“Le temps fatigué”: entre espoir et espérance.

Irène Favier, Laurence Charlier Zeineddine

▶ **To cite this version:**

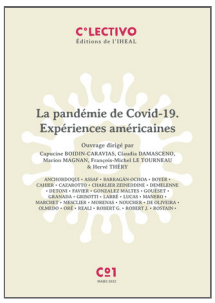
Irène Favier, Laurence Charlier Zeineddine. “Le temps fatigué”: entre espoir et espérance.: Mobilités spatio-temporelles en Bolivie et au Pérou en temps de confinement. La pandémie de Covid-19. Expériences américaines, 1, Éditions de l'IHEAL, pp.138-157, 2022, 10.4000/books.iheal.9969 . halshs-03335999

HAL Id: halshs-03335999
https://shs.hal.science/halshs-03335999

Submitted on 5 Jan 2023

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.



Capucine Boidin, Claudia Damasceno, Marion Magnan, François-Michel Le Tourneau et Hervé Théry (dir.)

La pandémie de Covid-19
Expériences américaines

Éditions de l'IHEAL

Chapitre 6. « Le temps fatigué » : entre espoir et espérance. Mobilités spatio-temporelles en Bolivie et au Pérou en temps de confinement

Laurence Charlier Zeineddine et Irène Favier

DOI : 10.4000/books.iheal.9969
Éditeur : Éditions de l'IHEAL
Lieu d'édition : Paris
Année d'édition : 2022
Date de mise en ligne : 7 décembre 2022
Collection : Colectivo
EAN électronique : 9782371541740

OpenEdition Books

http://books.openedition.org

Ce document vous est offert par Campus Condorcet

CAMPUS CONDORCET Paris-Aubervilliers

Référence électronique
CHARLIER ZEINEDDINE, Laurence ; FAVIER, Irène. *Chapitre 6. « Le temps fatigué » : entre espoir et espérance. Mobilités spatio-temporelles en Bolivie et au Pérou en temps de confinement* In : *La pandémie de Covid-19 : Expériences américaines* [en ligne]. Paris : Éditions de l'IHEAL, 2022 (généré le 12 décembre 2022). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/iheal/9969>. ISBN : 9782371541740. DOI : https://doi.org/10.4000/books.iheal.9969.

Co AUTEURES

Laurence CHARLIER ZEINEDDINE est maîtresse de conférences en anthropologie à l'université Toulouse Jean Jaurès. Elle mène ses recherches dans les Andes méridionales de Bolivie, auprès de populations aymaras du Norte Potosí. Après s'être intéressée aux différentes conceptions et pratiques liées à la maladie et à l'infortune, elle a travaillé sur les processus de patrimonialisation et sur les rapports aux vestiges. Elle se consacre aujourd'hui à l'étude des relations que les populations aymaras du Norte Potosí peuvent nouer avec les pierres et pilote un projet de recherche collectif « Pierres Vivantes. Une anthropologie du vivant au prisme des pierres » réunissant quatre anthropologues et deux archéologues.

Irène FAVIER est maîtresse de conférences en histoire contemporaine à l'université Grenoble Alpes et membre du laboratoire de recherches historiques Rhône-Alpes. Après une thèse sur les enjeux fonciers en Amazonie péruvienne, publiée dans la collection « Des Amériques » aux PUR, ses travaux portent désormais sur l'histoire de la santé, mentale en particulier, à Lima au XX^{e} siècle. Elle mène également un projet de numérisation d'archives asilaires financé par la British Library, avec le musée de l'hôpital Larco Herrera.

C06 | PART. II

Vers un « nouveau normal » ? Changements et résistances à l'échelle familiale ou individuelle

« LE TEMPS FATIGUÉ » : ENTRE ESPOIR ET ESPÉRANCE. MOBILITÉS SPATIO-TEMPORELLES EN BOLIVIE ET AU PÉROU EN TEMPS DE CONFINEMENT

Laurence CHARLIER ZEINEDDINE
& Irène FAVIER

INTRODUCTION

Au Pérou comme en Bolivie, la pandémie de Covid-19 a donné lieu à la mise en place de confinements nationaux. Nous avons choisi d'examiner la manière dont la pandémie a affecté les sociétés des Amériques à travers l'examen des mobilités induites par l'imposition du confinement. Cette recherche est conduite à partir d'enquêtes ethnographiques et historiques menées auprès de populations et/ou minorités péruviennes et boliviennes, et procède selon une approche comparative. Cette « conversation » à deux voix, historique et anthropologique, se propose aussi d'envisager successivement deux modalités consubstantielles à l'expérience humaine et bousculées par la période actuelle : le spatial – les marches incarnant des mobilités paradoxales en temps d'immobilisations nationales – et le temporel – le règne actuel de l'incertitude induisant des rapports divers au futur. Délaissant les approches culturalistes qui maintiennent une focale sur les interprétations du virus uniquement, ce texte souhaite mettre en lumière, dans cette double perspective spatiale et temporelle, les pratiques sociales suscitées par le confinement. Dans quelles trajectoires historiques ces pratiques s'inscrivent-elles ? Loin du fatalisme, de quelles dynamiques politiques sont-elles porteuses ?

À REBOURS DU CONFINEMENT, DES RETOURS CONTRAINTS

Andes centrales péruviennes : vol d'oiseau et piétinements

En mars et avril 2020, l'instauration d'un confinement strict a entraîné au Pérou des dynamiques migratoires à plusieurs échelles, notamment celles des habitants et habitantes qui ont tenté de rejoindre leurs régions d'origine, depuis Lima pour la plupart. Ces retours ont concerné des milliers de personnes, le long de routes menant surtout vers la Sierra Central.

