

2m11.3221.5

Université de Montréal

Une Nouvelle Forme de Mobilisation Autochtone au Pérou : Le Cas de l'Asociación  
Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU)

Par

Caroline Désilets

Département d'Anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.SC. en Anthropologie

Décembre, 2003

©, Caroline Désilets, 2003



11511052

GN

4

U54

2004

V. 026

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté de études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Une Nouvelle Forme de Mobilisation Autochtone au Pérou : Le Cas de l'Asociación  
Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU)

Présenté par :

Caroline Désilets

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Guy Lanoue : Président rapporteur

Deirdre Meintel : Directrice de recherche

Robert Crépeau : Membre du jury

## SOMMAIRE

Mots clés : Anthropologie Sociale et Culturelle, Pérou, Religion, Mouvement Autochtone, Communauté de discours ethnopolitique, Identité de Résistance, Auto-représentation, Auto-développement et Espace Informel de Souveraineté Territoriale.

Ce mémoire présente l'étude de cas de l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU). Il s'agit d'une organisation politico-religieuse constituée à la base d'une nouvelle identité ethnoculturelle, l'identité Israelita. Le travail d'investigation tend à démontrer que la AEMINPU forme un vaste courant de mobilisation autochtone au Pérou. Le cadre d'analyse utilisé combine les théories de l'ethnicité et la théorie de sociologie politique de la « synthèse émergente » des mouvements sociaux. Le mémoire présente une évolution chronologique du mouvement en exposant dans un premier temps son processus de formation et en second lieu sa phase de mobilisation ainsi que son incursion au niveau politique. Le travail d'investigation repose sur un terrain multi-sites qui permet de démontrer l'uniformité du mouvement et offre la possibilité d'observer la diffusion de son idéologie, de ses pratiques ainsi que la création et l'expansion d'un système de réseaux transcommunautaires. Ce mouvement ethno-religieux et politique soulève les mêmes thèmes, les mêmes éléments de revendication ainsi que les mêmes caractéristiques que l'ensemble des mouvements autochtones des Amériques soit : Un mouvement composé d'autochtones qui présente une conscientisation, une mobilisation ethnopolitique ainsi qu'une relation non-matérialiste et spirituelle à la Terre. Ces derniers ont entrepris une restructuration et revalorisation ethno-identitaire s'appuyant des symboles incaïques, de la mythologie, de la territorialité géopolitique de l'ancien Tahuantinsuyo<sup>1</sup>. Dans une redéfinition identitaire et une ré-écriture de leur propre histoire émerge un nouveau discours sur l'indianité, de nouvelles formes, outils et mécanismes de revendications ethniques et territoriales. J'estime qu'il faut remettre en question le discours qui prédomine dans l'anthropologie andiniste au sujet des mouvements des autochtones et qu'il est également impératif de dé-essentialiser nos objets d'étude, ceux que nous avons définis en tant qu'autochtones et/ou quechuas afin de nous permettre de voir toutes les multiples formes d'expression et de variations que présentent ces identités autochtones qui demeurent en constante redéfinition et évolution pour ne pas dire dans certains cas "révolution". Le cas de la AEMINPU démontre une variété nouvelle d'expression autochtone au sein de la multiplicité de discours indianistes qui émergent de la modernité actuelle ; une modernité hautement fragmentée. Je souhaite que cette investigation se basant sur une étude de cas, puisse constituer un premier pas dans l'exploration d'un nouveau phénomène de mobilisation ethnopolitique à l'intérieur d'un contexte historico-politique et socio-économique particulier qui ne demeure que très superficiellement étudié jusqu'à présent.

---

<sup>1</sup> Tahuantinsuyo : ensemble du territoire conquis par l'expansion de l'Empire Inca qui était symboliquement divisé en quatre sections appelées « los cuatros suyos », soit les territoires représentés aujourd'hui par le Pérou, la Bolivie, l'Équateur et le nord du Chili.

## SYNOPSIS

Key words : Social/cultural Anthropology, Peru, Religion, Indigenous Movement, Ethnopolitic Community of Speech, Identity of Resistance, Auto-representation, Self-development, Abstract Space of Territorial Sovereignty.

This thesis presents the case study of the *Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal* (AEMINPU). This political and religious organization is constituted on the basis of a new ethnocultural identity; that of "Israelita". My field research shows that the AEMINPU forms a vast indigenous mobilization movement in Peru. The framework of the thesis combines theories of ethnicity with the political sociology theory of the "emerging synthesis" of social movements. In the thesis I present the chronological evolution of the movement by first by describing the process by which it was formed and second by describing its how the movement has been mobilized on the political level. The research is based on multi-site fieldwork. By collecting research data from several Peruvian sites I have been able to show the movement's homogeneity across different localities and observe the diffusion of its ideology and practices along with the creation and expansion of a vast system of transcommunity networks. Though officially a religious group, the Israelita movement bears important similarities to indigenous movements of the Americas that define themselves as such. Indigenous people in the Israelita movement show a high level of political awareness and mobilization around the issue of ethnic identity and manifest a spiritual relationship to their native land. By redefining their identity and rewriting their own history, the Israelitas have produced a new discourse about indian-ness and have created new forms, tools and mechanisms for making ethnic and territorial claims. I argue that it is necessary to question the discourse about indigenous identity and forms of mobilization that prevails in the field of Andean anthropology. It is imperative to de-essentialize those whom we define as "indigenous" and/or "Quechua" in order to perceive the multiple forms and variations of indigenous expression. Such identities are constantly redefined and are in constant evolution, or in certain cases, "revolution". This case study shows a new variety of indigenous expression among the manifold autochthonous discourses that are emerging in the context of a highly fragmented modernity. It is hoped that this investigation will constitute a first step in the understanding of a new and as yet little-studied form of indigenous mobilization.

# TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	i
REMERCIEMENTS.....	vi
AVANT-PROPOS.....	vii
Introduction.....	1
1.0 Discours et explications des causes et processus sociohistoriques et politiques ayant contraint l'émergence d'un mouvement autochtone au Pérou.....	2
1.0 Absence d'une identité autochtone : Construction politico-historique de l'ethnicité au Pérou.....	2
1.0.1 Colonialisme et création de la catégorie Indio.....	3
1.0.2 Idéologies soutenues par l'État nation affectant les populations autochtones.....	6
1.0.3 Autochtones et concept de Race, Classe et Ethnicité au Pérou.....	6
1.0.4 Indigénisme, paternalisme et appropriation du discours autochtone par l'État nation.....	8
1.0.5 Réforme agraire et Démantèlement de la catégorie autochtone.....	9
1.1 Capacité de Mobilisation et d'Organisation.....	10
1.1.1 Absence de leader autochtone.....	11
1.1.2 Cooptation Classiste 1970-1980.....	11
1.1.3 Absence d'un mouvement paysan national.....	12
1.1.4 Absence d'alliés et incapacité de former certaines alliances.....	14
1.1.4.1 La Gauche Politique au Pérou.....	14
1.1.4.2 L'Église catholique.....	15
1.1.4.3 L'influence des groupes autochtones amazoniens.....	16
1.1.5 Violence terroriste et antisubversive 1980-1995.....	16
1.2 Ouverture démocratique et Opportunités politiques.....	18
1.2.1 Centralisation du pouvoir et autoritarisme d'État 1990-2000.....	18
1.2.2 Le désenchantement politique.....	19
1.3 Conclusion sur les Facteurs ayant contraint l'émergence d'un mouvement autochtone au Pérou.....	20

2.0 Cadre théorique et Méthodologique de Recherche.....	21
2.0 Le Cas de l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal : Une nouvelle forme de mobilisation ethnopolitique.....	21
2.1 La Problématique de Recherche.....	23
2.2 Cadre théorique d'analyse.....	24
2.3 Choix du cas d'analyse.....	27
2.4 Pertinence de la problématique de recherche.....	28
2.5 Méthode d'investigation.....	29
2.6 Sources.....	33
2.8 Analyse des données récoltées.....	36
3.0 Processus de Formation de la AEMINPU.....	41
3.0 Formation d'un personnage cosmocratique.....	41
3.0.1 Légitimation d'un messie et de son récit de vie.....	46
3.0.2 Interprétation du symbolisme des écrits bibliques et judéo-chrétiens.....	47
3.0.3 Parallèles entre la figure messianique du prophète et la mythologie incaïque.....	50
3.1 Légitimation d'une théologie ethnonationaliste : Perú País Privilegiado.....	51
3.2 Construction d'une nouvelle « Capitale Impériale ».....	56
3.2.1 Lima : Nouvelle Jérusalem.....	58
3.3 Vision du monde et eschatologie au sein de la théologie ethnonationaliste de la AEMINPU.....	59
3.4 Formation d'une nouvelle communauté rituelle et doctrinale.....	64
3.4.1 Revitalisation culturelle et territorialisation identitaire par le biais du rituel.....	67
3.4.2 Brève description de la ritualité Israelita.....	68
3.4.3 Célébration de la Luna Nueva.....	68
3.4.4 Pratique rituelle de l'holocauste : point focal de la ritualité Israelita.....	79
3.4.5 Hymnes cérémoniels : évocation kinesthésique d'une identité ethno- religieuse et un marquage territorialité.....	81

3.4.6	Dimension politique méta-structurelle de la ritualité Israelita.....	83
3.5	Émergence d'une identité de Résistance.....	89
3.6	L'héritage culturel andin et le messianisme-millénarisme de la AEMINPU.....	95
4.0	Structures de Mobilisation.....	102
4.0	Institutionnalisation du mouvement ethnoreligieux.....	102
4.1	Réseaux de mobilisation Israelitas.....	111
4.1.1	Techniques de prosélytisme et d'endoctrinement au sein de la AEMINPU.....	114
4.1.2	Médias de communication	
4.1.3	Cyber prosélytisme et Cyber activisme de la AEMINPU.....	117
4.1.4	Prosélytisme et liaison transcommunautaires : le travail des missionnaires.....	119
4.2	Projet Économique de développement autocentré.....	129
4.2.1	Projet de Colonisation Fronteras Vivas.....	134
4.3	Création d'un espace informel de souveraineté territoriale.....	145
4.4	Création du FREPAP et incursion politique Israelita.....	154
CONCLUSION.....		167
BIBLIOGRAPHIE.....		178
LISTE DES CARTES ET DES FIGURES.....		202
ANNEXE Profil Socio-Démographique des Informateurs.....		I

## REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier particulièrement ma directrice de maîtrise, madame Deirdre Meintel dont les nombreuses suggestions et critiques m'ont orienté tout au long de ce projet d'investigation.

Je tiens également à remercier l'ensemble des *hermanos* et *hermanas* Israelitas qui m'ont apporté leur aide avec enthousiasme et m'ont accueilli au sein de leurs maisons en me considérant comme une des leurs. Sans leur précieuse collaboration cette investigation n'aurait pu être possible.

Un grand merci à mon père pour m'avoir encourager et supporter tout au long de mes nombreux séjours à l'étranger.

Je voudrais de plus remercier Diana, Javier et Fanni qui m'ont facilité l'accès à de nombreux centres de documentation à Lima. Merci de m'avoir appuyé dans cette investigation ainsi que pour les nombreuses conversations, commentaires et critiques qui ont constitué une source importante d'inspiration en cours de recherche.

## AVANT-PROPOS

Je m'intéresse à l'Asociacion Evangélica de la Mision del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU) depuis déjà presque trois ans. Le vêtement et les discours publics de ces étranges personnages à l'apparence mi-biblique, mi-incaïque piquaient grandement ma curiosité d'anthropologue.

Après avoir brièvement abordé quelques vendeurs ambulants Israelitas et assisté à une campagne de prosélytisme publique en janvier 2002 je prenais virtuellement contact avec les bureaux d'administration centrale du mouvement. J'avais à l'époque fait une demande de renseignements au niveau de l'origine et des pratiques du mouvement. J'avais également sollicité une permission spéciale afin de pouvoir me joindre à leur forum interactif sur le web.

Rapidement de nombreux fidèles Israelitas ont manifesté le désir d'entrer en communication avec moi. C'est donc virtuellement que les premiers contacts avec les membres du mouvement se sont effectués. J'ai entretenu avec eux une communication quasi quotidienne par le biais du clavardage, de courriels et d'une participation active à leur forum de discussion. En juin 2002 je me suis rendue au Pérou afin d'effectuer un pré-terrain de deux mois au sein du mouvement et de rencontrer ceux qui allaient devenir les informateurs clés de mon projet d'investigation.

Je fus invitée à participer à une émission radiophonique diffusée à l'échelle nationale. Lors de cet entretien j'ai exposé le projet d'investigation anthropologique que je désirais mener au sein du mouvement Israelita. L'animateur me demanda si j'avais objection à communiquer mon adresse de courrier électronique en onde afin que les fidèles puissent communiquer avec moi. Étant à l'époque à mes débuts en tant que chercheuse sur le terrain j'ai accepté sans trop savoir dans quoi je m'embarquais réellement.

En peu de temps, des dizaines d'Israelitas ont manifesté le désir de participer à mes recherches en me donnant de l'information, en m'invitant à rendre visite à leur communauté, en m'offrant leur service de guide etc. Impressionnée devant cet enthousiasme participatif et l'aisance relative dans la cueillette d'informations j'ai eu l'idée de construire un portrait socio-démographique des fidèles rencontrés à Lima lors de ce pré-terrain d'investigation. J'ai donc construit un questionnaire socio-démographique qui circulait virtuellement par courriel. Le niveau d'efficacité de l'espace virtuel apportait une dimension inespérée à ce projet de recherche. De semaines en semaines de nouveaux informateurs se manifestaient ayant entendu parler du projet par un ami, un voisin, un membre de la famille, un missionnaire ou encore par le biais de l'entrevue qui avait été donné à Radio Comas.

Ainsi entre septembre 2002 et décembre 2003 j'avais déjà recueilli l'ensemble des informations socio-démographiques qui concernaient les informateurs de région de Lima, la capitale. Un mince corpus de renseignements portant sur quelques autres fidèles membres de différentes communautés de la région côtière semblait vouloir prendre forme. Ayant la conviction que je devais explorer davantage l'expansion de ce mouvement en milieu rural afin d'élargir autant que possible ma compréhension du phénomène à l'étude j'ai entrepris de me lancer dans une investigation multi-locales lors de mon départ sur le terrain en janvier 2003.

Les techniques d'investigation virtuelle développées au cours de ce terrain se sont avérées hautement efficaces et permirent d'apporter à ce projet de recherche une dimension inespérée.

## UNE NOUVELLE FORME DE MOBILISATION AUTOCHTONE AU PÉROU: LE CAS DE L'ASOCIACIÓN EVANGÉLICA DE LA MISIÓN ISRAELITA DEL NUEVO PACTO UNIVERSAL (AEMINPU)

### Introduction

Sur le plan international, les deux dernières décennies ont été marquées par une conscientisation politique et l'émergence de nouveaux mouvements sociaux s'autodéfinissant en termes ethniques. En Amérique latine, les organisations autochtones ont rapidement gagné une attention médiatique sans précédent sur les sphères nationales et internationales. Durant les années 1980-1990, le Mexique, le Guatemala, le Nicaragua, le Chili, le Brésil, la Colombie, l'Équateur et la Bolivie voyaient tous l'émergence d'importants mouvements autochtones. Cependant, durant cette même période d'effervescence en terme d'affirmation et de revendications ethnopolitiques, aucun mouvement autochtone n'émergea au Pérou. Tel que l'écrivait Enrique Mayer : « Au Pérou il n'existe pas de mouvement autochtone...L'organisation politique autour de l'identité autochtone n'a jamais émergé au Pérou »<sup>1</sup> (Mayer, 1996:178). <sup>a</sup> dans une telle conjoncture, le Pérou doit être considéré comme un cas déviant puisqu'il représente le seul pays à forte concentration autochtone en Amérique latine où aucun mouvement autochtone ethnonational ne s'est développé.<sup>2</sup>

Pour quelles raisons, les identités autochtones de l'aire andine et de l'ensemble des pays latino-américains à forte concentration de populations autochtones se sont telles mobilisées ethnopolitiquement alors qu'au Pérou aucun mouvement autochtone n'est parvenu à s'organiser spécifiquement autour de l'identité autochtone quechua? Comment est-ce possible que les identités autochtones au Pérou demeurent passives dans une période aussi effervescente de revendications ethnoterritoriales dans la région andine ?

---

<sup>1</sup> Ma traduction. Notez que toutes les traductions de citations empruntées à des auteurs hispanophones présentées dans ce mémoire seront les miennes.

<sup>a</sup> Voir Cotler et Portocarrero (1969), Handelman (1975), McClintock (1981 et 1989), Starn (1991), Degregori (1993), Seligmann (1995) et Mayer (1996), et Sánchez (1996), Yashar (1997 et 1999), Montoya (1998).

<sup>2</sup> voir Remy 1994 :108 et Yashar 1998 :26

# 1. DISCOURS ET EXPLICATIONS DES CAUSES ET PROCESSUS SOCIOHISTORIQUES ET POLITIQUES AYANT CONTRAINT L'ÉMERGENCE D'UN MOUVEMENT AUTOCHTONE AU PÉROU. \*

En ce qui concerne le Pérou, la majeure partie des analystes (anthropologues, sociologues et politicologues) s'entend pour dire qu'il n'existe pas de véritable mouvement autochtone péruvien de niveau national, mais un ensemble de petites associations paysannes de revendications locales à la base d'une identité de classe et ayant une faible portée. Ce discours explicatif se base sur les théories de l'ethnicité, les politiques sociohistoriques ayant servi à la construction de l'état-nation ainsi que la théorie des mouvements sociaux. Il ressort de ce discours trois principaux facteurs explicatifs :

- 1) **L'absence d'une identité autochtone et d'un discours indigéniste**, résultant des pratiques discriminatoires et assimilatrices de l'état et de ces politiques sociohistoriques.
- 2) **La faible capacité de mobilisation** et d'organisation d'un mouvement ethnonational autochtone au sein de la conjoncture politico-sociale des années 1980-2000
- 3) **Le manque d'ouverture politique** malgré une ouverture démocratique au début des années 1980 et une réforme constitutionnelle en 1993.

## 1.1 ABSENCE D'UNE IDENTITÉ AUTOCHTONE: CONSTRUCTION POLITICO-HISTORIQUE DE L'ETHNICITÉ AU PÉROU.

L'identité quechua présentée dans le discours anthropologique andiniste n'est en fait qu'une catégorie conceptuelle de classification ethnoculturelle. « Although Andean people, especially the rural population, continued to speak Quechua and Aymara, dress in non-western clothing, belong to a landholding community structured according to a traditional Andean pattern, and participate in traditional collective political and social institutions, they do not identify as Indians » (Bartholdson, 2002:17). L'anthropologue péruvienne María Isabel Remy soutient que: « While it is possible to identify state policies geared towards indigenous populations (which may favor or disfavor their interests) as well as differential treatment that tend to exclude those with darker skin

---

\* Pour références plus détaillées voir Montoya 1998, Yashar 1998 et 1999, Degregori 1993, Sanchez 1996

and who speak Spanish with the accent and syntax of the native languages, most of the sectors to which such policies are directed do not identify, organize or mobilize as indigenous peoples, nor do they raise ethnic grievances. Because of these circumstances it appears impossible to speak of indigenous movements in Peru, though one can discuss a set of ethnic problems not yet solved » (Remy, 1994 :108). «Au sein des communautés quechuas et aymaras des Andes péruviennes, le rejet du terme indien ou autochtone est très marqué. Les termes se référant spécifiquement à l'identité sont ceux de Runa ou Qaqi qui signifient êtres humains » (Montoya, 1998 :151). Il n'existe pas de culture, de population ou de langue quechua homogène, mais bien un ensemble de variétés régionales issues d'une souche ancestrale commune, l'Ancien empire inca qui, même lors de son règne, ne présentait pas une structure homogène, mais le regroupement politico-religieux d'un ensemble de sociétés hétérogènes pluriethniques et plurilingues. Ainsi, l'identité qui s'exprime dans les Andes est celle de "los ayllus"<sup>3</sup>, une identité communale locale. Tel que le précisait l'anthropologue Rodrigo Montoya : «Les quechuas ne s'auto-définissent aucunement comme quechua...il existe une langue quechua mais il n'y a pas une seule ethnie ou un seul peuple quechua...L'usage du terme Quechua devrait donc se limiter au domaine linguistique » (Montoya, 1998 :152). Les autochtones andins que les intellectuels indigénistes désignent sous le nom de quechuas ne s'autodéfinissent pas en tant que quechuas. Au Pérou, l'identité autochtone ne s'exprime pas en terme ethnique, mais en terme d'identités locales, communales ou régionales.<sup>4 b</sup> «C'est-à-dire que les autochtones au Pérou n'ont pas la notion de pays, encore moins de département, leur connaissance se limite au niveau de la communauté ou du district. Ceci explique en partie la destruction quasi totale de l'identité incaïque » (Granados : 2000 :83).

### 1.1.1 COLONIALISME ET CRÉATION DE LA CATÉGORIE INDIO

Comme le soulignait le sociologue Carlos Iván Degregori, au moment de la Conquête espagnole, l'empire inca du Tahuantinsuyo était un empire multiethnique et plurilingue. «C'est à partir de 1532 que s'initient deux processus opposés. D'un côté, la construction de l'"indio" comme terme générique cherchant à homogénéiser les anciens sujets du Tahuantinsuyo et d'un autre côté

<sup>3</sup> Ayllu : bourgade, village, communauté autochtone.

<sup>4</sup> voir, Ardito 1997 :20 et Deruyttere 1997 :1.

<sup>b</sup> Pour des explications plus détaillées de la variable 1, se référer à Bartholdson 2002, Degregori 1993 et 1998, Montoya 1998, Ardito 1997 et Deruyttere 1997.

la division des habitants de la Vice-Royauté du Pérou en deux Républiques soit une République d'Espagnols et une République d'Indiens » (Degregori, 1993 :117-118).

Dans une stratégie coloniale de contrôle des communautés autochtones, les Espagnols créèrent des alliances avec la noblesse inca, *los curacas*,<sup>5</sup> qui sous le système colonial bénéficiait de plusieurs privilèges en échange de l'organisation et du contrôle de la main d'oeuvre autochtone. Cependant, cette période d'alliance entre la noblesse incaïque et la société coloniale fut de courte durée. Degregori (1993 :118) précise que la "République d'Indiens " n'est jamais parvenue à former un tout homogène, ni au niveau socio-économique, ni au niveau politique et culturel. L'élite impériale fut éliminée entre 1532 et 1570. Seules les élites régionales et locales "los curacas" subsistèrent et conservèrent certains privilèges qui servaient de lien entre les deux républiques. Cependant au cours du XVIIIe siècle, une conjoncture de facteurs favorisa l'apparition de ce que Rowe (1955) qualifia de « mouvement indien national. *Los curacas* parvinrent à élaborer un mouvement autochtone national à partir d'une reconstruction idéalisée du Tahuantinsuyo, de la réinvention de certaines traditions, mythes et symboles, et de l'élaboration d'une « communauté imaginée» et d'une identité ethnique commune dans un contexte où, avant la conquête, existait une pluralité de royaumes et de micro-ethnies. Ce mouvement autochtone de niveau national culmina en 1780 avec la grande rébellion de Túpac Amaru II. L'objectif de cette rébellion était le rétablissement de l'ordre incaïque, de l'Ancien Empire, du Tahuantinsuyo. Les conséquences de la défaite de Túpac Amaru II se font encore sentir deux siècles plus tard puisque jusqu'à ce jour aucun intellectuel autochtone ne fut capable de penser globalement la réalité du monde andin et de diriger un mouvement de rébellion d'une quelconque façon comparable à celui de Túpac Amaru II. ...les quechuas perdirent alors les privilèges d'apprendre à lire et à écrire, l'exemption de tribut et le droit de posséder des serviteurs (Montoya, 1998 :158-159). Les Espagnols interdirent également aux autochtones l'utilisation de symboles et rituels qui exprimaient une identification à l'Empire inca. Il résulta de cette rébellion la complète destruction de la noblesse incaïque. Selon Manrique (1999 :15), le terme "Indio" est depuis synonyme de pauvre. «Face à cette dure réalité, plusieurs autochtones tentaient de se faire reconnaître comme métisse devant les tribunaux. Des tentatives désespérées d'échapper au destin esclavagiste des mines, destin réservé aux autochtones. Les

---

<sup>5</sup> Curacas : dirigeants autochtones régionaux descendant de la noblesse incaïque. À l'époque coloniale, tous les membres d'un ayllu étaient placés sous leur responsabilité. L'autorité absolue des curacas sur les autochtones permettait aux espagnols d'exercer une autorité sur ceux-ci.

autorités coloniales dans la rigidité et la violence de leur administration cherchèrent à détruire la personnalité et l'identité autochtone pour ainsi anéantir sa capacité de résistance et de rébellion. Le pouvoir espagnol voulait à tout prix mettre fin aux mouvements messianiques autochtones qui avaient surgi au début de la conquête » (Granados, 2000 :13).

Comme le soulignait Rodrigo Montoya (1998 :158), lorsque l'Indépendance républicaine fut établie en 1821, la noblesse incaïque ayant été abolie aucun représentant autochtone ne siégeait à la table de négociation

Il est important de souligner le rôle qu'occupent les élites dans la création des identités ethniques et/ou nationales, dans la (ré)invention des traditions et la mise sur pied de projets (Degregori, 1993 :119). Cette destruction de l'élite incaïque et son remplacement par un système de domination et de discrimination ethnoculturelle plongèrent la population autochtone dans la soumission, la pauvreté, la servilité, le silence et l'exclusion. L'anthropologue Manuel Jesús Granados (2000 :14) précisait que ce processus de domination espagnole qui se développa en 300 ans impliqua l'écroulement et la destruction, dans certains cas absolue, de la culture incaïque. Le cadre culturel de l'Empire fut anéanti alors que ses structures économiques et son organisation sociale furent démantelées. Les Espagnols parvinrent en ce sens à enlever aux autochtones la conscience même de leur identité. (Granados 2000 :17) soulignait également les rivalités historiques qui se formèrent au sein de la population autochtone elle-même en quête de mobilité sociale à l'intérieur du rigide système de rang de la société coloniale. Un étrange processus de différenciation s'opéra entre les autochtones de la côte et ceux de la région andine. Les Indiens de la côte dans un désir de mobilité sociale au sein de la société coloniale s'hispanisèrent rapidement en affichant une forte discrimination contre les pratiques culturelles du monde autochtone. Les barrières ethniques se multiplièrent entre Espagnols, criollos, métisses, autochtones côtiers et autochtones andins, ces derniers souffrant de la discrimination la plus forte au sein du système de caste. José María Arguedas avait déjà souligné cette discrimination intragroupe en écrivant: «Toute la population de la côte s'unifia dans une forte discrimination contre le monde autochtone andin. L'indien hispanisé de la côte considérait lui aussi l'indien andin comme un être inférieur » (Arguedas, 1987 :21). Face à un tel panorama, plusieurs autochtones andins se réfugièrent dans une espèce d'ostracisme volontaire dans les hauts plateaux andins, d'autres tentèrent de s'adapter, mais

en général tous cherchèrent une voie d'issue au sein de la religiosité catholique andine et dans une consommation abusive d'alcool. « L'autochtone andin est un être opprimé à l'intérieur de son propre pays ayant honte de parler quechua et de chanter huayno » (Granados, 2000 :34).

### **1.1.2 IDÉOLOGIES SOUTENUES PAR L'ÉTAT-NATION AFFECTANT LES POPULATIONS AUTOCHTONES**

Comment les politiques d'intégration nationale de l'État et les politiques en matière de droits et réformes agraires ont-elles affecté les populations autochtones dans la perception et la définition de leur identité ethnoculturelle? Selon Connor, les politiques assimilatrices mises de l'avant par l'État devraient être qualifiées de : « “nation-destroying” rather than “nation-building” as it seeks to destroy the culture of ethnic groups » (Connor, 1994 :319).

Le XIXe siècle fut marqué par les politiques idéologiques de modernisation et d'homogénéisation de l'État-nation. La construction d'une identité nationale unifiée et moderne selon les intellectuels de l'époque ne pouvait s'accomplir que par l'assimilation des populations autochtones à la population nationale. «Avec la naissance de la République, les autochtones disparurent pratiquement de la sphère nationale. Les premières paroles de la Déclaration d'Indépendance de San Martín décrétèrent le remplacement des termes « indien », « indigène » et « natif » par celui de « citoyen ». Au sein du nouveau système politique d'inspiration libérale, il devenait impératif de supprimer les différences afin d'entreprendre la construction d'une nation homogène » (Ossio, 1994 :142).

### **1.1.3 AUTOCHTONES ET CONCEPT DE RACE, CLASSE ET ETHNICITÉ AU PÉROU**

Le système de stratification et de domination coloniale se poursuivit après l'indépendance. « Indians continued to be regarded as “backward” compared to those of Spanish descent and “mixed people” (mestizos), and such ideas were reinforced by theories of human biology accepted in Western “scientific racism” by the late 19<sup>th</sup> century.(...) Ideas of racial superiority and presumed differences in levels of “civilisation” continued to be the premise for political rule in Latin America also after independence. This situation has been described as internal colonialism, a situation in which the rulers exploit regions within a country in the same way as colonising

countries exploit their oversea colonies. In this system of domination, class and ethnicity thus come to coincide » (Wade, 1997:31;64).

La structure ethnosociale qui fut construite au Pérou depuis sa colonisation jusqu'au milieu du XXe siècle, correspond à ce que Horowitz qualifiait de « ranked systems » ou « ranked societies » (Horowitz 1985 :22). Dans les sociétés à système de rang, la classe sociale et l'origine ethnique vont de pair, ainsi la stratification sociale s'effectue à la base des appartenances ethniques. Les groupes ethniques sont ainsi ordonnés à l'intérieur d'une structure hiérarchique et les opportunités de mobilité sociale se voient extrêmement restreintes pour les groupes subordonnés. Tel que l'expliquait Wade :« The stratification systems of the Andean countries have been dominated by people of European descent (criollos), occupying the top of the social pyramid, Indians and Blacks occupying the lowest positions, and people of mixed origin occupying the middle positions. These societies have therefore also been referred to as caste societies, sociedades de castas » (Wade, 1997:29).

Selon De la Cadena (1998:144) : « “race” was discarded as a valid scientific concept in Peru in the 1940s and replaced by “culture” among the official intelligentsia, and “class” among intellectuals of the opposition. In the period 1960-1980, class rhetoric came to dominate as the leftist opposition dismissed race and culture as “false consciousness”, and the state started to use economic definitions to classify the population.» Cependant, les idées et conceptions populaires de « race » et « culture » demeurent à la base des discriminations envers les autochtones et les « cholos »<sup>6</sup>. Twanama définit cette dernière forme de discrimination par le terme « choleo » : «Discrimination d'un individu considéré comme étant racialement inférieur de part ses liens ancestraux autochtones, mais qui se voit également jugé à partir de sa situation socio-économique, linguistique et sa condition de migrant » (Twanama, 1992 :221).

Si le concept de race se voit évité, la croyance en l'existence de différences “naturelles” demeure encore très présente au Pérou. Les classifications du système de rang colonial demeurent en utilisation au sein du vocabulaire des classes populaires et continuent d'influencer la construction et l'appréhension des identités individuelles, culturelles et ethniques.

---

<sup>6</sup> Cholo: autochtone en processus d'acculturation en milieu urbain.

#### 1.1.4 INDIGENISME, PATERNALISME ET APPROPRIATION DU DISCOURS AUTOCHTONE PAR L'ÉTAT NATION

L'indigénisme en tant qu'idéologie politique se développa pendant les années 1920 et comporte plusieurs courants (artistique, littéraire, politique, etc.). L'objectif central de cette idéologie politique concernait l'élaboration de lois ayant pour but la protection et l'intégration des populations autochtones à l'État-nation : « The central notion was that Indians needed a special recognition and that special values attached to them. Very often, it was a question of exotic and romantic symbolism, based more on the glorification of the pre-Colombian Indian ancestry of the nation than on respect for contemporary Indian populations » (Wade, 1997:32). Selon Degregori (1978:37-39), l'indigénisme est caractérisé par une glorification du passé, un exotisme, un paternalisme et un populisme qui, à divers degrés, se retrouve à l'intérieur des écrits *indigenistas*. L'indigénisme péruvien ne permit aucunement la construction d'une idéologie et d'une identité nationale unifiée comme ce fut le cas au Mexique. Selon Vargas Llosa (1996 :167), l'indigénisme au Pérou demeura un élément décoratif éphémère de la vie sociale et culturelle du pays.

Sánchez soulignait : «Il est très significatif que le Pérou soit le pays des mouvements indigénistes et aucunement des mouvements indianistes. L'inverse s'est produit en Colombie, en Équateur et en Bolivie où les courants intellectuels et artistiques indigénistes furent relativement faibles et purent laisser place aux protagonistes politiques et culturels proprement autochtones. Il est important de souligner le caractère exogène de l'indigénisme péruvien, raison pour laquelle les groupes autochtones n'eurent aucune possibilité directe de participation à l'intérieur des mouvements indigénistes...» (Sánchez, 1994 :340).

Le mouvement indigéniste constituait un mouvement intellectuel *blanco/mestizo* de la bourgeoisie urbaine et une distance abyssmale séparait le discours indigéniste urbain et protectionniste des intellectuels liméniens de la réalité socioculturelle des populations autochtones andines. Les autochtones ignorèrent le discours indigéniste et demeurèrent de simples observateurs, limités dans leurs possibilités de développer un discours qui leur serait propre. «Les effets de ce comportement ont une influence cruciale sur le caractère des mouvements sociaux futurs. Nous serions en face d'un phénomène d'appropriation des symboles culturels andins par les factions indigénistes du monde intellectuel blanco-mestizo (...) cela déposséda les autochtones de leurs valeurs, outils

culturels et discours. Il serait possible d'affirmer que cette appropriation symbolique et discursive vint poser une barrière infranchissable au potentiel d'autoreprésentation politique et culturelle des autochtones » (Sánchez, 1994 :344).

Il existe une contradiction importante entre le discours et l'attitude indigéniste au Pérou, alors que la culture et les symboles du passé précolombien se voient glorifiés, la culture et les populations autochtones contemporaines se voient quant à elles associées à un archaïsme honteux, freinant la modernisation et l'unification nationale. Selon Degregori (1993 :116), la tendance à considérer l'individu autochtone comme un être figé dans le temps freinant la modernité et le progrès demeure encore très présente au Pérou. Cela explique d'une certaine façon pourquoi les populations quechuas et aymaras des Andes péruviennes tendent à se définir en tant que paysans et péruviens "authentiques" et que les migrants quant à eux choisissent carrément de redéfinir leur identité.

#### **1.1.5 RÉFORME AGRAIRE ET DÉMANTÈLEMENT DE LA CATÉGORIE AUTOCHTONE**

L'idéologie et les politiques de modernisation et d'homogénéisation de l'État-nation culminèrent à la fin des années 1960, sous le radicalisme des réformes structurelles imposées par le gouvernement militaire du Général Juan Velasco Alvarado : modernisation économique, réformes sociales, intégration des classes populaires, etc. Les militaires voulaient créer un nouvel ordre politico-économique qui ne serait ni capitaliste, ni communiste, mais un État nationaliste de type corporatiste promoteur de justice sociale et d'harmonie (Skidmore, 1997:217-219). En 1969, la réforme agraire lancée par la junte militaire vélasquiste empruntant certains éléments à la réforme agraire cubaine, s'avérait des plus radicales. « The land reform was above all sponsored from above with almost no participation from the peasants it concerned. (...) The land reform was also a conscious effort to dismantle the growing political radicalism and activism among the peasants » (Bartholdson, 2002:10). Ainsi, la réalisation majeure du régime Velasquiste fut le radicalisme de sa réforme agraire qui avait comme objectif final le démantèlement de la catégorie autochtone *Indio*. Velasco ordonna le remplacement du terme péjoratif de « communautés indígenas » par celui de « communautés campesinas » (paysannes). Dans un reportage télédiffusé à l'échelle nationale Velasco affirmait que: "The Agrarian Reform gives its support to the great multitude of peasants who today belong to indigenous communities and from this day forward will be called Peasant Communities (Comunidades Campesinas) » (Starn, 1995 :267-268). Il est à noter que ce

changement de nom ne provoqua aucune résistance des populations autochtones. « Les autochtones célébrèrent la disparition des propriétaires terriens, mais encore plus ils célébrèrent la fin d'une identité autochtone liée à la servitude » (Montoya, 1998 :157). Selon Degregori (1978 :248), l'objectif principal de la réforme agraire était la neutralisation, cooptation et le contrôle de la paysannerie dont les activités de protestations avaient augmenté sous le gouvernement de Belaúnde. Pour des raisons de sécurités internes, afin que les autochtones ne soient tentés de s'associer à d'autres groupes de guérillas dans le futur, les militaires lancèrent la réforme agraire la plus radicale du continent (Degregori, 1978 :157). «With the passage of land reforms and formation of associated peasant unions, states hoped to construct a national peasantry, to weaken more localized ethnic identities, and to forge a nation-state. The land reform and associated unionization of the countryside in 1969 played a significant role in attempting to achieve these ends » (Yashar, 1997:101). La réforme agraire et le changement de catégorie imposé par le régime Vélasquista permirent de neutraliser une possible mobilisation autour de l'identité ethnique autochtone en incorporant les revendications de ceux-ci aux revendications de la classe paysanne nationale. L'identité ethnique autochtone discriminée à l'intérieur du système de caste péruvien, héritage du système colonial, se voyait ainsi remplacée par une identité de classe à l'intérieur du système corporatiste de l'état. « While the agrarian reforms evoked indigenous symbolism and met indigenous people's demand for land, the paradox is that it also "officialized the disappearance of Indians as Indians, recognizing them instead only as peasants"» (Barre, 1985 :53).

## **1.2 CAPACITÉ DE MOBILISATION ET D'ORGANISATION**

Les mouvements sociaux n'émergent pas de façon automatique ou mécanique même face à une conjoncture d'opportunités politiques favorable. Ceci est particulièrement le cas lorsque les identités autochtones ont été historiquement liées à un monde communal s'opposant aux institutions nationales et régionales. Les mouvements autochtones dépendent en grande partie de la construction de réseaux de mobilisation transcommunautaires (Yashar, 1997:103).

### 1.2.1 ABSENCE DE LEADER AUTOCHTONE

Comme il a déjà été mentionné, le mouvement autochtone de rébellion nationale dirigée par Túpac Amaru II en 1780 entraîna la destruction de l'élite autochtone, l'exclusion totale de ceux-ci du système politico-économique national ainsi qu'une répression et discrimination profonde de la part des populations *criolla* et *mestiza*. Suite à la disparition de l'élite autochtone, les communautés quechuas et aymaras subirent la domination du système *latifundista/gamonalista*, système d'exploitation et d'administration ethnique qui ne prit fin que lors de la réforme agraire du régime vélasquiste en 1969. Comme il fut mentionné, le courant politico-idéologique indigéniste s'appropriant le discours et les symboles ethnoculturels des populations autochtones dans une défense paternaliste de celles-ci, mina également la possibilité d'émergence de nouveaux dirigeants autochtones, d'une nouvelle élite qui s'exprimerait avec un discours qui lui serait propre. Ainsi, la conjoncture politico-sociale s'étalant de 1780 jusqu'à 1969 n'offrait que bien peu de possibilité de mobilisation pour les populations quechuas et aymaras qui demeurèrent dans la désillusion, la soumission et l'attente messianique du retour de l'Inkarri<sup>7</sup>.

### 1.2.2 COOPTATION CLASSISTE 1970-1980

Durant la période 1956-64, le Pérou vit l'émergence d'importants mouvements de revendication paysannes. «Using workers' unions as a blueprint, the first rural unions were formed in Peru at the end of the 1950s, congregating in peasant federations » (Remy, 1994:113). Ces unions étaient formées de métis et autochtones travaillant dans les *haciendas* du pays. Ceux-ci cherchaient à récupérer les terres qui leur avaient été dérobées par les grands propriétaires terriens. Grèves et manifestations de masse éclataient un peu partout au pays. Ces marches de protestation se déroulaient majoritairement en quechua. Craignant que cette mobilisation de paysans dont un fort pourcentage était composé d'autochtones, ne se transforme en une rébellion ethnique, Velasco Alvarado à son arrivée au pouvoir en 1968, lança son programme radical de réformes agraires. Programme dont les objectifs primordiaux étaient : dans un premier temps le démantèlement de la catégorie ethnique autochtone et de l'identité indienne pour une catégorie de classe dans une identification sociale à la paysannerie nationale. Dans un second temps, une cooptation étatique de

<sup>7</sup> Héros mythique associé au personnage ancestral de Túpac Amaru et au retour de l'Inca. Dans la mythologie andine cette figure est toujours associée à la libération des autochtones de l'oppression coloniale et post-coloniale.

ces mobilisations paysannes dans leur intégration au système dit « *classista* » afin d'en assurer le contrôle et d'en orienter le discours politico-idéologique.<sup>8</sup>

Velasco expropria les *haciendas* et les transforma en coopératives d'état connues sous le nom de SAIS (Société Agricole d'Intégration Sociale). Ces coopératives incorporaient les anciens travailleurs d'*haciendas* ainsi que les autochtones et métis des communautés avoisinantes. (Manrique, 1996:40) Chaque ancien travailleur d'une *hacienda* devenait un associé à l'intérieur du système coopératif et chacune des communautés avoisinantes devenait également membre du SAIS dont l'objectif coopératif envisageait une division égalitaire des surplus. «Communities which were not associated to a SAIS were also restructured according to a cooperative model, and for the first time the state started to regulate the internal organisation of established indigenous communities (now called peasant communities) by creating community councils headed by a president who would be its legal representative » (Remy, 1994:115). « By the mid-1970s, 70-75% of the agricultural land was under some sort of cooperative management in Peru » (Skidmore, 1997:218).

Avec le passage de cette réforme agraire et la formation d'associations et d'unions paysannes cooptées à l'intérieur du système *classista*, l'État péruvien espérait construire une identité paysanne nationale afin d'affaiblir et de neutraliser les identités ethniques locales et d'empêcher l'émergence d'un mouvement ethnique de revendication autochtone. La cooptation du système "classista" constituait donc un frein, un obstacle face à l'émergence d'organisations basées sur une identité ethnique, puisque les organisations et le discours de classe dominèrent les années 1970-1980.

### 1.2.3 ABSENCE D'UN MOUVEMENT PAYSAN NATIONAL

De façon générale, l'État péruvien s'est montré hostile face aux revendications des mouvements paysans. L'État a toujours tenté de localiser, désarticuler et réprimer les efforts d'organisation de la paysannerie.

---

<sup>8</sup> Se référer à Barre 1985, Degregori 1978, Montoya 1998, Remy 1997 et Starn 1995.

*La Confederación Campesina del Perú*, formée en 1947, représente la plus ancienne organisation de la paysannerie péruvienne dont la majorité des membres sont d'origine autochtone. « CCP was formed by peasant leaders affiliated to APRA, the Socialist Party and the Communist Party, and played an important role in the peasant mobilisations at the end of the 1950s and 1960s » (Remy, 1994:115). Les principales demandes se concentraient au niveau de la redistribution de terres, de la liberté d'organisation et de meilleures conditions de travail pour les paysans. La CCP supportait des centaines d'organisations paysannes régionales, toutefois la confédération n'est jamais parvenue à un niveau de coordination nationale résultant principalement de luttes internes entre partisans de l'APRA<sup>9</sup> et membres plus radicaux des partis communistes et socialistes qui tous visaient le contrôle de la CCP et l'hégémonie politique. Malgré toutes ces failles, la CCP joua un rôle important dans l'avènement de la réforme agraire de 1969.

CCP fut l'organisation principale de la paysannerie autochtone au cours des années 1950-1960, Son discours marxiste et ses revendications de classe ne favorisèrent aucunement la cohésion, la conscientisation ethnique et la mobilisation des autochtones. Au contraire, ceux-ci commencèrent à s'identifier principalement en tant que paysans. Selon Remy: « peasant communities, made up of indigenous and nonindigenous members (who no longer refer to themselves in such terms) are at the grassroots of the national agrarian federal organizations » (Remy,1994:115). « L'organisation de la Fédération Paysanne servit également de trame de fond au gouvernement vélasquista pour changer le nom de "communautés autochtones" par celui de "communautés paysannes » (Sánchez, 1996:96). «The aim of the military government was to curb the power of the traditional oligarchy and to integrate the urban and rural masses into national society by means of state-controlled corporatist organisations» (Skidmore, 1997:219). En 1971, le gouvernement militaire du Général Velasco créait le *Sistema Nacional de Movilización Social* (SINAMOS); organisation de l'appareil étatique qui avait pour objectif l'intégration des classes populaires au système national. Le régime militaire créa également la *Confederación Agraria Nacional* (CAN) dans le but d'affaiblir les bases de la CCP et d'orienter le mouvement paysan à l'intérieur du système corporatiste de la Sociedad Agraria de Intéres Social (SAIS).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Alianza Popular Revolucionaria Americana, parti politique fondé en 1924 par Victor Raul Haya de la Torre. Le parti fut impliqué dans de nombreuses activités terroristes et déclaré hors-la-loi à l'arrivée au pouvoir de Velasco Alvarado en 1968. Le parti gagna le pouvoir en 1985 sous la direction d'Alan García.

<sup>10</sup> Voir Stokes 1995 :35 et Albó 1991 :322

Le clientélisme, la corruption et les luttes de pouvoir qui régnaient entre les unions paysannes et le corporatisme d'état minèrent la possibilité de créer un réseau transcommunautaire unifié de revendications paysannes. Conséquemment, il ne s'est jamais développé un réseau d'organisations paysannes culminant en un mouvement paysan national unifié, à l'exception de la courte période (1968-1975) sous le régime du Général Velasco Alvarado.<sup>11</sup>

Devant l'absence d'un réseau transcommunautaire unifié de revendications et le démantèlement de la catégorie autochtone et son remplacement par une identité de classe, il devenait difficile de construire un discours autochtone et une mobilisation ethnique capable de transcender les identités locales, régionales ainsi que l'identité de classe imposée par l'État et les partis politiques gauchistes.

#### 1.2.4 ABSENCE D'ALLIÉS ET INCAPACITÉ DE FORMER CERTAINES COALITIONS

La présence d'alliés avec lesquels les populations autochtones peuvent former certaines coalitions constitue un facteur important permettant d'augmenter la capacité organisationnelle et les opportunités politiques d'un mouvement de mobilisation ethnosociale. Il convient donc de regarder le rôle joué par les partis politiques de gauche, les organisations religieuses, les organisations non gouvernementales (ONGs) de même que l'influence des groupes indigènes amazoniens face au potentiel de mobilisation des populations autochtones quechuas et aymaras.

##### 1.2.4.1 LA GAUCHE POLITIQUE AU PEROU

Comme il a déjà été mentionné, les partis gauchistes ont au cours des années 1960-1980 coopté les organisations et mouvements sociaux à l'intérieur du système *classista*. Tel que le précisait Zamosc : «As the indigenous peasants in the highland of Peru have belonged to the poorest and most exploited parts of the population, the political organisations of the left have tended to see them as natural allies. However, class-based organisation have mainly been concerned with the conditions of indigenous peasants as part of the rural proletariat, and not their condition as ethnically different: eager to promote a unitary peasant-based class consciousness, they have always viewed ethnicity as a divisive factor inimical to their projects of social transformation

---

<sup>11</sup> voir Cotler and Portocarrero (1969); Handelman (1975, chap.6), McClintock 1981 and Seligmann (1995).

» (Zamosc, 1994:54). À l'intérieur d'un discours marxiste de « lutte des classes » et de la construction d'une société nationale plus homogène et égalitaire, les organisations de classes subordonnées aux partis politiques de gauche dominaient la scène des revendications politico-économiques et sociale au Pérou, ne laissant aucune place à l'émergence d'un discours basé sur l'ethnicité ou l'identité autochtone.

#### 1.2.4.2 L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Dans plusieurs pays latino-américains tels que le Mexique, le Guatemala, la Bolivie et l'Équateur, les Églises catholiques et protestantes ont permis la construction et le maintien de réseaux transcommunautaires, l'émergence de nouveaux dirigeants autochtones ainsi qu'un support éducationnel permettant aux communautés de se munir des outils et connaissances nécessaires afin de porter leurs causes et leurs revendications ethnopolitiques sur les scènes nationales et internationales. L'Église catholique inspirée par la théologie de la libération : 1. Créa de nombreuses communautés catholiques de base, 2. Élabora un discours de revendications ethnoculturelles, 3. Encouragea l'activisme ethnopolitique et 4. la Création de nouveaux leaders autochtones voyageant de communauté en communauté afin de conscientiser les populations autochtones face aux problèmes locaux et nationaux et rallier ceux-ci au sein d'une même cause et d'un même discours.<sup>12</sup>

Van Cott stipulait que: «Where these networks did not exist on a national scale and in sustained fashion, as appears to have been the case in Peru, indigenous mobilization did not occur...The hypothesized absence of these networks (by unions and/or political parties) goes a long way towards explaining the comparative absence of organizing among indigenous communities in the Peruvian Andes » (Van Cott, 1994:65). Bien que d'origine péruvienne, la Théologie de la libération eut très peu d'impact au Pérou. Tel que le soulignait Sánchez (1996 :101): «La théologie de la libération n'eut que peu de répercussion dans les Andes en raison de deux facteurs : premièrement, seule une petite partie du clergé au Pérou adopta cette idéologie de libération et tous ceux qui le firent se virent rapidement remplacés par des sacerdoce plus conservateurs. Deuxièmement parce que la force hégémonique des organisations de gauche avait une influence beaucoup plus importante au pays.» Le conservatisme de l'Église catholique au Pérou et son

---

<sup>12</sup> Se référer à Warren (1998) et Van Cott (1994)

association politico-clientéliste avec la bourgeoisie nationale ne constituait pas une conjoncture favorable à la propagation de la théologie de la libération, ni à la création d'alliance ethnopolitique avec les populations autochtones. Ainsi, très peu de communautés catholiques de base furent créées et l'Église ne pût ni aider, ni supporter l'émergence d'un discours ethnoculturel, l'activisme ethnopolitique et la formation de nouveaux dirigeants autochtones.

#### 1.2.4.3 L'INFLUENCE DES GROUPES AUTOCHTONES AMAZONIENS

L'anthropologue Lucy Ruiz soulignait (1992 :476) que les mouvements indigènes amazoniens en Équateur contribuèrent à enrichir le contenu discursif des mouvements ethniques au niveau national en incorporant les notions de territorialité et de nationalité. Notions nouvelles au sein du discours autochtone apportant corps et cohérence au processus d'unification de revendications nationales entre les mouvements autochtones andins et indigènes amazoniens. «While Amazonian indigenous groups are demographically weak they are more ethnically "different" from dominant sectors than the highland indigenous peoples, and they also occupy vast territories rich in natural resources which are important to the...state. This has made the politicisation of their rights highly visible » (Zamosc 1994:60).

Au Pérou les organisations amazoniennes et andines demeurent relativement peu articulées et n'entretiennent que peu de liens entre elles donnant l'impression d'appartenir à deux réalités nationales totalement distinctes (Albó, 1991 :326). L'idée de territorialité n'eut que peu d'influence auprès des autochtones andins, ceux-ci ayant une conception identitaire et territoriale très locale ne dépassant pas les limites de la communauté ou du district. Ce qui contraste avec l'Équateur ou à la Bolivie où les organisations autochtones andines et amazoniennes entretiennent un discours et des alliances dans leurs revendications ethnoculturelles et territoriales face à l'État nation.

#### 1.2.5 VIOLENCE TERRORISTE ET ANTI-SUBVERSIVE 1980-1995<sup>13</sup>

Les années 80 et 90 au Pérou furent marquées par la violence du Sendero Luminoso et des groupes militaires et paramilitaires. L'organisation et la politisation des régions rurales fut prise en charge par l'organisation terroriste marxiste-maoïste. «...Sendero Luminoso was first interpreted

---

<sup>13</sup> Se référer au site de la Comisión de la Verdad y de Reconciliación : [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe).

as an indigenous movement...However, the Sendero Luminoso leadership was generally mestizo, and the main followers have been students of Andean origin who entered the universities en masse in the 1970s and who had been disappointed by their lack of opportunities for social mobility.»<sup>14</sup> (Degregori, 1992:43) L'interprétation initiale du Sendero Luminoso comme un mouvement autochtone favorisa le développement d'une stratégie militaire de répression sauvage dans les Andes. La répression ressemble fortement à un ethnocide des autochtones andins. L'armée d'occupation ayant associé "indien" et "terroriste" dans une suspicion automatique de ceux-ci. (Remy 1994 :124)

Une majorité de Départements andins furent temporairement placés sous l'administration et le contrôle des militaires. Sendero Luminoso dans son radicalisme maoïste se donnait pour mission d'éliminer tout ce qui était associé à l'état capitaliste, ce qui incluait les communautés paysannes et les administrations locales ce qui entraîna l'exécution des dirigeants communaux, des maires, des professeurs et de tous éléments, groupes, associations et/ou personnes pouvant être associée au système étatique.<sup>15</sup> De leur côté, les forces armées exercèrent une répression énorme sur les communautés andines afin de dissuader les autochtones de rejoindre les rangs du mouvement révolutionnaire ou encore de leur apporter un support quelconque. Les militaires attaquaient régulièrement les organisations populaires et les locaux des unions locales et régionales sous le prétexte que celles-ci étaient infiltrées par les sendéristes. « Death squads organized by the government with army collaboration targeted indigenous leaders in rural communities who were active in Catholic Action, the agrarian cooperative movement and grassroots leftist groups » (Bourque, 1989:15). « Reports of reprisal killings by Sendero and the military leave the rural population at the mercy of both, with shots in the night raising fears of attack by either guerrillas or the military » (Bourque, 1989:15-16). «Hobbes's description of « war of all against all » characterizes in many ways the Peruvian situation in the emergency zones, where guerrilla, soldier and peasant can be synonymous » (Bourque, 1989:25). Meurtres et massacres ravagèrent les Andes entre 1980 et 1995. La *Comisión de la Verdad y Reconciliación* estime que plus de 60.000 personnes auraient été assassinées sous la violence terroriste, militaire et paramilitaire<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> voir Remy 1994 et Starn 1995.

<sup>16</sup> Se référer au site de la Comisión de la Verdad y de Reconciliación : [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)

Il est clair que la conjoncture de violence terroriste et de répression étatique sauvage des années 1980-1995 au Pérou ne présentait pas un moment propice à l'émergence de nouvelles organisations, encore moins d'un mouvement autochtone. « During the conflict between the Armed Forces and the guerilla movements it was almost impossible for peasants to organize independently...Sendero Luminoso regarded all organizations, but their own as "fascist pro-government", while the Armed Forces suspected popular organizations of being hiding-places for guerillas » (Bartholdson, 2002:11).

### **1.3 OUVERTURE DÉMOCRATIQUE ET OPPORTUNITÉS POLITIQUES**

#### **1.3.1 CENTRALISATION DU POUVOIR ET AUTORITARISME D'ÉTAT (1990-2000)**

La centralisation du pouvoir de l'État après l'auto-golpe du président Alberto Fujimori en 1992 et la sauvage répression menée par le pouvoir exécutif dans une guerre civile contre les mouvements de guérillas du SL et du MRTA entre 1980 et 1995 présentaient une conjoncture incompatible à l'émergence d'un mouvement de revendication autochtone malgré une ouverture démocratique et une réforme constitutionnelle. En 1992, Alberto Fujimori ordonna la fermeture de l'assemblée parlementaire dû aux conflits d'intérêts qui l'opposait à certains congressistes. Cet acte pourtant antidémocratique s'avéra chaudement acclamé par la population en général qui considérait le Congrès national comme une instance politique corrompue. En 1993, une Assemblée Constitutive fut élue afin d'élaborer une nouvelle constitution. Lors de l'élection qui suivit, Fujimori gagna le contrôle absolu sur l'assemblée parlementaire alors que les sièges occupés par les partis de l'opposition se voyaient dramatiquement réduits. (Bartholdson, 2002:6) Cette centralisation légale du pouvoir de l'exécutif lors de l'auto-golpe de 1992 facilita l'imposition d'un plan austère de réformes néo-libérales et une répression sauvage contre les mouvements de guérillas. Cette conjoncture politique s'avérait totalement incompatible avec toutes les aspirations autochtones pour une plus grande autonomie municipale et/ou régionale. (Van Cott, 1994:47)

Le processus de réforme constitutionnelle fut dominé par une force politique hégémonique. Les partis politiques traditionnels de centre et gauche se virent écartés du Congrès majoritairement dominé par Cambio 90, parti du président de la République, Alberto Fujimori. (Bartholdson,

2002:6) Aucun représentant des organisations autochtones ne siégeait à l'assemblée. Ceux-ci se voyaient représenter par un groupe composé de dirigeants communaux, d'anthropologues et d'avocats. Le groupe élabora une proposition de "Pluralisme Culturel et Droits Ethniques" cependant seuls 2 des 19 articles de la proposition furent inclus dans la Constitution de 1993, soit une reconnaissance de la pluralité ethnique et culturelle au sein de la nation ainsi que le droit à l'identité culturelle et à l'exercice d'une juridiction communale. L'État gardant précieusement la responsabilité de la promotion du bilinguisme et de l'éducation interculturelle. (Urteaga, 2001:22)

La réforme constitutionnelle de 1993 n'offre pas un cadre de support favorable en ce qui a trait aux besoins et demandes des populations autochtones. Le quechua perdit son statut de langue officielle et les droits de propriétés communales datant de la Constitution de 1933 se virent ébranlés par la possibilité de vente et de morcellement des terres communales permettant ainsi à l'État de saisir et de récupérer les terres non cultivées. « Selon les prévisions légales, les terres abandonnées deviennent propriétés de l'État pour leur adjudication sur le marché des ventes.»<sup>17</sup> La Constitution péruvienne octroie la liberté d'association. Dans la pratique toutefois ce droit fut continuellement violé sous le régime présidentiel d'Alberto Fujimori. Selon la nouvelle Constitution de 1993, les identités ethniques et culturelles se doivent d'être protégées (articles 2:19,89,149). Toutefois, les mesures de protection de ces identités ne sont aucunement spécifiées. De plus, la Constitution n'accorde aucunement une autonomie et des droits territoriaux aux populations autochtones puisqu'elle met paradoxalement l'emphase au niveau d'une politique « d'intégration ». (Bartholdson, 2002:6) La Constitution de 1993 n'a certes pas converti l'État péruvien en un état promoteur des droits autochtones, ce qui ne favorise en rien l'émergence de mouvements autochtones au Pérou.

### 1.3.2 LE DÉSENCHANTEMENT POLITIQUE

L'anthropologue Rodrigo Montoya (1998 :165) soulignait que le désenchantement politique constitue un des facteurs explicatifs de l'absence au Pérou d'un mouvement de revendication ethnique autonome. La politique provoque un sentiment de crainte et de désenchantement au sein des secteurs populaires et à l'intérieur des organisations de migrants provenant de communautés

<sup>17</sup> Constitución Política Del Perú 1993, Edición Oficial del Congreso de la República.

"autochtones" des hauts plateaux andins. Pour ces gens, la politique est chargée d'une connotation extrêmement négative synonyme de pouvoir et d'abus. Les secteurs andins se sentent complètement dissociés de la politique des classes dominantes au pays. Pour eux la seule organisation politique légitime demeure celle de *los ayllus*<sup>18</sup> au sein de leurs communautés respectives.

La majorité des autochtones souffrent d'un double désenchantement face à la politique puisque ni les politiciens élus, ni les mouvements révolutionnaires du Sendero Luminoso et du Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) ne sont parvenus à remplir leurs promesses. Les espoirs et attentes qu'avait engendré la transition démocratique au début des années 80 sombrèrent dans l'amertume et la résignation sous la violence terroriste, la répression étatique et la désastreuse crise économique. L'espérance qu'avait pu susciter le Sendero Luminoso ou le Movimiento Revolucionario Túpac Amaru se dilua rapidement devant la violence que ceux-ci exercèrent contre les paysans au nom de la paysannerie et de la liberté. (Montoya, 1998 :165) Selon Montoya (1998 :166), les populations autochtones adoptèrent alors une attitude de prudence et de repli à la base du principe quechua de neutralité et de non-participation qui s'était développé au cours des 500 ans de domination.

#### **1.4 CONCLUSION SUR LES FACTEURS AYANT CONTRAINT L'EMERGENCE D'UN MOUVEMENT AUTOCHTONE AU PEROU :**

Tel qu'explicité au cours des points précédents, la non-émergence d'un mouvement de revendication ethno-identitaire au Pérou résulte de l'absence d'une identité autochtone commune dû à l'hétérogénéité de la population andine, aux idéologies politiques menées par l'État-nation ayant provoqué d'importantes scissures identitaires et classificatoires au sein de la population autochtone étant passé d'une identité précolombienne « inca » à une identité coloniale et républicaine « india » à finalement une identité « campesina » depuis les années 1970. L'incapacité d'organisation résultant de l'absence de dirigeants autochtones, le manque d'alliés et la période de violence terroriste et antissubversive des années 1980-1995 à également été soulevée de même que le manque d'ouverture politique, l'autoritarisme d'état et le désenchantement

---

<sup>18</sup> Terminologie quechua signifiant communauté paysanne dans la région andine.

politique qui résulte d'une longue histoire politique de répression, de discrimination et d'exclusion des autochtones au Pérou.

Les anthropologues péruviens envisagent un panorama des plus pessimistes quant à l'avenir des populations autochtones puisque celles-ci aspirent à se détacher de l'indianité et à ne plus être perçues ou dénommées comme tel.<sup>19</sup> C'est le cas de plusieurs autochtones andins qui préfèrent revendiquer leur condition sociale de paysans au démérite d'une identité ethnique les liant à l'autochtonie suite aux politiques d'homogénéisation nationale menée par le centralisme républicain et la discrimination des secteurs dominants face aux populations autochtones. Les autochtones andins ont fini par se joindre à des organisations paysannes ou syndicales qui ne représentaient aucunement leurs besoins et intérêts déviant ceux-ci en fonction d'une idéologie marxiste. (Ossio, 1994 :101) Au Pérou, le projet mestizo semble actuellement triompher puisqu'une identité hégémonique métisse tend à s'exprimer au détriment de la diversité culturelle qui existe pourtant au niveau national. C'est une tendance contraire à celle qui émerge dans l'ensemble des pays andins où les mobilisations sociales s'expriment par le biais des identités autochtones. (Sánchez, 1994 :370)

## **2. CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE DE RECHERCHE**

Ce chapitre présentera tout d'abord une brève description de l'objet d'étude et de la problématique sur laquelle portera l'analyse. Dans un second lieu viendront les explications du cadre théorique et méthodologique qui furent utilisés dans la réalisation de cette investigation.

### **2.1 LE CAS DE L'ASOCIACIÓN EVANGÉLICA DE LA MISIÓN ISRAELITA DEL NUEVO PACTO UNIVERSAL : UNE NOUVELLE EXPRESSION DE MOBILISATION ETHNOPOLITIQUE.**

Je travaille depuis quelque temps sur un mouvement ethnoreligieux fondamentaliste portant le nom de l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU). Ce mouvement forme un vaste courant messianique millénariste autochtone qui a pris naissance en 1968 dans la région de Chanchamayo, Département de Junín au Pérou.

---

<sup>19</sup> Se référer à Ossio (1994 :90) et Sánchez (1994 :326)

Cependant, le processus d'expansion du mouvement eut majoritairement lieu au cours des années 1980-2000. En trente ans à peine, le mouvement a connu une croissance vertigineuse ralliant plus de 300.000 fidèles dans son processus d'expansion à l'échelle nationale. La AEMINPU, correspond à ce que Jean-François Mayer qualifie de « messianisme activiste ».<sup>20</sup> Dans le cadre d'une théologie ethnonationaliste, le mouvement exprime un fondamentalisme religieux attribuant à l'existence du Pérou une signification messianique. Étant actif sur la scène politique depuis 1989 le mouvement présente également un « militantisme religieux »<sup>21</sup> important qui utilise des thèmes mythico-idéologiques et religieux dans le cadre élargi d'une revendication identitaire et ethno-territoriale. Les fidèles du mouvement n'utilisent aucunement les termes traditionnels associés à l'identité autochtone andine pour se définir. Ils emploient un terme qu'ils ont eux-même créé, l'identité Israelita qui signifie selon eux, « péruvien authentique, fils de Dieu, fils d'Israël ». Les Israelitas se conçoivent comme une nation, comme le seul et unique peuple élu de Dieu. Ils revendiquent une nouvelle identité et une nouvelle nation dont les constructions symboliques issues d'un « syncrétisme stratégique »<sup>22</sup> se rapportent à une filiation (imaginaire et biologique) à deux nations, deux peuples purs ayant cessé d'exister, soit le peuple de Moïse en Israël et le peuple Inca des Andes péruviennes. Les Israelitas sont des « militants de la mémoire »<sup>23</sup> et de l'authenticité. La Misión Israelita se présente comme un mouvement fondamentaliste marginal qui pourrait être associé à un refus du monde moderne; cependant, il existe une contradiction frappante dans l'élaboration idéologique de la AEMINPU.

Ce nouveau mouvement ethnoreligieux se veut eschatologique et fondamentaliste,<sup>24</sup> mais paradoxalement il met en œuvre une variété de programmes de développement socio-économique et politique autocentré. De plus, conjointement au développement socio-économique, les Israelitas s'insèrent peu à peu dans les sphères politiques municipales, régionales, provinciales et nationales par le biais du Frente de Reformas Popular del Agro Poder (FREPOP), un front politique qu'ils ont créé afin de s'autoreprésenter dans les sphères politico-économiques de l'état nation. Un vaste projet de développement agrocommunal a vu le jour en Amazonie sous le nom de "*Fronteras Vivas*

<sup>20</sup> Expression empruntée à Mayer, J.F. Les Fondamentalisme, 2001, Éditions M&H, Paris, France, p.37.

<sup>21</sup> Expression empruntée à Mayer, J.F. Les Fondamentalisme, 2001, Éditions M&H, Paris, France, p.59.

<sup>22</sup> Expression empruntée à Christophe Jaffrelot, « Hindu Nationalism, Strategic Syncretism in Ideology building » in *Indian Journal of Social Science*, 5/4, 1992, p.373-392.

<sup>23</sup> Expression empruntée à Todorov, T., Les Abus de la Mémoire, Paris, Arléa, p.51.

<sup>24</sup> Ces aspects seront explicités à l'intérieur du premier chapitre.

y *Reactivación del Agro Poder*" avec la création d'une quarantaine de colonies permettant la relocalisation de nombreux paysans sans terre. Une coopérative d'épargne et un fond de développement furent créés au début des années 1980 afin d'organiser la mise sur pied de micro-entreprises en régions urbaines et Andines. La AEMINPU s'occupe également de l'éducation en misant sur la formation technico-agraire et spirituelle. Le *mouvement Israelita* touche les couches les plus pauvres et les plus marginales des populations andines, celles qui ne sont jamais rejointes par les programmes de développement des ONGs et des communautés de base de l'Église catholique. En ce sens, la AEMINPU traduit une couche d'autochtones quechuaphones défavorisés qui ne se résignent pas à perdurer en marge du corps socio-économique et politique de l'état-nation. La AEMINPU constitue ainsi un mouvement d'intégration nativiste au monde moderne par la création d'une culture ethnoreligieuse alternative.

## 2.2 LA PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

La AEMINPU présente une organisation politico-religieuse formée à la base d'une nouvelle identité ethnoculturelle, l'identité Israelita. Cette organisation à base d'une identité s'exprimant en termes ethnopolitiques a le pouvoir de mobiliser une portion significative des paysans d'origine autochtone parmi les plus marginaux des milieux andins et urbains, et ce, à l'échelle nationale. Face à ce phénomène particulier, il est primordial de remettre en question l'absence d'un mouvement autochtone au Pérou. Et si les autochtones n'étaient pas demeurés aussi passifs que les chercheurs le prétendent ? L'hypothèse principale de la recherche sera la suivante : la AEMINPU pourrait-elle se présenter et s'actualiser sous l'ensemble des caractéristiques que l'anthropologie et les Sciences politiques attribuent à un mouvement de mobilisation autochtone ? Au cours de cette analyse, je m'interrogerai sur un certain nombre de questions et d'hypothèses secondaires telles que : quels éléments et caractéristiques de la AEMINPU pourraient soutenir l'hypothèse que nous sommes en présence d'un mouvement autochtone ? Comment ses membres se définissent-ils eux-mêmes et pour quelles raisons choisissent-ils de se définir ainsi ? Pour quelles raisons le biais du religieux est-il utilisé comme moyen d'expression et de mobilisation ? Quels sont les objectifs et visées de la AEMINPU au-delà de ses fonctions religieuses ? Que signifient la création du parti politique FREPAP et son insertion dans les sphères politiques municipales, régionales, provinciales et nationales ? Comment ce

mouvement ethnoreligieux contribue-t-il au pouvoir du groupe en termes de revendications sociales, économiques et politiques ? Le *mouvement Israelita* présente-il un phénomène nouveau ou trace-t-il une continuité avec les mouvements de décolonisation et de rébellions autochtones du XVIIIe siècle ? Et finalement, la AEMINPU devrait-elle être considérée ou envisagée comme un mouvement autochtone ou néo-autochtone ?

Afin de répondre à ces interrogations de départ, j'utiliserai un cadre d'analyse combinant les théories de l'ethnicité et la théorie des mouvements sociaux. L'analyse présentera le mouvement à l'intérieur de son cadre évolutif en couvrant la période historique allant de 1968 à 2003. Dans un premier temps, le processus de formation du mouvement sera exposé. En second lieu, sa phase de mobilisation sera explicitée. En dernier lieu, son entrée au niveau des scènes politiques municipales, régionales, départementales et nationales sera analysée. L'étude tentera d'exposer que la AEMINPU constitue un mouvement de mobilisation d'une portion de la population autochtone répondant aux critères formulés par les théories des mouvements sociaux. Elle cherchera également à démontrer que la AEMINPU répond à toutes les caractéristiques d'un mouvement autochtone tel que défini par les spécialistes<sup>25</sup> en ce domaine, mais s'actualisant toutefois de façon particulière en raison d'une conjoncture politico-historique et socio-économique propre à l'état-nation péruvien.

### 2.3 CADRE THEORIQUE D'ANALYSE

Suite à une revue de littérature extensive en ce qui concerne les mouvements autochtones d'Amérique latine et plus particulièrement ceux de la région andine, j'ai pu constater qu'aucune étude n'avait jusqu'à présent envisagé la AEMINPU sous l'angle d'un mouvement de mobilisation autochtone. Aucune théorie actuelle ne permet d'expliquer et de classer le cas particulier que présente la AEMINPU. Après avoir formulé plusieurs questions et propositions de départ qui formaient des hypothèses de recherche, j'ai donc opté pour l'élaboration d'un cadre théorique et méthodologique d'analyse combinant plusieurs approches afin de mettre sur pied une stratégie de recherche multisites qui me servirait de guide dans l'investigation de terrain et me permettrait de tester mes hypothèses de départ aussi rigoureusement que possible.

---

<sup>25</sup> Degregori (1993), Remy (1994) Van Cott (1994) et (1998), Sánchez (1996), Yashar (1998), Warren (1998), Montoya (1998) et (2002).

Les approches postmodernes stipulent que les identités ne sont aucunement d'origine « naturelle » ou « primordiale », mais qu'elles résultent de constructions sociales en continuels processus d'évolution, d'adaptation et de reconfiguration à travers le temps et l'espace. L'approche théorique constructiviste cherche à expliquer la configuration identitaire d'un groupe d'individus à l'intérieur d'un cadre de circonstances historiques concrètes. Cette approche théorique permet d'exposer : la fluidité identitaire, la manipulation stratégique, l'efficacité entrepreneuriale, de même que les facteurs circonstanciels de nature politico-historique et/ou socio-économique ayant influencé l'élaboration identitaire d'un groupe. Tel qu'arguait la politicologue américaine Deborah Yashar : « By refocusing on the local, analyzing discourse, and highlighting identity as a social construction, postmodern studies have heightened our sense of context, complexity, and the dynamic process by which agents might (re)negotiate their relations to a diffused set of power relations... Identity is, from this perspective, both constituted by social conditions and renegotiated by individuals » (Yashar, 1997:13).

L'analyse démontrera comment l'identité Israelita fut construite à partir de l'imaginaire, de la mythologie, et d'une réécriture de l'histoire tant universelle que nationale. L'analyse des textes, des entrevues de même que l'intersubjectivité des discours permettra de comprendre avec une certaine profondeur le processus de construction de l'identité ethno-politique et religieuse Israelita.

Le politicologue Joseph Rothschild<sup>26</sup> écrivait que la modernisation créait certaines opportunités pour des entrepreneurs politiques de mobiliser l'ethnicité en tant qu'instrument politique. Robert Bates arguait que les groupes ethniques sont : « a means of organizing so as to attain benefits of modernization; it is a form of coalition-building in the rational pursuit of specific objectives » (Bates, 1981:5). « From this perspective, the identification, mobilization, and politicization of an ethnic group becomes a means to achieve political power and/or greater material benefits – often at the behest and benefit of a leader » (Yashar, 1997:13). La mobilisation d'individus à la base d'une identité ethnique ou ethno-politique, résulte de la manipulation de symboles culturels efficients par une élite ayant des objectifs politiques et/ou économiques

---

<sup>26</sup> Voir Rothschild, Joseph, 1981. Ethnopolitics: A Conceptual Framework, New York: Columbia University Press. P.2-3.

déterminés. La culture devient alors un instrument politique. « The basic line is thus not identity, but the common interest of the group in mind, or the interests of an elite which manipulates group identity for political purposes. This implies that ethnic identity is fluid and may be changed according to particular interests » (Lindblom, 1993:9). L'identité Israelita fut élaborée par la hiérocraie du mouvement ethnoreligieux et politique de la AEMINPU. L'éclectisme de certains éléments culturels dans la construction d'une identité nouvelle s'opéra en fonction de visées politico-économiques et sociales déterminées. Cet aspect instrumentaliste de l'ethnicité Israelita sera démontré en cours de l'analyse.

La construction de l'identité ethnique résulte d'un ensemble de facteurs (sociaux, culturels, politiques, économiques) interagissant au sein d'un contexte politico-historique précis. L'identité Israelita constitue une construction identitaire qui émergea au sein d'un contexte politico-historique et socio-économique bien précis, soit la période allant de 1970 à nos jours. Il sera démontré au cours de l'analyse que cette identité est circonstancielle et qu'il est fort probable qu'elle n'aurait jamais vu le jour lors d'une conjoncture différente.

Dans ce mémoire, je démontrerai que l'identité Israelita résulte d'une construction imaginaire, qu'elle constitue un instrument politico-économique créé par une élite religieuse, que cette identité ethnopolitique put émerger en fonction d'un contexte politico-historique bien particulier et que finalement cette identité nouvelle s'est construite et s'affirme à la base de discours et de perceptions primordialistes de l'identité du groupe.

## **Théorie de la synthèse émergente des mouvements sociaux**

En sociologie politique, le courant de la "synthèse émergente" soutient que la formation et le développement de tout mouvement social, quel qu'il soit, se voit influencé par une conjoncture de trois facteurs interdépendants, soit le processus de formation, les structures de mobilisation et les structures d'opportunités politiques. L'espace de ce mémoire ne me permet malheureusement pas de développer les trois dimensions que comporte cette théorie. Mon analyse se limitera donc à l'analyse de 1) le processus de formation (émergence) et 2) sa phase de mobilisation (institutionnalisation, création de réseaux et incursion politique).

## **PROCESSUS DE FORMATION**

Les processus de formation réfèrent aux idées et événements qui provoquent et forment la perception que les acteurs sociaux se font d'eux-mêmes. « mediating between opportunity, organization and action are the shared meanings and definitions that people bring to their situation. At a minimum people need to feel both aggrieved about some aspect of their lives and optimistic that, acting collectively, they can redress the problem » (McAdam, 1996:5). David Snow définit le processus de formation comme: « the conscious strategic efforts by groups of people to fashion shared understandings of the world and of themselves that legitimate and motivate collective action» (Snow 1996:6). McAdam soulignait que « For all the convergence in these various theoretical perspectives little systematic work on framing processes (or cultural dimensions of social movements) has yet been produced....Studying political systems and various kinds of organization is inherently easier than trying to observe the social construction and dissemination of new ideas » (McAdam, 1996:6). L'analyse que je propose explorera en profondeur cette dimension culturelle d'un nouveau mouvement ethnopolitique, soit la construction sociale d'une nouvelle identité ethnoreligieuse et la diffusion d'une nouvelle idéologie ethnopolitique.

