

Violence, migration et naissance d'un messianisme autochtone dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou)

Caroline Désilets

Volume 6, numéro 2, hiver 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014446ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014446ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de Recherche Ethnicité et Société
CEETUM

ISSN

1499-0431 (imprimé)

1499-044X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Désilets, C. (2006). Violence, migration et naissance d'un messianisme autochtone dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou). *Les Cahiers du Gres*, 6(2), 35–50. <https://doi.org/10.7202/014446ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, je discute le cas de certains autochtones andins déplacés dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou) qui ont réagi à la violence politico-militaire et à la crise socio-économique des années 1980-1990 en se tournant vers le mouvement messianique millénariste de l'*Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*. J'explore les stratégies d'adaptation, de recomposition sociale et d'insertion économique en milieu urbain développées par cette association religieuse de migrants. L'argument principal tend à démontrer que la conversion à l'*Asociación Israelita* s'explique à partir d'un arrière-fond de marginalité et d'exclusion, et plus spécifiquement en fonction des conditions et possibilités d'accès à certaines ressources socio-économiques primaires en région urbaine.

VIOLENCE, MIGRATION ET NAISSANCE D'UN MESSIANISME AUTOCHTONE DANS LES PÉRIPHÉRIES URBAINES DE LIMA (PÉROU)

Caroline Désilets

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Dans cet article, je discute le cas de certains autochtones andins déplacés dans les périphéries urbaines de Lima (Pérou) qui ont réagi à la violence politico-militaire et à la crise socio-économique des années 1980-1990 en se tournant vers le mouvement messianique millénariste de l'*Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*. J'explore les stratégies d'adaptation, de recomposition sociale et d'insertion économique en milieu urbain développées par cette association religieuse de migrants. L'argument principal tend à démontrer que la conversion à l'*Asociación Israelita* s'explique à partir d'un arrière-fond de marginalité et d'exclusion, et plus spécifiquement en fonction des conditions et possibilités d'accès à certaines ressources socio-économiques primaires en région urbaine.

In this article, I discuss how some Andean migrants to the urban periphery of Lima (Peru) reacted to the political violence and economic crisis of the 80s and 90s by turning to the messianic millenarian movement of the Israelites of the New Universal Covenant. I explore the strategies of adaptation, social recomposition and economic insertion of these migrants in the urban environment where this religious group developed. My main argument will be that conversion to this religious movement should be understood in terms of the discrimination and exclusion suffered by these migrants, as well as relation to their access to economic resources in the urban context.

Mots clés : Violence politico-militaire, migration interne, tensions intra-groupes, messianisme autochtone, Pérou.

Keywords: political violence, internal migration, intragroup tensions, indigenous messianism, Peru.

INTRODUCTION

Au cours des vingt dernières années, nous avons observé un peu partout en Amérique latine une croissance importante de la conversion des populations autochtones à divers types de mouvements religieux relevant du protestantisme évangélique. La plupart des travaux portant sur cette transformation de la religiosité latino-américaine ont privilégié les perspectives de longue durée ou les cadres d'analyse à grande échelle pour tenter d'expliquer les transformations du phénomène religieux au sein des sociétés latino-américaines. Les ouvrages de Martin (1990), Stoll (1990) et Bastian (1997a) sont représentatifs de cette tendance. Malgré qu'il soit admis en sociologie et en anthropologie que les périodes de rapides changements sociaux entraînent la prolifération de nouveaux mouvements religieux, les études soulignant l'articulation des liens entre la conversion à diverses Églises évangéliques et la violence politique en Amérique latine demeurent rares¹. Que survient-il dans le domaine du religieux lorsque des sociétés sont soumises à des conditions de tensions extrêmes causées par des guerres, des crises économiques, le déplacement de populations (migration interne) et de profonds bouleversements sociaux ? Pouvons-nous lier ces changements, en termes de processus et de structures, au phénomène religieux ? Quelles formes le religieux peut-il prendre lors de ces périodes critiques ?

Au début des années 1980, le Pérou fut secoué par une grave crise socio-économique et politique provoquée par le retour à la démocratie, la réinsertion du pays à l'intérieur du système international, l'imposition de réformes structurelles néolibérales² et l'émergence d'un mouvement révolutionnaire sanguinaire : le Sentier Lumineux (SL)³. Au cours de cette période, des milliers d'autochtones andins - pris entre les feux du mouvement de guérilla et des militaires - se virent contraints d'abandonner leurs communautés paysannes afin de trouver refuge dans les villes de la côte pacifique et principalement au sein de la capitale, Lima⁴. Alors que la « guerre populaire » du Sentier Lumineux ravageait les Andes, une nouvelle théodicée messianique millénariste se propageait à l'intérieur des bidonvilles de la côte pacifique. Cette nouvelle théodicée allait donner naissance à une vaste mouvance religieuse autochtone connue sous le nom de l'*Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal* (AEMINPU). À son apogée, à la fin des années 1990, ce messianisme autochtone rassemblait près de 300 000 fidèles et comptait environ 360 temples dans les périphéries urbaines de Lima (De la Torre 2002).

PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE ET DÉMARCHÉ MÉTHODOLOGIQUE

J'ai effectué des recherches auprès de l'*Asociación Israelita* à Lima, au Pérou, pendant près de sept mois - entre 2001 et 2002. Ces recherches m'ont

amenée à considérer les liens qui existent entre la violence politico-économique, la migration forcée et l'émergence de nouveaux mouvements religieux en tant que stratégie culturelle d'adaptation et de résistance en période de crise, et de profondes transformations sociales. Dans cet article, je propose d'explorer les façons dont - à un moment particulier de l'histoire péruvienne - une certaine portion d'autochtones andins déplacés dans les périphéries urbaines de Lima a réagi à la violence civico-militaire et à la crise socio-économique en se tournant vers de nouvelles pratiques religieuses permettant adaptation, recomposition sociale et insertion économique en milieu urbain. Les données présentées s'appuient sur une investigation de terrain multisite effectuée dans le cadre d'un projet de maîtrise portant sur l'étude de quatre temples de prières *israelitas* (appelés CECABIS⁵) situés dans les bidonvilles de Lima. Cette recherche ethnographique a combiné trois méthodes de cueillette de données : l'observation participante, l'entretien informel et l'entretien semi-directif. Au total, 38 entrevues semi-directives ont été réalisées auprès de convertis *israelitas* (26 hommes et 12 femmes âgés de 25 à 60 ans) qui se sont joints au projet à partir de recommandations en cascade. L'ensemble des procédures d'enquête a été empreint de ma participation quotidienne à la vie des fidèles.