Une route arpentée durant le premier confinement offre un exemple de ces migrations économiques partiellement inversées au regard des dynamiques habituelles. Il s'agit de la Carretera Central[1], un itinéraire goudronné qui relie Lima à La Oroya sur 173 kilomètres[2]. Figurant parmi les principaux axes routiers péruviens [Gerbi, 1944], elle est venue structurer les mobilités ferroviaires, automobiles et piétonnes au fil d'une

1- Nationale 22 ou second tronçon du corridor routier interocéanique central.

2- Voir : https://web.archive.org/web/20120612151259/

Figure 1. Carte routière du Pérou

SOURCE : U.S. Central Intelligence Agency

histoire sinueuse, liée à la construction d'un projet économique et social dont les contours demeurent flous et contestés.

La période républicaine hérite en effet d'un système routier centré sur Lima et conçoit ses propres projets sur cette base dès les années 1850. Pourtant jugé difficile d'accès, l'itinéraire longeant le fleuve Rímac jusqu'à Tarma est alors retenu pour ce trajet ferroviaire [Regal, 1965] et pour un itinéraire routier tracé dans les années 1920 en lien avec l'option extractiviste choisie par l'élite péruvienne : en 1922, la Cerro de Pasco Mining Corporation installe une

fonderie à La Oroya qui devient une étape de la route en cours de fabrication. Dans les années 1930 [Orrego Penagos, 2014], cette Carretera Central est tracée, puis asphaltée dans les années 1960, ce qui augmente son trafic au fil du siècle.

Pour autant, toute velléité de récit linéaire de l'histoire de cette route se heurte à plusieurs phénomènes socioenvironnementaux – des taux de contamination des corps travaillant à La Oroya aux affaissements de terrain (*huiacos*) qui font craindre depuis Lima des difficultés d'approvisionnement alimentaire, en passant par les embouteillages de bus et camions qui nourrissent de fréquents projets d'agrandissement. Ainsi, à leur façon, les migrations qui empruntent cet itinéraire à rebours de Lima vers les Andes éclairent de façon critique la commémoration en cours du bicentenaire du projet indépendantiste et républicain. S'il se projette en effet pour 2022 un trajet Lima-La Oroya en moins d'une heure et demie[3], les tentes emmenées par les migrants et migrantes dans leurs bagages lors du confinement d'avril 2020 rappellent la route à la durée intangible, incompressible, qu'impose l'absence de véhicule.

Dans les angles morts des statistiques relatives aux flux de véhicules sont venues se loger des migrations induites par le confinement et, par conséquent, par la faim, source d'inquiétude au moins aussi grande que la maladie pour les populations dites « vulnérables[4] ». Cette migration intranationale s'est d'abord effectuée en cachette, dans des camions pour lesquels des conducteurs réclamaient alors jusqu'à plusieurs centaines de soles, puis à pied, et même à la nage, comme dans le cas du jeune Maykol Pariona Carbajal parti rejoindre ses proches dans le département d'Apurímac et mort noyé en tentant de traverser le fleuve Pampas. Dès avril 2020, des groupes se forment via une application mobile, où se partagent conseils pratiques et ressentis souvent très durs de ces mobilités contraintes [Zapata *et al.*, 2020].

Contraintes et rapidement stoppées : soit par des organisations locales *ronderas* soucieuses de préserver l'intégrité sanitaire des secteurs dont elles ont la compétence, soit par la police, comme à Matucana, dans la province de Huarochiri. Ce coup d'arrêt fait

3- Voir : http://www.iirsa.org/proyectos/detalle_proyecto.aspx?h=1329

4- Ce qualificatif, intégré au vocabulaire des politiques publiques péruviennes, désigne les populations dont les revenus proviennent d'activités informelles et dont la précarité bancaire obère aussi la possibilité de toucher le bono annoncé dès avril par la ministre de l'Économie.

5- Voir par exemple : « ¡De vuelta al terruño! Arriban a Huancayo 200 migrantes que estuvieron varados en Lima », *Andina* [en ligne], mis à jour le 15 avril 2020 [consulté le 10 avril 2021]. Disponible sur : https://andina.pe/agencia/noticia-de-vuelta-al-terruno-arriban-a-huancayo-200-migrantes-estuvieron-varados-lima-793089.aspx ; ou « Carretera Central: cientos de personas pretenden llegar a pie a lugares de origen », *Andina* [en ligne], mis à jour le 13 avril 2020 [consulté le 10 avril 2021]. Disponible sur : https://andina.pe/agencia/noticia-carretera-central-cientos-personas-pretendian-llegar-a-pie-a-lugares-origen-792775.aspx

l'objet d'une couverture médiatique[5] inquiète du risque épidémiologique, mais pas seulement : dans un pays presque accoutumé depuis une décennie de croissance économique à accueillir des populations en quête de subsistances, le spectacle de ressortissants quittant un pôle traditionnel d'attraction économique a de quoi, *a minima*, surprendre. Le 14 avril, le gouvernement dépêche sur place, à Matucana, sa ministre de l'Environnement, Fabiola Muñoz, qui annonce une prise en charge partielle qualifiée d'humanitaire[6].

Le nombre de places à bord des bus affrétés par les pouvoirs publics se révèle toutefois limité, de même que la capacité d'accueil des lieux de destination. En charge de cette coordination, les autorités locales peinent à absorber la demande de retour dans le respect de la quarantaine en vigueur. Dès lors coincées (« *varadas* »), les autres personnes en quête de « retour » voient leur capacité de se mouvoir limitée[7].