## **STRUCTURES DE MOBILISATION**

McAdam définit les structures de mobilisation en tant que : « those collective vehicles, informal as well as formal, through which people mobilize and engage in collective action » (Mc Adam, 1996:3). Selon Gurr :« The cohesion of an identity group is a function of high and sustained levels of interaction among its members » (Gurr, 2000: 76). J'expliciterai donc comment la formation de réseaux transcommunautaires formels et informels à l'échelle nationale permet la cohésion et l'interaction des milieux andins et urbains au sein d'un même mouvement ethnopolitique et idéologico-religieux, celui de la AEMINPU.

### **2.4 LE CHOIX DU CAS D'ANALYSE**

La AEMINPU présente un phénomène nouveau, difficilement classifiable et explicable, nécessitant une nouvelle perspective et de nouvelles méthodes d'analyse. La création, l'affirmation et la revendication d'une identité nouvelle, pure et authentique constitue le point focal de ce

nouveau mouvement politico-religieux, et ce caractère d'importance capitale semble pourtant jusqu'à présent avoir échappé aux anthropologues qui ont majoritairement analysé le mouvement dans sa dimension la plus apparente, soit celle du religieux. Malgré l'ampleur que présente le mouvement, il est curieusement passé quasi inaperçu aux yeux des chercheurs. Les études lui ayant accordé un certain intérêt comportaient de nombreuses lacunes et n'ont permis que l'élaboration d'un portrait très superficiel du mouvement. La majeure partie de ces études fut effectuée au cours des années 1980, période durant laquelle le *mouvement Israelita* n'avait pas encore atteint sa pleine maturité, car cette période précédait l'incursion politique formelle du *mouvement Israelita* au niveau de la scène nationale. Les études furent d'échelles très petites et majoritairement centrées sur les bidonvilles de Lima, la capitale, à l'exception d'Ossio (1990) qui n'étudia qu'une seule communauté Israelita andine de la région de Cuzco. De plus, il est important de préciser qu'au cours des années 1980-2000, la majeure partie des recherches au Pérou fut concentrée au niveau des mouvements terroristes SL et MRTA, de l'autoritarisme présidentieliste du gouvernement d'Alberto Fujimori, de la crise économique et des politiques de réformes néo-libérales ainsi que de la désarticulation du système traditionnel de partis. Un mouvement aussi marginal que la AEMINPU, n'attira que très peu l'attention des chercheurs malgré l'incroyable richesse et les multiples avenues d'analyse anthropologiques qu'il présente. Le cas de la AEMINPU pose un défi théorique, méthodologique et heuristique pour l'ensemble des disciplines des sciences sociales (anthropologie, sociologie, politique, économie, histoire). Un défi de taille qui vient briser toutes les assomptions et les attentes essentialistes au sujet de l'ethnicité et de l'identité autochtone.

## 2.5 PERTINENCE DE LA PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

Selon Haber peu d'études se sont attardées jusqu'à présent à expliquer les cas de "non-mobilisation autochtone" ou d'absence de mobilisation des autochtones. « Rather still are studies that explain regional variations among cases of mobilization and nonmobilization under seemingly similar environmental conditions....Research in the future should pay more attention to why movements do not emerge, or if they do, why they so often fail to realize their stated goals more fully » (Haber, 1996:187).

La présence d'un mouvement autochtone au Pérou semble avoir été sous-estimée par l'étroitesse des catégories et des critères de définition de ce qu'est l'identité autochtone et des formes que peut

prendre son expression. Les définitions scientifiques de l'indianité sont peut-être demeurées attachées à des critères trop fixes, trop étroites et/ou trop primordialistes. Elles se doivent d'être repensées en fonction de contextes historiques et sociopolitiques bien précis et à la lumière d'une multiplicité de facteurs pouvant influencer l'expression, l'affirmation et la définition identitaire des individus et groupes.

Il est également capital de se rappeler que l'ensemble des rébellions autochtones au Pérou furent étroitement liées au religieux, il n'y a qu'à penser au Taki Onqoy, cela provient probablement d'une survivance incaïque puisque sous l'Ancien Empire, la religiosité constituait le centre de l'identité ethnopolitique. Ces reliques ancestrales survivent et rejaillissent à travers la mythologie andine. Tel que l'écrivait Luis Valcárcel dans son ouvrage "*Tempestad en los Andes*<sup>27</sup>" : « La foi en une revitalisation du passé autochtone n'émerge pas d'un processus occidental de matérialisation de la terre. Ce ne sont ni la civilisation, ni l'éducation des blancs qui soulève l'âme de l'indien dans la rébellion. C'est la mythologie (Valcárcel, 1925 :108). Tel pourrait être le cas de la AEMINPU où la religiosité et la mythologie deviennent les bases d'une expression ethno-identitaire et politique à l'intérieur d'un courant de mobilisation autochtone.

## 2.6 MÉTHODE D'INVESTIGATION

### ÉTUDE DE CAS

Ce mémoire cherche à présenter l'hypothèse de l'existence d'une mobilisation autochtone au Pérou, s'affirmant et s'actualisant sous une nouvelle forme et de nouvelles stratégies de revendications. L'analyse sera donc exploratoire et basée sur une étude de cas postpositiviste: celui de la AEMINPU. Cette étude cherchant à comprendre un phénomène particulier à l'échelle nationale nécessite une approche d'investigation multi-sites possédant à la fois une capacité d'adaptation et d'innovation face à un terrain quasi inexploré. L'approche multi-sites<sup>28</sup> s'avère essentielle puisqu'elle permet une comparaison des données recueillies au sein de divers sites locaux dans la perspective globale d'une compréhension en profondeur d'un phénomène qui s'actualise au niveau national. L'étude sera interprétative et impliquera une analyse réflexive des données qualitatives récoltées au cours de l'enquête de terrain.

<sup>27</sup> Un de des premier ouvrage du courant indigéniste péruvien.

<sup>28</sup> Voir Clifford (1997 :185-222).

Une recherche qualitative me permet d'explorer la façon dont les informateurs s'autodéfinissent, se conçoivent et perçoivent le monde qui les entoure et les expériences qu'ils effectuent à l'intérieur de celui-ci. Ce type de recherche exige une vaste connaissance du phénomène à l'étude et un investissement personnel important du chercheur quant au niveau du temps consacré à l'investigation et l'observation-participante. Cela permet « an inductive approach to knowledge generation...Qualitative research builds abstractions, concepts, hypotheses, or theories rather than tests existing theory. It is often undertaken expressly because there is a lack of theory or existing theory fails to explain a phenomenon adequately...Typical findings are in the form of themes, categories, typologies, concepts, hypotheses or theory which have been induced from the data » (Winegardner, 2002:2). Ragin stipule que les méthodes d'investigation au niveau des études de cas : « Formally tend to be incapacitated by either multiple or conjunctural causation if used in a rigid manner; in practice, such apparent failures of case-oriented methods provide opportunities for the development of new theoretical and empirical distinctions and for the elaboration of historical models and types » (Ragin, 1987:44). J'espère que cette analyse se basant sur une étude de cas, pourra servir ou consituter un premier pas dans l'exploration d'un nouveau phénomène de mobilisation ethnopolitique à l'intérieur d'un contexte historico-politique et socio-économique particulier qui ne demeure que très superficiellement étudié jusqu'à présent.

## ÉCHANTILLON D'INVESTIGATION MULTI-SITES

Le réseau d'informateurs qui ont participé à cette recherche à été mis sur pied dès mai 2002 depuis mon entrée en contact avec les membres de l'administration centrale de la AEMINPU. Par la suite un réseau d'informants s'est développé via divers médias : via l'échange de courriels, le clavardage ainsi qu'un préterrain de 2 mois à Lima en juillet et août 2002. Plusieurs autres participants sont venus se greffer au cours du terrain effectué entre janvier et mai 2003. Certains des informants ont été délibérément sélectionnés, certains me furent présentés par des membres du mouvement, plusieurs furent intéressés par la recherche et entrèrent eux-mêmes en contact avec moi, tandis que d'autres sont devenus informateurs suite au fruit du hasard des rencontres et de mes déplacements sur le terrain. Comme une généralisation statistique n'est pas l'objectif de cette recherche, une méthode non-probabilistique a été favorisée. Il était nécessaire d'utiliser un échantillon significatif permettant la plus ample compréhension possible du phénomène étudié.

J'ai considéré de prime abord chaque site étudié comme un locus d'investigation indépendant. En fin d'analyse, l'ensemble des sites étudiés pourra laisser émerger des tendances et patterns particuliers qui serviraient à confirmer ou réfuter mes hypothèses de départ. La sélection de sites s'est effectuée en fonction d'un processus bipolaire urbain-rural permettant de contraster les communautés Israelitas des bidonvilles de la côte à la réalité des communautés paysannes des villages andins. Cela permettait également de contraster la région la plus modernisée du pays, soit la capitale de Lima et les villes de la côte, aux départements les plus traditionnels du pays, soit ceux du Trapèze autochtone. (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco, Puno) Selon Degregori: «Au sein du Trapèze Autochtone se trouve le pourcentage le plus élevé de population quechua et aymara » (Degregori, 1993 :124).

Une recherche multi-sites ne peut malheureusement pas se permettre un très vaste échantillon, dû à la complexité du traitement et de l'analyse des données par la suite. J'ai du restreindre l'échantillon à un corpus de données comprenant onze sites. La répartition des sites choisis fut la suivante :

**Lima : informateurs provenant de divers bidonvilles** (*Alto Perú* et *Año Nuevo*, district de Comas, *Ancieta Alta* et *Cerro El Agustino*, district d'El Agustino, *Alta Paloma*, district de San Juan de Lurigancho, *Terrazas de Villa et Sector 10*, district de Villa El Salvador, *Pamplona Alta et Imperio* district de San Juan de Miraflores, *Ampliación seis de Agosto* et *Cerro Palomares*, district de Rimac et *Lima Centro*.)

**Quatre villes de la côte** d'immigration andine lors de la période 1980-1990, Ica, *pueblo joven d'Esperanza* et Chimbote, *Pueblo joven de Nuevo Chimbote*, Barranca, *Pueblo joven Atahualpa* et Arequipa, *pueblo joven de Cerro Juli*. Arequipa n'est pas sur la côte, cependant il me semblait essentiel de l'inclure au sein du corpus de données puisqu'elle est la seconde région urbaine en importance après Lima et qu'elle fut un site important d'immigration pour les paysans autochtones du Département de Puno au cours de la dernière décennie.

**Cinq Communautés andines** comprises dans les Départements qui forment le **Trapèze Autochtone** : *Anta*, Département de Cusco, *Inkatari*, île d'Amantani, Département de Puno, *Colcabamba*, Département de Huancavelica, *San Juan Bautista*, Département d'Ayacucho, *Huanipaca*, Département d'Apurimac.

**Une communauté amazonienne, *Alto Monte Israel*, Département de Loreto.**

Une investigation multi-sites s'imposait, car je devais m'assurer de l'uniformité du mouvement tant au niveau idéologique qu'au niveau des pratiques et de l'articulation. Une perspective d'analyse à grande échelle m'offrait la possibilité d'observer la diffusion de l'idéologie, la création et l'expansion du système de réseaux transcommunautaires. Cela permettait également de comprendre l'évolution et le déploiement du *mouvement Israelita* en termes physiques. Je voulais établir le plus vaste corpus de données possible et avoir une perspective d'analyse d'échelle nationale portant une attention particulière aux Départements du Trapèze Autochtone et aux points de migration côtiers des déplacés andins. Couvrir cet espace géographique me permettait d'investiger dans les départements qui présentaient les plus fortes concentrations de population autochtones et d'ainsi vérifier s'il y avait bel et bien une corrélation avec les concentrations de membres du *mouvement Israelitas* dans ces régions éloignées et défavorisées du pays.

Plusieurs données et observations de terrain avaient déjà été recueillies en juillet et août 2002 de même que par le biais du réseau de communication d'Internet. Ces observations préterrain furent donc complétées et approfondies au cours de mon second séjour sur le terrain entre janvier et mai 2003. En ce qui concerne les informations des villes côtières, de trois à quatre personnes par communauté furent interrogées, lors de courts séjours de trois ou quatre jours majoritairement en fin de semaine afin de pouvoir assister à une célébration de culte. Pour ce qui est des communautés du Trapèze Autochtone, j'ai effectué dans chacune d'entre elles des séjours variant entre une et deux semaines. Mon objectif était d'interroger de cinq à sept personnes par communauté, de participer à leurs activités quotidiennes, assister à leur célébration rituelle, mais de principalement recueillir de précieuses informations dans l'intersubjectivité et l'informalité discursive. L'entrée en contact avec ces communautés Israelitas andines fut relativement facile puisque mon arrivée était annoncée et même bien souvent « orchestrée » depuis les bureaux de l'administration centrale du mouvement. Il aurait été intéressant de recueillir les propos d'individus ayant quitté le *mouvement Israelita*. Il me fut cependant impossible d'obtenir ces informations.

## 2.7 SOURCES

### Source primaire d'informations : Données de terrain au Pérou

L'enquête de terrain s'est effectuée à la base d'une participation active à plusieurs activités de diverses communautés Israelitas en milieux urbains et ruraux et d'entrevues semi-dirigées avec certains dirigeants, membres actifs du parti politique (FREPA), missionnaires, pasteurs et fidèles. Les entrevues semi-dirigées se sont effectuées à la base d'un guide questionnaire préalablement établi<sup>29</sup> afin de porter le focus des entrevues sur des points précis et d'assurer la récolte d'un maximum d'informations en ce qui concernait les interrogations primordiales de recherche. Certaines des questions réclamaient des réponses précises, alors que d'autres se voyaient plus souples et ouvertes afin de permettre aux répondants de s'exprimer plus librement sur le sujet en question, ce qui permettait de laisser émerger du terrain des informations spontanées et subjectives, mais souvent très significatives. Comme j'ai passé une période de temps considérable sur le terrain, j'ai également conduit sur une base régulière des séries de petites entrevues non-structurées qui s'inséraient au cours de conversations informelles avec les informateurs ou des membres de leur entourage. Il me semblait important d'établir un profil sociodémographique à grande échelle afin de bien cerner la couche de population qui se voyait mobilisée au sein du *mouvement Israelita*. La première partie de mon travail de terrain s'orientait donc vers l'élaboration d'un corpus de données sociodémographiques des informateurs. Cette base de données se trouve en annexe.

Les observations se sont concentrées au niveau des contextes suivants : des Cecabis, d'une participation active aux célébrations hebdomadaires de culte du Samedi de Repos, aux Noches de Vigilia et cérémonies de guérison, aux célébrations rituelles de la Luna Nueva, à trois voyages de mission ainsi qu'aux locaux des centres d'administration politique et centrale, sites de micro-entreprises (*comedores populares*<sup>30</sup>, ateliers divers, cabines d'Internet.) Mon objectif était de participer autant que possible aux activités du mouvement ainsi qu'à la vie quotidienne de ses membres. Je fus également invitée à me joindre à des célébrations de mariages, de baptêmes ainsi qu'à l'ensemble des fêtes du calendrier rituel. J'ai eu le privilège d'entrer au sein de la vie

<sup>29</sup> Voir le guide questionnaire se trouvant en annexe.

<sup>30</sup> Cuisines collectives populaires où il est possible de se procurer un repas à prix modique

quotidienne de ces gens, d'être invitée à partager avec eux des repas, prêter main forte pour effectuer des corvées, participer à certaines activités de las *Juventudes Israelitas*<sup>31</sup>. J'ai donc tissé des liens non seulement professionnels, mais également amicaux avec les membres du mouvement. Les lieux publics, tels que plazas, parcs et marchés de même que les routes et points de vente de certains marchands ambulants m'ont également servit de sites d'observation. Les conversations informelles avec des chauffeurs de taxi, des passagers d'autobus, des villageois et citoyens non-Israelitas m'ont également fourni de précieux renseignements.

Comme il a déjà été brièvement mentionné, l'utilisation d'Internet dans la création et le maintien d'un réseau de contact fut un outil important dans l'investigation. Les courriels, le clavardage et le « newsgroup » m'ont permis d'entrer en communication avec un très grand nombre de personnes et de recueillir une quantité importante d'informations significatives à travers des conversations virtuelles semi-dirigées.

Le travail s'est également avéré plus long que prévu. Étant donné l'orientation méthodologique multi-sites, j'ai dû me déplacer à plusieurs reprises afin d'aller investiger dans diverses régions, départements, provinces et districts andins afin de m'assurer que 1) le mouvement étudié était bel et bien d'échelle nationale 2) afin de vérifier son importance dans les départements du Trapèze Autochtone 3) afin de constater comme je le présentais qu'il regroupait les couches les plus marginales et défavorisées des populations paysannes d'origine autochtone tant en milieu urbain qu'en milieu andin. Finalement, 4) de m'assurer que la forte présence du mouvement sur la côte émergeait bel et bien au sein des populations de migrants andins délocalisés sous la violence du terrorisme des années 1980-1990. Le corpus de données se compose donc à partir de mes notes de terrain suite à l'observation-participante, à l'analyse du contenu des discours et des entrevues semi-dirigées, des informations recueillies via des conversations virtuelles (clavardage) ainsi que des courriels. La collecte de matériaux écrits et audiovisuels produits par le mouvement lui-même me fut également d'une aide précieuse. Les personnes qui ont participé à cette investigation occupaient divers postes au sein du *mouvement Israelita*, comprenant fidèles, pasteurs, missionnaires, membres des hiérarchies ecclésiastiques et administratives ainsi que certains activistes politiques.

---

<sup>31</sup> Groupe activiste politico-religieux pour la jeunesse israelita. Une description plus détaillée sera fournie au chapitre 4.

## Sources secondaires d'informations : Revue de littérature

La collecte de données de terrain était primordiale pour cette analyse, puisqu'il n'existe aucune littérature sur l'hypothèse d'une forme nouvelle et particulière de mobilisation autochtone, ne s'identifiant et ne se définissant pas comme telle, mais à la base de la construction d'une nouvelle ethnicité. De plus, il n'existe que peu d'ouvrages traitant de la complexe relation qui existe entre identité, ethnicité et classe en ce qui concerne la région des Andes péruviennes. Plusieurs sociologues et anthropologues ont publié des ouvrages et articles traitant des problèmes d'intégration nationale, de racisme et de discrimination au Pérou, cependant les ouvrages portant directement au niveau des autochtones et du système politique demeurent très limités. «Very few Peruvian anthropologists write about these issues, and within political sociology and political science in general there is a total ignorance. They are not interested in political phenomena related to indigenous peoples. And I don't know what they are waiting for...» (Kilander, 2001 :30) Quatre articles cherchant à expliquer l'absence d'un mouvement autochtone au Pérou ont été publiés par des anthropologues péruviens : Degregori (1993), Montoya (1998), Sánchez (1994) et (1996). En terme de littérature politique, la région andine demeure un espace très peu étudié. Comme il a déjà été mentionné, l'ethnicité en tant que division politique dans la région demeure également un champ d'études sous-développé.

De plus, une partie importante de la littérature utilisée, provient des écrits de chercheurs péruviens et latino-américains, littérature qu'il est difficile de se procurer au Canada et que la consultation sur place présentait un aspect essentiel de la recherche, me permettant l'accès à une gamme d'informations beaucoup plus ample que celle disponible au Canada. Les principales sources de littératures au Pérou furent la bibliothèque de Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), la bibliothèque de l'Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), l'Instituto de Estudios Peruanos (IEP), l'Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), l'Instituto Nacional de Estadística e Información (INEI) et l'Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE). J'ai également trouvé des informations pertinentes à l'intérieur des documents d'archives du journal "*La República*" de même que dans les journaux "*El Comercio de Lima*", "*Caretas*", "*Ondas*" et "*Ojo*".

## **La collecte de données statistiques et archivistiques**

Les statistiques sur les relations et différences inter-groupes, les rapports et sondages au niveau de la discrimination et du racisme et certaines autres informations ont apporté des indices de recherche intéressants quant aux frontières ethniques séparant les groupes et sur la situation actuelle des paysans et migrants andins d'origine autochtone au Pérou.

Certains documents officiels tels que : anciennes constitutions, lois du code juridiques, programmes électoraux de partis politiques, rapports sur l'éducation, réformes agraires, etc. ont également fourni des informations significatives. Les sondages et rapports produits par l'INEI et l'ONPE me furent d'une aide précieuse. Les résultats électoraux furent également utiles, bien que présentant une source d'information incomplète, ils m'ont toutefois permis de dresser des cartes géopolitiques de la distribution des communautés Israelitas et d'établir à partir de ces données quantitatives et visuelles certaines tendances quant à la création, l'expansion et l'organisation de la AEMINPU et du FREPAP.

Les archives de journaux, particulièrement ceux de « La República » apportèrent également des données intéressantes. Le matériel produit par la AEMINPU et FREPAP me fut également d'une grande utilité en particulier : les cassettes vidéo, cassettes audio, prospectus électoraux, pamphlets publicitaires politiques et/ou ethnoreligieux, livres des hymnes, récit de vie du fondateur, études bibliques, études politico-économiques, etc.

### **2.8 ANALYSE DES DONNÉES RÉCOLTÉES**

J'ai procédé à une analyse à la fois interprétative et réflexive des données récoltées. Afin de procéder logiquement à l'analyse de ce vaste corpus de données, j'ai tout d'abord effectué une analyse interprétative et approfondie de chacun des sites étudiés pour ensuite être en mesure d'effectuer une comparaison entre les sites observés, voir l'émergence de certains schémas et sélectionner les données qui apparaissaient comme étant les plus significatives quant à la problématique de recherche et aux questions de départ. Comme cette étude de cas s'avérait exploratoire, l'analyse réflexive me permettait quant à elle d'introduire de plus amples descriptions

afin de conceptualiser et contextualiser le phénomène tout en y joignant certaines précisions et explications quant aux réelles conceptions et intentions des protagonistes.

## **Validité des données<sup>32</sup>**

«The postpositivist school of qualitative research generally rejects objectivity as a criterion and instead focuses on interpretative validity » (Winegardner, 2002:10). L'anthropologue Harry Wolcott, dans son ouvrage "Transforming qualitative data" argumentait pour le rejet de la validité au sein des recherches qualitatives, il proposait plutôt une méthode d'investigation mettant au défi la validité : « Talk a little, listen a lot...begin writing early...let readers see for themselves...report fully...be candid...seek feedback...try to achieve balance...write accurately » (Wolcott, 1994:348-356).

Selon Yin (1998 :229-259), l'élément le plus important d'une étude de cas réside dans la capacité du chercheur à reconnaître et manipuler une grande variété d'évidences dérivées des diverses techniques de collecte de données employées et de parvenir à utiliser de façon cohérente, significative et innovatrice chacun de ces types de données dans une articulation aux hypothèses et questions de recherche ainsi qu'au cadre théorique afin de produire un cadre d'analyse opérationnellement efficace. Afin de minimiser autant que possible les problèmes de validité, j'ai procédé à l'analyse des données en tenant compte de trois champs de validité, soit :

### **1) La validité construite : Triangulation<sup>33</sup> des données de sources multiples :**

Selon Borg et Gall (1993 :393), l'utilisation d'une méthodologie de triangulation assure au chercheur une plus grande validité quant à la représentation de la réalité à l'étude. Ainsi, la récolte d'informations provenant d'une variété de sources différentes m'a permis d'établir une chaîne, un corpus d'évidences significatives quant à la problématique de recherche.

Trois sources de données m'ont permis la triangulation des informations récoltées : 1) les entrevues semi-dirigées, 2) les notes de terrain relevant de l'observation-participante et de conversations avec

<sup>32</sup> Se référer à Yin, 1998, p.229-259.

<sup>33</sup> La triangulation constitue un processus de collecte et d'analyse de données provenant de diverses sources dans le but d'apporter une compréhension plus large et en profondeur du phénomène à l'étude, de vérifier les hypothèses de recherche et renforcer la structure de l'analyse s'appuyant sur différentes bases de comparatives.

des informateurs non-israelitas, 3) la documentation écrite ainsi que certaines données quantitatives. Lorsque la triangulation de ces trois différents types de données corrobore, il est possible de conférer une validité aux patterns observés ainsi qu'aux hypothèses de départ.

## **2) La validité interne :**

Après avoir analysé de façon individuelle chaque site observé, j'ai procédé à une comparaison de l'ensemble des résultats obtenus inter-sites afin d'en extraire les patterns dominants. Ces patterns dominants furent ensuite confrontés aux théories du cadre analytique, soit : les théories de l'ethnicité et mouvements sociaux. Je procède également à une explication de la construction ou de l'émergence de ces patterns particuliers en fonction de la conjoncture politico-historique et socio-économique, unique à l'état-nation péruvien ainsi qu'à l'aide de certaines données quantitatives telles que : résultats électoraux, statistiques socio-économiques et distribution cartographique et géopolitique du mouvement.

## **3) La validité externe :**

Je compare les patterns significatifs obtenus à l'ensemble des écrits sur les mouvements autochtones. Je confronte également les résultats obtenus aux discours politico-anthropologiques soutenant l'absence d'un mouvement autochtone au Pérou. J'effectue également certaines mises en perspective de la AEMINPU et du FREPAP par rapport aux mobilisations autochtones officielles ayant lieu dans les pays voisins, dont principalement l'Équateur et la Bolivie.

## **CRITIQUES ET DIFFICULTES POUVANT ETRE ASSOCIEES A LA METHODOLOGIE D'INVESTIGATION ET D'ANALYSE**

L'anthropologue Harry Wolcott estime qu'il est préférable pour un chercheur novice de se limiter à une simple étude de cas. Sachant que le terrain multi-sites est normalement une méthode d'investigation réservée aux chercheurs expérimentés, je me suis tout de même lancé dans une telle voie d'investigation pour plusieurs raisons : tout d'abord parce que l'hypothèse principale et les questions de recherche que je soulevais exigeaient une investigation multi-sites afin de permettre une vue d'ensemble sur le phénomène ainsi qu'une comparaison entre des environnements très différents, soit le milieu urbain de la côte et les départements de la région andine. Deuxièmement,

le fait d'avoir commencé à m'intéresser à la AEMINPU au cours de l'année 2000, d'avoir maintenu une longue période de correspondance et de clavardage virtuel, d'avoir effectué un préterrain en juillet-août 2002 ainsi qu'une longue investigation entre janvier et mai 2003 m'ont permis de posséder une bonne connaissance du mouvement, de son organisation interne et de ses visées, objectifs et projets à court, moyen et long terme, cela me permettait l'assurance nécessaire pour entreprendre ce type d'investigation. Merriam stipulait que « Rigor in qualitative research derives from researcher's presence, the nature of the interaction between researcher and participants, the triangulation of data, the interpretation of perceptions and rich, thick description » (Merriam 1998:67). Un intérêt constant pour la recherche et la collecte d'informations maintenue sur une longue période de temps couplé de deux périodes d'observation-participante de longue durée ainsi que la collecte de données provenant de plusieurs sites différents, et ce, à des moments différents au cours de la période d'enquête, de même que l'utilisation à la fois de données qualitatives et quantitatives devraient permettre d'atténuer grandement les problèmes de subjectivité et de validité qui pourraient être reliés à l'investigation.

J'expose dans cette analyse la possibilité de l'existence d'un mouvement autochtone au Pérou qui en s'actualisant de façon très distinctive n'aurait pas éveillé ou orienté l'attention des chercheurs dans cette direction de recherche. J'interroge également la nécessité de créer une nouvelle catégorie ou typologie afin de permettre la classification de ce mouvement qui ne trouve présentement aucune place à l'intérieur des classifications existantes. Afin de réduire les problèmes de validité et de fiabilité des données, j'utilise autant de sources différentes que possible.

Une des critiques généralement adressée aux études de cas est la difficulté de formuler des généralisations à partir de données qualitatives. Selon Yin (1998), la généralisation à partir d'études de cas ne constitue pas une généralisation statistique allant du particulier à l'universel, mais correspond à une généralisation analytique à partir d'un cas unique ou multiple permettant la généralisation d'une théorie ou d'une hypothèse. « A benefit of multiple-case studies is that they are generally considered to strengthen or broaden the analytic generalizations. This can be done through literal replication, in which cases are designed to replicate each other and produce corroborating evidence...» (Winegardner, 2002:15). L'établissement au préalable d'une méthodologie d'investigation pour cette étude de cas multi-sites, permet d'établir un barème de

questions et d'hypothèses ainsi qu'un cadre théorique guidant la recherche afin de mesurer de façon aussi rigoureuse que possible l'hypothèse de départ. L'analyse individuelle des sites observés permet la construction d'un corpus de données qui permet une analyse comparative, logique, globale et significative de l'émergence, l'organisation et l'expansion de la AEMINPU et de son parti politique le FREPAP.

Une autre faiblesse possible quant à l'investigation était qu'une portion minime des informateurs, principalement dans la région de Puno, étaient unilingues quechua. J'ai dû avoir recours à l'aide d'un interprète, ce qui pourrait avoir laissé échapper certaines nuances au sein des conversations. Cependant, l'ensemble des informateurs ayant participé à l'investigation était bilingue (quechua-espagnol ou aymara-espagnol). Les entrevues et l'observation-participante purent donc être aisément effectuées en espagnol dans la majeure partie de la recherche.

Finalement, des erreurs au niveau de l'interprétation culturelle peuvent toujours s'insérer dans le contexte d'une recherche en milieu étranger, cependant j'estime que la technique de collecte de données et le processus d'analyse utilisé parviennent à minimiser grandement les possibilités d'erreurs interprétatives.

### 3. PROCESSUS DE FORMATION DE LA AEMINPU

Le sociologue David Snow définissait les processus de « framing » comme : « the conscious strategic efforts by groups of people to fashion shared understandings of the world and of themselves that legitimate and motivate collective action » (cité en McAdam 1996:6). Ainsi, les « framing processes » réfèrent aux idées et événements qui structurent la perception et la compréhension que les acteurs sociaux se font d'eux-mêmes. « Mediating between opportunity, organization and action are the shared meanings and definitions that people bring to their situation » (McAdam 1996 :5). Au sein du *mouvement Israelita*, des déplacés andins condamnés aux classes de l'exclusion et de la marginalité urbaine et des paysans défavorisés, eux aussi tout autant marginalisés au sein de leurs communautés andines par la pauvreté et le manque de terres ont entrepris la construction d'un monde de significations et de stratégies de survivance dans le processus de construction d'une nouvelle identité, l'identité Israelita, une identité de résistance à partir de l'élaboration d'une théologie ethnonationaliste et le retour à certaines formes de primordialismes identitaire et culturel. L'étude de la création et de la formation structurelle de ce nouveau mouvement ethnoreligieux et politique exige une analyse en profondeur des symboles culturels, des hybridations, des significations latentes et subtiles ainsi qu'une analyse minutieuse du nouvel univers culturel et discursif qui est créé. La création de cette nouvelle identité et les transformations structurelles l'ayant accompagné seront donc explicitées au cours de ce chapitre.

#### 3.1 FORMATION D'UN PERSONNAGE COSMOCRATIQUE<sup>34</sup>

Ezequiel Ataucusi Gamonal fondait en 1968 la AEMINPU. Né en 1918 dans une famille autochtone unilingue quechua au cœur du canyon du Cotahuasi<sup>35</sup>, une des régions les plus pauvres et les plus isolées du pays, Ataucusi connut très tôt la forte discrimination qui existait face aux autochtones au sein de la société péruvienne de l'époque. Aîné d'une famille de 14 enfants ce dernier dut très tôt quitter l'école après sa quatrième année primaire pour se dédier au travail

<sup>34</sup> Terme emprunté à Carlos Iván Degregori (1989 :465)

<sup>35</sup> Département d'Arequipa

agricole en tant que « peon » auprès des *latifundios*<sup>36</sup> de la région. Au cours de son adolescence, celui-ci entreprit une profonde remise en question de la religiosité catholique andine<sup>37</sup> qui selon Ezequiel avait été introduite par les Espagnols dans le but de détruire la religiosité incaïque et le contact privilégié que ceux-ci entretenaient avec Dieu depuis Manco Capac<sup>38</sup>. La pureté de la religion inca aurait donc été remplacée par une religiosité qu'Ataucusi qualifie de païenne puisqu'elle voue un culte à de faux dieux qui résultent d'une invention occidentale.

En 1934, Ezequiel âgé de 16 ans dut se rendre à Arequipa afin d'y effectuer son service militaire au *cuartel de Zapadores – Ingeniería No.3 de Arequipa*. « *Au cours de mon service militaire j'ai appris à aimer mon pays dans l'honneur, la discipline et la rectitude.* »<sup>39</sup> En 1941, alors qu'Ezequiel était âgé de 23 ans, le gouvernement militaire du Général Manuel Prado Ugarteche leva une grande campagne d'enrôlement « forcé » auprès des civils ne possédant pas de « *libreta militar* », livret qui à l'époque constituait le principal document identitaire des civils péruviens. Provenant d'une famille autochtone, Ezequiel Ataucusi ne possédait aucun registre, aucun document identitaire au sein d'une société péruvienne extrêmement discriminatoire maintenant dans l'exclusion sociale, économique et politique la masse d'autochtones formant pourtant le tiers de la population nationale. Il fut arrêté et forcé de servir une nouvelle fois les forces militaires, mais cette fois au *cuartel de Santa Martha, Arequipa*. « *Ils m'emmenèrent parce que je n'avais pas de livret militaire. En ce temps-là, ils n'en donnaient pas aux gens comme nous.* »<sup>40</sup> Alors, ils m'attrapèrent de force pour m'emmener de nouveau. »<sup>41</sup> Au sein des forces militaires tout comme des centaines de jeunes hommes autochtones, Ataucusi subit affronts, moqueries et mauvais traitements pour être d'origine indienne et unilingue quechua. « *À cette époque je ne comprenais pas le castellano, ça mettait les militaires en colère et quand ils nous faisaient sortir au champ nous étions tous morts de peur. Personne ne comprenait le castellano notre langue était le quechua. Les officiers se fâchaient et disaient que nous ne voulions pas parler castellano seulement pour les embêter, mais la vérité c'est que nous ne pouvions pas le parler. Les*

<sup>36</sup> Système de production agricole d'administration ethnique exploitant la force de travail des populations autochtones locales réduit à l'état de main-d'oeuvre suite à la privatisation de leur terre, la concentration du pouvoir et l'exclusion socioculturelle.

<sup>37</sup> Culte de saints, croix et vierges

<sup>38</sup> Fondateur de l'Empire Inca considéré par les Israelitas comme le premier prophète péruvien envoyé de Dieu auprès de son peuple élu.

<sup>39</sup> Document d'archive de la AEMINPU, *testimonio bibliografico d'Ezequiel.*)

<sup>40</sup> Le nous ici fait référence à l'indianité.

<sup>41</sup> Document d'archive de la AEMINPU, *testimonio bibliografico d'Ezequiel.*)

*officiers nous détestaient tellement que nous pensions qu'ils allaient nous tuer. J'ai vu un homme au sein de ma division qui parlait espagnol alors je me suis dit je vais lui demander s'il peut m'apprendre. Alors, j'ai commencé à étudier très fort toutes les nuits, je copiais cet homme et au champ militaire mon interprète m'aidait. C'est ainsi qu'au bout d'un certain temps et avec beaucoup de difficultés j'ai appris à parler espagnol.»*<sup>42</sup> Grâce à cet effort d'apprentissage linguistique, Ezequiel quitta le service militaire obligatoire après y avoir passé trois années avec le grade de Sergent de première division. Après quoi il travailla pendant quelque temps dans les mines de Churunga<sup>43</sup>. L'exploitation des travailleurs autochtones par le secteur minier le poussa à chercher du travail du côté de Calambuquero où la construction du chemin de fer Mollendo-Matarani créait de nouvelles possibilités d'emplois. Au cours des années cinquante, Ezequiel occupa de nombreux petits boulots dans diverses régions du pays avant de revenir au travail agricole dans sa région natale d'Arequipa où il entreprit de se joindre aux mouvements de revendications paysannes du Département.

La répression de l'État craignant un soulèvement autochtone devant l'ampleur de la mobilisation paysanne poussa Ataucusi à quitter la région d'Arequipa pour celle de Huancayo où il s'engagea dans une union maritale avec Dionicia Ospina, naturelle de la région, avec laquelle il aura 7 enfants.<sup>44</sup> Au décès de sa première épouse, il s'installa dans le village de Picoy, près de Tarma et s'engagea dans une seconde union matrimoniale avec Emilia Molina avec laquelle il eut un fils, Ezequiel Jonas Ataucusi Molina. Après de nombreux échecs et un cheminement à l'intérieur de conditions de vie précaires, Ezequiel se convertit à la religion adventiste en 1954. Celui-ci obtint rapidement une grande acceptation au sein des fidèles adventistes et accéda à occuper la charge de *Director del Estudio Bíblico*. En 1955, après avoir reçu une révélation divine dans une *chacra*<sup>45</sup> de Picoy, province de Tarma, lui annonçant qu'il était le nouveau messager de Dieu devant guider le peuple élu dans la préparation du prochain Pachacuti, Ataucusi entreprit sa mission de prédicateur. Le discours idéologique ethnonationaliste que présentait Ezequiel, la présentation qu'il faisait de lui-même en tant que nouveau messie de même que l'interprétation qu'il effectuait des Écritures Bibliques engendra le développement d'une doctrine qui se voyait

---

<sup>42</sup> idem

<sup>43</sup> Chuquibamba, Département d'Arequipa

<sup>44</sup> Leoncio, Elsa, Juan Noé, Nery, Betty, Rebeca y Tito

<sup>45</sup> Champs agricole

totallement incompatible avec l'orthodoxisme adventiste. En 1956, après avoir été expulsé du mouvement adventiste, il quitta la région pour fonder sa propre congrégation dans une région de la *selva baja*<sup>46</sup>, district de Palomar Sanchirio, Province de Chanchamayo, Département de Junín. Ezequiel conserva cependant plusieurs éléments de ce courant religieux dont : le Samedi de Repos, les Dix Commandements, la Seconde venue du Christ, le paiement de la dîme, la guérison spirituelle ainsi que certains traits de l'éthique pentecôtiste qu'il incorpora dans l'élaboration de sa doctrine. *«Au début de mai 1958, moi Ezequiel emmenai ma famille en un lieu dénommé Río Alto Penedo, District de la Merced, Province de Tarma, Département de Junín. C'est en ce lieu que j'ai commencé à prédiquer, à baptiser et enseigner les Commandements de Dieu et les Lois incaïques sous l'impulsion de l'Esprit Saint tel que me l'avait ordonné Dieu...En 1959 dans la région du Río Paucartambo je débutai des campagnes d'éducation et d'israelisation auxquelles les gens participaient en grand nombre.»*<sup>47</sup> Après une phase initiale de succès missionnaires en région amazonienne et andine, Ataucusi fonda en 1968 l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Le 29 septembre 1969, la Congrégation obtenait la reconnaissance juridique officielle en tant qu'association religieuse par le Gouvernement Militaire du Général Juan Velasco Alvarado. Le 27 octobre 1969, Ezequiel et son petit groupe de fidèles qui rassemblait à l'époque une trentaine de familles, s'établissaient dans l'Urbanización Valdiviezo, un bidonville du district El Agustino de Lima, la capitale. Cependant, le mouvement ne connut sa majeure expansion qu'au cours des années 1980-1990 au même moment où le pays se voyait secoué par une grave crise socio-économique et politique, le narcotrafic de même que la violence des mouvements révolutionnaires armés du Sendero Luminoso et du MRTA. Les périodes de ruptures, de contradictions culturelles et de tensions socio-politiques et économiques présentent une conjoncture d'opportunités favorables à l'émergence de nouveaux mouvements sociaux.

Le processus de formation d'un mouvement social, la définition d'une nouvelle idéologie et de nouveaux symboles reposent sur la capacité « d'entrepreneurs moraux » d'élaborer un système de pensée, d'inventer des métaphores, d'inspirer sympathisants et activistes à se joindre au mouvement en formation. Ces entrepreneurs moraux définissent des stratégies, mobilisent des ressources, créent et reconnaissent des opportunités qui influenceront tant l'émergence que

---

<sup>46</sup> Région forestière humide de transition entre la cordillère des Andes et la forêt amazonienne

<sup>47</sup> Document d'archive de la AEMINPU

l'évolution du mouvement. Ainsi : « One role of movement activists and entrepreneurs is to creatively recombine existing components of a society's organizational repertoire in the hope of optimizing the social potential for mobilization... » (Clemens 1996:207).

Le sociologue Anthony Oberschall observait que: « Leaders do not simply create a movement by enthraling followers; rather, the early stages of a movement are typically an “orgy of participation and of talk” in which participants share stories, socially construct meaning, and explore new ideas » (Oberschall 1973:174). La majorité des fidèles ayant suivi Ataucusi à Lima provenait de dissidents adventistes qui avaient choisi de suivre celui-ci dans la formation d'un nouveau mouvement religieux au langage indianiste et ethnonationaliste. Ensemble ils élaborèrent les bases d'une nouvelle théologie, d'un nouveau discours religieux et identitaire, de nouvelles pratiques rituelles, de nouveaux mythes qui allaient donner naissance à une nouvelle identité de résistance. Au cours des années 1970-1980 le *mouvement Israelita* s'avérait peu institutionnalisé ; son idéologie et sa doctrine étant toujours en processus de formation et de consolidation. C'est au cours de cette période alors que le nombre de fidèles augmentait que le mouvement créa ses symboles fondamentaux tels que : *Perú país privilegiado*, l'hymne officiel de la congrégation, le drapeau Israelita (céleste, blanc, céleste réplique du drapeau péruvien), son « escudo » la Table de la *Ley Real*, la revitalisation du drapeau du Tahuantinsuyo ainsi que des préceptes incaïques de : *Ama Sua, Ama kella, Ama Llulla*<sup>48</sup> ainsi que le concept d'énergie collective de Ayllu kausay.

*«En 1969 les assistants de la mission décidèrent d'organiser une réunion pour définir certains thèmes spirituels et moraux de la forme suivante : pour la première fois eut lieu une assemblée générale avec la participation de tous qui confirma : "nous déclarons comme étant sacré le Samedi de Repos, les Dix Commandements et les Lois Incas et nous nous engageons à les mettre en pratique." L'assemblée proposa de créer la première Église Matriz à Lima et aussi de faire approuver par la majorité le fait de célébrer les Fêtes solennelles trois fois par an et la Nouvelle Lune chaque mois pour accomplir, sans manquement ni transgression, la Volonté Divine. Tous s'accordèrent pour nommer en tant que Christ d'Occident, Nouveau Inca et Missionnaire Général au niveau national l'Hermano Ezequiel Ataucusi Gamonal. Cette assemblée permit la*

---

<sup>48</sup> Ne mens pas, ne vole pas, ne sois pas paresseux.

*formalisation de l'organisation religieuse sous le titre de : Israelita del Nuevo Pacto Universal. Institution sociale constituée par excellence...»<sup>49</sup>*

La construction d'une alchimie discursive résonnante avait besoin d'un narrateur, d'un personnage central fort afin de consolider ce processus de formation et de le transformer en une source de mobilisation sociale, religieuse, ethnique et politique. Afin d'élaborer une nouvelle structure ethno-identitaire et religieuse et de la convertir en une mytho-logique le mouvement avait besoin d'une « figure cosmocratique » (Degregori, 2000 :495). Une figure présentant une logique narrative créant un espace pour l'explication théorique soutenant la formation d'un régime de vérité. «Le narrateur, le phalocrate, le cosmocrate et le prophète peuvent se voir combiner au sein de la même personne qui de cette façon non seulement crée un discours sinon une forme de capital monopolisant vérités et vertus. Cela produit une forme de pacte pour lequel les gens cèdent une portion de leur esprit au collectif pour ensuite puiser de ce collectif plus de pouvoir que celui qui est donné. C'est le pouvoir du discours » (Degregori, 2000 :495). Les paragraphes qui suivent permettront d'analyser en profondeur ce pouvoir discursif qui forme la base d'un nouveau capital symbolique pour la communauté de fidèles. Je me dois de préciser que l'objectif n'est pas de remettre la validité, la logique ou encore la foi de mes informateurs en question, mais de comprendre comment et pourquoi ils se sont lancés dans la création d'un tel système de croyances.

### 3.1.1 LÉGITIMATION D'UN MESSIE ET DE SON RÉCIT DE VIE

Ezequiel Ataucusi Gamonal se perçoit comme le nouveau messager de la Sainte Trinité, à qui Dieu a confié comme à un nouveau Moïse, le décalogue universel et le devoir de présenter la Loi de Dieu et les Dix Commandements au peuple élu : « los Israelitas ». Pour les fidèles Israelitas, Ezequiel Ataucusi représente l'incarnation de l'Esprit Saint, *el Nuevo Mesia, El Cristo de Occidente, el Nuevo Inca, el Sapa<sup>50</sup> Inca, el Padre Israel* etc. Les Israelitas croient que Jésus de Nazareth est le fils de Dieu, ils ne nient aucunement que celui-ci ait existé. Ils lui attribuent pour des raisons géographiques le nom de Cristo de Oriente. Cependant selon les Israelitas, sa venue ne marque pas une coupure historique, puisqu'il n'était selon eux qu'un prophète parmi tant d'autres

<sup>49</sup> Document d'archive de la AEMINPU.

<sup>50</sup> Le terme quechua de Sapa peut prendre les significations suivantes : Dirigeant, Unique, Empereur, Dieu.

dont la mission était d'annoncer la venue de la véritable incarnation de l'Esprit Saint dans le corps d'Ezequiel Ataucusi Gamonal, Christ d'Occident.

La légitimation du messie s'effectue selon trois modalités : 1) Premièrement à partir d'une interprétation du symbolisme des écrits bibliques judéo-chrétiens que le prophète prend soin de faire coïncider avec certains épisodes de son récit autobiographique et du remaniement au sein d'une classification universelle de l'histoire prophétique que connut l'humanité jusqu'à la venue du second Christ, au Pérou. 2) En second lieu, la figure messianique que présente Ezequiel Ataucusi tire de nombreux parallèles avec la mythologie incaïque toujours très présente au sein de la mémoire collective des paysans quechuas, ce qui attire rapidement l'attention de ceux-ci qui y voient une continuité du cadre culturel et mythico-religieux au sein duquel ils conçoivent le monde. 3) Et finalement, par la sacralisation et la mythification croissante du prophète et de son récit autobiographique qui s'inscrit, se grave dans la mémoire collective des fidèles de façon quasi dogmatique.<sup>51</sup>

Je vais reprendre séparément chacune de ces modalités de légitimation afin d'en exposer toute la complexité et la richesse mythico-symbolique.

### 3.1.2 INTERPRÉTATION DU SYMBOLISME DES ÉCRITS JUDÉO-CHRÉTIENS

Soucieux de légitimer son identité et sa mission de prophète Ezequiel Ataucusi Gamonal procéda à la création d'un récit autobiographique pouvant être relié dans une concordance cohérente à certains passages bibliques qu'il interprète symboliquement en sa faveur légitimant ainsi son personnage, son idéologie et la territorialisation de sa mission. Voici un extrait de cette œuvre de composition autobiographique créée par le prophète lui-même :

*«En 1956, moi Ezequiel continuait de recevoir sans cesse l'instruction Divine avec l'aide de l'Esprit Saint. Pour la première fois, moi Ezequiel fus transporté en Esprit au troisième ciel, après quoi je vis un local dont la porte était ouverte. J'entrai en marchant pas à pas en inspectant les lieux. J'étais stupéfié par la richesse et la finesse des métaux resplendissants qui se trouvaient dans ce local. Au milieu du local se trouvait une grande table entourée de vingt-quatre chaises, mais il n'y avait personne. Au fond de la salle je vis un tableau et deux bibliothèques derrière moi j'entendis une voix, en me retournant je vis alors le Père, le Fils et l'Esprit Saint assis à la table. C'est alors que Dieu me dit : " Frère maintenant tu es arrivé!" Je répondis "Je suis arrivé". Il me*

<sup>51</sup> Cela sera démontré en cours d'analyse de ce chapitre.

*dit : "Nous t'attendions pour commencer l'œuvre." L'Esprit Saint me dit : "Assieds-toi Frère Ezequiel. " Pendant que j'attendais, Dieu se leva et se dirigea au tableau. Il commença à écrire les Dix Commandements. Quand il eu terminé il revint s'asseoir à la table en me disant : "Va me chercher un cahier dans la bibliothèque et écris sur ces pages les Dix Paroles du Pacte sans rien ajouter, ni soustraire. " (...) Après avoir approuvé les Dix Paroles de l'Alliance, Dieu s'adressa à moi en disant : " Va et prêche aux hommes de ton peuple, enseigne leur ces commandements. " La conversation s'arrêta et je fus à nouveau transporté sur terre. Moi Ezequiel contemplant le ciel entendis la voix du Seigneur me disant : "Fils de l'Homme je te guiderai, tu leur parleras et construiras avec eux l'œuvre tel qu'il est écrit dans le livre d'Ezequiel. Ceci est ta vocation et ta responsabilité. En 1963 je débutai à prédiquer dans la capitale de Lima afin d'accomplir ce que Dieu m'avait ordonné.»<sup>52</sup>*

Ezequiel n'est probablement pas le véritable prénom du prophète, cependant il est impossible de vérifier le prénom de celui-ci puisque les registres de naissance de la paroisse où il est né ont été détruits durant les 15 années de terrorisme qui ont ravagé les Andes. Il est cependant plausible de supposer qu'il s'agit ici d'un choix stratégique servant à légitimer son personnage, son discours et sa mission. Les éléments qui ressortent de ce témoignage autobiographique du fondateur de la AEMINPU sont : son statut d' élu de Dieu, d'incarnation de l'Esprit Saint, de Messie devant révéler au peuple élu, les Israelitas, la Loi de Dieu, les Dix Commandements et la marche vers la rédemption et la Terre Promise. Le prophète Ataucusi, fait concorder ce récit autobiographique à une vaste gamme de passages bibliques soigneusement sélectionnés afin de légitimer hors de tout doute son statut de prophète, d' élu, de Messie, de Christ réincarné.

Voici quelques-uns des passages sur lesquels s'appuie le récit du prophète :

Titre : L'ascension de l'homme providentiel pour la ré-organisation du monde en forme totale et définitive conformément à la volonté de Dieu.

"L'autorité de la terre repose dans les mains de Dieu, c'est lui qui décidera en temps venu qui gouvernera ultimement" (Elesiástico 10:4) "Je suis celui qui édifiera un homme pour exercer ma justice. Je dirigerai ses pas et il reconstruira ma cité et rendra la liberté à mes enfants captifs. (Isaías 45 :13) "Le Dieu d'Israël a dit : Celui qui gouvernera les hommes avec justice dans la crainte de Dieu sera comme la lumière du matin, comme la lumière du soleil dans une matinée sans nuages, ce soleil qui fait pousser l'herbe après la pluie." (2 Samuel 23:3,4 T.B.L.) Ce Moïse qui a guidé les enfants d'Israël élèvera parmi vous un prophète; à ce cet homme vous devrez obéir." (Hechos 7:37 T.F.T.A.) "Voilà mon serviteur, mon élu, celui que j'ai choisi parmi les hommes. Mon Esprit est en lui et il apportera justice à la nation...il fera fleurir justice et vérité. Il ne se laissera vaincre avant que soit établi le droit sur la terre, car les terres d'outremer espèrent sa Loi."(Isaías 42:1,3,4 T.B.L.)

Quel est le nom qu'assigna le Seigneur à cet homme?

<sup>52</sup> extraits tirés du site web de la AEMINPU : [www.aeminpuperu.com](http://www.aeminpuperu.com)

Le Seigneur lui dit : Tu es mon serviteur j'oh ISRAEL!, à travers toi je serai glorifié » (Isaías 49:3 Jn. 12:28)" Le Seigneur l'a choisi pour faire connaître la grandeur et l'excellence de sa Loi » (Is.42:21 T.F.T.A.) Il est le formateur de tout Israël et le centre de son héritage. Marteau et armes de guerre je me ferai pour toi et à tes côtés j'ébranlerai des nations et détruirai des royaumes". (Jr. 51:19,20 T.M.R.V.) Mon serviteur formera des messagers et ils diront que Jérusalem sera de nouveau habitée et que les cités de Judas seront réédifiées au milieu des terres désolées. " (Is. 44:26 T.N.M.)

De quel endroit s'élèvera ce prophète ?

Jéhovah a envoyé un signal a une grande nation lointaine, juridiction unique à l'extrémité des terres. Et EZEQUIEL est parmi vous le porteur de ce signal et devant tous ces accomplissements vous saurez que je suis le Seigneur Tout Puissant Jéhovah. " (Ez. 24:24 T.N.M.) Toi Israël est mon serviteur, je t'ai appelé depuis tes terres lointaines pour te dire que je t'avais choisi " (Is. 41:3,9 T.F.T.A.) Avant la fin de ce siècle, j'élèverai un prophète parmi vous, un homme vertueux et de sa bouche jailliront mes paroles. (Dt. 18,18,19 T.F.T.A.) »<sup>53</sup>

Les Israelitas interprètent selon cette lecture qu'Israël le père Divin, correspond à Ezequiel Ataucusi Gamonal, envoyé de Dieu, sur terre afin de guider le peuple élu dans la réorganisation du monde. La correspondance du témoignage autobiographique d'Ezequiel Ataucusi Gamonal aux révélations prophétiques des écritures bibliques octroie une véracité, une authenticité, une légitimité profonde à ce personnage messianique, ce Christ réincarné. À partir de cette interprétation des écritures bibliques qui présente Ezequiel comme le seul et unique élu de Dieu, prophète qui bénéficiera de l'incarnation de l'Esprit Saint, Ezequiel Ataucusi Gamonal se permet de classer l'ensemble des prophètes que l'humanité a connu au sein d'une seule et même chronologie historico-messianique. En effet, le prophète Ataucusi affirme que tous les prophètes depuis la mort de Jésus Christ (Manco Capac<sup>54</sup>, Gandhi, Ellen White,<sup>55</sup> Joseph Smith<sup>56</sup> etc.) n'ont été envoyés par Dieu que dans le seul but d'annoncer et de préparer la venue du Second Christ sur terre, soit Ezequiel Ataucusi Gamonal, Christ d'Occident qui se manifesterait au Pérou. Seulement, affirme Ataucusi, le message de ces prophètes fut mal interprété par les hommes de leurs générations. Cette homogénéisation de l'histoire en un évolutionnisme linéaire reliant l'ensemble des prophètes jusqu'à la venue d'Ezequiel Ataucusi permet non seulement de renforcer la légitimation du prophète, mais également de focaliser la territorialisation de sa venue vers un endroit unique, sacré, messianique : Le Pérou.

<sup>53</sup> Ma traduction, extraits tirés du site web de la AEMINPU : [www.aeminpuperu.com](http://www.aeminpuperu.com).

<sup>54</sup> Fondateur de l'Empire Incaïque sortit des eaux du Lac Titicaca.

<sup>55</sup> Prophète Adventiste.

<sup>56</sup> Fondateur de l'organisation religieuse des mormons.

### 3.1.3 PARALLÈLES ENTRE LA FIGURE MESSIANIQUE DU PROPHÈTE ET LA MYTHOLOGIE INCAÏQUE

Claude Lévi-Strauss dans son analyse structurale de la mythologie stipulait que les mythes se transforment selon des règles logiques et simples soit : par inversion, par démultiplication, par truchement ou encore par le passage d'un système de code à un autre. Lévi-Strauss soutenait que : « L'analyse mythique n'a pas de fin et les mythes eux-mêmes sont interminables... - Une suite peut être donnée à chaque mythe, des variantes nouvelles peuvent apparaître, des mythes nouveaux voir le jour... » (Lévi-Strauss 1971 :566). Il ajoutait : « Les versions "modifiées" d'un mythe constituent des réponses temporaires et locales aux problèmes que posent les ajustements réalisables et les contradictions impossibles à surmonter, et qu'ils emploient alors à légitimer ou à voiler » (Lévi-Strauss 1971 :566). La figure messianique du prophète Ezequiel tire de nombreux parallèles au niveau idéologique avec les mythologies quechuas de l'Inkarri<sup>57</sup>, du Taki Ongoy<sup>58</sup>, du Pachacuti<sup>59</sup>, du Paytiti<sup>60</sup> et du Taripay Pacha.<sup>61</sup> Ce qui permet au discours ethno-religieux du Messie de trouver une continuité avec les récits mythico-historiques des paysans quechuas. L'anthropologue Juan Ossio écrivait au sujet de l'idéologie messianique des Israelitas : « ...encore une fois se répète le thème que nous retrouvons dans le Taki Ongoy, dans les écrits de Guamán Poma et dans le mythe de l'Inkarri : la condition actuelle d'un chaos total, une inversion de l'ordre allant au-delà de toute explication humaine et que l'ordre sera restauré par un agent extrahumain qui détient le pouvoir exclusif de promettre la résurrection après la mort » (Ossio, 1973 :xxvii). Le temps occupe une position capitale dans la définition du mythe, non seulement parce qu'il légitime de l'intérieur le discours mythique comme parole fondatrice, mais aussi parce qu'il joue un rôle déterminant dans le processus de fabrication du mythe en tant qu'objet. En effet, pour qu'un événement, une histoire, une narration, toujours singulière au départ, devienne un mythe, deux conditions doivent être remplies. Il faut d'une part que ses éléments entrent dans un rapport de compatibilité sémantique et formelle avec l'ensemble des mythes de la population concernée, d'autre part que soit oubliée, effacée son origine individuelle pour devenir une histoire générale » (Bonte & Izard 1991 :498). L'existence d'un corpus mythologique spécifique constitue un élément essentiel afin que la croyance millénariste et sa concrétion

<sup>57</sup> Héros mythique associé au retour de l'Inca et à la libération du monde autochtone de la domination espagnole.

<sup>58</sup> Mouvement nativiste de rébellion autochtone du XVI<sup>e</sup> siècle qui avait comme élément catalyseur la figure mythique de l'Inkarri.

<sup>59</sup> Changement de cycle qui restaurera l'ordre du monde.

<sup>60</sup> Légende annonçant l'émergence d'un nouvel empire inca au cœur de la forêt amazonienne.

<sup>61</sup> Légende qui soutient la proximité du retour de l'ancien empire.

messianique puissent émerger. Les fidèles de ce mouvement messianique-millénariste se transmettent le récit de vie du fondateur Ezequiel Ataucusi Gamonal telle une « mémoire sacralisée »<sup>62</sup> qui au cours du temps semble entamer un processus de mythification. «Les oeuvres individuelles sont toutes des mythes en puissance, mais c'est leur adoption sur le mode collectif qui actualise, le cas échéant, leur "mythisme" » (Lévi-Strauss :1971 :560). Cela semble être le cas du Messie Ezequiel qui par la brillante création d'un récit autobiographique s'appuyant, s'authentifiant de passages bibliques parvient à convaincre les fidèles de sa véracité, de sa sacralité jusqu'à la transformation de ce récit de vie en une mythologie au sein de la mémoire collective des fidèles. Le symbolisme de la figure messianique que projette le fondateur s'insérant au sein du corpus mythologique de l'héritage culturel de l'ensemble des paysans quechuas permet la transformation de l'histoire autobiographique du Messie et de connaître un processus de mythification à l'intérieur du groupe de fidèles. Tel que l'écrivait Mircea Eliade, :« once told, that is, revealed, the myth becomes apodictic truth; it establishes a truth that is absolute.» (Eliade, 1954:95); « Le mythe ne contient que des certitudes » (Urbano, 2002:20).

### 3.2 LÉGITIMATION D'UNE THÉOLOGIE ETHNONATIONALISTE : *PERÚ PAÍS PRIVILEGIADO*.

Comme je l'ai déjà mentionné dans la présentation du mouvement, l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal présente un fort «nationalisme religieux» au sein duquel les Israelitas se considèrent comme une nation privilégiée, élue de Dieu. «*Ce peuple n'est pas un peuple comme les autres. Le peuple Israelita n'est pas seulement un peuple parmi les peuples, ce peuple est le commencement, le germe d'une nouvelle race, d'une nouvelle humanité* » (Porfirio Rimachi Ortiz, 37 ans, pasteur, Lima).

L'anthropologue et philosophe anglais Ernest Gellner soutenait que: « Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist » (Gellner, 1964:169). Comment un groupe ethnoreligieux mobilisé sous une idéologie, sous une théologie ethnonationaliste parvient-il à se concevoir symboliquement en tant que nation, au plein sens du terme? L'anthropologue Benedict Anderson définit la nation comme: « an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign. » L'auteur précisait: « The

<sup>62</sup> Expression empruntée à Todorov, T., Les Abus de la Mémoire, Paris, Arléa p.7

nation is imagined as limited because...no nation imagines itself coterminous with mankind. The most messianic nationalists do not dream of a day when all the members of the human race will join their nation...»; «The nation is imagined as sovereign »; «The nation is imagined as community because...the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship » (Anderson, 1991:6). Le nationalisme ethno-religieux que présente la AEMINPU répond aux éléments de base tel que définit par Anderson dans la conception de la nation en temps que communauté politique, ethnique et religieuse limitée, « souveraine » et imaginée. Je me dois de préciser que l'aspect souverain de la AEMINPU se conçoit dans l'avènement éminent d'un changement de cycle (*Pachacuti*) au cours duquel seul le peuple élu de Dieu sera épargné et par ce fait même accédera à sa souveraineté tant espérée. L'anthropologue mexicaine Ana Maria Alonso complétait en quelque sorte la définition de communauté imaginée d'Anderson en disant que: « the imagined becomes « second nature », a «structure of feelings» embodied in material practice and lived experience.» (Alonso, 1994 :382); « Nations...are commonly imagined as having a destiny and a heritage rooted in an immemorial past. Moreover, the "selective tradition" through which this past is constructed frequently is sacralized.» (Alonso, 1994:388); « In numerous nationalisms, the ethnic identity...is privileged as the core of imagined community » (Alonso, 1994:390).

Les Israelitas croient que le Pérou est un pays privilégié tout d'abord parce que le Messie, la Seconde incarnation du Christ sur Terre s'est produite au Pérou, mais également parce que selon eux cette révélation se retrouve clairement indiquée dans les Saintes Écritures bibliques source de vérité absolue. Ezequiel Ataucusi Gamonal dans son incroyable travail de légitimation de son incarnation en tant que Christ d'Occident sélectionna de nombreux passages bibliques qui, dans une interprétation particulière, appuient la légitimation non seulement de son personnage messianique, mais également la territorialisation de cette nouvelle venue du Christ sur Terre. Le prophète attachant une importance capitale à l'enseignement et l'analyse des écritures bibliques se chargea de transmettre sa propre interprétation stratégique des passages, extraits et chapitres qui furent ingénieusement agencés dans la structuration d'un « ethno-nationalisme religieux »<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Expression traduite de Juergensmeyer, Mark, 2001, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence, "religious nationalism"*(Nouvelle édition) (Comparative Studies in Religion and Society) University of California Press;

Voici quelques extraits bibliques sur lesquels repose cette territorialisation ethnoreligieuse de l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal :

« La seconde venue du Seigneur devait se réaliser au Pérou, Terre du Soleil ; En ce jour il y aura en Égypte cinq cités qui parleront Hébreux et qui jureront fidélité au Seigneur tout puissant. Une d'elle s'appellera Cité du Soleil<sup>64</sup>. (biblia católica) Is.19 :18

Le Fils de l'Homme devait s'accomplir au Pérou, depuis les quatre cantons de la terre ; Fils de l'Homme pose ton regard vers le midi<sup>65</sup> et répand tes paroles dans la forêt et les champs au sud du midi<sup>66</sup>. (Ez.20 :46 ap.10 :11)

Alors, ils viendront adorer Dieu ; Qui ne te craindra pas oh Seigneur, parce que toi seul es saint ; et toutes les nations se prosterneront devant toi ; parce que ta vengeance est manifeste. Ap.L5 :4 (Is.2 :2) »

Voici quelques extraits des précisions explicatives que donnent certains informateurs aux anthropologues sur le défi analytique que présente l'interprétation de ces révélations bibliques :

Interprétation de quelques-uns de mes informateurs :

*« En ce monde moralement corrompu, la rénovation spirituelle devait surgir de l'hémisphère occidentale. Le Pérou comme berceau du nouveau peuple élu de Dieu, le nouvel et VÉRITABLE "Israël" formera "le pays privilégié". »* (Isaias Quispe Hilario, 27 ans, Anta Cusco)

*« Le Pérou est un pays privilégié. Les Saintes Écritures le disent en Is 66,18. Parce que Dieu nous envoya son prophète dans la réincarnation de l'Esprit Saint dans le corps d'un homme charnel, l'honorable Ezequiel Ataucusi Gamonal. Un temps viendra pour réunir toutes les nations et les langues de l'Empire. Nous sommes la génération des quatre cantons du monde ou los cuatros suyos comme le disaient les Incas. »* (Guillermo Oseda, 52 ans, directeur de Missions, centre administratif de Surco, Lima)

*« Jusqu'à maintenant, les Israelitas sont très mal vus, mais ils se trompent parce que Dieu se trouve parmi les Israelitas. Les générations des quatre cantons du monde seront bientôt réunies au Pérou, comme au temps des Incas. »* (Helena Cahuana Humán, 49 ans, Lima)

*« Je me sens très fier d'être un runa Israelita parce que mon Pérou est Privilégié...il possède tellement de richesses. Ce n'est pas moi qui le dis...la Sainte Bible aussi parle de mon Pérou...même s'ils ne le croient pas. »* (Segundo Quispe Cusi, 37 ans, Pueblo jóven d'Esperanza, Ica)

<sup>64</sup> Associée à l'Empire Inca

<sup>65</sup> Symboliquement associé à l'Équateur

<sup>66</sup> Symboliquement associé aux régions de l'Amazonie et des Andes péruviennes qui se situent au sud de l'Équateur, au sud du « midi ».

### Un informateur de l'anthropologue Enrique Espinoza :

«Le Pérou est le pays élu de Dieu...Le livre des Nombres 13 :24-31 parle de l'origine du Pérou. À l'époque des Incas, le Tahuantinsuyo comprenait les pays suivants : Équateur, Pérou, Bolivie, Chili et Argentine. L'Équateur signifie dans la Bible le midi tout comme la bible se réfère au Tahuantinsuyo par le terme « centre de la terre » d'où sortiront les prophètes d'Occident. (Ezequiel 20 :46) Ceci signifie symboliquement que le Fils de l'Homme reviendra dans les montagnes situées au sud de l'Équateur. (Mateo 24 :27)» (Espinoza, 1984 :50).

Informateur de l'anthropologue Manuel Marzal : «L'Écriture dit que le Christ reviendra, tout s'accomplit puisque le Christ est ici même si vous ne le croyez pas la gloire se manifestera au Pérou.»<sup>67</sup> (Marzal, 1988 :350)

«Unis dans la vérité de la Loi de Dieu nous devons nous éveiller au début d'une ère nouvelle. Cette union signifie que nous devons former une seule pensée, un seul cœur, une seule âme, une seule foi, une seule loi, un seul peuple et un seul Dieu. Ainsi, notre Pérou deviendra le Pérou Privilégié.»<sup>68</sup>

Lors de mes recherches de terrains, j'ai eu l'occasion de constater que les interprétations des enseignements bibliques du Maestro Ezequiel, se transmettent au sein de la communauté de fidèles principalement par tradition orale. Je m'attendais à trouver de nombreuses variantes individuelles dans l'interprétation symbolique d'une telle forme de connaissance, puisque la tradition orale dans sa dimension performative laisse généralement une place importante à la personnalité et au potentiel d'expression créative de l'orateur. Cependant, chose curieuse et à ma grande surprise, ces interprétations symboliques des Saintes Écritures semblent relativement fixes et semblent se transmettre de façon quasi intacte du Messie aux pasteurs et missionnaires, de ceux-ci aux fidèles, des fidèles entre eux et également des fidèles au monde extérieur. Claude Lévi-Strauss soutenait que : « La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans *l'histoire* qui y est racontée.» (Lévi-Strauss, 1985 :232)

La substance des interprétations des écritures bibliques se transmettant au sein de la Congrégation telle un mythe d'origine de celle-ci prend sa force et sa signification dans l'histoire qui y est racontée. Cette histoire continuellement répétée, remémorée à l'intérieur de la mémoire collective du groupe constitue un système d'énoncés servant à marquer, définir et territorialiser l'identité locale des fidèles.

<sup>67</sup> idem

<sup>68</sup> Site web de AEMINPU : [www.aeminpuperu.com](http://www.aeminpuperu.com)

Dans son ouvrage "Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains" (1994) l'anthropologue Marc Augé définissait le lieu comme : « identitaire (en ce sens qu'un certain nombre d'individus peuvent s'y reconnaître et se définir à travers lui), relationnel (en ce sens qu'un certain nombre d'individus, les mêmes, peuvent y lire la relation qui les unit les uns aux autres) et historique (en ce sens que les occupants du lieu peuvent y retrouver les traces diverses d'une implantation ancienne, le signe d'une filiation). Ainsi, le lieu est-il triplement symbolique (au sens où le symbole établit une relation de complémentarité entre 2 êtres ou 2 réalités) : il symbolise le rapport de chacun de ses occupants à lui-même, aux autres occupants et à leur histoire commune » (Augé, 1995 :155).

La possibilité de retrouver l'existence symbolique de ce lieu au sein des Saintes Écritures confère au lieu géographique une dimension sacrée. Cette sacralisation de la territorialité constitue l'un des piliers de la théologie nationaliste du mouvement ethno-religieux que présente l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. La notion de « nationalisme religieux » proposée par Juergensmeyer comporte une dimension territoriale importante au sein de plusieurs mouvements religieux militants. « La préoccupation de la territorialité peut se manifester – entre autres – à travers le développement d'un concept « d'espace sacré », qui renvoie à un lieu auquel le groupe attribue des qualités particulières.» (...) « la préservation ou la revendication d'un espace sacré est ...souvent un objectif prioritaire de groupes fondamentalistes, surtout lorsque cet espace joue un rôle important dans les croyances "fondamentales" du groupe » (Mayer, 2001 :90). La question de l'espace sacré pour l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal prend une importance capitale au sein des interprétations des écritures bibliques qui se voient transformées en mythe d'origine du groupe. C'est à la base de cette territorialisation sacrée de l'espace national péruvien et même s'élargissant symboliquement sur les territoires ancestraux de l'Ancien Empire du Tahuantinsuyo que le mouvement ethnoreligieux trouve la légitimité de son existence ainsi que la justification de ses revendications ethnoterritoriales. Étendant sa mémoire collective, sa généalogie et son histoire à l'histoire universelle judéo-chrétienne trouvant sa fondation dans les Saintes Écritures source de vérité absolue, le mouvement ethno-religieux créé par le prophète Ezequiel Ataucusi atteint un niveau de cohérence symbolico-idéologique éblouissant aux yeux des fidèles qui ne peuvent espérer davantage de cette révélation identitaire et territoriale sacralisée leur octroyant le statut de nation privilégiée, élue de Dieu créant : «...le sentiment que "leur" histoire croise l'HISTOIRE et que celle-ci concerne celle-là » (Augé,

1992 :42). Les Messies peuvent d'une certaine façon être considérés comme des « intellectuels organiques »<sup>69</sup> qui tentent de formuler des projets alternatifs de société afin de guider leur peuple vers une plus grande autonomie politique face aux sociétés dominantes dont ils demeurent exclus. Les messies constituent des piliers, des agents de création et/ou de récréation de l'identité ethnique détruite ou menacée. En tant que catalyseur politico-religieux de la ferveur collective le messie Ezequiel a l'importante fonction sociale de promouvoir la formation de communautés et d'une nation d'élus (Alicias Barbaras 1994 :517). Par la formation d'une nouvelle cohésion sociale aux bases ethno-identitaire et religieuse, unifiées par une loyauté, un système de croyances, la prise de conscience et la réécriture d'une histoire commune, la confiance détériorée se récupère et parvient à transformer un sentiment d'infériorité en sentiment de supériorité ethnique donnant ainsi aux membres du mouvement messianique la force nécessaire permettant de briser l'isolement et la passivité afin d'entreprendre un cheminement menant à la mobilisation, la participation active et l'émancipation du groupe au sein de la société dominante répressive et fermée ou parallèlement à celle-ci.

### 3.3 CONSTRUCTION D'UNE NOUVELLE « CAPITALE IMPÉRIALE »

L'anthropologue Marc Augé souligne que :«...la plupart des prophètes, lorsqu'ils réussissent à se faire reconnaître comme prophètes, fondent des lieux dans lesquels ils semblent réinscrire la vérité de leur message...» (Augé, 1995 :148). Cet extrait d'Augé soulève deux questions centrales tout d'abord : Comment le Missionnaire Général de l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal sélectionne-t-il et fonde-t-il des lieux sacrés lui permettant de réinscrire, de réaffirmer la vérité de son message? Et comment la AEMINPU produit-elle, crée-t-elle, inscrit-elle la localité dans ces lieux part le biais de la manipulation de certains éléments des mythologies judéo-chrétiennes et incaïques dans l'appropriation et le marquage de certains espaces nationaux urbains et frontaliers dans une territorialisation de l'identité ethno-religieuse du mouvement?

Pour l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, deux lieux géographiques représentent ce que l'anthropologue Karen Olwig (1996) qualifiait de "site culturel"

---

<sup>69</sup> Concept emprunté à Antonio Gramsci.

et qu'elle définit comme étant un ensemble d'institutions culturelles ayant une valeur symbolique et émotive qui permettent aux individus de maintenir leur identité ethnique, culturelle et/ou religieuse par l'affirmation symbolique de celle-ci à travers le site culturel. Ces sites culturels de haute valeur symbolique sont : la capitale du pays, Lima ainsi que la selva, la forêt amazonienne<sup>70</sup>. Ces lieux géographiques sacralisés dégagent une fonction symbolique de territorialisation de l'identité religieuse, culturelle et ethnique du groupe de fidèles.

Au sein de l'organisation politico-sociale et religieuse de la AEMINPU la ville Lima représente en quelque sorte la « capitale de la Congrégation » en se composant du site de pèlerinage de Cieneguilla, des bureaux administratifs de la Congrégation, du siège du parti théocratique (Frepap) ainsi que du lieu de départ où se forment les cortèges de colonisation partant pour la « Tierra Prometida » que représentent les communautés amazoniennes. Selon les Israelitas, la ville de Lima serait la « nouvelle Jérusalem », la « Jérusalem d'Occident ». Plusieurs de mes informateurs m'ont expliqué la « véritable signification » du mot Jérusalem que selon eux, le peuple juif de Moïse n'aurait pas su comprendre et déchiffrer. Les Israelitas décortiquent le mot Jérusalem en deux sections. La première se composant de « Jéru » qui signifierait selon eux : « Pérou » et la seconde se composant de « salem » signifierait « grande ville ». Voilà donc comment se révèle le message, le code sacré de Dieu qui depuis le début des temps annonçait le destin du pays privilégié, le Pérou dont le lieu d'émergence de la rédemption et du Nouveau Pacte Universel entre Dieu et son peuple élu serait, cette grande ville que représente Lima en Occident. Dans une stratégie de centralisation politico-religieuse et devant la délocalisation de milliers de paysans andins se voyant déplacés des Andes vers la capitale sous la forte pression démographique, le manque de terres arables ainsi que la violence terroriste et paramilitaire qui ravageait la Cordillère, le Missionnaire Général a su brillamment créer un sentiment d'appartenance et d'appropriation de certains espaces urbains en combinant l'interprétation d'un site sacré judéo-chrétien du niveau global « Jérusalem » au symbolisme local que revêt la capitale nationale au sein de la mythologie incaïque toujours présente au sein de la mémoire collective des paysans quechuas. La localisation géographique de l'utopie proposée impressionne ces individus sans-terres pour qui la territorialité à une qualité mythique. Ce « syncrétisme stratégique »<sup>71</sup> rend le site culturel doublement significatif, doublement

<sup>70</sup> La sacralité de ce second site culturel sera explicitée au cours du prochain chapitre.

<sup>71</sup> Expression empruntée à Christophe Jaffrelot, « Hindu Nationalism, Strategic Syncretism in Ideology building » in *Indian Journal of Social Science*, 5/4, 1992, p.373-392

sacré, lui conférant une authenticité qui s'inscrit directement dans les révélations des Saintes Écritures et l'histoire universelle.

Voyons comment ce syncrétisme symbolique prend sens au sein de l'imaginaire ethno-religieux des paysans andins.