Il est important de mentionner que les recherches effectuées auprès de ce mouvement évangélique demeurent peu nombreuses et majoritairement de nature

descriptive ou journalistique plutôt qu'analytique. Le mouvement *israelita* reste donc un phénomène à explorer. Notons toutefois les travaux d'Espinoza (1984), Skar (1987), Marzal (1988), Granados (1988), Scott (1988), Masson (1991), Curatola (1993) et De la Torre (2002) qui lient l'émergence de la religiosité *israelita* à une crise de la modernité, à l'anomie et à la pauvreté en milieu urbain. Les travaux d'Ossio (1990, 2002) constituent une exception puisque l'auteur associe l'émergence de l'AEMINPU à la violence et au déplacement forcé des populations andines.

Par ailleurs, les investigations se concentrent, pour la plupart, sur l'analyse de la doctrine, des pratiques religieuses et de l'organisation ecclésiastique. Le pouvoir charismatique et le processus de mythification du prophète occupent une place importante au sein de ces travaux. Les études de Marzal (1988) et d'Ossio (1990) ont toutefois tracé un portrait - bien que sommaire - de la composition sociale de ce mouvement.

Les recherches effectuées auprès de l'*Asociación Israelita* ont majoritairement associé ce mouvement à une « théologie de la prospérité » qui promeut l'*ethos* de la méritocratie et du capitalisme économique au sein des classes populaires. De façon quelque peu classique, elles ont tenté d'expliquer la participation à cette forme populaire de religiosité en tant que « stratégie culturelle » visant à pallier diverses

problématiques socio-comportementales, telles que l'alcoolisme et la violence conjugale.

Contrairement aux études qui associent le mouvement *israelita* à une crise de la modernité, je le conçois à la fois comme conséquence et réponse à la violence politique et à la crise économique qui ont secoué le pays au cours des années 1980-1990. Néanmoins, à l'instar d'Ossio (1990, 2002), j'estime que le conflit armé n'est pas à lui seul responsable des avancées de ce mouvement évangélique en période de crise. Certains facteurs internes aux communautés andines - tels que les conflits, tensions intra-groupes et la différenciation socio-économique entre paysans - semblent en effet avoir orienté le processus de conversion et le choix de cette organisation religieuse. Alors que l'ensemble des travaux présentés ci-haut associe l'AEMINPU à l'éthique classique du protestantisme anglo-saxon, mes recherches me portent à croire que ce mouvement prône plutôt le changement social à l'intérieur d'une éthique de réciprocité et de communautarisme. Mon objection à la position de ces auteurs repose sur deux considérations principales. La première est que, selon moi, cette mouvance religieuse entretient peu de liens avec l'éthique protestante classique. Le caractère eschatologique et messianique de même que sa doctrine et l'ensemble de ses pratiques s'opposent à l'esprit du capitalisme tel que le définit Max Weber (1964). Nous devons donc chercher au-delà de cette supposition de l'éthique protestante afin de comprendre

les raisons de l'expansion de ce mouvement parmi certains secteurs de populations déplacées. Une seconde objection repose sur le fait que, plus que les doctrines évangéliques en elles-mêmes, c'est l'éthique andine (mettant l'accent sur la réciprocité et le travail collectif) qui semble attirer les déplacés les plus démunis et marginalisés.

Le texte qui suit constitue donc un essai, une analyse exploratoire qui tente par le biais d'hypothèses de faire la lumière sur le pouvoir d'attraction de ce mouvement religieux dans une époque politico-historique de bouleversements, chaos et violences. Cet article ne vise pas à expliquer l'attrait du mouvement sur la base d'une discussion quant au charisme du fondateur, cet aspect ayant été largement abordé dans les études antérieures. Il tente plutôt de rendre compte de l'adhésion à ce mouvement à partir d'une réflexion sur les tensions sociales, économiques et politiques qui existent à l'intérieur même des sociétés andines. Le point de vue adopté ne nie aucunement les aspects idéalistes de la religion. L'engagement émotif et symbolique est toujours présent. Toutefois, ces artefacts rendent davantage compte du changement religieux plutôt que ses causes. Je propose ici de couvrir trois objectifs. Dans un premier temps, je présenterai les facteurs qui ont mené à l'émergence de ce nouveau mouvement religieux et décrirai brièvement les points centraux de sa doctrine. Je démontrerai que la formation et l'expansion de ce nouveau mouvement

religieux reposent sur une série de stratégies andines faisant appel à la mémoire cumulative, à l'utilisation d'anciennes et nouvelles ressources symboliques, ainsi qu'à la construction d'alliances temporaires. J'illustrerai ensuite que la conversion à l'*Asociación Israelita* s'explique à partir d'un arrière-fond de marginalité et d'exclusion, et plus spécifiquement en fonction de certains antagonismes, tensions et conflits qui existent à l'intérieur même du monde andin. Finalement, j'expliquerai de quelle manière les conditions et possibilités d'accès à certaines ressources socio-économiques primaires en région urbaine ont également influencé l'adhésion de certains individus et familles.

LA CONSTRUCTION D'UNE THÉOLOGIE NATIVISTE⁶

La période de violence, de contradictions culturelles, de tensions politiques et de crise socio-économique qu'a traversée le Pérou dans les années 1980-1990 présentait un terrain fertile pour l'émergence de nouveaux mouvements religieux (Gamarra 2000). La migration en milieu urbain signifiait une coupure importante avec le monde social et culturel autochtone et, par conséquent, une rupture avec les pratiques religieuses « traditionnelles » du catholicisme andin qui connaissaient une perte de signification face à leur incapacité de fournir un cadre explicatif adéquat à la crise. Cette perte de « sens transcendantal » (Luckmann 1991), en raison d'un contexte soumis à de