Cette situation de blocage trouve un certain écho, quoique de manière inversée, avec le siècle précédent : l'historien de la santé, Marcos Cueto, rappelle que le développement de l'économie sucrière sur la côte pacifique au XIX^e^ siècle a rechigné à recourir à la main-d'œuvre andine, entre autres raisons, précisément pour des motifs épidémiologiques. Les Andes étaient alors considérées comme une « barrière sanitaire » [Contreras Carranza & Cueto, 2009, p. 140] faisant craindre la contraction par les populations andines de la fièvre jaune et du paludisme à la faveur de leur éventuelle migration vers le littoral. Ce type de paradoxe invite à une analyse historique des migrations nouées entre les Andes et la capitale.

Certaines opinions, publiées dans la presse, en viennent parfois un peu vite à évoquer l'éventualité d'un « exode urbain » en cours, à propos de ces mouvements qui lui apparaissent à contre-courant d'une norme historiquement bien établie. Une telle inversion est sans doute surestimée, tant les taux de pauvreté établis pour l'année 2021 [Trivelli, 2020] suggèrent un décalage maintenu entre villes et campagnes. Elle donne néanmoins à voir et à interpréter historiquement la non-linéarité des trajectoires migratoires [Green, 2002] et la mise en échec, en pratique, d'un certain récit de l'histoire nationale. Depuis la mention, dans les années 1960, d'un « *desborde popular* » ayant pour traduction paysagère les *pueblos*

6- Voir son interview dans l'émission politique « Cuarto Poder », sur la chaîne de télévision AmericaTV : https://www.facebook.com/americanoticiasoficial/videos/en-vivoqu%C3%A9dateencasa-cuartopoder-fabiola-mu%C3%B1oz-estamos-haciendo-un-esfuerzo-enor/3033744893377488/

7- Voir les chiffres recueillis auprès des autorités locales et consolidés par Zapata *et al.* [2020].

jóvenes de Lima [Zolezzi Chocano, 2020][8], l'idée semble prévaloir que les migrations se font à sens unique et de façon continue.

L'historiographie est venue nuancer ce schéma. Ainsi le travail de Jürgen Golte [2001] dégage-t-il des phases distinctes dans cette histoire migratoire. Débuté dans les années 1940, l'exode rural est renforcé au cours des années 1980 par le conflit intérieur opposant les groupes subversifs aux forces armées, tandis que le relatif ralentissement des migrations andines dans la décennie 1990 traduit la difficulté de la tâche, qui consiste le plus souvent, non à venir chercher en ville un emploi salarié, mais à créer une entreprise dont les personnes migrantes sont les seules travailleuses, 70 % d'entre elles demeurant dans l'informalité[9].

Ce type de travaux suggère deux à trois pistes pour des études à venir. L'une, ethnographique, étudierait les effets, notamment politiques, du retour, éphémère ou non, dans les localités d'« origine », à la faveur de la crise sanitaire. L'autre, historique, procèderait à une comparaison avec d'autres espaces, y compris non latino-américains – les récits de personnes migrantes vers les capitales et leur dimension citoyenne et politique faisant écho à des situations évoquées dans d'autres Suds, tels que celui qu'Orhan Pamuk fait des « invasions » survenues aux alentours d'Istanbul dans les années 1960 et 1970 [Pamuk, 2017][10]. Enfin, ces dynamiques invitent à une histoire sociale des routes [Harvey & Knox, 2015][11], dont la fabrique apparaît à la fois nationale et transnationale[12].

Andes méridionales boliviennes : étages écologiques et routes de contrebande

En Bolivie, la ville de Cochabamba située dans les vallées a vu affluer un nombre croissant de personnes migrantes travaillant dans les villes, comme chauffeur de taxi, maçon, boulanger, commerçante, etc., et parmi eux, les groupes aymaras de la région minière du Norte Potosí. Dans les an-

8- Merci à Jérémy Robert pour ses indications bibliographiques.

9- Également à rebours des interprétations linéaires ou simplificatrices, il existe un travail ethnographique réalisé dès les années 1980 dans un quartier de Lima [Degregori *et al.*, 1986]. Cette étude a montré le travail démocratique opéré par les migrants andins qui se percevaient comme les agents d'un changement social.

10- Ce roman propose une radiographie littéraire de la fabrique de la ville d'Istanbul au fil du XX^{e} siècle, et notamment de ses quartiers périphériques dont il évoque le passage vers la légalisation.

11- Une exposition récente aux AD26 offre un exemple de la fécondité de cette piste : « Chemin(s) faisant, une histoire des routes du Vercors », département de la Drôme-Plumes d'Ardèche, 2020.