### 3.3.1 LIMA :NOUVELLE-JÉRUSALEM

Maintenir l'organisation administrative et religieuse de la Misión Israelita de même que la résidence permanente du Missionnaire Général à Lima soulève dans l'imaginaire autochtone un lien entre la figure messianique du prophète Ezequiel et la légende de la reconstitution du corps de Tupac Amaru I, souvent associé au mythe politique de l'Inkarrí dont la tête selon la légende avait été enseveli par les Espagnols sous la ville de Lima. Selon la croyance lorsqu'à partir de la tête, la reconstitution du corps de l'Inkarrí sera complétée, l'avènement d'un nouveau cycle pourra se produire en ramenant l'ordre du monde aux descendants de l'Ancien Empire si le Dieu catholique en donne son accord. Par cette production de localité, les Israelitas tentent de donner un nouveau sens au monde urbain de la capitale, Lima, en s'y définissant une place à travers la mythologie et l'organisation religieuse de la Misión. Lima représente ainsi un « lieu de mémoire »<sup>72</sup> au sein du passé mythico-historique des paysans quechuas. Dans le contexte d'un espace temporel Messianique, « a Messianic Time » où le temps se vit comme : « a simultaneity of past and future in an instantaneous present » (Benjamin, 1973 :265). La figure du Messie, du Christ d'Occident se syncrétise à celle de l'Inkarrí et Lima devient dans l'imaginaire des fidèles cette nouvelle Jérusalem, cette ville sacrée d'où émergera la rédemption depuis l'Occident, depuis le Pérou privilégié.

C'est également aux abords de la capitale qu'Ezequiel Ataucusi fonda le centre cérémoniel central de son « empire religieux » soit le site de Cieneguilla, un espace désertique au décor lunaire situé sur l'altiplanie des collines surplombant la capitale. L'emplacement du site cérémoniel de Cieneguilla présente en quelque sorte la revitalisation d'une ancienne *huaca*; site spirituel datant de l'époque incaïque. Le site est métaphoriquement associé au Mont Sinai dans l'imaginaire Israelita. Entouré de douze *cerros* (collines) représentant symboliquement les douze collines

---

<sup>72</sup> Terme emprunté à Pierre Nora (1984)

entourant la ville de Jérusalem et les douze tribus d'Israël réunies au Pérou privilégié, le site est devenu un lieu de pèlerinage incontournable pour les fidèles Israelitas. « Dans le contexte d'un lien étroit avec une terre, certains sites revêtent une importance stratégique du point de vue d'une géographie sacrée.» (Mayer, 2001 :94) Comme je l'ai démontré ci-haut, la ville de Lima en tant que capitale nationale et lieu de centralisation du pouvoir politico-religieux de la AEMINPU revêt une importance stratégique dans une conception sacrée de l'espace géographique.

L'anthropologue Maurice Bloch écrivait : « La topographie lorsqu'elle est...lourde d'histoire, est une composante particulièrement signifiante..» (Bloch, 1995 :68). Symbole du Nouveau Pacte Universel entre Dieu et son peuple élu par le biais du site cérémoniel de Cieneguilla, symbole de la rédemption par la résidence du Missionnaire Général et son association à la figure de l'Inkarri, la capitale se voit territorialiser en tant que « Nouvelle Jérusalem » à partir d'un puissant symbolisme mythico-religieux qui permet de réaffirmer l'authenticité et la légitimité de la figure messianique du Prophète en tant que Christ d'Occident en inscrivant son message idéologico-religieux au sein d'espaces géographiques dotés d'une charge symbolique et émotionnelle importante. C'est avec brio que l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal utilise des éléments du passé mythico-historique judéo-chrétien du niveau global dans un réaménagement, une redéfinition en fonction du niveau local venant se juxtaposer au passé mythico-historique et à la mémoire collective des paysans andins dans une mobilisation politico-religieuse au sein d'un espace géographique ancestral qui s'avère en fait être la revendication ethnoterritoriale d'un espace "sacré".

### **3.4 VISION DU MONDE ET ESCHATOLOGIE AU SEIN DE LA THÉOLOGIE ETHNONATIONALISTE DE LA AEMINPU**

La théologie ethnonationaliste Israelita présente une base idéologique eschatologique<sup>73</sup> couplée d'un désir de revitalisation culturelle de la société incaïque en tant que formation étatique « pure » et « égalitaire » basée sur des principes de communautarisme, d'entraide, de réciprocité, de discipline et d'obéissance à l'Inca, l'Empereur, le représentant de Dieu sur terre. Le sociologue italien, Francesco Alberoni soutenait que : « L'eschatologie est une vision de destruction,

---

<sup>73</sup> L'approche d'un prochain Pachacuti.

l'expression d'un besoin de destruction totale, l'appel à l'anéantissement de toute chose comme unique moyen d'un renouveau radical. » (...) « L'imagination eschatologique, l'attente de la destruction et de la palingénésie s'observent quand l'élaboration religieuse survient sur un fond de déception et d'échec, à savoir quand l'état naissant religieux apparaît après d'inutiles tentatives de régénération, conduites sur d'autres plans et avec d'autres moyens. » Il ajoutait : « Le problème du millénarisme est celui du contrôle d'une quantité insupportable de frustration et de violence. » (...) « L'état naissant débouche alors sur une attente de transformation cosmique radicale, sur l'anéantissement définitif de la contingence, par le biais d'évènements dramatiques (qui ne sont autres que la projection théologique du dilemme éthique.) » Il ajoutait : « En fait, toute nouvelle religion, tout revival religieux, en tant qu'état naissant, comporte un élan vers l'avenir, pour marquer l'aube des temps nouveaux... » (Alberoni, 1992 :389-391).

Le *mouvement Israelita* présente une conception temporelle cyclique de l'histoire, soit des cycles générationnels séparés par des périodes de chaos, de transmutations cosmiques permettant le passage d'un cycle temporel à un autre. Ces périodes de transition se désignent sous le nom de Pachacuti qui signifie inversion du monde, période temporelle de grandes transformations, époque de destruction, de désolation et de restauration. Cette conception temporelle se révèle en continuité avec les modèles de divisions préhispaniques de la temporalité. Le modèle de conception temporelle Israelita semble correspondre à un emprunt modifié du modèle de périodisation décrit par le chroniqueur Guman Poma de Ayala<sup>74</sup> dans son ouvrage *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Cette division temporelle relève de la tradition européenne et permet de marquer une origine unique de l'humanité à travers Adam et Ève. Selon les écrits de Guaman Poma de Ayala, la religiosité des premiers péruviens consistait en une religion naturelle composée d'éléments similaires à l'authenticité religieuse pratiquée par le peuple hébreu dans l'Ancien Testament. Le chroniqueur tentait de souligner une évangélisation préhispanique du Pérou en soutenant que les premiers péruviens pratiquaient une religiosité quasi identique à celle des anciens Hébreux. Il n'est pas rare de retrouver dans la littérature missionnaire et les chroniques de la colonie la thématique d'une religiosité incaïque antipaïenne, monothéiste et naturelle. Dans la recherche d'une authenticité indiscutable, l'histoire ne pouvant être séparée de la théologie, le *mouvement Israelita*

<sup>74</sup> Selon Guman Poma, l'histoire humaine aurait commencé avec Adam et aurait inauguré une série de cinq générations sommairement intitulée : « Historia del mundo ». Les cinq générations sont les suivantes : 1) de Adam à Noé, 2) de Noé à Abraham, 3) de Abraham à David, 4) de David au Christ, 5) du Christ au Pape Urbain VI. (Poma de Ayala, Guaman : 34-41)

semble s'être inspiré des écrits de Guaman Poma de Ayala et de l'Inca Garcilaso de la Vega dans l'élaboration de leur idéologie ethnoreligieuse.

Pour les Israelitas, l'histoire humaine a connu jusqu'à présent six générations ou plutôt six cycles. Le premier fut celui d'Adam qui se termina sous Noé avec le déluge. Le second commença avec Noé et se termina avec Lot par un déluge de feu, le troisième débuta avec les descendants de Lot jusqu'à Moïse, le quatrième de Moïse à Jésus Christ, et le cycle présent qui est sur le point de se terminer par l'arrivée d'un nouveau Messie, Ezequiel, le retour de l'Inkarrí annonçant le changement de cycle, un Pachacuti qui viendra rétablir l'ordre du Monde. À cette conception cyclique judéo-chrétienne vient s'associer une conception temporelle préhispanique divisant l'histoire en générations ou pachas soit : 1. Viracocha<sup>75</sup> (cycle de création de la civilisation Inca) 2. Tunupa (cycle d'équilibre et d'expansion de l'Empire Inca), 3. Llapa-Libiac, (cycle de changements drastiques) 4. Pachacamac (cycle de trahison, les populations de la côte s'étant alliées aux Espagnols lors de la Conquête) 5. Inkarrí (cycle de rébellions autochtones, période coloniale) 6. Pishtaco ou Naqaq (Pishtaco, cycle de l'oppression de l'homme blanc étranger, Naqaq, il y a peu de temps, période républicaine jusqu'à la venue du nouvel Inca) 7. Cycle d'Ezequiel ou retour de l'Inkarrí. Cette distribution temporelle en six générations et la venue d'une septième présente la continuité d'une ancienne tradition patristique au symbolisme millénariste. Les fidèles nomment le dernier cycle : "le cycle d'Ezequiel". Ce prophète qui guidera le peuple élu à la rédemption à une vie nouvelle lors de l'avènement du prochain cycle.

Le modèle de périodisation de la AEMINPU et son contenu idéologique présentent de nombreuses incohérences. Cependant, ces incohérences apparentes demeurent au niveau du détail et non pas au niveau de l'ensemble de telle manière qu'une lecture minutieuse permet de découvrir une cohérence globale ou plusieurs systèmes de cohérences qui s'entrecroisent. Ainsi au-delà des incohérences partielles émerge un système complexe porteur d'une idéologie aux racines historiques. La figure mythologique de l'Inkarrí demeure centrale et offre la promesse d'un rétablissement de l'ordre ancien, au sein d'une conception temporelle cyclique permettant l'attente et l'espérance d'un prochain Pachacuti qui instaurera un retour « al tiempo del Inca ».

<sup>75</sup> Viracocha est associé à l'image d'un Dieu unique, Dieu créateur, «Dios único y verdadero» « ser supremo» Dieu andin créateur équivalent au Dieu chrétien. (Pease 1973, Marzal 1988, Rostworowski 1983)

Il est important de situer de façon historique le personnage mythique de l'Inkarri. Selon la conception mythico-historique du *mouvement Israelita*, Viracocha ou Jéhovah serait le Dieu unique, créateur du monde qui aurait envoyé le prophète Manco Cápac afin de civiliser les hommes et de permettre la naissance d'un grand Empire au sein de son peuple élu. Ainsi, l'empire inca aurait pratiqué une religiosité monothéiste vouant un culte au Dieu créateur invisible de Viracocha (Jéhovah). Selon les Israelitas, entre l'an 1200<sup>76</sup> et 1438<sup>77</sup> les sept successeurs de Manco Cápac : Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Mayta Cápac, Cápac Yupanqui, Inca Roca, Yahuar Huaca et Viracocha Inca seraient tous demeurés fidèles à Jéhovah-Viracocha en pratiquant une religiosité monothéiste au Dieu créateur. En 1438, devant les invasions des Chancas et l'âge avancé de Viracocha Inca, son fils l'Inca Cusi Yupanqui, fier de ses batailles contre l'ennemi, s'autoproclame Sapa Inca contre la volonté de son père qui avait désigné comme successeur son autre fils, Urcos. Cusi Yupanqui changea son nom pour celui de Pachacutec, fils du soleil. Il déclara son peuple comme Intipchurin ou fils du Soleil et imposa un changement au niveau du culte. Une religiosité polythéiste qui s'actualise principalement dans un culte solaire à Inti venait remplacer la dévotion au Dieu créateur Viracocha. Selon les Israelitas, ce changement au niveau du culte éloigna le peuple inca du dieu unique et véritable Jéhovah-Viracocha et permit une lente pénétration du mal dans le cœur des hommes de l'Empire. L'égoïsme, l'ambition, la jalousie et l'individualisme virent le jour jusqu'au moment suprême où en 1532 les deux princes héritiers Huascar et Atahualpa entrèrent dans une guerre fratricide qui provoqua l'implosion de l'Empire et l'abandon de Dieu qui laissa son peuple élu sombrer sous la violence de la Conquête Espagnole. Selon les Israelitas, la guerre entre Atahualpa et Huscar présentait une période de transition entre un monde dominé par un culte païen à Inti, un dieu visible et la venue d'un Pachacuti qui aurait permis le rétablissement d'une authenticité de culte à Viracocha. Cependant, cette transition de cycle fut interrompue par la conquête espagnole et ne put être complétée jusqu'à présent.

Il est important de noter que l'ensemble des mouvements messianiques de rébellion autochtone postconquête au Pérou émergèrent à la base de cette croyance en une période de chaos qui

---

<sup>76</sup> Jéhovah-Viracocha engendre le prophète Manco Capac sur les bords du Lac Titicaca et lui donne pour mission de fonder un nouvel empire. Après une longue marche, Manco Capac se serait établi dans la vallée de Cuzco. (Pease 1973, Rostworowski 1983)

<sup>77</sup> Début du règne de l'Inca Cusi Yupanqui qui se baptisera lui-même du nom de Pacacutec, fils du soleil. (Pease 1973)

prendrait fin lors du rétablissement de l'ordre incaïque par un Pachacuti qui instaurerait à nouveau un culte à Viracocha, le dieu primordial invisible. Il est donc impératif d'analyser les mouvements de « rébellions » messianiques à la lumière de la continuité des tentatives, d'Atahualpa<sup>78</sup>, de Túpac Amaru I<sup>79</sup>, de Juan Santos Atahualpa<sup>80</sup> et de Túpac Amaru II<sup>81</sup> de rétablir un nouvel ordre du monde dans un retour au culte du Dieu créateur invisible Viracocha.

Le mythe de l'Inkarrí permit à Juan Santos Atahualpa de diriger un soulèvement autochtone au milieu du XVIIIe siècle en se présentant aux autochtones des basses terres (côte) tout comme ceux de la Sierra (région andine) sous la figure d'un Apu Inca descendant légitime de l'Inca Atahualpa. Le mouvement de rébellion de ce dernier s'appuyant sur la croyance mythologique d'un retour de l'Inkarrí permit une opposition au régime espagnol pendant une décennie après quoi le dirigeant fut capturé et exécuté sur la *Plaza Mayor* de Cuzco. Le mythe de l'Inkarrí servit également de catalyseur lors de la grande rébellion dirigée par Túpac Amaru II<sup>82</sup>. La figure mythique de l'Inkarrí accompagna l'ensemble des mouvements de rébellion autochtones coloniaux qui, dans une idéologie messianique, tentèrent d'affirmer et de restaurer le passé préhispanique. Le mythe de l'Inkarrí servait d'inspiration idéologique qui permettait de rassembler, motiver et conduire un mouvement de protestation et de rébellion autochtone contre l'état colonisateur espagnol. Inkarrí apparaît dans les récits andins comme un héros capable d'exécuter des œuvres extraordinaires menant au rétablissement de l'ordre du monde dans l'instauration d'un nouveau cycle. Cela donne un sens particulièrement significatif à l'association qui est faite entre Ezequiel Ataucusi Gamonal et la tête de Túpac Amaru II enterrée à Lima. La reconstitution du corps de ce dernier permettra le retour de l'Inkarrí qui déclenchera le prochain Pachacuti et guidera son peuple dans le changement de cycle et le rétablissement de l'ordre authentique incaïque dans le culte de Viracocha, le dieu Créateur. Les autochtones descendant de l'Ancien Empire ont toujours attendu un retour de l'Inca et de Viracocha, plusieurs espèrent toujours ce retour comme c'est le cas des membres du

<sup>78</sup> Selon les Israélites, Atahualpa se serait opposé à l'idéologie polythéiste de son frère Huascar dans le but de rétablir une religiosité monothéiste vouant culte au Dieu unique et créateur Viracocha-Jéhovah.

<sup>79</sup> Fils légitime de Manco Inca. Il grandit dans la cité perdue de Vilcabamba. Il fut le Dernier Empereur Inca exécuté en 1572 par les Espagnols.

<sup>80</sup> En 1742, le caudillo autochtone Apu Cápac prit le nom de Juan Santos Atahualpa en proclamant sa descendance directe au dernier empereur Inca ayant péri aux mains des Espagnols. Il dirigea une rébellion de 13 ans contre le régime colonial.

<sup>81</sup> José Gabriel Condorqanqi, curaca de la province de Pinta déclencha un puissant mouvement autochtone de rébellion messianique en 1781. Son personnage messianique fut associé au retour de l'Inkarrí.

<sup>82</sup> Túpac Amaru II était un descendant direct de Túpac Amaru I, dernier Inca de Cuzco décapité en 1572 sur la Plaza Mayor.

*mouvement Israelita* qui conçoivent le retour de l'Inkarrí comme une fusion entre le retour de Viracocha (Jéhovah) se faisant à nouveau présent au sein de son peuple élu et de l'Inca. Au sein de la mythologie andine contemporaine, le mythe de l'Inkarrí se voit composé d'éléments incaïques, andins et catholiques.

### 3.5 FORMATION D'UNE NOUVELLE COMMUNAUTÉ RITUELLE ET DOCTRINALE

Le pouvoir d'une idéologie de résistance réside dans la description et la dénonciation de conditions d'existence inacceptables et sa capacité à mobiliser des adhérents dans un effort coopératif d'organisation et de transformation du monde actuel. Une idéologie résonnante devient une force qui pousse l'individu à penser par et en fonction de celle-ci. (McAdam 1996) Le *mouvement Israelita* crée un espace qui institue et produit la vérité dans la création et la légitimation d'un Messie, figure cosmocratique, d'une géographie sacrée et l'élaboration d'un système théologique et doctrinal ethnonationaliste. Un régime de vérité qui demande l'obéissance du fidèle à Dieu, à sa *Ley Real*<sup>83</sup> et à ses Commandements. Pour les Israelitas, la *Ley Real* et la doctrine proposée par le mouvement ethnoreligieux constituent la matrice nécessaire à la formation d'une société nouvelle s'opposant farouchement à la dégénérescence du monde actuel où règnent la corruption, l'idolâtrie et le paganisme. «*Au milieu de la corruption latente, de l'idolâtrie et du paganisme enraciné dans l'humanité, la formation d'un peuple de Saints n'aurait pu être possible sans l'orientation et le cadre de cette Loi de Dieu qui oblige et régénère les actions des hommes, leurs façons d'être et leurs pensées.*» (Guillermo Oseña, 52 ans, directeur de mission, centre administratif de Surco, Lima).

Les Israelitas s'opposent à plusieurs aspects du monde occidental moderne et du mode de vie paysan andin où règnent de profondes inégalités et de nombreux conflits intracommunaux. Dans une recherche d'authenticité et de primordialité, ils ont élaboré une religiosité hybride entre le judaïsme et l'incaïsme, entre certains principes éthico-religieux de l'Ancien Testament et la revitalisation d'un ensemble de pratiques culturelles incaïques. Dans la croyance eschatologique de l'approche d'un nouveau Pachacuti, ceux-ci tentent de construire une société nouvelle, purifiée spirituellement et culturellement. Une société reprenant les bases idéalisées de l'Ancien empire

---

<sup>83</sup> La *Ley Real* se compose des Dix Commandements tels que décrits dans l'Ancien Testament qui se voient couplés aux lois et préceptes incaïques.

inca. Ils ont ainsi élaboré un nouveau code civico-culturel à partir de la Ley Real qui se voit complété par la reprise d'un ensemble de normes éthico-religieuses d'origine incaïque. Ils ont également formulé leur propre code juridico-pénal fonctionnant à l'écart des normes de la société dominante qu'ils considèrent désuètes et qu'ils qualifient de "*costumbres humanas*"<sup>84</sup>. Leur doctrine fait appel à une disciplinarisation et une moralisation drastique. *«La tâche essentielle est de nettoyer la saleté du monde pour moraliser et ensuite que les gens deviennent des éléments utiles à la nouvelle société Tahuantinsuyana et à Dieu.»* (Jorge Jara Zúñiga, 46 ans, Ancash) Ainsi les Israelitas suivent un ensemble de normes et de prescriptions issues d'une fusion entre l'Ancien Testament et les lois ancestrales incaïques. Ils respectent également les interdictions alimentaires prescrites dans le livre biblique du Lévitique et affichent une attitude vestimentaire nativiste dans le port de la tunique, l'usage du voile et le respect du « nazirato ».<sup>85</sup> Ils ont composé un code vestimentaire strict dans une recherche d'authenticité, de pureté originelle donnant une apparence, un caractère sacré au peuple élu. L'utilisation de ce code vestimentaire revitalisé participe à la création d'une culture s'attribuant et revendiquant une origine « primordiale ». Le vêtement Israelita constitue une création hybride entre les tuniques des anciens Hébreux et les tuniques portées par les Incas appelées *uncus* et *anakus*. Le contenu symbolique du vêtement Israelita présente la revitalisation d'un vêtement ancestral qui acquiert une nouvelle signification pour le groupe.



figure 1 : exemple de la tenue vestimentaire Israelita<sup>86</sup>

*«À l'époque du Tahuantinsuyo, les femmes usaient l'Anaku une espèce de tunique qui allait jusqu'aux chevilles qu'elles attachaient à la taille avec un Chunpi (un ceinturon tressé). Elles aussi utilisaient une cape, le Lliclla qu'elles serraient avec un Tupu (une broche). À Cusco les femmes les plus pures utilisaient un voile qu'elles portaient sur la tête qui rappelle la façon de se vêtir des femmes de l'Ancien Testament. Et pour cela nous, Israelitas, nous retournons aux*

<sup>84</sup> Coutumes humaines.

<sup>85</sup> Au sein de la culture israelita, le nazirato correspond au code d'éthique qui prescrit aux hommes de porter les cheveux et la barbe longues et aux femmes le port du voile et de la tunique et des sandales.

<sup>86</sup> Voir également les photos des chapitres suivant et celle de l'annexe socio-démographique.

*coutumes des temps anciens, des temps sacrés en portant des tuniques, des voiles ainsi que les cheveux et la barbe tel que Dieu l'avait prescrit aux Israélites<sup>87</sup> et aux Incas, ses peuples élus » (Emiliano Canaza Colachagua, 26 ans, Anta, Cusco).*

*«Nous portons des vêtements qui sont à l'image de Dieu et des Incas, parce que eux aussi se vêtait ainsi » (Mónica Tinta Mamani, 39 ans, Inkatarí, Puno).*

« Les Israelitas croient que le port des cheveux longs leur permet une communication plus directe avec Dieu, raison pour laquelle les Incas portaient également les cheveux longs. Ils appuyent cette croyance de citations bibliques telles que : Num :6 :5, Lv. 19 :27, 21 :5. Ils soutiennent que la barbe et les cheveux sont : « el radar para detectar las cosas de Dios » (Granados 1986 :31).

*« Celui qui respecte le nazirato possède plus de force spirituelle, plus de savoir et de pureté » (Juana Aquino Chinchay, 39 ans, Hunipaca, Apúrimac).*

Le système vestimentaire forme en quelque sorte une structure de langage. « Ethnic dress is understood as those items, ensembles and modifications of the body that capture the past of the members of a group, the items of tradition that worn and displayed to signify cultural heritage » (Eicher & Sumberg, 1995:5). Le vêtement ethnoreligieux porté par les Israelitas permet de les différencier ; il constitue un marqueur important de communication de l'identité ethnoreligieuse du groupe et de la territorialisation de celle-ci. « The style of clothing... mark the attempt to establish a new set of typical bodily practices » (Connerton, 1989:10). «In the...types of actions we see people trying to mark out the boundaries of a radical beginning; and in neither case is that beginning, that new image of society's continuity, even thinkable without its element of recollection – of recollection of both explicit and implicit. The attempt to establish a beginning refers back inexorably to a pattern of social memories » (Connerton, 1989:13). Le port du vêtement Israelita, un vêtement hybride entre les descriptions de l'Ancien Testament et le vêtement incaïque correspond à la manifestation d'une nouvelle identité s'exprimant en terme ethnoreligieux et tentant de revitaliser un passé ancestral glorieux que les membres du groupe ne veulent point oublier, un passé qui fut brusquement interrompu par le cours de l'histoire, mais qui cherche à resurgir. « Dress is easily read as a mark of domestic introversion...and the presence of a culturally and politically powerful model of the self » (Herzfeld, 1997:19). « Le corps est un produit social qui reflète l'image du monde » (Despeux, 1996 :94). En ce sens il constitue un locus, un agent

---

<sup>87</sup> Peuple de Moïse en Israël.

privilegié de l'expression des choix identitaires. Par le respect du « nazirato »<sup>88</sup> et le respect d'un code vestimentaire marginalisant encore davantage les fidèles du mouvement ethnoreligieux, ceux-ci expriment « un désir de conformité à l'esthétisme « marginal » (Lamer, 1995 :153) dans l'affirmation identitaire par le biais du marquage du corps, support le plus sensible de l'expression du soi, « territoire » à partir duquel prennent sens pour l'individu les relations à l'ordre social, naturel et étatique » (Despeux, 1996 :87). « Il s'agit d'un marquage..qui enregistre la territorialité du corps, son appartenance, son insertion et son initiation dans les pratiques collectives » (Chaouki Zine, 2000, p.5). Ainsi par le symbolisme qui se dégage du vêtement, les fidèles expriment leur adhésion à une vision du monde, leur appartenance à une communauté, à une nation ethnoreligieuse et à une territorialité en tant que « peruano Israelita », « hijo de Dios » « hijo del pueblo eligido » au Pérou Privilegié. Le vêtement devient un outil et une modalité de construction de l'identité et la territorialité. En retournant à l'authenticité du code vestimentaire qu'ils croient avoir été de norme sous l'Ancien Empire Inca, les Israelitas expriment une descendance les reliant à des racines primordiales toujours vivantes, toujours présentes et revendiquent symboliquement un territoire ancestral qui leur appartient en tant que peuple élu de Dieu et héritiers légitimes de l'Empire incaïque.

### 3.5.1 REVITALISATION CULTURELLE ET TERRITORIALISATION IDENTITAIRE PAR LE BIAIS DU RITUEL

Dans cette section, mon but n'est pas d'analyser le phénomène rituel en lui-même dans l'ensemble des dimensions qu'il peut représenter puisque cela correspondrait à un tout autre champ d'analyse. Si j'amène le phénomène rituel au sein de la réflexion, c'est qu'il participe de façon intense à la revitalisation culturelle et la production de localité. Je voudrais discuter ici des éléments qui me semblent d'une importance primordiale au sein des célébrations rituelles Israelitas soit : la célébration de la Luna Nueva, l'holocauste, les hymnes religieux, ainsi que la métastructure<sup>89</sup> que prennent les célébrations rituelles périodiques.

<sup>88</sup> Au sein de la culture Israelita, le nazirato correspond au code d'éthique qui prescrit aux hommes de porter les cheveux et la barbe longues et aux femmes le port du voile et de la tunique.

<sup>89</sup> Une célébration rituelle forme une structure d'actions spécifiques, plusieurs cérémonies rituelles célébrées synchroniquement forme une méta-structure d'actions spécifiques.

### 3.5.2 BRÈVE DESCRIPTION DE LA RITUALITÉ ISRAELITA

Les célébrations rituelles occupent une place importante au sein de la vie des fidèles Israelitas, environ 100 jours par an sont consacrés au rituel (52 samedis, 3 grandes fêtes d'une durée de 8 jours chacune, une fête d'expiation, et l'assistance aux CECABIS<sup>90</sup> les lundis, mercredis et vendredis. Cette ritualité forme des lieux, des moments de : « reconstitution du groupe social; ils marquent une rupture du temps quotidien et l'ouverture à un temps mythique fondateur. Pour le groupe qui alors se ressource » (Fellous, 2001 :23-24). Les Israelitas tentent de reconstituer le plus fidèlement possible la ritualité qui fut prescrite au début des temps par Jéhovah à Moïse dans les chapitres 28 et 29 du livre des Nombres, tout en y apportant certaines adaptations locales dans la revitalisation d'un ensemble de pratiques rituelles incaïques trouvant leur fondement de primordialité et d'authenticité dans la création de parallèles avec la ritualité judéo-chrétienne à partir d'une interprétation particulière et stratégique des écritures bibliques.

Selon un calendrier astronomique, tous les 28 jours donnent lieu à une célébration de la *Luna Nueva* à l'intérieur des temples Israelitas de chaque département. Ces célébrations donnent lieu à une importante revitalisation des pratiques de la ritualité incaïque et consistent en une succession d'études bibliques, de chants et de danses qui culminent par l'holocauste d'un animal offert en offrande à Dieu. Chaque célébration rituelle ravive dans la mémoire collective des fidèles les parallèles qui sont créés entre la mythologie judéo-chrétienne et la mythologie incaïque dans le cadre d'une affirmation du pouvoir légitime du Fondateur Ezequiel Ataucusi Gamonal, Christ d'Occident, Nuevo Inca (associé à la figure messianique de l'Inkarrí) au Pérou Privilégié. Les participants voient dans le rituel un parallèle avec la ritualité que pratiquaient leurs ancêtres : culte cosmique, culte sacrificiel, culte de réciprocité avec le divin. Ils se sentent interpellés par cette revitalisation de la pratique rituelle, ce retour à l'authenticité ancestrale.

### 3.5.3 CÉLÉBRATION DE LA LUNA NUEVA (DESCRIPTION DU RITUEL)

Au cours de ce séjour sur le terrain j'ai eu l'occasion d'assister à cinq célébrations du rituel de la *Luna Nueva* dans divers départements du pays (Lima, Cuzco, Puno, Huancavelica). La structure du rituel se reproduit de façon quasi identique d'une région à l'autre, mise à part

<sup>90</sup> Cebabi : correspond à une maison de prière Israelita (Centro de capacitación bíblica)

l'absence du Missionnaire Général qui se voit remplacé par le sacerdote départemental en région andine.

Les questions formulées au sein des entrevues semi-dirigées procurent certaines informations au niveau de la pratique rituelle, cependant elles ne procurent aucune réponse tangibles quant aux énigmes et parallèles mythologiques que contient le rituel. Je dois donc recourir à une méthode d'analyse plus indirecte découlant de l'observation-participante et de l'analyse mythico-historique. Le symbolisme et le mysticisme qui émergent au sein du rituel de la *Luna Nueva* se doivent d'être expliqués par la difficile analyse de l'inconscient collectif ou des espaces de non-dit culturel. Il est important d'investiguer les liens historiques reliant ce culte aux anciennes pratiques rituelles préhispaniques, car la mythologie contemporaine andine et les cultes préhispaniques révèlent une profonde continuité tant au niveau de la forme que du contenu. Ce qui démontre la persistance de la structure conceptuelle andine malgré plus de 500 ans de colonisation.

La Luna Nueva est une fête rituelle qui se célèbre tous les mois selon le rythme de la lune basé sur un calendrier astronomique de 28 jours selon le calendrier rituel Israelita. Le rituel de la Luna Nueva est à la fois un rite périodique de commémoration, un rite de communion et d'échange avec Dieu ainsi qu'un rite politique. Cependant, cette célébration présente avant tout un rituel cosmique associé au changement de la position des astres ainsi que la commémoration d'un événement mythico-historique, soit l'alliance entre Jéhovah et son peuple élu. Selon les Israelitas : «Avec le changement des astres, l'Esprit de Dieu a plus de force » (Espinoza, 1984 :54). C'est une célébration départementale qui donne lieu à un rassemblement des fidèles de tous les CECABIS d'un même département au temple régional pour célébrer la nouvelle lune, qui dans le cas présent de Lima, se trouve être le site sacré de Cieneguilla.

Cieneguilla se trouve à l'extrémité est de Lima dans un décor désertique d'apparence quasi lunaire. Que des collines rocheuses et sablonneuses à perte de vue. Le service de transports en commun s'arrête au « pueblo jóven de Villa Toledo » soit quelques kilomètres avant le lieu de culte de la AEMINPU. Les derniers kilomètres se parcourent à pied, avec les fidèles qui discutent entre eux et entonnent des hymnes religieux pour égayer le trajet. Les points cardinaux dans l'emplacement du site sont extrêmement significatifs. Cieneguilla est située à l'est de Lima ; point cardinal du lever du soleil. Les fidèles entrent sur le site cérémoniel par les portes ouest et quittent le site à la

fin de la célébration par les portes est, au lever du soleil, le matin suivant. Cette utilisation de l'espace cardinal rappelle non seulement la tradition incaïque de culte à Mama Quilla, divinité lunaire, mère du firmament et épouse d'Inti, la divinité solaire, mais évoque également de façon symbolique l'approche d'une nouvelle temporalité liée aux mythologies incaïques de l'Inkarri et du Pachacuti.

À l'arrivée sur le site, 2 grandes portes situées à l'ouest et associées au coucher du soleil nous indiquent l'entrée dans un espace rituel, un lieu sacré. Le complexe religieux est situé dans un imposant amphithéâtre naturel formé par une chaîne de collines. Sur le site s'élève le temple, un grand édifice fabriqué de « material noble » (briques) appelé "Casa Real"<sup>91</sup>. Cette bâtisse de trois étages sert de lieu de résidence au Missionnaire Général l'Honorable Ezequiel Ataucusi Gamonal. Sur le mur central extérieur du Temple sont peintes les deux tables de la *Ley Real*, soit une table révélant les dix commandements et l'autre contenant les passages bibliques appuyant et expliquant en quelques sortes la nature et la raison d'être de ces commandements. Au centre de ces deux tables se trouve une peinture murale du fondateur l'Honorable Ezequiel. Devant les tables de la *Ley Real* s'élève une petite estrade sur laquelle les pasteurs et missionnaires s'adressent aux fidèles. Un espace de l'estrade est réservé au groupe de musiciens qui accompagnent les hymnes. Nous retrouvons également sur cette estrade le drapeau péruvien, le drapeau de la Congrégation de la AEMINPU du même modèle que le drapeau péruvien, mais dont les bandes blanches et bleues représentent les couleurs célestes associées à Jéhovah et à Israël, ainsi qu'un drapeau arborant les couleurs de l'arco iris représentant à la fois l'ancien empire Inca du Tahuantinsuyo et le symbole biblique d'alliance entre Jéhovah et les hommes. Le site compte également des bureaux administratifs, des ateliers de micro-entreprises (*talleres* de souliers, de vêtements, etc.), une salle

<sup>91</sup> Contrairement à ce que son nom présomptueux laisse insinuer, la Casa Real n'a rien d'un palais royal et sa construction n'est toujours pas terminée. Le premier étage sert de bureaux administratifs pour les dirigeants de la hiérocraie ecclésiastique de la AEMINPU. Il contient également une salle de conférence et quelques salons où sont reçus fidèles et invités de même qu'un dortoir communal qui héberge les dirigeants et prédicateurs. Le second étage sert de résidence et de cabinet de travail au fondateur de la Congrégation Ezequiel Ataucusi Gamonal. Pour plusieurs membres du mouvement, cet endroit constitue un lieu mystérieux dont l'accès est interdit. L'intérieur de la Casa Real est tapissée de rouge et de blanc et décorée de peintures d'Ezequiel Ataucusi, de Manco Capac et Túpac Amaru II. Des fresques présentant des scènes de vie quotidienne de l'Ancien Empire Inca bordent les murs intérieurs. Le mur du fond de la salle à manger arbore une gigantesque peinture murale du Machu Picchu. Des représentations de la Table de la Ley Real et du Pescadito symbole politique du mouvement décorent la salle de conférence. La Casa Real compte également une salle informatique comprenant 5 ordinateurs branchés au réseau internet. Les portes principales donnant accès à la Casa Real sont gravées d'inscriptions bibliques de représentations du soleil et de certains personnages et empereurs incaïques. Il est important de noter que le chroniqueur Guman Poma de Ayala désignait dans ses écrits la résidence de l'Empereur Inca par le terme de "Casa Real".

de conférence, une cafétéria, une boulangerie, un magasin général qui permettent aux fidèles de se procurer des produits alimentaires, articles religieux, les vêtements israelitas (tuniques, voiles, sandales) et autres. Le site comporte également une vaste section appelée « las cabañas » où sont regroupées plusieurs petites constructions d'*esteras*<sup>92</sup> servant à loger provisoirement les nombreux fidèles venus de l'extérieur de Lima afin d'assister aux diverses fêtes de rassemblement départemental et national du calendrier rituel Israelita. Le site peut abriter environ 5000 personnes pendant certains de ces rassemblements. Sur le site on retrouve également la maison des Lévités ainsi qu'un abattoir considéré comme un espace rituel servant à la préparation de l'animal ou des animaux qui seront offerts en offrande à Jéhovah.

La fête débute en principe à 6 heures du soir le jour antérieur, afin d'effectuer tous les préparatifs matériels et également de se préparer spirituellement à la célébration du lendemain. Selon les Israelitas cette période de préparation et d'attente permet de rompre avec le monde urbain et la vie quotidienne. Cette période de transition favorise l'ouverture de l'esprit afin qu'il puisse au moment venu reconnaître la présence et les messages de Dieu. La structure de la fête se découpe entre longues sessions d'études bibliques et d'*alabanzas*.<sup>93</sup> La fête débute à 6 heures du matin pour se terminer à 6 heures du soir suivi d'une « *noche de vigilia* »<sup>94</sup> afin de recevoir la nouvelle lune. Le rituel prendra fin au lever du soleil vers 6 heures du matin le jour suivant. La cérémonie est présidée par un ensemble de pasteurs et de missionnaires venus des différentes villes du département qui se succèdent dans la prédication.

La célébration rituelle se divise en deux phases bien marquées, soit la célébration diurne et la célébration nocturne. Le culte de la *Luna Nueva* consiste en une célébration cosmique du cycle lunaire, mais également en une célébration de la transition survenant entre l'obscurité de la nuit et la lumière du jour. La transition d'un monde de noirceur et de douleur à un monde de lumière et d'espérance. La danse, le chant et la transe repoussent le mal dans un appel de la puissance du divin. Le rituel semble marquer symboliquement la rupture qui s'effectue entre le culte paganiste

---

<sup>92</sup> Roseaux tressés formant des panneaux rigides servant de matériaux de construction de base au sein des secteurs de population les plus défavorisés.

<sup>93</sup> Les *alabanzas* sont des hymnes religieux

<sup>94</sup> La *noche de vigilia* consiste en une nuit de prières

s'étant pratiqué à la fin de l'Empire et le passage à une authenticité religieuse de culte à Jéhovah-Viracocha annonçant l'approche d'un changement de cycle et le retour de l'Inkarrí.

Le déroulement de la phase diurne exige un comportement rigide et formel de la part des fidèles. Cette phase de la célébration est dirigée et encadrée par la hiérarchie ecclésiastique du mouvement : les pasteurs, sacerdoce, lévites et missionnaires. La phase nocturne du rituel, laisse place à une certaine informalité des pratiques. Les études bibliques sont effectuées par les fidèles qui cherchent à démontrer leurs connaissances des saintes Écritures et leurs qualités d'orateurs afin de se voir éventuellement attribuer des charges de pasteurs, de missionnaires ou de copasteurs au sein du réseau paternaliste de mobilité socioreligieuse du mouvement. On assiste également à la narration publique de visions, rêves et prophéties, révélées par Dieu à certains fidèles. La musique est plus intense et donne lieu à des épisodes spontanés d'états altérés de conscience se manifestant par la transe qui prend toujours la forme d'une danse frénétique souvent accompagnée d'épisodes de glossolalie. Il est également important de souligner le parallèle qui peut être établi avec la ritualité du Taki Onqoy, mouvement messianique de rébellion autochtone qui prit place entre 1565 et 1570 dans les départements du Trapèze Autochtone. Ces rites de danses frénétiques et de transes étaient également célébrés au sommet des montagnes lors des nuits de pleine lune. Taki Onqoy signifie la "danse de la folie" ou la "danse des Pléiades" (voir Wachtel 1973 :136). Les participants du Taki Onqoy se voyaient posséder du pouvoir des huacas<sup>95</sup> et entraient dans une danse frénétique où ils s'approprièrent le pouvoir de ces divinités en marquant une rupture avec leur vie antérieure d'oppression et de soumission sous le colonialisme espagnol. Les membres du mouvement messianique affirmaient que lorsqu'ils auraient repris le contrôle des huacas qu'un Pachacuti serait déclenché, changement de cycle qui serait accompagné de déluges et d'épidémies qui anéantiraient les espagnols. Après quoi il surviendrait une unification des huacas Titicaca et Pachacamac, soit la réunification de la territorialité incaïque et le retour à l'ordre des choses.

Durant toute la matinée, les lévites<sup>96</sup> préparent le pain, l'encens, les herbes et les animaux qui

<sup>95</sup> Le terme "huaca" peut prendre plusieurs significations, ici ils réfèrent aux divinités ancestrales, aux défunts.

<sup>96</sup> Les lévites israelitas présentent en quelque sorte une reprise des Huaynas qui à l'époque de l'Empire Inca constituaient un groupe de jeunes hommes qui résidaient dans une petite maison près du Temple, ils y recevaient la formation les préparant à occuper la future fonction de sacerdoce. Les sacerdoce et huaynas étaient responsables de l'organisation du culte et du sacrifice d'animaux, lamas, vicuñas, brebis, lapin, cuy, maïs.

seront sacrifiés. Les lévites doivent être des êtres purs ne portant aucune cicatrice, aucune tâche de naissance, aucune opération, aucun problème avec la justice, ni être homosexuel, bref des hommes purs dignes de confiance pour accomplir la tâche sacrée. La célébration débute à 6 heures du matin. Deux sections de fidèles se forment, une destinée aux hommes et aux garçons, l'autre composée de femmes et de fillettes. La section de droite est réservée aux hommes tandis que la section que gauche est occupée par les femmes. Selon les Israelitas, cette séparation entre hommes et femmes est nécessaire afin d'éviter toute distraction possible qui pourrait surgir entre les genres et ainsi permettre à chacun des individus de se concentrer sur la célébration, la prière et l'ouverture de son esprit à Dieu. Les hommes occupent la position de droite, car ils ont été créés à l'image de Dieu, les femmes ayant été créées à partir d'une côte du corps masculin d'Adam, se voient attribuées la position de gauche lors des célébrations. Les gens s'assoient sur de longs bancs de bois d'environ 5 mètres chacun. Le tout forme deux sections sexuées parallèles face au temple. La célébration est transmise aux fidèles par le biais de haut-parleurs afin que tous puissent entendre. Lors de mes observations en 2002 et 2003, entre 800 et 1,500 personnes<sup>97</sup> environ assistaient aux célébrations de *las Lunas Nuevas*. La célébration débute lorsqu'un pasteur arrive sur l'estrade et demande aux fidèles d'entamer l'*Alabanza Universal* un chant composé de différents versets des Saintes Écritures aux couplets extrêmement répétitifs qui demande environ 30 minutes afin d'être complété. Cet hymne sera chanté à sept reprises au cours de la célébration rituelle. L'*Alabanza Universal* sera suivie de trois autres hymnes : *Coros Celestiales*, *Apocalipsis* et *Óye me Jehová Dios Mio*. Cette séquence de chants est ensuite suivie d'une récitation de groupe du *Padre Nuestro*. Puis, le pasteur demande à un fidèle masculin de monter sur l'estrade afin de guider le chant de l'hymne israelita de : *Perú País Privilegiado*. Le temps que les gens aient pris place au sein de leur section respective et que cette suite de chants célestes soit récitée, il est presque 10 heures du matin. Le pasteur commence une étude biblique sur le thème de la « *creencia* » et donne la bienvenue à tous et particulièrement à ceux qui se joignent à la célébration pour la première fois. Il commence son discours sur la foi, en se référant à Sa. 2,19 : « *Tous croient et toi aussi tu crois mais les diables aussi croient et tremblent, mais aujourd'hui les gens ont oublié le respect de Dieu.* ». Ensuite il expose l'idée qu'il faut suivre les enseignements de l'envoyé de Dieu (Ezequiel) et s'efforcer de purifier nos vies en respectant la *Ley Real*. Le pasteur demande aux fidèles de lire

<sup>97</sup> Ce chiffre est basé sur le registre d'inscription et d'enregistrement des fidèles à l'entrée du site où la présence des membres à chacune des célébrations est soigneusement comptabilisée.

à voix haute la Table des Dix Commandements ; rite que reprendront plusieurs orateurs au cours de la journée de célébration. Il poursuit en disant qu'il faut croire au témoignage des prophètes et particulièrement « *En ces temps il faut croire à l'ultime prophète* ». Par cette affirmation, le pasteur fait encore une allusion claire à l'Honorable Ezequiel, Christ d'Occident, *Nuevo Inca* et grand prophète élu de Dieu. De temps à autre au fil de son exposé, le pasteur demande aux fidèles : « *Vous êtes d'accord mes frères ?* » Et les fidèles répondent par « *Amén* » en signifiant leur accord. Les pasteurs et sacerdoce utilisent ce mécanisme non seulement afin de souligner la conformité du groupe, mais également pour soutenir l'attention de l'auditoire. Les pasteurs demandent également aux fidèles d'enrichir leurs exposés par la lecture de certains passages bibliques qui appuient les thèmes que les pasteurs défendent. Après chaque étude biblique commence une *alabanza* majoritairement dirigée par une femme et accompagnée du groupe de musiciens. Les hymnes s'accompagnent de musique *huayno*<sup>98</sup> ou *chicha*<sup>99</sup>, de tambours, charangos, guitares, synthétiseurs et autres instruments de musiques très rythmiques. Les fidèles chantent, dansent. Certains effectuent des mouvements circulaires autour de leur tête tentant de se purifier avec la fumée qui se dégage de l'encens qui brûle en offrande à Dieu tout au long de la cérémonie. Certains fidèles présentent des états de semi-transe. L'encadrement de la cérémonie présidée par les pasteurs et les sacerdoce et l'enchaînement des études bibliques et des chants permet de maintenir les fidèles dans un état attentif qui semble bloquer l'entrée en transe profonde.

Vers 11h se tient une nouvelle étude biblique dont le thème est : « *L'Art de la Politique* » Comme lors de toutes les études l'orateur s'appuie sur une série d'extraits bibliques dont l'interprétation se rapporte au pouvoir. L'orateur souligne que : « *Dieu est le seul ayant le pouvoir de proclamer rois et présidents et très bientôt il proclamera le véritable roi de des quatre cantons du monde. Ceux qui exercent illégitimement le pouvoir seront jugés avec extrême rigueur.* » Rapidement l'orateur laisse de côté le thème politique pour se lancer sur un ton apocalyptique qui semble emballer l'assistance : « *Temps de repentement pour les quatre cantons du monde.* » Le pasteur se réfère aux signes avant-coureurs de la fin du cycle actuel. Il rappelle le tremblement de terre qui a secoué Arequipa en juillet 2001, les inondations dans les départements amazoniens d'Amazonas et San Martin en décembre 2001, le froid glacial qui s'abat présentement dans le sud du Pérou causant la

<sup>98</sup> Chant andin qui ressemble à des pleurs. Il existe plusieurs variantes de huayno selon différents rythmes. De façon générale, il affiche une structure musicale à rythme binaire.

<sup>99</sup> Mélange de huayno et de rock tropical désigné sous le nom de cumbia.

mort de plusieurs personnes, du bétail et détruisant les récoltes. Le pasteur se réfère également au terrorisme qui semble vouloir reprendre de la vigueur au pays, au narco-trafic, au sida, etc. Suite à ce discours apocalyptique, le pasteur demande aux fidèles de réciter l'*Alabanza Universal* suivi des Dix Commandements et du *Nuestro Padre*. Après quoi tous se retirent pendant une heure afin de déjeuner. La majeure partie des fidèles ont emmené leur propre nourriture, mais il est possible d'acheter sur le site un repas à 2 soles que certaines femmes de la communauté ont préparé. Durant cette heure les gens fraternisent, discutent, en profitent pour acheter le dernier numéro de la *revista Lucero de la Mañana*, des cassettes audio des hymnes, des vêtements et tout autre produit qu'il est possible d'acheter au sein de l'enclave économique de la communauté de fidèles.

Vers 2 heures de l'après-midi, les fidèles sont appelés à se diriger de nouveau au temple pour une nouvelle étude biblique sur l'alcoolisme. L'après-midi se déroulera de la même façon que la matinée dans un enchaînement d'études bibliques, de discours politiques et apocalyptiques entrecoupés d'*alabanzas*. Les études bibliques peuvent traiter des thèmes : Pérou pays privilégié élu de Dieu, crise économique, Israëlisation, etc.

Vers 6 heures du soir, les fidèles se dirigent vers l'esplanade où a été installé l'autel sacrificiel pour l'holocauste. Cet autel est une plate forme de pierre d'environ 4 mètres par 8 mètres où sont superposés 3 niveaux de bois sur lesquels les sacerdoce attachent un taureau, deux agneaux et plusieurs volailles, préalablement sacrifiés par les lévites dans l'enceinte de l'abattoir. Le sang des animaux sacrifiés fut minutieusement recueilli à l'intérieur de vases sacrés qui seront disposés autour de l'autel sacrificiel par les lévites. Les offrandes animales s'accompagnent d'encens, de farine de maïs, de sel et d'huile d'olive, de feuilles de coca et de graisse de lamas. L'assemblée forme un grand cercle autour de l'autel sacrificiel, conservant toujours la séparation entre les genres féminins et masculins. Les fidèles entament l'hymne Universel qui dure 30 minutes. Certains fidèles s'agenouillent en larmes pour se recueillir, certains implorent Jéhovah les bras ouverts vers le ciel et présentent des tremblements du corps, des états de semi-transe contrôlés. Un des sacerdoce allume le bûcher et l'attise périodiquement. Il se dégage une épaisse fumée du brasier sacrificiel et l'air ambiant se trouve embaumé de l'arôme de l'encens et de l'huile qui se consomment. Les fidèles entonnent une seconde *alabanza* dans la même atmosphère émotive et mystico-religieuse : « *Qui comme Jéhovah notre Dieu s'humilie à regarder la terre depuis les*

*cieux? Il relèvera le pauvre du fumier pour l'asseoir sur un trône au côté des princes.»* Il est important de noter que plusieurs gestes et actes rituels conservent une certaine continuité avec les traditions d'origine préhispaniques telles que la pratique sacrificielle et la manipulation sacrée du sang de l'animal offert en offrande, l'utilisation de lama, de farine de maïs et de feuilles de coca.

Mes observations marquent une différence importante avec celle des anthropologues Manuel Marzal et Enrique Espinoza. Selon ces derniers, la célébration de l'holocauste donne lieu à des épisodes de transe atteignant un haut niveau d'intensité émotionnel. Les fidèles autour de l'autel sacrificiel montreraient des signes d'extase et de possession en dansant frénétiquement au son de la musique pendant que se consomment les corps sacrificiels offerts en offrande à Jéhovah. Selon Espinoza et Marzal, le sacerdote responsable de l'acte rituel de l'holocauste approuvait cette manifestation violente de l'Esprit Saint en aspergeant les danseurs du sang des animaux sacrifiés. Je n'ai pas été témoin d'une aussi haute intensité émotionnelle ni de l'aspersion de sang par le sacerdote sur les fidèles, cependant plusieurs de mes informateurs affirment que cette pratique rituelle est fréquente et que ma présence gêne probablement la spontanéité des entrées en transe et l'extase de la cérémonie. Étant étrangère et ayant effectué une présentation ainsi qu'un petit discours au début de la cérémonie, ma présence influence probablement le déroulement du culte, l'abstention de certaines pratiques est probablement intentionnelle afin d'éviter une mauvaise interprétation et surtout une publicité "négative" du mouvement et de sa ritualité par une anthropologue étrangère. Il est important de noter que les observations de Marzal et Espinoza furent effectuées de façon informelle par le biais d'étudiants universitaires qui se sont présentés comme de nouveaux adeptes potentiels et non pas officiellement en tant que chercheurs intéressés à étudier le mouvement.

Ainsi passe environ 30 autres minutes jusqu'à ce que le pasteur principal (ou sacerdote) effectue une brève prière et que les fidèles récitent le « *Nuestro Padre* » après quoi les fidèles comme un chaîne humaine l'une composée des hommes à droite de l'autel sacrificiel, l'autre composée des femmes se situant à gauche de l'autel. Les fidèles se distribuent les plats de nourriture sacrée qui contiennent des morceaux de viande, des herbes aromatiques et du pain sans levure tel que prescrit dans le livre biblique de l'Exode. Seul les fidèles qui ont assisté depuis la veille ont droit de consommer les animaux sacrifiés. Exception faite de celui qui assiste pour la première fois à la

célébration, car il ne connaît pas les préceptes sacrés. Les Israelitas qui n'ont pas participé à l'ensemble de la cérémonie doivent s'abstenir de partager la nourriture sacrée. Cependant, il est possible d'observer que même ceux qui n'ont pas participé à l'ensemble de la cérémonie consomment tout de même le plat sacré. Tous veulent participer. La *cena* dure de 6 à 7 heures du soir. Entre 7 heures et 10 heures, les fidèles attendent le coucher du soleil. Ils se reposent, dorment un peu dans les *cabañas* ou encore fraternisent entre eux tout en discutant de thèmes religieux, politiques, économiques ou personnels.

À 10 h du soir commence la seconde partie du culte, phase nocturne de la célébration. La présence à la *noche de vigilia* est obligatoire et ceux qui ne veulent pas assister subissent les reproches des autres, la pression étant si forte que peu nombreux sont ceux qui quittent. La *noche de vigilia* commence avec la récitation de la Table des Dix Commandements suivis du chant de l'*Alabanza Universal* que les fidèles reçoivent avec beaucoup de dévotion. Ensuite une brève autobiographie du mouvement s'effectue : Rappel que le Messie est l'incarnation de l'Esprit Saint, que le Pérou est un pays privilégié, que les Israelitas forment le peuple élu de Dieu, peuple qui atteindra sa souveraineté lors de l'avènement du prochain Pachacuti. Ensuite un *hermano* fait une étude biblique sur l'approche du changement de cycle. Un autre sur l'importance du respect de *la Ley Real y de los Diez Mandamientos*. Les études bibliques s'entrecoupent d'*alabanzas* et de louanges à Dieu. Sous la musique, les fidèles (hommes et femmes) commencent à se lever de leur siège et danser autour de l'autel sacrificiel. Selon eux, c'est l'Esprit de Dieu qui les pousse à bouger et qui guide les mouvements de leur corps. Les fidèles dansent avec frénésie intercalant pleurs, gestes, cris, et épisodes de glossolalie.

Après cette catharsis, ce moment d'extase collective, le pasteur reprend l'étude biblique qui consiste comme je l'ai déjà mentionné en une série de citations bibliques qui sont expliquées, interprétées une par une. Vers 5 heures du matin, le Missionnaire Général et Nuevo Inca fait son apparition en entrant par la porte principale du temple (située à l'est), se place au centre de l'estrade et entame une étude biblique. Les fidèles prennent en note dans de petits carnets chacune des citations bibliques que le Messie expose, au même moment où le soleil fait son apparition dans le ciel lourd et nuageux de l'hiver liménien. Lorsque se termine l'étude, commence une série de chants surchargés

d'enthousiasme, de jubilations. L'Esprit de Dieu se manifeste à nouveau dans les corps et dure le temps de la musique, soit de 10 à 15 minutes.

À la fin de la célébration, le Missionnaire Général demande aux fidèles si ceux-ci présentent certaines inquiétudes, certains doutes. Les fidèles demandent à tour de rôle des conseils, posent des questions et ensuite se termine la cérémonie par l'entonnement de l'hymne officiel, suivi de l'hymne "*El fin se acerca*" et finalement du "Nuestro Padre". Après quoi, vers 6 heures du matin, les fidèles quittent le site cérémoniel de façon ordonnée par les portes Est, symbolisant le soleil levant et l'approche d'une nouvelle temporalité.

Au cours de la phase diurne du rituel, les fidèles invoquent et louent Jéhovah par la prière, le chant et les offrandes. Cette phase est rigide et hautement formalisée. La phase nocturne quant à elle laisse place à une certaine informalité, à une plus grande spontanéité et la manifestation de Dieu par l'entremise de l'Esprit Saint qui pénètre le corps des fidèles au sein d'épisodes de transe et de glossolalie. "Le don et contre don" de la ritualité incaïque semble se poursuivre dans la ritualité israelita. Durant les douze longues heures de prières, de chants et d'offrandes à Jéhovah, les fidèles exténuent leur corps et leurs esprits afin de démontrer leur foi et leur dévotion, ils s'attendent par la suite à une certaine réciprocité de la part de ce Dieu si longuement vénéré, réciprocité qui se manifesterà au cours de la nuit par la présence de l'Esprit Saint dans les épisodes de transe et de glossolalie.

L'anthropologue David Kertzer écrit que: «The logical sacralization of power is the divination of the ruler, who reigns not by force, still less by illusion, but by supernatural powers vested in him. Such an ideology cannot take hold without a powerful ritual through which the ruler's supernatural power is made visible to the population » (Kertzer, 1988:52). «The political leader who wants to create the public impression that he is champion of justice, equity, and the general good is far more likely to achieve a deeper and more lasting impression by staging a dramatic presentation of this image than he is by simply asserting it verbally. His appearance should be replete with appropriate symbols and managed by a team of supporting actors » (Kertzer, 1988:40). Cette visibilité publique du pouvoir surnaturel du dirigeant actuel de la AEMINPU (Ezequiel-Jonás Ataucusi Gamonal, fils du défunt fondateur) survient dans la seconde phase du rituel, lors de l'apparition du

Messie, de cet élu de Dieu, ce Christ d'Occident, ce *Nuevo Inca* vers 5 heures du matin dans le soleil levant et constitue le point culminant du rituel. Cette apparition « divine » vient signer le succès de la dévotion rituelle, puisque Dieu envoie par la présence corporelle de son « fils » le signe de sa présence parmi son peuple élu; *los israelita en el Perú Privilegiado*. Cette apparition soulève également dans l'imaginaire collectif des fidèles la correspondance mythico-symbolique qui s'établit entre ce *Cristo de Occidente*, ce *Nuevo Inca* et le personnage mythico-historique de l'*Inkarrí*. Selon la mythologie andine contemporaine, la tête de l'*Inkarrí* fut coupée par l'*Españarrí* (les conquistadores espagnols), cependant celui-ci reviendra lorsque « la lune et le soleil s'uniront, lorsque le taureau et le serpent s'opposeront, l'*Inkarrí* reviendra et le monde avancera » (Ortiz, 1973:139). La célébration de la Luna Nueva rappelle symboliquement cette mythologie d'une jonction entre la lune et le soleil, d'un retour de l'*Inkarrí* par le biais de son incarnation dans le corps d'Ezequiel Ataucusi Gamonal, nouvel Inca qui guidera son peuple dans la restauration du monde, le rétablissement d'une religiosité authentique à Jéhovah (Viracocha) et l'opposition entre l'*Amaru* et le taureau, soit le soulèvement du serpent, de l'*Inkarrí* contre la domination et l'oppression espagnole.

### 3.5.4 PRATIQUE RITUELLE DE L'HOLocauste, POINT FOCAL DE LA RITUALITÉ ISRAELITA

Selon l'anthropologue Peter Brown, l'authenticité « demands histrionic and theatrical performances as a guarantee » (Brown, 1981 :134). Au sein du fondamentalisme nativiste de la religiosité Israelita la pratique rituelle de l'holocauste<sup>100</sup> constitue la façon la plus pure, authentique et honorable de vénérer Dieu puisque les premiers Israelites de Palestine (peuple de Moïse, premier peuple élu de Dieu) élaborèrent cette ritualité suite à l'Alliance que Dieu avait établie avec ce premier peuple élu par le biais du prophète Moïse. «Le sacrifice d'animaux est considéré comme l'acte rituel par excellence qui renouvelle constamment le Nouveau Pacte d'Alliance entre Dieu et son peuple et qui distingue l'unique véritable religion de l'ensemble des " faux " cultes chrétiens » (Espinoza, 1984 :79). «*Dieu donne a son peuple et le peuple élu offre à Dieu des réciprocitys « réelles » Nous Israelitas rendent grâce à Dieu pour la rémunération au travail, mais surtout pour les produits agricoles, les bonnes récoltes, la pêche ou les animaux d'élevage. La forme la*

<sup>100</sup> La pratique rituelle de l'holocauste consiste en une cérémonie sacrificielle de communion et d'échange entre les fidèles et Dieu par le biais d'offrandes qui se consomment sur un bûché dans une atmosphère mythique symbolisant le renouvellement du Pacte, de l'Alliance entre Jehova et son peuple élu.

*plus pure de rendre grâce à Dieu est l'Holocauste, un sacrifice de justice tout comme le pratiquaient le peuple de Moïse et les Incas » (Alex Laurente Pomatay, 39 ans, Lévite, Lima).*

Cette forme de ritualité que constitue l'holocauste acquiert encore plus de validité aux yeux des fidèles puisque selon eux, les Incas, qui furent en quelque sorte les premiers prophètes péruviens, pratiquaient eux aussi l'offrande sacrificielle à Jéhovah qui s'appelait à l'époque Viracocha, un des 144,000 noms portés par Dieu selon les Israelitas. « Les rites s'articulent généralement à des récits, des mythes qui ont une valeur fondatrice pour les sujets et les groupes investis dans le rite » (Fellous, 2001 :13). Ainsi, chaque holocauste symbolise le renouvellement du pacte, de l'alliance entre Dieu et son peuple élu par l'entremise du prophète Ezequiel. En ce sens, le temps présent vient se lier au temps passé; une continuité symbolique de la temporalité s'établit entre l'événement fondateur premier du pacte entre Dieu et Moïse, puis entre Dieu et le peuple Incaïque jusqu'au temps présent qui dans la célébration rituelle commémore et renouvelle cette alliance entre Dieu et son peuple élu ; événement mythico-historique célébré dans un cadre cosmologique.

« Les rites opèrent une manipulation symbolique du temps : ils ralentissent le temps, creusent un écart entre 2 étapes, doublent le temps biologique d'un temps symbolique et social, au terme duquel le changement est effectif. » (...) « À de multiples niveaux, le rite crée du continu à partir de ce qui apparaît comme discontinu : continuité entre des unités de temps (il relie périodiquement le temps du passé au temps du présent) » (Fellous, 2001 :29-30). «Ritual connects past, present, and future abrogating history and time » (Myerhoff, 1984 :152). Tel qu'il fut déjà mentionné précédemment, selon les Israelitas, l'empire inca aurait été conquis par les Espagnols puisque leurs ancêtres s'étaient éloignés de Dieu, de sa Loi et de ses Commandements. Ils relatent que la rivalité qui s'établit entre Pachacutec et son père poussa celui-ci à amener des changements au niveau du culte religieux qui se transforma du culte d'un Dieu invisible et unique Viracocha<sup>101</sup> à un Dieu visible : Inti, le soleil. Suite à cette profanation de la religiosité, les Incas s'éloignèrent peu à peu de Dieu et le mal pénétra lentement le cœur des hommes de l'Empire jusqu'au moment fatidique où le diable fit s'opposer les deux princes héritiers Huascar et Atahualpa<sup>102</sup> qui dans leur entrée en

<sup>101</sup> Selon les Israelites Viracocha est l'un des 144 000 noms portés par Dieu.

<sup>102</sup> Voir explications en Annexe.

guerre provoquèrent l'implosion de l'Empire qui sombra aux mains des Espagnols et dans un paganisme religieux croissant sous la multiplication des saints, des vierges et des croix du catholicisme culturel andin. Toute la ritualité Israelita cherche donc à retourner aux origines, à l'authenticité de la relation entre Dieu et son peuple élu afin de rétablir, fortifier et maintenir le nouveau pacte qui fut établi par l'entremise du Christ d'Occident Ezequiel Ataucusi Gamonal. Ainsi, la cérémonie rituelle reconstruit la trajectoire du temps<sup>103</sup>. La rupture de la relation à Dieu se voit réparée, la continuité se voit rétablie. Le fondateur de la AEMINPU, l'honorable Ezequiel Ataucusi Gamonal, dans l'édification d'une théologie ethnonationaliste, élaborera une ritualité nativiste permettant la commémoration du mythe fondateur de l'Alliance entre Dieu et son peuple élu révélant l'émergence d'un nouveau régime. La pratique rituelle de l'holocauste permet le renouvellement symbolique du Pacte et ravive l'idéologie messianique-millénariste de l'approche d'un changement de cycle, du début d'une nouvelle ère qui libérera le peuple élu, los Israelitas, de son état actuel de colonisé, de dépossédé et d'exploité au sein du pays privilégié. « it is up to symbolic ritual representations to maintain the group's awareness of its status, separateness or origins » (Connerton, 1989 :59). «Le rituel permet la recomposition des appartenances et des expressions identitaires » (Chaumeil, 2000 :312). La célébration rituelle de l'holocauste ne symbolise pas uniquement la commémoration et le renouvellement de l'Alliance entre Dieu et son peuple élu ; elle territorialise au sein de l'action rituelle le lieu géographique sacré de l'établissement de ce nouveau et ultime pacte entre Dieu et les hommes au *Perú Privilegiado*. L'événement sacré reprend forme dans la participation des fidèles qui affirment dans l'action rituelle leur identité ethno-religieuse localisée au sein d'une temporalité messianique : celle de l'avènement du Christ d'Occident, du retour de l'Inkarri.

### 3.5.5 HYMNES CÉRÉMONIELS<sup>104</sup>: ÉVOCATION KINESTHÉSIQUE D'UNE IDENTITÉ ETHNORELIGIEUSE ET UN MARQUAGE DE TERRITORIALITÉ

L'anthropologue Stanley Tambiah définit le rituel comme: «...a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion) and

<sup>103</sup> Voir Fellous (2001)

<sup>104</sup> Voir les textes des hymnes en annexe

redundancy (repetition) » (Tambiah, 1981:120). «Rituals do not simply excite, they also instruct. But the potency of that instruction depends heavily on the power of ritual to place the individual in a receptive frame of mind » (Kertzer, 1988:99). Au sein de l'action rituelle, les fidèles font l'expérience et l'apprentissage de comportements formels, rigides et répétitifs puisque l'action rituelle relève d'une certaine discipline du corps et de l'esprit. «Les rites opèrent comme des actes d'institution » (Fellous, 2001 :25) en imposant aux participants une discipline corporelle capable de transformer le corps en un sujet où il devient possible d'inscrire l'identité, le système de pensée ainsi que la mémoire collective du groupe<sup>105</sup>. Ainsi dans cet acte d'institution rituel, l'idéologie ethnonationaliste et les visées du mouvement se voient imposer, incorporer, assimiler.

Comment au travers du rituel l'idéologie, l'identité et la mémoire collective du groupe parviennent-ils à s'inscrire, à s'instituer dans l'individu par le biais performatif du chant? Et comment l'affirmation vocale de cette identité ethno-religieuse dans un moment de haute intensité émotionnelle marque-t-elle sa localisation, sa territorialité ainsi que la revitalisation d'un passé ancestral incaïque glorieux?

D'importance fondamentale pour les Israelitas : *las alabanzas* sont d'interminables hymnes sur fond de musique *huayno*, accompagnée de *panderetas* de tambours, *queñas*, *rondadores*, *zampoñas*, *bombos*, *charangos* et autres instruments de musique très rythmiques. Pendant ces chants tout le groupe de fidèles frappe des mains, bouge le corps et les bras de façon intense et danse frénétiquement. La récitation d'une *alabanza* peut prendre entre 10 et 45 minutes avant d'être complétée. Composés de textes plus ou moins longs, la répétitivité des couplets permet la mise en relief de certains éléments symboliques de cette narration tout en suscitant des états altérés de conscience pouvant aller de la semi-transe jusqu'à la transe profonde. « In the intensity of ritual, people focus their attention on a limited range of symbols. The greater their emotional involvement the more the rest of the universe is obliterated and the more the symbols embodied in the rites become authoritative » (Tesser, 1978:298). Les hymnes chantés lors des célébrations rituelles Israelitas constituent ce que l'on pourrait appeler des « déclarations performatives » (Connerton, 1989), des « actes de paroles formalisés » (Bloch 1974 :60) qui s'opèrent en un système de codes limités dont la récitation vocale stimule la mémorisation, l'apprentissage et l'intégration des

---

<sup>105</sup> Voir Foucault (1978) et (1984).

informations symboliques qui y sont véhiculées. « The music of ..rituals provides an analytical lens that magnifies the multisensorial nature of the way individuals experience a relationship to locality» (Bigenho, 2000:958). Les hymnes de la AEMINPU ne relatent pas seulement l'histoire locale des quechuas dans leur souffrance et leur *diaspora*<sup>106</sup> depuis la conquête, mais également le pays privilégié, le peuple élu et la territorialité sacralisée. L'identité ethno-religieuse des Israelitas en référence à une séquence d'évènements historiques, de prophéties, de lieux sacrés trouvant leur légitimité dans les Saintes Écritures se narre, se réaffirme et se célèbre à travers les hymnes religieux. Ces chants évoquent et proclament la légitimité du fondateur en tant que Christ d'Occident de même que l'identité israelita en tant que peuple élu de Dieu dont la territorialité s'ancre en sol péruvien. Ces hymnes sacrés constituent en quelque sorte ce que Paul Connerton qualifiait de « theology of memory » (Connerton 1989 :46). Par le biais du chant rituel le corps devient le langage physique de la ritualité, le locus d'expression d'une poésie symbolique, d'une construction subjective et imaginaire de la nation et de la localité sacralisée. Le chant dans un système de communication verbal et non verbal par le biais d'une gestuelle éloquente permet, dans l'exagération, de renforcer le sens symbolique des éléments et des thématiques qui émotionnellement expriment la territorialisation de l'identité sacrée de la « nation » Israelita.

### 3.5.6 DIMENSION POLITIQUE MÉTA-STRUCTURELLE DE LA RITUALITÉ ISRAELITA

Le rituel constitue une configuration spécifique d'action (Houseman 1994 :185) organisée en système et c'est la forme que prend ce système d'actions formalisées qui donne sens et peut devenir le véhicule ou l'instrument d'une stratégie sociale. La pratique rituelle engendre une production importante de localité. « Places come into being through praxis, not just through narratives » (Rodman, 1992:642). La territorialité s'ancre et se crée non seulement à partir d'une mémoire sociohistorique et de structures politiques définies, mais également au travers de la pratique rituelle.

Lors des célébrations rituelles, l'ensemble des communautés Israelitas districtales, régionales et départementales exécute à la même heure, au même moment une séquence d'actions rituelles formalisées au sein d'une multitude de sites cérémoniels sacrés couvrant dans l'action rituelle

---

<sup>106</sup> Je me permets d'utiliser le mot diaspora, parce que mes informateurs se définissent comme tel.. Cependant je n'estime pas que les quechuas soient dans une situation diasporique.

l'ensemble géographique de l'expansion nationale du mouvement. Ainsi, les fidèles communient par delà la distance dans une même vision du monde, un même symbolisme, une même idéologie, une même volonté. Cette métastructure de la célébration rituelle prend l'image d'un seul corps exécutant harmonieusement une séquence d'actes formalisés, méticuleusement préparés et coordonnés, symbole ultime de l'unification ethno-identitaire d'un peuple sacré et de sa théologie nationaliste. Le *mouvement Israelita* a ingénieusement inventé un système rituel clamant une continuité historique avec un passé ancestral primordial qui se voit affirmer et revitaliser par le biais des cérémonies de culte et des rassemblements qui construisent un nouvel espace rituel. Ce nouvel espace rituel crée dans la synchronie de la célébration met symboliquement en scène l'unification de l'espace territorial postconquête qui se voit réuni par le biais de l'action rituelle dans l'unification symbolique des territoires sacrés de l'Ancien Tahuantinsuyo. Cet acte rituel national et synchronique prend la forme d'une ré-appropriation symbolique des territoires ancestraux dont les populations natives furent dépossédées. La forme de ce rituel devient le support symbolique de la construction ethno-religieuse d'une territorialité «nativiste». La forme que possède le rituel permet de le distinguer de la forme du mythe et qu'en ce sens, le rituel ne se limite pas à une expression alternative de la mythologie du groupe, mais bien que la forme rituelle permet d'exprimer certains éléments qui ne pourraient être exprimés autrement (Connerton 1989 :51). Les célébrations rituelles Israelitas pourraient donc être considérées comme des outils technico-symboliques à l'intérieur d'une technologie et téléologie générale de localisation (Appadurai 1996 :180). La métastructure d'une célébration rituelle synchronique par l'ensemble des communautés Israelitas au niveau national n'est pas sans rappeler la structure symbolique des *ceques* incaïques. Selon les informations que fournissent les chroniqueurs Garcilaso de la Vega et Guman Poma de Ayala (1980), le système incaïque de *ceques* consistait en un ensemble géométrique formé de 41 rayons d'énergie souterrains permettant de relier les sites cérémoniels entre eux au sein de l'espace géographique sacré du Tahuantinsuyo. Ces rayons linéaires émergeaient et convergeaient à Cuzco, au centre de l'Empire depuis le complexe cérémoniel de Coricancha. Cette radiation linéaire permettait la jonction spatio-temporelle de 328 *huacas* ou centres cérémoniels régionaux. Chaque *ceque* constituait un sanctuaire, une borne géographique dans l'ensemble d'espaces sacrés disposés selon une cartographie linéaire imaginaire recouvrant la surface territoriale de l'empire inca. La religiosité Israelita a établi son site de « convergence », sa « capitale impériale » à Lima, lieu où fut enterrée la tête de Túpac Amaru II et à partir duquel

s'initiera le retour de l'Inkarrí annonçant la venue du prochain Pachacuti. Il est également important de noter que ce transfert géographico-symbolique de Cuzco à Lima accompagne la nouvelle édification du pouvoir colonial et postcolonial sur la côte. Lima étant devenue la capitale politico-économique et administrative de l'État-nation, symbole par excellence du pouvoir de domination de la population côtière exercé sur les populations autochtones andines maintenues dans l'isolement de la cordillère. Au temps de l'Empire, les *ceques* et les *suyus* avaient pour centre de convergence Coricancha, le temple astronomique de Cuzco. Comme il a été mentionné précédemment, le Temple de Cieneguilla se situe sur l'emplacement d'une ancienne huaca et constitue le centre d'émergence et de convergence de l'empire ethnoreligieux Israelita qui se voit symboliquement réuni dans la métastructure de la pratique rituelle à plus de 800 temples régionaux. La présence de ruines d'anciens sites cérémoniels incaïques (huacas) dans les mêmes zones où sont construits les temples Israelitas redouble la croyance que les Incas furent bel et bien les premiers Israelitas péruviens, peuple élu de Dieu. « *Là où est Jéhovah vivaient les Incas. Leurs maisons et leurs temples existent encore et en sont la preuve* » (Nestor Germán Incacutipa Maquera, 23 ans, Lima ).

Le rituel devient un moyen, une démonstration ethnopolitique méta-pragmatique (Liffman 2001 :29) par lequel le peuple élu ré-établit une dominance symbolique sur un ensemble de localités et d'espaces géographiques qui viennent symboliquement s'interconnecter au travers de la pratique rituelle. Dans le cas présent, cette unification symbolique de la territorialité se porte jusqu'au niveau national et démontre clairement comment «...re-imagining .. nationhood and new narratives of nation take concrete form through...rituals » (Bigenho, 2000 :958). Les rituels constituent des processus générateurs et régénérateurs (Turner 1982 :86). Ils permettent la construction d'un espace social par la production symbolique d'un discours unificateur (Herzfeld 1997 : 80) inculquant aux participants une identité profonde, une identité « primordiale ». Le rituel permet ainsi d'établir un lien très particulier avec la territorialité ancestrale et d'inscrire l'identité ethnoreligieuse dans une cartographie symbolique du territoire revendiqué.

Le rite correspond à un méta-discours de la société sur elle-même (Bonte 1991 :633). Les gestes qui composent les activités cérémonielles remplacent des paroles (Lévi-Strauss, 1971 :600) pour restituer par l'action une mythologie. Dans cette optique, la spécificité du rituel réside avant tout

dans la façon particulière qu'il a de restituer la mythologie. En d'autres termes, le rituel se distingue non par ce qu'il dit, mais par comment il le dit » (Houseman & Severi, 1994 :184). Le symbolisme du rituel permet aux participants de revitaliser et maintenir par le biais de l'action, de la performativité, de la mythologie et de la mémoire collective la sacralité de leur statut, de leur origine et de leur authenticité. Le rituel structure et forme l'identité ainsi que le système de croyances du groupe. Il permet également dans « un para-langage de remonter à l'antériorité du vécu » (Lévi-Strauss, 1971 :562). Il réactive et poursuit l'événement mythique qu'il commémore en permettant une progression continue au niveau du sens par une manipulation symbolique du temps qui « réinvente l'histoire par le biais de la célébration » (Connerton 1989 :52). « Le rite est à la fois l'ensemble des gestes par lesquels on réordonne le monde, et ce qui doit être accompli » (Fellous, 2001 :27). Ainsi dans une multivocalité, les participants du rituel s'inscrivent dans une histoire et une mémoire collective, dans un système d'actions symboliques qui évoquent avec puissance l'identité et la territorialité que le groupe désire ouvertement se réapproprier. « Praxis and narrative are especially linked at the level of emergent ethnic territories » (Liffman, 2001:4).