profondes transformations, a amené les déplacés à chercher de nouvelles sources d'explications socioreligieuses, se situant toutefois hors du champ religieux traditionnel. Plusieurs autochtones exilés avaient connu les affres de la violence; leurs communautés ayant subi les foudres du mouvement révolutionnaire et des militaires. La construction de ces nouvelles « théodicées » ou explications sociales de la souffrance devenait nécessaire pour surpasser les effets d'un espace social brusquement soumis à de profondes transformations. Encore à leurs balbutiements au début des années 1980, les *hermanos* (frères) de l'*Asociación Israelita* formaient un petit groupe sectaire gravitant autour d'un prophète, Ezequiel Ataucusi Gamonal, et de quelques pasteurs⁷. Ces convertis correspondaient à une première vague de migrants andins qui s'était installée dans la capitale à la fin des années 1960. Leur pratique religieuse de l'époque, principalement issue d'un bricolage entre influences judaïques⁸ et protestantes⁹, s'est rapidement transformée lors de l'éclatement du conflit politico-militaire entre le Sentier Lumineux et l'État péruvien pour offrir un cadre d'interprétation apocalyptique des événements qui secouaient alors la nation. Au début des années 1980, le prophète Ezequiel commença à se présenter comme messie, comme le nouvel Inca - Inkarrí¹⁰ - chargé de guider les autochtones andins dans cette époque où « la vie humaine se voyait ravagée par un autre temps, un temps cosmique de fléaux, de catastrophes, de guerre et de terreur... » (Corten 1995 : 225). Ce

groupe religieux transforma son cadre théologique pour y incorporer certains rites d'origine incasique¹¹ ainsi que certains éléments du catholicisme populaire andin¹². La doctrine *israelita* s'est ainsi construite en mêlant messianisme biblique (interprétation et adaptation locale des textes de l'Ancien Testament) et messianisme incasique (retour de l'Inca et changement de cycle cosmique qui permettront la reconstruction de l'ordre du monde). Trois caractéristiques messianiques essentielles servent de base à la théologie *israelita* : la croyance à l'imminence d'un changement de cycle cosmique (face à la violence politico-militaire et la crise socio-économique); la possibilité de salut grâce à la conversion et aux enseignements du prophète Ezequiel; et l'accession prochaine à un nouvel ordre idéalisé à travers la construction d'une « société alternative » (Bastian 1997a : 140) à l'image de l'Empire inca - retour au *Tawantinsuyo* (Ossio 1990 : 111). Dans un cadre eschatologique couplé d'un messianisme activiste, le mouvement exprime un fondamentalisme religieux qui attribue aux autochtones andins (qui se convertissent au mouvement) le statut de seul et unique peuple élu de Dieu. Contrairement à d'autres mouvements autochtones de culte à Israël¹³, les *israelitas* ne se considèrent pas comme l'une des dix tribus perdues du peuple de Moïse. Ils soutiennent une thèse inverse, affirmant que les Incas constituaient le peuple d'Israël. Ils expliquent ainsi que la dynastie incasique avait scellé la première alliance avec Jéhovah et qu'une

nouvelle alliance se forme entre les autochtones andins et le Dieu suprême à travers la figure du prophète Ezequiel. La présence de cette population religieuse *israelita* dans les rues de la capitale se remarque particulièrement par leur pratique vestimentaire, dérivation vétérotestamentaire, qui évoque l'image des samaritains que l'on retrouve dans certaines illustrations bibliques fondamentalistes. Hommes, femmes et enfants se vêtent de longues tuniques aux couleurs flamboyantes. Les disciples masculins portent barbes et cheveux longs jusqu'aux épaules et les femmes recouvrent leur chevelure d'un voile, signe de pureté. Seules leurs *ojotas*, sandales autochtones qui sont rarement portées dans la capitale, rappellent le vêtement traditionnel andin. Leurs cultes ne sont pas moins « exotiques » : empreints d'une ferveur frénétique, ils sont marqués par la pratique sacrificielle¹⁴, les prophéties et le contact avec le monde surnaturel par le biais de la transe, de la voyance et de la glossolalie. L'originalité de ce « pentecôtisme restaurateur » (Bastian 1997a) est qu'il ne s'agit pas d'une religion importée comme le sont la plupart des protestantismes populaires qui relèvent de filiations anglo-saxonnes. Il s'agit d'une création authentiquement péruvienne qui marque une continuité avec l'univers culturel autochtone. Plus encore, il s'agit d'une création de migrants andins qui interprètent la crise politico-économique, le désordre et la violence à la lumière de la Bible et d'une longue tradition messianique rappelant, sous certains aspects, les mouvements de

rébellions indiennes du Taki Onqoy¹⁵ et de Túpac Amaru II¹⁶.

LE MESSIANISME : REFUGE DES MARGINAUX

Comment expliquer que certains migrants andins se soient tournés vers un messianisme marginal alors que d'autres venant de mêmes régions et communautés - étant soumis au même contexte de violence et d'exode - ont quant à eux opté pour des pratiques religieuses plus « conventionnelles »¹⁷ ? Selon Lanternari (1974), l'émergence de mouvements messianiques ne peut résulter exclusivement de facteurs politiques ou de tendances culturelles. Il soutient que les pressions psychologiques, produites par un amalgame de facteurs internes et externes aux sociétés autochtones, forment de puissants détonateurs qui poussent l'individu opprimé à chercher la libération au sein de nouvelles formes de transcendance appelant à une reconfiguration des alliances sociétales. Si les facteurs externes à l'émergence de tels mouvements sont généralement évidents - contestations de l'ordre colonial ou postcolonial, guerres, catastrophes naturelles, etc. -, les facteurs d'ordre interne le sont quant à eux beaucoup moins. Plus subtils, ils se doivent d'être analysés avec minutie. Ce coefficient interne à la société autochtone elle-même semble avoir joué un rôle déterminant dans l'adhésion de certains migrants à l'imaginaire messianique millénariste du mouvement à l'étude. Les *israelitas* ont tissé des liens avec les