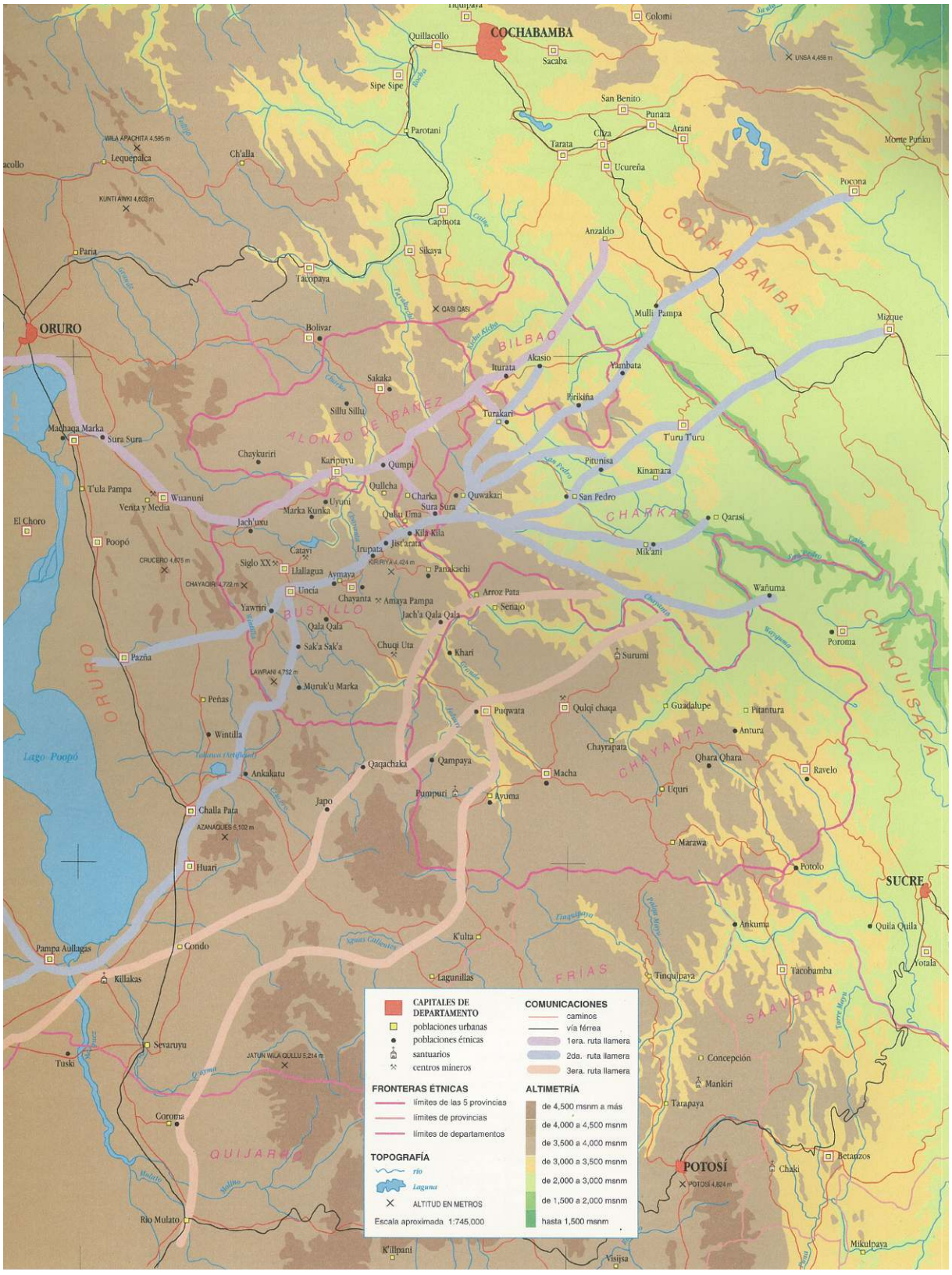
12- À l'échelle transnationale, les longues marches de ressortissants vénézuéliens qui avaient migré au Pérou et tentaient de rejoindre le pays qu'ils avaient fui, posent des questions similaires. Ces dynamiques migratoires piétonnes vénézuéliennes en provenance du Pérou au fil du confinement appelleraient des développements qu'en réponse à l'appel à communication ce papier se proposait d'évoquer. Le nombre de signes a ici néanmoins manqué.

Image 1. Les Basses-Terres du Chapare

SOURCE : Laurence Charlier Zeineddine, 2017

nées 1980, la fermeture des mines entraîna une migration massive de la population vers Cochabamba, principalement dans la province du Chapare, une zone tropicale humide adaptée à la culture de la feuille de coca.

C'était le début de la colonisation de cette région des Basses-Terres par les paysans et les mineurs des Hautes-Terres. Tandis que les hommes se dédiaient au défrichage nécessaire à l'agriculture, leur épouse et leurs enfants s'installaient dans des zones périurbaines (Sacaba) de la province du Chapare. Par la suite, les migrations se sont intensifiées tandis que celles qui étaient jusque-là majoritairement saisonnières devinrent de longue durée. Mais le coup d'État de 2019 (le contrôle de la zone par l'armée et par la police par voies terrestre et aérienne), suivi du confinement mis en place au niveau national entre mars et août 2020, rendit quasiment impossible la circulation des individus. Soudainement privées de leurs ressources économiques, les personnes migrantes se retrouvèrent face à la nécessité d'assurer à leur famille les moyens d'une autosubsistance mais sans pouvoir se rendre sur leurs terres pour y récolter les pommes de terre ou le maïs. Leur salut viendra des traditionnelles routes de contrebande qui leur ont permis, malgré la présence militaire, de rejoindre leur communauté agropastorale et



SOURCE : Mendoza et al., 1994, p. 26

Figure 2. Les routes des caravanes de lamas (las rutas llameras)

Image 2. Semailles de pommes de terre dans les Hauts-Plateaux du Norte Potosí

SOURCE : Laurence Charlier Zeineddine, novembre 2017

leur *ayllu*[13] (lignage) d'origine où se trouvaient confinés les membres de leur famille.

En Bolivie, ces routes de contrebande s'étendent de la frontière chilienne à la région du Chapare et sont empruntées pour divers trafics illégaux. Mais elles ne sont pas uniquement réservées à la contrebande : leur itinéraire fait l'œuvre d'un savoir partagé. Elles sont très anciennes, leur tracé reprenant en partie les trajets parcourus par les différentes caravanes de lamas depuis l'époque des chefferies aymaras (1100-1479) [Platt *et al.*, 2006]. Les personnes habitant la région des salars (Coipasa, Uyuni) à la frontière chilienne rejoignaient les vallées de Cochabamba afin d'échanger le sel, le *ch'arki* (viande de lama séchée) et le quinoa contre du maïs, du blé, des légumes, des fruits, de la coca ou des plantes médicinales.

13- *L'ayllu* est un collectif d'humains et de non humains, unis par des liens de parenté, soumis à des autorités communes (humaines ou non) et qui partagent un territoire. *L'ayllu* comprend plusieurs communautés agropastorales.