Les rituels constituent d'important lieux et moments de conscientisation politique. Ils ne supportent pas seulement de nouvelles solidarités ; ils créent également de nouvelles perceptions politiques. La réalité politique se voit définie au sein de l'action rituelle qui transforme la conscience et les croyances des participants qui somatisent et réaffirment collectivement la conscientisation et l'éducation populaire qui leur est inculquée et transmise à l'intérieur du rituel. Au sein de l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, une nouvelle solidarité ethnoreligieuse se crée et des nouvelles perceptions politiques, temporelles et spatiales émergent. L'aspect politique métastructurel de la ritualité Israelita qui consiste en une reprise symbolique des territoires ancestraux de l'Ancien empire inca, du Tahuantinsuyo accompagne l'émergence d'une nouvelle forme de discours nativiste. Cette nouvelle forme d'indianisme au Pérou, s'articule à la base d'un nouveau discours sur l'indianité, de nouveaux enjeux, de nouvelles formes, outils et mécanismes de revendications ethniques et territoriales par le biais du symbolique et de l'imaginaire.

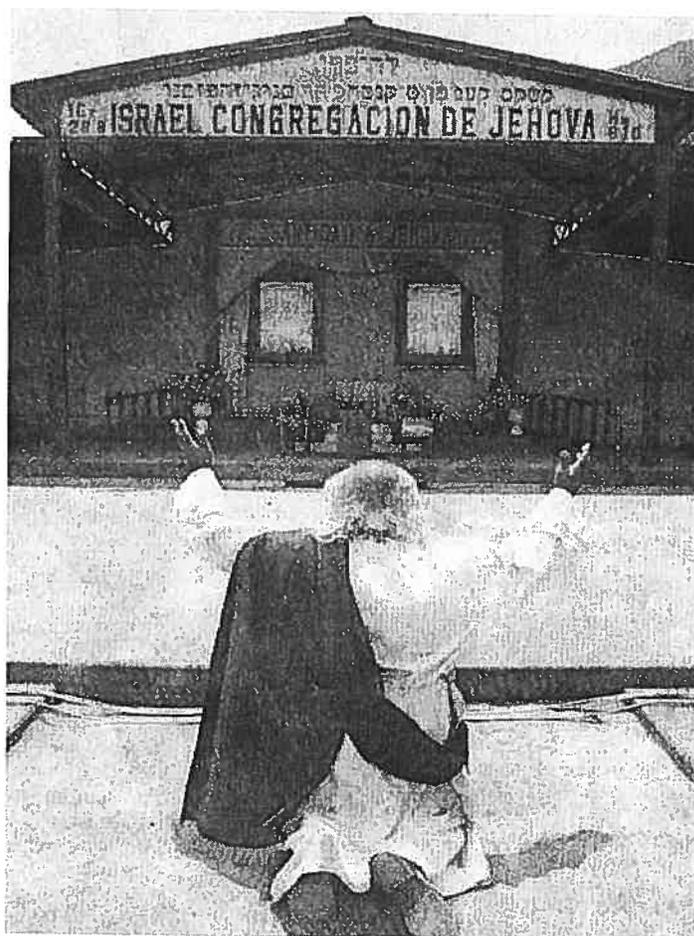


Figure 2 : Iglesia Matriz, site cérémoniel de Cieneguilla, Lima.

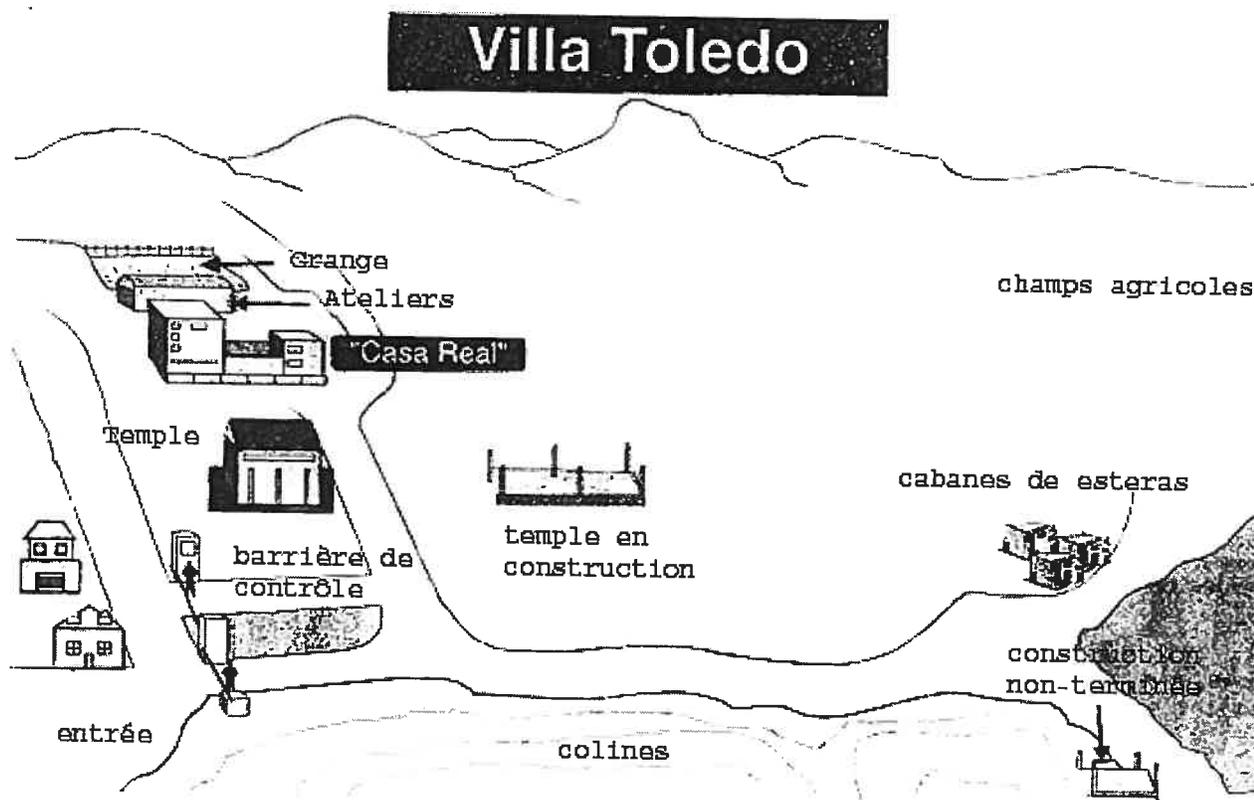


Figure 3 : Plan du site cérémoniel de Cieneguilla, Lima.



Figure 4 : Célébration d'un holocauste, site cérémoniel, Campo Real de Bermejo, Ica.

### 3.6 ÉMERGENCE D'UNE IDENTITÉ DE RÉSISTANCE

Tel que le soulignait l'anthropologue Rodrigo Montoya : « Pour qui n'est pas péruvien, il est très complexe de comprendre la définition de l'identité autochtone qui existe dans ce pays » (Montoya, 1991 :158). Dans la mesure où il n'existe pas une identité autochtone andine quechua reconnue officiellement ni par l'État, ni par les communautés natives, il est impossible de voir émerger un mouvement autochtone « officiel » et formel revendiquant une telle identité. Cependant, cela n'empêche aucunement la formation et le déploiement d'un mouvement autochtone « informel » ou « non-officiel ». Il est clair que la longue histoire de discrimination et que l'ensemble des politiques d'assimilation des autochtones andins au Pérou continue d'avoir un profond impact sur les processus d'identification actuels de ceux-ci. Toute discussion ou analyse des identités et processus de mobilisation autochtone contemporains doit donc impérativement être analysé à la lumière de la création et de l'évolution coloniale et républicaine de cette catégorie que constitue l'indianité andine au Pérou.

Le concept de « Frame Resonance » (Snow & Benford 1988) soutient que lorsqu'un cadre idéologique est suffisamment crédible et supporté par une narrative résonnante que celui-ci procure un sol fertile à la formation de consensus, l'attraction de sympathisants et la mobilisation de ceux-ci à l'intérieur d'un mouvement social. Comment expliquer que devant les nombreuses possibilités qu'offre le marché religieux péruvien qu'une part considérable de paysans quechuas choisissent la conversion à la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal ? Pourquoi choisissent-ils de se joindre à un mouvement aussi marginal ? Bien que les raisons de conversions varient d'un individu à l'autre selon ses croyances personnelles et son itinéraire de vie particulier, il est toutefois possible de tracer des tendances, des points communs ayant mené un grand nombre de paysans quechuas à se convertir à ce nouveau mouvement ethnoreligieux. Les explications fonctionnalistes d'ordre socio-économique constituent sans aucun doute des facteurs de conversion importants, néanmoins elles demeurent au niveau des éléments du contexte socio-économique et donc extérieures à l'individu. Elles m'apparaissent donc insuffisantes pour expliquer les raisons de la conversion dans toute leur profondeur. Pourquoi choisir la AEMINPU lorsque d'autres mouvements religieux moins marginaux et moins rigoureux tels que le pentecôtisme, l'adventisme ou les groupes de renouveau charismatique auraient pu offrir cette même réponse socio-économique ? Je crois qu'il faut chercher les réponses dans la dualité qui existe entre les structures du monde socio-symbolique interne à l'individu et les structures du monde socio-symbolique externes à l'individu. Les facteurs explicatifs de cette conversion se doivent d'être cherchés à l'intérieur du système socio-idéologique au sein duquel se forme les identités individuelle et collective.

La tendance des paysans quechuas à opter pour une conversion religieuse à la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal plutôt qu'aux autres pratiques idéologiques et rituelles offertes par des mouvements religieux exogènes issuent d'une tradition anglo-saxonne s'explique par le biais des structures mythico-religieuses que propose la Misión Israelita. Structures qui viennent profondément chercher, revitaliser, restructurer, redéfinir et particulariser une identité ethnique, sociale et religieuse autochtone dans le contexte de modernité avancée à partir de la mémoire sociale et des structures socio-idéologiques, mythologiques et religieuses sur lesquelles se forme les bases des identités individuelle et collective. C'est donc à partir d'une continuité idéologique, mythique et religieuse avec le passé andin que la Misión Israelita arrive à attirer plus d'adeptes autochtones que les autres églises en compétition sur le marché religieux péruvien. La figure

cosmocratique d'Ezequiel Ataucusi, la légitimation de son statut au sein des écritures bibliques de même que l'élaboration d'une théologie ethnonationaliste ont permis la création d'un régime de vérité soutenu par une communauté de discours à l'intérieur de laquelle émerge un projet de communauté ethno-identitaire et religieux, de nouvelles visions, valeurs et stratégies qui s'opposent à la société dominante. Cette communauté discursive qui permet la formation d'une identité de résistance, d'une identité insurgente qui s'appuie sur une ré-interprétation des écritures bibliques dans un processus de ré-écriture de l'histoire et de l'expérience "autochtone" des paysans andins au sein d'une société oppressive et discriminatoire. Cet effort particulier de ré-invention culturelle reflète systématiquement l'insécurité, la pauvreté ainsi que l'exclusion socioculturelle, économique et politique des "autochtones" andins qui tentent activement de reprendre un rôle protagoniste au sein de l'histoire à l'intérieur du mouvement ethnoreligieux de la AEMINPU. «Ezequiel connaît une popularité notoire auprès des masses défavorisées des Andes qu'il aspire à réunir sous son leadership...de plus, son principal objectif est justement de reconduire l'histoire de son peuple...» (Curatola, 1993 :173 ).

Dans plusieurs pays latino-américains, l'identité autochtone est aujourd'hui considérée «..as highly salient to self-representation and as a vehicle for political change » (Warren, 1988 :12). Comme il a été mentionné en début de ce texte, pour un ensemble de conjonctures politico-historiques et sociales, l'identité autochtone au Pérou n'a pu et ne peut être ni envisagée, ni utilisée en tant que véhicule de changement politique puisque celle-ci fut réprimée au point de se dissoudre et de disparaître sous le poids d'une identité de classe paysanne (*identidad campesina*). L'identité autochtone au Pérou étant psychologiquement et socialement associée à une identité souillée appartenant à un passé esclavagiste ayant été officiellement détruite, abolie par l'État-nation lui-même au cours des années 1970. Le mot « autochtone » ou « indio » a disparu du langage quotidien en étant remplacé par les termes de « campesino<sup>107</sup> » et « serrano<sup>108</sup> ». L'identité autochtone constitue pour les paysans quechuaphones une tache historique, une identité qui leur fut imposée par le colonisateur, une identité à laquelle ils refusent catégoriquement de s'identifier. Le lourd passé attaché à la catégorie autochtone rend cette identité quasi irrécupérable ou du moins totalement illégitime aux yeux des populations paysannes actuelles. Comme il a été précisé

---

<sup>107</sup> paysan

<sup>108</sup> Habitant de la Sierra, de la région montagneuse andine.

antérieurement, le terme "quechua", ne constitue aucunement une catégorie ethnique, il ne réfère uniquement qu'à une catégorie linguistique comprenant plus de 8 variétés régionales au Pérou. Il devient conceptuellement difficile de construire une identité ethnonationaliste à partir d'une catégorie linguistique aussi fragmentée. Il n'existe ni une culture, ni une population, ni une langue quechua homogène, mais un ensemble de variétés régionales issues d'une souche ancestrale commune, l'Ancien Empire Inca. Ainsi, l'identité qui s'exprime dans les Andes est celle de "los ayllus"<sup>109</sup>, une identité communale locale. Ce vide au niveau de l'identité ethnique appelle à la création de nouvelles catégories, de nouvelles terminologies. Dans le cas présent, les paysans andins qui forment la AEMINPU ont cherché une nouvelle source de légitimation ethno-identitaire, une nouvelle base d'authenticité aux origines ancestrales pures permettant une mobilisation ethnique après plusieurs siècles de replis et de silence. Une modalité importante de transformation au sein de la postmodernité actuelle réside dans le choix de plus en plus optionnel des appartenances ethno-identitaires. « C'est que l'appartenance ethnique ou culturelle n'est pas un fait biologique, ni un fait racial ; que ce n'est pas un fait de nature, mais que c'est un fait humain, culturel qui relève d'un choix, d'une volonté » (Marientas, 1975 :181).

Cependant, une question demeure : pourquoi le *mouvement Israelita*, cherche-t-il avec tant d'ardeur à travers une création laborieuse et complexe une continuité et même une filiation spirituelle entre Israël et l'Ancien Empire Incaïque ? « L'ethnicité est principe de légitimité » (Gossiaux, 2002 :2). Ce principe et cette quête de légitimité constituent les éléments focaux de la religiosité Israelita. La période historique s'étant écoulée depuis la conquête jusqu'au temps présent a créé une immense rupture au niveau identitaire et culturel. Ayant perdu toutes sources identitaires possibles leur permettant de revendiquer une identité aux racines « primordiales », la création de l'identité Israelita tente de remplir le vide, la rupture historico-culturelle qui s'étale sur plus de 500 ans en puisant dans une pureté originelle, soit celle du premier contact des hommes avec Dieu en Palestine, en s'appropriant cette « primordialité » par le biais d'une interprétation stratégique des Saintes Écritures qui vient créer un pont entre le vide identitaire du temps présent et la primordialité ancestrale incaïque qui se voit redoublée d'authenticité en trouvant pied au cœur de la Bible. Cette hybridité primordialiste permet de remplir le blanc historique et d'effacer la

---

<sup>109</sup> Ayllu : bourgade, village, communauté autochtone.

désorientation identitaire, de recréer un lien très puissant entre un passé immémorial et un temps présent.

Dans l'élaboration d'une identité aux fondements primordialistes, les Israelitas tentent de reconstruire le lien entre le passé et le présent, en effaçant la tache historique des dominations coloniales et républicaines sur les communautés autochtones andines. Ils remontent directement à ce qu'il y a de plus pur, d'immaculé, de plus légitime. Devant l'impossibilité de recourir à une identité autochtone officielle, celle-ci ayant été abolie en 1970 sous le régime Vélasquista et remplacée par une identité de classe paysanne, les Israelitas entreprirent la complexe construction imaginaire d'une identité nouvelle présentant une hybridité entre deux identités primordiales soit l'identité judéo-chrétienne associée au premier contact des hommes avec Dieu et l'identité incaïque qui selon les Israelitas constituait une identité pure ayant également été choisi par Dieu. Tel qu'il a été démontré au sein de ce chapitre, la complexité constructiviste de l'identité Israelita puise ses bases primordiales dans les mythologies judéo-chrétienne et incaïque, une réinterprétation des écritures bibliques et la réécriture de leur propre histoire. L'identité Israelita fut savamment élaborée par le biais de l'éclectisme de certains éléments culturels dans la construction d'une identité nouvelle qui s'opéra dès le début en fonction de visées politico-économiques et sociales déterminées. Ce qui confère donc à l'identité Israelita un caractère instrumentaliste qui lui permet de subtilement gagner l'accès à certains espaces socio-politiques et économiques auxquels une population et/ou un mouvement s'identifiant en tant qu'autochtone n'aurait jamais accès au sein du contexte péruvien actuel<sup>110</sup>.

Le *mouvement Israelita* présente une construction identitaire qui émergea au sein d'un contexte politico-historique et socio-économique bien précis, soit la période allant de 1970 à nos jours. La création de cette identité particulière résulte de l'interaction complexe d'un ensemble de facteurs d'ordre historique, social, politique et économique. Cette identité ethnoreligieuse stratégiquement construite présente un discours fortement indianiste de même que l'ensemble des caractéristiques qui pourraient être attribuées à une identité autochtone « informelle » soit : un discours primordialiste, un fort sentiment émotionnel les liant à la sacralité d'un territoire ancestral et la reprise symbolique de cette territorialité, une ré-interprétation du passé incaïque et une réécriture

---

<sup>110</sup> Ce caractère instrumentaliste de l'identité Israelita sera démontré au sein du chapitre 3.

de l'histoire universelle et de la place des descendants de l'Ancien empire inca au sein de celle-ci, une revitalisation culturelle au niveau d'une religiosité hybride, de certaines pratiques rituelles, de la conception temporelle incaïque, du chant huayno, du code vestimentaire, des valeurs nativistes et du code éthico-civil et religieux incaïque. Les Israelitas se réapproprient également les symboles et mythologies d'origine incaïque qui leur avaient été dérobés par le courant intellectuel indigéniste au cours des années 1930-1960. Les Israelitas s'insèrent ainsi dans un processus complexe de redéfinition ethno-identitaire de leurs racines autochtones, provoquant certaines ruptures et créant parallèlement certains ponts avec le passé, établissant les bases d'un ensemble culturel revitalisé appelant à une ethnicité purifiée ou primordiale. La reconstruction d'une identité et d'un ensemble culturel « primordial » et hybride (judéo-incaïque) permet aux fidèles de redéfinir de nouveaux « stéréotypes autochtones ou primordiaux » qui doivent être analysés avec une grande rigueur afin d'en déceler toute la complexité et l'ingéniosité créative. L'identité et l'invention de la tradition que présente la AEMINPU tentent de reconstruire une identité autochtone primordiale qui se vit depuis l'expérience mythico-religieuse et l'intensité de la vie communautaire.

Le *mouvement Israelita* se convertit en une nouvelle communauté ethno-identitaire, une communauté autochtone « informelle », une communauté rituelle qui s'insère parfaitement dans la réalité locale et l'univers symbolique du système de croyances des paysans quechuas, qui se voit réinterprété à la lumière de la Bible, ce qui génère un questionnement identitaire profond et la recherche d'un primordialisme ethno-identitaire venant créer et rétablir des ponts avec le glorieux passé incaïque. La construction de l'identité ethnoreligieuse Israelita présente la création d'une identité de résistance de la part d'un secteur de la population autochtone qui a entrepris au sein de ce mouvement informel la revitalisation et la reprise de possession de sa fierté et de ses racines ancestrales.

L'idéologie Israelita tentant de ressusciter la « Ley de los cuatros suyos<sup>111</sup> » soit la restructuration du Tahuantinsuyo et de l'ordre incaïque se voit en continuité avec la tradition messianique-millénaire du monde culturel andin. Le *mouvement Israelita* pourrait être comparé à une version moderne et plus complexe des derniers mouvements autochtones du Taki Onqoy ou de Túpac Amaru II dont la formation remonte au XVIIe siècle.

---

<sup>111</sup> Loi incaïque régissant la cohésion des quatre cantons de la terre à l'époque de l'empire.

La fantastique reconstruction historico-religieuse élaborée par ce nouveau Messie qu'incarne Ezequiel Ataucusi Gamonal présente également de nombreuses similarités idéologiques avec les écrits de Felipe Guaman Poma de Ayala datant du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce descendant de la noblesse incaïque frustré des limitations, de la discrimination et de la marginalisation que lui imposait la société coloniale, avait rédigé un livre mémorial intitulé "*Nueva Crónica y Buen Gobierno*". Son œuvre était adressée au roi Felipe III et tentait de recomposer de façon la plus complète possible la réalité du Pérou de l'époque afin de démontrer la désarticulation de la société autochtone sous la pression du système d'exploitation coloniale. Guman Poma stipulait que l'unique solution résidait dans le rétablissement de l'ancien ordre précolombien soit, un retour au Tahuantinsuyo.

Ainsi, le caractère clairement nativiste du *mouvement Israelita* permet de ranger celui-ci aux côtés des derniers mouvements de résistance explicitement autochtones ayant émergé au Pérou.

### **3.7 L'HÉRITAGE CULTUREL ANDIN ET LE MESSIANISME-MILLÉNARISME DE LA AEMINPU**

Dans plusieurs sociétés, les groupes ethniques ont créé des mouvements socio-religieux et politiques afin d'exprimer leur malaise et leur insatisfaction face aux conditions actuelles dans un désir de revitalisation du passé. Il existe une grande variété de mouvements nativistes. Chaque mouvement possède des caractéristiques particulières en fonction du contexte de revendication, des options possibles, de l'organisation et du type de leadership qui émerge de même qu'au niveau des mythes, croyances et rituels créant de nouvelles significations dans un processus de revitalisation de la tradition. Ces mouvements diffèrent également en terme de perspective temporelle, géographique, écologique, historique, politique, sociale et culturelle. Certains mouvements ne sont que de courte durée alors que d'autres s'étalent sur plusieurs générations et dont les attributs et tendances se modifient au cours du temps. D'autres peuvent ressurgir après de longue période d'oubli ou d'inactivité. Certains types de millénarisme sont associés à une aire culturelle spécifique, par exemple en Mélanésie les « cultes cargo » prédominent alors que les églises « zionistes et éthiopiennes » se retrouvent principalement en Afrique de l'est. Les églises « séparatistes et indépendantes » se diffusent en Afrique Sub-Saharienne de même que les mouvements du « Christ Noir ». Les sectes politico-religieuses prédominent dans les régions

bouddhistes et islamiques de l'Asie du sud-est tandis que le Brésil se voit envahi par des mouvements messianiques issus de la tradition catholique (Adas 1979).

Peu importe le type et la variété de mouvement millénariste, ils se distinguent par un modèle structurel qui repose sur un syncrétisme mythico-rituel formé d'éléments autochtones traditionnels et d'éléments dérivés ou empruntés au judéo-christianisme qui engendre un remodelage de la tradition ainsi qu'une ré-interprétation des éléments exogènes.

Depuis le début des années 1970 les mouvements millénaristes se voient associés à des formes de protestations sociales et de réactions face à la détérioration du mode de vie autochtone depuis l'expérience des dominations coloniales et post-coloniales (Adas 1979, Fields 1985, Stern 1987). Une vaste majorité d'études portant sur les mouvements millénaristes du tiers-monde interprète ces derniers comme des expressions de résistance aux dominations coloniales et post-coloniales. Les recherches contemporaines se sont tournées vers une reconnaissance des caractéristiques particulières de chaque mouvement en soulignant que l'émergence de tels mouvements relève de forts courants culturels qui transcendent les particularités d'un moment historique spécifique (Michael Brown 1991).

Il existe une étroite connexion entre la mythologie et les cultes de crises ou mouvements de revitalisation nativistes. Selon Bastide (1970 : 272-273), le messianisme consiste en une historisation de la mythologie dans laquelle le mythe du héros civilisateur se transforme en celui du libérateur. Dans un contexte de crise, le mythe présente un modèle rétrospectif pour la société actuelle qui se convertit en un modèle idéal pour la société future. Depuis des générations les paysans andins narrent des histoires mythiques qui ont comme protagoniste le roi Inca qui est généralement nommé dans ces récits traditionnels sous la dénomination de l'Inkarrí. Ce personnage mythique se retrouve à l'intérieur de tous les mouvements millénaristes ayant émergé dans la région andine. Il constituait généralement l'élément catalyseur ayant la capacité de rassembler et mobiliser les populations de différentes communautés ou *ayllus*<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Ayllu : bourgade, village, communauté autochtone.

Le premier mouvement millénariste, le Taki Onqoy, apparut en 1560 suite à la propagation d'épidémies qui décimaient la population autochtone. Des prophètes autochtones voyageaient à l'époque de communauté en communauté en annonçant le retour des divinités ancestrales ou *huacas*<sup>113</sup>. Parmi les têtes dirigeantes du Taki Onqoy se trouvait la figure de Juan Choque. Ce dernier était un jeune *curaca* qui avait étudié avec les missionnaires espagnols. Il affirmait être inspiré par une divinité autochtone 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. L'Inca de Vilcabamba, Tito Cusi, utilisa le mouvement en sa faveur dans l'espoir de reconquérir les territoires perdus de l'ancien empire. Ce dernier organisa un mouvement de rébellion en lui donnant une configuration politique précise avec l'aide et la complicité des *curacas* locaux dont le pouvoir se voyaient constamment réduit par les autorités espagnoles. Les messagers de Tito Cusi, se présentaient comme des agitateurs politiques assimilés aux guérisseurs locaux qui voyageaient de communauté en communauté à l'intérieur de la vice-royauté et qui diffusaient le culte du Taki Onqoy tout en préparant le recrutement et la formation de milices autochtones qui allaient participer à la révolte. Ils construisirent des armes et emmagasinèrent des provisions dans l'attente de l'insurrection générale. Malheureusement des délations firent avorter le projet de rébellion. La répression militaire des autorités espagnoles écrasait rapidement toute tentative de soulèvement. Le mouvement messianique du Taki Onqoy prit fin lors de la conquête du royaume de Vilcabamba et de la capture de Túpac Amaru dont le corps fut décapité sur la plaza mayor de Cusco en 1572.

Le second mouvement messianique qui émergea au Pérou fut celui du Muru Onqoy, « la maladie des tâches » (Curatola 1977). Ce mouvement se développa autour de 1590 parallèlement à la diffusion d'une autre violente épidémie qui frappait exclusivement la population autochtone (Vega 1948 :83). Les autochtones interprétèrent encore une fois la maladie comme une vengeance des divinités ancestrales dont le culte avait été abandonné en faveur du christianisme. Dans la province d'Aymaraes, département d'Apurímac, quelques prophètes proclamaient avoir reçu une apparition de l'Inca. Ces prophètes admonestaient les autochtones pour qu'ils retournent à la religiosité incaïque. Les prédicateurs incitaient la population autochtone à abandonner les cérémonies rituelles

---

<sup>113</sup> Le terme huaca peut prendre plusieurs significations. Dans le cas présent, il réfère aux divinités ancestrales, aux défunts.

de la religion catholique et à se débarrasser de tout objet d'origine espagnole. Les autochtones se départirent des crucifix, rosaires, images sacrées, souliers et vêtements européens (Engaña 1970 :208-209). En 1591, un prophète andin commença sa prédication dans la communauté de Huaquirca, province d'Antabamba, en disant que le Muru Onqoy allait détruire toute la province si les autochtones ne retournaient pas immédiatement à leur ancienne religiosité. En premier lieu, il réussit à convaincre les curacas<sup>114</sup> locaux et parvint à mobiliser les habitants des communautés voisines qui entreprirent une série de pèlerinages en montagne vers des sites sacrés où ils célébraient les rituels traditionnels en les accompagnant d'offrandes et de sacrifices. Des événements similaires se produisirent à la même période dans la province de Vilcas, département d'Ayacucho, où quelques chamanes affirmaient être envoyés par l'Inca pour libérer les indiens de la mort (Engaña 1970 :353) incitant ainsi les autochtones à faire des bains de purification et de rendre culte aux divinités ancestrales. Les prophètes assuraient que les convertis au christianisme de même que ceux qui avaient adopté les us et coutumes des étrangers allaient périr pour leur trahison.

Les grandes rébellions autochtones du XVIIIe siècle avaient également des implications millénaristes et particulièrement les mouvements de Juan Santos Atahualpa et de Túpac Amaru II. Juan Santos Atahualpa, un indien quechua originaire de Cusco, engendra une rébellion autochtone en s'alliant aux indiens Campas. Plusieurs autochtones andins participèrent au soulèvement et bon nombre d'entre eux rejoignirent les troupes rebelles en territoire amazonien (Castro Arenas, 1973 :142). Dans le versant oriental de la cordillère se répandait la rumeur d'un retour de l'Inca et que l'empereur invitait son peuple à se joindre à lui dans une reconquête des terres. En 1750, les espagnols découvrirent des foyers de rébellion à Huarochirí, Canta et Lambayeque. Les paysans andins dénommaient Juan Santos Atahualpa, Apu<sup>115</sup> Inca, puisque se dernier annonçait « la fin du temps des espagnols » (Castro Arenas 1973 :11).

Près de trente ans plus tard, en 1780 naissait un autre grand mouvement insurrectionnel à caractère millénariste, celui de José Gabriel Condorcanqui mieux connu sous la dénomination de Túpac

<sup>114</sup> Curacas : dirigeants autochtones régionaux descendants de la noblesse incaïque. À l'époque coloniale, tous les membres d'un ayllu étaient placés sous leur responsabilité. L'autorité absolue des curacas sur les autochtones permettait aux espagnols d'exercer une autorité sur ces derniers.

<sup>115</sup> Apu est un terme quechua qui signifie empereur.

Amaru II. Au-delà des revendications nationalistes du dirigeant, la population autochtone voyait en la figure de ce dernier un véritable messie; une incarnation de l'Inkarrí. Lui-même se définissait comme le roi Inca du Pérou (Flores Galindo 1975 :229). Le leader incitait la population autochtone à la révolte en proclamant qu'il était la réincarnation du roi légitime Túpac Amaru (Huerta 1976 :94-97).

Il est possible de vérifier à partir de cette brève analyse que le contenu des cultes de crises dont l'histoire fut sommairement tracée, présente une persistance structurelle dans un processus de modification de la mythologie andine. Du Taki Onqoy au *mouvement Israelita*, la tendance messianique-millénariste centrée sur la figure de l'Inkarrí se maintient.

Le millénarisme andin présente une extraordinaire cohérence au niveau structurel de son contenu, et ce tant dans la forme que prennent les cultes de crises et leurs modes d'articulation qu'au niveau des mythologies qui y sont véhiculées. Si d'une part les différents mouvements millénaristes sont conditionnés par le mythe qui justifie leurs aspirations et les actions des fidèles d'autre part, le mythe présente des variations en fonction de la conjoncture historico-politique et sociale. Les *huacas*, l'Inca et l'Inkarrí représentent autant d'expression valides et vitales d'une même vision du monde. Au-delà des différentes formes il est possible d'observer que le contenu demeure le même. Des significations ancestrales continuent de s'exprimer à travers de nouveaux signifiants et c'est justement grâce à cette capacité d'adaptation et de revitalisation des éléments extérieurs que s'est transmis le système traditionnel de valeurs et de représentations collectives du monde andin.

Le discours mythique présent dans le Taki Onqoy inaugure ce que les anthropologues ont qualifié de « vision des vaincus » qui se retrouve inaltérée, intacte, dans la saga mythique de l'Inkarrí. Le passage de l'histoire au mythe se succède sans ruptures. À l'intérieur du mythe, la réalité semble se reconstituer ou plutôt reconstituer une certaine unité politico-religieuse qui fut détruite à l'arrivée des européens. Les cultes de crises de la région andine laissent clairement transparaître cette symbiose entre le sacré et le profane, entre le mythe et l'histoire, entre l'idéologie et la praxis. L'émergence du mouvement messianique-millénariste de la AEMINPU se voit en continuité avec cette mythologie cyclique centrée sur le héros de l'Inkarrí.

Les mouvements millénaristes émergent souvent à l'intérieur de sociétés qui présentent une longue tradition messianique et qui ont connu au cours de leur histoire une propension aux manifestations prophétiques en périodes de crises majeures. Cette explication semble toutefois circulaire ou tautologique. La tradition millénariste à elle seule ne peut constituer une explication suffisante quant à l'émergence de tels mouvements (Adas, 1979 :92). Dans le cas présent il faut s'interroger sur les raisons pour lesquelles une portion de paysans andins ont choisi d'avoir recours à cette forme de protestation ? Quels événements ont transformé la passivité du monde paysan andin et le mécontentement qui y règne en un mouvement de revitalisation ethnopolotique ? Pourquoi ces gens ont-ils optés pour une solution prophétique ?

Au cours des deux dernières décennies, la région andine a connu une période de crise sociopolitique importante, un processus de modernisation accéléré suite à l'ouverture démocratique des années 1980, de profondes réformes structurelles et une crise économique sans précédent, une dislocation de l'économie locale accompagnée d'un déclin rapide de l'agriculture traditionnelle. S'en suivirent une dépossession des terres, un exode rural et une délocalisation de communautés entières sous les pressions de la violence terroriste. Le mode d'expression adopté par les Israelitas est jusqu'à un certain point déterminé par l'absence d'alternatives. Pris entre les feux des mouvements terroristes du SL et du MRTA et les forces paramilitaires de l'État, peu de possibilités s'offraient aux autochtones. L'émergence du courant millénariste de la AEMINPU présente pour les paysans andins une réponse à une situation de crise néo-coloniale.

En ethnohistoire andine, le concept de résistance à souvent été évoqué pour décrire le désir d'autonomie du monde autochtone subordonné au contrôle de l'état-nation. Toutefois, le millénarisme indianiste de l'aire culturelle quechua-aymara reflète non seulement une opposition à une domination exogène coloniale et post-coloniale, mais également de profonds conflits et de nombreuses contradictions qui existent au niveau de la politique interne prévalant au sein des communautés andines.

L'émergence de mouvements messianiques ne résulte pas exclusivement de facteurs socio-économiques et culturels mais également de pressions psychologiques produites par un amalgame de facteurs internes et externes aux sociétés autochtones (Lanternari 1974). Dans un désir de

changement radical, les mouvements millénaristes remettent en question autant le statu quo autochtone que la domination coloniale ou post-coloniale à laquelle ils s'opposent. (Scott 1985 :333). En période de crise intense, de violence et de déstabilisation du mode de vie traditionnel de nombreux conflits intra-communaux divisaient les paysans. Dans ce climat d'ambivalence et d'anomie, ne possédant aucun moyens effectifs de protection contre la violence terroriste et les politiques économiques et culturelles de l'état-nation, la solution pour bon nombre d'entre eux résidait dans la recherche d'une pureté ancestrale et l'idéalisation d'un passé glorieux. Le prophète Ezequiel et ses visions millénaristes venaient donner voix et espoir aux paysans alors qu'aucune autre avenue ne semblait possible pour ces derniers. Ce nouvel Inkarrí façonna une idéologie messianique qui parvient à amalgamer la détresse des paysans andins à l'héritage millénariste.

Les mouvements nativistes et leurs prophètes offrent un espace de refuge devant le déclin du monde, la dépossession et l'exclusion. Ils procurent un locus de stabilité, de certitude et de confiance en période de crises et de changements drastiques. L'idéologie millénariste devient un important véhicule pour l'articulation des revendications socio-économiques et politiques des paysans qui ont un accès très limité aux structures formelles de pouvoir.

La AEMINPU présente une polarisation du religieux et du politique, l'expression directe de l'émergence d'un sentiment ethnonationaliste supporté par une idéologie de revitalisation néo-incaïque. Tel qu'il sera démontré au cours des chapitres suivants, ce mouvement se démarque au sein de la tradition millénariste andine par la création d'un immense réseau transcommunautaire assurant l'expansion du mouvement aussi bien en milieu rural qu'au sein des secteurs urbains défavorisés. Dans son processus d'expansion, le *mouvement Israelita* parvient à rallier des adeptes par-delà les frontières communales et ethniques dans une suppression des différences inter-ayllus, quechua et aymara; ce qui permet au mouvement d'atteindre un haut niveau d'intégration politique et de solides bases organisationnelles dans une philosophie d'ethnodéveloppement en parallèle des structures de la société dominante.

#### 4. STRUCTURES DE MOBILISATION

Les structures de mobilisation sont d'une importance capitale dans la compréhension de la trajectoire particulière que suit un mouvement social au cours de son évolution et de son expansion. Les structures de mobilisation se réfèrent à : «...those agreed upon ways of engaging in collective action which include particular "tactical repertoires," particular "social movement organizational" forms, and "modular social movement repertoires"(McCarthy, 1996 :141). Il faut ajouter à cela l'ensemble des micromobilisations quotidiennes qui s'opère au sein de diverses locations à divers moments et qui ne vise pas directement la mobilisation, mais où la mobilisation peut se voir générer. Ces contextes de micromobilisation (McAdam 1996 :43) peuvent survenir à l'intérieur d'une grande variété de sites sociaux au cours de la vie quotidienne des gens. Elles permettent de tisser des liens formels et informels entre certains individus créant une solidarité de base qui peut servir de structure de communication et de mobilisation. Ce chapitre examinera l'émergence et l'évolution des structures de mobilisation du *mouvement Israelita*. Il sera démontré comment celles-ci ont été choisies, combinées et adaptées par les membres du mouvement.

##### 4.1 INSTITUTIONNALISATION DU MOUVEMENT ETHNORELIGIEUX

Une stratégie efficace de mobilisation résulte généralement du travail d'une équipe de leadership plutôt que de l'activisme d'un seul dirigeant (Ganz 2000 :1015). Une des stratégies couramment utilisée par les prophètes charismatiques est de chercher à consolider leur pouvoir par le biais de l'expansion du mouvement, transformant ainsi l'autorité charismatique en une autorité bureaucratique de fonctions hiérarchisées (hiérocratie). Au cours de la décennie 1970, Ezequiel Ataucusi partageait la direction du mouvement avec Manuel Canales Córdova. Cependant, l'alliance entre les deux hommes ne fut que de courte durée, puisqu'en 1975 Canales se distancait de la AEMINPU pour fonder son propre groupe, « los Jacobistas ». La période allant de 1968 à 1980 fut une période de création et d'élaboration du contenu ethnoreligieux et idéologique du mouvement. En 1981, le mouvement subit une nouvelle scission ; Odilón Gamboa, second d'Ezequiel Ataucusi, décide à son tour de quitter la Congrégation. Il sera remplacé par Jeremías Ortiz Arcos, un paysan quechua du département de Junín qui deviendra le bras droit du Missionnaire Général et un personnage clef quant à l'expansion et l'évolution politico-économique que connut le mouvement au cours de la période allant de 1982 à 1990, période de structuration,

d'institutionnalisation, d'expansion et d'incursion politique de la AEMINPU qui se consolida en tant que mouvement ethno-religieux et politico-économique à l'échelle nationale. Au cours du processus d'institutionnalisation du mouvement ethnoreligieux, la AEMINPU procéda à une centralisation de l'autorité politico-religieuse par la mise en place du centre administratif de la Congrégation à Lima et la création d'un centre de pèlerinage national à Cieneguilla en périphérie de la capitale. La centralisation de l'autorité politico-ecclésiastique et l'édification d'une hiérocration permirent le développement d'institutions secondaires à l'intérieur du mouvement de même que la consolidation et l'expansion du *mouvement Israelita*. Il s'élabora au cours du processus d'institutionnalisation une « nouvelle architecture de pouvoir » qui permit la naissance d'une nouvelle élite andine<sup>116</sup>.

### PRÉSENTATION DES HIÉRARCHIES ECCLÉSIASTIQUE ET ADMINISTRATIVE DE LA AEMINPU

L'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal est organisée en églises locales appelées *Cecabis*<sup>117</sup> et en Centres de culte de supervision et administration départementale appelées *Templos regionales ou Campos Reales*<sup>118</sup>. Le centre administratif de la Congrégation nationale est situé à Lima et se compose d'un édifice administratif situé non loin des centres d'affaires et d'un lieu de pèlerinage sacré au Temple de Cieneguilla<sup>119</sup>. En tant qu'organisation politico-religieuse, la Misión israelita se subdivise en trois zones administratives soit : un corps d'administration composé d'une hiérocration ecclésiastique, un corps d'administration socio-économique ainsi qu'un corps d'administration politique. Toutes ces sphères de sous-direction centrale occupent chacune un local d'administration propre : la hiérocration ecclésiastique réside au Temple de Cieneguilla, les bureaux de l'administration générale et socio-économique sont situés au niveau de l'Avenue Moro Solar, district de Surco, alors que ceux de l'administration politique sont situés au centre de Lima, Jirón Moquegua. Toutes ces sphères sous-administratives sont placées sous

<sup>116</sup> Élite formée de paysans andins de souche autochtone quechuaphone

<sup>117</sup> Cecabi : Centro de Capitación Bíblica

<sup>118</sup> Ces temples constituent des répliques de Cieneguilla où se réunit le corps ecclésiastique régional et/ou départemental formé de pasteurs, sacerdoce, diacres et anciens. Ils servent de lieux d'administration et d'archives en plus de servir aux célébrations de culte des fêtes du calendrier Israelita.

<sup>119</sup> Le Centre Cérémoniel de Cieneguilla occupe un terrain de 10 hectares au niveau de l'avenue *Nueva Jerusalén*, près de l'*asentamiento humano* de *Villa Toledo*, district de Cieneguilla. Environ 500 personnes vivent en permanence sur le site où ils y cultivent à flanc de colline du maïs, élèvent de petits animaux (volailles et cuy). Certains ateliers de micro-entreprises de vêtements, sandales et souliers procurent également des possibilités de travail aux membres du mouvement.

la direction du Missionnaire Général, Ezequiel Ataucusi Gamonal. L'organisation socioreligieuse et politique du mouvement présente une forte hiérarchisation de fonctions au sein des divers corps administratifs. Un système qui n'est pas sans rappeler l'organisation étatique incaïque qui présentait une hiérocration similaire, suprêmement régie par l'Inca. Le *mouvement Israelita* dans son institutionnalisation tente de recréer, revitaliser une certaine copie du système politico-administratif et religieux qui régnait sous l'Ancien Empire. Les charges administratives sont généralement élues démocratiquement au sein d'assemblées générales. Les conditions pour se voir attribuer un poste de responsabilités administratives reposent en grande partie sur le charisme individuel, certaines connaissances de base au niveau politique, économique et administratif de même que la capacité de travail et l'effort de bénévolat social qui ont été démontré préalablement au sein de la Congrégation. Il est important de souligner que la mobilité socio-religieuse est fonction de la loyauté au mouvement et à son fondateur et qu'un fort clientélisme régie les rapports de pouvoir. L'espace de ce mémoire ne permet malheureusement pas d'élaborer davantage sur cet aspect, mais je tenais à le mentionner. Les membres du corps administratif sont responsables de l'enregistrement et la distribution des carnets d'identification des Israelitas, de superviser le fonctionnement des CECABIS locaux et des Temples Régionaux et Départementaux. Ils s'occupent également des relations publiques, des négociations et rencontres avec les autorités et l'administration du gouvernement péruvien. Ils sont chargés de l'élaboration et la gérance des projets de développement socio-économiques<sup>120</sup>, des dispositifs d'aide sociocommunautaires, des écoles et établissements informels<sup>121</sup> d'enseignement techniques, informatiques et agraires, que le mouvement implante niveau local, régional, départemental et national. Ils supervisent et gèrent également les coopératives d'épargne Israelitas et l'apport économique de la dîme.<sup>122</sup> Ils sont également responsables de la publication de la revue de la Misión : *Lucero de la mañana* et de l'enregistrement des discours, sermons et prophéties du Missionnaire Général sur cassettes audio destinées à la vente de même que la construction et le maintien de réseaux

<sup>120</sup> Micro-entreprises diverses (talleres, comedores populares, bazar, cabines d'internet, Fronteras Vivas (projet de développement d'agro-colonisation dans le bassin amazonien) et Arco Iris (coopérative de transport).

<sup>121</sup> Ces établissements éducatifs ne reçoivent aucune reconnaissance officielle puisqu'il ne sont pas régis par le système éducatif étatique, mais par la AEMINPU, une organisation particulière marginale.

<sup>122</sup> Les fidèles Israelitas paient une dîme qui représente 10% de leur salaire au CECABI auxquels ils sont inscrits. Il est également dans leur obligation de faire des offrandes mensuelles à Dieu au CECABI de leur paroisse. Ces offrandes sont généralement sous forme de denrées alimentaires.

de communication virtuelle et pages Web de la AEMINPU. Finalement, ils supervisent également les activités des centres de las Juventudes Israelitas<sup>123</sup>.

Le corps administratif est divisé selon les postes suivants :

- Fondateur et administrateur général** : Ezequiel Ataucusi Gamonal
- Vice-administrateur** : Jeremías Ortiz Arcos
- Le Président** de la AEMINPU, Julio Huayta
- Le Vice-Président** : Juan Ataucusi Ospina
- Directeur administratif** José Molina Martinez
- Secrétaire général** : Jaime Francisco Rojas
- Secretario de Disciplina** : Demetrio Huancahuari Atoccca
- Secretario de Economía** : Nazario Huanca Clemente
- Secretario de Prensa** : Ludgardo Quispe Ramos
- Secretario de Propaganda** : Moises Mamani Mamani
- Secretaria de Asistencia Social** : Leoncia Ñaupas Paucar
- Secrétaires administratifs à Lima** autour de 56 secrétaires
- secrétaires administratifs en provinces** environ 200
- Secretario Nacional de las juventudes Israelitas en Lima** : Segundo Llontop Carrasco
- Administrateur National de las salas de Capacitación INTERNET** : Cyrus Diaz Ayala
- Administradores Departamentales y Regionales de las salas de Capacitación de Internet** : autour de 300 personnes.
- Administrateur National des Productions Musicales « Himnos Proféticos » de la AEMINPU** : Franklin Pérez

Les membres de la hiérocraie ecclésiastique, quant à eux, sont responsables de toutes les prises de décisions importantes en ce qui concerne la doctrine, les formes de cultes, les fonctions ecclésiastiques, les campagnes de prosélytisme, le travail des sacerdoce, lévites, pasteurs et missionnaires. Ils ont également mis sur pied un Institut d'Études et de Compilations Bibliques situé à

<sup>123</sup> Las Juventudes Israelitas constituent des groupes de jeunes adolescents qui sont formés à l'intérieur du mouvement. Ils participent à des activités de formation spirituelle et technique. Ils prennent part aux campagnes de prosélytisme, organisent des œuvres de charité et effectuent des voyages de mission quelques fois par an afin de rendre visite à d'autres cellules de juventudes des Andes ou de la Côte. Les différentes cellules de Juventudes Israelita à l'échelle nationale maintiennent entre elles un communication virtuelle par le biais du courriel, du chat et des forums de discussion.

Cieneguilla. Ils créent et encadrent les ateliers et stages de formation spirituelle pour les pasteurs, missionnaires, lévites et fidèles et supervisent également les séminaires et ateliers d'études bibliothétiques ainsi que la publication d'essais et d'analyses portant sur des thèmes religieux, ethno-identitaires, éthiques et politiques.

### MEMBRES DE LA HIÉROCRACIE ÉCCLÉSIASTIQUE :

#### 1. Missionnaire général : Ezequiel Ataucusi Gamonal



Figure 5 : Ezequiel Ataucusi Gamonal, fondateur de la AEMINPU.

**2. Les Anciens** : Ils sont responsables de la planification de projets socio-économiques et politiques conjointement avec les membres de l'administration centrale de Surco. Cependant, leur fonction principale réside dans la réglementation éthique et disciplinaire ainsi, ils sont chargés de résoudre les problèmes graves, tels les expulsions et les manques au code d'éthique. Hommes et Femmes peuvent se voir attribuer la fonction d'anciens.

**3. Les Sacerdotes** : sont les officiants des actions rituelles : les holocaustes, les circoncisions, les présentations de l'enfant, célébrations de mariage et les cérémonies funéraires. Ils sont nommés par le Missionnaire Général. Les sacerdoxes sont considérés comme des êtres purs sans aucun défaut physique. Les aspirants sacerdoxes forment un groupe d'apprentis appelés Lévites. Ceux-ci, assistent

le sacerdoce lors des célébrations rituelles. Ils sont sélectionnés parmi les fidèles qui possèdent un niveau de développement spirituel élevé. Le sacerdoce Général (de Cieneguilla) est responsable de la nomination et de l'entraînement des sacerdoce départementaux et régionaux.

**4. Les Missionnaires :** Généralement, ils affirment recevoir en rêve le message de Dieu leur indiquant leur vocation en tant que spécialistes du prosélytisme. Cependant, la révélation par le rêve ne suffit pas pour que le fidèle se voie attribuer une charge de Missionnaire. Il doit démontrer ses connaissances bibliques, ses talents d'orateur, ses capacités de persuasion, sa sagesse et son degré de développement spirituel. Les missionnaires sont chargés de superviser la pastorale, de suggérer des lieux de mission et de se rendre dans diverses communautés au niveau national afin de prédiquer. La fonction de missionnaire est ouverte aux hommes aussi bien qu'aux femmes. Leur travail permet l'éveil d'une conscientisation ethnoreligieuse et politico-économique auprès des paysans et migrants quechuaphones de même que la formation et l'élargissement d'une structure de réseaux transcommunautaires au sein des niveaux : districtal, régional, départemental et national. Porteurs de l'idéologie ethno-religieuse et politique du mouvement ceux-ci structurent et encouragent également l'activisme politique. Selon les archives administratives de la AEMINPU environ 20,000 missionnaires Israelitas sillonnent actuellement les diverses régions du pays.

**5. Les Pasteurs :** Sont responsables des membres d'un CECABI. Ils occupent généralement la fonction en couple, où la femme du pasteur le seconde en conseillant spirituellement les fidèles. Les pasteurs célèbrent les cérémonies de culte du lundi, mercredi, vendredi ainsi que le jour de repos du samedi à l'intérieur des maisons de prières. Ils ont également pour fonction de superviser les œuvres d'assistance sociale au niveau de leur « paroisse ». Ils recueillent la dîme, contrôlent l'assistance des fidèles aux célébrations du culte, se font le porte-voix des annonces officielles et doivent transmettre des rapports mensuels sur le fonctionnement de leur paroisse au niveau spirituel et matériel aux bureaux administratifs de la Congrégation. Certaines femmes très charismatiques et démontrant un haut niveau de savoir spirituel peuvent également se voir attribuer la fonction de pasteur. Leur dévouement permet de maintenir la structure des réseaux de fidèles au niveau local ainsi que la circulation de l'information entre les *CEBABIS* locaux et les bureaux d'administration régionale, départementale et nationale. Les pasteurs sont également responsables de la mise sur pied de bibliothèques dans les Temples régionaux et départementaux; bibliothèques où l'on retrouve non

seulement des études bibliques, mais également des essais et études historico-politiques et socio-économiques, des guides de prosélytisme et de propagande politique. Ces lieux offrent des espaces d'alphabétisation, d'éducation et de conscientisation pour les membres du *mouvement Israelita*.

**6. Les Diacres** : Sont chargés de l'entretien des maisons de prières et servent d'assistant au pasteur lors des célébrations du culte. Ils se voient parfois attribuer le nom de copasteur, lorsqu'ils démontrent un capital spirituel significatif. Cette fonction se voit généralement réservée aux hommes.

**7. Les Fidèles**<sup>124</sup> : Les fidèles d'origine paysanne quechua constituent la base de l'organisation du mouvement ethno religieux. Ceux-ci proviennent des secteurs autochtones urbains et ruraux les plus défavorisés du pays. **(Voir le profil socio-démographique en annexe)**

Au sein de la AEMINPU, le fidèle choisit de s'associer au mouvement, d'entreprendre un processus de conversion le menant à une transformation de soi par le biais de l'enculturation, de l'apprentissage et de la disciplinarisation. Au cours de mon séjour sur le terrain au sein de ce mouvement ethno religieux, l'élément qui revenait le plus fréquemment dans le discours des fidèles était précisément la transformation du soi, la discipline, l'acquisition d'un contrôle et d'une éthique de vie au cours du processus de conversion. Les fidèles valorisaient grandement cette transformation et c'est précisément ce qu'ils recherchaient. Plusieurs des membres de la Congrégation avaient auparavant fréquenté bon nombre d'associations religieuses et communautaires qui ne correspondaient toutefois pas à leur quête et leur besoin. Suite à une longue période d'instabilité, d'itinérance et de recherche, les fidèles de la AEMINPU semblent avoir entrepris au sein de la Congrégation une expérimentation radicale de transformation du soi à l'intérieur d'un nouveau modèle, d'un nouveau cadre social,

<sup>124</sup> Tout Israelita se doit d'être baptisé, d'être inscrit à un *CECABI* et d'y assister chaque samedi toute la journée en plus des sessions de prières ayant lieu de 19h à 21h les lundi, mercredi et vendredi. Les fidèles se soumettent à des règles matrimoniales d'endogamie au sein du groupe ethno religieux. Une femme israelita peut uniquement s'engager dans une union matrimoniale avec un homme de la Congrégation. Un homme israelita peut cependant établir une relation matrimoniale avec une femme non-israelita sous condition que celle-ci se convertisse avant le mariage. Les Israelitas se doivent de propager les prophéties du Missionnaire Général Ezequiel Ataucusi dans leur entourage, famille, amis, lieux de travail et d'échange. Il leur est formellement interdit de consommer tabac, alcool, de pratiquer l'adultère, d'avoir recours à la contraception et d'entretenir des contacts avec des individus appartenant à d'autres dénominations religieuses à moins que ce ne soit à des fins d'évangélisation sous peine d'expulsion de la communauté. On remarque que les derniers traits éthiques mentionnés résultent probablement d'un éclectisme de certains aspects de l'éthique pentecôtiste. Les Israelitas ont composé leur propre code de lois et d'éthique, un code civil ainsi qu'un code pénal fonctionnant à l'écart des normes de la société dominante qu'ils considèrent de désuètes et qualifient de « *costumbres humanas* ». Ainsi, la AEMINPU fonctionne tel un micro-état, un microcosme autonome à l'intérieur de l'état-nation péruvien.

culturel, politique et économique. Les thèmes les plus récurrents au sein des récits de conversion sont : la pureté, l'authenticité, l'ordre, la discipline, la morale, la rigidité, la force et l'appartenance au peuple élu. En voici quelques exemples :

*«J'ai toujours souhaité appartenir à un peuple grand et fort. Quand j'ai connu la AEMINPU je me suis rendu compte que ce peuple de gens humbles était le peuple de saints que je cherchais. Depuis lors j'ai le privilège de former partie de ce peuple unique choisi par Dieu » (Pablo Choque Pauro, 29 ans, Anta, Cusco).*

*«Je me suis converti à la religion Israelita parce que la vérité se trouve au sein de cette congrégation. Avant j'étais catholique, mais avec les frères Israelitas j'ai pris conscience que ces cultes étaient faux et païens et qu'ils m'éloignaient de Dieu. Avec l'Église catholique, nous avons oublié tant de choses, mais grâce à Dieu le Maestro Ezequiel est parmi nous pour nous enseigner la vérité et nous montrer le chemin que Dieu avait choisi pour ce peuple depuis Manco Cápac » (José Alvarado Ramos, 29 ans, Lima, natif d'Apurímac).*

*«Avant, dans la communauté où je vivais nous travaillions pour un patron. Nous étions pauvres et ignorants. Nous avons oublié que nos ancêtres appartenaient à une race grande et noble. Mais maintenant je me souviens et moi aussi j'appartiens à ce peuple élu de Dieu parce que le Nouvel Inca a surgi parmi nous pour nous guider sur le chemin menant au nouvel ordre où nous reprendrons notre place véritable comme unique peuple saint élu de Dieu depuis Manco Cápac » (Hérrnan Huamán Saenz, 40 ans Huanipaca, Apurímac).*

*«Je m'appelle Cirus. J'ai 36 ans. Je suis membre de la AEMINPU depuis déjà 10 ans. Ma conversion changea ma vie et la sauva. Je me suis transformé, libéré de l'alcoolisme, de la violence et du vandalisme qui proliféraient dans ma communauté là-bas dans le Cañón del Colca, à Arequipa. Nous étions tous d'humbles paysans, des journaliers agricoles. Avec les frères Israelitas je me suis rendu compte que ma vie était une perte. Maintenant je suis Israelita, le Maestro Ezequiel m'enseigne la discipline, la rigueur, l'éthique et la morale de la Ley Real. Maintenant je ne travaille plus en tant que serviteur de quelqu'un. Je suis le serviteur de Dieu et de mon peuple Israelita» (Cyrus, 36 ans, Lima, natif Arequipa).*

« *Mes grands-parents étaient catholiques et paysans. Je travaille en agriculture(...) Je fais partie de la congrégation Israelita depuis 1981 (...) J'ai trouvé la vérité dans cette congrégation, (...) la Ley Real qui est le code des Dix Commandements (...) La congrégation Israelita maintient avec rigueur la loi (...) c'est l'unique congrégation saine, droite et parfaite conformément à la Ley Real* » (Raymundo Madariago Gutiérrez, 32 ans, Colcabamba, Huancavelica).

«*Avant je pleurais pour n'importe quoi, j'étais toujours triste, susceptible et très fragile. Maintenant que je suis Israelita je me sens beaucoup plus forte. Je peux affronter et faire face aux problèmes. Je ne sais pas si c'est la maturité, je crois que ce sont Dieu et les frères Israelitas qui m'ont aidé à me montrer forte face à toutes les choses qui avant me rendaient si faible. Nous Israelitas croyons que notre religion et notre façon de louer et prier Dieu transforme la personne....*» (Sofia Isabel Yana Chaiña, 39 ans, Anta, Cusco).

La transformation identitaire s'effectue au niveau du passage d'une identité paysanne, « campesina»; une identité de classe à une identité Israelita : une identité ethnoreligieuse pure, authentique, millénariste. Au sein du processus de conversion, l'individu passe d'une identité marginale liée à un complexe d'infériorité sociale profondément intériorisé à une nouvelle identité ethnoreligieuse qu'il somatise par son adhésion au peuple élu de Dieu, los Israelitas. Il surgit chez le fidèle un sentiment de supériorité ethno-identitaire dans sa participation à la formation d'une nouvelle nation, une nation privilégiée, élue de Dieu. L'identité du fidèle se voit reformulée au sein du processus de conversion qui résulte d'une décision personnelle, totale et transformatrice. Ce changement au niveau ethno-identitaire permet l'émergence d'un sujet qui se sent libre, responsable, fier, privilégié, élu. En ce sens, le *mouvement Israelita*: «répond à la nature de ces phénomènes comme un agencement de significations collectives et un système d'actions symboliques qui diffuse de nouvelles idées au sein de la société en montrant des formes alternatives de participation à celle-ci » (Larana 1999 :26), où l'abandon de certains "péchés" comme l'alcool, le tabac et l'adultère par la communauté « se transforme paradoxalement en un mécanisme par excellence pour récupérer l'identité ethnique, en finir avec l'oppression du blanc et revenir à un type de vie plus authentique » (Santamaría 1991 : 73). À travers ce processus, les membres acquièrent une nouvelle fierté identitaire, un nouveau sentiment d'appartenance. Ensemble au sein du *mouvement Israelita*, ils forment le peuple élu de Dieu. Ils sont

les gardiens et les transmetteurs d'une tradition millénaire. L'anthropologue allemand Harald Skar observait: «The Israelitas are among the few runas<sup>125</sup> in today's Peru who will look at a "gringo" white man, or almost anyone else, in the eye and visibly judge him to be beneath themselves.» (...) «A new kind of Indian behavior emerges in people who see the...beginning of a new and opposite era » (Skar, 1982 : 249).

En analysant la situation politico-économique et sociale, les "intellectuels Israelitas" de la AEMINPU ont créé un corpus de connaissances en tissant un tableau des problèmes, besoins, nécessités, espoirs et attentes d'une population d'origine autochtone délocalisée, défavorisée et marginale. *«Il faut chercher la solution aux problèmes, après demander à Dieu de nous aider à traverser cette situation...Nous commençons par faire un diagnostic de tous nos CECABIS, Temples et communautés avec paramètres et solutions »* (Carlos Quiquia Pérez, 46 ans, pasteur, San Juan Bautista, Ayacucho). En étant à l'écoute des difficultés de la vie quotidienne des classes de l'exclusion, la Congrégation répond par le biais d'une théologie ethnonationaliste et d'une manipulation mythologique à la détresse psychosociale des paysans d'origine quechuas par le biais du religieux, de l'imaginaire et par la création d'une société nouvelle, soit disant plus « égalitaire ». Ainsi, l'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal a su mettre sur pied un système de connaissances capable d'interpeller et de convaincre une population, de la discipliner et l'enculturer au sein d'un système de pensée mythico-idéologique ethnonationaliste, un ensemble de codes, de normes, de de gestes et façons de faire ainsi qu'une participation active aux projets politico-économiques et sociaux du mouvement. La AEMINPU dans la construction d'une nouvelle communauté imaginée procède à une reconceptualisation de l'état qui devient le maître d'œuvre, l'architecte de l'émergence d'une société nouvelle et de nouveaux acteurs sociaux disciplinés ayant récupéré une estime de soi et une fierté identitaire leur attribuant une authenticité et une pureté millénaire.

#### 4.2 RÉSEAUX DE MOBILISATION ISRAELITAS

Au sein de tout mouvement de mobilisation, les interactions entre un vaste nombre de membres sont d'une importance capitale dans la formation de réseaux. « Leaders need to obtain information about opportunities, organizational forms and tactics from one another and from other

---

<sup>125</sup> Terme quechua qui signifie être humain

participants. Connections among leaders create access to a wider repertoire of strategies, promote coordination between national and local strategies, and encourage interorganizational cooperation and coalition work » (Morris & Staggenborg, 2002:28). La AEMINPU a établi un réseau de communication au travers duquel les fidèles peuvent exprimer de façon systématique leur besoins et problèmes. Ces réseaux de communication transcommunautaires sont devenus un instrument clef dans le succès administratif et expansionniste de la Congrégation. Ce sont entre autres : les programmes « *la Voz de Jehova* » et « *La Voz del Maestro Ezequiel* »<sup>126</sup> de Radio Comas qui sont transmis à l'échelle nationale, les magazines mensuels de la AEMINPU « *Lucero de la mañana* » et « *Gobierno* », les Rassemblements districtaux, régionaux, départementaux, nationaux, les rapports de pasteurs qui sont transmis aux bureaux d'administration régionaux, départementaux et qui sont ensuite acheminés au Centre administratif National de Surco à Lima afin d'y être analysés et archivés, le travail des Missionnaires qui permettent l'établissement d'un vaste réseau transcommunautaire reliant les communautés Israelitas rurales des Andes aux communautés urbaines de la côte. La AEMINPU a donc créé un immense réseau de participation communautaire et transcommunautaire. Cette participation communautaire individuelle et collective s'effectue par le biais des réseaux formels et informels de la Congrégation. Ces derniers permettent aux membres de formuler certaines demandes, souligner les problèmes et besoins locaux, effectuer certains choix, participer à certaines prises de décision au sein de l'organisation ethnoreligieuse. Ces réseaux offrent également la possibilité d'une participation active et efficace au sein des divers projets du mouvement. Les mécanismes de diffusion choisis par le *mouvement Israelita* se sont révélés particulièrement efficaces. Au début des années 1970, lors de sa création, la AEMINPU ne représentait qu'un mouvement émergent congréant à peine une trentaine de familles. Vingt ans plus tard, soit au début des années 1990, le mouvement sectaire s'était transformé en un mouvement ethnoreligieux et politico-économique à l'échelle nationale, congréant des milliers de fidèles et démontrant sa présence et ses avancées expansionnistes dans tous les départements du pays. En 1995 il était possible de relever une présence Israelitas dans plus de 200 communautés agraires au niveau national, le mouvement ayant implanté plus de 800 temples districtaux, régionaux et départementaux à la grandeur du pays et rassemblant près de 270,000 membres.<sup>127</sup> Le nombre d'Israelitas n'a cessé de croître et selon les archives administratives de la AEMINPU il est possible d'estimer un nombre surpassant les 300,000 fidèles actuellement en 2003.

<sup>126</sup> En 2000 ce programme radiodiffusé à l'échelle nationale changea de nom pour celui de « *La Voz de Jonas* » suite au décès du fondateur et Missionnaire Général de la AEMINPU.

<sup>127</sup> Se référer aux statistiques fournies par le Journal « *La República* » 1<sup>er</sup> de septembre de 1995.

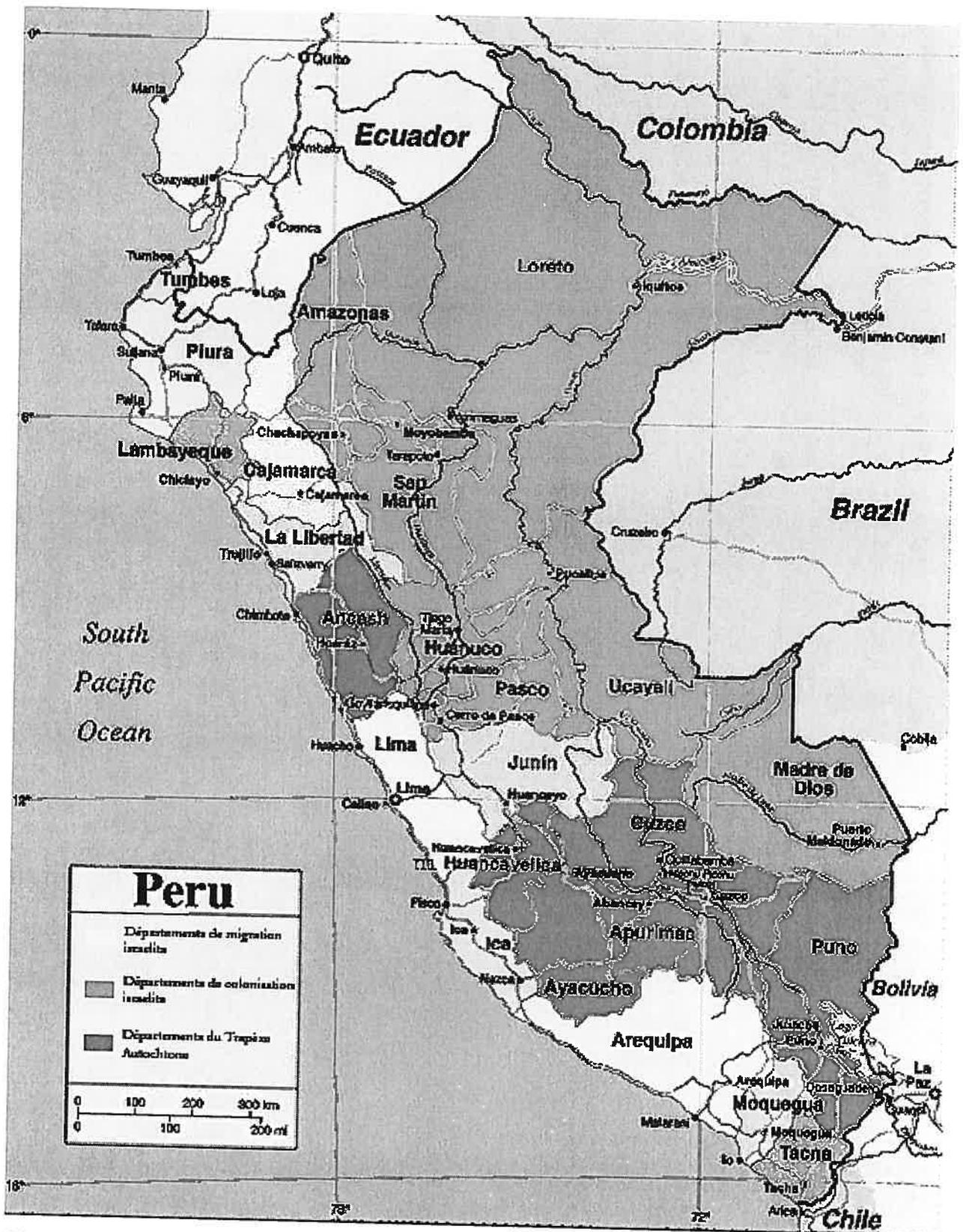


Figure 6 : Carte géopolitique de l'expansion du mouvement Israelita

Les membres de la AEMINPU proviennent des couches les plus marginales de la population andine. En milieu urbain ces migrants andins délocalisés sous la violence terroriste et la menace antisubversive paramilitaire se voient relégués aux classes de l'exclusion sociale, culturelle, politique et économique. En milieu andin les conditions d'extrême pauvreté et le manque de terre engendrent l'exclusion sociale, culturelle, politique et économique de ceux-ci au sein des communautés villageoises. Comme il fut déjà souligné à plusieurs reprises, la majeure partie des Israelitas tant en milieu urbain qu'en milieu andin, proviennent des Départements et des régions les plus pauvres et marginalisées du Trapèze Autochtone. «L'attraction qu'exerce Israel del Nuevo Pacto entre la population signalée est une première évidence des profondes racines andines de ce mouvement et de plus de son impacte particulièrement auprès des migrants des Départements andins les plus défavorisés. Nous avons l'impression que les Israelitas tissent des liens avec les secteurs les plus pauvres et marginaux de la société andine »<sup>128</sup> (Ossio, 1990 :118). Ces évidences marquantes concordent avec les observations et les résultats obtenus par les anthropologues Skar (1984), Espinoza (1984), Marzal (1988) et Ossio (1990) de même que les données statistiques bien que partielles fournies par l'ONPE<sup>129</sup> (1990, 1995, 2000, 2001).

#### 4.2.1 TECHNIQUE DE PROSÉLYTISME ET D'ENDOCTRINEMENT AU SEIN DE LA AEMINPU

Le champ d'action prosélytique de la AEMINPU s'élabore principalement au sein de deux espaces, a) les espaces publics tels que les marchés et plazas et b) par médias de communication électronique et écrite. Il fut important lors du travail de terrain d'élargir le concept d'espace public au-delà de sa définition conventionnelle afin d'identifier les zones d'actions et d'interactions quotidiennes des membres de ce mouvement marginal. L'observation d'espaces publics s'effectua donc également au sein de jardin familial, de *quintas* (version péruvienne de la *vecindad* mexicaine), de CECABIS, *noches de vigilia*, kiosques de journaux, circuits de vente ambulante, réseaux de

<sup>128</sup> Ma traduction

<sup>129</sup> Il est important de noter que les données statistiques de l'ONPE sont peu fiables puisqu'il existe un nombre considérable de citoyen indocumentados « sans papier » au Pérou dû en majeure partie au manque d'institution sociales et estatales en région éloignée, au manque de conscience et de participation à la citoyenneté péruvienne de la part des paysans les plus marginalisés, de même qu'à la violence politico-sociale des années 1980-1995, période durant laquelle plusieurs paysans andins se virent dépossédés de leurs documents d'identification ou se virent forcés de détruire ceux-ci afin de cacher leur identité et se protéger de la violente répression qui ravageait les Andes. Tous ces indocumentados se voient dans l'incapacité de voter et d'accéder à un titre de propriété ou un prêt bancaire, d'inscrire leurs enfants dans les registres officiels de l'État, de porter plainte ou émettre une dénonciation en cas de litige. Selon mes observations de terrain, un nombre considérable d'Israelitas entre dans cette catégorie de « sans papiers.»

transport en commun ainsi que cyberspace. La AEMINPU utilise également la prédication dans certains lieux publics, la distribution de feuillets et pamphlets de propagande. Ces feuillets dont le contenu informatif se base à la fois sur les Saintes Écritures, des analyses historico-politiques de la société péruvienne et particulièrement du monde andin et comportant également certaines réflexions de caractères politico-économiques forment partie du processus d'endoctrinement qu'utilise la AEMINPU. La lecture des textes sacrés soutenue par de nombreuses citations bibliques, motive les futurs adeptes à lire la Bible et réfléchir sur la rigueur des affirmations et propositions contenues à l'intérieur de ces feuillets de prosélytisme. «*La distribution de littérature invitant les individus à intégrer et à participer à notre culture millénaire au sein de la AEMINPU est la meilleure façon de diffuser les enseignements du Maestro Ezequiel* » (Santiago Araujo Aquina, 39 ans, missionnaire, pueblo Jóven Esperanza Ica). Plusieurs fois par an, les membres de divers CECABIS se réunissent afin d'organiser de grandes campagnes de prosélytisme sur les plazas du centre de Lima et/ou de certains bidonvilles entourant la capitale. Un prosélytisme intense s'effectue également de façon informelle et orale au cours du quotidien des fidèles Israelitas qui se font un devoir et une mission de propager l'idéologie ethnoreligieuse du mouvement auprès des membres de leur famille, des voisins et membres de leur entourage ainsi qu'au fil des rencontres quotidiennes. La AEMINPU organise fréquemment des réunions d'éducation biblio-éthique et de conscientisation politico-économique dans divers CECABIS ou Temples régionaux. Les ateliers de production et d'enseignement musical, les ateliers d'informatique et d'éducation technico-agraire attirent également de nouveaux membres en grand nombre. La AEMINPU organise également des bazars et concerts d'hymnes religieux dans les bidonvilles des cônes nord et sud de Lima. Deux fois par mois des pasteurs et fidèles Israelitas organisent des groupes rendant visite aux prisonniers incarcérés dans divers pénitenciers de la côte ou de la région andine. Les «*médicos espirituales*» se rendent fréquemment dans les hôpitaux les plus «*rustiques*» afin d'offrir leurs services de guérison spirituelle et de médecine naturelle traditionnelle. L'ouverture de nombreux *comedores populares*<sup>130</sup> dans divers bidonvilles de la capitale ainsi que certaines villes des régions côtières et andines par la AEMINPU offrent un espace favorable permettant de publiciter le mouvement et attirer de nouveaux adeptes. La distribution alimentaire et l'aide que la AEMINPU apporte aux familles les plus défavorisées agissent également en ce sens. Tous ces sites, ces espaces publics constituent d'importants lieux de prosélytisme et de production de sens tant au niveau identitaire, culturel que politique. Ces espaces

<sup>130</sup> Tablée ou cuisine populaire où il est possible de se procurer un repas à prix modique.

publics alternatifs permettent aux individus appartenant aux classes de l'exclusion d'inventer et de diffuser un discours idéologique contreculturel dans la formulation et l'interprétation d'une identité, d'intérêts et de besoins s'opposant à ceux de la société dominante<sup>131</sup>.



Figure 7 : Campagne de prosélytisme, centre de Lima, juillet 2002, document d'archive de la AEMINPU.

#### 4.2.2 MÉDIAS COMMUNICATION

La AEMINPU utilise certains médias de communication afin d'accroître ses capacités prosélytiques et de créer et de maintenir des réseaux de communication transcommunautaires à l'échelle nationale.. *« Afin de consolider davantage notre unification, nous devons utiliser activement les médias de communication et diffuser massivement au niveau national les enseignements de Dieu et du Maestro Ezequiel Ataucusi Gamonal. Nous devons informer et former, créer des cellules Israelitas dans chaque communauté et ville créant des liens politiques prenant pouvoir à la base de nos principes<sup>132</sup> de : AMA LLULLA, AMA QELLA, AMA SULLA. De cette façon, nous gagnerons la légitimité et la crédibilité qui nous permettra de reprendre en main notre destin Tahuantinsuyano »* (Teófilo Alarcón Vivanco, 29 ans, Lima). Ces principaux médias sont : l'accès à deux programmes radiodiffusés<sup>133</sup> à l'échelle nationale 2 fois par jour, pendant 60 minutes chacun, 5 jours semaines, la publication bimensuelle des journaux *Lucero de la Mañana* et *Gobierno*, ainsi que l'utilisation du cyberspace en tant qu'outil de communication d'informations ultra-rapide et d'agent de prosélytisme électronique.