secteurs les plus pauvres et marginaux de la société andine (Ossio 1990; Marzal 1988; Scott 1988). Suivre les histoires de vie de ces convertis nous amène à entrer dans un univers dramatique où émergent des expériences saturées de douleur qui ont laissé de profondes cicatrices dans l'âme de ces individus. Leurs récits révèlent que la discrimination dont ils sont victimes ne provient pas uniquement de la société hispanique dominante, mais qu'elle est présente à l'intérieur même des groupes andins déplacés. Les inégalités, la discrimination et l'exclusion sociale ponctuent le discours des convertis. Isaías, un ami *israelita*, me raconte combien la migration à Lima a été difficile pour lui et sa famille. « *Lorsque nous sommes arrivés ici, nous ne pouvions avoir confiance en personne. À la ville, il n'y a pas d'amis, tout n'est qu'argent* » (Isaías Quispe, 42 ans, natif de Huancavelica). Demostenes, quant à lui, explique qu'il s'est senti abandonné par le groupe de paysans avec lequel sa famille avait entrepris la migration vers Lima : « *La vie était si difficile que nos compagnons n'avaient plus de sensibilité. Nous avions des parents éloignés qui vivaient à Lima, mais pas une fois ils ne nous ont aidés. C'était comme ça, chacun pour soi...* » (Demostenes Apaza, 38 ans, natif d'Apurímac). Au moment de leur arrivée à Lima, ces déplacés andins ont connu de nombreuses carences : socio-économique (sans travail ni argent), psychologique (traumatismes suite aux expériences vécues), ethnoculturelle (sensation de déracinement dans une culture urbaine étrangère). Les fidèles

rencontrés durant mes recherches au sein du mouvement présentent tous, plus ou moins, des récits d'exil de ce genre marqués par la pauvreté extrême, l'anomie, l'exclusion et la désarticulation des liens familiaux (famille étendue) et communautaires lors de l'exil.

Toutefois, pour comprendre plus en profondeur le processus de conversion à l'AEMINPU, il serait nécessaire d'effectuer une analyse des transformations historiques, économiques et sociologiques des communautés paysannes d'où proviennent les fidèles. L'espace de cet article ne permet malheureusement pas de se lancer dans une telle introspection. Mentionnons toutefois que la vague de conversion à l'*Asociación Israelita* - qui attire les paysans andins les plus indigents - est non seulement liée à la violence, au processus de migration et à l'anomie en milieu urbain, mais semble également relever des inégalités et pratiques discriminatoires qui existaient à l'intérieur même des sociétés villageoises avant la période de conflit. Plusieurs des témoignages recueillis laissent transparaître les antagonismes qui sévissaient au sein des communautés. La majorité des fidèles rencontrés appartenaient, avant l'exil, aux secteurs les plus pauvres de la paysannerie andine. Possédant de petites parcelles de terres, peu de bétail et ayant un accès limité au système de marché, ceux-ci connaissaient une marginalisation au sein de leurs communautés. Ayant peu de ressources, ces familles s'étaient progressivement vues exclues des

systèmes de réciprocité et de toute participation aux charges civico-religieuses¹⁸. Par exemple, Isaías me confie qu'il existait de nombreuses injustices dans la communauté d'où il provient. Déception, colère et frustration ponctuent son témoignage :

« Dans ma communauté, les catholiques gaspillent l'argent des pauvres dans l'organisation des fêtes patronales, dans les festins et l'alcool et les évangéliques ne sont pas mieux. Ils ne pensent qu'à accumuler des terres et du bétail... Avant, cela me causait beaucoup de tristesse et de colère jusqu'à ce que je connaisse les israelitas » (Isaías Quispe, 42 ans, natif de Huancavelica).

De nombreux *israelitas* déplorent la désarticulation de l'éthique andine et des systèmes traditionnels de réciprocité, d'entraide et de répartition des ressources. Selon mes observations, il semble exister une corrélation entre ces tensions socio-économiques et la conversion de ces populations - déjà marginalisées - à l'*Asociación Israelita*. Les tensions de ce système social hiérarchisé se sont accentuées lors de l'exil. Les paysans mieux nantis ont quitté leurs villages avec un petit capital en poche qu'ils ont pu investir en ville dans la mise sur pied d'un petit négoce. Ces derniers ont donc eu l'avantage de pouvoir reproduire leurs unités sociales et culturelles en milieu urbain en s'insérant dans les clubs et organisations de migrants. Les paysans plus défavorisés, quant à eux, ont eu de la

difficulté à se joindre à ces organisations où s'exerçait une forte discrimination endogène (Ossio 1990 : 123). Pour certains individus et familles, l'adhésion à cette mouvance religieuse proposant une rhétorique du communautarisme à travers la revitalisation de l'éthique et des pratiques andines traditionnelles allait ouvrir de nouveaux réseaux d'alliances, de solidarité et de réciprocité, comme nous allons le voir dans les paragraphes qui suivent.

UNE RÉPONSE POSITIVE À LA CRISE ET AUX PROBLÈMES SOCIO-ÉCONOMIQUES

Le messianisme-millénarisme de l'*Asociación Israelita* a apporté à ces autochtones déracinés non seulement une explication biblique au déclin du monde, mais une alternative sociétale dans la création d'une communauté religieuse s'inscrivant dans une continuité socioculturelle et économique avec le monde andin. La conversion a ainsi permis aux déplacés andins « de se détacher des conditions psychoémotionnelles négatives et de leur condition d'exclus pour se transformer en de "nouveaux hommes" à travers l'identification aux buts et idéaux du mouvement » (Haynal 1983, cité dans Corten 1995 : 200). L'adhésion de nouveaux fidèles s'est effectuée par le biais de la prédication publique et du travail des missionnaires. Plusieurs prêcheurs *israelitas* se sont en effet lancés à la conquête des secteurs urbains défavorisés afin d'expliquer la volonté divine, moraliser les âmes et redonner espoirs aux autochtones délocalisés qui

se sont vus invités à participer à l'élaboration d'un nouvel ordre socioculturel et politico-économique à l'image d'un passé incasique idéalisé. Une nouvelle révolution idéologique était lancée : de nombreux temples se sont édifiés dans les bidonvilles autour desquels se sont greffés des centaines de convertis. Portés par la foi et la vision prophétique du nouvel Inca Ezequiel, ces marginaux des marginaux ont envahi des terrains vagues dans les zones périurbaines de la capitale. Ils y ont construit de nouvelles aires d'habitation et de production collective en milieu urbain selon les principes andins du travail collectif (*ayni* et *minka*)¹⁹ et ont édifié en 1984 un immense complexe cérémoniel de dix hectares à Cieneguilla, dans une zone périphérique au sud-est de Lima.