SOURCE : Laurence Charlier Zeineddine, juillet 2018

Image 3. Vannage de l'orge dans les Hauts-Plateaux du Norte Potosí

Aujourd'hui, les personnes habitant les Hauts-Plateaux du Norte Potosí se rappellent encore les caravanes de lamas qui arrivaient de Salinas chargées de sel et faisaient une halte dans leur communauté. Puis les caravanes continuaient leur route vers les vallées en compagnie des *ayllus*. Leurs membres se rendaient en effet dans les vallées dans le cadre de la culture bizonale propre au contrôle vertical des étages écologiques [Murra, 1975]. Afin de varier la production et de faire face aux contraintes climatiques, les membres des *ayllus* cultivent sur deux étages écologiques : les Hauts-Plateaux (*Puna*), entre 3500 et 3900 mètres d'altitude (tubercules, quinoa, orge, fèves), et les vallées entre 2200 et 3500 mètres d'altitude (maïs, pommes de terre, blé, arachide). Un même groupe ethnique ou *ayllu* contrôle donc simultanément des terres séparées et localisées dans des étages écologiques différents[14].

Pour les populations aymaras, ces parcours à rebours se font ainsi dans la continuité des échanges interethniques et intraethniques entre différents étages écologiques. Plus largement, si les trajectoires migratoires

14- Pour plus de détails sur cette organisation étagée, voir le billet posté sur le blog Covidam : https://covidam.institutdesameriques.fr/bolivie-vivre-le-confinement-au-norte-potosi/

Image 4. Scène de labour dans les vallées du Norte Potosí

SOURCE : Laurence Charlier Zeineddine, juillet 2021

que nous avons présentées ne sont pas unidirectionnelles, nous allons voir qu'elles engagent des conceptions du temps particulières et que ces « rebours », s'ils sont contraints, ne sont pas pour autant synonymes de résignation ou de défaitisme.

TEMPORALITÉS, ENGAGEMENTS ET ESPOIRS

Espoir ou espérance ?

L'Amazonie péruvienne, où chocs socioenvironnementaux et précarité sanitaire se conjuguent bien en amont de la crise actuelle, offre un point d'observation des dynamiques politiques en cours, des aspirations nourries par les populations, du degré de désespoir, aussi, induit par la situation présente. Dans ces lieux communément perçus comme des confins territoriaux, quel rapport au temps la dureté des conditions sociales nourrit-elle ? Dans le haut Marañón, zone située au nord-est du territoire péruvien, près de la frontière avec l'Équateur, les reconfigurations religieuses à l'œuvre au cours du XX^{e} siècle traduisent, sans en épuiser l'explication, divers rapports à l'avenir.

L'espoir y est-il permis d'une amélioration matérielle de ces conditions ou les populations y préfèrent-elles une espérance, supramondaine et plus volontiers tournée vers la transcendance ? Nous proposons, comme hypothèse guidant l'analyse, de distinguer l'espoir, défini comme horizon d'attente ancré dans la réalité tangible, et l'espérance, sentiment qui accompagne la projection vers une perspective qui n'est pas de ce monde et dont la temporalité est par définition incertaine. Tantôt bornées par la perspective imminente d'une chute/salvation, tantôt ouvertes sur des perspectives mondaines de recouvrement d'une souveraineté néanmoins distincte d'un « retour » vers un quelconque temps immémoriel, les aspirations des populations locales semblent se projeter différemment vers l'avenir, et ce dès avant une crise sanitaire venue durement toucher ces territoires[15]. Si certaines analyses mobilisent le clivage entre appartenances évangélique et catholique pour expliquer ces divers rapports au temps, l'histoire récente invite à revisiter ces distinctions, non dépourvues de pertinence à une échelle régionale et globale, mais moins opératoires à l'échelle locale. En 2009, l'épisode du Baguazo – une crise politique marquée par un affrontement entre forces de l'ordre et contestation indigène opposée à la remise en cause de la propriété collective des terres – suggérait déjà de corriger ce schéma, les évangéliques jouant un rôle actif aux côtés des catholiques dans la protestation [Romio, 2017 ; Favier, 2020].

Ainsi, à la question de savoir si l'appartenance religieuse influe sur le protagonisme politique, une ethnographie du confinement actuel permettrait sans doute d'apporter quelques nuances. Plus que ce clivage religieux traditionnel, on peut formuler l'hypothèse que le choix entre espérance et espoir dépend plutôt du caractère plus ou moins récent des cultes embrassés par les populations – le pentecôtisme étant en expansion dans la région – et de l'origine sociale des fidèles. L'Amazonie péruvienne est en effet durablement marquée par des mouvements migratoires, non seulement en partance de l'Amazonie vers les centres urbains, mais aussi par des flux dont elle est la destination. Les populations dites *colonas* s'y installent depuis plus d'un siècle et leurs dynamiques politico-religieuses y sont souvent sensiblement distinctes de celles embrassées par les populations indigènes. L'histoire de la colonisation de l'Amazonie [Dagicour, 2017] fournit un point d'entrée crucial pour saisir

15- Pour des données globales, voir « La pandemia en los pueblos indígenas de América Latina », *Salud con lupa*, Disponible sur : https://saludconlupa.com/series/coronavirus/centro-de-datos/la-pandemia-en-los-pueblos-indigenas-de-9-paises-de-america-latina/

des dynamiques sociales et politiques qui interrogent, bien au-delà de son statut trop chronique de recoin, l'ensemble de la société nationale[16].

La fatigue du temps

Nous avons fait mention du retour des personnes migrantes résidant dans la banlieue de Cochabamba vers leur *ayllu*. Ce retour s'accompagne d'espoirs. Pour mieux le comprendre, il est essentiel de faire un détour sur les conceptions du temps et de l'espace partagées par les sociétés aymaras du Norte Potosí[17].

