Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

60-1 | 2011

Mobilisations et dynamiques identitaires en Amérique andine

L'andinité à Lima

Regards sur le racisme ordinaire en haut et en bas de l'échelle sociale

Émilie Doré et Raúl Matta

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2675>

DOI : 10.4000/civilisations.2675

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 43-57

ISBN : 2-87263-035-X

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Émilie Doré et Raúl Matta, « L'andinité à Lima », *Civilisations* [En ligne], 60-1 | 2011, mis en ligne le 12 février 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2675> ; DOI : 10.4000/civilisations.2675

L'andinité à Lima

Regards sur le racisme ordinaire en haut et en bas de l'échelle sociale

Émilie DORÉ et Raúl MATTA

Résumé : Depuis les années 1940, des migrants venus des zones rurales andines sont arrivés à Lima dans l'espoir d'accéder à de meilleures conditions de vie. La capitale péruvienne a connu une croissance démographique et géographique exponentielle, alimentée par l'apparition de cette population, longtemps associée à la misère et à l'archaïsme. Cependant, les personnes d'origine andine sont aujourd'hui susceptibles d'être présentes dans toutes les couches de la société péruvienne : n'y a-t-il plus, alors, de racisme à proprement parler ? Sur la base d'une enquête menée à Lima auprès de jeunes adultes issus de milieux sociaux antagoniques, cet article montre comment, malgré une mixité croissante qui traverse l'ensemble des couches sociales de la capitale, les préjugés affectant la culture andine se révèlent de façon plus ou moins subtile lors des interactions. Le stigmat social et racial se perpétue et crée un contexte de compétition constante où se distinguer de l'autre est une préoccupation majeure.

Mots-clés : Lima, racisme, cultures urbaines, inégalités sociales, pratiques de consommation.

Abstract: Since the 1940's, rural Andean migrants arrived to Lima in the hope of finding work and improving their living conditions. The Peruvian capital has experienced an exponential demographic and geographic growth as a consequence of the appearance of that population associated to misery and archaism for a long time. However, today, people of Andean origins are likely to be represented in every stratum of Peruvian society: then, is there no racism anymore, strictly speaking? On the basis of a qualitative survey carried out among young adults from antagonistic social worlds, this article shows how, despite the growing social mix in every social stratum of Lima, the prejudices against Andean culture are revealed in more or less subtle ways through interactions. The racial and social stigma persist and create a context of constant struggle in which social distinction is a major issue.

Keywords: Lima, racism, urban cultures, social inequalities, consumption practices.

Introduction

À l'instar de nombreuses capitales latino-américaines, Lima a connu une croissance démographique exponentielle, alimentée en grande partie par la migration interne. Depuis les années 1940, des migrants venus des zones rurales andines, les plus pauvres du pays, sont arrivés à Lima dans l'espoir d'accéder à de meilleures conditions de vie. Jusqu'à la fin des années 1960, c'est l'articulation entre un régime archaïque de production agricole – basé sur l'asservissement des travailleurs indiens – et la croissante industrialisation de Lima dans un contexte d'après-guerre qui alimente l'exode rural. Puis l'échec, en termes de production, de la réforme agraire de 1969 et les effets de la crise économique internationale des années 1970 ont intensifié le flux vers la capitale (Matos Mar 1991). À partir de 1980 une nouvelle catégorie de migrants andins fait son apparition : la population déplacée (*los desplazados*) par le conflit armé qui opposait le groupe révolutionnaire Sentier Lumineux aux forces armées péruviennes (Stepputat et Sørensen 2001). Ces vagues migratoires ininterrompues ont débouché sur une transformation globale de l'aspect de la ville, mais également sur un bouleversement sociologique. Aujourd'hui elle compte près de neuf millions d'habitants : il y en avait 644 000 en 1940 (Matos Mar 1991).

Le centre de Lima n'a pas pu accueillir tous les nouveaux arrivants. Face aux difficultés croissantes de logement, les migrants ont opté pour la modalité de l'invasion et se sont installés sur des terres vacantes en périphérie de la ville pour y construire eux-mêmes leur habitation. Au cours du XX^e siècle, la mutation de Lima est donc caractérisée par l'expansion de ces quartiers précaires ainsi que par le délaissement du centre-ville en voie de dégradation par les catégories aisées, qui préfèrent s'installer dans les districts balnéaires de Miraflores et Barranco, puis, à partir des années 1980, dans les périphéries aisées du district de Surco ou de La Molina.

Lima a occupé une place particulière dans la diversité culturelle du pays ; située sur la côte, elle est historiquement une ville *criolla* (créole). On appelle *criollos* les descendants d'Espagnols, majoritairement installés sur la côte, par opposition aux *Serranos*, les montagnards, habitant les Andes et d'origine Quechua. Lima est, jusqu'au début du XX^e siècle, une ville de prestige social où vit l'oligarchie, le point de départ des exportations, un « point de référence obligatoire dans une économie organisée autour de l'exploitation minière et, postérieurement, agricole » (Frisancho 2004 : 218). Les territoires ruraux des Andes sont, au contraire, perçus comme le territoire des Indiens, *Serranos* qui constituent un réservoir de main-d'œuvre pour les grandes exploitations agricoles et minières, ou qui s'organisent en communautés autonomes de paysans, autour d'un mode de vie andin ignoré et méprisé par les élites. Les Indiens, qui occupent pourtant la majeure partie du territoire, sont, jusqu'au milieu du siècle dernier, une masse invisible aux yeux des Liméniens, un problème lointain. La migration confronte enfin la capitale aux populations de « l'intérieur » du pays, ce qui n'est pas sans inquiéter les Liméniens : des préjugés touchent les migrants, perçus comme une menace à l'ordre social, politique et économique. Ils acquièrent la réputation d'être transgressifs, de ne pas respecter les règles (Callirgos 1993 : 173), d'être sales, ignorants, désordonnés. Les préjugés touchent les personnes, mais aussi certains espaces de la ville. Les quartiers périphériques où vivent les *Serranos* prennent un aspect laid et inquiétant de la ville, qu'on souhaiterait ne pas voir (Calderón 2005). La périphérie est stigmatisée comme l'espace de l'informalité et de la débrouillardise, où ne s'appliquent pas les mêmes règles qu'ailleurs.