Une particularité marquante du messianisme *israelita* est d'offrir à la fois un horizon religieux et une pragmatique socio-économique concrète qui répondent aux besoins immédiats des migrants les plus défavorisés. Contrairement aux autres protestantismes populaires, l'*Asociación Israelita* développe une pastorale autochtone qui rejette le métissage culturel (ou l'acculturation) et propose plutôt une revitalisation (malgré une forte hybridité) de la religiosité et des pratiques rituelles traditionnelles. Tant au niveau organisationnel qu'au niveau théologique, l'AEMINPU s'inscrit en continuité avec le monde autochtone et questionne le discours et les pratiques du catholicisme tout comme ceux du protestantisme populaire. Pour plusieurs

migrants, le passage de la ruralité à la vie urbaine a impliqué le remplacement de l'agriculture et de l'élevage par le commerce et le prolétariat. L'individualité et la compétitivité sont venues marquer l'accès aux ressources à l'intérieur d'un nouvel environnement. Les convertis *israelitas* dénoncent cet individualisme et cherchent à reconstruire un mode de vie collectif autour de la tradition, de la réciprocité et de l'agriculture en milieu urbain. Animé par un esprit corporatiste, le mouvement *israelita*, a procédé à la création d'une enclave économique via un réseau de micro-entreprises commerciales et agraires autofinancé par une coopérative d'épargne et un fonds de développement. Le mouvement a mis sur pied un vaste réseau d'entraide et d'échange commercial. Pour venir en aide aux plus démunis, une banque alimentaire, deux refuges (centres d'hébergement pour sans-abri) et de nombreuses tablées populaires ont vu le jour. Les *israelitas* sont devenus en quelque sorte des médiateurs entre les populations exilées et l'hostilité de l'environnement urbain en leur procurant abri, aide alimentaire, emplois, soutien psycho-affectif et spirituel à l'intérieur d'une religiosité messianique et d'un réseau sociocommunautaire en pleine émergence. Au sein de ce réseau relationnel, les convertis se sentent écoutés, leur avis est demandé et des responsabilités leur sont rapidement confiées. Les nouveaux fidèles se voient attribuer des charges de pasteur, de missionnaire, de guérisseur ou d'ancien.

Ils bénéficient d'une certaine respectabilité sociale en tant que spécialistes du religieux; postes et charges de prestige auxquels il leur était impossible d'accéder au sein de leurs communautés d'origine. La construction de jardins communautaires en zones urbaines et périurbaines a été une stratégie mise de l'avant par l'*Asociación Israelita* pour combattre la faim et générer des emplois. Les fidèles y cultivent pommes de terre, oignons, carottes, maïs, haricots, courgettes et autres variétés de légumineuses et herbes aromatiques. Parallèlement, des coopératives d'élevage de petits animaux (cochons d'Inde, volailles et porcs) ont également vu le jour dans plusieurs bidonvilles. À partir de 1986, le complexe cérémoniel de Cieneguilla accroît sa vocation et se transforme peu à peu en refuge et en centre de production agroalimentaire et artisanale. Les fidèles y construisent plusieurs cases permettant d'accueillir temporairement les nouveaux arrivants. On retrouve là aussi des jardins communautaires irrigués grâce aux ruisseaux qui traversent la vallée. Le site comporte également un atelier de menuiserie et des ateliers de tissage où on y fabrique des meubles, des couvertures et des vêtements.

Les entrevues que j'ai effectuées révèlent que la conversion se justifie, comme dans plusieurs autres mouvements évangéliques, en terme de manifestations divines par le biais du rêve, de la vision ou de la guérison spirituelle. Toutefois, les motifs de sécurité personnelle, d'exclusion et

d'accès à certaines ressources, de même que l'attrait qu'exerce la (re)formulation de l'éthique andine (communautarisme), occupent une place de premier plan dans le discours des convertis :

« Avec les israelitas, nous avons à manger, nous avons du travail, nous cultivons la terre et tout ça grâce à Dieu et au Seigneur Ezequiel qui nous indique où marcher » (Josefina Rimachi, 40 ans, native de Junín).

Les activités d'entraide et de développement socio-économique du mouvement *israelita* sont ainsi devenues d'importants véhicules de prosélytisme qui attirent les autochtones déplacés ayant un accès extrêmement limité aux ressources primaires en milieu urbain. Contrairement aux Églises évangéliques de filiation anglo-saxonne qui prisent une économie de marché et s'opposent aux traditions culturelles autochtones, l'*Asociación Israelita* supporte quant à elle une économie redistributive, propose une théologie indianiste et cherche à recomposer en milieu urbain un mode de production agraire.

CONCLUSION

La résurgence d'un messianisme contemporain sur la côte péruvienne est en grande partie une conséquence directe du conflit armé et de la délocalisation de milliers de familles autochtones dans les périphéries urbaines de la capitale. Toutefois, tradition culturelle et violence politico-militaire ne peuvent à elles seules expliquer l'engouement pour le

message messianique de l'*Asociación Israelita*. Comme le démontre cet article, certains facteurs internes aux communautés andines - tels que les tensions intra-groupes, la dislocation des réseaux de solidarité traditionnels, la différenciation socio-économique entre autochtones de même que la discrimination et la marginalisation endogènes - ont joué pour beaucoup dans l'adhésion des plus démunis à ce mouvement messianique. Au sein du mouvement *israelita*, la culture autochtone et l'histoire jouèrent des rôles de premier plan dans la reconstruction d'un sens social et religieux. La violence politique et la migration forcée ont amené les autochtones déplacés dans les bidonvilles de la capitale à chercher de nouvelles stratégies socioculturelles d'adaptation et d'insertion socio-économiques en puisant dans la mémoire collective, en revitalisant certaines ressources symboliques du passé, en construisant de nouvelles alliances et en s'engageant de façon très particulière dans l'espace et le temps. À travers une rhétorique du communautarisme et une solidarité structurelle, le mouvement *israelita* est venu offrir aux déplacés andins une « société substitutive » (Bastian 1997a : 140; Lalive d'Espinay 1968), un espace social alternatif s'édifiant sous la direction de leaders charismatiques et autour de la figure centrale du prophète. Le messianisme *israelita* a émergé parmi les autochtones andins les plus marginaux en offrant une réponse culturelle, sociale et économique à la crise qui ravageait le pays dans les années 1980-1990.