Dans cette région, le constat du malheur – nombre de morts dus à l'épidémie de Covid-19, violences politiques, pauvreté, agressions diverses, etc. – manifeste une conception du temps particulière : « l'épuisement du temps ». C'est ainsi que les femmes expliquent la recrudescence du nombre d'agressions sexuelles : « Le temps est fatigué, c'est pour ça » (*Timpu sayk'usqa chayrayku*). Les « Avant, ce n'était pas comme ça » ponctuent les discours et visent à souligner une augmentation de la criminalité et de la violence ou bien une amplification de signes inquiétants qu'ils soient météorologiques, politiques ou sanitaires. Pour les personnes du Norte Potosí, l'épuisement du temps était graduel et, en 2020, nous étions arrivés à un seuil : « le monde ne fonctionne plus », nous confiait une des interlocutrices.

Mais à quoi se réfère ce « monde » ? L'espace et le temps sont conçus comme étant inextricablement liés. Deux âges sont distingués : 1) l'âge lointain et lunaire des *ch'ullpa* ; 2) l'âge *sut'i*, c'est-à-dire l'ère actuelle de ce monde-ci solaire. Les *ch'ullpa* sont considérés comme les « premiers humains ». De petite taille, ces antécesseurs vivaient éclairés par les rayons de la Lune car le Soleil n'existait pas. Ce premier âge correspond à la période de fondation des *ayllus* et au temps des métamorphoses, le moment où les montagnes gardiennes (*apu*) et les ancêtres de l'*ayllu,* comme les condors, prenaient une forme humaine et communiquaient de façon verbale et réciproque avec les humains. Mais avec l'apparition du Soleil, les *ch'ullpa* périrent brûlés tandis que les êtres présolaires furent pétrifiés. Ce temps lointain des *ch'ullpa* n'a pourtant pas disparu. Il s'objective spatialement. Le temps présolaire est associé au monde souterrain,

16- Début 2020, la surprise électorale suscitée par le Front populaire agricole du Pérou (Frepap), parti politique ouvertement évangélique dont l'audience est importante en Amazonie, suggère que dans les marges territoriales péruviennes se jouent des enjeux non cantonnés à la sphère locale.

17- Situé sur le territoire de l'ancienne chefferie aymara Charka, le Norte Potosí est essentiellement quechuaphone aujourd'hui. La région a en effet été profondément marquée par l'économie minière du xx^{e} siècle et l'arrivée massive de travailleurs provenant de zones où l'on parlait quechua.

ukhupacha, « le monde du dedans » ; *pacha* se rapportant en quechua à la fois à la terre, au monde et au temps. Par contraste, le monde-ci, celui sous le Soleil, s'appréhende à la lumière du présent.

On comprendra ainsi sans mal les propos de cette interlocutrice. Alors que nous discutons des différentes infortunes subies dans la communauté, elle finit par commenter : « Le temps est fatigué. Cet endroit est déjà épuisé (*Kay lugar sayk'usqaña*). C'est terminé (il va finir/mourir : *kapunqa*). » Constat tragique mais non déplorable. L'étiolement du temps inaugure un changement : la fin d'un cycle ou d'une période. Au-delà des différences confessionnelles, évangéliques ou non, l'ensemble des locutrices et des locuteurs partagent une même analyse : ce temps-là est fatigué et va inéluctablement céder la place à un autre. Le coup d'État, suivi de l'épidémie de Covid-19, témoigne d'un épuisement du temps arrivé à son paroxysme. Ces événements annoncent la venue prochaine d'un changement. Ils préfigurent l'avènement d'un *pachakuti*, un « renversement du temps et du monde[18] ».

Pour les évangéliques, cette évolution est inéluctable et unilinéaire. Mais ce finalisme se heurte à une autre conception sans finalité temporelle : une conception du temps cyclique. Nous avons évoqué l'existence d'un passé lointain et lunaire spatialisé : l'inframonde. Ce temps n'est pourtant pas révolu. Il est actualisé dans la vie sociale des personnes à certains moments : nocturnes (les nuits de nouvelle lune *jiwa* et de lune morte *wañu*), calendaires (le premier août, le Carnaval) et rituels. Tous les quinze jours, les êtres présolaires retrouvent leur animation lunaire. Ils se manifestent aux humains et interagissent avec eux. Dans cette conception du temps cyclique, l'âge de la première humanité est périodiquement présentifié. Ce passé est toujours à venir. Cette coalescence du passé et du présent est particulièrement saillante durant les rituels destinés à interpeller intentionnellement les êtres présolaires afin de leur faire des offrandes (culinaires). L'entretien de bonnes relations avec les êtres de l'inframonde fait partie intégrante des activités agropastorales : il permet de susciter leur bienveillance, leur pouvoir tutélaire ou de fertilité. Les évangéliques en revanche condamnent fermement le fait d'entretenir des relations avec les êtres présolaires qu'ils nomment *satanas* ou *diablos*. Ils ne nient pas leur existence mais refusent d'en faire cas, dédiant leur attention à Dieu et Dieu seul. Dès lors, les évangéliques ne partagent pas tout

18- Voir Harris [1987]. L'auteure traite des différents pachakuti mentionnés par les chroniqueurs andins pour se référer à la mort de l'Inca et à la colonisation espagnole. On notera également que les évangéliques se sont emparés du « renversement du monde » associé à la fin du monde.

à fait la même chronologie : si les catholiques distinguent deux âges, ils en ajoutent un. Ils situent en effet ceux qui continuent d'être en relation avec le temps des *ch'ullpa* dans « l'ère des anciens » (*tiempo de los abuelos*) tandis qu'ils se situent dans l'ère de la religion (*tiempo de la religión*). La confession religieuse est donc ici un marqueur temporel. Les catholiques continuent d'être en relation avec le temps présolaire alors que les évangéliques côtoient les entités présolaires mais les ignorent, ce qui les condamne à vivre dans un monde où le temps ne peut qu'être linéaire.