<sup>131</sup> Se référer à Fraser (1993 :14)

<sup>132</sup> Principes d'origine incaïque

<sup>133</sup> Programmes Radiodiffusés : « La Voz de Jehova » et « La Voz del Maestro Ezequiel », Radio Comas 1.300 AM y 4.880 OC. (Onde Courte) Du Lundi au Vendredi de 1 :00 à 2 :00 pm et de 5 :00 à 6 :00pm. Animés par el Hermano Aniseto Rivera Tica et el Hermano Mauro Valencia Cutimbo.

#### 4.2.3 CYBER PROSÉLYTISME ET CYBER ACTIVISME DE LA AEMINPU

De tous les médias utilisés par le *mouvement Israelita*, l'utilisation du cyberspace accompagnant le boom Internet des années 1990 au Pérou, fut sans aucun doute un des outils les plus efficaces du mouvement dans la construction et l'expansion de son système de réseaux transcommunautaires. Le développement de la technologie cyberspatiale au Pérou constitue un cas particulier ; bien que la grande majorité des péruviens ne peuvent se permettre l'achat d'un ordinateur et/ou l'accès à une ligne de connexion Internet, l'apparition des cabines publiques a permis depuis le début des années 1990 que les péruviens de classes moyennes et de classes inférieures puissent bénéficier de l'accès à Internet. Actuellement plus de 70%<sup>134</sup> des péruviens peuvent bénéficier d'un accès à la navigation au sein du cyberspace par le biais de ces cabines publiques. Celles-ci constituent des lieux où il est possible de louer un ordinateur connecté à Internet via ligne téléphonique à un prix fixe pour une séance variant entre 15, 30, 45 ou 60 minutes. Les frais d'accès variant entre 0,19\$ pour une session de 15 minutes à 0,75\$ pour une heure permettent amplement l'accessibilité même aux couches de population les plus défavorisées. Certaines de ces cabines peuvent offrir une combinaison de divers services allant de l'accès à la vidéo-conférence, appels longues distances, impression et scanner de même que des cours de base quant à l'utilisation d'un ordinateur, la navigation sur Internet ou la construction de pages Web. Elles sont généralement installées à l'intérieur d'une maison privée, dans une chambre, un garage, ou une annexe de la maison familiale qui s'est transformée en cabine publique d'Internet. L'extension des lignes téléphoniques publiques permet l'accès au cyberspace jusque dans les régions les plus éloignées du pays ou du moins dans les capitales rurales de districts de chacun des 24 Départements de l'État péruvien<sup>135</sup>.

Grâce aux coopératives d'épargne formées par la AEMINPU plusieurs Israelitas purent obtenir les fonds nécessaires à la mise sur pied de ces micro-entreprises de cabines publiques. « Grâce à une initiative du Maestro Ezequiel presque 80% de nos CECABIS possèdent des ordinateurs avec une connection internet. Ce média de communication constitue également un moyen d'alphabétisation et d'éducation pour les frères et soeurs de la nation Israelita » (Jeremias Ortiz Arcos, vice-

<sup>134</sup> Se référer à *UNIÓN INTERNACIONAL DE TELECOMUNICACIONES (ITU)*. 2000 « Perú : IP Telephony and the Internet » <http://www.witu.int/iptel>

<sup>135</sup> Selon PC WORLD, 1,142 capitales de districts ruraux possèdent un accès au service d'internet. (PC World 2000, « Instalarán cabinas de internet en zonas rurales. » 21 de diciembre del 2000.

administrateur de la AEMINPU). Selon les administrateurs de la centrale nationale de Surco, les coopératives d'épargne Israelitas auraient permis la mise sur pied de plus de 750 de ces cabines publiques, micro-entreprises autogérées et supervisées par la AEMINPU<sup>136</sup>. L'accès à cette nouvelle technologie et à son apprentissage sont d'une importance capitale pour les membres de la AEMINPU qui maintiennent un vaste réseau de contact (rural/urbain) sur une base quasi quotidienne avec les membres de l'ensemble des communautés à l'échelle nationale par le biais de l'envoi de courriers électroniques, forum, newsgroups, clavardage et la création de pages Web. Les membres de l'organisation de *Las Juventudes Israelitas* offrent gratuitement des cours d'informatiques aux adolescents et adultes Israelitas désirant acquérir ces nouvelles connaissances technologiques. « The Internet, thus, is an important tool for empowering individuals and groups by linking them into distant developments, making them more aware of how micro actions might aggregate to collective outcomes and affording them a multitude of access to the course of events » (Rosenau 1992:285-286). Conscient du potentiel de ce nouveau moyen de communication et d'intégration, la AEMINPU promouvoit et encourage la formation technico-informatique, la création d'ateliers d'apprentissage ainsi que la mise sur pied de cabines publiques entrant dans les programmes de développement de micro-entreprises au sein de l'enclave socio-économique Israelita. Les courriels permettent aux coordinateurs de contrôler la circulation des informations et de s'assurer que chaque centre d'administration régional, sacerdoce, pasteurs, missionnaires, activistes politiques et/ou fidèles reçoivent rapidement et efficacement : lettres, mémos, documents, photos, etc. Les newsgroups privés sont largement utilisés afin de distribuer des messages, permettre le clavardage privé entre membres, la participation à des conférences « virtuelles », l'envoi et la réception de documents, la transmission d'annonces et d'informations urgentes. Internet est considéré un outil essentiel de communication pour les Israelitas ; outil qu'ils qualifient de « nouveau chasqui ».<sup>137</sup>

Voici quelques exemples des réseaux de pages Web utilisés par les membres de la AEMINPU : <http://mx.msnusers.com/AEMINPU>; [www.aeminpuperu.com](http://www.aeminpuperu.com); [www.groups.msn.com/peruaeminpu](http://www.groups.msn.com/peruaeminpu)

<sup>136</sup> Le chiffre semble assez réaliste puisqu'il est relativement facile de découvrir una sala de capacitación de internet Israelitas même dans les capitales districtales les plus isolées de la région Andine.

<sup>137</sup> À l'époque de l'Empire Inca, les Chasquis étaient des messagers qui servaient à la transmission du « courrier incaïque ». Ceux-ci constituaient la forme de communication principale entre les différentes villes de l'Empire. Un message important était confié à un chasqui qui entamait une course d'environ un kilomètre avant d'atteindre le poste de Chasqui suivant. Un autre courrier s'élançait jusqu'au prochain poste et ainsi de suite afin de transmettre de façon intacte le précieux message qui allait parcourir des centaines de kilomètres en passant par les mains de plus d'une centaine de courriers afin d'atteindre sa destination finale.

;www.aeminpu.org;http://aeminpuperu.com/ley.htm;http://aeminpuperu.com/test;http://groups.msn.com/peruaeminpu; http://groups.msn.com/JuventudIsraelitaPeru. En plus de divers newsgroups et réseaux de chat privés. « Computer networks undoubtedly enhance the capabilities of political activists. They allow virtual colalitions, a swift an inexpensive means of communication with global capillarity, and data availability that multiplies the opportunities for individuals and groups to articulate and campaign. The virtual communities that networks create are powerful weapons for generating national solidarity » (Ribeiro,1998 : 342-343).

#### **4.2.4 PROSÉLYTISME ET LIAISON TRANSCOMMUNAUTAIRES : LE TRAVAIL DES MISSIONNAIRES.**

Les missionnaires Israelitas constituent la pièce centrale de l'expansion du mouvement, un outil informel indispensable de prosélytisme, de transmission orale de l'idéologie ethnonationaliste et d'endoctrinement. Selon mes observations, ceux-ci occupent une importance capitale dans la chaîne de transmission d'une revendication identitaire primordiale à travers des points discursifs clefs<sup>138</sup>. Le prosélytisme et l'endoctrinement de nouveaux fidèles sont placés sous la charge des prédicateurs urbains et missionnaires qui sillonnent les diverses régions andines du pays.

Ces derniers démontrent une connaissance exhaustive des écritures bibliques, des personnalités hautement charismatiques, ainsi qu'un pouvoir considérable de persuasion. Les nouveaux fidèles sont interpellés par les discours de ces agents de prosélytisme dans les marchés, plazas, parcs, villages et champs agraires de diverses régions du pays. La particularité des vêtements Israelitas, le port des cheveux longs et de la barbe présentant un croisement entre la tenue vestimentaire incaïque et celles des anciens Hébreux attire l'attention des passants, vendeurs ambulants et/ou paysans qui ne pouvant résister à la curiosité s'approchent pour écouter le discours de ces missionnaires qui proclament l'émergence d'une nouvelle nation, d'une nouvelle société, du Pérou pays élu de Dieu, de la Terre Promise etc. Impressionnés par la force du contenu idéologique

---

<sup>138</sup> Pérou pays privilégié, Nouveau Inca Ezequiel, pauvreté actuelle, richesse et efficacité productive de l'Empire Inca, un passé Tahuantinsuyano auquel il faut retourner.



Figure 8 : Centre d'étude pour missionnaires israelitas.<sup>139</sup>

de ces discours, plusieurs fidèles décident de se joindre à ce nouveau mouvement ethnoreligieux. Les missionnaires de la AEMINPU propagent un discours ethnoreligieux et politico-économique allant au-delà d'une solidarité de classe. La base de leur discours appelle à une revitalisation des valeurs, du passé historico-culturel et politico-économique de la société incaïque. Leur discours invite les paysans andins à se joindre et s'identifier à une identité primordiale, originelle, l'identité Israelita qui selon eux était également l'identité première de leurs ancêtres incas. Le discours des missionnaires Israelitas présente un projet de revitalisation culturelle de l'empire incaïque à travers une transformation structurelle radicale; soit une identité nouvelle, l'identité Israelita qui se définit comme étant l'élément originel le plus pur de l'humanité et de l'ancien empire. Le discours de ces missionnaires présente également une continuité mythico-idéologique avec les fondements de base de la culture andine. L'idéologie ethnonationaliste du mouvement parvient à se propager avec une facilité surprenante. « Many of the movement's ideas can be spread with surprising ease. For exemple in Matapuquio, ealier attempts to convert the villagers to Protestantism had been countered by wild accusations of how the Protestants exchanged wives during their meetings and how they ate children. Usually angry villagers drove the early Protestant missionaries out of the communities. In the case of the Israelitas this does not seem to be happening. One reason may be that the Israelitas have seldom set themselves against any of the villagers. They affirm that the villagers, and

<sup>139</sup> Les missionnaires subissent une préparation rigoureuse afin de se voir attribuer une charge ou une mission. Ceux-ci doivent fréquenter pendant plusieurs mois la « Escuela de Entrenamiento Misionero » où sont donnés des cours pour missionnaires et pasteurs portant sur divers sujets tels que: « Métodos de israelización », « Análisis geopolítica y económica », « La eficacia productiva del imperio Inca » «Técnicas de producción agropecuarias en la selva. » et « Medicina natural y espiritual ».

especially the varayoqs<sup>140</sup>, are legitimate keepers of tradition and religious knowledge, questioning local order only by saying that this knowledge is incomplete. In addition to the old wakas<sup>141</sup>, apus<sup>142</sup>, and the sacred stones and caves that the villagers believe in, they speak of a new vision of the world. To the villagers of Matapuquio, waiting for the Inca to return, they divulged the secret that Israel (Ezequiel) is the Inca » (Skar, 1982 :244). Les Israelitas conservent un mode de pensée et d'organisation socio-économique traditionnel andin et ne prêchent pas l'éthique capitaliste du protestantisme anglo-saxon. Ainsi, le discours des missionnaires Israelitas mobilise des ressources symboliques, théologiques et idéologiques étant propres à la AEMINPU mais qui demeurent cependant en continuité avec le monde socioculturel des paysans quechuas et aymaras descendant de l'Ancien Empire Incaïque.

### **Exemple de l'arrivée de missionnaires Israelitas à Puno, Département de Puno, août 2002**

Samedi, jour de marché à Puno, trois missionnaires Israelitas<sup>143</sup> (2 hommes et une femme) arrivent sur la place centrale et commencent leur prédication sur le nouveau Messie, le Pérou pays privilégié et l'authenticité de la religiosité Israelita; en appuyant leur discours de nombreuses citations et références bibliques. Les femmes marchandes sont les premières à s'intéresser au discours de ces « étranges » missionnaires accompagnés d'une "gringa"<sup>144</sup>. Plusieurs s'approchent afin de mieux entendre. Vers 17h à la fermeture du marché, lorsque les paysans commencent à remballer leurs produits afin de reprendre la route menant aux villages avoisinants quelques-uns s'approchent afin de converser avec les missionnaires Israelitas. Une conversation de plusieurs heures s'engage accompagnée de lectures bibliques, de récits et de témoignages. Suite à ce long débat biblique avec les paysans qui forment l'auditoire, les missionnaires proposent de se rendre le jour suivant (dimanche) dans le village Yanahuaya, île d'Amantani d'où semble provenir la majorité de l'audience à condition que ceux-ci rassemblent sur la plaza du centre leurs parents, voisins et amis « para hacerles conocer la verdad .»<sup>145</sup> Le lendemain, le groupe de missionnaires se rend au village de Yanahuaya, où ils sont attendus par un groupe d'environ une vingtaine de villageois.

<sup>140</sup> Les anciens.

<sup>141</sup> Centres cérémoniels.

<sup>142</sup> Montagne sacrée.

<sup>143</sup> Demetrio Quispe Palomino, 43 ans, natif d'Ayacucho, Valvina Ccajala Chipa, 39 ans, native Huancavelica, Porfirio Rimachi Ortiz, 37 ans, natif de Huancavelica. Tous résidents de Lima envoyés en mission sous directive de l'administration centrale.

<sup>144</sup> Une étrangère

<sup>145</sup> Pour leur faire connaître la vérité.

Après quelques brèves salutations, les missionnaires s'installent face au groupe et entament leur discours par la présentation du Messie Ezequiel et du pays privilégié.

*« Qu'est-ce que la parole divine? Qu'est-ce que la foi? Qu'est-ce que la prière? Qu'est-ce que la Loi? Hermanos l'intention de Dieu est de rassembler son peuple pour qu'il n'y ait qu'une seule nation, qu'un seul pasteur. (Jn. 10:16) Dieu nous explique la procédure à suivre de façon merveilleuse à travers la Bible. Le Seigneur a dit : " J'enverrai en mon nom un prophète, de sa bouche naîtront mes paroles et il vous enseignera tout ce que je lui dirai. Cet homme exercera ma justice, reconstruira ma cité et rendra liberté à mes enfants captifs." (Isaïas 45 :13) Il leur enseignera le chemin de la liberté . (Jn. 14 :26). L' hermano EZEQUIEL est ce prophète choisit par Dieu. Il communique aux quatre cantons du monde la volonté de Dieu, fait connaître la vérité au peuple élu et l'instruit de la LOI DE DIEU. Il a la mission de former un PEUPLE DE SAINTS pour qui s'ouvrira une nouvelle étape dans l'action créatrice de Dieu. Hermanos ce peuple n'est pas un peuple comme les autres. Le peuple Israelita n'est pas seulement un peuple parmi les peuples, il est le commencement, le germe d'une nouvelle race, d'une nouvelle humanité à l'image de Dieu. La Bible dit : " Et il donna un signal à une grande nation (Juridiction unique) lointaine et la sauva depuis l'extrémité de la terre." (Is. 5:26) "Et EZEQUIEL est arrivé parmi vous comme un prodige lorsque vous verrez ses accomplissements alors vous saurez que je suis le Seigneur tout Puissant Jéhovah. " (Ez. 24:24 T.N.M.) Hermanos tel qu'il est écrit dans les Saintes Écritures, la seconde venue du Seigneur devait se réaliser au Pérou, terre du Soleil. La Mission du Fils de l'Homme doit s'accomplir au Pérou, aux quatre cantons de notre terre » (Ez.20 :46 ap.10 :11).*

Soudain le ton de la prédication change et entre dans un volet discursif contre-culturel appelant à une revitalisation de la culture incaïque : *«Hermanos et hermanas les Espagnols n'étaient pas de véritables chrétiens dans les faits. Les Incas eux par contre l'étaient même s'ils étaient considérés comme des païens pratiquant des rituels diaboliques. Les Incas étaient de véritables chrétiens et les premiers Israelitas péruviens. La dynastie incaïque avait reçu la révélation de la vérité et c'est pourquoi ils pratiquaient des holocaustes à Dieu. Les Incas furent les premiers péruviens à recevoir le Décalogue parce qu'ils étaient Israelitas et ce Décalogue que Dieu avait envoyé aux Incas est*

*gardé au Huaynapicchu<sup>146</sup>. Mes frères, je vous le dis pour connaître Dieu et sauver notre peuple nous devons ouvrir nos âmes et nos cœurs et nous rendre à l'évidence qu'il n'y a pas d'autre solution que de chercher à nouveau cette pureté que possédaient les premiers Israelitas. Il faut retourner aux temps anciens et revaloriser notre passé millénaire.»*

Le groupuscule de missionnaires propose à l'auditoire une récitation d'hymnes célestes qu'ils entament en m'invitant à me joindre au cœur de chant. Ma présence physique, mais surtout ma participation vocale constituent des atouts majeurs apportant à la prédication un caractère extraordinaire puisqu'une étrangère a fait un si long voyage afin de connaître le peuple élu de Dieu.

<b>EL PIMPOLLO<sup>147</sup></b>	<b>PERU, TIERRA DE ISRAEL<sup>148</sup></b>
<p><i>// Cielo nuevo tierra nueva ya esclarece la aurora// //La promesa de nuestro Dios Tiene su fiel cumplimiento.//</i></p> <p><i>Coro //En la tierra de los Incas ha nacido el Pimpollo// para gobernar naciones para juntar sus hijos</i></p> <p><i>La bandera de justicia Ya flamea en la tierra La alabanza que se canta Es el himno universal //Los diez mandamientos de Dios Es la ley para la gloria//</i></p> <p><i>Alleguense oh hermanos A este pueblo de promesa Disciplínense oh hermanos Con la Ley Real Para vivir en justicia Desde ahora y para siempre Para vivir en justicia En la tierra de los Incas.</i></p>	<p><i>« En el Perú nació Israel para el consuelo de este mundo, como una joya resplandece bajo los rayos de la aurora. Coro ¡ Ay, ay, ay, ay, ay ! Pa-dre-Is-rael, Bendito seas por siempre</i></p> <p><i>Porque tu nombre está escrito Hasta el confín de la tierra Con letras de oro escribió Jehová el Señor.</i></p> <p><i>Desde el Perú anunciará Las diez palabras del Divino A los cuatro cantones de la tierra Como anunciaron los profetas.</i></p> <p><i>Desde el Perú de allí saldrá El manantial de aguas vivas Para que beba el sediento Y hallará la paz del alma.</i></p> <p><i>Es el Perú el centro del mundo Es la tierra del medio día Donde se muestra el hijo del hombre<sup>149</sup> Con poder y grande gloria.</i></p>

<sup>146</sup> Centre cérémoniel situé sur le sommet est du Machu Picchu dont la construction ne fut jamais complétée. Le mot quechua signifie "jeune sommet" et se veut en contre position au Machu Picchu, " l'ancien sommet".

<sup>147</sup> Libro de Himnos y Coros Celestiales, p.217

<sup>148</sup> idem, p.110

<sup>149</sup> L'expression « hijo del hombre » représente symboliquement la personnalité messianique du fondateur et Missionnaire Général de la AEMINPU Ezequiel Ataucusi Gamonal.

Après cet interlude de chants, le volet discursif prend un caractère historico-politique invitant à la mobilisation : *«Les Écritures Sacrées testifient qu'au début des temps Dieu créa la terre et l'homme. Il lui enseigna à cultiver la terre et depuis lors l'agriculture est l'acte d'autosuffisance principal qui alimente la population. Gn. 1: 1 y 2: 15. (...) Il est indispensable de servir Jéhovah notre Dieu, car en retour il bénira notre eau et notre pain et nous guérira de tous maux. Dieu a promis de bénir ceux qui labourent la terre Ex. 23: 25 (...) Dieu aime les agriculteurs et posera sa bénédiction divine dans l'oeuvre de l'homme qui travaille la terre de ses mains. Bénis seront les agriculteurs Dt. 7: 13, 14. y 28: 3, 4, 8, 11. (...) L'homme qui laboure la terre vivra dans l'abondance. Pr. 28: 11. 2<sup>a</sup> Co. 9: 10. Le Seigneur a dit à l'honorable Ezequiel: "Je t'ai choisi pour établir à travers toi mon pacte avec le peuple élu afin de reconstruire l'Empire et que mes enfants reprennent possession des terres qui leur furent enlevées."<sup>150</sup> (Is. 49 :8).*

LA AGRICULTURA <sup>151</sup>
<p>//En esta tierra en la que habitamos cuantos hogares estarán sufriendo//  //Llorando niños y oprimidos falta de dinero, también de alimento//  //Nuestro Maestro siempre nos enseña siempre nos dice huyan a los montes//  //En las montañas debemos trabajar labrar el campo parar mejor sembrar.//  //Alternativa para poder vivir si trabajamos en la agricultura//  //El que trabaja tendrá bendiciones//  //Jehová bendice al que labra la tierra y multiplicara nuestra sementera//  //Habrá alimento para todo el pueblo para que viva feliz y contento.//</p>

*«Depuis la colonisation, nous subissons la réduction et l'expropriation de nos terres. Que nous reste-t-il maintenant? Que des terres froides et isolées qui ne produisent pas suffisamment pour nous nourrir. Nos enfants ne peuvent assister à l'école parce qu'ils doivent travailler et ceux qui ont la chance d'y assister doivent marcher plus d'une heure et demie en moyenne avant d'arriver à l'école et lorsqu'ils y arrivent ils ont brûlé toute l'énergie de leur maigre déjeuner. Nos enfants ne reçoivent pas les besoins alimentaires de base indispensables pour leur développement corporel. Durant l'hiver, nos enfants et nos animaux meurent de froid. Que nous donne ce gouvernement Hermanos? Qui bénéficie de cette situation? Qui retire bénéfice de cette dégénérescence planifiée du peuple péruvien? »*

*«Hermanos, notre Pérou est depuis Manco Cápac nettement agricole. Nous paysans runas sommes les plus maltraités. Le malheur de l'agriculteur dépasse l'imaginable. Avec les conditions actuelles*

<sup>150</sup> Il est important de noter l'appel au soulèvement "autochtone" que contient cet extrait.

<sup>151</sup> Libro de Himnos y Coros Celestiales de la AEMINPU, p.255

*nous ne pouvons qu'acheter une paire de sandales tous les six mois, sans horizon de progrès familial ni individuel. Seule la perspective d'abandonner les champs, migrer à la capitale, trouver refuge entre les dunes de sable d'un bidonville et faire la queue aux portes d'une cuisine populaire dont le menu est préparé avec des aliments cultivés par des agriculteurs nord-américains ou chiliens (...) Nous ne pouvons permettre qu'il y aie tant d'injustices quand nos frères mal nourris et vêtus souffrent dans les campagnes, quand ils ne connaissent pas l'électricité, ni le téléphone et qu'ils ne possèdent ni route ni terre à cultiver. À l'époque des Incas, l'ayllu était structuré comme une communauté sans capital. Dans les communautés que nous avons construit dans la selva il n'y a pas de capital hermanos, il y a du troc ! Je te donne ma production et tu me donnes ta production, nous inter-changeons d'égal à égal de forme horizontale et non pas verticale. Hermanos cette réciprocité existe toujours et en travaillant ensemble nous pouvons appliquer ce système à toutes les communautés qui souhaitent participer et ce jusqu'à ce que nous puissions enfin reconstruire le Grand Empire Tahuantinsuyano.»*

*«Les Incas prouvaient l'égalité. Le développement des Incas reposait sur ce principe d'égalité parce qu'en ce temps il n'y avait pas d'orgueil, ni de pauvreté, tous nous étions égaux... Chers Hermanos, le sang inca coule dans nos veines. Nous sommes nés au coeur des Andes, Israelitas, runas, paysans, indigènes ensemble nous avons la possibilité de récupérer notre pouvoir impérial et cette Terre Sainte fondée par Manco Cápac et Mama Oqlllo. Régis par les Lois et enseignements de Dieu, d'un gouvernement démocratique, d'une administration communautaire avec justice sociale, production agro-pécunière selon les principes de la minka et l'ayni tous vivaient en abondance. Ils avaient de quoi manger, boire et se vêtir. Nous pouvons entreprendre cette lutte dès maintenant en nous unifiant pour reconstruire le peuple élu de Dieu en marchant dans les pas du Missionnaire Général, de ce Nouveau Inca Ezequiel Ataucusi Gamonal.»*

*« Hermanos nous avons un territoire qui nous est propre. Ce territoire<sup>152</sup> n'appartient pas aux occidentaux, ni aux colonisateurs, ce territoire est le nôtre. Nous avons notre propre histoire et l'unique véritable religion. Nous avons déjà commencé la construction de notre propre empire selon nos propres codes et lois en accord avec les temps anciens. Par exemple dans certaines provinces des Départements de Loreto, Ucayali, Madre de Dios et Junín déjà il n'y a plus d'autorités*

---

<sup>152</sup> Il se réfère au Tahuantinsuyo

*policieres, ni judiciaires, ni politiques. Dans tous ces lieux nous avons élu nos propres autorités selon la volonté de Dieu afin de construire une société nouvelle, un peuple nouveau qui respecte les façons de faire de notre culture ancestrale. Ces communautés que nous avons élevé dans la selva formeront bientôt un petit pays gouverné par nous mêmes et c'est à partir de là que débutera la reconstruction d'un nouvel empire, d'un nouveau Tahuantinsuyo, un peuple autosuffisant. »*

La prédication se termine par le chants de deux hymnes :

<b>VEN ALMA QUE LLORAS<sup>153</sup></b>	<b>RETOÑOS DEL INCA<sup>154</sup></b>
<p><i>Ven alma que lloras ven al Salvador En tus tristes horas dile tu dolor Si le diste duelo ven tal como estas Habla sin recelo y no llores más. Penas y torturas dile a Israel<sup>155</sup> (...) Guía al extraviado muéstrale tu luz. Lleva al angustiado al manso Israel Bendita nueva, nueva celestial Paz al triste lleva y no llores más En el Perú Tierra del sol Ha nacido el hijo de Dios El autor de la libertad Para salvar el pueblo escogido Siervo amado de Jehová Quien no trajo la libertad Gloria demos a Israel Quien esta en el Perú.</i></p>	<p><i>Alabemos hermanos a nuestro Padre Dios Siete veces al día oremos al Señor Coro Peruanos son premiados por nuestro Jehová Dios. En el Perú Bendito está el consolador. Respeto la escritura si tu eres israelita Guarda sus mandamientos si tu amas a Dios Búscales en su pueblo según la Santa Biblia conoce sus señales y a Cristo<sup>156</sup> lo hallarás Cristo está llamando a su bendito pueblo Por que ya se acerca la gran tribulación Acudamos hermanos a su llamado Santo En sus solemnidades a Cristo lo verás Ovejas extraviadas eramos hasta ahora El tiempo es llegado todos se juntarán Alabemos hermanos de todo corazón Todos los Israelitas retoños del Inca Dancemos como David dancemos como los Incas en las solemnidades, tres veces al año Gócense los ancianos, gócense los chiquitos Todos lo que le buscan a nuestro Salvador.</i></p>

Le discours ethnoreligieux et politico-idéologique effraie quelques paysans qui préfèrent quitter. Cependant l'ensemble de l'audience se maintient avide de connaître la suite de la prédication des missionnaires. Après presque deux heures de révélations, d'explications et d'interactions actives avec le groupe de villageois sous forme de questions et réponses un couple de paysans demande aux missionnaires s'ils reviendront prédiquer au village. Ceux-ci proposent alors de revenir tous les

<sup>153</sup> Libro de Himnos y Coros Celestiales de la AEMINPU, p.128

<sup>154</sup> idem, p.188

<sup>155</sup> Israel est ici symboliquement associé à la figure messianique d'Ezequiel Ataucusi Gamonal, Nuevo Inca et fondateur de la AEMINPU.

<sup>156</sup> L'utilisation du mot « Cristo » fait ici référence à Ezequiel Ataucusi Gamonal qui est considéré au sein du mouvement *Israelita* comme la seconde incarnation du Christ, le Christ d'Occident.

samedis afin de célébrer le culte ainsi que les lundis, mercredis et vendredis afin de réaliser avec les villageois des études biblio-éthiques afin de les instruire sur la religiosité Israelita, ses lois et son code civil. Les paysans montrent toutefois des réticences face à l'ampleur de l'endoctrinement qui leur est proposé. Les deux partis en viennent alors à une attente soit; celle d'une visite d'éducation éthico-religieuse hebdomadaire tous les samedis.

Un an après cette expérience d'accompagnement missionnaire, j'ai effectué une brève visite à Yanahuaya. Le village avait informellement changé de nom pour celui d'Inkatari. Plus d'une vingtaine de familles avaient rejoint la AEMINPU et avaient construit un petit CECABI d'adobe. Ceux-ci me confièrent que la Congrégation avait été bienveillante avec eux durant les froidures qui avaient frappé la région l'année dernière et que la communauté avait reçu de l'aide alimentaire et des vêtements en provenance de Lima. Voici quelques extraits de leurs témoignages :

*«Au début, les gens allaient seulement pour écouter ce que les Israelitas disaient sans toutefois se décider à participer complètement aux cultes. Mais après quelques mois d'étude biblique, ils décidèrent d'intégrer le peuple Israelita, ce peuple élu de Dieu » (Asunta Quispe Ari, 37 ans Inkatarí, Puno).*

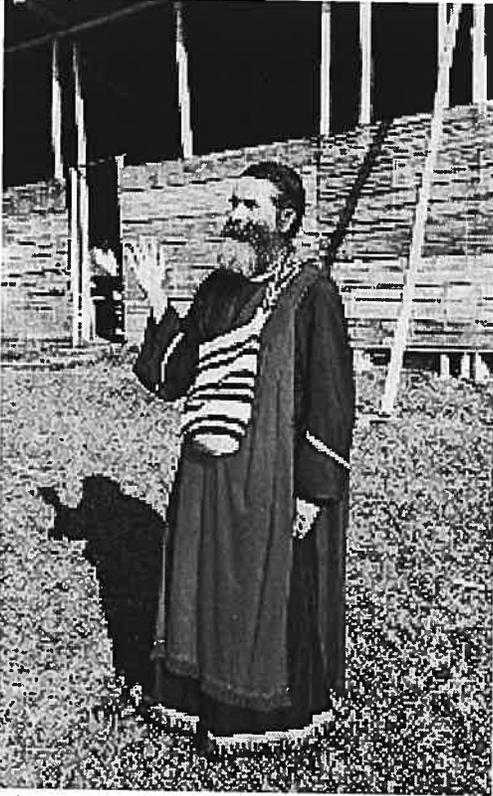
*«Plusieurs prédicateurs sont venus dans la région, mais ils ne faisaient jamais plus que parler. La religion Israelita est l'unique religion authentique et vraie. Les Israelitas ne font pas que parler, ils mettent réellement en pratique les enseignements de Dieu et des Incas et c'est pour cela que nous voulons prendre part à la formation de ce peuple unique » (Jacinto Limahuaya Barrantes, 36 ans, Inkatarí, Puno).*

*«Moi j'avais vu et entendu plusieurs prédicateurs avant, mais jamais je n'avais entendu quelque chose comme ça parce que j'ai senti qu'ils pourraient réellement nous aider à connaître la vérité et comprendre mieux les choses alors j'ai décidé de me convertir » (Cecilia Estella Quispe, 32 ans, Inkatarí, Puno).*

*«Grâce à la Congrégation Israelita nous comprenons les écritures et nous nous rendons compte que la prophétie écrite dans la Bible explique clairement pourquoi le Fils de l'Homme allait venir en Occident, au Pérou. Il y a de très belles prophéties dans la Bible comme celle du Pérou Privilégié, mais il faut savoir les comprendre...les Écritures expliquent tout » (Silvia Quilluy Vera, 37 ans, Inkatarí, Puno).*

*«Nous étions tous réunis sur la plaza lorsque les missionnaires sont arrivés. Ils prédiquèrent la Ley Real, le Pérou choisi de Dieu et la vérité sur toutes les choses...Ils nous ont expliqué beaucoup de choses ce jour-là et ils nous ont enseigné beaucoup de textes bibliques très durs et cela avait déplu à quelques-uns. Mais moi et mes voisins avons beaucoup aimé la prédication et nous voulions en savoir plus parce que nous savions que la vérité se trouvait dans cette religion » (Raymunda Ccasani Hilario, 39 ans, Inkatarí, Puno).*

«*Que peut faire un homme seul dans la puna...il faut reconstruire le Tahuantinsuyo. Il faut reprendre nos terres et nous aider mutuellement comme le faisaient les Incas. Les Israelitas connaissent la vérité et savent ce qu'il faut faire pour retourner aux temps anciens de l'abondance. Ils nous montrent le chemin et moi je les suis* » (Nicasio Mottoccanchi Cañari, 39 ans, Inkatarí, Puno).



Figures 9 et 10 : Missionnaires du mouvement isrealita.

Ces missionnaires inspirés par le désir de création et de restructuration d'un état Tahuantinsuyano parcourent des centaines de communautés afin d'éveiller les consciences politiques, moraliser les âmes, redonner espoir et revitaliser une fierté ancestrale. Ils encouragent les paysans quechuas à se joindre à l'élaboration d'un nouvel ordre étatique et à la revitalisation d'un héritage culturel millénariste. Cet immense effort de prosélytisme permet la création et le maintien d'un vaste réseau d'articulation transcommunautaire reliant les communautés Israelitas urbaines de la côte à celles de la région andine. L'action prosélytique des missionnaires Israelitas s'avère hautement efficace en tant que technique de conscientisation ethnopolitique et de mobilisation sociale.

### 4.3 PROJET ÉCONOMIQUE DE DÉVELOPPEMENT AUTOCENTRÉ

Les opportunités de mobilisation ethnopolitique résultent souvent de ruptures culturelles éveillant contradictions historiques et injustices à la base desquelles se forment certaines possibilités d'action. Au cours des années 80, le retour à la démocratie éveilla chez les Israelitas un intérêt pour la politique. Entre 1979 et 1982, le mouvement organisa de nombreuses « Sessions Plénières Annuelles » à Cieneguilla afin d'élaborer certaines stratégies et possibilités quant à l'autodéveloppement, l'expansion de l'Asociación Israelita et d'une éventuelle participation à l'intérieur du système politique de partis aux niveaux : municipal, districtal, régional, départemental et national. En avril 1986, le mouvement organisait la II Convención Nacional de la AEMINPU à Cieneguilla. Cette convention nationale rassemblait plus de 250 délégués provenant des 24 Départements du pays. Cette convention avait à la fois des fins ecclésiastiques, politiques et socio-économiques.

Selon les Israelitas, la situation actuelle et les conditions de vie au Pérou sont inhumaines. Les conflits sociaux, la délinquance juvénile, la malnutrition, la faim, le manque d'emplois, le manque d'eau potable, d'énergie, de logement, de résidence, d'aliments de base, la violence des mouvements de guérillas et l'apparition de groupes paramilitaires, les assassinats, massacres, disparitions, violations de droits humains, désorientation morale, la corruption de l'administration publique, les efforts de survivance d'une multitude de paysans, de migrants, de commerçants ambulants, la souffrance et tous les maux qu'occasionne cette pauvreté extrême. Les Israelitas considèrent la société péruvienne comme une société profondément inégalitaire, moralement dégénérée et déshumanisée. Ils dénoncent l'indifférence des fonctionnaires et de la bourgeoisie qui se nourrissent de la misère du peuple. Ils critiquent fortement la politique socio-économique de l'État qui selon eux ne sert qu'à appauvrir davantage les paysans andins. Ils dénoncent l'exclusion et la discrimination culturelle, socio-économique et politique dont sont victimes les classes paysannes andines. Ils critiquent également les injustices salariales que connaissent les travailleurs agricoles journaliers et saisonniers de même que le prix à la baisse des produits agricoles et des matières premières. Leurs critiques les plus sévères s'appliquent à dénoncer les injustices qui s'opèrent quant à la distribution des terres agricoles en milieu rural. Ils critiquent fortement la violence des mesures policières qui

sont prises contre les paysans et les envahisseurs de terrains vacants et demandent une réforme agraire efficace et radicale : «La tierra para los que la trabajan.»<sup>157</sup>

Voici quelques exemples de communiqués de presse de la AEMINPU qui furent publiés dans divers journaux du pays entre 1989 et 2000 : «*La corruption et la problématique de l'éclatement social, l'oppression et l'appauvrissement moral sont causés par l'abattement de ceux qui ont le plus besoin de justice, ceux qui souffrent de la faim, de la maladie, de l'analphabétisme et de diverses formes de domination et de dépendances. Le plus terrible c'est qu'au milieu du désespoir et de la confusion, s'accroît davantage l'angoisse humaine face à l'élévation constante des prix du secteur alimentaire. AUCUN intellectuel ne semble capable d'effectuer un diagnostic réel face à un potentiel de développement agropécuniaire. LES PROJETS DE DÉVELOPPEMENT AGRAIRE ONT SOMBRÉ DANS L'OUBLI! (...) L'agriculture est l'unique secteur clef de développement économique et social qui génère à la fois du travail tant dans l'industrie et dans le commerce en plus d'apporter une solution à l'urgent problème du manque d'emplois. Nous croyons qu'un gouvernement conscient devrait promouvoir l'agriculture comme un élément essentiel au nationalisme, à la démocratie et à la décentralisation productive. Que ce gouvernement devrait appliquer les Lois de Dieu quant aux mécanismes d'utilisation et de distribution des terres ainsi que l'ouverture de nouvelles frontières d'exploitation agricole. Il est important de souligner que la réalisation de ces objectifs mis de l'avant par l'Association Israelita ne peut survenir que par une conscientisation positive et la création d'une nouvelle alliance entre péruviens véritables.*<sup>158</sup> Nous devons former une seule âme et un seul cœur afin de parvenir à l'autosuffisante alimentaire au niveau national. Nous nous engageons à mettre nos forces au service de notre Patrie en développant un secteur agroalimentaire libre des mains étrangères et qui par des objectifs concrets transformera le Pérou pour en faire une NATION NOUVELLE, UNE NATION DE GENS LIBRES » (Message de la Moralización Agrícola, Ezequiel Ataucusi Gamonal, Journal La República, 29 Mai 1988).

«*Messieurs fonctionnaires de l'État, maires provinciaux et de districts et gens de notre pays... nous sommes prêts à lutter pour la MORALISATION, L'ÉDUCATION, la JUSTICE, le TRAVAIL, la SANTÉ et l'ALIMENTATION. Nous sommes aptes à supprimer la problématique de l'éclatement*

<sup>157</sup> La terre appartient à ceux qui la travaillent

<sup>158</sup> Péruviens véritables fait ici référence à Runa-Israelita soit des gens d'origine autochtone ayant rejoint le mouvement Israelita.

*social qui provient de la perte morale. Nous convoquons de façon urgente le peuple péruvien pour qu'il prenne conscience de l'injustice incontrôlable liée à notre dépendance alimentaire, car le Pérou demeure éternellement DÉPENDANT de L'IMPORTATION D'ALIMENTS essentiels. Prenons par exemple le riz et le sucre qui sont importés de Chine et de Cuba, le blé, la farine et le maïs importés des Etats-Unis, la viande importé d'Équateur et d'Argentine, les œufs et le poulet importés du Brésil comme si en notre pays il n'existait pas suffisamment de terres cultivables, comme si le Pérou ne possédait pas les techniques adéquates pour rompre avec cette dépendance alimentaire. (...) Le plus grave est que la DÉCAPITALISATION DU PAYS, s'opère depuis de nombreuses années déjà. AUCUN DIRIGEANT N'EUT COMME OBJECTIF DE PROTÉGER L'ÉCONOMIE DU PAYS POUR LE FUTUR (...) LA POLITIQUE DE RÉFORME DE L'AGRO-POUVOIR est l'unique alternative pour un nouveau modèle de restructuration de l'État...qui contribuera au bien social des communautés les plus marginalisées, opprimées et défavorisées...Je suis convaincu que l'égalité demeure le pilier fondamental pour construire une NATION NOUVELLE, GRANDE, PRIVILÉGIÉE ET SOUVERAINE, une NATION DE GENS LIBRES, une NATION PROSPÈRE comme le fut le Pérou du GRAND EMPIRE TAHUANTINSUYANO » (Ezequiel Ataucusi Gamonal, El Comercio, 15 avril 2000).*

## **PROGRAMME D'AUTODEVELOPPEMENT ET D'AUTOGESTION :**

### **Micro-entreprises en milieu urbain :**

Parallèlement à la théologie, le *mouvement Israelita* a établi à l'échelle nationale une enclave économique fonctionnant à la base d'un réseau de micro-entreprises commerciales et agraires. L'enclave économique d'autodéveloppement *Israelita* repose sur un mécanisme coopératif d'autofinancement et d'autogestion. En 1984, le *mouvement Israelita* commença à créer des coopératives d'épargnes ainsi qu'un fond de développement, permettant aux membres d'accéder à des prêts afin d'investir dans de petites entreprises, d'obtenir les ressources nécessaires à l'achat de produits du commerce ambulant, matériel artisanal de base, semences, fertilisants de même qu'obtenir le recours à certains services essentiels. Ces coopératives d'épargnes permettent d'éviter l'endettement auprès de coopératives et institutions privées. Les *Israelitas* cherchent à maintenir leur indépendance et à générer leur propre développement socio-économique. Ainsi, l'Asociación Evangélica de la Misión *Israelita* del Nuevo Pacto Universal a créé une variété de programmes de développement socio-économiques et politiques autocentrés. La Misión organise également de

nombreuses *ferias agrícolas y artesanales* au niveau districtal, régional, départemental et national créant ainsi de vastes réseaux d'échange commerciaux. Dès juin 1989 la AEMINPU pouvait affirmer publiquement que : *«15,800 hermanos réalisent actuellement des travaux agricoles dans les Départements de Pasco, Huánuco, Ucayali, Loreto et Madre de Dios et que 30% des membres s'occupent des 54 foires alimentaires Israelitas qui ont été mises sur pied au niveau national »* (Expresso, 17 de junio de 1989). Les projets de développement socio-économiques autocentrés du *mouvement Israelita* révélaient déjà un succès significatif. De plus, la *Misión Israelita* s'occupe de venir en aide aux milieux urbains défavorisés par le biais de la mise sur pied de *comedores populares*, d'une banque alimentaire et de la création d'emplois au sein de l'institution religieuse elle-même. La *Misión Israelita* constitue une véritable entreprise économique d'orientation sociale. *«600 micro-entreprises ont été mises sur pied, 300,000 personnes en bénéficient sans compter les 500,000 colons auxquels nous offrons travail, soins de santé, service d'éducation et d'alimentation et ce sans aucune intervention de l'État »* (Jeremías Ortiz Arcos, vice administrateur de la AEMINPU).

*«Il y a tellement de gens sans travail, sans futur qui espèrent seulement une opportunité et nous la leur offrons en pratiquant la solidarité et la réciprocité. C'est une réponse à la misère et la crise économique. La Congrégation lutte pour les pauvres parce qu'ils ont besoin de soutien en ces moments difficiles surtout que les autorités ne se préoccupent aucunement de la pauvreté depuis leur position confortable. Se souviennent-ils seulement qu'il y a des pauvres en ce pays? Les pauvres sont abandonnés à eux-mêmes et tous n'ont pas encore eu la chance de connaître la vérité de la Ley Real...c'est par la moralisation et la coopération que nous parviendrons véritablement à la justice »* (Santiago Coaquera Lupaca, 27 ans, Alto Monte Israel, Loreto).



Figure 11 : Comedor Popular, pueblo joven Año Nuevo, Lima



Figure 12 : Scène urbaine de répartition de denrées alimentaires aux familles démunies du bidonville de Pamplona Alta, Lima.



Figure 13 : Scène urbaine de répartition de denrées alimentaires aux familles démunies du bidonville de Pamplona Alta, Lima.



Figure 14 : Distribution alimentaire dans la région de Puno.

### 4.3.1 PROJET DE COLONISATION FRONTERAS VIVAS

Les Israelitas associent la selva à une Nouvelle Terre Promise en Occident, au Pérou pays privilégié, espace géographique vers lequel se dirige le peuple élu de Dieu dans la préparation du prochain Pachacuti. Selon les Israelitas c'est à partir de cet endroit « d'abondance » que ressurgira le Grand Empire du Tahuantinsuyo. Au sein de la mémoire collective des paysans andins, la forêt amazonienne rappelle le site incaïque de Vilcabamba où Manco Cápac II se réfugia en construisant au cœur de la selva une nouvelle ville, dernier bastion incaïque qui demeura jusqu'à Túpac Amaru le refuge du peuple Inca fuyant la conquête espagnole. Au plan géostratégique, la forêt amazonienne est conçue par la AEMINPU comme un bassin de terres "riches et fertiles" pouvant être colonisées par des groupes de fidèles Israelitas. Sous le nom de Fronteras Vivas, s'est créé un vaste projet de colonisation des frontières en région amazonienne. Le projet permet à de nombreux fidèles Israelitas délocalisés des zones agraires andines de se relocaliser dans la production agricole et la colonisation d'espaces amazoniens. À partir de la création de la *Fundación de Desarrollo Agropecuario del Perú* (FUDEAGRO), un vaste projet de développement agricole autocentré à vu le jour en Amazonie. Le projet Israelita a permis la création de plus d'une quarantaine de colonies amazoniennes telles que : Alto Monte Israel, Puerto Sira, Puerto Shebonya, Vírgenes del Sol, Tres Estrellas, Sol Saliente, Tahuantinsuyo, Túpac Amaru, Arco Iris, Nueva Jerusalén, Nuevo Edén, Tamshiyacu, Nauta, Bello Horizonte, Boca Samaya, Aguas Blancas, Pisci, Huacamayo, Otoquinilia, Ampiyacu, Caballococha, Estrella del Acre, Orellana, Las Palmas de Piedra Pintada, Pijayual, Santa Rosa, San José de Pariñari, San Pedro de Juantia, Monte de los Olivos, Nuevo Pebas, Tarso, etc. Ces zones de colonisation Israelitas se situent dans les départements d'Amazonas, Junín, Huánuco, Pasco, Loreto, Ucayali, Madre de Dios et San Martin où le développement agricole se base sur la culture du riz, de la banane plantain, du manioc, de la canne à sucre, de la *pituca*<sup>159</sup>, de la papaye, de l'achiote, ananas, *sacha papa*<sup>160</sup>, *camote*<sup>161</sup>, *aji*<sup>162</sup> ainsi que certaines plantes médicinales telles que : *sangre de grado*, *piri piri*, *ajengibre*, *hierba luisa* et *sancha ajo*.

<sup>159</sup> cultigène dérivé de la pomme de terre.

<sup>160</sup> Variété de tubercule

<sup>161</sup> Patate douce

<sup>162</sup> Variété de piment fort.

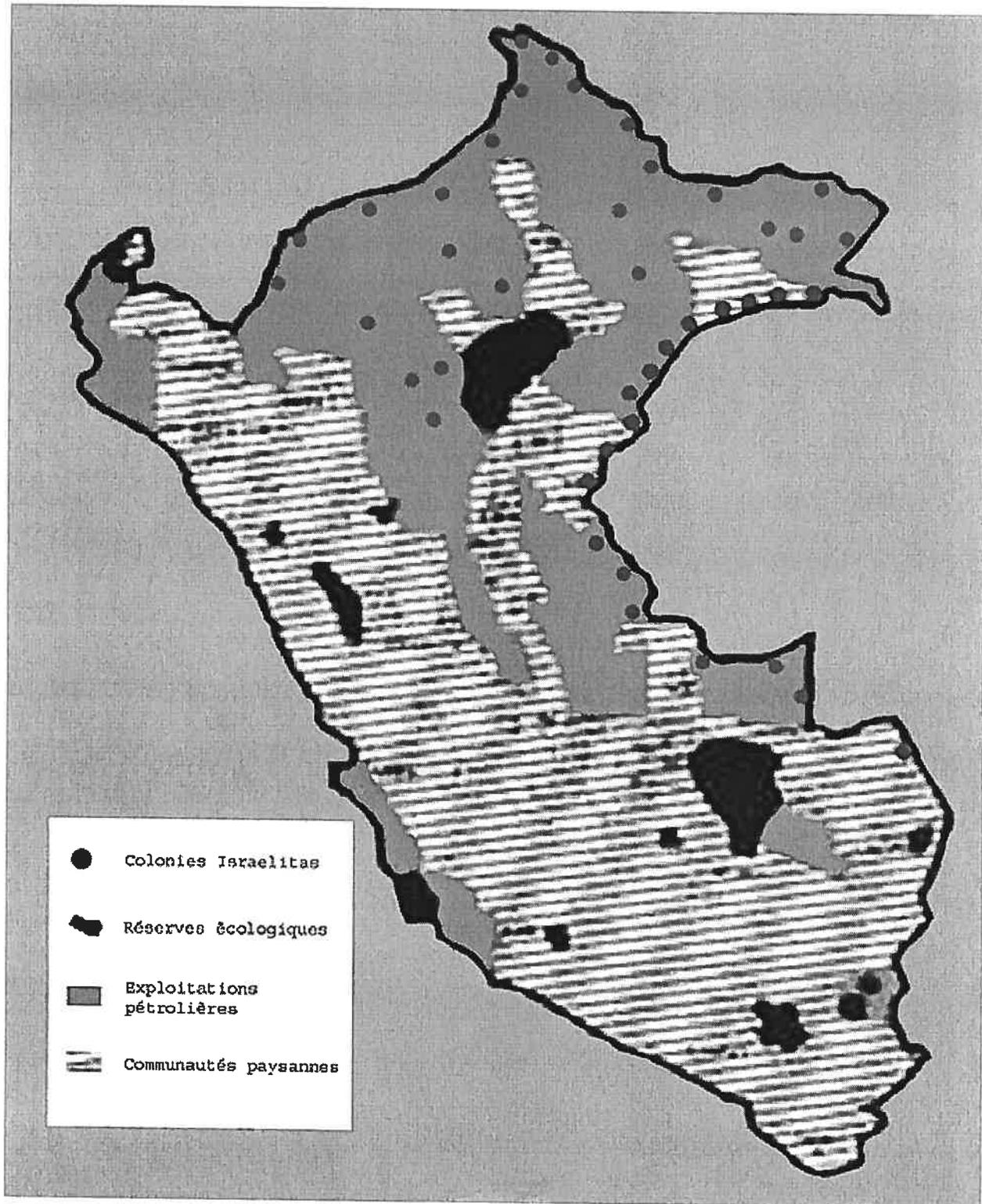


Figure 15 : Carte d'expansion des colonies israelitas dans le bassin amazonien.



Figure 16 : Commaunauté Israelita d'Alto Monte Israel, Département de Loreto.



Figure 17 : Affiche de propagande du Projet de colonisation de Fronteras Vivas.

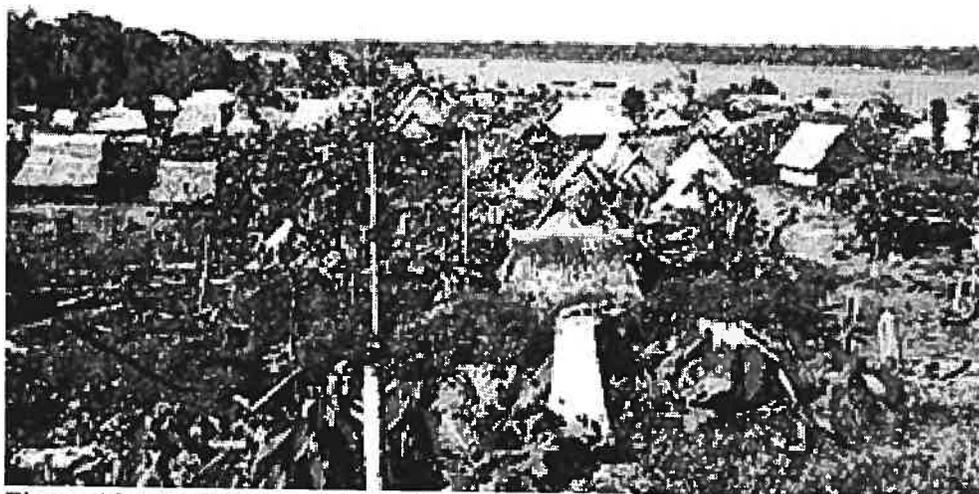


Figure 18 : Communauté Israelita d'Alto Monte Israel, Département de Loreto.

Les projets de colonisation s'insèrent dans la vision Israelita de l'agriculture comme forme principale et primordiale de travail humain : une production agraire et agropécuniaire saine, efficace et équitable. En 1989, le journal *El Comercio* de Lima faisait état du projet de colonisation de la AEMINPU : «*La coopérative Arco Iris se charge de l'installation des groupes de colons qui partent de Lima tous les trois mois. Ces groupes de colons composés d'une vingtaine de personnes*

se voient offrir des terres et du travail au sein des systèmes de la minka et de l'ayni. L'inscription des intéressés s'effectue dans les foires populaires qu'organise la AEMINPU un peu partout au pays. La coopérative Arco Iris dirige ce vaste projet de colonisation » (El Comercio 2 novembre 1989). Aujourd'hui, le projet de colonisation du mouvement *Israelita* est bien en place et son processus d'expansion a grandement gagné en vitesse au cours de la dernière décennie. Depuis la fin des années 1990, les départs migratoires de convois de colonisateurs s'effectuent deux fois par mois depuis le Temple National de Cieneguilla de Lima où l'on charge dans les camions de la coopérative Arco Iris une cinquantaine de personnes avec équipements, outils, meubles et vivres. Ils effectuent un long parcours routier jusqu'à Pucallpa, Juanjui ou Puerto Maldonado pour ensuite transférer le tout à bord des embarcations de la coopérative et entreprendre un long trajet allant de 5 à 10 jours sur les fleuves du bassin amazonien avant d'arriver aux futurs emplacements de colonisation de la AEMINPU devant être défrichés et aménagés pour l'établissement de futurs villages ou ayllus coopératifs.



Figure 19 : Développement agricole du mouvement *Israelita* basé sur le principe de la minka.



Figure 20 : Défrichage et ouverture de terres agricoles dans le bassin amazonien basé sur le principe de la minka.<sup>163</sup>

### FINANCEMENT ÉCONOMIQUE ET ORGANISATION DE LA PRODUCTION

Le financement des projets de développement socio-économiques autocentrés de la AEMINPU repose sur les coopératives d'épargne qui furent créés au début des années 1980 et de la *Fundación de Desarrollo Agropecuario del Perú* (FUDEAGRO) qui fut implantée par l'organisation en 1984. *«Depuis le commencement de ce projet jusqu'à maintenant nous comptons sur l'appui économique et logistique de notre Missionnaire Général Ezequiel Ataucusi Gamonal promoteur et exécuter du Proyecto Integral de Fronteras Vivas. Nous comptons également sur les ressources du peuple Israelita. Il est important de préciser que le Gouvernement Central n'a apporté aucun appui dans la réalisation de ce projet qui est entièrement subventionné par ses bases et qui est situé dans une région du pays où l'État se voit absent.»* (Nazario Huanca Clemente, Secretario de Economía) La production agro-alimentaire des colonies Israelitas repose sur le système incaïque de tripartition des sols. Chaque nucléus familial se voit attribuer un lot de

<sup>163</sup> La "minka" constitue une forme de travail coopératif qui réunit des équipes de travail allant de 5 à 30 familles. Ces équipes ou groupes de travail ouvrent des terres agricoles, préparent les champs, sèment et s'occupent de la construction de maisons et de centres éducatifs, effectuent les récoltes, la transformation, mise en sac, répartition, échange et vente de leur production.

production individuel destiné aux besoins alimentaires de base de ses membres. Une vaste portion de terre dénommée « Terres Administratives » est réservée à la production commerciale qui permet de financer les projets de développement économiques du *mouvement Israelita*. Le reste des terres appelées « Tierras Reales » servent de support aux œuvres sociales de la AEMINPU et permettent une redistribution interrégionale de produits alimentaires auprès des fidèles Israelitas les plus défavorisés. La AEMINPU a créé un système de financement communautaire hautement structuré et se révélant être des plus efficaces permettant l'accès à une technologie et des instruments de travail dont l'acquisition est pratiquement impossible pour les communautés paysannes de la Sierra<sup>164</sup> et les communautés indigènes de la Selva<sup>165</sup> qui, paradoxalement se voient bénéficier de l'aide internationale que leur apportent certains organismes multilatéraux et ONG. L'équipement techno-agraire que possèdent les colonies Israelitas s'avère impressionnant : tronçonneuses, générateurs d'électricité, bancs de scie et sableuses électriques fonctionnant à partir du pouvoir énergétique des générateurs, un tracteur DEUTZ-FAHR AX-140 acheté par la coopérative Arco Iris en 1996 et ainsi qu'un bulldozer permettant l'ouverture et la construction d'un réseau routier entre les fleuves Yavarí et Amazonas. Plusieurs communautés ont construit des moulins à farine, des micro-entreprises de charpenterie-menuiserie permettant la fabrication et la vente locale de



Figure 21 : Grâce aux coopératives d'épargne, des communautés isrealitas se lancent dans l'élevage de bétail.

<sup>164</sup> Région Andine.

<sup>165</sup> Région Amazonienne.

meubles. De nombreuses micro-entreprises de boulangerie et fromagerie permettant la vente et/ou l'échange par troc sur les marchés locaux se sont également formées. La coopérative Arco Iris s'est également chargée de l'achat et de la formation de troupeaux de vaches, moutons et volailles.

L'ensemble des communautés de colonisation Israelita présente donc un équipement et des installations technico-agraires qu'aucune communauté paysanne andine n'est pas en mesure de se procurer. Il est également important de noter que dans l'ensemble de la région du bassin amazonien la majorité des communautés sont relativement petites comptant entre 50 et un maximum de 250 habitants. Peu nombreuses sont les communautés qui dépassent les 500 personnes. Les communautés Israelitas font exception dans la région avec des villages comme Alto Monte Israel, Puerto Sira et Puerto Shebonya qui comptent respectivement 5,000, 4,000 et 2,000 habitants. La création de ces énormes villages présente un succès colonisateur important dans la région et une innovation quant au niveau de l'occupation agro-écologique et géopolitique de la zone. Voici quelques témoignages au niveau du fonctionnement du projet Fronteras Vivas :

*« Nous avons ici une démonstration non pas en paroles, mais en faits. Du côté de Pucallpa se sont installés plus de 6,000 hermanos qui se vouent à l'agriculture et la mise sur pied de colonies de peuplement. Leur production rapporte également en terme de capital et grâce à leurs efforts 37 foires alimentaires ont pu voir le jour à Lima... Du champ à la marmite. Tout ceci est possible grâce à notre Maestro Ezequiel et au travail des hermanos Israelitas » (Marcelo Feliciano Camacuari Ayala, 41 ans, Lima).*

*« Au cours des premiers mois de l'année, nous récoltons approximativement autour de 1,000 hectares de riz soit deux tonnes brutes. Nous planifions en ce moment de semer environ 500 hectares de palmiers et d'oliviers, également 500 hectares de bananes plantains et de manioc ainsi que 300 hectares de pituca. La terre est fertile et nous songeons à l'industrialisation de nos produits. Nous comptons également un moulin à grain et une emballeuse à riz dans la zone du Yavari. Et pour la commercialisation des aliments, nous avons construit des bateaux ayant une capacité allant de deux à trente-cinq tonnes de charges » (Moisés Alor Taype, 43 ans, Alto Monte Israel, Loreto).*

«En ce qui a trait aux voies de communication et de transport, en raison de la difficulté du territoire amazonien nous comptons une flotte de 25 bateaux qui parcourent divers fleuves de la région. Notre objectif est d'augmenter ce nombre à 50 ou 60 bateaux. La Mission Centrale essaie en ce moment de munir la communauté de Sol Naciente d'un petit navire-cargo pour transporter et commercialiser les produits agricoles de nos colonies. Nous avons également fait l'achat d'un terrain en bordure du fleuve Amazonas pour y construire un atelier de mécanique et de réparation pour nos flottes de bateaux » (Demostenes Alarcón Suares, 54 ans Alcalde de Yavari).

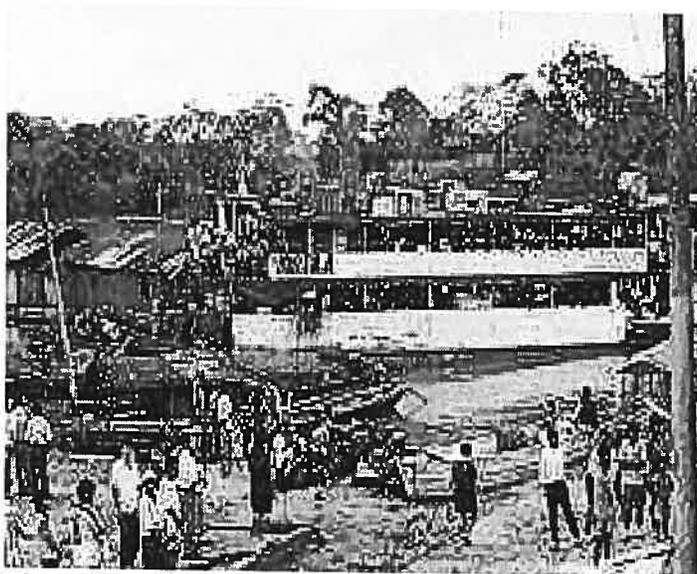


Figure 22 : Communauté Israelita de Puerto Sira, département de Loreto.

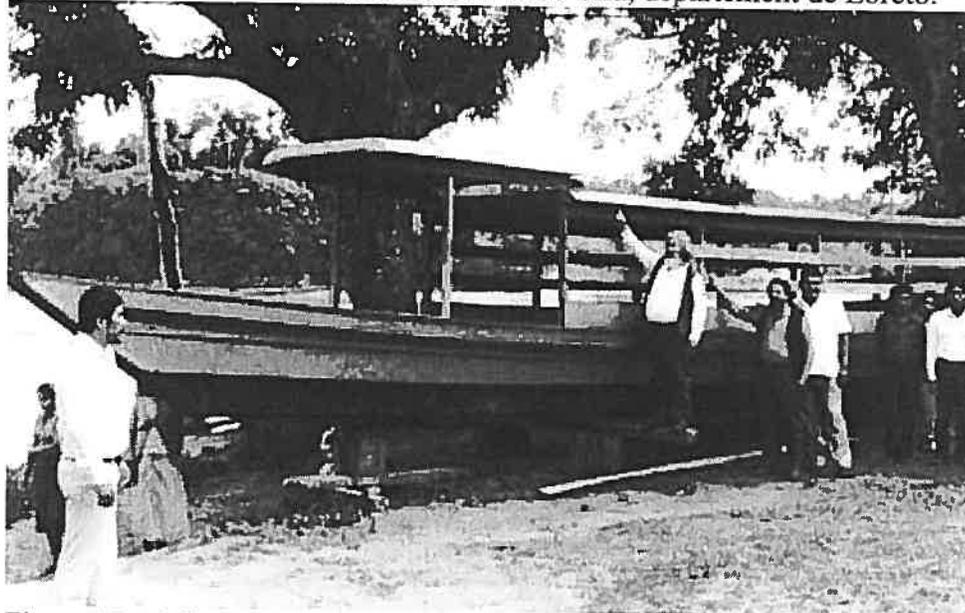


Figure 23 : Micro-entreprise israelita oeuvrant dans la construction et le transport maritime

L'organisation communale de systèmes de financement et de production agro-alimentaire se révèle très efficace et permet une capacité significative quant à l'achat de terres agricoles dans le bassin amazonien, de matériels techniques ainsi que l'accumulation de surplus de production permettant à la AEMINPU d'offrir une aide interrégionale aux communautés Israelitas de la Sierra et des régions urbaines de la côte. *«Les Frontières Vives sont des pôles de développement qui génèrent une grande production agropécuniaire dont les excédents se voient redistribués aux pauvres. Par exemple, au cours des derniers jours 200 tonnes d'aliments arrivèrent à Lima en provenance de nos colonies et sont en ce moment répartis dans les Cônes Sud et Nord de Lima au sein de nos communautés. La AEMINPU s'engage à une réelle décentralisation dans la Selva et la Sierra péruvienne...Notre objectif est de répartir du riz, des fruits et des légumes dans les bidonvilles, offrir du travail et défendre le territoire national tout ça grâce au Projet Intégral des Frontières Vives »* (Leoncia Ñaupas Paucar, Secretaria de Asistencia Social, Lima).

Le mouvement Israelita s'occupe également de l'éducation et jusqu'à présent 36 Centres Éducatifs Particuliers ont été construits et sont autogérés par la AEMINPU. Ces écoles accueillent selon les dirigeants du mouvement autour de 46,000 étudiants et génèrent 1,200 postes de travail pour enseignants. *«Le savoir est un élément de base auquel les pauvres n'ont pas accès. Le savoir se réfère à l'étude religieuse comme prérequis à l'alphabétisation, mais également aux connaissances du monde moderne dans ces aspects techniques et scientifiques sans oublier l'agriculture, l'élevage, l'industrie et le commerce. Il faut éduquer les enfants comme les adultes, c'est une nécessité de base »* (Edison Marcavillaca Quispe, 29 ans, Maestro Educativo de Alto Monte Israel). Le mouvement Israelita porte une critique très forte au système éducatif public qu'il considère amoral. *«L'éducation qu'offrent les écoles publiques de l'état détruit la culture andine et la moralité. L'éducation traditionnelle et la discipline sont l'unique moyen de changement qui pourra nous sauver »* (Edison Marcavillaca Quispe, 29 ans, Maestro Educativo de Alto Monte Israel). Devant le manque d'établissements scolaires pouvant offrir une éducation adéquate aux populations d'origine andine, le mouvement Israelita décida d'établir son propre système éducatif, en marge du système de l'état. Ainsi, des écoles primaires et secondaires Israelitas ont vu le jour dans plusieurs régions du pays de même qu'au sein des communautés amazoniennes. *«Nous proposons une éducation intégrale où prévalent les valeurs morales et spirituelles ainsi que la formation technico-agraire d'autogestion. Au plan éducatif nous disposons d'un personnel*

*compétent, préparé, expérimenté et bilingue doté de sensibilité culturelle et religieuse* » (José Molina Martinez, directeur administratif, Lima). Au sein de ces centres éducatifs, la revitalisation linguistique du quechua et des connaissances traditionnelles en matière agraire, technique et médicinale revêt une grande importance de même que l'apprentissage de l'informatique et la gestion de micro-entreprises.



Figure 24 : Centre éducatif de la communauté Israelita d'Alto Monte Israel.

Le succès du *mouvement Israelita* résulte en grande partie de son efficacité organisationnelle qui repose sur une revitalisation de l'héritage incaïque en matière d'architecture du pouvoir hiérarchique et administratif ainsi qu'en l'organisation de la production et la formation de réseaux d'échange interrégional. La AEMINPU a entrepris la formation d'un micro-état, d'un espace d'autodéveloppement et d'autogestion informel à l'écart du contrôle de l'état dominant. Un micro-état reposant sur une reprise du modèle étatique de l'Ancien Empire. Selon le président de la AEMINPU, el Hon. Julio Huayta, «*La AEMINPU offre une solution adéquate aux problèmes de la désoccupation, du manque d'emploi et de la pauvreté qui règnent au pays, et ce sans être le gouvernement suprême.*» Les Israelitas ont créé un vaste système de réseaux économiques qui reprend plusieurs traits du système économique incaïque basé sur le développement agrocommunal et l'échange interrégional de produits alimentaires et artisanaux. L'Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal propose un système de développement économique respectant les structures ancestrales de production communale de l'ayllu, la minka, la mita et

l'ayni. « *Nous sommes unanimes pour forger la terre comme de véritables amis de l'agriculture qui présente l'unique formule d'action et de travail communal. Suivant l'exemple du système incaïque du chasqui, la minka, l'ayni et l'ayllu en forme coopérative et solidaire pour convertir le Pérou en un pays éminemment agraire* » (Juan Ataucusi Ospina, vice-président).

Le mouvement *Israelita* procéda au début de la décennie 1980 à la formation d'une nouvelle élite<sup>166</sup> andine, une "Intelligenstia Israelita" ayant la capacité de générer un discours politico-idéologique et ethnoreligieux résonant. L'écho de la doctrine *Israelita* permit la création d'une « communauté de discours » et d'engager celle-ci au sein d'une lutte vers l'autonomie et l'autodéveloppement permettant la conquête de nouveaux espaces socio-économiques. Dans la création d'un vaste ensemble de réseaux transcommunautaires à l'échelle nationale, le mouvement *Israelita* démontre une capacité d'organisation importante ainsi qu'une utilisation efficace et créative de nouvelles stratégies communautaires de communication. Avec des objectifs concrets à court terme tels que les programmes de développement socio-économiques de micro-entreprises, la formation de coopératives d'épargne, de banques alimentaires et les projets de colonisation agraires le discours de la AEMINPU attire l'attention de nombreux paysans andins quechuaphones descendants de l'Ancien Empire Inca. Le discours *Israelitas* éveille les consciences, soulève espoir et parvient ainsi à mobiliser un secteur important de la population andine la plus marginalisée et défavorisée. Tel qu'il a été démontré au cours de ce chapitre, le mouvement *Israelita* tant au niveau de son discours que de son articulation présente de nombreux parallèles et caractéristiques d'origines incaïques. La AEMINPU affiche une reprise structurelle du système politico-administratif et religieux qui gouvernait l'Ancien Empire, soit une structure étatique divisée en trois sphères d'administration régie par un "monarque" possédant des qualités surnaturelles puisque celui-ci était l' élu de Viracocha. Le mouvement *Israelita* présente une revitalisation culturelle du système de production incaïque basé sur la minka, la mita, l'ayni et l'ayllu, une tripartition des terres, ainsi que la formation de vastes réseaux d'échange et de circulation commerciale inter-régionale. Il s'opère également une revitalisation linguistique du quechua et des connaissances

---

<sup>166</sup> Il est important de souligner qu'un parallèle hautement significatif peut être effectué entre l'élite *Israelita* et "los curacas" du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Élite autochtone qui était parvenue à élaborer un mouvement autochtone à l'échelle nationale à partir d'une construction idéalisée du Tahuantinsuyo, de la réinvention de certaines traditions, mythes et symboles. Ceux-ci étaient parvenus à recréer une nouvelle communauté imaginée reposant sur une identité ethnique commune aux origines millénaires dans un contexte où il existait une pluralité d'identités locales fragmentées depuis la Conquête Espagnole.

traditionnelles en matière agraire, technique et médicinale au sein des centres éducatifs Israelitas. Dans une récupération des exclus s'élabore un projet de revitalisation culturelle prêchant la reconstruction du Tahuantinsuyo, d'une nation nouvelle, souveraine, libre et prospère comme le fut celle de l'Ancien empire inca.

#### 4.4 CRÉATION D'UN ESPACE INFORMEL<sup>167</sup> DE SOUVERAINETÉ TERRITORIALE

En 1978, la Loi des Communautés Natives et du Développement Agraire de la Haute et Basse forêt amazonienne<sup>168</sup> sous le second gouvernement du Général Francisco Morales Bermúdez venait par ce dispositif législatif limiter les titres de propriété collective aux terres en activité agricoles uniquement. Ce qui excluait les territoires de chasse et de cueillette des populations indigènes du bassin amazonien. Pendant les années 1980, le gouvernement de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985) fit voter la Loi de développement agraire et ouvrit l'ère des grands projets de colonisation en région amazonienne. Dès 1989, la AEMINPU formula un projet d'autodéveloppement en reprenant les bases idéologiques du projet gouvernemental de défense des frontières. Le projet n'est pas nouveau; il remonte en fait à la politique de peuplement des frontières de la junte militaire du Général Velasco Alvarado au début des années 1970. Cependant depuis l'entrée en vigueur en 1995, de la nouvelle loi 26505, *Ley de la Inversión Privada en el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas* ce concept de Fronteras Vivas prend aujourd'hui une toute nouvelle ampleur. Ce projet formulé sous le régime vélasquiste fut ensuite successivement repris aux années 1980 et 1990 dans les discours des gouvernements de Fernando Belaúnde Terry et Alberto Fujimori<sup>169</sup>. Cette proposition de projet ne vit jamais le jour en terme concret, car elle représentait de lourdes responsabilités de prise en charge, d'organisation et d'investissement de la part de l'État péruvien. Le projet officiel demeure encore aujourd'hui à l'état latent. « L'État n'a jamais promu les politiques de développement et d'intégration des zones orientales se limitant dans le meilleur des cas à de fausses promesses de colonisation sans structure ni planification; raison pour laquelle ces projets eurent des conséquences néfastes pour les populations indigènes locales »<sup>170</sup> (del Pino, 1996:174). «

<sup>167</sup> Non considéré comme tel par l'État mais officieusement géré et utilisé ainsi dans la pratique par la AEMINPU.

<sup>168</sup> *la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva*

<sup>169</sup> Il est à noter que le conflit entre le Pérou et l'Équateur en 1995 dont l'enjeu principal était une portion du territoire amazonien donna un nouvel essor au projet de défense des frontières nationales par le désir d'accélérer l'implantation de colonies de peuplement.

<sup>170</sup> idem

Dynamic opportunities appear to impinge more directly on the decision making of social movements and permit them to create their own opportunities » (Tarrow,1996:41). Une conjoncture présentant une dynamique d'opportunités potentielles influence directement le processus décisionnel d'un mouvement social en lui permettant bien souvent de créer ses propres opportunités. Les acteurs sociaux utilisent généralement des formes d'action collective qui leur sont culturellement familières, toutefois il arrive que ceux-ci innovent en créant de nouvelles stratégies d'action en fonction de contextes particuliers ou devant l'ouverture de certaines opportunités<sup>171</sup>. Tel est le cas du *mouvement Israelita*. La AEMINPU composée en grande majorité de déplacés andins et de paysans défavorisés survivant sur d'infimes parcelles agricoles se proposa d'organiser à ses frais un vaste projet de colonisation des frontières. Au début des années 1990, la AEMINPU put obtenir des permis spéciaux d'établissement sur des terres non exploitées et/ou ne possédant pas de titres de propriété en région amazonienne.

### **PROJET SPÉCIAL DE TITULATION DES TERRES** (Proyecto especial de titulación de tierras: PETT)

La propriété et l'utilisation des terres agricoles au Pérou demeurent sous le contrôle de l'État à travers diverses lois et normes. Au cours de la décennie 1990, le Ministère de l'Agriculture créa un projet spécial de titulation des terres agricoles et de cadastre rural. Ainsi en 1992 se créait selon le décret de Loi 25902 « *El Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catrasto Rural* » (PETT). Le PETT est une institution spécialisée qui assume au sein de ses responsabilités et fonctions l'ancienne *Dirección y Tenencia de Tierras y Estructura, el Programa Nacional de Catastro* (PRONAC) et intègre à la fois le *Programa Especial de Desarrollo Cooperativo y Comunal* (PRODACC.) Le PETT fut créé afin de perfectionner le système de titulation et d'enregistrement des terres agricoles de propriétés rurales ayant été expropriées et/ou adjointes lors du processus de la réforme agraire des années 70 et son implosion aux années 80 avec la parcellisation et privatisation des terres des coopératives agraires qui avait été créée lors de l'expropriation des *haciendas* et *latifundios*. Au début des années 1980, ces coopératives entrèrent dans un processus de parcellisation et de redistribution des terres entre les membres, sous forme de parcelles individuelles. Lorsque la terre était parcellisée et distribuée, des certificats de propriété étaient rarement remis par la coopérative aux membres qui obtenaient une parcelle. Plusieurs raisons expliquent cette absence de documents

---

<sup>171</sup> Voir Tarrow (1996 :58)

légaux qui laissa l'ensemble des paysans sans registre valide de propriété. Premièrement, plusieurs coopératives ne possédaient aucun document de propriété légal, puisque les terres qu'elles occupaient résultaient du processus d'expropriation des *latifundios*. Dans plusieurs cas, le transfert de propriété entre l'*haciendado* exproprié et la coopérative demeurait en suspend au sein d'un processus de règlement judiciaire interminable. Les coopératives se voyaient donc dans l'impossibilité de remettre ne serait-ce qu'un certificat de parcelle aux membres lors de leur démantèlement. En second lieu, la Loi de la Constitution de 1969 prohibait la vente de terres acquises sous la réforme agraire. Ainsi, peu de paysans étaient donc intéressés à vendre même informellement leurs nouvelles terres. Devant une législation gouvernementale interdisant la vente des terres agricoles provenant de la réforme vélasquista, les paysans ne sentaient aucunement le besoin de sécuriser davantage leur possessions, en conséquence, obtenir des titres de propriétés légaux ne les importaient guère. Cependant, le Décret Législatif no.653 déclarant fin aux mesures de la réforme agraire et annonçant la possibilité de vente, location ou mortgage en introduisant les terres agricoles à l'intérieur du système capitaliste de marché venait grandement menacer le droit de propriété des paysans ne possédant aucun document légal (Lastarria, 1995 :35).