La fin du conflit politico-militaire, en 1995, de même que le décès du fondateur en juin 2000 ont toutefois entraîné une baisse de ferveur religieuse à l'intérieur du mouvement. La mort du prophète Ezequiel a en effet provoqué une crise collective dans toutes les Églises. Actuellement, plusieurs facteurs amènent la religiosité *israelita* à perdre de son sens : le changement de cycle qui tarde à arriver - la fin du monde n'ayant toujours pas eu lieu et la pauvreté continuant de sévir malgré la conversion et le travail acharné des fidèles, etc. L'effervescence expérientielle et les manifestations d'extase spirituelle qui avaient donné saveur et essence au mouvement semblent lentement s'évaporer. Lors de mes premières observations en 2001, plus de 2 000 personnes se rassemblaient à Cieneguilla le samedi. En 2004, date de mon dernier séjour parmi les membres du groupe, ce nombre avait connu une diminution drastique : seuls quelques 800 fidèles venaient encore assister aux célébrations²⁰. Une importante diminution se remarque également par rapport aux observations d'Espinoza (1984), Granados (1988) et Skar (1987) réalisées durant les années 1980 - au paroxysme de la violence et de l'arrivée massive des délocalisés andins dans la capitale - où les célébrations du samedi réunissaient alors de 5 000 à 6 000 fidèles. Cette diminution tant dans la participation aux célébrations que dans la manifestation d'expériences d'extase dans les dernières années semble étroitement liée à la baisse des tensions et des violences depuis la fin du conflit

politico-militaire. Le contraste qui existe entre mes observations du début des années 2000 et celles d'Espinoza (1984) et Granados (1988) révèle une corrélation importante entre la période de tensions et d'incertitudes qui régnait à l'époque et l'intensité des manifestations d'états altérés de conscience en contexte rituel qui accompagna l'émergence de la religiosité *israelita*. Cette fragilisation de la religiosité *israelita* soulève de nombreuses questions : les messianismes autochtones peuvent-ils conserver leur raison d'être en dehors de périodes de crise ? Le successeur²¹ d'Ezequiel et l'élite ecclésiastique parviendront-ils à donner un nouveau souffle au mouvement ? Est-il possible qu'une religion « chaude » telle que le messianisme puisse se maintenir en se transformant en une religiosité « froide » par le biais de l'institutionnalisation et de la routinisation des pratiques rituelles (Weber 1964) ?

Les messianismes et les cultes de crise (La Barre 1971) étant pour la plupart des mouvements de courte durée, on peut s'attendre à une lente dislocation de la religiosité *israelita* au cours des prochaines années. Il existe un lien étroit entre le décès du prophète, la crise de succession et le déclin du mouvement. Toutefois, la fin du conflit civico-militaire, la pacification des communautés et le retour massif des exilés dans les Andes - qui provoquent une réélaboration des discours et pratiques religieuses au sein des communautés - semblent également

exercer une influence considérable sur le déclin du mouvement *israelita*. On observe un retour marqué au catholicisme andin et la revitalisation des calendriers festifs traditionnels. Devant l'importance de ces processus de reconfiguration religieuse qui semblent paver le chemin du retour des exilés et la réconciliation des communautés, il faudrait se demander si nous n'assistons pas actuellement à une nouvelle période de (re)conversion au sein des communautés andines.

Notes

¹ Notons toutefois les études de Cantón Delgado (1994) qui analyse la croissance des idéologies millénaristes au Guatemala en tant que modèles explicatifs de la grave crise sociopolitique qui a durement ébranlé le pays; de Bastian (1997b) qui souligne que l'apparition du mouvement zapatiste s'inscrit dans un contexte de rébellion, à l'intérieur duquel les Églises évangéliques sont en pleine expansion au sein des communautés autochtones. Il précise que le taux de conversion vers de nouvelles dénominations religieuses s'est avéré particulièrement élevé au Chiapas. García Ruíz (1992) expose que certains déplacés mayas guatémaltèques - lors de leur exil vers le Mexique en raison de la violente confrontation entre militaires et groupes de guérilla - ont expérimenté une véritable mutation religieuse des deux côtés de la frontière. Au Pérou, seules quelques études ont exploré l'articulation entre la violence politique et le phénomène de conversion à de nouvelles Églises évangéliques au cours de la période de conflit qui perdura au pays entre 1980-1993. Voir par exemple Del Pino (1996) et Gamarra (2000) pour la région andine, et Benavides (1991) qui analyse la résistance Asháninka à la guérilla du MRTA en Amazonie péruvienne.

² Pour répondre aux exigences de la Banque mondiale (BM) et du Fonds monétaire international (FMI) une série d'ajustements structurels furent imposés au Pérou. Ces réformes visaient à freiner l'inflation, à réduire les dépenses publiques de l'État, à permettre le remboursement de la dette externe et, finalement, à insérer le pays au sein du modèle économique néolibéral. La

mise en place de ces réformes entraîna une crise économique aiguë, l'appauvrissement de la classe moyenne, l'explosion du secteur économique informel et la déprolétarianisation (processus marqué par la perte d'emplois, la fermeture des lieux de travail et l'impossibilité pour les ouvriers de réintégrer le marché de l'emploi) (de Soto 1994).

³ Une scission du Parti Communiste Péruvien (PCP) dénommé « Sendero Luminoso » constitua un mouvement révolutionnaire d'orientation idéologique marxiste maoïste qui, au début des années 1980, déclencha une « guerre populaire prolongée » qui occasionna entre 1980-1992 près de 70 000 morts, en majorité des autochtones andins. Pour informations supplémentaires sur le Sentier Lumineux, voir les travaux de Bourque et Warren (1989), Degregori et coll. (1996) et Stern (1998).

⁴ On estime qu'entre 120 000 et 600 000 personnes déplacées par la violence politico-militaire sont venues trouver refuge dans les périphéries de Lima au cours des décennies 1980-1990 (Coronel 1999 : 204).

⁵ Les CECABIS sont des temples qui remplissent des fonctions similaires aux églises des paroisses catholiques. On y enseigne la doctrine, réalise les cérémonies du samedi, les vigiles, et assure une aide spirituelle, morale et économique aux fidèles. Les temples fonctionnent comme des centres d'aide mutuelle et de soutien moral. Leur structure est composée d'un ancien de l'Église, d'un pasteur, d'un diacre, des fidèles et de quelques spécialistes du religieux (ex. : guérisseurs).