Pourtant, bien au-delà de ces différentes conceptions du temps, le pachakuti est pour chaque groupe confessionnel porteur d'espoirs : *« para alegrarse »*, confiait un interlocuteur. Pour les évangéliques, le « renversement » est nécessaire pour parvenir à un autre monde, un *pacha* où, enfin, les *satanas* auront disparu et où les personnes converties pourront vivre en paix. Chaque personne évangélique œuvre à la salvation, la sienne propre et celle des autres via le prosélytisme. Si le combat entre Dieu et les diables sera terrible, effrayant, occasionnant la souffrance et la mort de tous les humains non convertis, il donnera lieu à un autre *pacha*. Le récit d'un habitant adventiste illustre bien l'imaginaire qui sous-tend l'anticipation de cette fin du monde sous la forme d'un *pachakuti* et l'espoir que celui-ci permet :

« Cette année, j'ai rêvé de la lune. Elle était comme ça [ses bras indiquent une lune ronde et immense] et elle s'approchait. "Ça va être terrible", je me suis dit. J'ai dit à ma famille : "Il faut se rapprocher de Dieu." J'ai regardé et elle était proche, comme ça [juste devant lui], je voyais la terre [la lune était si près qu'il pouvait voir la surface]. C'était affreux. Puis elle a disparu. De même, il y a quatre ans, une ville est apparue. Dans mon rêve, une ville, comme ça dans le ciel, comme La Paz, une grande ville. Et j'ai pensé dans mon rêve : "c'est là que vont ceux qui sont sauvés (*los salvos*), les évangéliques (*los creentes*)." J'étais bien après. C'est là que j'irai. Ce sera un monde heureux. »

Le rapprochement de la lune associé à l'inframonde vient ici marquer le *pachakuti* à venir. Pour les évangéliques, ce monde souterrain présolaire doit disparaître. Les agressions politiques subies durant la présidence de Jeanine Áñez et l'épidémie de Covid-19 sont le signal d'un épuisement arrivé à son apogée en raison de l'activité trop intense de l'inframonde. Le renversement du monde, du temps et de l'espace permettra le combat ultime au cours duquel les êtres présolaires ne seront plus relégués au monde souterrain. De ce *pachakuti* émergera une ville flottante, dans le ciel, enfin privée du monde du dessous : la salvation.

Pour les catholiques au contraire, le futur n'est pas imaginé comme une éclipse de l'inframonde. Celui-ci est nécessaire. Dans les *ayllus*, la vie sociale repose sur un continuum relationnel entre humains et les êtres présolaires, et sur le maintien d'une bonne entente même si celle-ci est toujours précaire. L'inframonde est ambivalent. Sources de vitalité, de fertilité et de richesses, les êtres présolaires sont foncièrement prédateurs, mus par la faim, saisissant chaque opportunité pour « manger » (*mikhuy*) l'âme d'un humain ou d'un animal. C'est pourquoi le rapprochement de la lune n'est pas dénué d'anxiété pour les catholiques. La rencontre de ce monde-ci et de l'inframonde doit être circonscrite à des moments particuliers, la coalescence des deux ne pouvant être continue. Pour cette raison, le *pachakuti* que l'épidémie de Covid-19 annonce n'est pas espéré comme un retournement du monde égal à ce que les pentecôtistes imaginent, c'est-à-dire comme le règne de l'inframonde avant sa disparition. Il n'est pas non plus le monde décolonial qui était souhaité par Evo Morales et apparaissait dans certains de ces discours comme « un retour au temps aymara d'il y a 5000 ans[19] ». Ce retour prôné par l'ex-président et appréhendé par nos interlocuteurs et interlocutrices comme un retour continu au temps présolaire ne pouvait qu'être extrêmement inquiétant. Non, ce *pachakuti* s'apparenterait plutôt à une révolution mais d'un ordre un peu particulier.

Comme nous l'avons vu, pour échapper au contrôle de Sacaba par la police et l'armée en novembre 2019 puis au confinement en 2020, une partie des gens de la communauté où nous menons nos recherches rejoignirent leur *ayllu* à pied via les routes des contrebandes. Mais ce retour ne fut pas réservé aux activités agricoles nécessaires à leur survie : les personnes participaient à différentes fêtes rituelles, dont le *tinku* d'Aymaya auquel ils n'avaient pas pris part depuis au moins une décennie. Que signifiait cette revitalisation de la vie rituelle ? Le *tinku* est un combat rituel visant à maintenir et reproduire un système d'organisation sociale aymara, l'*ayllu*. En octobre 2020, la participation au *tinku* affirmait ainsi l'existence et la reproduction de l'*ayllu* au sein d'un État qui venait de montrer son hostilité à l'égard des indigènes, aymaras en particulier. Cependant, il ne s'agissait pas seulement d'exploiter la valeur performative du symbole dans le cadre d'un rapport de force *Ayllu*/État. En effet, la participation au *tinku* requiert la sollicitation des êtres présolaires, notamment ceux minéraux (montagnes saillantes ou *apu*, rochers) : ce sont eux qui contribuent à octroyer la force suffisante aux combattants

19- Voir les discours qui accompagnaient la fête du nouvel an andin [Charlier Zeineddine, *a.p.*].

et leur garantissent la victoire. Il s'agit donc d'un rapport de force de nature cosmopolitique entre l'*ayllu* qui réunit êtres humains, migrants ou non, et êtres présolaires d'une part, et l'État d'autre part. Plus encore, il s'agit de prendre des forces pour les combats à venir, quels qu'ils soient. Le *pachakuti* espéré est la victoire.