En vertu de la nouvelle Constitution de 1993, les communautés *campesinas* et *nativas* de même que les coopératives sont responsables d'assumer l'initiative de protéger leur droit de propriété en obtenant légalement des titres de propriété, de cadastre et d'enregistrement de celles-ci et en assumant les frais bureaucratiques qui y sont reliés. « Titling is not done systematically, but relies on claimants coming to the PETT offices to request titles. PETT personnel examine landholder's documentation and background information to determine their tenure status and whether or not the parcel is reflected on a cadastral map » (Lastarria, 1995:35). Le PETT émet également des titres de propriétés rurales pour des terres qui se trouvent actuellement sous la propriété de l'État et que celui-ci se permet désormais de vendre en vertu du Décret Législatif No.653. « If the possession is on state-owned land, the applicant must have worked the land and possessed it in a direct continuous, peaceful, and public manner for a period of at least one year prior to the application of (DL 667, Art.20) » (Lastarria, 1995 :42). Depuis 1997, soit durant la seconde phase du PETT, la AEMINPU a obtenu des titres de propriétés légaux pour 40 communautés situées dans les départements amazoniens d'Amazonas, Loreto, Ucayali, San Martín, Huánuco et Madre de Dios. Il est important de noter que certaines de ces communautés présentent des superficies allant de 280 à plus de 10,000

hectares de territoire. Ce qui représente une portion considérable de territoire agricole en comparaison aux maigres parcelles individuelles et aux espaces de terres communales en région andine. L'établissement de l'article no.88 de la Constitution de 1993 stipulant que les terres abandonnées ou non cultivées pendant une période de deux ans passent automatiquement sous la propriété de l'État afin d'être disponibles sur le marché des ventes constitue une sérieuse menace au fonctionnement du système technologico-productif communal andin qui se base sur une utilisation extensive du territoire, l'usage temporaire de cultigènes ainsi que sur une rotation des cultures suivie de périodes de jachère. Le système de production andin se voit interprété de façon erronée et abusive par l'État en terme d'abandon de la parcelle lorsque la terre se trouve en période de jachère. Les dispositions législatives de la Constitution péruvienne n'offrent aucunement une sécurité et une protection légale aux communautés paysannes et natives en ce qui a trait à la stabilité juridique de leurs terres. Bien au contraire, celles-ci se voient grandement menacées par l'appétit vorace d'une politique économique néo-libérale<sup>172</sup>. De plus, le processus en vigueur quant à la titulation et l'enregistrement des terres communales paysannes et natives s'avère long et réitératif. Plusieurs communautés natives souffrent de la lenteur des processus de légalisation s'échelonnant sur plusieurs années de débat juridique, d'une rigueur bureaucratique excessive et de coûts élevés portant bien souvent préjudice aux communautés intéressées<sup>173</sup>. « Le PETT est une entité étatique chargée de la titulation des terres, cependant dans les faits elle n'octroie aucun titre de propriété en faveur des communautés indigènes qui en sollicitent. L'actuelle Comisión soutient que ce processus favorise la privatisation des terres en faveur des petits et moyens agriculteurs et non pas en faveur des communautés paysannes et indigènes.»<sup>174</sup> Il n'existe actuellement aucune information statistique complète concernant la titulation et l'enregistrement des communautés *campesinas* et *nativas*. Cependant, les données officielles indiquent que 1,772 communautés attendent toujours leur enregistrement légal et que le processus de titulation de 139 communautés natives de la région amazonienne demeure à l'état latent bien que 85% de celles-ci aient formellement demandé une extension de la reconnaissance officielle de leurs limites actuelles<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> se référer au point 19, p.13 Comisión Interamericana de Derechos Humanos section C derechos sobre la Tierra.

<sup>173</sup> se référer au point 21, p.4 Comisión Interamericana de Derechos Humanos section C derechos sobre la Tierra.

<sup>174</sup> Comisión Interamericana de Derechos Humanos section C derechos sobre la Tierra, point 22

<sup>175</sup> se référer au point 24 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos section C derechos sobre la Tierra.

Plus de 300 communautés natives ne bénéficient toujours pas d'une reconnaissance officielle ou de l'émission de titres de propriété légaux et approximativement 3,431 communautés paysannes ne peuvent inscrire officiellement leurs titres de propriétés dans les registres publics de l'État devant la carence de plans de cadastre et le manque de ressources financières qui leur permettraient de légaliser leur situation<sup>176</sup>.

«Campesino organizations have protested against the land law, which they say does not guarantee their legal ownership of communal lands. Only 2,000 of the 5,200 campesino communities that have been officially recognized possess registered land titles. The law does not say how communities with unregistered or no land titles will be treated » (Manrique, 1996 :43).

« Fronteras Vivas est un projet intégral dont l'objectif est de coloniser les frontières (Équateur, Colombie, Bolivie, Chili) pour défendre notre souveraineté nationale en créant des colonies humaines offrant des postes de travail aux plus nécessiteux. L'abandonnement des frontières par le gouvernement central favorise l'éclosion de conflits avec les pays voisins il faut donc défendre ce territoire en le peuplant » (Jeremias Ortiz Arcos, Vice-administrateur de la AEMINPU).

«Les premières colonies Israelitas sont apparues dans la province de Ramón Castilla à la fin des années 1980. La principale, baptisée Alto Monte Israel, fut édifée en amont de l'embouchure du Rio Mayoruna. Ce n'était à l'époque qu'une vulgaire bourgade, composée pour moitié d'andins, pour moitié d'Indien Aguaruna. Le destin de ce village paisible changea brusquement lorsque le prophète Ezequiel décida en 1995 d'en faire la capitale régionale de son mouvement et tête de pont d'un vaste projet de colonisation agricole de 10,000 hectares appelé "Projet de Développement intégral FUNDEAGRO-AEMINPU", et qui rassemblerait aux dires des adeptes, quelque 1,000 familles venues des Andes et du littoral Pacifique » (Chaumeil, 1997 :172).

Les zones de colonisation Israelitas des Départements de Loreto et Ucayali sont majoritairement occupées par les indigènes Yaguas, Ashaninca, Amuesha et Shipibo dont la majeure partie ne disposent toujours pas, dans cette région, de titres de propriété. Il devient alors relativement facile pour les colonisateurs Israelitas de s'approprier ses terres au nom de la "défense" des frontières. « En juillet 1995, le gouvernement Fujimori promulgue la Loi 26505, dite *Ley de la Inversión Privada en*

---

<sup>176</sup> Se référer au point 20 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos section C derechos sobre la Tierra.

*el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas* qui, comme son nom l'indique, incite à l'investissement de capitaux privés dans le développement économique des communautés paysannes et indiennes. Selon cette nouvelle disposition, la valeur de la terre dépend moins de son utilité productive que de sa capacité à être négociée. ...Le problème se pose en particulier pour les communautés non titularisées...Par ailleurs, la nouvelle loi prévoit le renforcement des zones de colonisation en région frontalière » (Chaumeil, 1997 :160).

De multiples invasions Israelitas sur des territoires indigènes furent dénoncées par les fédérations natives, qui tentèrent d'obtenir le support des agences de presses. Cependant tous leurs efforts demeurent vains jusqu'à présent. En voici quelques exemples :

«Fatigués de l'indolence des autorités départementales, les dirigeants des communautés Ashaninca-Yanisha arrivèrent à Lima pour solliciter une entrevue avec le Ministre de l'Intérieur José Barsallo Burga. Ceux-ci demandent un accord pacifique avant de prendre les armes et de peindre leur visage aux couleurs guerrières. "Le problème est qu'à partir de 1985 des colons Israelitas occupent nos terres et que nous n'avons aucun moyen de nous défendre." Dit Teófilo Vallejos Ramos, délégué de la Fédération des Communautés Natives Yanasha. " Au commencement, ils n'étaient que quelques familles, mais au cours des dernières années des milliers sont arrivés et ont pris possession de nos terres par la force ce qui a grandement affecté les communautés de Santa Teresa, Paucarsito et Huacamayo". Vallejos Ramos souligna que les Israelitas ont menacé de s'approprier toute la forêt amazonienne avec leur convois de colons qui arrivent depuis les zones les plus défavorisées des Andes...Les dirigeants natifs relatèrent que les Israelitas ont une force d'organisation importante et que les jeunes hommes armés forment des milices locales Israelitas qui parcourent les territoires Ashanincas. "Ils sont en train de former en un État à l'intérieur de l'État, car dans ces régions personne ne va, ni la Garde Civile, ni le Ministère de l'Agriculture, personne qui ne soit pas « Israelita » ils ont des gardes qui interdisent l'entrée à leurs communautés » ( El Comercio 16 septembre 1987).

Autre dénonciation contre le mouvement de colonisation Israelita :« La population d'Iberia a exprimé son mécontentement devant l'arrivée de 37 familles Israelitas qui se sont installées sur une portion de 280 hectares de terres arables qui leur furent concédées par le Ministère de l'Agriculture

*par le biais de l'Agence Agraire Tahuamanu dans le secteur du hameau Flor de Acre, situé sur la rive gauche du fleuve Iñapari. La présence des fidèles d'Ezequiel Ataucusi dans la seconde ville en importance du département Madre de Dios résulte des gestions de la coopérative dirigée par le groupe et du travail du représentant du Conseil Exécutif National du FREPAP, José Sánchez » (El Comercio 27 août 1995).*

*«Plusieurs communautés Shipibo du haut Ucayali, par exemple, ont toutes les peines du monde à contenir leur avancée. Selon leurs affirmations, quelques 5,000 Israelitas, jouant de leur supériorité économique et de soutiens politiques, occupaient en janvier 1996 des milliers d'hectares de terrain sollicités ou appartenant de fait aux Shipibo » (Chaumeil, 1997 :169).*

À ces dénonciations le président de la AEMINPU, Julio Huayta répond : *« Toutes nos communautés possèdent des titres de propriété légaux émis par le Ministère de l'Agriculture. Notre situation est totalement légale. De plus, une commission multisectorielle des autorités de Loreto est venue vérifier l'exécution de notre projet de Fronteras Vivas dans la communauté d'Alto Monte de Israel. Nous avons également reçu la visite d'un représentant légal du Ministère de la Défense en 1996. »* La loi de 1995 et les appuis politiques dont disposent les Israelitas tant au niveau de leurs délégués démocratiquement élus au Congrès, que des représentants provinciaux, districtaux et municipaux leur garantit légitimité et légalité d'établissement et de propriété en cas de conflit. Ils bénéficient également du support régional de la *Federación Agraria Tahuamanú*, agence responsable des titres de propriété légaux dans la région du Yavarí avec laquelle la AEMINPU a su créer une alliance précieuse. Les communautés agricoles fondées par la AEMINPU ont toutes obtenu des titres de propriétés légaux, ce que les communautés *campesinas* et *indígenas* n'arrivent que très difficilement à obtenir après de longs débats juridiques s'étalant souvent sur plusieurs années.

Au plan stratégique, le projet de colonisation Israelita est brillant. Le mouvement achète astucieusement des terres en tant qu'investisseur privé par le biais de ces coopératives d'épargne. Ces portions de territoire sont ensuite gérées comme terres communales au niveau interne, la terre étant propriété privée de l'association ethnoreligieuse de la AEMINPU. Ayant légalement acheté et enregistré ces terres plusieurs années après leur invasion, les conflits antérieurs avec les populations indigènes locales s'étaient apaisés.

Les terres pouvaient donc devenir propriétés légales de la AEMINPU en vertu du DL 667 article 20.<sup>177</sup> Ainsi, de façon hautement stratégique le *mouvement Israelita* est parvenu à obtenir facilement et efficacement des titres de propriétés légalement enregistrés, grâce aux fonds des coopératives d'épargne leur permettant d'agir comme investisseur privé, aux réseaux de clientélisme locaux avec les agences agraires et grâce à une connaissance minutieuse du système légal de l'État-nation. En agissant en tant qu'investisseur privé la AEMINPU accède à des titres de propriétés officiels émis et enregistrés par le PETT. Le *mouvement Israelita* parvient à gagner un espace juridico-légal qu'aucune communauté campesina et natives ne peut obtenir en vertu de la conjoncture politico-légale actuelle au Pérou.

Le niveau stratégique du projet était ingénieux : créer un espace de colonisation, accéder à des titres de propriété foncière, l'enregistrement légal de celles-ci et établir une zone de peuplement Israelita dans une région hors du contrôle de l'État péruvien. Un espace d'autodéveloppement, d'autogestion et d'autodétermination se vit gagner par le mouvement et ce sans devoir s'affronter de façon juridique à l'état, mais en contournant de façon subtile les règles du jeu établies par l'état lui-même en reprenant un projet que l'État avait lui-même formulé, projet qu'il ne pourrait que difficilement rejeter. En jouant avec les lois, en établissant des réseaux de clientélisme locaux avec les agences agraires affiliées au PETT, dont particulièrement l'agence Tahuamanú ainsi qu'en profitant de l'influence politique du congressiste Israelita Javier Noriega Febres qui siégeait au sein de la Comisión Agraria, Medio Ambiente y Amazonía la AEMINPU pu rapidement et légalement obtenir des titres de propriétés sur de vastes portions de territoire amazonien.

---

<sup>177</sup> Les dénonciations indigènes contre les invasions Israelitas ont eu lieu entre 1985 et 1995. En vertu de la loi DL 667, art.20 qui stipule qu'un titre de propriété peut être émis si une terre de propriété étatique est occupée et cultivée de façon pacifique depuis au moins un an. En 1997 lorsque les titres de propriétés ont été émis, les problèmes avec les indigènes locaux avaient sombré dans l'oubli et la région était pacifiée.

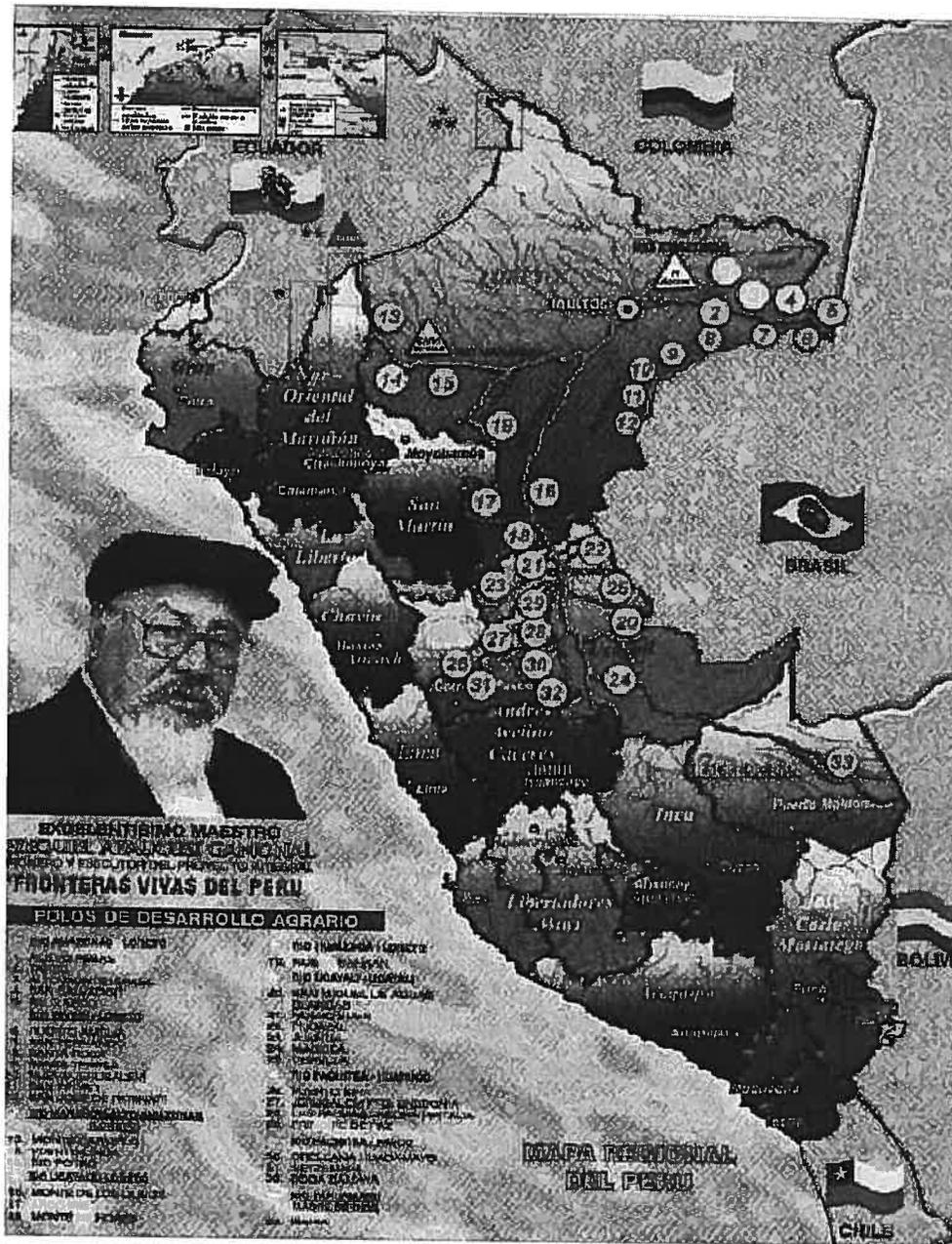


Figure 25 : Carte géopolitique de l'expansion des colonies israelitas de développement agricole.

#### 4.5 CREATION DU FREPAP ET INCURSION POLITIQUE ISRAELITA

La AEMINPU correspond à un mouvement ethnopolitique basé sur la revendication d'une nouvelle construction identitaire hybridant le primordialisme des identités judéo-chrétienne et incaïque et prêchant un retour au mode de vie incaïque qui régnait sous l'Ancien Tahuantinsuyo. L'identité politique qui émerge au sein de groupes fragmentés "inventant la tradition" repose sur la revendication de l'ethnicité et de l'héritage culturel en tant que base primordiale (Clifford, 2001 :470).

Selon le sociologue Marshall Ganz la possibilité de mobiliser des ressources à partir de plusieurs « constituencies » ou sphères permet aux dirigeants d'orienter le mouvement social vers une plus grande flexibilité et variété dans les techniques utilisées (Ganz (2000:1016-1018). Au niveau politique la AEMINPU agit à deux niveaux: un niveau formel, légal et "démocratique", celui de sa participation à l'intérieur du système national de partis avec la création de son propre parti; le FREPAP afin de diffuser leur vision politico-idéologique sur les scènes politiques locales et nationale. Cependant, la majeure partie des actions et du déploiement politique de la AEMINPU se situent au niveau informel par la formation de contacts et compromis stratégiques avec divers groupes et personnages marginaux influents. L'espace de ce mémoire ne me permet malheureusement pas d'élaborer sur le niveau d'articulation informel du *mouvement Israelita*. Je conserve donc ce matériel en réserve en espérant pouvoir l'exploiter ultérieurement dans le cadre de mes recherches doctorales.

La fin des années 80 présentait une ouverture politique sans précédent au Pérou. En période de transition démocratique, sous le poids de la crise socio-économique et une croissance exponentielle de la violence politico-sociale, le système traditionnel de partis politiques s'écroulait ouvrant le champ à la création et l'insertion de nouveaux partis et candidats indépendants au sein du système politique de l'État.

En 1989, la AEMINPU entreprenait de fonder son propre parti politique, dans l'espoir stratégique de gagner quelques sièges au Congrès afin d'élargir sa marge de manœuvre politique et socio-économique à l'intérieur d'un certain nombre de champs formels de l'appareil étatique. Dans le but d'installer les bases du FREPAP dans un local suffisamment grand, les Israelitas

optèrent pour la location d'une vieille *casona*<sup>178</sup> tenant à peine debout et imprégnée d'humidité sur le Jirón Moquegua au niveau de l'avenida Tacna au centre de Lima. La *casona* à l'intérieure de laquelle s'est installé le parti politique s'élève sur 3 étages. Le premier plancher sert d'imprimerie et de fabrique d'affiches et matériaux publicitaires pour les campagnes électorales, il comprend également les bureaux de quelques activistes de même qu'une salle à manger communautaire où sont servis des « repas populaires » aux membres du parti. La salle d'imprimerie et la salle à manger sont décorées de photos du Missionnaire Général, l'honorable Ezequiel, du Drapeau de la Congrégation, du drapeau du Tahuantinsuyo, des Tables de la Ley Real, d'une peinture murale de Túpac Amaru II de même que certaines affiches et slogans politiques propres au mouvement. Un petit local adjacent sert de lieu de formation technique, cette micro-entreprise de la AEMINPU, permet aux membres d'acquérir des connaissances en matière d'informatique, d'utilisation du cyberspace et du courriel de même que la création de pages Web afin de diffuser l'existence du mouvement, entretenir des réseaux de communication transcommunautaires permettant une transmission efficace et rapide des informations. Le deuxième étage de la *casona* sert d'atelier pour les micro-entreprises de confection de sandales et souliers portés par les membres de l'association et vendus également auprès de petits commerçants du centre de Lima. L'escalier menant au 3<sup>ème</sup> étage est devenu impraticable, il fut donc condamné et remplacé par une échelle de bois qui permet l'accès au très modeste lieu qui sert de résidence aux activistes du mouvement ethnonationaliste. Comme il est possible de le constater, les Israelitas disposent de peu de moyens et d'un budget de campagne électorale bien mince. Mise à part les cinq ordinateurs du local voisin, les seuls objets de valeur constituent la machinerie d'imprimerie dont une date de 1954 imprimant uniquement en noir et blanc et l'autre d'origine plus récente permet l'impression en couleur. Les activistes offrent occasionnellement à certains sans-abri et jeunes de la rue l'hospitalité et l'accès à un repas chaud en échange de petits services incluant travail au sein des micro-entreprises, distribution de propagande politique du parti, nettoyage des lieux ou encore aide à la cuisine.

Tout projet ethnopolitique implique l'élaboration d'une narrative idéologique et symbolique capable de rejoindre la couche de population stratégiquement visée. Le discours des partis politiques traditionnels a peu d'impact sur les populations autochtones. Malgré ses airs populistes, le fort accent néo-libéral, déplaît et effraie. Ce discours s'oppose trop souvent à l'univers culturel et

---

<sup>178</sup> Grande maison coloniale comprenant un patio intérieur.

conceptuel du monde andin. Le FREPAP cependant présente un discours simple, imagé, symbolique et s'appuyant de l'instrument d'authenticité et de véracité absolue : la bible, ce livre magique contenant les mystères du monde aux yeux des paysans quechuaphones.

Le *mouvement Israelita* présente ainsi un discours politico-historique en continuité avec l'univers idéologique et mythico-historique des paysans descendants de l'Ancien Empire. «La société incaïque présente un modèle idéal de base pour tout Israelita. C'est à partir de ce modèle que se dessine le plan de gouvernement proposé par Ezequiel Ataucusi dans sa campagne électorale à la présidence de la République » (Ossio,1990 :117). «*C'est une fusion entre une conception religieuse et la solution aux problèmes économiques. Ce n'est pas seulement un message spirituel sinon un modèle concret d'organisation sociale et économique...*» (Lucero 1 :8). Le discours de propagande du mouvement se développa par le biais de la production d'analyses historico-politiques, de textes littéraires, de textes et d'analyses bibliques, distributions de tracts et feuillets publicitaires, distribution de posters et de t-shirt à l'effigie du parti politique et de son leader et de représentations artistiques publiques. La majeure partie des fidèles Israelitas qui habitent les *barriadas* situées en périphérie de la capitale attachent une importance particulière au marquage urbain de l'identité ethnoreligieuse et politique du groupe. Les membres vont afficher fièrement sur le toit de leur domicile et de leur *CECABI* la triade de drapeaux ; symbole ethnonational de la Congrégation soit : le drapeau national péruvien, le drapeau Israelita ainsi que le drapeau de l'*Arco Iris* symbolisant à la fois l'Ancien Empire du Tahuantinsuyo ainsi que l'Alliance entre Jéhovah et son peuple élu. Les Israelitas peignent les slogans de leur parti théocratique le Frepap et le « mantra » de la Congrégation (« Israel, Congregación de Dios » y « Perú privilegiado ») ainsi que la Table des Dix Commandements sur les murs de leurs maisons et sur le flanc des falaises et des collines entourant la mégapole de Lima. Les symboles matériels expriment d'une certaine façon le patrimoine ethnoreligieux et politique du mouvement telle une série de mots qui seraient enchaînés au sein d'une communication formalisée. Les fidèles Israelitas transmettent par les voies de l'expression artistique ce qu'ils considèrent comme étant le patrimoine symbolique de la nation, patrimoine divin attestant de l'authenticité et de la pureté de l'identité Israelita et justifiant le projet politique et la théologie nationaliste du groupe.

Par le marquage des murs, des falaises, des parois rocheuses entourant la capitale les fidèles expriment clairement par les voix non verbales de l'imaginaire artistique la territorialisation de leur identité sacrée et la reprise de possession cartographiée, hiéroglyphée du territoire divin. Ce marquage territorial permet à la fois l'expression et la diffusion de leur message et visées ethnopolitiques. Cependant, la majeure partie de la propagande électorale s'effectue au sein des réseaux informels des activités quotidiennes Israelitas : voisinage, parenté, marchés publics, parcs et plazas du centre de Lima, kiosques de journaux, points de vente de commerçants ambulants, cabines Internet, etc. Il en est de même pour les régions andines et amazoniennes à quoi l'on doit additionner l'incroyable effort de propagande et prosélytisme qu'effectuèrent les missionnaires de la AEMINPU, les activistes du FREPAP de même que les organisations de « las Juventudes Israelitas ».

Voici quelques exemples de discours de propagande ethnopolitique utilisés par les activistes de la AEMINPU et du FREPAP :

*«Nous devons prendre conscience de notre réalité afin de ne plus servir de marches aux partis politiques qui se sont toujours servis de nous pour se faire élire. Nous devons découvrir la vérité de notre histoire millénaire et de notre identité. Nous devons récupérer notre fierté et reprendre ce qui appartient à notre peuple depuis des milliers d'années parce que nous sommes le peuple élu de Dieu. Nous sommes les véritables propriétaires de la terre et du territoire Tahuantinsuyano. Nous avons notre propre savoir et nos richesses. Tout frère conscient doit assumer son rôle historique et renoncer aux différents partis politiques traditionnels de droite comme de gauche. Aux prochaines élections municipales, régionales et provinciales nous devons participer en élisant et en votant pour nos frères Israelitas.»<sup>179</sup>*

*«Avec la privatisation, les globalisateurs occidentaux détruisent l'appareil de production incaïque. Il faut nationaliser la démocratie et convertir le pays en nation. L'histoire peut être changée et ce qui se passe en Bolivie avec Evo Morales et Felipe Quispe en est un exemple, car la nation<sup>180</sup> a commencé à surgir en Bolivie et en Équateur.»<sup>181</sup>*

<sup>179</sup> Ma traduction. Discours d'un missionnaire israelita à huancavelica en 1990 qui fut gravé sur cassette audio par les membres du FREPAP, matériel d'archive de la AEMINPU.

<sup>180</sup> Nation autochtone ou Runasimi.

«Appuyons tous nos frères Israelitas et paysans dans une véritable révolution. Nous obtiendrons avec le temps notre propre gouvernement. Un gouvernement authentique, celui des descendants du Grand Empire Inca. Pourquoi attendons-nous que le gouvernement résolve nos problèmes ? Jamais il ne le fera, car le président ne se soucie pas et ne connaît pas les véritables problèmes de ce pays...Aucun président ne s'est réellement préoccupé de nous. Nous devons conserver notre langue, notre passé et construire ensemble notre futur, un futur nouveau. Et pour cela mes frères nous devons élire comme président Ezequiel Ataucusi Gamonal ; un Israelita, un paysan, un runasimi<sup>182</sup>, un homme simple et honnête, un homme de Dieu qui nous comprend bien. ¡ Viva ! Viva el Sapa<sup>183</sup> Ezequiel Ataucusi Gamonal ! ¡ Viva el FREPAP ! » (Santiago Coaquera Lupaca, 27 ans, activiste du FREPAP).

«Le plan de gouvernement du FREPAP accorde une grande importance au secteur agricole qui permet non seulement de générer des emplois, mais également d'améliorer les conditions de vie des Péruviens. En développant de nouvelles frontières agricoles en Amazonie nous formons de véritables centres de production... En ce qui concerne l'éducation, le FREPAP a la ferme intention de créer des écoles, des collèges ainsi qu'une université populaire agricole qui seront autogérés par le mouvement Israelita afin de créer des alternatives dans les secteurs scientifiques, technologiques et expérimentaux » (Nazario Huanca Clemente, secretario de economía de la AEMINPU).

Une forme de prosélytisme politique également utilisée par le FREPAP s'ancre dans l'oralité du chant. La création et la diffusion massive de ces hymnes constituent un instrument politique de choix utilisé par les missionnaires, les activistes et les programmes de radiodiffusion du mouvement. Les caractères politiques et fortement indianistes de ces hymnes sont par exemple :

VIVA EL PERÚ, VIVA EL FREPAP<sup>184</sup> : (...)L'heure est arrivée, le jour est arrivé. Dieu élève son peuple sous l'aile du prophète Israel<sup>185</sup> // Au trône péruvien Ezequiel Ataucusi Gamonal//(...)// Dieu a écouté les pleurs de son peuple opprimé.

<sup>181</sup> ma traduction. Discours politique de Jeremías Ortiz Arcos, le 5 juillet 2001, asentamiento humano Dos de Mayo, Cono Norte de Lima.

<sup>182</sup> Être humain parlant quechua

<sup>183</sup> Empereur Inca, intelligence suprême.

<sup>184</sup> Libro de Himnos y Coros Celestiales p.284

VIVA EL FREPAP LIBERTÉ POUR LE PEUPLE<sup>186</sup> : (...)Israelitas luttons pour la justice et la vérité. Travaillons tous ensemble pour la liberté(...) La Loi de Jéhovah nous apporte la liberté, nous n'acceptons plus mensonges et exploitation en ce pays.// Votez petit poisson, votez la vérité// // Symbole de liberté pour une nouvelle société.//

VOTEZ POUR LE FREPAP<sup>187</sup>: (...)FREPAP signifie travail. FREPAP signifie discipline. FREPAP signifie éducation et unité...// Toi Israelita, toi paysan, toi travailleur, toi femme au foyer le FREPAP aujourd'hui s'adresse à toi, il a besoin de toi...Nous sommes Israelitas, nous sommes paysans et ceci est notre terre nous ne permettrons plus que des étrangers exploitent notre patrie.

POUR UN PÉROU DIFFÉRENT<sup>188</sup> :// Toute l'histoire ne fut que fausses promesses, tromperies et injustices ; la fatigue aujourd'hui se vit. // // Ezequiel est l'espérance, la joie des peuples// Le Pérou a besoin de ton courage. Ezequiel, frère et ami, le peuple te tend la main, car la faim et la misère sont plus forts, plus forts chaque jour.//

Il est capital de noter qu'il existe une différence majeure entre le discours officiel, formel et démocratique que présente le FREPAP à l'intérieur de l'espace qu'il a gagné au sein du système officiel de partis et le discours ethnopolitique et religieux informel qu'alimente les activistes, missionnaires et fidèles de la AEMINPU entre eux au niveau interne. Il est important de demeurer conscient de cet écart entre ce qui peut être dit au niveau politique formel et ce qui est pensé et formulé en privé. Au niveau interne, le discours des activistes Israelita présente un caractère beaucoup plus radical et indianiste que celui qui se voit officiellement présenté par le parti.



<sup>185</sup> Israel ici est symboliquement associé au fondateur de la AEMINPU Ezequiel Ataucusi Gamonal, candidat aux élections présidentielles.

<sup>186</sup> Idem p.285

<sup>187</sup> Idem p.288

<sup>188</sup> Idem p.315-316

Figure 26 : Bannière de propagande politique du FREPAP.



Figure 27 : Local d'une cellule politique du Frepap, Avenida Abancay, Lima.



Figure 28 : Propagande politique du *mouvement Israelita* peinte sur les murs d'une maison, Anta, Cusco.

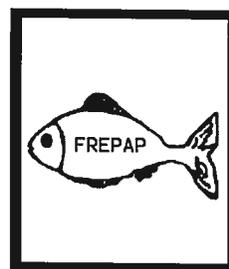


Figure 29 : Symbole du FREPAP.<sup>189</sup>

<sup>189</sup> Symbole du FREPAP, un poisson, consiste en une reprise du symbole biblique étant associé à l'abondance, une abondance qui régnait à l'époque du Tahuantinsuyo et que la AEMINPU et le FREPAP tentent de recréer.



Figure 30: Ezequiel Ataucusi Gamonal,  
Candidat à la présidence.



Figure 31 : Discours politique du FREPAP,  
Plaza de Armas, Lima, Mai 2000.



Figure 32 : Discours politique du Frepap, Plaza de Armas, Mai 2000.

La sphère d'administration politique du *mouvement Israelita* est dirigée par le Missionnaire Général, le Nuevo Inca, Ezequiel Ataucusi Gamonal qui occupe la présidence du parti ainsi que du Conseil Exécutif National. La direction repose également entre les mains de divers secrétariats dont : le Secrétariat Général qui est placé sous la direction du bras droit d'Ataucusi, Jeremías Ortiz Arcos et Le Secrétariat National de matière légale dirigé par Luis Achahui Loayza. Il existe également 280 centres de secrétariat provincial du FREPAP qui se trouvent divisés entre les 24 Départements administratifs de la République. Le parti politique est légalement représenté par Esther Iparraguirre. Las Juventudes Israelitas occupent également une place importante au sein de l'activisme politique et celles-ci ont parallèlement créé le Secrétariat National de las Juventudes del FREPAP à Lima.

**Le linéament politique du FREPAP se présente en ces termes :** « Nous formons un Parti Théocratique qui appelle les hommes au respect de la Loi Divine afin de moraliser le peuple et en finir avec la corruption. Parce que la Moralisation est une vertu et que la vertu inspire l'homme dans la vérité à être un homme Exceptionnel, Noble, Honnête et Juste. Cette action Moralisatrice se base essentiellement sur l'édification d'un État Indépendant et Souverain. C'est par le biais du Front de Politiques Populaires de Réformes de l'Agro-Pouvoir, FREPAP que nous parviendrons ensemble à créer cet État. »

**Son Idéologie politique s'exprime au sein des points suivants<sup>190</sup> :**

Parti Théocratique, Nationaliste, Tahuantinsuyano, Révolutionnaire, Agro-Écologiste et de Base Large orienté vers la formation d'une société Juste, Libre, Culte et Souveraine. Une société sans exploiters basée sur la coopération et l'entraide mutuelle pour mettre fin à l'exploitation de l'homme par l'homme.

**NATIONALISTE**, par Amour pour Dieu et la Patrie

**TAHUANTINSUYANO**, parce que nous assumons notre héritage incaïque en proposant de construire une société nationaliste planifiée qui permettra de faire de l'homme et de son travail une réalité digne.

**RÉVOLUTIONNAIRE**, parce que nous proposons la transformation de la société actuelle, des crises et de la misère en une société d'hommes véritablement libres et solidaires qui auront à cœur le bien-être de leur prochain tout comme le leur.

**AGRO-ÉCOLOGISTE**, parce que nous reconnaissons l'agriculture comme une activité fondamentale pour l'existence humaine, un front indispensable pour assurer le développement socio-économique de la société dans la préservation de l'environnement.

**DE BASE LARGE**, parce que le Pérou a besoin de construire une nation nouvelle de gens libres comme le fut le Pérou du Grand Empire Tahuantinsuyo. Voilà le modèle de société que nous proposons avec urgence à tous les péruviens.

---

<sup>190</sup> Source : document d'archives de la AEMINPU et site officiel de ONPE

En 1990, le FREPAP, parti politique du *mouvement Israelita*, gagnait finalement son inscription à l'intérieur du *Registro de Partidos Políticos* devant *El Jurado Nacional de Elecciones* en parvenant à réunir plus du nombre minimum de signatures d'appuis requises par la Loi Électorale en présentant 497,804 signatures valides, soit 4% du nombre total d'électeurs au pays<sup>191</sup>. En déployant un discours centré sur le pouvoir agraire et une structuration gouvernementale reprenant la forme de base de l'ancien Tahuantinsuyo, le FREPAP gagna en popularité principalement parmi les classes de migrants urbains, déplacés par la violence andine cherchant un retour à la terre et auprès des paysans andins marginaux et défavorisés.

Aux élections présidentielles de 1990<sup>192</sup>, le parti gagna un peu plus de 73,000 votes. Aux élections de 1993<sup>193</sup> du *Congreso Constituyente Democrático*, le parti obtenait 169,303 votes ce qui lui permit d'obtenir deux sièges sur les 120 que compte le Congrès péruvien. Ces deux postes de congressistes furent occupés par Eusebio Vicuña Velázquez y Mario Paredes Cueva<sup>194</sup>. Le parti gagna également 15 élections de districts et provinciales en 1993, ce qui démontrait la sympathie des paysans andins pour le mouvement son discours ethnopolitique et ses propositions socio-économiques et idéologiques. Il est important de souligner que lors de l'Assemblée Constitutive de 1993 qu'aucun représentant d'organisations autochtones ne fut autorisé à se joindre aux délibérations. La représentation des populations autochtones fut placée entre les mains d'anthropologues, d'avocats et de quelques intellectuels indigénistes. Le groupe élaborait une proposition de Pluralisme Culturel et de droits ethniques. Seulement 2 articles des 19 que contenait le document furent inclus dans la Constitution de 1993, articles qui jusqu'à présent ne se virent aucunement respectés.

Cependant, 2 sièges de cette assemblée constitutive étaient occupés par des représentants du FREPAP, les congressistes Eusebio Vicuña et Mario Paredes Cueva. Les faits parlent d'eux-mêmes, au Pérou l'informalité semble gage d'efficacité pour un mouvement de caractère indianiste. Aux

---

<sup>191</sup> Se référer aux données statistiques fournies par ONPE.

<sup>192</sup> idem

<sup>193</sup> idem

<sup>194</sup> Il est important de souligner que les congressistes Eusebio Vicuña Velázquez et Mario Paredes Cueva, dirigeants élus du FREPAP en 1992 furent également réélus en tant que congressistes aux élections de 1995, mais en passant cette fois au parti politique Nueva Mayoría Cambio 90. Il est donc fort possible que ceux-ci se virent offrir des pots-de-vin afin de rejoindre les rangs d'Alberto Fujimori qui cherchait à rendre son parti majoritaire au sein du Congrès.

élections de 1995<sup>195</sup>, le parti ethnonationaliste d'Ataucusi obtint environ 1,08% des votes valides et un poste de Congressiste qui fut occupé par Javier Noriega Febres<sup>196</sup>. C'est au cours du mandat de ce dernier que la AEMINPU enregistra ses gains politico-économiques les plus importants.



Figure 33 : Le congressiste Javier Noriega Febres.

L'originalité du mouvement des Israelitas tient surtout à son caractère "autochtone"; la majorité de ses membres sont d'origine quechuaphone et à son haut degré d'insertion politique au niveau national et régional. Au niveau politique, les Israelitas sont parfaitement conscients qu'il leur est pratiquement impossible de parvenir à gagner une élection présidentielle. L'accès à la présidence n'est aucunement l'objectif principal du FREPAP et de la AEMINPU. Ceux-ci visent plutôt une diffusion de leurs idées et visées de revitalisation politico-économiques et socioculturelles de la culture incaïque et d'une forme de gouvernement Tahuantinsuyano au sein d'une campagne électorale légale suivie par des milliers de paysans andins et marginaux urbains descendants de l'Ancien Empire. De plus, leur principal objectif à court terme, se situe avant tout au niveau régional, districtal et municipal où ces derniers engagent leurs efforts.

<sup>195</sup> Se référer aux données statistiques fournies par ONPE.

<sup>196</sup> Javier Noriega Febres présente une distinction notoire quant à la majeure partie des membres de la Congrégation provenant de classes paysannes et migrantes quechuas défavorisées et présentant un faible niveau d'éducation. Le congressiste provient de la classe moyenne liménienne, il étudia l'ingénierie électronique à la prestigieuse Université Ricardo Palma et s'exprime gracieusement en castellano, sa langue maternelle.

Avec la mise en place de nombreux conseillers municipaux, maires et représentants de district la AEMINPU enregistre un succès d'incursion significatif au niveau des scènes politiques locales. « Cette soif quasi obsessionnelle d'accéder au politique, fut-il limité à la sphère municipale, est étroitement liée à l'esprit corporatiste qui les anime : avoir un représentant *Israelita* dans le législatif municipal est la garantie absolue de pouvoir préserver ses intérêts, d'obtenir des concessions de terres ou des semences gratuites pour les jardins » (Chaumeil, 1997 :171).

La conjoncture politico-sociale et économique des années 1980-1990 au Pérou engendra une profonde crise des méthodes traditionnelles de représentation qui culmina dans l'écroulement du système traditionnel de partis devant leur incapacité à répondre aux demandes sociales croissantes à l'intérieur d'une montée exponentielle de la violence politico-sociale et l'aggravation d'une crise économique. L'influence de ces facteurs au début de la dernière décennie permit paradoxalement l'émergence et la prolifération de nouvelles méthodes d'organisations et de représentation sociale. Dans un système politique à l'intérieur duquel les paysans d'origine autochtone n'ont aucune voix, la AEMINPU parvint à élaborer une voie alternative de participation « nativiste » au sein du système officiel de partis. En modifiant à son avantage les règles du jeu politique interethnique, le *mouvement Israelita* procéda à la création d'un outil d'autoreprésentation légale par la mise sur pied d'un parti politique formel, le FREPAP, parti qui se voyait soutenu par un mouvement ethnopolitique et religieux présentant l'ensemble des caractéristiques qui pourraient être attribuées à un mouvement autochtone.

Il est important de concevoir que l'informalité constitue un élément capital du jeu politico-social et économique au Pérou. L'informalité demeure le secteur clef de résistance qui dans une marginalité créative permet la formation de nouveaux espaces et l'émergence de nouveaux mouvements sociaux. Dans le cas présent, la AEMINPU un mouvement ethnopolitique et religieux s'actualisant informellement tel un mouvement autochtone a su développer un ensemble de stratégies créant de nouvelles opportunités politiques qui permirent l'avancée du mouvement au-delà des limites possibles pour un mouvement qui, ouvertement, se serait affiché comme un mouvement autochtone.

La prise en charge des populations d'origine autochtone par l'État dépossède ceux-ci de leur possibilité de représentation, s'accapare leur discours et ne sert qu'à retarder leur

développement. Organismes multilatéraux, ONGs et intellectuels indigénistes tentent de trouver ou de construire une identité autochtone et des demandes concrètes autour d'une population quechua qui pourtant n'existe tout simplement pas. Cette identité quechua n'existe qu'au sein de l'imaginaire anthropologique et des discours développementalistes. Les populations autochtones andines n'ont certes pas disparu; il est cependant capital de chercher leur présence et leur expression à l'intérieur de nouvelles modalités qu'ils ont eux-mêmes choisies. Ne se définissant pas comme autochtone, mais présentant toutefois l'ensemble des caractéristiques d'un tel mouvement, les réalisations de la AEMINPU dépassent largement ce qui put être gagné par les mouvements autochtones formels équatorien et bolivien au cours de la dernière décennie. La politicologue américaine Donna Lee Van Cott (1996:44-45) définissait l'auto-détermination comme : « the exercise of greater autonomy and control over a broad array of functions currently monopolized by the state. Recognition of indigenous nationalities, meaning recognition of each culturally distinct ethnic group as an autonomous political entity possessing a territory over which it maintains legal jurisdiction.» Jusqu'à présent la réalisation d'un tel projet demeure à l'état d'utopie si l'on tient compte des politiques actuelles mises de l'avant par les États-nation de la région andine. En déjouant les règles imposées par l'état lui-même entre les tableaux de la formalité et de l'informalité, le *mouvement Israelita* est parvenu à la réalisation de son objectif principal.

Tel qu'il a été démontré, le *mouvement Israelita* a ingénieusement créé de façon légale un espace d'autodétermination, d'autodéveloppement et d'autogestion informel en région amazonienne. Un espace se trouvant hors du contrôle actuel de l'état péruvien. Cette avancée stratégique de la AEMINPU a permis la formation d'un micro-état à l'intérieur du système étatique officiel. Un micro-état qui fonctionne selon une idéologie ethnonationaliste et des règles éthico-religieuses, socio-politiques et économiques qui lui sont propres. En termes de réalisations concrètes, la capacité d'action politico-économique du *mouvement Israelita* se révèle de loin supérieure à celle des mouvements autochtones officiels équatorien et bolivien dont les visées et espoirs se voient sans cesse freinés par des systèmes de bureaucratisation judiciaire étant spécifiquement conçus dans le but d'entraver et/ou contenir tout effort d'émancipation des populations autochtones à l'intérieur de leurs frontières.

## CONCLUSION

Nous assistons à une ré-émergence ethnique au sein de la région andine. Depuis le début des années 1970 un nouvel historique de mobilisation autochtone s'opposant aux politiques des états-nations se soulève. Une même tendance du « retour de l'Inca » émerge dans la région andine. Tendance qui s'exprime en Équateur par le retour d'Atahualpa au sein du mouvement autochtone de la CONAIE, le retour de Túpac Katari<sup>197</sup> en Bolivie accompagnant la mobilisation des autochtones aymaras sous la direction du "Mallku"<sup>198</sup> Felipe Quispe Huanca et le retour de l'Inkarri<sup>199</sup> au Pérou dans une mobilisation d'une portion des autochtones andins au sein du *mouvement Israelita* de la AEMINPU. Un courant de soulèvement autochtone qui demeure le même malgré certaines variations et différences régionales. En Équateur, les revendications nativistes s'expriment à l'intérieur d'un mouvement autochtone officiel, celui de la CONAIE. En Bolivie, le soulèvement aymara s'exprime à travers diverses modalités d'actions alliant la formalité d'Evo Morales<sup>200</sup> à l'informalité du Katarismo de Felipe Quispe<sup>201</sup>. Alors qu'au Pérou la réaction de mobilisation autochtone s'actualise dans une informalité ou non-officialité au sein du *mouvement Israelita*.

En général,<sup>202</sup> les anthropologues et politicologues ont considéré le Pérou comme un cas déviant dans la région andine en soutenant diverses explications quant à l'absence de mouvement de mobilisation et de revendication des autochtones. Il est vrai que le Pérou constitue un cas particulier dans la sphère andine, mais sa particularité émerge de son informalité et de la forme religieuse qui est à la base du mouvement et qui lui permet de contourner les obstacles que l'État imposerait à un mouvement "officiellement" autochtone.

Le Pérou est un pays où l'informalité et l'improvisation règnent. Ces caractéristiques d'informalité et d'improvisation se voient reflétées dans l'émergence d'un mouvement autochtone « informel », « hybride », « opportuniste » et « improvisé » : la AEMINPU. Cette organisation politico-religieuse formée à la base d'une nouvelle identité ethnoculturelle, l'identité Israelita répond à toutes les

<sup>197</sup> Parallèle bolivien de Túpac Amaru qui provoqua le soulèvement de la population aymara en 1780.

<sup>198</sup> Mallku en aymara signifie condor.

<sup>199</sup> Mythologiquement associé à Túpac Amaru

<sup>200</sup> Député aymara qui avait été élu démocratiquement au Congrès bolivien.

<sup>201</sup> Dirigeant autochtone d'extrême gauche et fondateur du mouvement révolutionnaire de guérilla Túpac Katari.

<sup>202</sup> Voir Degregori (1993), Remy (1994), Sánchez (1996), Montoya (1998), Yashar (1998), Van Cott (1998).

caractéristiques pouvant être attribuées à un mouvement de mobilisation autochtone mais en s'actualisant toutefois de façon particulière en raison d'une conjoncture politico-historique et socio-économique propre à l'état-nation péruvien au sein duquel l'informalité constitue le langage des sans voix, le pouvoir des impuissants.

L'Organisation internationale des Nations Unies définit les populations autochtones comme : « Those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems.»<sup>203</sup> Tel qu'il a été démontré au cours de cette analyse le *mouvement Israelita* répond à cette définition de l'indianité. Dans un article publié en janvier 2002 dans le journal "*La República*", l'anthropologue péruvien Rodrigo Montoya posait la question suivante : « Quel est l'horizon politique des mouvements autochtones au Pérou ? » Il ajoutait : « Jusqu'à maintenant aucun mouvement autochtone péruvien n'a défini les lignes majeures d'un projet politique qui lui serait propre. Les autochtones n'auraient-ils donc aucun pouvoir de changer leur situation, pourquoi n'assument-ils pas la responsabilité de changer leur situation par une voie qui leur est propre, indépendante des partis politiques traditionnels et de l'état ? » (Montoya, 2002 :9).

Dans une publication précédant cet article Montoya définissait quels étaient, selon lui, les pré-requis nécessaires à la naissance d'un mouvement autochtone péruvien : « 1. Tisser lentement un mouvement unitaire ayant la capacité de rassembler les quechuas<sup>204</sup> autour d'une identité favorisant

<sup>203</sup> United Nations, Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations Anaya, 1996, p.5.

<sup>204</sup> Montoya considère la famille linguistique quechua comme une identité ethnique. Sa conception provient du système de classification anthropologique traditionnel qui a pendant longtemps considéré de façon erronée que les populations quechuaphones constituaient un groupe ethnique homogène à l'intérieur de ce qu'on cherchait à définir comme étant une indianité andine primordiale ou organique. Montoya espère la naissance d'un mouvement autochtone ayant la capacité d'unifier les différences régionales et les nombreux dialectes au sein d'une même identité ethnoculturelle. Il cherche à tort un parallèle avec le Pan-Mayanisme qui parvient à relier au sein d'un même mouvement autochtone l'ensemble des populations mayas malgré différences régionales et barrières linguistiques. Montoya oublie cependant que le terme Maya possède une connotation ethnique hautement significative pour ces populations. Le terme Maya est demeuré symbole d'identification ethnoculturel avec l'Ancien Royaume. Ce n'est pas le cas du terme Quechua qui n'a jamais constitué une identité ethnique. L'identité ancestrale de ces populations s'exprimait par le terme Inca et non pas

une union au-delà des différences identitaires locales et régionales. 2. Fortifier les ayllus des Andes et promouvoir l'organisation d'ayllus urbains sur la côte. 3. Préparer la venue de nouveaux dirigeants femmes et hommes ayant comme objectif la revalorisation et la revitalisation des symboles autochtones. 4. Promouvoir la coordination et l'unité des associations de migrants andins en milieux urbains. 5. Créer les conditions nécessaires à l'émergence d'un corps de sacerdoes quechuas qui se réuniraient, échangeraient, planifieraient et organiseraient la coordination d'actions de groupe. 6. Promouvoir l'éducation, la revalorisation et la diffusion des connaissances autochtones par la création d'écoles et d'instituts de formation. 7. Entretenir un dialogue et une unité entre les diverses organisations autochtones de portée locales, régionales et nationales (indigènes de l'Amazonie et Aymara de l'Altiplano). 8. Organiser la diffusion de bulletins d'information, de propagande favorisant l'émergence d'une conscientisation ethnopolitique via un ensemble de comités et de médias (radio, magazines, publicités, internet). 9. Préparer les bases d'une organisation politique et/ou d'une alliance avec certains partis politiques, ONGs et autres groupes de pression » (Montoya, 1998 :175-176).

La AEMINPU présente un discours ethnique et indianiste en remontant à l'Empire Inca, qui a la capacité d'unifier à l'intérieur du *mouvement Israelita* une portion considérable des autochtones andins en créant une nouvelle identité ethnoculturelle allant au delà de l'identité locale et de l'identité de classe paysanne. L'identité israelita va au-delà de l'identité religieuse ou de l'identité de classe. L'identité israelita ne s'exprime et ne se vit aucunement comme un simple niveau identitaire, mais comme une totalité permettant la recomposition d'un primordialisme ancestral lié à l'identité incaïque. Elle forme une identité ethnopolitique qui s'exprime et s'affirme en termes ethniques et politiques. Elle présente une construction hybride alliant judéo-christianisme et incaïsme parvenant ainsi à rallier et à supprimer l'ensemble des différences inter-communales et inter-régionales. Cette création identitaire permet aux adeptes de se positionner à l'encontre ou plutôt à l'extérieur du système discriminatoire de caste péruvien et de l'indianité andine qui demeure perçu comme une identité inférieure, souillée et servile. La AEMINPU présente : « l'invention d'une tradition », (Hobsbawn 1987) l'internalisation et l'instrumentalisation d'une nouvelle identité ethnique à l'intérieur d'un contexte socio-historique et politico-économique complexe et particulier.

---

quechua qui constitue un terme moderne servant à désigner une famille linguistique regroupant un ensemble de populations hétérogènes au sein de la Confédération que formait l'Empire Incaïque.

Elle a su établir un immense réseau de communication et d'activisme transcommunautaire en alliant les communautés villageoises de la région andine aux communautés urbaines de la région côtière. La AEMINPU dans son processus d'institutionnalisation a permis l'émergence de nouveaux dirigeants autochtones, d'une nouvelle élite andine s'exprimant à l'intérieur d'un discours politico-idéologique et ethno-religieux qui lui est propre. Elle a démontré une haute capacité d'organisation et de mobilisation; l'émergence d'une conscientisation ethno-politique de même qu'une incursion formelle au sein du système de parti national qui permit la création opportuniste et astucieuse d'un vaste espace d'autodétermination, d'autodéveloppement et d'autogestion informel au cœur du bassin amazonien. Le mouvement a également entretenu et préparé les bases de certaines alliances stratégiques informelles avec certains agents et/ou groupes de pression marginaux et influents au niveau de la scène politique nationale.

Ce mouvement ethno-religieux et politique présente et soulève les mêmes thèmes, les mêmes éléments de revendication ainsi que les mêmes caractéristiques que l'ensemble des mouvements autochtones des Amériques soit : un mouvement composé d'autochtones qui présentent une conscientisation et une mobilisation ethno-politique, une relation non-matérialiste et spirituelle à la Terre, un discours environnementaliste, une critique et une résistance face au monde Occidental et à l'état hispanique péruvien ; un désir d'auto-développement, d'auto-représentation, d'auto-détermination et d'auto-gestion, une emphase mise sur l'éducation, une restructuration et une revalorisation ethno-identitaire, une revitalisation culturelle des symboles incaïques, de la mythologie, de la territorialité géopolitique de l'ancien Tahuantinsuyo<sup>205</sup>, du chant huayno, la reprise du système de production incaïque basé sur les principes de réciprocité et l'organisation d'équipes de travail (*ayllu*, *ayni*, *minka*, *mita*)<sup>206</sup>, le développement agro-communal et l'échange inter-régional, la revitalisation des connaissances ancestrales agraires, médicinales et de certaines pratiques rituelles sans oublier une redéfinition identitaire et une ré-écriture de leur propre histoire allant du passé incaïque, à la Conquête jusqu'au temps présent.

---

<sup>205</sup> Tahuantinsuyo : ensemble du territoire conquis par l'expansion de l'Empire Inca qui était symboliquement divisé en quatre sections appelées « los cuatros suyos », soit les territoires représentés aujourd'hui par le Pérou, la Bolivie, l'Équateur et le nord du Chili.

<sup>206</sup> **Ayllu** : bourgade, village, communauté autochtone. **Ayni** : constitue une prestation de services à charge de redevance dans le travail. Fondée sur la réciprocité et la coopération, cette pratique tisse des liens interpersonnels très solides entre les membres d'une famille élargie ou d'un groupe social. **Mita** : travail collectif et gratuit au service de l'état, de l'Empire. **Minka** : tradition d'une entraide collective au travail au sein des *ayllus* selon un principe de réciprocité.

On retrouve à l'intérieur du *mouvement Israelita* les mêmes éléments de base que revendiquent les mouvements autochtones boliviens, équatoriens, colombiens, guatémaltèques ou mexicains.<sup>207</sup> Cependant, certaines différences majeures marquent la AEMINPU face à l'ensemble des mouvements reconnus comme autochtones. Premièrement, les membres ne s'identifient ni en tant que quechuas, ni en tant qu'autochtones, mais en tant qu'Israelitas : une identité pure, sacrée, authentique, grandiose, légendaire; une identité nouvelle, hybride qu'ils ont eux-mêmes choisi, construit et affirmé.

En second lieu, le *mouvement Israelita* par son caractère marginal n'a ni recours, ni accès à l'aide des ONGs, des anthropologues et/ou des fonctionnaires gouvernementaux; ces agents extérieurs qui pourraient l'appuyer dans ses actions ethnopolitiques et socio-économiques et projeter ainsi sa cause et son existence sur la sphère politico-économique internationale. La AEMINPU a pris elle-même ses revendications et besoins en charge dans un processus d'auto-représentation par la création d'un parti politique, le FREPAP qui devrait (dans une conception utopique) mener les fidèles à l'entière auto-détermination. Le *mouvement Israelita* présente une nouvelle forme d'indianisme, un nouveau discours sur l'indianité, de nouvelles formes, outils et mécanismes de revendications ethniques et territoriales qui ne procèdent pas par le biais des organisations traditionnelles ou formelles des mouvements de revendications autochtones, mais par le biais du symbolique, de l'imaginaire, mais surtout de l'informalité et dans une entière autonomie quant à : l'auto-représentation, l'auto-développement et l'auto-gestion de l'organisation.

Ce mouvement présente un leadership entièrement distinct de ses prédécesseurs et l'élaboration d'un projet ethnoculturel, spirituel, socio-économique et politique particulier différant totalement des revendications de classe paysanne des anciens dirigeants de mouvements autochtones. La AEMINPU s'articule sous une nouvelle forme très créative de résistance en présentant de nouvelles techniques, des modalités d'action et des enjeux dans un contexte historico-politique et socio-économique particulier; celui du Pérou des années 1980-2000. Nous assistons ici, à la création d'une nouvelle forme d'expression de l'identité autochtone, d'une nouvelle forme de pensée autochtone, d'un nouveau discours et de nouvelles stratégies permettant la pénétration et la

---

<sup>207</sup> Voir Gow et Rappaport (2002 : 51), Van Cott (1994 :12), Van Cott (2000 : 13) et Assies (2000 : 3-22) et Warren (1998).

transformation des sphères du politique et de l'économique, de façon subtile et autonome sans recours aux agents et médiateurs extérieurs. Un mouvement créé et composé d'autochtones andins présentant un discours et des visées très indianistes, cherchant à améliorer les conditions socioéconomiques et la représentation politique des autochtones.

La création, l'affirmation et la revendication d'une identité nouvelle, pure et authentique constituent le point focal de ce nouveau mouvement politico-religieux et ce caractère d'importance capitale semble pourtant jusqu'à présent avoir échappé aux anthropologues qui ont majoritairement analysé le mouvement dans sa dimension la plus apparente; soit celle du religieux. La majeure partie des études anthropologiques portant sur la AEMINPU furent effectuées à la fin des années 1980, période au cours de laquelle le *mouvement Israelita* n'avait pas encore atteint sa pleine maturité et capacité d'expansion. Les études furent d'échelle très petites et majoritairement centrées sur les bidonvilles de Lima. Aucune étude n'avait jusqu'à présent porté l'accent sur les niveaux identitaire, politique, économique et culturel que soulève le *mouvement Israelita*. De plus, il est important de mentionner qu'au cours des années 1980-2000, la majeure partie des recherches au Pérou furent concentrées au niveau des mouvements terroristes du Sendero Luminoso, du MRTA, de l'autoritarisme politique Fujimorista-Montesinista, de la crise économique et de la désarticulation du système traditionnel de partis politiques. Un mouvement aussi marginal que la AEMINPU attirait peu l'attention des chercheurs.

Cependant il présente une richesse incroyable au niveau de l'analyse anthropologique. Le cas de la AEMINPU pose un défi théorique, méthodologique et heuristique pour l'ensemble des disciplines des sciences sociales (anthropologie, sociologie, politique, économie, histoire et théologie). Un défi de taille qui vient briser toutes les assomptions et expectations essentialistes au sujet de l'ethnicité, de l'identité autochtone et des formes d'expression que celle-ci peut prendre. Les continuités ethnoculturelles et discursives avec les mouvements messianiques de rébellion autochtone coloniaux et postcoloniaux ainsi que les reconstructions identitaires, la ré-invention et la revitalisation ethnoculturelle que présente le mouvement soulèvent un questionnement anthropologique important et un défi considérable quant à la représentation et l'analyse.

Comme il a déjà été mentionné, pour un ensemble de conjonctures politico-historiques et sociales, au Pérou les identités autochtones et ou ethnolinguistiques n'ont pu être ni envisagées, ni utilisées en tant que véhicule de changement politique puisque celles-ci furent réprimées au point de se dissoudre et de disparaître sous le poids d'une identité de classe paysanne (*identidad campesina*). Il est clair que la longue histoire de discrimination et que l'ensemble des politiques d'assimilation des autochtones andins au Pérou continuent d'avoir un profond impact sur les processus d'identification actuels de ceux-ci.

Cependant, l'identité autochtone ne peut aucunement se réduire à une identité de classe. Tel que je l'ai démontré, une portion des autochtones andins au Pérou continuent de chercher une identité ethnique capable d'exprimer une identité ancestrale primordiale les rattachant à l'Empire incaïque tout en satisfaisant leur besoin d'appartenance et de solidarité communale à l'intérieur de l'expression d'une longue histoire de résistance depuis l'expérience coloniale. L'indianité n'a certes pas disparu des Andes péruviennes, elle est tout simplement devenue latente et voilée, raisons pour lesquelles l'affirmation de celle-ci se doit d'être cherchée avec minutie à la l'intérieur de nouvelles modalités d'expression.

L'anthropologue américain Les W. Field posait une question fondamentale: « *Who are the Indians? How and who defines the category "indigenous peoples"?* » (Field, 1994:327) Ne devrions-nous pas en tant qu'anthropologues nous poser de telles questions ? Les groupes ethniques actuellement reconnus par les états-nations et les sciences sociales ne forment pas des entités naturelles. Ces groupes ne sont que des catégories conceptuelles qui furent créées par besoins de classifications administratifs, coloniaux et scientifiques. Dans bien des cas, ces constructions conceptuelles de l'ethnicité ne correspondent ni à l'identité, ni à la représentation actuelle que les gens à l'intérieur de ces catégories se font d'eux-mêmes. En tant qu'anthropologues, nous oublions trop souvent le fait que les groupes et les individus eux-mêmes ont la capacité de créer, d'inventer et de construire de nouvelles catégories conceptuelles, de nouvelles identités, de nouvelles ethnicités afin de se représenter et de se définir tel qu'eux le conçoivent, le vivent et désirent l'exprimer.

Le cas de la AEMINPU représente bien la relative aisance avec laquelle peut émerger une nouvelle identité ethnoculturelle au sein d'un contexte historico-politique et socio-économique instable et

répressif. Un groupe ethnique ne pourrait-il pas tout simplement émerger, s'affirmer et se définir à partir de la conception et de la forme d'expression que ses membres s'en font ? Les anthropologues andinistes se sont trop longtemps ancrés à l'intérieur de conceptions unilatérales de l'ethnicité, de l'indianité, de l'identité de classe et de l'identité nationale. La thématique ethnique au Pérou se référant aux identités quechuas, aymaras ou amazoniennes a généralement mis l'accent au niveau de leurs caractéristiques considérées comme primordiales.<sup>208</sup> De telles pratiques et visions amènent à une essentialisation de "l'Autre" ou ce que Saïd (1979) qualifiait "d'Orientalisme" et qu'Orin Starn (1993) en ce qui concerne l'Aire Andine nomma "Andinisme". L'essentialisme, tel que défini par Andrew Vayda: « *consists of giving preference to «pattern and order» over «variations and variability»* » (Vayda, 1994:320). Essentialiser consiste à attribuer une qualité constitutive absolue à une personne, une catégorie sociale, un groupe ethnique, une communauté religieuse ou une nation. C'est de poser une fausse continuité historique dans le temps et l'espace à un groupe ou une population illusoirement interprétée comme une unité organique.<sup>209</sup> Cet essentialisme ethnographique provient d'un discours académique étroit et moralisateur qui cherche à établir à la base de "critères scientifiques" ce qui constitue l'identité autochtone. L'analyse et la représentation des populations autochtone subit actuellement une profonde transformation en science sociale. Une nouvelle littérature remet en question les conceptions établies jusqu'à présent au niveau de l'indianité (Warren, 1998 :237). Les chercheurs tentent de poser un regard plus constructiviste et processuel sur l'ethnicité ; un regard tenant compte des conjonctures historico-politiques qui ont modelé, construit et reconstruit, inventé et réinventé ces catégories identitaires. Toutefois, les essentialismes, les définitions et les visions étroites sur les identités autochtones, leurs formes, possibilités d'expression et d'organisation demeurent.

Je voulais au cours de ce mémoire présenter un cas particulier, celui de la AEMINPU, un nouveau mouvement de revendications ethnopolitiques, socio-économiques et culturelles qui s'actualise de façon nouvelle et créative au sein d'un contexte et d'une période historico-politique particulière : le Pérou des décennies 1980, 1990 et 2000. J'estime qu'il faut remettre en question le discours qui

<sup>208</sup> Voir Degregori, Carlos Iván. 1993. "Identidad étnica y participación política en el Perú " pp :113-133 in Adrianzén, Alberto et al. (eds) Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos. Lima Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos. P.116

<sup>209</sup> Voir Werbner, Pnina, 1997, Essentializing essentialism, essentializing silence: Ambivalence and multiplicity in the construction of racism and ethnicity. In Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism, Pnina Werbner and Tariq Modood, eds. London and New York: Zed Books. P.228-229

prédomine dans l'anthropologie andiniste au sujet des mouvements autochtones et qu'il est également impératif de dé-essentialiser nos objets d'étude, c'est-à-dire, ceux que nous avons définis en tant qu'autochtones et/ou quechuas, afin de nous permettre de voir toutes les multiples formes d'expression et de variations que présentent ces identités autochtones qui demeurent en constante redéfinition et évolution pour ne pas dire dans certains cas "révolution". « If Latin American modernity is multiple, indeed, indigenous modernity is too » (Gow & Rappaport, 2002 :71). Tel que le précisait l'anthropologue américain James Clifford, il existe « an extended range of ways to be native » (Clifford 2001 :17). Au sein du *mouvement Israelita*, la culture autochtone andine se voit ré-imaginée, l'identité se voit redéfinie, l'histoire ré-écrite dans une revitalisation culturelle et un néo-traditionalisme clamant une pureté et une primordialité ancestrale incaïque. Dans l'improvisation et l'innovation, le *mouvement Israelita* a créé de nouvelles pratiques politiques, alliant formalité<sup>210</sup> et informalité<sup>211</sup> dans la conquête de nouveaux espaces et d'une souveraineté relative au sein de la complexité d'une conjoncture néo-coloniale répressive face aux populations autochtones. Dans leur situation de paysans sans terres et de déplacés andins, les Israelitas cherchent à recréer un espace d'authenticité et de néo-traditionalisme culturel (Friedman 1994 :80) au sein d'une modernité multiplexe (Clifford, 2001: 485). Le cas de la AEMINPU démontre une variété nouvelle d'expression autochtone au sein de la multiplicité de discours indianistes qui émergent de la modernité actuelle, une modernité hautement fragmentée.

Ce mouvement marginal démontre les contours d'un paysage social défiant modèles, catégories et discours anthropologiques au niveau de l'indianité et de l'authenticité en démontrant clairement que l'identité autochtone n'est ni disparue au Pérou, ni muette, ni fixe et que celle-ci peut s'affirmer dans une direction tout aussi inattendue, innovatrice que surprenante. La AEMINPU démontre à la fois innovation<sup>212</sup> et continuité<sup>213</sup> dans les pratiques de résistance des populations andines. La survivance culturelle n'implique pas nécessairement la conservation d'une identité préconçue et/ou imposée par le groupe colonisateur. Elle implique plutôt que des agents d'un groupe culturel particulier se chargeant de définir et restructurer leur existence au sein de l'histoire locale

<sup>210</sup> Formation d'un parti politique officiel le FREPAP et incursion formelle sur la scène politique nationale.

<sup>211</sup> Création d'un espace d'auto-détermination, d'auto-développement et d'auto-gestion informel fonctionnant tel un micro-état.

<sup>212</sup> Innovation au niveau identitaire et stratégique

<sup>213</sup> Dans une revitalisation de certains traits culturels incaïques et de certaines mythologies. De même que dans "l'épicentre" géographique de mobilisation, soit les départements du Trapèze Autochtone qui furent le bassin d'émergence de l'ensemble des mouvements de rébellions autochtones méssianiques au Pérou.

(Elsass, 1992 :233). Et si par une vision essentialiste de l'identité autochtone et de comment se définit, s'exprime et doit s'actualiser un mouvement autochtone nous serions passés à côté d'un phénomène d'importance capitale : celui du *mouvement Israelita* ? Et si les autochtones n'étaient pas demeurés totalement passifs, et s'il y avait une mobilisation d'une certaine portion des autochtones au Pérou ? La AEMINPU ne présente-t-elle pas un mouvement de base autochtone ayant défini les lignes d'un projet politico-économique et ethnoculturel qui lui est propre et correspondant aux pré-requis quant à la mobilisation et l'émergence d'un mouvement autochtone andin au Pérou tel que le définissait et le souhaitait l'anthropologue Rodrigo Montoya ?

Ne serions-nous pas, avec le cas de la AEMINPU, en train de passer outre un mouvement ethnopolitique d'une importance capitale dans l'histoire politico-sociale du Pérou moderne. Nos définitions pourraient-elles être trop étroites ? Ne devrions-nous pas tenter d'élargir nos critères, d'assouplir nos définitions et de laisser tomber nos stéréotypes et nos marqueurs traditionnels face à ce qu'est « l'ethnicité autochtone » ? Dans une perspective constructiviste de l'identité, ne devrions-nous pas analyser les identités ethniques et/ou culturelles comme des identités fluides qui se construisent, se reconstruisent, se réclament ou s'occultent en fonction de circonstances et/ou corrélations politiques, sociales et culturelles déterminées ? Tel que le soutient l'anthropologue américaine Kay Warren : « The challenge for the anthropology of social movements is to document indigenous activism more fully than other observers can. From the outset such a project poses important analytical and ethical dilemmas, among them the politics of anthropological field research and the dilemmas of representing the cultural continuity that indigenous movements assert in the face of so much evidence to the contrary » (Warren & Jackson, 2002:3).

Le cas de la AEMINPU pose un problème de classification qui reste à résoudre. Ce mouvement ethnoreligieux composé d'autochtones andins qui ne se définissent pourtant pas comme tel présente et doit néanmoins être considéré comme une forme de mobilisation ethnopolitique autochtone qui s'actualise dans le champs de l'informalité. Un mouvement composé d'autochtones andins qui avancent un nouveau discours identitaire et de nouvelles formes et stratégies de revendication ethnoterritoriales. Devons-nous en tant que chercheurs considérer ce mouvement et l'invention de cette nouvelle identité Israelita comme un cas présentant un phénomène de variabilité à l'intérieur des multiples facettes que peut prendre l'expression d'une identité autochtone ou devons-nous

considérer cela comme un phénomène à part, présentant la création d'une nouvelle catégorie, d'une nouvelle identité que l'on devrait qualifier de néo-autochtone? Devons-nous assouplir et élargir nos critères de définitions de l'identité autochtone et de ses formes d'expression ou devons-nous dans ce cas-ci créer une nouvelle catégorie classificatoire de néo-indianisme ? L'absence de mouvement autochtone au Pérou semble avoir été sous-estimée par l'étroitesse des catégories et des critères de définition de ce qu'est l'identité autochtone et des formes que peuvent prendre son expression. Les définitions scientifiques de l'indianité sont peut être demeurées attachées à des critères trop fixes, trop étroits et/ou trop primordialistes. Elles se doivent d'être repensées en fonction de contextes historiques et sociopolitiques bien précis et à la lumière d'une multiplicité de facteurs pouvant influencer l'expression, l'affirmation et la définition identitaire des individus et groupes. Il est important de préciser que mon but n'était pas de diminuer l'aspect religieux que présente la AEMINPU, et je ne cherche pas à dire que derrière la religion se dissimule ou se cache un mouvement autochtone ou néo-autochtone.

Je voulais exposer une vision de ce mouvement allant au-delà de ses caractéristiques les plus générales et visibles, au-delà des essentialismes religieux le qualifiant uniquement de regroupement fondamentaliste et sectaire que lui ont attribué trop souvent et trop facilement les chercheurs. J'ai tout simplement cherché à analyser le cas de la AEMINPU sous un nouvel angle, dans une nouvelle perspective qui permettra, je l'espère, l'ouverture de nouvelles voies d'interrogations et de recherche. Je souhaite que cette analyse se basant sur une étude de cas, puisse constituer un premier pas dans l'exploration d'un nouveau phénomène de mobilisation ethnopolitique à l'intérieur d'un contexte historico-politique et socio-économique particulier qui ne demeure que très superficiellement étudié jusqu'à présent.

## BIBLIOGRAPHIE

- Adas, Michael, 1979, Prophets of Rebellion : Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Alberoni, Francesco, 1984. Movement and Institution. New York: Columbia University Press.
- Albert, Bruce, DATE 1995, "Territorialité ethnopolitique et développement: À propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". Cahier des Amériques Latines No.23
- Albó, Xavier, 1991, "El retorno del Indio" Revista Andina. No.2, Diciembre, pp.299-345.
- Alcina Franch, José, 1990, El indianismo de Fray Bartolomé de Las Casas, en Alcina Franch (comp.) Indianismo e indigenismo en América, Madrid : Alianza.
- Alonso, A.M., 1994, The politics of time, space and substance, state formation, nationalism and ethnicity. Annual Reviews of Anthropology, p.379-405
- Anderson, B.,1991, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London
- Appadurai, Arjun, 1996, Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation, Minneapolis, University of Minnesota Press
- Apter, David, 1997. Political Violence in Analytical Perspective. In : The Legitimation of Violence; Londres : UNRISD, MacMillan Press.
- Arguedas, José María, 1967, Los Mitos Quechuas, Post-hispánicos. Amaru, No 3, pp.14-18, Lima
- Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 1998, Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning latin American Social Movements., Westview Press.
- Ambia, Abel Adrián, 1989, El ayllu en el Perú actual: Con un estudio de las normas tradicionales de la comunidad campesina de Amaru, Calca, Cusco. Lima : Ediciones PUKARA.
- Amnesty International. 2001. Report: Peru: [www.2.amnesty.se/landinfo](http://www2.amnesty.se/landinfo).  
 1998. Peru. Arsrapport. [www2.amnesty.se/landinfo](http://www2.amnesty.se/landinfo)  
 1995. Peru. Arsrapport [www.2amnesty.se/landinfo](http://www.2amnesty.se/landinfo)
- Ardito, Wilfredo. 1997. "The Right to Self-Regulation: Legal Pluralism and Human Rights in Peru." Journal of Legal Pluralism 39: 1-41.
- Argüedas, José María. 1975. Formación de una cultura nacional indo-americana. Siglo XXI, eds. México.