⁶ L'espace de cet article ne permet malheureusement pas d'analyser en profondeur la construction théologique du mouvement *israelita*. Pour une analyse plus détaillée, se référer aux travaux de Curatola (1993), Espinoza (1984), Granados (1988), Marzal (1988), Masson (1991), Ossio (1990), Scott (1988) et Skar (1987).

⁷ Quant à l'origine et au développement du mouvement *israelita* et à la biographie de son fondateur, Ezequiel Ataucusi Gamonal, voir les excellentes descriptions de Scott (1988) et de Marzal (1988).

⁸ Parmi les influences judaïques, notons en autres l'emprunt du calendrier rituel et l'usage de tuniques. Tout comme les anciens hébreux, les *israelitas* célèbrent le jour du samedi, la fête de Pâques, la Pentecôte et les Cabanes de même que la fête de l'expiation. Ils pratiquent également toute une série de rituels d'inspiration biblique tels que l'onction, le baptême, la présentation des nouveau-nés au temple et la circoncision. Il est important de noter que ces rites ont été remodelés et réinterprétés en fonction de la culture locale.

⁹ Parmi les influences protestantes, notons : le

code d'éthique, les prescriptions alimentaires et sexuelles, l'interdiction de consommer alcool, tabac et autre type de drogue, l'usage de la Bible durant le sermon et l'étude des textes sacrés; éléments qui proviennent de l'adventisme. La place importante accordée à l'Esprit Saint et aux charismes (dons : glossolalie, prophétie, guérison, etc.) semble quant à elle dériver du pentecôtisme. L'incorporation de ces caractéristiques pentecôtistes a servi, selon moi, à augmenter l'attrait du message messianique d'Ezequiel et de ses disciples puisque ces manifestations d'extase servaient d'« évidence » externe de la présence de Dieu au sein du groupe.

¹⁰ Au moment de la Conquête, les Espagnols mirent à mort l'Inca Atahualpa en le décapitant sur la place publique de Cuzco. Selon la mythologie andine, les membres de l'empereur inca auraient été dispersés aux quatre coins de l'empire et la tête serait ensevelie à Lima. Les Andins racontent que l'Inkarri ou Roi inca reviendra pour venger les autochtones de l'injustice et de l'exploitation dont ils sont victimes. C'est à partir de la tête de l'Inca que s'initiera la réarticulation du corps. Lorsque ce processus sera complété, l'Inkarri renaîtra en sortant de la terre pour rétablir l'ancien empire. Le mythe du « retour de l'Inca » offre la promesse d'un rétablissement possible de l'ordre incasique. Ce personnage mythique se retrouve à l'intérieur de tous les mouvements millénaristes ayant émergé dans la région andine depuis la Conquête espagnole (cf. Ossio 1973; Valderrama et Escalante 1995-1996).

¹¹ Célébration de la nouvelle lune, rituel sacrificiel, paiement à la *Pachamama* (Terre mère), revitalisation de certains récits mythiques (Inkarri) et utilisation du chamanisme dans les cérémonies de guérison.

¹² Par exemple, le culte des images de saints et de vierges a été remplacé par celui du fondateur en qui les fidèles ont foi. La majorité des convertis *israelitas* consacrent un espace à l'intérieur de leur domicile pour afficher l'image du fondateur qui est soigneusement placée dans un cadre sous verre et entourée de la table des Dix Commandements et du texte de la Loi Royale *Israelita* (code d'éthique hybride entre l'éthique protestante et certains préceptes d'origine incasique). Plusieurs fidèles transportent également avec eux une image du prophète Ezequiel à l'intérieur de leur portefeuille.

¹³ Le culte à Israël n'est pas un phénomène unique à cette enquête puisque des mouvements religieux « israelites » ou de dénomination similaire - fondés sur un syncrétisme entre une identité nativiste et l'identification au peuple d'Israël de l'Ancien Testament - ont pu être observés dans diverses régions du globe. Par exemple chez les Lencas du Honduras, les Maoris de Nouvelle-

Zélande, les Bayudayas de l'Uganda, les Kikuyus du Kenya, de même que les Bantous d'Afrique du Sud, sans compter la variété d'Églises « sionistes » d'Afrique méridionale et les nombreux cultes brésiliens qui aspirent tous à la libération sous la guidance d'un messie local considéré par les fidèles comme la réincarnation du Christ.

¹⁴ Le sacrifice de lamas, brebis, volailles et autres animaux présente une continuité culturelle avec les pratiques rituelles préhispaniques.

¹⁵ Le mouvement millénariste du Taki Onqoy est apparu en 1560 suite à la propagation d'épidémies qui décimaient la population autochtone. À l'époque, des prophètes voyageaient de communauté en communauté en annonçant le retour des divinités ancestrales. Parmi les têtes dirigeantes du Taki Onqoy se trouvait la figure de Juan Choque. Ce dernier était un jeune noble autochtone qui avait étudié avec les missionnaires espagnols. Il affirmait être inspiré par une divinité qui résidait à l'intérieur de son corps. Rapidement, le mouvement dépassa les limites des zones isolées de la cordillère pour gagner les villes et les centres majeurs de colonisation. Ce millénarisme a connu une violente répression des colonisateurs espagnols et a entraîné par la suite la prohibition des pratiques religieuses autochtones (cf. Ossio 1973).

¹⁶ En 1780 naissait un autre grand mouvement insurrectionnel à caractère millénariste, celui de José Gabriel Condorcanqui mieux connu sous la dénomination de Túpac Amaru II. Au-delà des revendications nationalistes du dirigeant, la population autochtone voyait en sa figure un véritable messie; une incarnation de l'Inkarri. Lui-même se définissait comme le roi inca du Pérou. Le leader incitait la population autochtone à la révolte en proclamant le retour de l'empire inca. Cette rébellion a connu également une sévère répression. Son leader fut capturé, jugé et torturé jusqu'à ce que mort s'ensuive. En 1781, il fut décapité sur la Plaza de Armas de Cuzco (cf. Ossio 1973).

¹⁷ Par pratiques religieuses plus sobres et conventionnelles, je fais référence à la religion catholique et aux Églises évangéliques d'origine anglo-saxonne qui connaissent une popularité croissante au Pérou depuis les années 1960 (cf. Marzal 1988).