CONCLUSION

Ce bref dialogue disciplinaire entre anthropologie et histoire nous a permis de dégager des perspectives communes dans la façon d'appréhender les sociétés péruvienne et bolivienne : un constat commun de mobilités paradoxales, car induites par un confinement, qui suggèrent des rapports complexes entre sociétés et États ; le souci de s'extraire du régime narratif de l'inédit, sans nier le caractère d'événement à la séquence inaugurée par la Covid, mais au contraire pour l'insérer dans une trajectoire de plus longue durée ; enfin, en contrepoint de la thématique de la catastrophe, un examen des formes prises par l'espoir – celui-ci s'exprimant non par un attentisme logé dans des seules représentations cosmologiques mais dans des pratiques sociales qui suggèrent l'agentivité des acteurs et des actrices.

Évoquer l'espoir n'a donc pas visé à euphémiser la gravité des effets de la pandémie mais à restituer la place agentive des populations. Si les Aymaras du Norte Potosí s'appuient sur une interprétation des événements en rapport avec une conception du temps singulière et un ordre des choses inéluctable, l'épuisement du temps, cette appréhension ne les a pas empêchés de combattre[20] : les personnes évangéliques et catholiques étaient unies à Sacaba pour mettre fin au gouvernement de Jeanine Áñez qu'elles jugeaient oligarchique, non démocratique et ethniciste. Le cadre interprétatif qui accompagne la série d'évènements ne doit pas être envisagé comme une réponse culturelle qui équivaudrait à dépolitiser ou déshistoriciser l'expérience. Pour les personnes rencontrées sur le terrain, le fait de s'en remettre à l'infaillible n'est pas incompatible avec la résistance et l'affrontement. Dans le même ordre d'idée, il ne s'est pas agi pour nous de résorber l'événement dans la culture pour apprivoiser ou trivialiser l'inédit [Bensa & Fassin, 2002], mais d'attirer l'attention sur le fait que la pandémie ouvrait un champ d'exploration original pour examiner les liens entre événements, rupture d'intelligibilité, modes de résistances et agentivité.

20- Neuf personnes au moins furent tuées par les forces de sécurité.

Bibliographie

BENSA Alban & FASSIN Éric, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain,* n° 38, 2002. p. 5-20. DOI : 10.4000/terrain.1888

CHARLIER ZEINEDDINE Laurence, « The Topography of Time. Prehispanic ruins, topographical vestiges and the controversial Andean New Year (North Potosi, Bolivian Andes) », *in* VAPNARSKY Valentina & ERIKSON Philippe (dir.), *Living Ruins: Ancient places for present-day Amazonian, Andean and Mesoamerican peoples*, Boulder, University of Colorado Press, à paraître

CONTRERAS CARRANZA Carlos & CUETO Marcos, *Historia del Perú contemporáneo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009

DAGICOUR Ombelyne, *Régénérer la Patrie, construire l'État. Savoirs géographiques et production du territoire, Pérou (1900-1930)*, thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université de Genève/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2017

DEGREGORI Carlos Iván, BLONDET Cecilia & LYNCH Nicolás, *Conquistadores de un nuevo mundo: De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1986

FAVIER Irène, *Le Pérou et ses confins amazoniens. Le cas du Haut Marañón, 1946-2009*, Rennes, PUR, 2020

GERBI Antonello, *Caminos del Perú: Historia y actualidad de las comunicaciones viales*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1944

GOLTE Jürgen, *Cultura, racionalidad y migración andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2001

GREEN Nancy L., *Repenser les migrations*, Paris, PUF, 2002.

HARRIS Olivia, « De la fin du monde. Notes depuis le Nord-Potosí », *Cahiers des Amériques latines*, n° 6, 1987, p. 93-118

HARVEY Penny & KNOX Hannah, *Roads: An Anthropology of Infrastructure and Expertise*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2015

MENDOZA Fernando, FLORES Willer & LETOURNEUX Catherine, *Atlas de los ayllus de Chayanta,* « Territorios del Suni »*,* Potosí, PAC-C, vol. 1, 1994

MURRA John Victor, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975 [1972]

ORREGO PENAGOS Juan Luis, *El Perú del siglo XX*, Lima, Fondo editorial de la PUCPO, 2014

PAMUK Orhan, *Cette chose étrange en moi*, Paris, Gallimard, 2017

PLATT Tristan, BOUYSSE-CASSAGNE Thérèse & HARRIS Olivia, *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglo XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara,* La Paz, Plural, 2006

REGAL Alberto, *Historia de los ferrocarriles de Lima*, Instituto de Vías de Transporte, 1965

ROMIO Silvia, *« Suivre le chemin ». La construction de l'identité politique des*

Awajún de l'Amazonie péruvienne (1920-1980), thèse de doctorat en anthropologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2017

TRIVELLI Carolina, *Acciones para la reducción de la pobreza rural en América Latina y el Caribe en el contexto de la pandemia de la Covid-19*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2020. [En ligne] https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/1185

ZAPATA Ralph, SANTOS Geraldine, ESTRADA Magali, TOVAR Alicia, ATAMAÍN Yanua, CHACÓN Karin, CARRILLO Jorge, CHÁVEZ Claudia, CALLAPIÑA Gustavo & CÁRDENAS Clarys, « La dura travesía de los más pobres: pandemia y desempleo expulsan a miles de migrantes », *OjoPúblico*, 26 avril 2020. [En ligne] https://ojo-publico.com/1786/desplazados-por-la-pandemia-la-travesia-de-los-mas-pobres [consulté le 10 avril 2021]

ZOLEZZI CHOCANO Mario, « La ciudad, la COVID-19 y "el desborde inverso" », *Revista de Sociología*, nº 30, 2020, p. 119-138. DOI : 10.15381/rsoc.v0i30.18909