- Argüedas, José María. 1976. Señores e indios : Acerca de la cultura quechua. Angel Rama, comp. Buenos Aires : Arca Calicanto.
- Arguedas, José Maria, 1987. Indios, mestizos y señores. Lima, Ediciones Horizonte.
- Aroca, J.W. Ardito and L. Maury. 1993. Nueva constitución; el problema de la tierra, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Arroyo, Abilio, 1985. « Tres Horas con Sendero en Huanta », Caretas, 11 de febrero, pp.22-25.
- Arze Quintanilla, Oscar. 1990, Del indigenismo a la indianidad : cincuenta años de indigenismo continental pp.18-33, en José Alcina Franch, Indianismo e indigenismo en América, Madrid : Alianza.
- Assies, W., Burgwal, G., Salman, T. 1990. Structures of Power, Movements of Resistance: An Introduction to the theories of urban movements in Latin America. Amsterdam. CEDLA.
- Assies Willem. 1998. "Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America. " Paper presented at the International Workshop: El reto de la diversidad: Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (CEDLA). 29/30 octubre.
- Audet, J. et d'Ambroise, G., 2001, « The Multi-Site Study : An Innovative Research Methodology" in The Qualitative Report, Volume 6, Number 2 June, 2001.
- Barabas, Alicia, 1986, «Movimientos étnicos religiosos y seculares en América latina: una aproximacion a la construccion de la utopia india. En América Indígena,» vol.XLVI, No3. México, pp.495-513.
- Barabas, Alicia, 1987, Cultura y Sociedad. Utopias Indias. Movimientos Socio-Religiosos en México. México, Enlace Grijalbo.
- Barabas, Alicia, 1994, Religiosidad y Resistencia Indígena hacia el fin del Milenio. Col. Biblioteca Abya-Yala ii, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Barre, Marie-Chantal, 1985, Ideologías indigenistas y movimientos indios. 2d ed. Mexico, Siglo Veintiuno Editores.
- Barth F., 1969, Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference, Boston, Little Brown.
- Bartholdson, Örjan. 2002, Peru: A brief Study of Popular Organization, Mobilization and Participation. Swedish International Development Cooperation Agency, Stockholm.
- Basadre, Jorge. 1988. Historia del derecho peruano. 4<sup>th</sup> rev. ed. Lima: Librería Studium.

Bastian, Jean-Pierre, 1997, La Mutación Religiosa de América Latina : Para una Sociología del Cambio Social en la Modernidad Periférica., Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Bastide, Roger, 1961. «Messianisme et développement économique et social» Cahiers internationaux de sociologie 30, pp.3-14.

Bastide Roger, 1970, Le prochain et le lointain, L'Harmattan. Paris

Bastien, Joseph W. 1979. "Land Litigations in an Andean Ayllu from 1592 until 1972." Ethnohistory 26, no.2:101-140.

Bates, Robert H. 1983. «Modernization, Ethnic Competition, and the Rationality of Politics in Contemporary Africa.» pp:152-164 In Douglas Rothchild and Victor A. Olorunsola, eds, State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas, boulder Westview, 1983.

Beaucage, Pierre, 1995. "Un débat à plusieurs voix au Mexique : les Amérindiens et la nation.» Recherches amérindiennes au Québec, 25 (4) :15-30.

Beaucage, Pierre, 2001, «Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique.», Recherches amérindiennes au Québec, Vol.31 no.1 :9-19

Bigenho, Michelle, 2000, « Sensing locality in Yura: Rituals of carnival and of the Bolivian State», American Ethnologist 26 (4).

Bloch, Maurice, 1995, Mémoire, autobiographie et mémoire historique du passé éloigné. Enquête, no.2., pp.65-80

Bloch, Maurice, 1974, Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?, Archives Européennes de Sociologie, XV, p.55-81

Bonfil Batalla, Guillermo, 1978, "Las Nuevas Organizaciones Indígenas (Hipotesis para la Formulation de un nuevo modelo Analítico.)" Journal de la Société des Américanistes 65 :209-219

Bonfil Batalla, Guillermo, 1981, Utopia y Revolución : El pensamiento Politico Contemporaneo de los Indios en América Latina. Serie Interetnica, México, Editorial Nueva Imagen.

Borg, W. R., Gall, J. P., & Gall, M. D. (1993). Applying educational research: A practical guide. (3<sup>rd</sup> ed.). New York: Longman.

Bourricaud, François, 1975. "Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification" pp:350-387, in Glazer, Nathan and Moynihan, Daniel P. (eds) Ethnicity: Theory and Experience. Cambridge: Harvard University Press.

Bourque, Susan C., et Kay B. Warren. 1978, "Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities : A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities" Program in Latin American Studies, Occasional Papers no.8. Amherst: University of Massachusetts.

- Bourque, Susan C., 1989. "Democracy Without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru." Latin American Research Review 24, no. 1:7-34
- Brown, Michael F. 1996, "On resisting resistance", American Anthropologist 98 (4), pp. 729-749.
- Brown, Michael F. & Fernández, Eduardo. 1991, War of Shadows: The Struggle for Utopia in the peruvian Amazon. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Brush, Stephen B. 1974. "Conflictos Intercomunitarios en los Andes « . Allpanchis 6:29-41.
- Burgas, Manuel, 1988, « Nacimiento de una utopia. Muerte y resurrección de los Incas ». Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Burgas, Manuel. 1986. Los profetas de la rebelion (1919-1923), pp :493-517 In J.P.Deler and Y.Saint-Geours, comps., Estados y naciones en los Andes: Hacia una historia comparativa: Bolivia/Colombia/Ecuador/Perú, Lima : Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bustamante, A., Chávez, E., Grompone, R., Machacuay S. & Riofrío G., 1990, De Marginales a Informales, DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima.
- Caballero, José María. 1980. Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- Calderón, Fernando, Alejandro Piscitelli y José Luis Reyna, 1992. "Social Movements: Actors, Theories Expectations", in the Making of Social Movements in latin america, editado por Arturo Escobar y Sonia Alvarez. Boudler Review.
- Calla Ortega, Ricardo. 1991. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973-1991) Cf. Ricardo Calla Ortega, Hallu hayllisa huri. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia (1973-1991), pp. 57-81
- Cárdenas, Félix. 1990. Utopía Andina: el proyecto comunero andino, Oruro: Serie 500.
- Cardoso, Fernando Henrique and Faletto, Enzo, 1990, Dependency and Development in Latin America, University of California Press.
- Castro Arenas, Mario. 1973, La Rebelión de Juan Santos, Lima, Editorial Milla Bartres.
- Cervone, Emma, 1997, "El retorno de Atahualpa: etnicidad y movimiento indígena en Ecuador." Pontificia Universidad Católica, Quito-Ecuador. Paper prepared for the meeting of the Latin American Studies Association, Guadalajara-Mexico, April 1997.
- Chaumeil, Jean-Pierre, 2000, Voir, Savoir, Pouvoir. Le Chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. (deuxième édition) Georg Éditeur, Collection Ethnos, Genève.

Chiri Márquez, Renzo. 2001. "Las Tareas de la Transición Democrática" » Serie Democracia No.1, Lima, 2001.

Clemens, Elisabeth, 1996. "The collapse of a social movement: The interplay of mobilizing structures, framing, and political opportunities in the Knights of Labor." pp:205-226 In McAdam Doug et al. (eds), 1996, Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge : Cambridge University Press.

Clifford, James, 2001, « Indigenous Articulations » The Contemporary Pacific, vol. 13, No.2, Fall 2001 :468-490.

Clifford, James, 1997, Spatial Practices: Fieldwork, Travel and the Disciplining of Anthropology, pp: 185-222 In A.Gupta, et J. Ferguson, Anthropological Locations : Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley, University of California Press.

Clifford, James, 1988, The predicament of Culture, Cambridge, Mass: Harvard University Press

Cohen, Jean L. 1985. « Strategy or Identity : New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. » Social Research, Vol.52, No.4 (winter 1985)

Collier, David, 1995. "Trajectory of a Concept: Corporatism in the Study of Latin American Politics", dans Peter H. Smith, ed, Latin American in Comparative Perspective: New Approaches to Methods and Analysis. Boulder, Colorado, Westview Press 1995.

Comaroff, John and Jean, 1992. Ethnography and the Historical Imagination, Boulder Westview Press.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de los Estados Americanos, Segundo Informe sobre la situación de los derechos humanos en el Perú, Capítulo X, Los derechos de las comunidades indígenas. OEA/Ser.L/V.II.106. Doc.59 rev., 2 junio 2000

Comisión Alfabeto Runasimi, Autodeterminación de pueblos Quechuas y Universalización de su escritura. Lima, febrero 2002. Perú ([www.runasimi.net](http://www.runasimi.net))

Conklin, B. & Graham, L. 1995. « The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics." American Anthropologist 97 (4) pp:695-710.

Connerton, Paul, 1989, How Societies Remember, Cambridge University Press.

Connor, Walker, 1994, Ethnonationalism: The Quest for Understanding. Princeton: Princeton University Press.

Conrad G. & Demarest, A., 1988. Religión e Imperio, Madrid, Editorial Alianza América.

Constitución Política Del Perú 1993, Edición Oficial del Congreso de la República.

Cook, Curtis and Juan Lindau, 2000, Aboriginal Rights and Self-Government. McGill-Queen's University Press.

Cotler, Julio and Felipe Portocarrero. 1969. "Peru Peasant Organizations" pp.116-149 in Henry A. Landsberger, ed., Latin American Peasant Movements. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Cotler, J. 2000. El Fujimorismo: Ascenso y caída de un régimen autoritario. Lima. Instituto de Estudios Peruanos

Curatola, Marco, 1976. « El culto de crisis de « Moro Oncoy » Sciencia y Praxis 12, Universidad de Lima.

Cuya, Esteban, 1999, « La dictadura de Fujimori : marionetismo, corrupción y violaciones de los derechos humanos.» Centro de Derechos Humanos de Nuremberg, julio de 1999.

Da Cunha, Olivia María Gomes, 1998, « Black Movements and the Politics of Identity in Brazil », pp:220-251, in Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 1998, Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning latin American Social Movements., Boulder Westview Press.

Dagnino, Evelina, 1998, « Culture, Citizenship, and Democracy : Changing Discourses and Practices of the Latin American Left. » pp:33-63 in Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 1998, Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning latin American Social Movements., Boulder Westview Press.

Davies, Thomas M., Jr. 1974. Indian Integration in Peru: A Half-Century of Experience. Lincoln: University of Nebraska Press.

Del Pino, Ponciano, 1996. "Tiempos de Guerra y de Dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac. » dans Carlos Iván Degregori, José Coronel, Ponciano Del Pino et Orin Starn, Las Rondas Campesinas y la Derrota de Sendero Luminoso. Pp.117-188. Lima, IEP ediciones.

Degregori, Carlos Iván et al. 1978. Indigenismo, clases sociales y problema nacional – La discusión sobre el « problema indígena » en el Perú. Lima. Ediciones CELAT.

Degregori, Carlos Iván, 1992, « The Origins and Logic of Shining Path : Two Views » pp :33-44, in Palmer, David S. (ed) The Shining Path of Peru. London: Hurst.

Degregori, Carlos Iván. 1993. "Identidad étnica y participación política en el Perú " pp :113-133 in Adrianzen, Alberto et al. (eds) Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos. Lima Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, Carlos Iván, Coronel José, Del Pino Ponciano, Starn Orin. 1996. Las Rondas Campesinas y la Derrota de Sendero Luminoso. 2da Edición, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Degregori, Carlos Iván. 1998. Comunidades : Tierra, instituciones, identidad. Lima : Diakonía, CEPES, Arariwa.

Degregori, Carlos Iván, 1989. Que difícil es ser Dios : Ideología y Violencia Política en Sendero Luminoso. Lima : Zorro de Abajo Ediciones.

Degregori, Carlos Iván. 2000. Discurso y Violencia Política en Sendero Luminoso. Bulletin de l'Institut français d'Études andines, 29 (3) : 495-513.

De la Cadena, Marisol, 1998. « Silent Racism and Intellectual Superiority in Peru » Bulletin of Latin American Research. Vol. 17, No. 2, pp:143-164.

De la Vega, Garcilaso, El Inca. Comentarios Reales, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1988.

Denzin, N.K. and Lincoln, Y.S. 1994 (eds.). Handbook of Qualitative Research, Sage, Thousand Oaks.

Deruyttere, Anne. 1997. Indigenous Peoples and Sustainable Development. Washington, Inter-American Development Bank.

Despeux, Catherine, 1996, « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité », L'Homme 137, janv.-mars 1996, pp.87-118

De Soto, Hernando, 1989. The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World. New York: Harper & Row.

Duviols, Pierre, 1977, La destrucción de las Religiones Andinas. UNAM, México.

Egaña, Antonio, 1970, (ed.) Monumenta Peruana, V (1592-95), IEP, Lima

Eicher, J.B. & Sumberg, B. (1995). World fashion, ethnic and national dress. In Eicher, J.B. ed., Dress and Ethnicity, Herndon, VA: Berg Publishers limited.

Eliade, Mircea., 1954, Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return, trans. W. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Elsass, Peter. 1992. Strategies for survival: The psychology of cultural resilience in ethnic minorities. New York: New York University Press.

Fellous, Michèle, 2001, À la recherche de nouveaux rites : Rites de passage et modernité avancée. L'Harmattan, Paris

Fernández Segado, Francisco, 1994 "Los nuevos desafíos de nuestro tiempo para la protección jurisdiccional de los derechos", Revista Vasca de Administración Pública n° 39 mayo-agosto 1994.

Field, Les W., 1994. "Who Are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America." Latin American Research Review 29, no.3: 237-48.

Fischer, Edward F. 1999. "Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and essentialism." Current Anthropology, volume 40, number 4, August-October 1999. pp.473-499

- Fiszbein, Ariel. 1997. "The Emergence of Local Capacity: Lessons from Colombia" World Development, vol.25, no.7 pp.1029-1043.
- Flores Galindo, Alberto (ed.), 1976. Túpac Amaru II, 1780, Ediciones Sur, Lima.
- Flores Galindo, Alberto, 1976. Túpac Amaru y la sublevación de 1780. Ediciones Sur, Lima.
- Fonseca, César. 1988a. Diferenciación campesina en los Andes peruanos. In C.Fonseca and E. Mayer, Comunidad y producción en la agricultura andina, Lima: FOMCIENCIAS, 165-196.
- Foucault, Michel, 1978, The History of Sexuality; Volume 1, An Introduction. Translated by Robert Hurley. London: Allen Lane.
- Foucault, Michel, 1984, « Deux essais su le sujet et le pouvoir » pp.308-321, in H. Dreyfus et P. Rabinow (dir), Michel Foucault : un parcours philosophique. Paris, Gallimard.
- Frank, Erwin H. 1992. «Movimiento Indígena, identidad étnica y el levantamiento“ en: Almeida y otros, Indios una reflexión sobre el levantamiento. Ildis y Abya-Yala, Quito.
- Fraser, Nancy, 1993. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". In The Phantom Public Sphere, ed. B. Robbins. Minneapolis University of Minnesota Press.)
- Friedman, Jonathan. 1994. Cultural Identity and Global Process. Sage Pulications, Thousand Oaks, California.
- Ganz, Marshall, 2000. « Resouces and Resourcefulness : Strategic Capacity in the Unionization of California Agriculture : 1959-1966”. American Journal of Sociology 105 (4): 1003-62.
- Gellner, Ernest, 1983. Nations and Nationalism – New Perspectives on the Past. Oxford: Blackwell Publishers.
- Gellner, Ernerst,1964, Thought and Change, London, Weidenfeld and Nicolson.
- Geertz Clifford, 1973, «The integrative Revolution : Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. » in Geertz, The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books
- Godoy, R. 1984. Ecological degradation and agricultural intensification in the Andean highlands, Human Ecology, 12: 359-383.
- Gorriti Ellenbogen, Gustavo.1991. Sendero: Historia de la Guerra Milenaria en el Peru. Lima: Editorial Apoyo.
- Gossiaux, Jean-François, 2002, Pouvoirs ethniques dans les Balkans, Paris, PUF.
- Gow, David D. and Johanne Rappaport, 2002. "The Indigenous Public Voice: The Multiple idioms of Modernity in Native Cauca." Pp.47-80. In Indigenous Movements, Self-Representation, and the

State in Latin America, edited by Kay B. Warren and Jean E. Jackson. 2002. Austin: University of Texas Press.

Granados, Manuel Jesús, 1999, El PCP Sendero Luminoso y su Ideología. Lima, 2da Edición.

Granados, Manuel Jesús, 2000, Los Andinos y el Racismo en el Perú : Una Visión sobre las Ong. Tercera Edición, Byte Edición, Lima.

Grueso, Libia, Rosero Carlos, Escobar Arturo, 1998, "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Columbia." Pp:196-219 in Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 1998, Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning latin American Social Movements., Westview Press.

Guba, E. G., and Lincoln, Y.S. 1994. "Competing Paradigms in Quantitative Research" pp: 105-117. In N.K. Denzin and Y.S. Lincoln (eds.), Handbook of Qualitative Research. Thousand Oaks, CA: Sage.

Guerrero, Andrés. 1993. "De sujetos indios a ciudadanos etnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990 », en Alberto Adrianzén et al., Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos. Lima, IEP-IFEA.

Guillet D. 1981, Land tenure, agricultural regime, and ecological zone in the Central Andes. American Ecologist, 8 (1): 139-158.

Guaman Poma De Ayala. Nueva Crónica y Buen Gobierno, Edición Crítica de John Murra y Rolena Adorno, Traducción y análisis textual del quechua por Jorge Urioste. Siglo XXI. Nuestra América. México. Tres volúmenes, 1980.

Gurr, Ted Robert, 1993, Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict. Washington D.C: United States Institute of Peace Press.

Gurr, Ted Robert, 2000, People Versus States: Minorities at Risk in the New Century. Washington D.C: United States Institute of Peace Press.

Gutiérrez Estévez, Manuel, 2001. « Política democrática y pueblos indios en un tiempo postcolonial » Revista de Occidente, No.246, noviembre 2001.

Gutiérrez Estevez, Manuel, 1984, "Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina" Antropologica del Departamento de Ciencias Sociales no.4, Pontificia Universidad Católica, Lima

Gutiérrez, Gustavo, 1991, Teología de la Liberación, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 8a Edición.

Haber, Paul L., 1996. «Identity and Political Process: Recent Trends in the Study of Latin American Social Movements » Latin American Research Review. Vol. 31, No.1, pp:171-188

- Hale, Henry, 2002, Conceptualizing Ethnicity, for political science : towards a more rational national?" Paper presented for the Midwest Political Science Association Annual Meeting, April 2002, Indiana University.
- Handelman, Howard. 1975. Struggles in the Andes: Peasant Mobilization in Peru. Austin: University of Texas Press.
- Herzfeld, Michael, 1997 Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State, , New York, Routledge.
- Hill, Jonathan, 1988, Introduction : Myth and History, in Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspective on the Past, ed. Jonathan Hill. Urbana: University of Illinois Press.
- Hobsbawm, Eric J., 1993, Nations and Nationalism since 1780 : Programme, Myth, Reality. Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 1987. The Invention of Tradition. Cambridge University Press, Cambridge, England.
- Hornborg, Alf & Mikael Kurkiala.1998. Voices of the Land: Identity and Ecology in the Margins, Lund University Press, Lund.
- Horowitz, Donald, 1985, Ethnic Groups in Conflict. Berkeley: University of California Press.
- Houseman, Michael & Severi, Carlo, 1994: Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle. CNRS éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, Paris.
- Huayhua, Margarita, 1999. « La exclusión del Runa como sujeto de derechos en el Perú », Bulletin de l'Institut Français d'études Andines, 28 (3), 1999. p.1-17.
- Huerta, Lorenzo, 1976, El movimiento de Túpac Amaru en Ayacucho, IEP, Lima.
- Humala Tasso, Antauro, 2003, Ejército Peruano : Milenarismo, Nacionalismo y Ethnocacerismo. Instituto de Estudios Ethnogeopolíticos (IEE), Lima.
- Hurtado, Javier, 1986, El Katarismo, La Paz, HISBOL.
- Ibarra, Hernán C. 1992, La identidad devaluada de los "Modern Indians". In Almeida, Ileana, et al, Indios : Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Quito : ILDS/Ediciones Abya-Yala, pp.319-349.
- Ibarra, Hernán C. 2002. "Neoindigenismo e indianismo: El caso del Ecuador. Tawantinsuyu.com
- Instituto Nacional de Estadística e Informática, (INEI) 1996. III Censo Nacional Agropecuario. Resultados Definitivos. Lima: INEI.

Instituto Nacional de Estadística e Informática, (INEI) 1995. Dimensiones y Características de la Pobreza en el Perú 1993. Lima : INEI.

INTERNATIONAL DATA CORPORATION (IDC). 2000. "Project Atlas : the world's largest survey". <http://www.idc.com/telb/projectatlas.htm>.

Jaffrelot, Christophe, 1992. "Hindu Nationalism, Strategic Syncretism in Ideology building" in Indian Journal of Social Science, 5/4, 1992, p.373-392

Juergensmeyer, Mark, 2001, Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence (Nouvelle édition) (Comparative Studies in Religion and Society) University of California Press.

Karl, Terry, 2001, The Vicious Cycle of Inequality in Latin America. Presentation to the Stanford Seminar on Democratization. Internet source: <http://democracy.stanford.edu/>

Kellas, James, 1998, The Politics of Nationalism and Ethnicity. St. Martin's Press.

Kertzer, David, 1988, Ritual, Politics and Power, New Haven, Yale University Press.

Kymlicka, Will, 1995, Multicultural Citizenship. Oxford University Press.

Kymlicka, Will (1998) Finding our way: rethinking ethnocultural relations in Canada. Oxford University Press.

Kearney, Michael and Stefano Varese. 1995. "Latin America's Indigenous Peoples' Changing Identities and Forms of Resistance" pp.207-231. In Sandor Halebsky and Richard L. Harris, eds. Capital, Power, and Inequality in Latin America, Boulder: Westview Press.

Kervyn, B., 1988, La economía campesina en el Perú. Teorías y políticas. Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.

Laats, Henkjan, 2000, Propiedad y autonomía en Comunidades Campesinas en el Perú, proyecciones desde la población. Casa Campesina – Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú.

Lajo, Javier, 1998, « ¿En busca del indio perdido ? », Publié en page Éditorial dans le quotidien « La República » de Lima el día 13/10/98.

La Hora, miércoles 30 de octubre del 2002, "Pachakutik con más de 10 diputados ». Quito, Ecuador. <http://www.geocities.com/shinallatak/pachakutik10.htm>.

Lamer, Sylvie-Anne, 1995, Graffi dans la peau, Marquage du Corps, Identité et Rituel. Religiologiques, no. 12, Automne 1995, pp.149-167.

Lanternari, Vittorio. 1974. « Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration ». Comparative Studies in Society and History 16, pp.483-503.

Lastarria-Cornhiel, Susana, & Greenville Barnes, 1989. "Agrarian Reforms of the 1960s and 1970s in Peru." In Searching for Agrarian Reform in Latin America, edited by W.C. Thiesenhusen. Boston: Unwin Hyman. Germany

Lastarria-Cornhiel, Susana. 1995. Land Tenure in Development Cooperation: Assessment of the Praedial Property System in Peru. Deutsche Gesellschaft Für, Technische Zusammenarbeit (GTZ).

Lauer, Mirko, 1997. Andes Imaginarios: Discursos del Indigenismo 2. CBC, Casa de Estudios del Socialismo, Lima.

Leroy Vail, 1991. "Introduction: Ethnicity in Southern African History" in Vail, ed. The Creation of Tribalism in Southern Africa, Berkeley, Univ of California Press, p.6-25

Lévi-Strauss, C., 1985, c.1964, Le Cru et le Cuit, Paris, Plon.

Lévi-Strauss, C. 1971, «Finales», L'Homme nu. Plon, Paris.

Levitsky, Steven, 1999, "Latin America's Imperiled Progress – Fujimori and Post-Party Politics in Peru" Journal of Democracy. Vol.10, No.3, pp:78-92.

Liffman, Paul, 2001, Indigenous Territorialities in Mexico and Colombia, Departement of Anthropology, University of Chigago.

Lindblom, Charles, E. 1993, Inquiry and Change: The Troubled Attempt to understand and shape society. Yale University Press.

Lipset, Seymour Martin, 1994, "The Social Requisites of Democracy Revisited", Sociological Review, Vol.59, Febuary pp:1-22.

López-Baralt, Mercedes, 1990, « El Retorno del Inca rey : mito y profecía en el mundo andino », Biblioteca de Autores de Puerto Rico

Lynch, Nicolás, 1997, "New Citizens and Old Politics in Peru". Constellations. Vol.4, No.1, pp:124-140.

Lyotard, Jean-François, 1979, La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Collection "Critique.", Paris, Minuit.

McAdam Doug et Al. (eds) 1996, Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge : Cambridge University Press.

McCarthy, John, 1996, « Constraint and opportunities in adopting, adapting and inventing » in McAdam Doug et al. (eds), 1996, Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge : Cambridge University Press.

McLaughlin, John & Hernando De Soto, 1994. "Property Formalization: The PROFORM Solution." Geomatica, Vol.48, No.4, pp.307-314.

Mallon, Florencia E., 1992, « Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990" Journal of Latin American Studies. No.24, Quincentenary Supplement, pp:35-53.

Manrique, Nelson. 1991. Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes. In H. Urbano, comp., Poder y violencia en las sociedades andinas, Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 211-224.

Manrique, Nelson, 1996, "The Two Faces of Fujimori's Rural Policy" NACLA Report on the Americas. Vol.XXX, No.1, pp:39-43.

Manrique, Nelson, 1999, La Piel y la Pluma: Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo. Lima : SUR Casa de Estudios del Socialismo.

Marzal, Manuel, 1985, El Syncretismo iberoamericano. Un Estudio Comparativo sobre los Quechuas (Cuzco), los Mayas (Chiapas) y Los Africanos (Bahia). Lima Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú

Mayer, Enrique. 1970. Mestizo y Indio : el contexto social de las relaciones interétnicas. » en Fuenzalida, F. y otros. El indio y el poder en el Perú. IEP. Lima.

Mayer, Enrique. 1988a. Tenencia y control comunal de la tierra. In C. Fonseca and E. Mayer, Comunidad y producción en la agricultura andina, Lima: FOMCIENCIAS, 125-164.

Mayer, Enrique. 1996. "Reflexiones sobre los derechos individuales y colectivos: Los derechos étnicos" in Eric Hershberg and Elisabeth Jelin, eds., Construir la democracia: Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina, 171-78, Caracas: Nueva Sociedad.

Mayer, Enrique, 1999, Campesinos y Neoliberalismo : Discusión sobre la teoría económica del campesinado, con énfasis en el medio andino. Pp :1-8, Ciberayllu.

Mayer, Jean-François.,2001. Les Fundamentalismes. Éditions M&H, Paris, France. Marzal, Manuel, 1988, « Los Caminos Religiosos de los Inmigrantes en la gran Lima », Pontificia Universidad Católica del Perú.

McAdam Doug et al. (eds), 1996, Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge : Cambridge University Press.

McClintock, Cynthia. 1981. Peasant Cooperatives and Political Change in Peru. Princeton: Princeton University Press.

Melucci, Alberto 1985, "The symbolic challenge of contemporary movements" Social Research. 52:789-816.

- Melucci, Alberto. 1988. "Social Movements and the Democratization of Everyday Life" In *Civil Society and the State: New European Perspectives*, ed. J. Keane. London: Verso.
- Melucci, Alberto, 1989. Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society. London: Hutchinson.
- Merriam, S.B. (1998). Qualitative research and case study applications in education. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Miles, M.B. and Huberman, A.M. Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods, Sage Publications, Newbury Park, CA, 1984.
- Millones, Luis, 1964, Un Movimiento Nativista del siglo XVI : el Taqui Ongoy, en Revista Peruana de Cultura, No 3, Lima.
- Monge, Carlos S., 1991. « Organización popular, participación campesina y centralización del agro » pp :327-341 dans Movimiento Campesina – Los Campesinos en el proceso latinoamericano de los años ochenta y sus perspectivas. Seminario Internacional de la Universidad de Cuenca, Ecuador, 13th –18th of November 1989, Instituto de investigaciones sociales (IDIS).
- Montoya, B. 1979, Los minifundios en el Altiplano peruano. América Indígena, XXXIX (4) :773-793.
- Montoya, Rodrigo. 1991. "Étnia y clase en el Perú" Margenes –Encuentro y debate. No.7, pp :155-165.
- Montoya, Rodrigo. 1992. Al Borde del Naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú, Cuadernos SUR de Casa de Estudios del Socialismo, Lima.
- Montoya, Rodrigo, 1995. "El problema étnico y el socialismo en tiempos de Mariátegui y en 1994 ", Homenaje a José Carlos Mariátegui en el centenario de su nacimiento. En, Anuario Mariateguiano, Vol. 7. No. 7. Lima
- Montoya, Rodrigo. 1998. Multiculturalidad y Política: Derechos Indígenas, ciudadanos y humanos. Edición Maruja Martínez, Lima.
- Montoya, Rodrigo 1998. Antropología, Historia y política: de la utopía andina al socialismo mágico. Editorial Horizonte, Lima.
- Montoya, Rodrigo, 1998. Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas. Ciberayllu, [http://www.andes.missouri.edu/andes/especiales/rmemoria/rm\\_memoria2.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/especiales/rmemoria/rm_memoria2.html).
- Montoya, Rodrigo. 2001. Cuestiones de Identidad : Congreso de los pueblos quechuas, cusco noviembre de 2001. La República del 18/11/2001.

Montoya, Rodrigo, 2002. "Cuestiones de Identidad : Horizonte político de los movimientos indígenas en el Perú." Journal La República 09/01/2002

Montoya, Rodrigo, 2002. «Cultura y Poder», Ciberayllu 6 de enero del 2002 [http://www.andes.missouri.edu/andes/comentario/RMR\\_CulturaYPoder.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/comentario/RMR_CulturaYPoder.html)

Morlon, Pierre, 1996, Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales Perú-Bolivia, IFEA, Institut Français d'Études Andines & CBC, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Morris, Aldon & Staggenborg Suzanne, 2002, Leadership in Social Movements. [www.cas.northwestern.edu/sociology/faculty/leadershipessay.pdf](http://www.cas.northwestern.edu/sociology/faculty/leadershipessay.pdf)

Mossbrucker, Harald, 1990. La economía campesina y el concepto « comunidad » un enfoque crítico. Instituto de Estudios Peruanos.

Myerhoff, Barbara. 1984. "A Death in Due Time: Construction of Self in Ritual Drama" in J.J. MacAloon, ed. Rite, Drama, Festival, Spectacle, Philadelphia:, pp. 149-78.

NACLA, Report on the Americas 1996, "Gaining ground : The indigenous movement in Latin America.", March.

Nagel, Joane. 1994. "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture" Social Problems, Vol.41, no.1: 152-176.

Nora, Pierre, 1984, Les lieux de mémoire, tome 2 : La Nation - La gloire, les mots, Paris, Gallimard.

Obando, Enrique, 1994, The Power of Peru's Armed Forces, in Tulchin, Joseph and Gland Gary (eds), Peru in Crisis: Dictatorship or Democracy?, Boulder, Rienner.

Obando, Enrique, 1996. Fujimori and the Military. A Marriage of Convenience, NACLA Report on the Americas, Vol. XXX, no.1, 1996.

Oberschall, Anthony, 1973, Social Conflict and Social Movements, Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall

Ortiz Recaniere, Alejandro. 1973. De adaneva a Inkarri. Lima, Ed. Retablo de Papel.

Ortiz Rescaniere, Alejandro, 1970, El Mito de Inkarrí no es un Mito. Educación, No 4, pp.34-42, Lima.

Ossio, Juan, 1973, « Ideología Mesiánica del Mundo Andino », Edicion de Ignacio Prado Pastor.

Ossio, Juan, 1990, « La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social. » : 111-167, in Pobreza Urbana (M. Valcarcel, ed.), Lima :PUCP.

Ossio, Juan M. 1994. *Las Paradojas del Perú oficial – Indigenismo, democracia y crisis estructural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Pacheco, Diego. 1992, El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia. La Paz : HISBOL.

Panfichi, Aldo, 1997, “The Authoritarian Alternative: Anti-Politics in the Popular Sectors of Lima” pp:217-236 dans Chalmers, Douglas A. et. Al. The New Politics of Inequality in Latin America: Rethinking Participation and Representation. Oxford: Oxford University Press.

Panfichi, Aldo, 1999. Andean and Southern Cone Region Report: Civil Society and Democratic Governance in South America. Department of Social Science, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Paz Patiño, 1998, “Los territorios indígenas como reivindicación y práctica discursiva”, en : Nueva Sociedad, (caracas) no.153, enero/febrero de 1998, pp.120-129.

PC WORLD. 2000 « Instalarán cabinas de internet en zonas rurales » 21 de diciembre, 2000. [http :www.elcomerciooperu.com.pe/pcworld/html.2000-12-21/noticia0040.html](http://www.elcomerciooperu.com.pe/pcworld/html.2000-12-21/noticia0040.html).) PC WORLD, 1999. «Ventanas hacia el ciberespacio.» 17 de noviembre, 1999. <http://www.rcp.net.pe/rcp/PRENSA/1999/noviembre/991117.htm>

Peshkin, Alan, 2000. “The Nature of Interpretation in Qualitative Research”. Educational Researcher, Vol. 29, No. 9, pp. 5-10.

Poole, Deborah and Rénique, Gerardo, 1991, “The New Chroniclers of Peru: US Scholars and their Shinning Path of Peasant Rebellion” Bulletin of Latin American Research. Vol.10, no.1, pp:133-191

Poole, Deborah (ed) 1994, Unruly Order – Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Andes. Boulder: Westview Press.

Portocarrero, Gonzalo, 1992. “Educación e identidad nacional: de la propuesta etnocida al nacionalismo andino” Debates en Sociología. No.17, pp:9-29.

Portocarrero, Gonzalo, 1993. Racismo y mestizaje. Lima : SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

Pulgar-Vidal, Manuel, Zegarra E., Urrutia J. 2002. Perú : El Problema Agrario en Debate. SEPIA, Lima.

Radcliffe, Sarah A. 1990. Marking the Boundaries Between the Community, the State and History in the Andes. Journal of Latin American Studies 22: 575-594.

Radcliffe S., Laurie N. & Andolina R. 1998, “We are all Indians?” Ecuadorian and Bolivian Transnational Indigenous Communities. Transnational Communities Programme. Short Summary. ESRC : Economic & Social Research Council. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/radcliffe.htm>.

Ragin, C.C., 1987. The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies. Berkeley: University of California Press.

Randall, Robert, 1982. Qoyllur Rit'I, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, Lima. XI, No.1-2, pp.37-81.

Ramón V., Galo. 1993. El Regreso de los runas, la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo. Comunidec-Fundación Interamericana. Quito.

Rappaport, Joanne. 1990. Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes. New York: Cambridge University Press.

Regan, Jaime, 1988, « Mesianismo Cocama : un movimiento de resistencia en la Amazona peruana », América Indígena, vol.XLVIII, num. 1, enero-marzo de 1988, p. 127-138.

Remy, María Isabel. 1994. "The Indigenous Population and the Construction of Democracy in Peru" pp:107-130 in Van Cott, Donna L. (ed.) Indigenous Peoples and Democracy in Latin America. New York: St.Martin's Press.

Ribeiro Lins, Gustavo, 1998. "Cybercultural Politics: Political activism at a distance in a transnational world." Pp.325-352. In Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino & Arturo Escobar (eds.), Cultures of Politics; Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements. Westview Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia, 1984, Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980, La Paz : HISBOL.

Rodman, M. 1992, Empowering Place. Multilocality and Multivocality. American Anthropologist vol. 94, no.1, 1992. : 640-56

Roldan, Julio, 1990, Gonzalo el mito: Apuntes para una interpretación del PCP, Universidad Nacional del Callao, Lima, 2da Edición.

Rosenau, James N. 1992. « Citizenship in a Changing Global Order. » in Gouvernance Without Government: Order and Change in World Politics, ed. J. Rosenau and E. Czempiel, 272-294. New York: Cambridge University Press.

Rothschild, Joseph, 1981. Ethnopolitics: A Conceptual Framework, New York: Colombia University Press.

Rostworowski de Diez Canseco, María, 1999, Historía del Tahuantinsuyu, Cambridge University Press.

Rostworowski, María, 1988, Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rubin, Jeffrey, 1998, "Ambiguity and Contradiction in a Radical Popular Movement", pp.141-164, in Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 1998, Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning latin American Social Movements., Westview Press.

Ruiz, Lucy M. 1992. "Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonia" pp :449-497 dans Almeida, Ileana et al. Indios – Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Quito : Ediciones Abya-Yala/ILDIS

Sagasti, Francisco and Hernández, Max, 1994. The Crisis of Governance, in Tulchin, Joseph and Gland Gary (eds.), Peru in Crisis: Dictatorship or Democracy?, Boulder, Rinner, 1994.

Saïd, Edouard. 1979. Orientalism, Vintage Books, New York.

Sánchez León, Abelardo, 2003, "Todos Tenemos derechos a ser peruanos": Una entrevista con Rodrigo Montoya Rojas. [www.desco.org.pe](http://www.desco.org.pe)

Sánchez-Parga, José.1989. Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes. Quito : Centro Andino de Acción Popular.

Sánchez, Rodrigo. 1994. "Procesos culturales e identidad étnica en Perú y Ecuador » Revista Allpanchis. No. 43-44, pp :321-378.

Sánchez Rodrigo. 1996. « Políticas agrarias y protagonismo indígena : Los Casos del Perú y Ecuador » Revista de Sociología. Vol.9, No.10, pp :89-115. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Scott Eunson, Kennet. 1989. «Reflexiones sobre los Israelitas Peruanos »; Revista Teológica Limense, Vol. XXIII, No.3, pp.265-276. Lima.

Seligmann, Linda J. 1995. Between Reform and Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991. Stanford: Stanford University Press.

Selverston-Scher, Melina, 2002, "Overview of Self-Determination Issues in Latin America." [www.seldetermine.org/regions/latam\\_body.html](http://www.seldetermine.org/regions/latam_body.html).

Skar, H.O., 1982, The Warm Valley People: Duality and land Reform among the Quechua Indians of Highland Peru. Universitetsforlaget, Oslo and New York.

Skar, Harald O., 1987, "Quest for a new covenant. The Israelita movement in Peru": 233-266 in Natives and Neighbors in South America (Skar. H. & F. Salomon eds.) Göteborg.

Skidmore, Thomas E. and Smith, Peter H., 1997. Modern Latin America. New York and Oxford: Oxford University Press.

Slater, David, 1998, « Rethinking the Spatialities of Social Movements: Questions of (B)orders, Culture and Politics in Global Times.» pp:380-401, in Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino and

Arturo Escobar, 1998, Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning latin American Social Movements., Westview Press.

Smith, Gavin. 1989. Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru. Berkeley: University of California Press.

Snow, David A. & Bendford, Robert D, 1988. "Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization" in Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, and Sidney Tarrow (editors) International Social Movement Research: Volume 1. London: JAI Press.

Snow, David A. & Bendford, Robert D. 2003. Clarifying the relationship between framing an ideology in the study of social movements. [www.ssc.wisc.edu/~oliver/PRO.html](http://www.ssc.wisc.edu/~oliver/PRO.html)

Society of International Development, 2000, Reflections on globalism and subaltern strategies of localization, In Press, Political Geography, no.19.

Spivak, Gayatri. 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In Selected Subaltern Studies, ed. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, 3-32. New York: Oxford University Press.

Stern, Orin. 1991. "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru." Cultural Anthropology 6, no.1: 63-91

Stern, Orin. 1993. "Antropología Andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso", en: Allpanchis, año XXIII, No.39, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1er. Semestre, pp.15-71.

Stern, Orin et al., 1995. The Peru Reader – History, Culture, Politics. Durham: Duke University Press.

Stern, Steve J. 1982. Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Madison: University of Wisconsin Press.

Stern, Steve J. 1987. Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries. The University of Wisconsin Press.

Stern, Steve J. 1999. Los Senderos Insólitos del Perú. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSC).

Stokes, Susan. 1995. Cultures in Conflict: Social Movements and The State in Peru. Berkeley: University of California Press.

Tamayo Herrera, José. 1982. Historia social e indigenismo en el Altiplano. Lima: Ediciones Trentaitrés.

Tarrow, Sidney, 1996. "States and opportunities: The political structuring of social movements." Pp: 41-60 In McAdam Doug et al. (eds), 1996, Comparative Perspectives on Social Movements :

Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. Cambridge : Cambridge University Press.

Tavanti, Marco, 1999, « Los Vuelos de las Abejas : Constructing Glocal Syncretic Identities of Resistance in the Highlands of Chiapas Mexico. » Presented at the 94th American Sociological Association Annual Meeting (ASA 1999) "Transitions in World Society at Century's End" August 6-10, 1999

Tesser, Abraham, 1978. « Self-generated attitude changes ». pp.290-338 Dans Leonard Berkowitz, ed., Advances in Experimental Psychology, volume 11, New York Academic.

Tilley, Charles. 1978. From Mobilization to Revolution. New York, Random House.

Tilley, Virginia. 1998. "The terms of the debate: untangling language about ethnicity and ethnic movements" Ethnic and Racial Studies. Vol. 20, No.3, pp.497-522.

Todorov, T., Les Abus de la Mémoire, Paris, Arléa

Thompson, Richard, 1989. Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal, New York, Greenwood Press.

Trivelli, Carolina. 1992. "Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística », en : Debate Agrario, No.14. Cepes, Lima.

Turner, Victor, 1982, From ritual to theater: The human seriousness of play. New York: PAJ Publications.

Twanama, Walter A. 1992. "Cholear en Lima" Margenes – Encuentro y Debate. No.9, pp:206-240.

UNIÓN INTERNACIONAL DE TELECOMUNICACIONES (ITU). 2000 « Perú : IP Telephony and the Internet » <http://www.ITU.int/iptel>

Urban, Greg y Joel Sherzer. 1991. Nation-States and Indians in Latin America, University of Texas Press, Austin.

Urbano, E. 2002, En el mito sólo hay certidumbres, en Utopía, Messianismo y Milenarismo : Experiencias latinoamericanas, Universidad San Martín de Porres.

Ugarteche, Óscar, 1998, "La Pirámide de la Sociedad Peruana. " Extracto de la arqueología de la modernidad, DESCO, Lima, Diciembre de 1998.

Urteaga Crovetto, Patricia: 2001. Perspectivas de la antropología jurídica en el Perú, Conclusiones de la I Conferencia de la Red latinoamericana de antropología jurídica-sección Perú. Lima, Febrero 2001.

Urton, Gary. 1992. Communalism and Differentiation in an Andean Community. In R.V. H. Dover, K. Seibold, and J.H. McDowell, eds., Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence, Bloomington: Indiana University Press, 229-265.

Valcárcel, Luis E., 1925, Tempestad en los Andes, Lima : Minerva.

Valderrama Yaranga, Abdón, 2003. Diccionario Quechua-Español, Runa Simi-Español, Biblioteca Nacional del Perú, Fondo Editorial & Paris 8 Université Vincennes-Saint-Denis.

Van Cott, Donna Lee, ed. 1994. Indigenous Peoples and Democracy in Latin America. New York: St. Martin's Press.

Van Cott, Donna Lee. 2000. Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press

Van Cott, Donna Lee. 2000. « Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America ». Paper prepared for the XXII International Congress of the Latin American Studies Association, Session Indian Autonomy and State Reform in Latin America: What does it mean to be multicultural?, March 16-18, 2000, Miami Florida.

Van den Berghe, Pierre L., d George P. Primov. 1977, Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco. With Gladys Bacerra Velazquez and Narciso Ccahuana Ccohuata. Columbia: University of Missouri Press.

Van Evera, Stephen, APSA-CP, Winter 2001, pp: 20-22, Stephen Van Evera, "Nationalism and the Causes of War" Charles A. Kupchan (ed.) Nationalism and Nationalities in the New Europe (Ithaca: Cornell U. Press, 1995) tel que cité dans Laitin 1998, p.332

Varese, Stefano. 1996. "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America" Latin America Perspectives Vol.23, No.2, pp:58-71.

Vargas Llosa, Mario, 1989, The Storyteller. New York: Farrar, Straus and Giroux Inc.

Vargas Llosa, Mario, 1996, La utopía arcaica – José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. Mexico : Fondo de cultura económica. Colección Tierra firme.

Vayda, Andrew P. 1994. "Actions, Variations, and Change: The emerging anti-essentialist view in anthropology." In Assessing Cultural Anthropology, Robert Borofsky, ed. New York: McGraw-Hill.

Vich, Cynthia, 2000, Indigenismo de Vanguardia en el Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Wachtel, Nathan. 1977. The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1520-1570. New York: Barnes & Nobles.

- Wade, Peter, 1997, Race and Ethnicity in Latin America. London: Pluto Press.
- Walker, Charles. 1991. La violencia y el sistema legal: Los indios y el Estado en el Cusco después de la rebelión de Túpac Amaru. In H. Urbano, comp., Poder y violencia en las sociedades andinas, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 125-148.
- Warren, Kay B. 1998. Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala. Princeton: Princeton University Press.
- Warren, Kay B., 1998, «Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement paradigm for Guatemala.» Pp:165-195 in Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 1998, Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning latin American Social Movements., Westview Press.
- Warren, Kay B. and Jean Jackson. 2002. "Introduction: Studying Indigenous Activism in Latin America. P.1-46. In Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America. Edited by Kay B. Warren and Jean E. Jackson. 2002. Austin: University of Texas Press.
- Waters, Mary C., 1990, Ethnic Options: Choosing Identities in America. Berkeley, University of California Press
- Weber, Max, 2001. L'éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme. 2<sup>ème</sup> Édition, Champs Flammarion, Paris.
- Werbner, Pnina, 1997, Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism, eds. London and New York: Zed Books.
- Winegardner, Karen, 2002. The Case Study Method of Scholarly Research. Minneapolis, Minnesota, Graduate School of America.
- Wolcott, H.F. 1990. Writing Up Qualitative Research. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Wolcott, H.F. 1994, Transforming Qualitative Data: Description, Analysis and Interpretation. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Wolcott, H.F. 1995. The Art of Fieldwork. Walnut Creek, CA: Altamira.
- Writgh, Susan. 1998. The politicization of "culture". Anthropology Today, vol.14, no.1 February pp:7-15.
- Yashar, Deborah J. 1996. "Indigenous Protest and Democracy in Latin America" in Jorge I. Domínguez and Abraham Lowenthal eds., Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s –Themes and Issues, 87-105. Baltimore: John Hopkins University Press.

Yashar, Deborah J., 1997, "Indigenous Protest and Democracy in Latin America" pp:87-105 in Dominguez, Jorge I. And Lowenthal, Abraham, F. (eds.) Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s, Themes and Issues. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Yashar, Deborah J. 1998. "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and the State in Latin America" Comparative Politics. Vol. 31, No.1, pp:23-42

Yashar, Deborah J. 1999, Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America. New York: Cambridge University Press.

Yin, Robert, K., 1998. "The abridged version of case study research, design and methods. In L.Bickman & D.G. Rog (eds), Handbook of applied social research methods, pp:229-259. Thousand Oaks, CA:Sage.

Yin, Robert, K. 2002, Case Study Research : Design and Methods, Sage Publications.

Yirigoyen Fajardo, Raquel. 2000. Peru : Pluralist Constitution, Monistic Judiciary: un balance de la post-reforma. Ponencia. Pluri-Cultural and Multi-ethnic : Evaluating the implications in State and Society in Mesoamerica and the Andes. Latin American Studies Institute, University of London. 2000.

Yúdice, George. 1994. "Cultural Studies and Civil Society" Paper presented at the Eighteenth International Congress of the Latin American Studies Association, March, Atlanta.

Zamosc, Leon, 1994, « Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands » Latin American Research Review. Vol. 29, No.3, pp.37-68.

Zamosc, Leon, 1994, « Estadística de la áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana : Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base. Quito : Ediciones Abya-Yala.

Zuidema, R. Tom, 1981. Las Pleyades y la organización Política Andina, MS, Urbana.

### **Sites Web consultés :**

Site web de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal : <http://aeminpuperu.com>  
<http://www.elolivo.com>

Conquistas territoriales, identidad y etnicidad en la amazonia ecuatoriana : <http://200.44.120.106/Volumes-1/aaweb/public/54/texto.06htm>

Périodique Caretas : Tiempos de Pánico : [www.caretas.com.pe/1998/1512/culturales/culturales.htm](http://www.caretas.com.pe/1998/1512/culturales/culturales.htm):  
Périodique Caretas : Ezquiél Ataucusi : [www.caretas.com.pe/2000/1625/articulos/ezequiél.phtml](http://www.caretas.com.pe/2000/1625/articulos/ezequiél.phtml)

Périodique Caretas : El Iluminado : [www.caretas.com.pe](http://www.caretas.com.pe)

Site du forum Chrétien pour l'Amérique Latine : [http://forocristiano.com/anterior/000\\_3339.html](http://forocristiano.com/anterior/000_3339.html)

Boletín informativo de la defensoría del pueblo 2002 :  
<http://www.ombudsman.gob.pe/boletin2/page4.html>.

<http://www.aprodeh.org.pe/noti-apr/2000/12jun2000.html> Asociación Pro Derechos Humanos (APRODEH)

AgenciaPeru.com, « la arremetida del « ethnocacerismo », 20 de octubre del 2002.  
<http://www.agenciaperu.com/investigación/2002/oct/humala.htm>.

Carlos Tapia, Informativo Regional, Análisis, Elecciones : Los tráfugas ¿Modifican el sentido del voto popular ? <http://www.cipaca.org.pe/cipaca/irp/368/analisis.htm>.

Ollanta Prensa, édition 1 à 29, <http://ollantaprensa.tripod.com.pe/>

## **MATÉRIEL VIDEO**

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE)  
El levantamiento indígena. Quito. Ecuador, 1990.

EL GRAN PROYECTO FRONTERAS VIVAS, producción exclusiva de la AEMINPU,  
Lima. Perú, 1997

## **PROGRAMMES RADIODIFFUSÉS :**

Programas Radiales « La Voz de Jehová » et « La Voz del Maestro Ezequiel », Radio Comas 1.300 AM y 4.880 OC. (Onda Corta) De Lunes a Viernes de 1 :00 a 2 :00 pm y de 5 :00 a 6 :00pm Conduce por el Hermano Aniseto Rivera Tica y el Hermano Mauro Valencia Cutimbo.

Magazines publiés par le *mouvement Israelita* : Lucero de la Mañana et Gobierno

## LISTE DES CARTES ET DES FIGURES

	Page
Figure 1 : Exemple de la tenue vestimentaire Israelita, voir également les photos des chapitres suivant et celle de l'annexe socio-démographique.....	65
Figure 2 : Iglesia Matriz, site cérémoniel de Cieneguilla, Lima.....	87
Figure 3 : Plan du site cérémoniel de Cieneguilla, Lima.....	88
Figure 4 : Célébration d'un holocauste, site cérémoniel, Campo Real de Bermejo, Ica.....	89
Figure 5 : Ezequiel Ataucusi Gamonal, fondateur de la AEMINPU.....	106
Figure 6 : Carte géopolitique de l'expansion du <i>mouvement Israelita</i> .....	113
Figure 7 : Campagne de prosélytisme, centre de Lima, juillet 2002.....	116
Figure 8 : Centre d'étude pour missionnaires israelitas.....	120
Figure 9 et 10 : Missionnaires du <i>mouvement Israelita</i> .....	128
Figure 11 : Comedor Popular, pueblo joven Año Nuevo, Lima.....	132
Figure 12: Scène urbaine de répartition de denrées alimentaires aux familles démunies du bidonville de Pamplona Alta, Lima.....	133
Figure 13 : Scène urbaine de répartition de denrées alimentaires aux familles démunies du bidonville de Pamplona Alta, Lima.....	133
Figure 14 : Distribution alimentaire dans la région de Puno.....	133
Figure 15 : Carte d'expansion des colonies israelitas dans le bassin amazonien.....	135
Figure 16 : Communauté Israelita d'Alto Monte Israel, Département de Loreto.....	136
Figure 17 : Affiche de propagande du projet de colonisation de Fronteras Vivas.....	136
Figure 19 : Communauté Israelita d'Alto Monte Israel, Département de Loreto.....	137
Figure 20 : Défrichage et ouverture de terres agricoles dans le bassin amazonien basé sur le principe de la minka.....	138
Figure 21 : Grâce aux coopératives d'épargne, des communautés isrealitas se lancent dans l'élevage de bétail.....	139

Figure 22 : Communauté Israelita de Puerto Sira, département de Loreto.....	141
Figure 23 : Micro-entreprise israelita oeuvrant dans la construction et le transport maritime...	141
Figure 24 : Centre éducatif de la communauté Israelita d'Alto Monte Israel.....	143
Figure 25 : Carte géopolitique de l'expansion des colonies isrealitas de développement agraires.....	153
Figure 26 : Bannière de propagande politique du FREPAP.....	159
Figure 27 : Local d'une cellule politique du Frepap, Avenida Abancay, centre de Lima.....	160
Figure 28 : Propagande politique du <i>mouvement Israelita</i> peinte sur les murs d'une maison, Anta,Cusco.....	160
Figure 29 : Symbole du FREPAP soit un poisson, constitue la reprise du symbole biblique étant associé à l'abondance, une abondance qui règnait à l'époque du Tahuantinsuyo et que la AEMINPU et le FREPAP tente de recréer.....	160
Figure 30 : Ezequiel Ataucusi Gamonal, candidat à la présidence de la république.....	161
Figure 31 : Discours politique du Frepap, Plaza de Armas, Mai 2000.....	161
Figure 32 : Discours politique du Frepap, Plaza de Armas, Mai 2000.....	161
Figure 33 : Le Congressiste Israelita Javier Noriega Febres,.....	164

# **ANNEXE**

## **PROFIL SOCIO- DÉMOGRAPHIQUE DES INFORMATEURS**

## PROTOTYPE DE LA COMPOSITION SOCIALE DE LA AEMINPU CONSTRUIT À PARTIR DE L'ÉCHANTILLON D'INVESTIGATION.

Au cours du travail de terrain, 83 entrevues ont été effectuées auprès de différents membres de la AEMINPU.

<i>Membres de l'administration</i>	<i>8 personnes</i>
<i>Informateurs de Lima</i>	<i>24 personnes</i>
<i>Informateurs des villes de la côte</i>	<i>14 personnes</i>
<i>Informateurs du Trapèze autochtone</i>	<i>31 personnes</i>
<i>Informateurs de la selva</i>	<i>6 personnes</i>
<i>Nombre total d'informateurs</i>	<i>83 personnes</i>

Afin de répondre à la problématique de recherche, soit examiner la possibilité que la AEMINPU puisse former un mouvement autochtone ou néo-autochtone au Pérou, les données les plus significatives se trouvent seront donc tirées à partir du contraste s'effectuant entre la région côtière et la région du Trapèze autochtone. Les données de terrain recueillies auprès des membres de l'administration de même qu'auprès des Israelitas provenant de la selva ne représentent qu'un complément à l'enquête puisque ceux-ci constituent des cas particuliers s'éloignant de la tendance générale de composition socio-économique du mouvement. L'analyse du profil socio-démographique sera plutôt concentrée au niveau du contraste pouvant être effectué entre le profil des informateurs urbains des villes de la côte (incluant Lima) et du profil des informateurs ruraux vivant dans les départements du Trapèze Autochtone.

### PROFIL DES INFORMATEURS DE LA RÉGION CÔTIÈRE

#### A) PROFIL SOCIO-DÉMOGRAPHIQUE DES INFORMATEURS URBAINS

Ossio dans son article : "*La Mision Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social*" soutenait qu'il existe deux types de migrants andins. Selon lui, la première catégorie de migrants vient s'établir dans les villes de la côte par choix. Cette décision est motivée par un désir d'avancement socio-économique, la possibilité de diversifier les ressources familiales et d'offrir une meilleure éducation aux enfants. Ces migrants conservent les liens de parenté et compadrazgo qui les unissent à leur communauté d'origine. Ceux-ci tentent de recréer les structures d'un certain mode de vie communal en milieu urbain à travers : clubs provinciaux et/ou Départementaux,

associations sportives, célébrations religieuses originaires de leurs communautés, fiestas de barrios etc. Ils entretiennent avec soin des liens étroits avec leurs communautés d'origines en participant aux financements de certaines activités, en collaborant à l'aménagement de services publics et à la gestion communale. En retour : «La communauté leur octroient leurs droits ancestraux de propriété ainsi ils peuvent compter sur une source de subsistance additionnelle. Le déficit économique créé par la migration en milieu urbain se voit ainsi compensé. Dans plusieurs communautés andines ses liens de coopération ont permis la construction de route et le développement d'entreprises de transport qui assurent une liaison constante entre le milieu rural et le milieu urbain.» (Ossio 1990 :123)

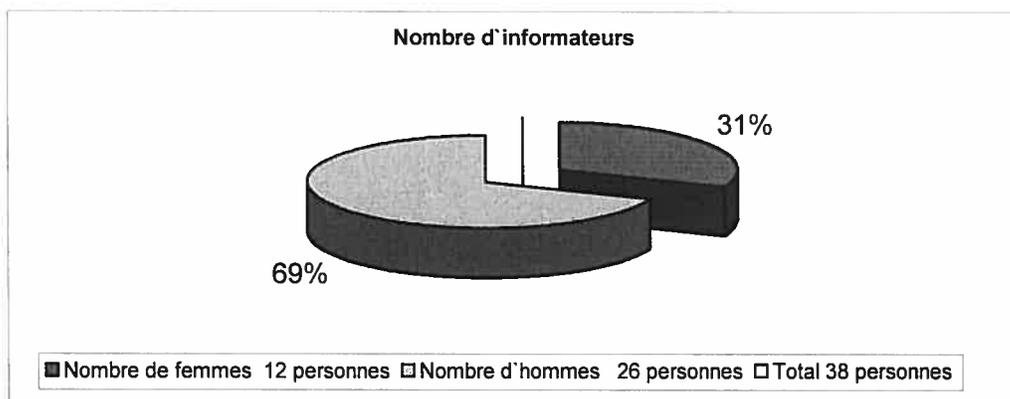
Toujours selon Ossio, le second type de migrants andins : «les plus marginaux des marginaux, ne possèdent aucun bien et se retrouvent dans l'impossibilité de remplir leur obligation de réciprocité communale. Ces derniers se retrouvent définitivement séparés de leurs lieux d'origine et ne disposent que de leur force de travail comme unique capital.» Ceux-ci rompent l'ensemble des liens (déjà faibles) qui les unissent à leur communauté d'origine. «Ces derniers rompent avec la tradition d'endogamie communale, régionale et départemental. Ils sont fortement attirés par la prolétarianisation et le commerce informel. Cette coupure avec le milieu de soutien communal andin se vit difficilement pour la plupart qui se retrouvent totalement isolés et marginalisés en milieu urbain. Devant se voir désemparés certains cherchent à remplacer la sécurité que leur offrait leur communauté andine par une nouvelle forme de loyauté auprès d'associations religieuses non-catholiques. C'est le cas de la majorité des membres de l'Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal, qui opère comme une congrégation religieuse de nature messianique qui s'exprime par le biais d'un langage biblique.» (Ossio 1990 :121)

Les Israelitas vivant en milieu urbain au sein des villes de la côte appartiennent à ce second type de migrants tel que défini par Ossio. Déjà lourdement marginalisés dans leur communauté d'origine par leur extrême pauvreté, leur manque de terres et leur incapacité de participation aux activités communales ceux-ci se voient dans l'obligation de quitter un milieu communal à l'intérieur duquel ils n'ont aucun espace et ne sont point les bienvenus. «...dans plusieurs cas ceux-ci furent pratiquement expulsés de leur communautés natales...» (Ossio 1990 :123) Ils se retrouvent dans les sphères de la marginalité urbaine sans aucun support ; ainsi un bon nombre d'entre eux choisissent de se joindre à la AEMINPU. Les paragraphes qui suivent présentent le profil socio-

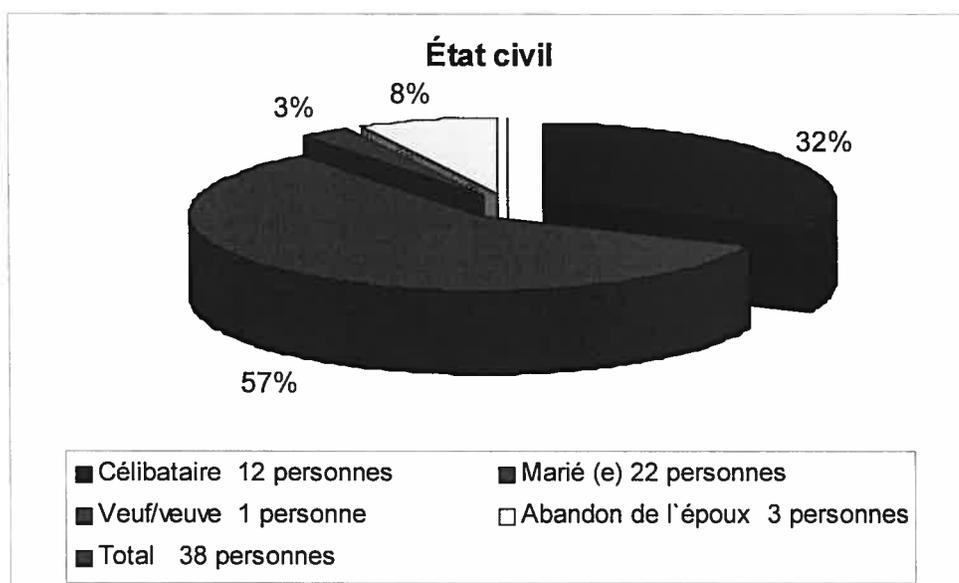
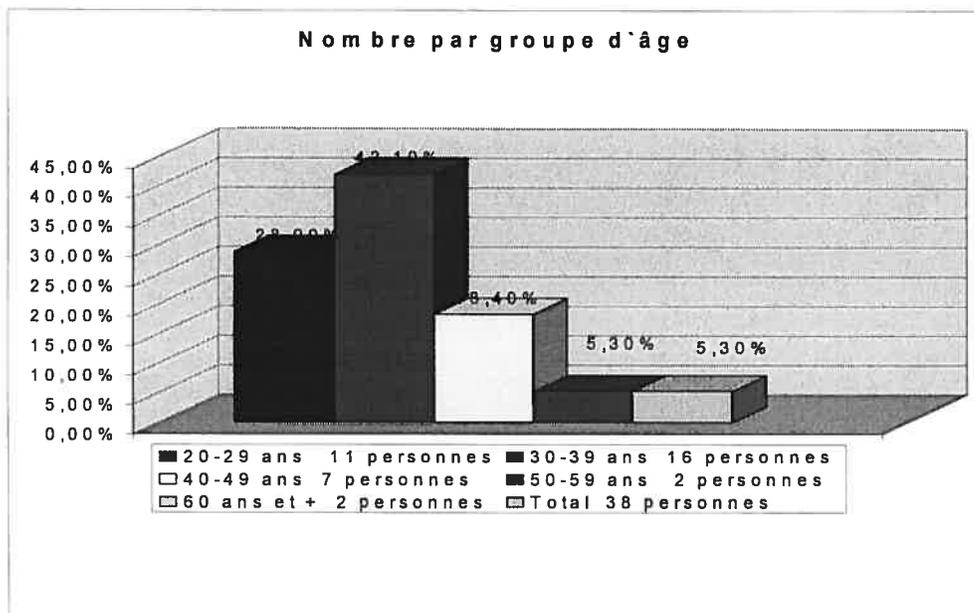
démographique et économique de 38 hermanos et hermanas Israelitas provenant de milieux urbains la région côtière. Cet échantillon, bien que petit, présente un portrait assez fidèle de la réalité des conditions de vie des Israelitas urbains. De plus, les données recueillies lors de l'investigation de terrain concordent avec les résultats des enquêtes produites par Marzal (1988) et Ossio (1990) ainsi qu'avec certaines informations statistiques produites par ONPE (1990, 1993, 1995, 2000, 2001).

Il existe un léger déséquilibre entre les informateurs de sexe masculin et de sexe féminin. Cela est principalement dû à un concours de circonstances dont : Les hommes se présentèrent généralement plus enthousiastes à participer à cette investigation que les femmes qui se montraient quelque peu méfiantes devant une chercheuse étrangère posant d'aussi nombreuses questions. Deuxièmement, les hommes furent plus accessibles de part leur participation politique active au sein du FREPAP et de diverses organisations et micro-entreprises formées par la AEMINPU. Les femmes ont pour la plupart une vie sociale beaucoup plus restreinte que les hommes. Celles ayant de jeunes enfants demeurent majoritairement à la maison. Seules les femmes célibataires et plus âgées (40 ans et +) s'insèrent dans l'informalité urbaine soit en tant qu'aide au sein des *comedores populares<sup>1</sup> israelitas*, vendeuses ambulantes, agentes de prosélytisme ou propagandistes politiques.

Cet écart entre le genre des répondants ne pose toutefois aucun problème quant au processus d'investigation et d'analyse.

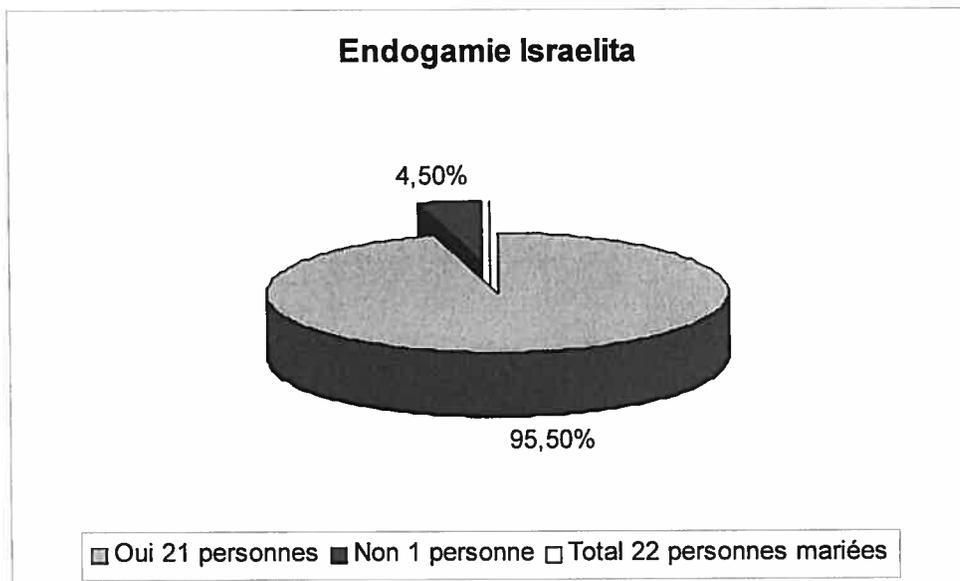
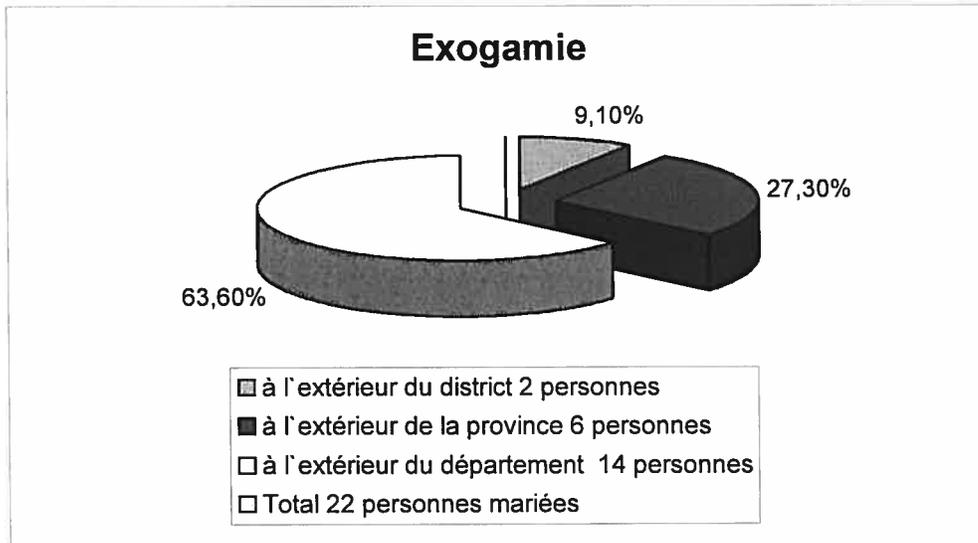


<sup>1</sup> Comedores populares : tablées populaires où il est possible d'obtenir un repas à prix modique.



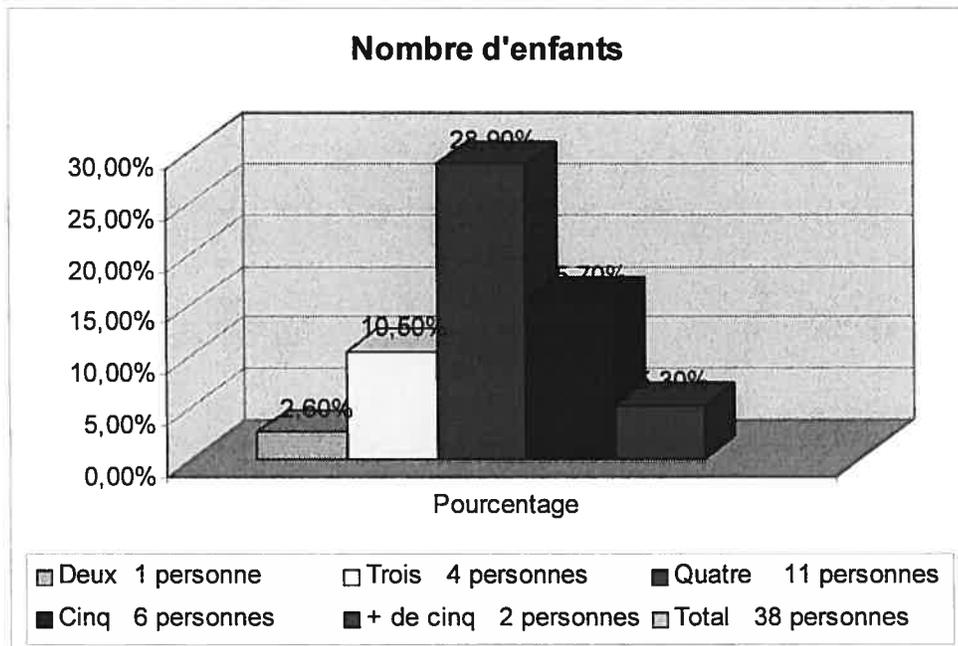
La majeure partie des célibataires sont des hommes sans lieu fixe de résidence et travaillant pour la plupart soit en tant que vendeur ambulant ou au sein des micro-entreprises de la AEMINPU. Le célibat en milieu urbain, est fortement lié aux difficultés socio-économiques qu'éprouvent les migrants. Le secteur informel de l'économie n'offre aucune sécurité de subsistance et d'hébergement contrairement au milieu andin où malgré les difficultés de production la terre

procure un espace de résidence et subsistance de loin relativement plus stable. Le mouvement ethnoreligieux offre également un support spirituel, moral et socio-économique aux individus sans famille, aux orphelins ainsi qu'aux femmes monoparentales ayant subi l'abandon de leur époux.

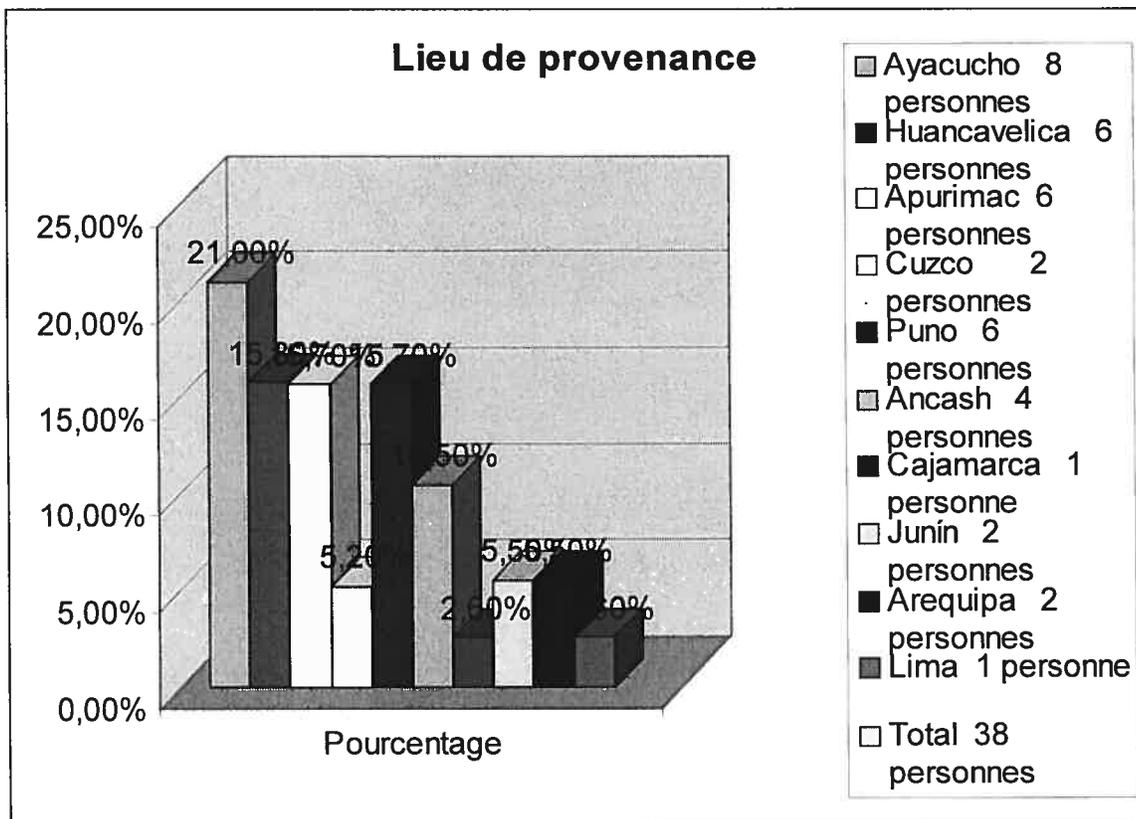


Selon ces résultats démontrant une importante exogamie Départementale, l'absence de bien reçu en héritage et une forte endogamie israelita, il apparaît clairement que l'endogamie du système culturel andin n'est plus perçue ni comme une source d'identité, ni comme une source de support socio-économique. Conséquemment, l'unique capital que possède les unions conjugales consiste

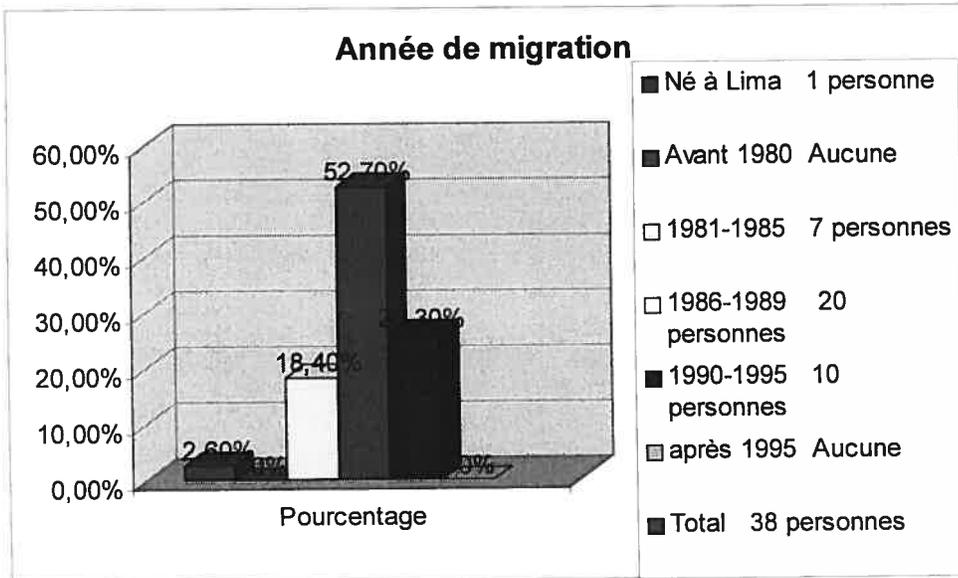
en leur propre initiative et capacité laborale. Pour ces migrants, la AEMINPU devient la source d'une identité nouvelle, d'un espace de mobilité socio-politique et économique tout en offrant et recréant un nouvel environnement communal de parenté, d'entraide et d'espérance.