¹⁸ Ces systèmes de charges (*cargos*) ou de « devoir officiel » sont à la base du catholicisme andin. Ils constituent l'obligation pour les membres d'une communauté de financer les fêtes patronales et autres cérémonies civiles et/ou religieuses. Ces systèmes de charges s'inscrivent à la fois dans l'économie et la politique. Ils forment en quelque sorte des mécanismes de redistribution de la richesse et permettent l'articulation et la consolidation des pouvoirs

politiques au sein des communautés. Les paysans mieux nantis financent en grande partie ces célébrations publiques. En retour, ces derniers bénéficient d'un prestige, d'une influence politique et de nombreux privilèges socio-économiques à l'intérieur des villages.

¹⁹ L'*ayni* constitue un aspect fondamental de l'organisation sociale andine (par exemple, dans le financement des fêtes patronales et la gestion du travail agraire); qui réfère généralement aux relations égalitaires d'échange de biens et services. Dans l'organisation du travail agricole, l'*ayni* fait référence à l'échange de main-d'œuvre et de jours de travail entre deux parties. L'*ayni* est une des nombreuses formes d'entraide mutuelle qui existent dans les Andes péruviennes. La *minka* correspond à une forme de travail coopératif qui réunit de 5 à 30 familles.

²⁰ Ces chiffres sont basés sur les registres d'inscription et d'enregistrement des fidèles à l'entrée du site : la présence des membres à chacune des célébrations est soigneusement comptabilisée et conservée dans les archives de la congrégation par l'élite ecclésiastique.

²¹ Le fils cadet du fondateur, Jonás Ataucusi Molina, s'est vu attribuer au cours d'une cérémonie de résurrection spirituelle les pouvoirs et les fonctions de son père en tant que messie et nouvel Inca.

Bibliographie

Bastian, J. P., 1997a. *La Mutación Religiosa en América Latina : Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica de México.

Bastian, J. P., 1997b. « Violencia, etnicidad y religión entre los mayas del estado de Chiapas en México », *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, vol. 12, n° 2, p. 301-314.

Benavides, M., 1991. « Autodefensa Ashaninka en la selva central », *Amazonía Indígena*, Iquitos : COPAL, vol. 11, n° 17/18, p. 50-61.

Bourque, S. C. et K. B. Warren, 1989. « Democracy without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru », *Latin American Research Review*, vol. 24, n° 1, p. 7-34.

Cantón Delgado, M., 1994. « Protestantismo y violencia en tierras mayas : los casos de

Guatemala y Chiapas (México) », *Antropología : revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, n° 8, p. 31-58.

Coronel, J., 1999. « Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980-1997 », in D. G. Agreda (dir.), *Perú : el problema agrario en Debate*. Sepia VII. Lima, Sepia/Arariwa/os Faim/ITDG, p. 587-624.

Corten, A., 1995. *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris, Éditions Karthala.

Curatola, M., 1993. « Mesías andino. Pestes, Apocalipsis y el regreso de Cristo en el Perú privilegiado », *Historia y Cultura*, n° 21, p. 305-324.

Degregori, C. I. et coll., 1996. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

De la Torre, A., 2002. *La Muerte del Mesías. La evolución doctrinal de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Communication présentée au IX^e Congrès latino-américain sur la religion et l'ethnicité. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 7 août 2002.

Del Pino, P., 1996. « Tiempos de Guerra y de Dioses : Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac », in C. I. Degregori, J. Coronel, P. del Pino et O. Starn, *Las Rondas Campesinas y la Derrota de Sendero Luminoso*. Lima, IEP ediciones, p. 117-188.

De Soto, H., 1994. *L'autre sentier : la révolution informelle dans le tiers monde*. Paris, Édition La Découverte.

Espinoza-Benavides J. E., 1984. « La Secta Israel del Nuevo Pacto Universal : Un movimiento Mesianico Peruano », *Revista Teológica Límense*, vol. XVIII, n° 1, p. 47-81.

Gamarra, J., 2000. « Conflict, Post-Conflict and Religion: Andean Responses to New Religious Movements », *Journal of Southern African Studies*, vol. 26, n° 2, p. 271-287.

García Ruíz, J., 1992. *Procesos Sociales y Protestantismos Centroamericanos :*

- Tipología y Presencia Espacial*. Paris, CNRS.
- Granados Aponte, M. J., 1988. « Los Israelitas », *Socialismo y Participación*, n° 41, p. 95-104.
- La Barre, W., 1971. « Materials for a History of the Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay », *Current Anthropology*, vol. 12, n° 1, p. 3-44.
- Lalive d'Espinay, C., 1968. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago, Ed. del Pacífico.
- Lanternari, V., 1974. « Nativistic and Socio-religious Movements, a Reconsideration », *Comparative Studies in Society and History*, n° 16, p. 483-503.
- Luckmann, T., 1991. « The New and the Old in Religion », in P. Bourdieu and J. Coleman (dir.), *Social Theory for a Changing World*. New York, Westview Press, p. 167-188.
- Martin, D., 1990. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, Basil Blackwell.
- Marzal, M., 1988. *Los Caminos Religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Masson, P., 1991. « Consideraciones acerca de un nuevo movimiento religioso : Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal », *Ibero-Amerikanisches Archiv*, vol. 17, n° 4, p. 465-496.
- Ossio, J., 1973. *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima, Perú, Edición de Ignacio Prado Pastor.
- Ossio, J., 1990. « La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social », in M. Valcarcel (dir.), *Probreza Urbana*. Lima, PUCP, p. 11-167.
- Ossio, J., 2002. *Religión y Violencia : el caso de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*. Communication présentée au IX^e Congrès latino-américain sur la religion et l'ethnicité. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 7 août 2002.
- Scott, K. D., 1988. *Privileged Peru - The Israelites of the New Universal Covenant*. Ph.D Thesis, University of Aberdeen, UK.
- Skar, H. O., 1987. « Quest for a New Covenant. The Israelita Movement in Peru », in H. Skar et F. Salomon (dir.), *Natives and Neighbors in South America: anthropological essay* (Etnologiska Studier n°38), Göteborg, Etnografiska Museum, p. 233-266.
- Stern, S. (dir.), 1998. *Shining and other paths: war and society in Peru, 1980-1995*. Durham and London, Duke University Press.
- Stoll, D., 1990. *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, University of California Press.
- Valderrama, R. et C. Escalante, 1995-1996. « El Inka vive », *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, n° 59-60, p. 107-118.
- Weber, M., 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon.