la société et sa monnaie.

En guise de conclusion

Du tréfonds des galeries minières aux transactions économiques, l'exploration de l'évanescence attribuée aux revenus de la mine met en évidence deux éléments fondamentaux : la défiance des mineurs envers l'accumulation individuelle qui contrarie la création du lien social par la circulation monétaire et le rôle qu'ils s'attribuent dans l'assignation d'une valeur à l'argent et dans la légitimation de la monnaie.

Au-delà des pouvoirs attribués à l'État, l'argent monétaire reste un fruit métallique du sous-sol. De fait, l'exercice par l'État de son rôle d'émetteur et de garant de la monnaie est à la fois subordonné au pouvoir intrinsèque de la monnaie perçue comme un minerai diabolique et à l'action des mineurs. Ce sont eux qui vont permettre à l'argent de se réaliser comme monnaie en le blanchissant de ses origines diaboliques, notamment par le travail, les rites, l'intervention des femmes et la circulation monétaire.

La croyance dans le caractère illusoire des revenus de la mine révèle ainsi une configuration particulière de la manière dont les usagers accordent confiance et légitimité à la monnaie. Son pouvoir d'achat n'est ici ni inné, ni totalement dépendant de l'Autorité émettrice, État et diables du sous-sol : il est le résultat d'un véritable travail sur l'argent mené par chaque famille minière et qui prend l'allure d'un exorcisme. Réminiscence d'une époque où les travailleurs de Potosi étaient bien les principaux producteurs de monnaie du monde, la filiation qu'ils établissent entre l'argent métallique et l'argent monétaire étend idéalement cette compétence à l'ensemble de l'argent en circulation, en dépit de l'impact de plus en plus limité de l'activité minière sur l'économie régionale.

Nous venons de souligner la reconnaissance par les mineurs du rôle de la circulation dans l'accomplissement des pouvoirs de la monnaie. Cette circulation ne devient cependant effective que lorsque les revenus de la mine, confiés aux femmes qui pourvoient aux besoins immédiats du foyer ou dilapidés par les travailleurs, quittent les mains des mineurs. En effet, ces derniers étant eux-mêmes possédés par le diable, l'argent qu'ils manipulent ne peut s'extraire de l'emprise de l'inframonde. C'est donc en se dissipant sur le marché que la monnaie devient l'instrument de la reproduction sociale tandis qu'à l'inverse, l'épargne est perçue comme une capitalisation dangereuse et stérile de force diabolique. Seuls les *tios* possèdent la force et la légitimité d'avoir un trésor. Et le rôle des mineurs n'est pas de le capturer pour leur compte mais, en le socialisant, de convertir ce trésor minéral, potentiellement accessible à tous par le travail

et la dévotion, en cet autre bien collectif qu'est la monnaie entendue comme unité de compte et moyen de paiement.

De plus, si elles trouvent un écho particulier dans les représentations minières du sous-sol et du travail, l'importance accordée à la circulation monétaire et la défiance envers l'accumulation individuelle — la monnaie capitalisée — dépassent les frontières de la seule société des mineurs. Tant dans les campagnes que dans les villes andines, ceux qui jouissent d'une richesse peu en accord avec leur origine sociale sont invariablement soupçonnés d'avoir passé un pacte avec le diable ou d'avoir découvert un trésor. Dans tous les cas, cette richesse n'a pas pour origine le travail et elle se caractérise par l'impossibilité d'accumuler les profits. À l'image de celle des pactiseurs de la mine, elle débouche sur une circulation obligée qui prend la forme de dépenses festives et rituelles où l'argent est dilapidé. Opposer la création du lien social, permise par ces dépenses ostentatoires, à l'efficacité économique serait cependant erroné. En effet, lorsque la source de la richesse — par exemple le filon — permet au processus de perdurer, les relations sociales confortées par la circulation monétaire constituent le tremplin de nouveaux bénéficiaires. Nous avons évoqué les stratégies de ces mineurs fortunés qui utilisent leur richesse pour s'attacher une clientèle qui va contribuer à augmenter leur capital économique. Masqués et moralisés par l'ostentation des dépenses et l'acquittement de la dette sociale, les investissements productifs et l'accumulation redeviennent alors possibles.

Ainsi, plutôt que de la dénoncer, la stérilité attribuée à la rétention monétaire édicte un mode d'emploi moral de l'insertion économique au capitalisme, tandis que les accusations de pacte diabolique qui stigmatisent la domination des riches mineurs, en fixent les limites au sein des rapports de travail. Dans tous les cas, le caractère non sécularisé du métal et son impact sur les pratiques monétaires des populations andines confirment, si nécessaire, le caractère illusoire d'une monnaie autoréférentielle, sans autre valeur, légitimité et efficacité que celles induites par son rôle de facilitateur des échanges.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABSI P., 2003 : *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosi*, Bolivie. Collection « Connaissance des Hommes », L'Harmattan.
- APPADURAI A., 1986 : « Introduction : Commodities and the Politics of Value », *The Social Life of things : Commodities in Cultural*

- Perspective*. APPADURAI A. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press : 3-63.
- BERNARD C., 2000 : « Circuits réels d'un objet virtuel. Monnaie, doubles et dette dans les Andes au XVI^e siècle », *Études Rurales*, juillet-décembre.
- BOUYSSSE-CASSAGNE T., et HARRIS O., 1987 : « Pacha : En torno al pensamiento Aymara » in *Tres reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, Hisbol, La Paz : 11-59.
- BOUYSSSE-CASSAGNE T., 1998 : « Attention ! Un diable peut toujours en cacher un autre. À propos de l'introduction des images de l'enfer chez les Indiens de l'Altiplano bolivien », *Traces*, 34, CEMCA, Mexico : 22-39.
- BRETON S., 2002 : « Présentation. Monnaie et économie des personnes », *L'Homme*, 162 : 13-26.
- CARSTEN J., 1989 : « Cooking money : gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community » in PARRY J., BLOCH M. (ed.) : *Money and the morality of exchange*, Cambridge, Cambridge University Press : 117-141.
- GODOY R., 1984 : *Small Scale Mining Among the Jukumani Indians of Bolivia*. PhD. Columbia University, New York.
- HARRIS O., 1989 : « The earth and the state : the sources and meanings of money in Northern Potosi, Bolivia » in PARRY J., BLOCH M. (ed.), *op. cit.* : 232-268.
- HARTMANN R., 1971 : « Mercados y ferias prehispanicas en el area andina », *Bolletín de la Academia de la Historia*, LIX (118), Quito, 1971 : 214-234.
- HOSLER *et al.*, 1990 : « Axe-monies and their relatives », *Studies in precolombian art & archaeology*, 30, Dumbarton Oaks research library and collection, Washington DC.
- LARSON B., HARRIS O., TANDETER E (ed.), 1995 : *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the crossroads of History and Anthropology*, Duke University Press.
- MURRA J., 1975 : *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*, Lima IEP.
- MURRA J., 1978 : *La organización económica del Estado Inca*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- PLATT T., 1983 : « Qhoya runa y ayllu. Conciencia Andina y Conciencia Proletaria », *Hisla II*, Lima : 47-74 ;

- PLATT T., 1993 : « Protección divina y perdición liberal », *Revista Andina*, 2 : 349-380.
- PEASE F., 1999 : *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SALAZAR SOLER C., 1992 : « Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero » in URBANO H. comp. : *Tradición y modernidad en los Andes*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco : 197-219.
- SALOMON F., 1980 : *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Instituto Otavaleño de Antropología.
- ROSTWOROWSKI M., 1977 : *Etnia y sociedad. Costa Peruana*, IEP, Lima.
- SALLNOW M. J., 1989 : « Precious metals in the Andean moral economy » in PARRY J., BLOCH M. (ed.), *op. cit.* : 209-231.
- TAUSSIG M., 1980 : *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.