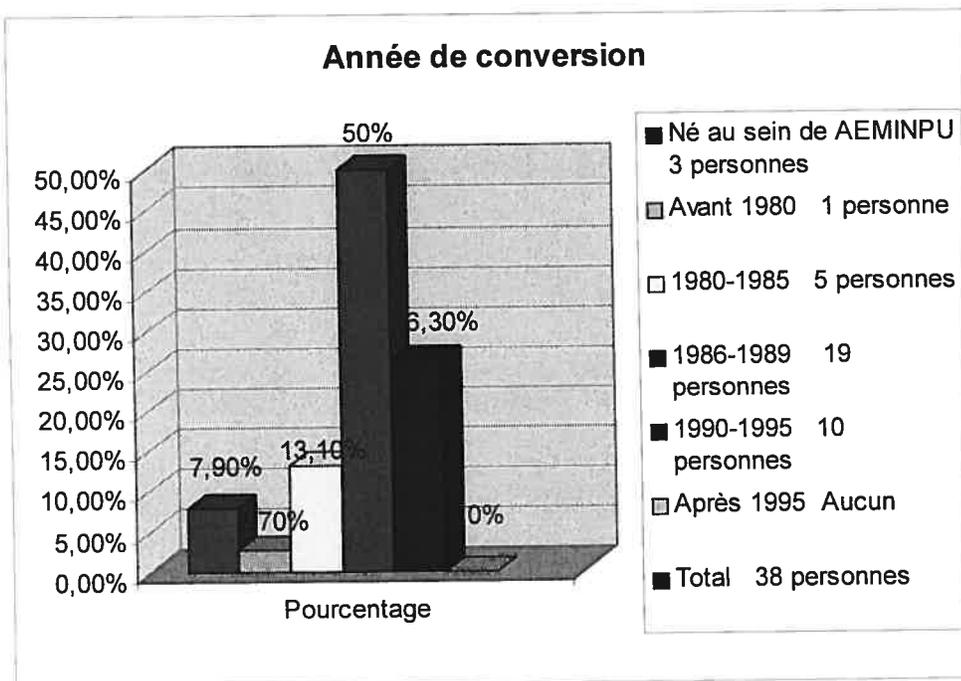
Provenant du système culturel andin et devant respecter les lois morales de la AEMINPU, interdisant l'usage de contraceptifs, la famille nombreuse semble demeurer une caractéristique significative au sein des familles israelitas. Cependant, je dois noter que lors de conversations informelles, certaines femmes ont souligné qu'une famille se limitant à deux ou trois enfants serait l'idéal étant donné les conditions socio-économiques difficiles que présente le monde urbain actuel.



Les résultats démontrent qu'un fort pourcentage d'Israelitas (73,7%) provient des Départements formant le Trapèze Autochtone (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Cuzco et Puno). Les données de l'investigation de terrain corroborent également avec celles obtenues par Ossio en 1990 lors de son enquête sur la population Israelita de la capitale, Lima. Selon Ossio : « la Sierra central, conformada por Ayacucho, Huancavelica, Junín y Apurímac, aporta el 50% de los migrantes israelitas; la Sierra sur, incluyendo Cuzco, Puno y Arequipa, el 26%; y la Sierra norte, compuesta por Cajamarca, Ancash y Huánuco, el 8%.» (Ossio 1990 :118) Pour ces mêmes délimitations géopolitiques les résultats de l'investigation indiquent que : 57,9% des répondants proviennent de la Sierra centrale, 26,3% de la Sierra sur et 13,2% de la Sierra norte. Ces résultats malgré de légères différences, dues probablement à la variabilité "normale" s'insérant au sein des échantillons, indiquent une même tendance quant au lieu de provenance de la population urbaine Israelita.

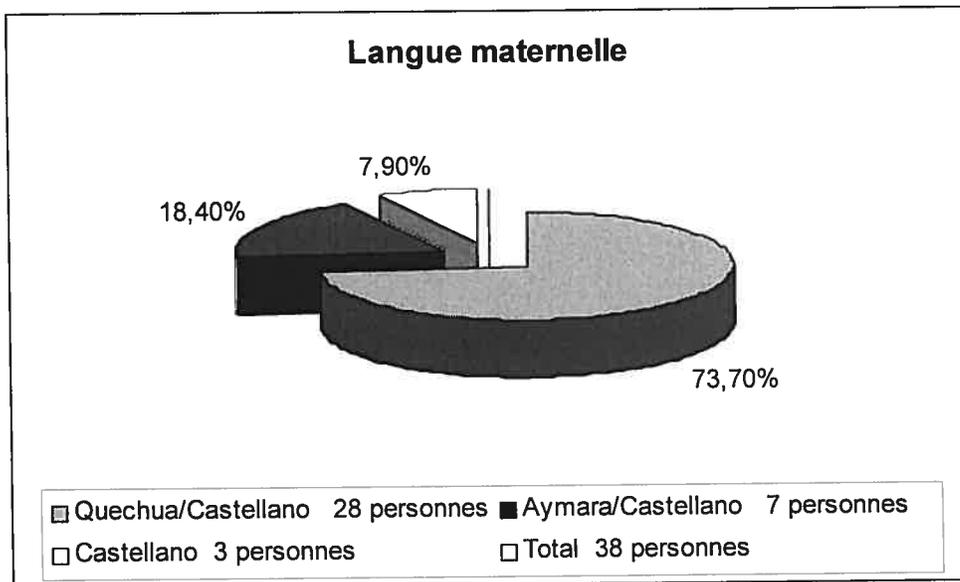


Il est à noter que la plupart des informateurs ont migré vers la capitale ou les villes de la côte pendant la période 1986-1989; époque qui correspond au paroxysme de la violence terroriste du SL et des Forces Armées de l'état dans la région andine.



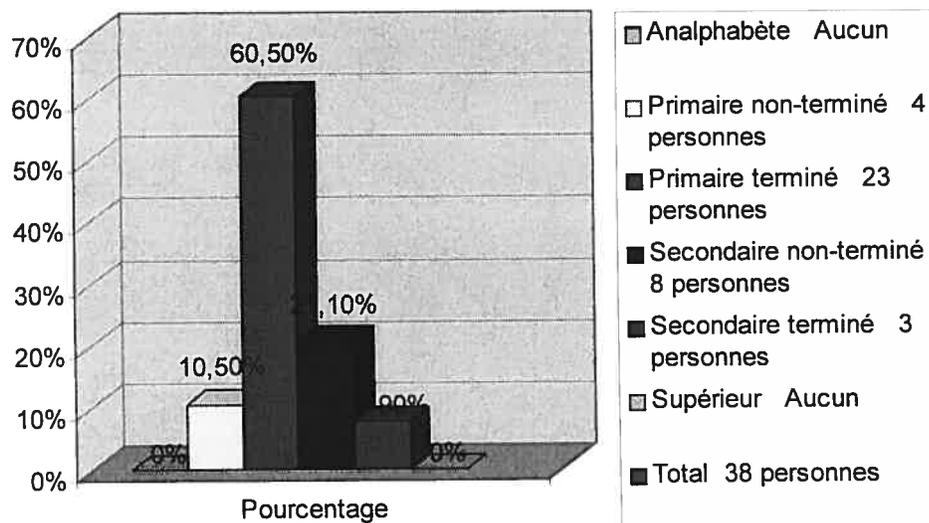
Les années 1986 à 1989 présentent une période de conversion intense qui correspond à la période de migration des répondants fuyant la violence qui sévissait dans plusieurs départements andins à cette même époque. Il semble donc y avoir une corrélation importante entre la déterritorialisation

forcée sous la montée de la violence en milieu andin au cours de la période 1986-1989 et l'adhésion au mouvement ethnoreligieux et politique de la AEMINPU suite au processus de migration en milieu urbain côtier.



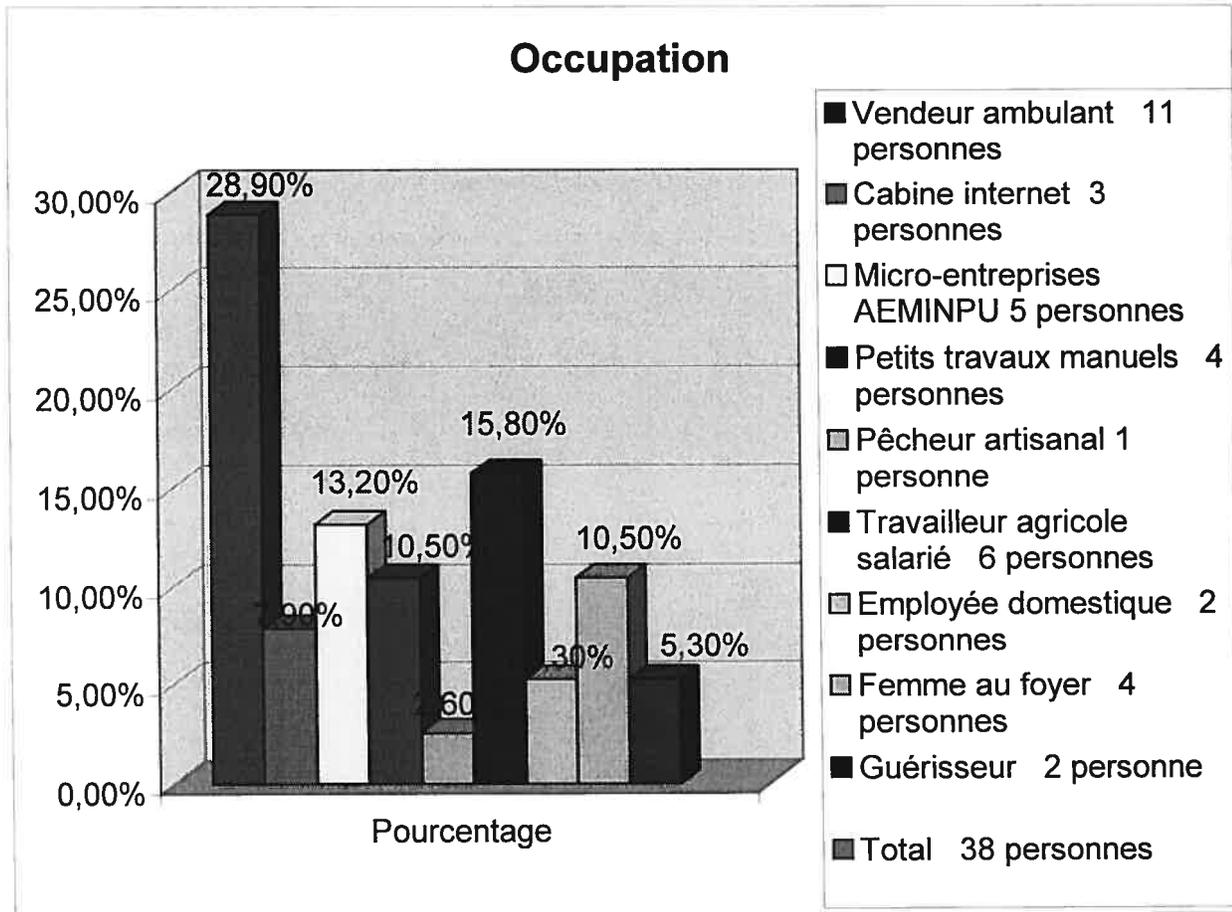
Ayant reçu une éducation à l'intérieur du système scolaire public de l'état, la plupart des informateurs furent soumis à l'apprentissage de l'espagnol. La migration en milieu urbain côtier exige également l'usage du castellano. Les informateurs sont donc majoritairement bilingues quechua/castellano ou aymara/castellano. Les Israelitas parlant aymara proviennent du Département de Puno. Ceux ne maîtrisant que le castellano sont pour la plupart originaires des villes de la côte et/ou nés au sein de la congrégation.

### Niveau d'éducation



Les chiffres parlent d'eux-mêmes, la majeure partie des informateurs israelitas ne possèdent qu'un niveau d'éducation très élémentaire. La plupart éprouvent certaines difficultés de lecture et d'écriture. Plusieurs commettent également des erreurs de grammaires et/ou prononciations à l'oral lorsque s'entrecroisent les racines linguistiques quechuas et la langue secondaire castellano.

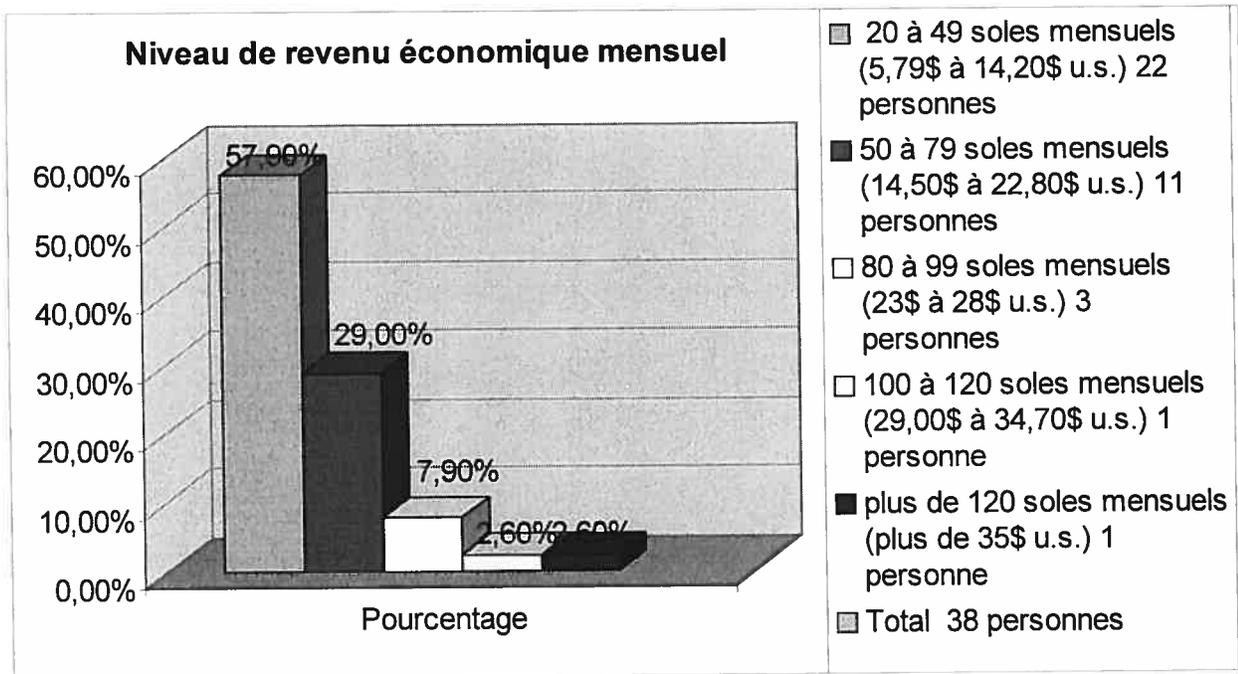
## B) PROFIL SOCIO-ÉCONOMIQUES DES ISRAELITAS URBAINS



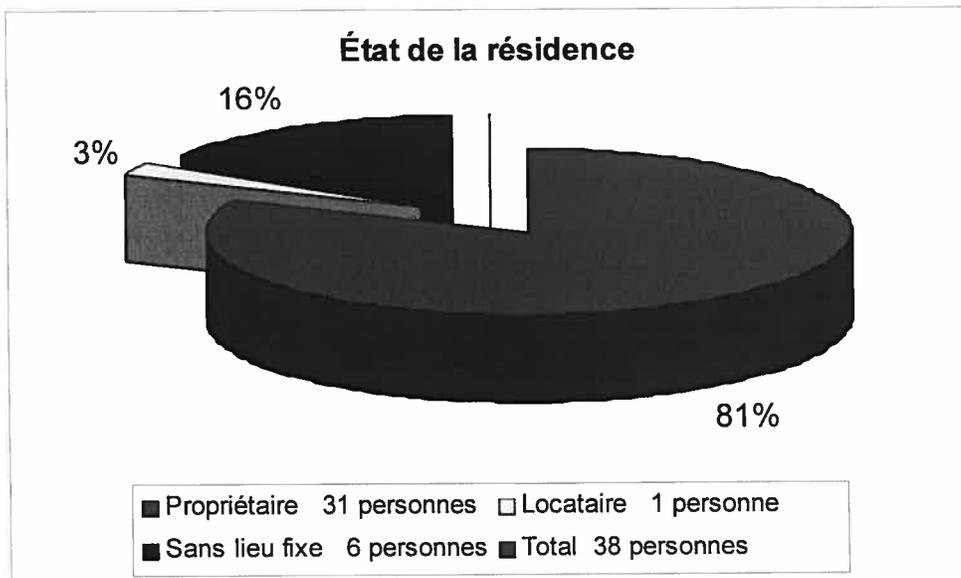
Tel que déjà mentionné en dans l'introduction de ce point, la majorité des migrants Israelitas œuvrent dans le secteur informel de l'économie en milieu urbain. Leur faible niveau d'éducation, leur racine physiologique andine ainsi que leur apparence vestimentaire marginale<sup>2</sup> pose un obstacle important quant à la recherche d'emploi et la mobilité socio-économique à l'intérieur de la société péruvienne. Ceux-ci se voient exclus des sphères de l'économie formelle et poussés à une constante recherche de ressources économiques impliquant une multiplicité de tactiques et une diversité importante. Il est important de noter que les informateurs affirment qu'ils préfèrent de loin le travail indépendant du secteur informel à l'exploitation au sein du secteur formel. Ils estiment que l'informalité leur permet de jouir d'une plus grande liberté, d'une autonomie de travail et d'horaires flexibles. Tel que le soulignait Ossio : «Pour plusieurs cela signifie être

<sup>2</sup> Les hommes Israelitas portent les cheveux longs et la barbe. Les femmes quant à elles respectent le port du voile et de la tunique tel que l'impose la culture ethnoreligieuse de la Congrégation.

devenir travailleur indépendant, avoir une plus grande liberté et des horaires flexibles permettant d'assister aux cultes et de participer aux diverses activités rituelles.» (Ossio 1990 :129)



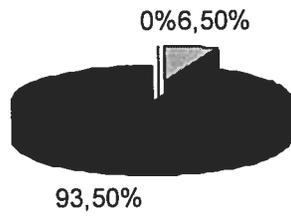
Encore une fois, les chiffres parlent d'eux-mêmes, la majeure partie des informateurs soit, ceux ne gagnant qu'entre 20 et 100 soles mensuellement entre dans la catégorie socio-économique de pauvreté extrême telle que définit par l'INEI.



**État de la résidence :**

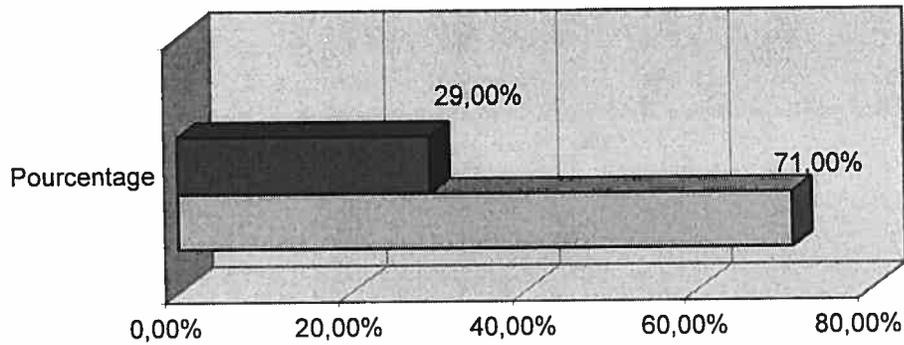
Ces migrants marginaux occupent les bidonvilles s'érigeant autour de la capitale et des villes de la côte. Ils y construisent de petites maisons improvisées à partir de matériaux recyclés tels que : métal, bois, briques. Plusieurs de ces constructions de fortune ne se composent que de murs d'esteras et de plancher de terre. Acquis par invasion et occupant dans l'illégalité des terrains vacants ne leur appartenant pas, ces migrants subissent régulièrement les assauts des policiers municipaux réclamant et forçant leur délogement. Comme l'indiquent les tableaux qui suivent, la plupart n'ont aucun accès aux services de base : eau, services hygiéniques, électricité, téléphone. En ce qui concerne les informateurs n'ayant aucun lieu fixe de résidence, ceux-ci sont pour la plupart de jeunes hommes célibataires qui effectuent un va-et-vient entre différents lieux tels que la résidence d'autres membres Israelitas, le local du FREPAP, les ateliers de micro-entreprises de la AEMINPU, le site de Cieneguilla etc. Ces lieux leur procurent pour un certain temps un toit, de la nourriture ainsi qu'un support moral.

### Mode d'acquisition de la résidence



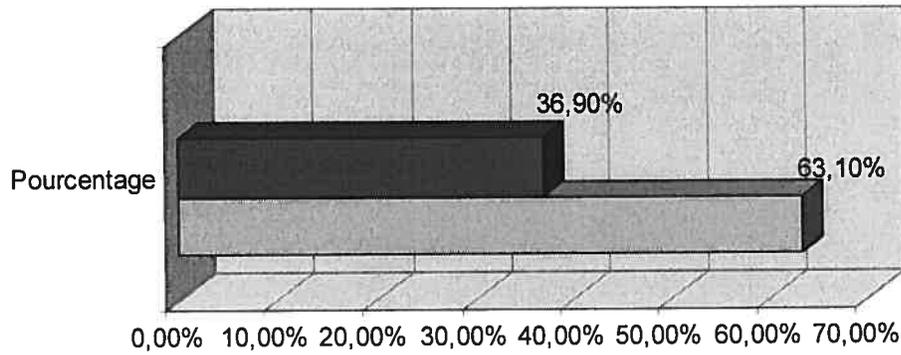
- Achat 2 personnes
- Invasion 29 personnes
- Héritage Aucun
- Total 31 personnes étant propriétaires

### Accès à l'eau



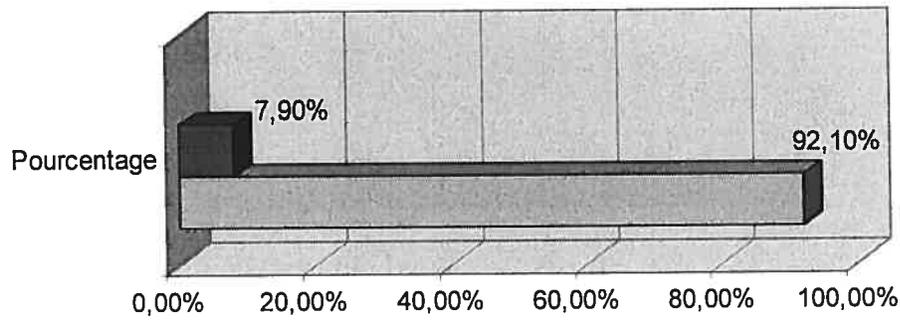
- Sans accès à l'eau 27 personnes
- accès à l'eau 11 personnes
- Total 38 personnes

### Accès à l'électricité



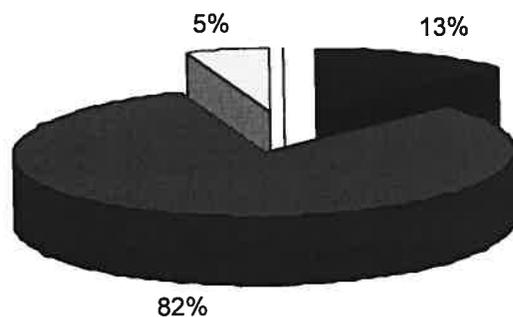
■ accès à l'électricité 14 personnes  
□ Sans accès électricité 24 personnes  
□ Total 38 personnes

### Sans accès au service au téléphone



□ Total 38 personnes  
■ accès au téléphone 3 personnes  
□ Sans accès téléphone 35 personnes

### Projet de participer à Fronteras Vivas et retourner à un mode de vie agraire



■ Non 5 personnes    ■ Oui 31 personnes  
□ Peut-être 2 personnes    □ Total 38 personnes

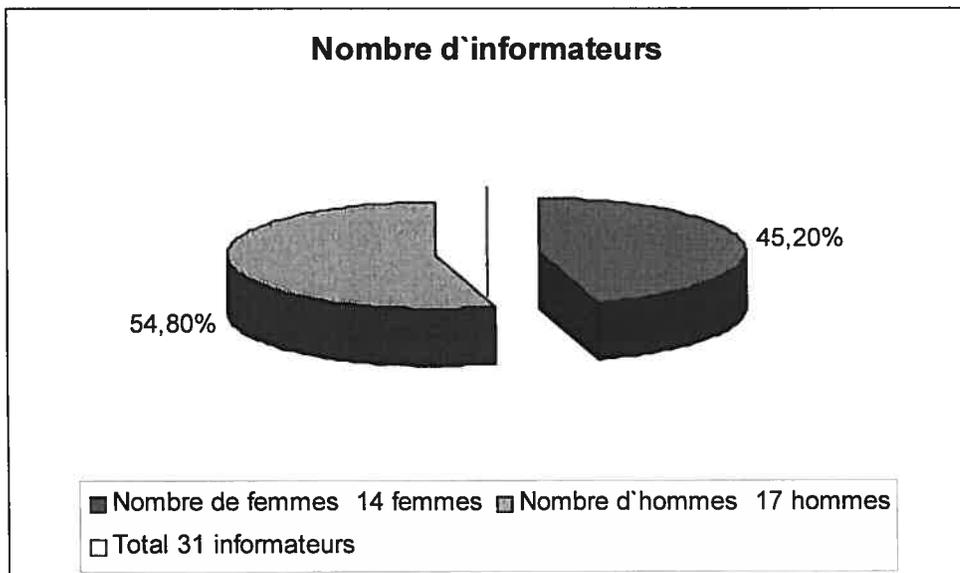
Lima constitue le lieu de préparation spirituelle et idéologique et de formation techno-agraire avant le départ pour les communautés de colonisation de la selva.

- résout problème du manque de terre arabe en milieu andin
- résout problème d'errance et de pauvreté urbaine
- résout problème de sous-alimentation

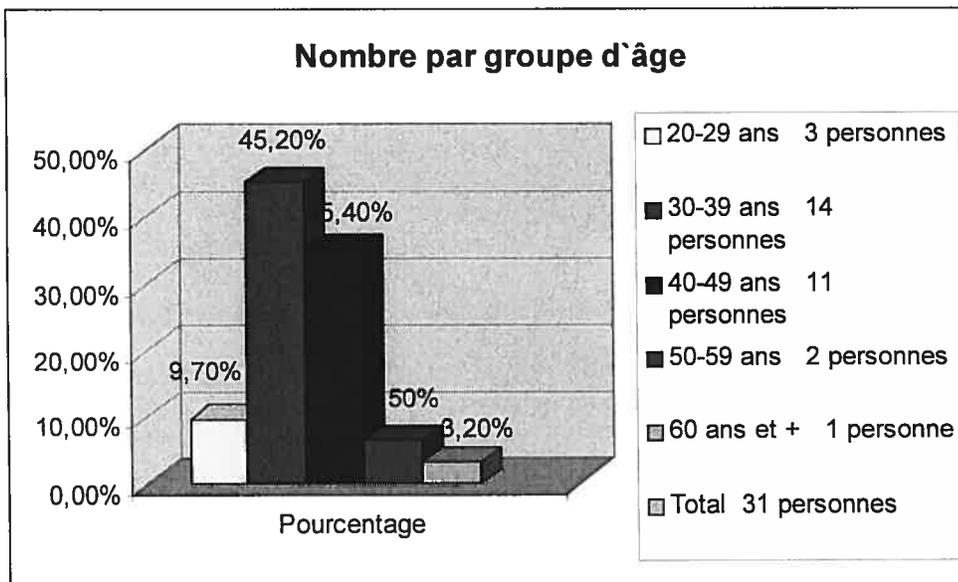
permet une autonomie de travail et de production

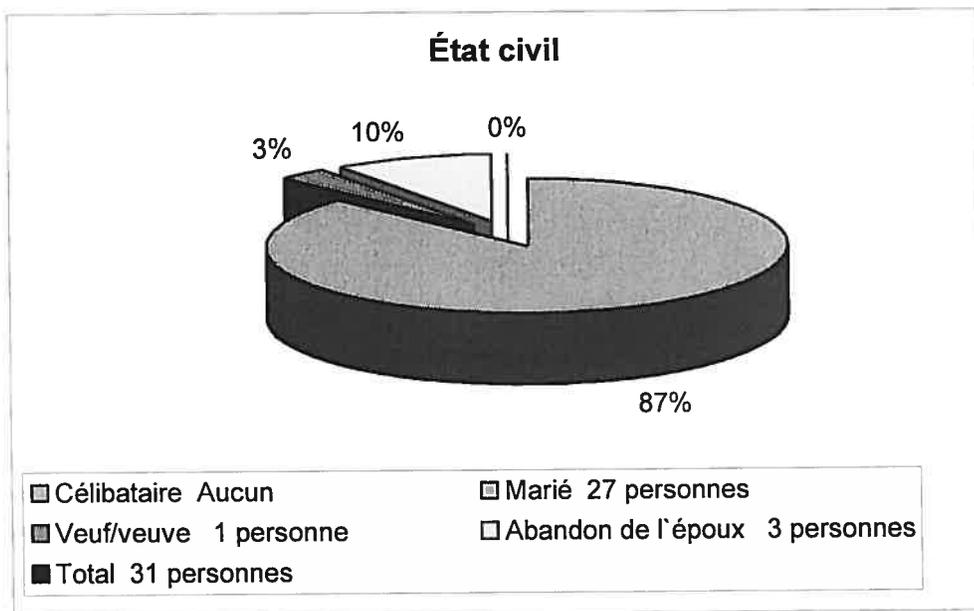
## PROFIL DES INFORMATEURS DE LA RÉGION ANDINE

### Profil socio-démographique

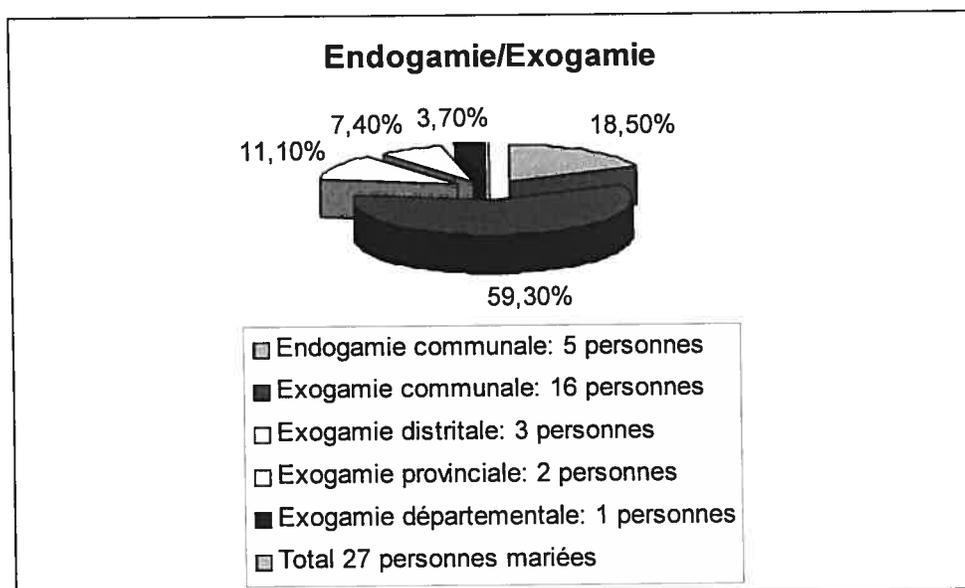


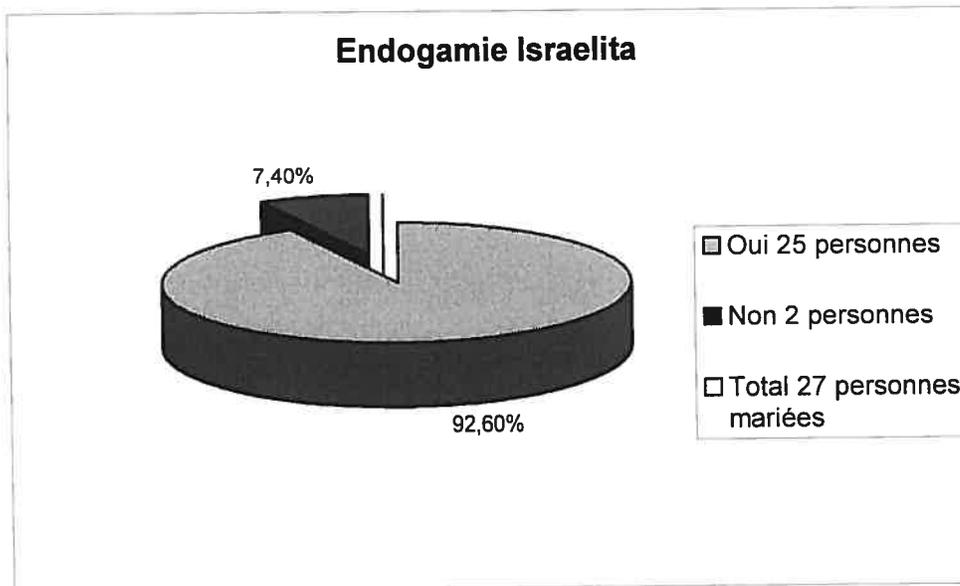
Curieusement, il fut plus facile de rassembler un nombre sensiblement équivalent d'informateurs masculins et féminins dans la région andine que ce le fut pour la région côtière. L'ensemble des israelitas ruraux approchés manifestèrent le désir de participer à cette investigation y voyant une possibilité de faire connaître la AEMINPU et le FREPAP à l'extérieur des frontières nationales et pan-andines et une occasion d'exprimer leur vision du monde, opinions et aspirations culturelles et politico-économiques.





Les cas d'abandon de l'époux sont reliés à la « disparition » du mari suite à son départ pour un travail saisonnier sur les plantations de la côte. Ces cas sont relativement peu fréquents en région andine, toutefois certains hommes supportant difficilement le fardeau économique que présente leur famille choisissent parfois de recommencer leur vie à neuf dans un milieu urbain côtier où ils y entrevoient de meilleures possibilités d'avancement socio-économiques étant libéré de leurs responsabilités familiales.

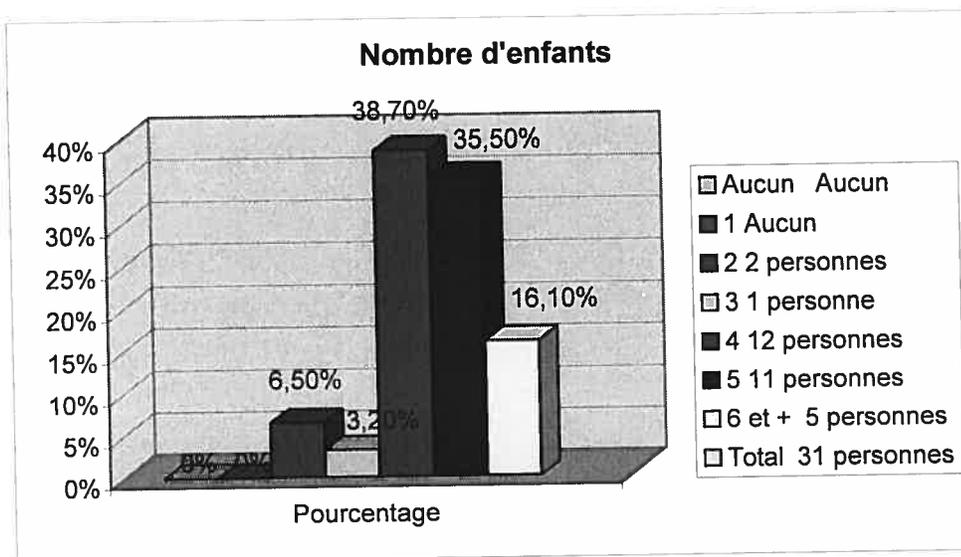




En milieu andin les règles d'endogamie communale semblent demeurer relativement importantes toutefois, les alliances endogamiques se déplacent au niveau distrital. Une seule enquête fut effectuée auprès des israelitas de la région andine par Ossio (1990). Selon lui, 57% des unions conjugales étaient communalelement endogamiques alors que 43% présentaient une exogamie communale à l'intérieur du même district. Les résultats de cette investigation diffèrent de ceux d'Ossio : la majorité des unions conjugales (59,3%) démontrent une exogamie communale comprise à l'intérieur du district. Seulement 18,5% des unions maritales respectent les règles d'endogamie communale. Et certains cas, bien que minimes, présentent des exogamies distritales (11,1%), provinciales (7,4%) et départementales (3,7%). L'écart entre les résultats obtenus par Ossio en 1990 et ceux de cette investigation se doit d'être mis en perspective : l'enquête effectuée par Ossio se limita à l'étude d'une seule communauté, soit celle de Pumahuasi, Département de Cuzco. Un échantillon aussi petit ne fournit que très peu de renseignements et ne permet qu'une analyse très superficielle de la réalité des israelitas vivant dans la région andine. La présente investigation offre une perspective plus ample; ayant été effectuée auprès de 5 communautés de 5 différents Départements andins. Cet échantillon beaucoup plus vaste permet de tisser une tendance plus réaliste quant au profil socio-démographique et économique des israelitas de la région andine.

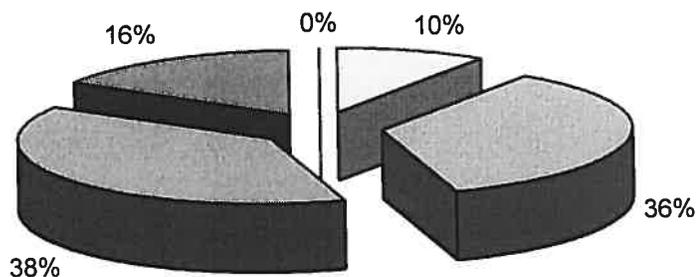
L'appartenance à l'identité ethnoreligieuse israelita au sein d'une petite communauté andine, réduit de beaucoup les candidats (es) avec lesquels une union maritale respectant les règles d'endogamie communale pourraient s'appliquer. De là, la nécessité d'étendre cette pratique endogamique au

niveau du district. Tous les israelitas provenant de différentes communautés à l'intérieur d'un même district se réunissent à la fin de chaque fois afin d'assister à une célébration religieuse au centre cérémoniel distrital. Lors de cette célébration, les jeunes gens en âge de se marier ont l'occasion d'être présentés à des jeunes hommes ou jeunes filles israelitas provenant de différentes communautés à l'intérieur du district. Des liens et ententes de mariage peuvent ainsi être créés au niveau d'une endogamie distritale, où il devient plus facile de trouver un ou une partenaire israelita à des fins maritales. Les cas d'exogamies distritales, provinciales et départementales correspondent essentiellement à des israelitas qui travaillant ou ayant travaillé comme missionnaires, agents de développement techno-agraire ou agents de propagande politique pour le mouvement de la AEMINPU et qui en voyageant au sein du réseau transcommunautaire israelitas contractèrent des unions matrimoniales échappant aux règles traditionnelles d'engodamie.



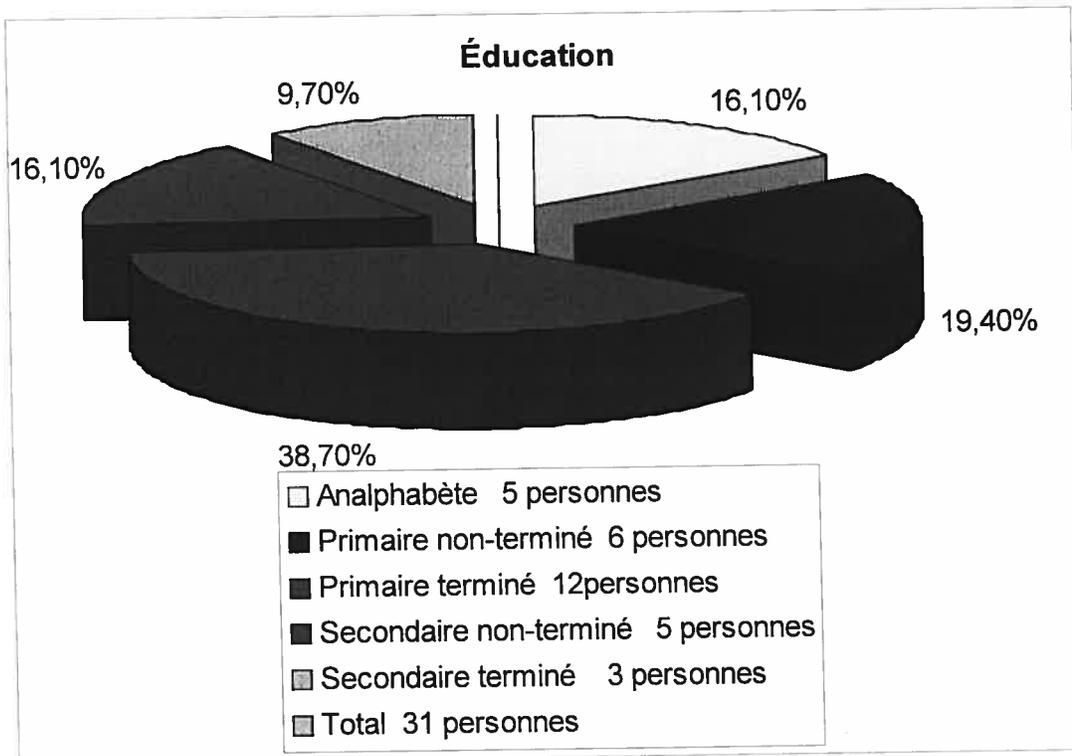
Tel que les chiffres le démontrent, l'aspiration à la famille nombreuse demeure une caractéristique importante. De plus, le taux de mortalité infantile élevé au sein de ces familles vivants dans des conditions d'extrême pauvreté explique en partie l'importance de maintenir un taux de procréation élevé.

### Année de conversion

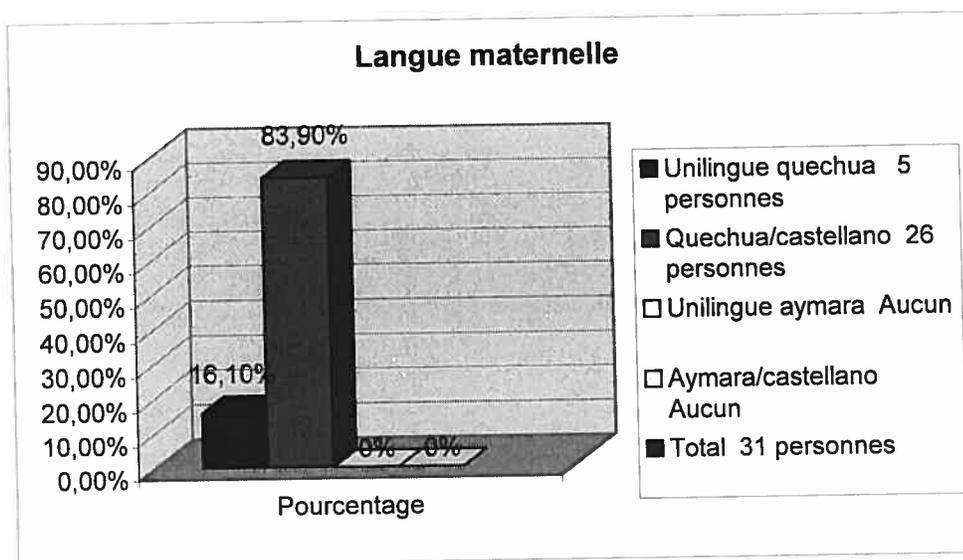


■ Avant 1980 aucun	□ 1980-1984 3 personnes
■ 1985-1989 11 personnes	■ 1990-1994 12 personnes
■ après 1995 5 personnes	■ Total 31 personnes

La période 1985-1989 présente une forte proportion de conversion, cette période correspond au paroxysme de la violence terroriste en milieu andin. La période 1990-1994 présente la plus importante phase de conversion. Cette période correspond à l'avancement du prosélytisme de la AEMINPU et du FREPAP dans la région andine au moment où les opérations de guérillas du SL se déplaçaient vers les villes de la région côtière. Il est à noter que l'incursion andine de la AEMINPU s'accroît à partir de 1990 et que depuis le début de mes observations en 2000, que le nombre de missionnaires parcourant les Départements andins ne cesse de croître. La direction cherche à augmenter le nombre d'israelitas en milieu rural afin d'étendre encore davantage le réseau transcommunautaire qui fût créé depuis le début des années 1980.



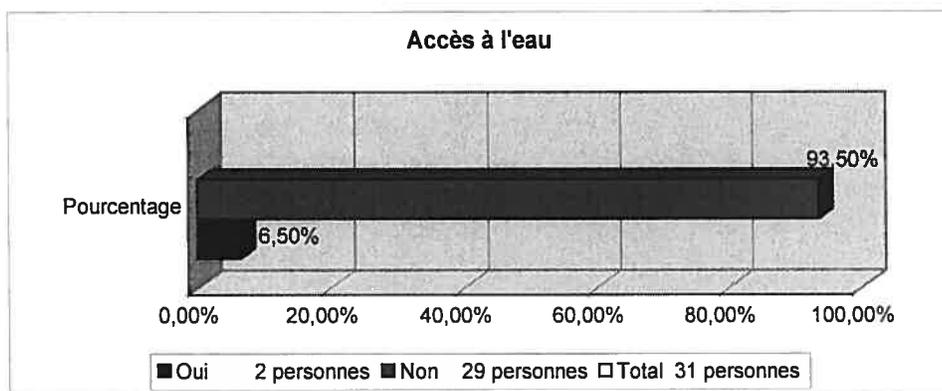
Le niveau d'éducation des informateurs israelitas de la région andine s'avère très élémentaire, tout comme celui des israelitas de la région côtière. Les enfants assistent à l'école primaire du village le plus près et doivent parcourir entre 5 à 10 km à pied pour s'y rendre. Les fillettes assistent plus sporadiquement à l'école puisque les parents considèrent qu'il est préférable que celles-ci aident aux tâches domestiques.



La majeure partie des répondants apprirent à maîtriser le castellano à l'intérieur du système d'éducation national. Les répondants unilingues quechuas sont tous sans exceptions des femmes analphabètes âgées entre 30 et 40 ans et provenant des Département andins de Puno et Huancavelica. Les hommes ayant une vie publique plus active sont pour la plupart bilingues.

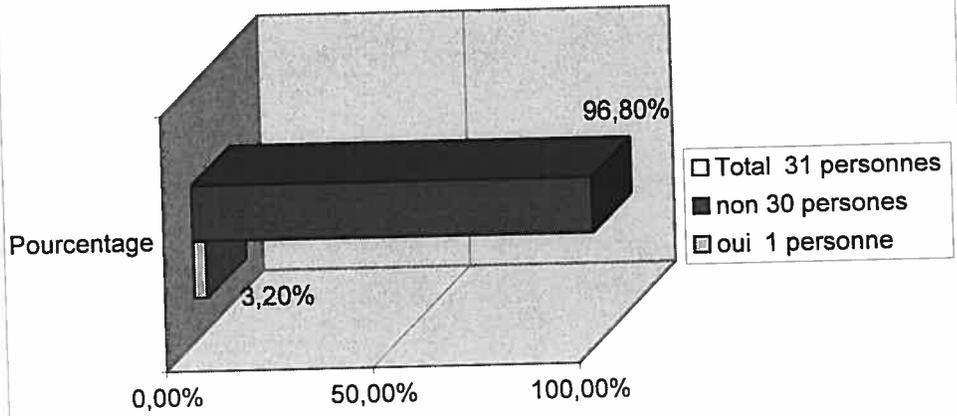
### Profil socio-économique :

Les familles sont généralement composées du père, de la mère et de 4 à 6 enfants vivants dans une maison d'*adobe*<sup>3</sup> d'une seule pièce, construite sur un plancher de terre et recouverte d'un toit de paille. La grande majorité des familles n'ont aucun accès aux services de base : eau, électricité, téléphone, services hygiéniques. La plupart d'entre elles doivent parcourir une distance allant de 10 à 15 minutes de marche afin de s'approvisionner en eau potable à même la rivière ou le ruisseau le plus près. L'utilisation de ces sources d'eau non-purifiées et souvent contaminées entraîne divers types d'infections et parasites gastro-intestinaux au sein de ces familles paysannes. L'énergie utilisée pour l'éclairage domestique se limite à 87% des cas à l'usage de chandelles, seulement 13% des familles ont recours à l'électricité ou aux lampes de kérosène. Pour ce qui est de la cuisson alimentaire, la principale source d'énergie s'obtient à partir de la combustion des déjections animales pour 61,3% des répondants, 29,0% ont accès au bois comme source combustible, tandis que seulement 9,6% peuvent se permettre l'achat de kérosène.

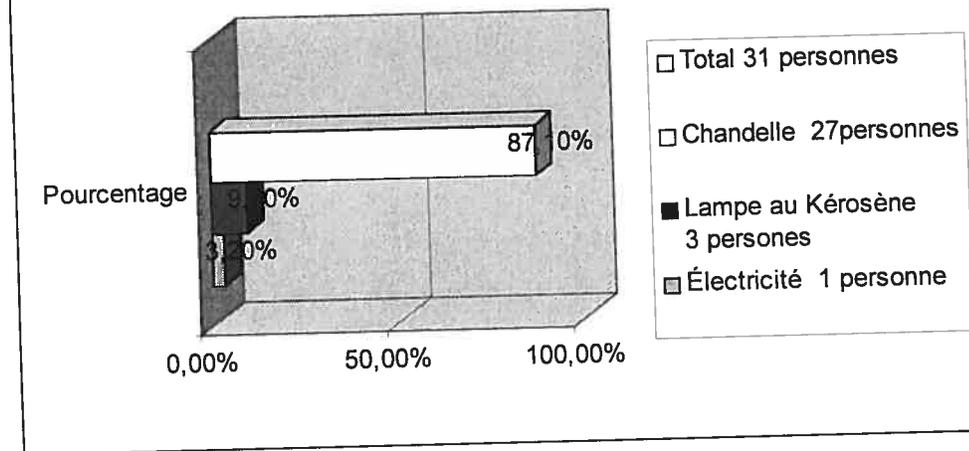


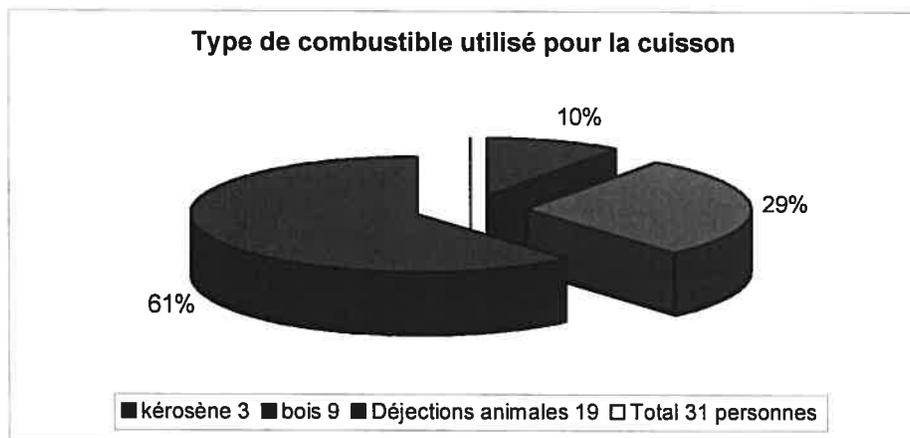
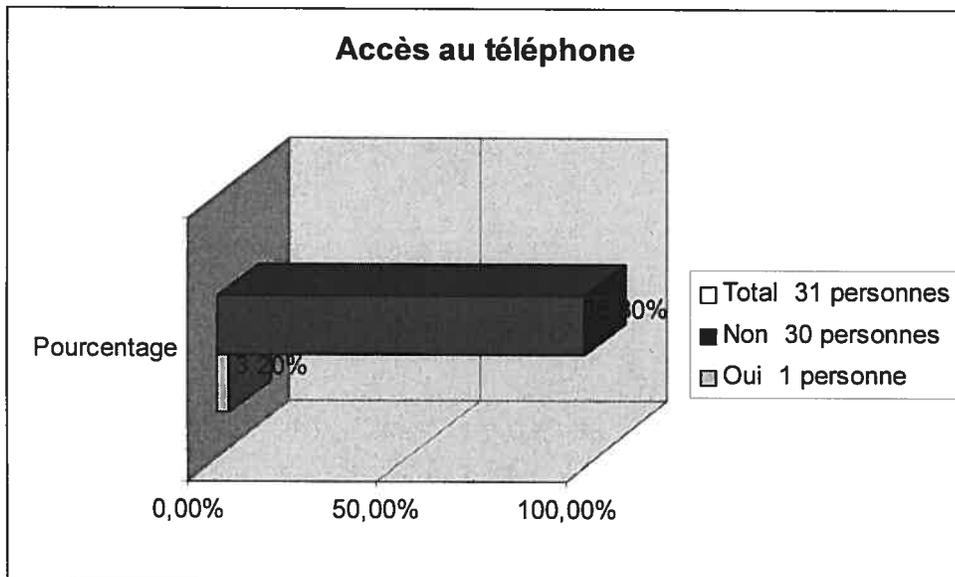
<sup>3</sup> Adobe : brique crue composée de boue séchée et de paille.

### Accès aux services hygiéniques



### Système d'éclairage





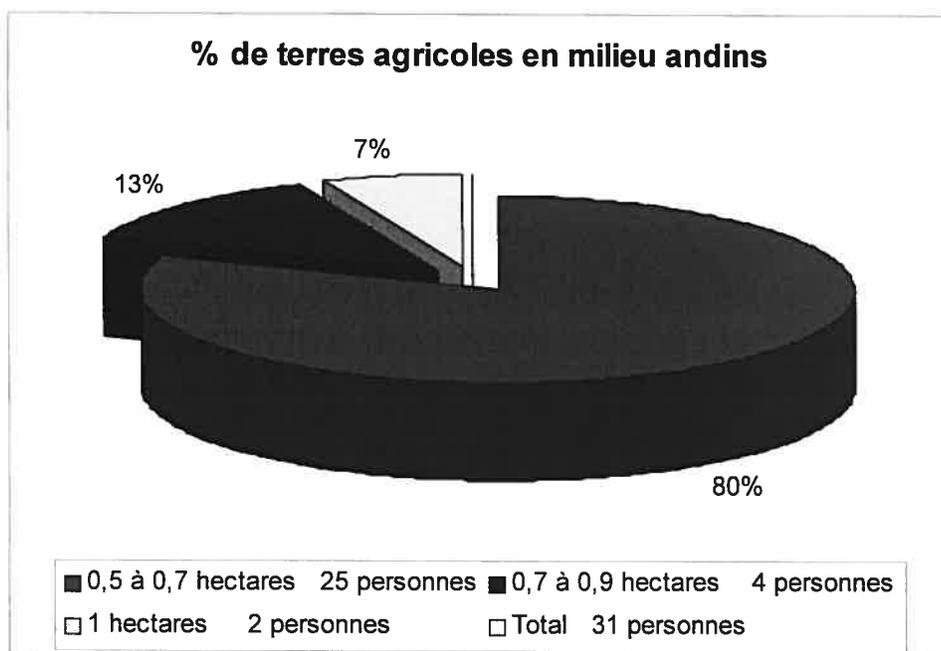
Ces familles vivent d'une économie de subsistance sur des lopins de terres agricoles dont la superficie varie de 0,5 à 0,7 hectare. Dû aux conditions climatiques des hauts plateaux andins, la fertilité et le rendement des sols ne permettent l'exploitation que d'une variété de cultigènes très limités principalement : la pomme de terre, l'*olluco*<sup>4</sup>, la *quinua*<sup>5</sup> et les *habas*<sup>6</sup>. Les terres sont peu fertiles et la majorité des familles ne possèdent pas les ressources financières suffisantes à l'achat de fertilisants, même l'approvisionnement en semences s'avère problématique dans certains cas. Les techniques de culture demeurent très rudimentaires, l'extrême pauvreté et la situation

<sup>4</sup> Olluco ou papa lisa: tubercule cultivé en haute altitude.

<sup>5</sup> Quinoa: plante cultivée en haute altitude adaptée aux climats sec ayant une certaine ressemblance avec le blé.

<sup>6</sup> Habas : catégorie de haricot cultivé en haute altitude

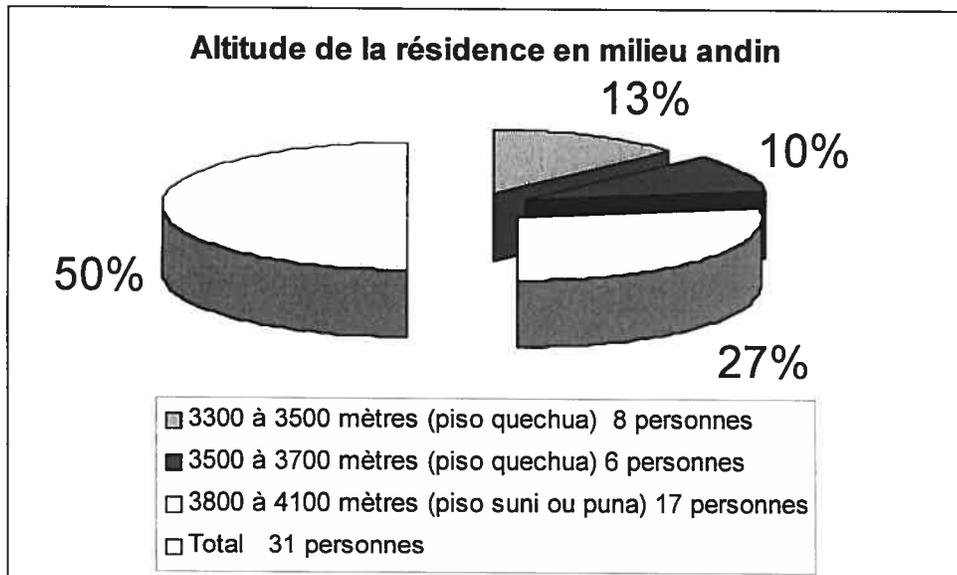
géographique des terres, majoritairement à flanc de montagne, ne permettent ni le recours aux appareils mécanisés, ni aux animaux de labour, la "chaquitacla"<sup>7</sup> demeure l'outil agricole de base. Les familles possèdent également un nombre réduit d'animaux qui généralement vacillent autour de 3 (moutons ou lamas) et quelques petits animaux secondaires (volailles, cuy<sup>8</sup>) «*La matière organique servant à la fertilisation des champs es rare. Dans une région où l'élevage est faible et les accumulations de fumier insuffisantes, l'utilisation des déjections animales se voit divisée entre son emploi comme fertilisant dans les champs ou comme combustible pour la cuisson.*» (Morlon 1996 :27) L'extrême parcellisation des terres entraîne une exploitation extensive des sols ne permettant pas leur régénérescence, les périodes de jachère ont du être aboli et remplacées par un système de culture rotative<sup>9</sup>.



<sup>7</sup> Chaquitacla : outil d'origine pré-hispanique encore largement utilisé dans les Andes qui emploie la force du pied afin de retourner la terre.

<sup>8</sup> Cuy : animal consommé à l'intérieur de la diète andine, communément appelé cochon d'inde en Amérique du Nord.

<sup>9</sup> Un système de culture rotative : par exemple des pommes de terres seront cultivés successivement pendant deux ans suivi d'une année de culture de quinoa et habas, puis le cycle recommence.



\* N.B. IL SEMBLE EXISTER UNE CORRÉLATION ENTRE LE NIVEAU DE PAUVRETÉ, L'ALTITUDE DE RÉSIDENCE ET LA PROPORTION D'ADEPTES ISRAELITAS

#### **PALIER ÉCOLOGIQUES DE RÉSIDENCE DES RÉPONDANTS :**

##### **El piso « quechua »**

Le piso quechua constitue un palier écologique très fragmenté de la région andine regroupant vallées et versants inter-andins s'élevant entre 2 200 et 3 500 mètres d'altitude. Les températures de cette zone oscillent entre 17°C et 10°C. La partie supérieure des versants connaît de temps à autre des périodes de gel de courte durée. La qualité de la production agricole dépend en grande partie de la fertilité des sols, des possibilités d'approvisionnement en eau et de l'accès aux systèmes d'irrigation. Les versants abrupts sont de loin moins fertiles que les vallées et plateaux intermédiaires. L'érosion mine la fertilité des sols et ralentit considérablement le renouvellement de la matière organique. Cette zone écologique est densément peuplée et le nombre de terres disponibles se raréfie d'année en année. L'agriculture s'effectue généralement à partir d'un système d'exploitation du sol en terrasses où le maïs, les légumineuses (arvejas<sup>10</sup>, *habas*) de même que les pommes de terres y sont cultivées.

<sup>10</sup> Arvejas : catégorie d'haricot sec

## El piso « Suni »<sup>11</sup> ou « Puna »

Le pallier Suni constitue une zone intermédiaire entre les pallier tempérés des vallées andines et le pallier froid et humide des "punas"<sup>12</sup>. Situé entre 3 500 et 3 900 mètres d'altitude les températures annuelles oscillent autour de 10°C, les gelées nocturnes sont également fréquentes. Cette zone écologique restreint la production agricole aux tubercules, à la *quinua*, et aux *habas*. L'ensemble de la production agraire est destinée à la consommation familiale. Seule une partie très minime des récoltes est vendue au village le plus près généralement situé à un minimum de 10 kilomètres de distance. *« Après la réforme agraire, les gens de la campagne ont été complètement abandonnés par l'État. Le problème est que nous n'avons pas de terre à nous ou alors nous avons un quart d'hectare subdivisé en je ne sais combien de parties... Nous cultivons seulement pour manger. »*<sup>13</sup>

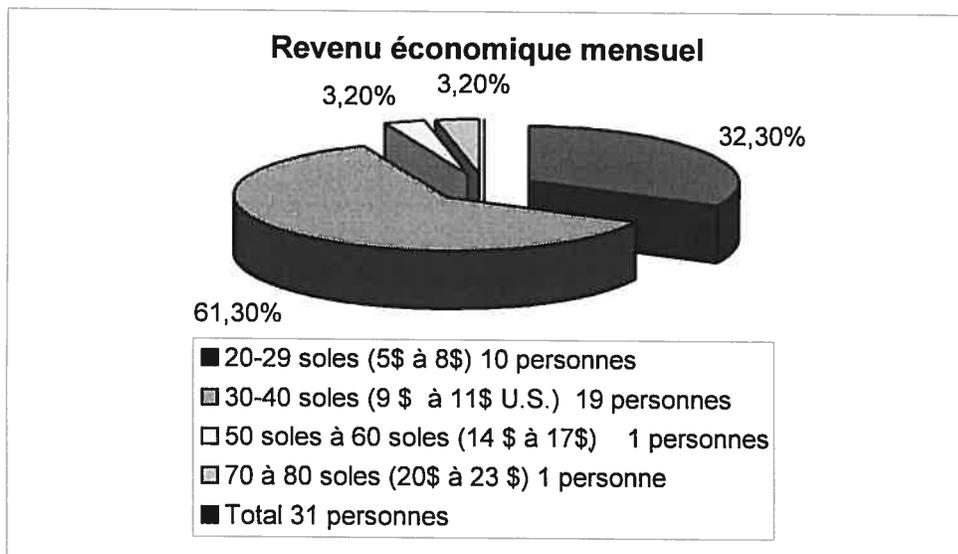
La plupart des enfants souffrent de malnutrition, dû au manque de variété et de protéines de la diète, basée essentiellement sur la consommation de tubercules.

---

<sup>11</sup> Suni est le terme aymara équivalant au terme quechua de Puna qui signifie un pallier écologique de haute altitude au-delà des limites possibles pour la culture du maïs. La majeure partie des plaines de l'altiplano sont comprises à l'intérieur de ce pallier écologique.

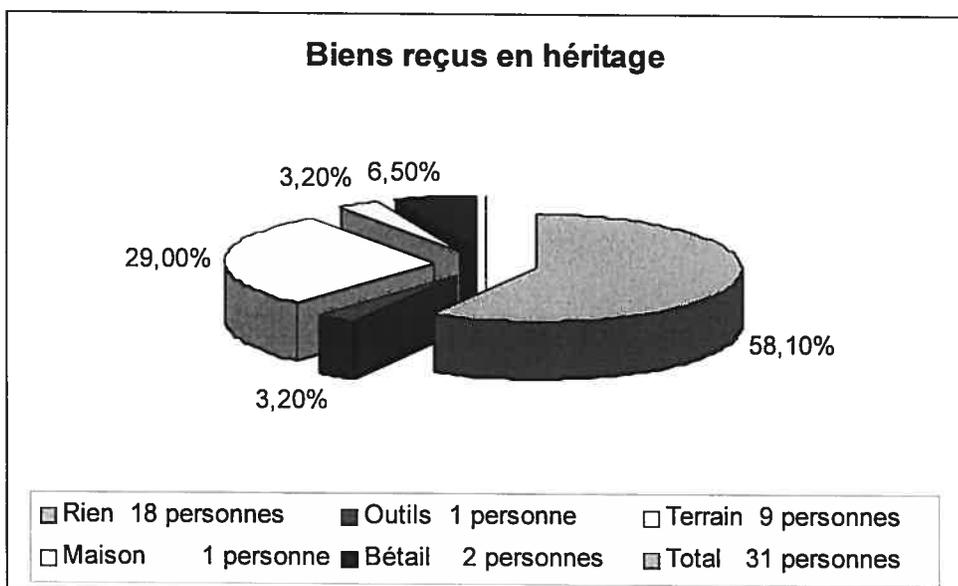
<sup>12</sup> Pallier andin froid et humide situé entre 3 900 et 4 800 mètres dont les températures varient entre 4°C et 5°C. En raison du froid et de la pauvreté du sol en haute altitude, ce pallier sert principalement de pâturage aux alpacas, lamas et guanuco.

<sup>13</sup> Informatrice de Colcabamba, Département de Huancavelica.



\* (voir note de bas de

page)



«Au sein du milieu rural andin, la terre constitue le principal élément de subsistance. Ce bien indispensable se transmet par héritage bilatéral. Conséquemment il est avantageux d'appartenir à

\* Les informateurs éprouvèrent une certaine difficulté dans la déclaration de leur revenus économiques mensuels. Cette information doit donc être considérée comme une approximation du revenu mensuel et non une donnée absolue. La difficulté d'obtenir cette information d'ordre quantitative résulte en partie de la méfiance des informateurs à fournir une information aussi personnelle, mais également du fait que la majeure partie des informateurs vivant d'une économie de subsistance à l'écart de l'économie de marché parviennent difficilement à évaluer leur revenus économiques. Il est toutefois possible d'estimer que le revenu annuel de ces paysans vivant à l'intérieur de condition d'extrême pauvreté oscillent entre 400 et 600 soles soit entre 115 et 175 \$ U.S.

une famille ayant la possibilité de transmettre de tels biens. La terre étant un bien de plus en plus rare en milieu andin, les communautés en sont venues à imposer de nombreuses restrictions quant à son processus de transmission. En vertu de cela, le mariage andin doit idéalement se réaliser entre les membres d'une même localité ou d'une région unie par une solidarité sociale forte et continue. Soustraire à ces règles signifie entreprendre une vie conjugale avec des bases matérielles réduites et risquer de se voir refuser droit d'héritage quant à la transmission des terres.» (Ossio 1990 :127)

Les conditions socio-économiques d'extrême pauvreté et la parcellisation croissante des terres limitent grandement la transmission de biens intergénérationnelle. Les règles d'endogamie s'étant déplacées au niveau distrital briment également les conditions de transmissions bilatérales des terres, propriétés, outils et bétail. Ces facteurs expliquent en grande partie les raisons pour lesquelles la majeure partie des informateurs ne reçurent aucun bien en héritage au moment de commencer leur vie conjugale.

### Régime de gérance des terres agricoles

La réforme agraire généra une structure d'exploitation agropécuniaire dysfonctionnelle, provoquant l'accroissement des différences économiques, sociales, techniques et culturelles en milieu rural. Au début des années 1980 un nouveau processus de perfectionnement et de restructuration des coopératives paysannes vit le jour, processus qui culmina avec l'invasion et la reprise de terres agricoles, la liquidation des entreprises associatives et coopératives agraires et finalement par une parcellisation des terres agricoles ayant été récupéré.

Depuis la restructuration agraire qui eu lieu aux années 1980, 83,5% des terres furent privatisées, seulement 5,8% d'entre elles sont demeurées à l'intérieur d'un système de régence communale.<sup>14</sup> Les conséquences de cette restructuration agraire qui avait pour objectif de remédier aux lacunes de la réforme vélasquiste eurent un lourd impact sur les communautés paysannes, impact qui accentua les écarts mentionnés précédemment. Les paysans israelitas ayant participé à cette investigation proviennent tous de communauté où le système de gérance des terres fût privatisé au

---

<sup>14</sup> Se référer au III Censo Nacional Agropecuario de 1996 produit par l'Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

cours des années 1980. Dans le cas où une famille se voit dans l'impossibilité de défrayer les coûts d'achat d'une parcelle de terre, la communauté peut toutefois octroyer un droit de culture sur des parcelles non-exploitées généralement réservées au pâturage. Ces terres se trouvent pour la plupart très éloignées des communautés villageoises, à flanc de montagnes et difficilement cultivables.

La situation de la gérance des terres au Pérou s'avère inquiétante, avec des unités agropécuniaires extrêmement parcellisées dont la production ne parvient pas à couvrir les nécessités de base de la subsistance des familles, sans oublier l'impact de la crise économique et des désastres naturels (inondations, sécheresse, gel) ayant affecté durement la région andine au cours des dernières années, les conditions de vie plusieurs familles paysannes se détériorent rapidement et plusieurs d'entre elles souffrent de conditions de pauvreté extrême laissées à elles-mêmes devant un état aux politiques économiques néo-libérales se désengageant de plus en plus du fardeau d'un secteur de production peu rentable au niveau national. Enrique Mayer précise que : «Les grands projets de développement rural prirent fin lors de la dernière décennie. Je ne crois pas d'ailleurs qu'ils ressurgiront de si tôt ou du moins selon les mêmes objectifs...les États ont changé d'orientation et se voient obligés d'abandonner le milieu rural face à la lourdeur des crises fiscales. Cet abandon accompagne les nouvelles théories libérales qui proposent de laisser les libres forces du marché et la concurrence se charger de transformer le milieu agraire.» (Mayer 1999 :1)

Pierre Morlon soulignait que : «...Il est erroné de voir les Andes comme un voile uniforme de pauvreté au sein d'une situation généralisée de retard technologique. Les Andes présentent une diversité de situations agraires reproduisant d'énormes inégalités.» (Morlon 1998 :28) Morlon distingue deux groupes de familles paysannes :1) Les familles très pauvres qui possèdent en moyenne  $\frac{1}{4}$  à  $\frac{1}{2}$  hectare de terre cultivable rendant indispensable une culture intensive et entraînant la disparition des périodes de jachère ou de repos pastoral. 2) Les familles paysannes possédant des superficies de terre dix fois supérieures, desquelles la moitié sont réservées à la jachère et au repos pastoral permettant la régénérescence des sols. Dans un ordre d'idées similaires, Sánchez décrivait l'hétérogénéité du monde andin : «Le territoire situé sur les flancs de la cordillère occidentale présente deux zones de vie principales : la partie inférieure avec un climat plus clément et des terres agricoles de bonne qualité et la partie supérieure dont la capacité d'exploitation se limite à l'élevage et la culture de tubercules. Les villages régionaux abritent une population métisse qui exploite un système agricole de type *minifundista*. Ces derniers forment des membres « actifs » de

la communauté. Ils sont les « *comuneros* ». Tandis que les parties situées en altitude sont occupées par une population nettement autochtone. Ce repli en altitude des autochtones est étroitement lié à leur désir d'autonomie face aux populations métisses. (voir Henri Favre 1977). Cependant les charges de représentation et d'organisation communale demeurent entre les mains des métisses. Il s'opéra ainsi dans les Andes péruviennes une appropriation des possibilités d'auto-représentation des autochtones par les métisses.» (Sánchez 1994 :338)

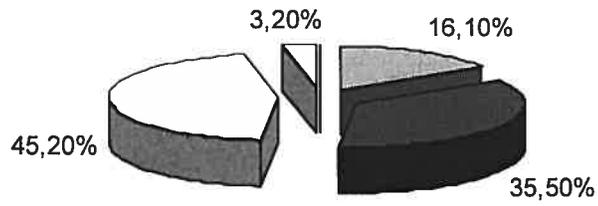
Les israelitas de la région andine appartiennent à cette première catégorie de famille paysanne vivant dans des conditions d'extrême pauvreté tel que défini par Morlon. Marginalisés par leur insuffisance économique, leurs caractères physiologiques autochtones, résignés à vivre d'une agriculture d'autosubsistance sur les terres peu fertiles des hauts plateaux, ceux-ci se voient exclus de l'organisation et de la participation aux activités communales, réservées aux villageois et aux paysans mieux nantis.

Pour 77% des familles répondantes, l'activité agraire ou agropécuniaire ne génère pas de revenus suffisants, raison pour laquelle un bon nombre d'entre eux, doivent vendre le force de travail en tant que *peon*<sup>15</sup> auprès de paysans mieux nantis des villages voisins ou en tant que travailleur agricole migratoire dans les plantations côtières ou celles de la selva. «...La fragmentation des minifundios, l'exploitation familiale en raison de l'inégalité dans la répartition et la possession des terres, suite aux réformes agraires. Ces paysans doivent donc également se soumettre au travail saisonnier migratoire des plantations de la côte et des régions amazonniennes, exercer le commerce informel au sein des marchés locaux ainsi qu'en travailleurs agricoles journaliers.» (Morlon 1996 :27)

---

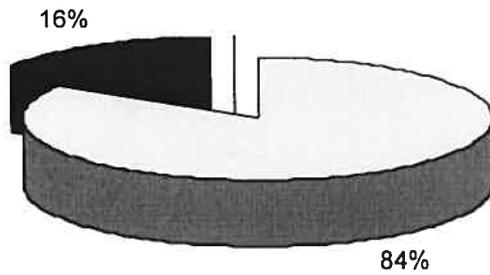
<sup>15</sup> Peon : travailleur agricole salarié ou rémunéré en produits comestibles.

### Travail saisonnier



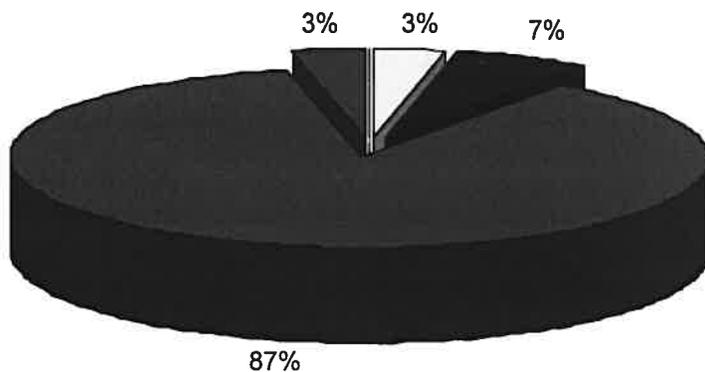
Non 5 personnes                       Peon 11 personnes  
 Travailleur migratoire 14 personnes    Commerce informel 1 personnes  
 Total 31 personnes

### Intention de participer au projet de colonisation de la selva : Fronteras Vivas



Oui 26 personnes    Non 5 personnes    Total 31 personnes

### Projet de lègue aux enfants



- Terrain 1 personne
- Maison 2 personnes
- Education 27 personnes
- Bétail 1 personne
- Total 31 personnes

### CONCLUSION SUR LES TRAITS SIGNIFICATIFS DE LA COMPOSITION SOCIALE DE LA AEMINPU

Les membres de la AEMINPU proviennent des couches les plus marginales de la population andine : en milieu urbain ces migrants andins déterritorialisés sous la violence terroriste se voient relégués aux classes de l'exclusion sociale, culturelle, politique et économique. En milieu andin les conditions de pauvretés extrêmes et le manque de terre engendrent l'exclusion sociale, culturelle, politique et économique de ceux-ci au sein des communautés villageoises. Comme il fut déjà souligné à plusieurs reprises, la majeure partie des israelitas tant en milieu urbain qu'en milieu andin, provient des Départements et des régions les plus pauvres et marginalisées du Trapèze Autochtone. «L'attraction qu'exerce Israel del Nuevo Pacto au sein de la population décrite par ces chiffres est une première évidence de la profonde origine andine de ce mouvement et de l'impact particulier qu'il peut avoir auprès des migrants des départements andins les plus défavorisés. Ainsi nous avons l'impression que les israelitas émergent des secteurs les plus pauvres et marginaux de la société andine.» (Ossio 1990 :118) Ces évidences marquantes concordent avec les observations

et les résultats obtenus par Espinoza (1984), Marzal (1988), Ossio (1990) de même que les données statistiques fournies par l'ONPE (1990, 1995, 2000, 2001).

---



Puno, Amantani, communauté d'Inkatarrí



apurímac



Asientamiento humano Ica