Mais en cinquante ans, les personnes d'origine andine sont devenues majoritaires dans la capitale. Dès la fin du XX^e siècle, les frontières de la ville se brouillent, et il devient de moins en moins possible de parler de dichotomie franche entre les populations d'origine andine et les populations liméniennes dites traditionnelles. Les quartiers précaires se consolident et font aujourd'hui partie intégrante de la métropole (Chion 2002). Les enfants et petits-enfants des migrants ont bénéficié d'une certaine mobilité sociale, lente mais sûre. Ils ne sont plus relégués dans les quartiers marginaux et peuvent se trouver dans différentes catégories sociales. Cette évolution s'est-elle accompagnée d'un recul des préjugés touchant les personnes d'origine andine ? C'est à cette question que cet article tente de répondre en montrant comment, malgré une mixité croissante qui traverse l'ensemble des strates sociales de la capitale, les stigmates touchant les *Serranos* persistent et se révèlent de façon plus ou moins subtile lors des interactions.

Notre analyse s'appuiera sur les travaux de terrain menés dans le cadre de nos respectives thèses de doctorat. Le premier s'est déroulé dans un quartier auto-construit dénommé Huaycán, qui compte aujourd'hui, plus de 20 ans après sa création, environ 160 000 habitants. Nous avons demandé à de jeunes habitants (de 17 à 35 ans), migrants ou enfants de migrants, de s'exprimer sur divers aspects de leur vie quotidienne et de formuler leurs aspirations et leurs craintes, au cours de plus de 60 entretiens approfondis semi-dirigés (Doré 2009). Le second eut lieu dans les beaux quartiers de Lima (Miraflores, San Isidro, La Molina, Monterrico), habités très majoritairement par d'« anciens Liméniens », aux origines citadines de longue date. En nous immergeant, par le moyen de l'observation participante, dans les modes de socialisation et de sociabilité autour d'expressions culturelles en vogue auprès de jeunes adultes (de 25 à 35 ans) privilégiés, la « haute gastronomie » et la scène des musiques électroniques, nous avons interrogé la façon dont s'activent les représentations sociales au centre du renouvellement de la « culture bourgeoise » de Lima (Matta 2009).

Pour répondre à notre interrogation, nous commencerons par analyser la perception qu'ont les Liméniens des différents espaces de la ville et de leurs habitants, à travers deux exemples. Nous verrons d'abord si les habitants des quartiers auto-construits, aujourd'hui en partie consolidés, se considèrent comme Liméniens à part entière, et ce que cela peut signifier pour eux. Puis, nous verrons comment les repères urbains habituels des catégories aisées, en particulier les centres de divertissement et de loisirs qu'elles fréquentent, sont confrontés à l'arrivée d'habitants d'origine andine en franche ascension sociale. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons plus précisément sur la nature du stigmate qui touche les expressions culturelles et les personnes d'origine andine. S'agit-il de racisme ?

La ville et ses espaces : les représentations sociales à l'œuvre

Devenir liménien : un enjeu qui révèle l'importance et les limites de la mobilité sociale des populations d'origine andine

Les habitants de Huaycán se perçoivent-ils comme liméniens ? Comment définissent-ils ce terme ? Ces questions étaient soulevées pendant les entretiens, et les réponses ont laissé entrevoir les divisions sociales qui existent entre les habitants de ce même quartier. Les habitants de Huaycán, souvent originaires des Andes centrales, ne perçoivent pas leur quartier comme un tout homogène et uni. Ils distinguent zones hautes et zones basses. Ces dernières ont été construites dans les années 1980 sur une aire plane, proche des voies de

circulation, par les habitants eux-mêmes, mais avec l'appui technique de la Municipalité. Les zones hautes datent des années 1990 et 2000, et sont apparues sans aucune planification sur les terrains pentus des contreforts des Andes. Elles sont nées de l'afflux de migrants qui fuyaient la violence politique des départements andins, et abritent aussi les enfants des migrants des zones basses et autres quartiers précaires qui n'ont pu se loger nulle part ailleurs. Leur aspect est bien moins ordonné que celui des zones basses. Beaucoup de maisons ne sont encore que de fragiles cabanes de planches et de nattes de jonc ; les zones basses se composent au contraire de logements en briques auxquels il ne manque que les finitions, elles comptent aussi de nombreux commerces, de centres éducatifs, des banques...

Les résidents des zones basses ont connu une mobilité sociale certaine. En 25 ans, leurs initiatives économiques se sont consolidées de façon lente et peu linéaire, mais néanmoins observable (De Soto 1986). Ils ne sont plus vendeurs ambulants, mais ont souvent une petite boutique au rez-de-chaussée de leur maison ; ou bien, grâce à un diplôme technique, certains sont devenus électriciens, mécaniciens, infirmiers, etc. La constitution progressive d'un réseau de connaissances, d'un capital social pourrait-on dire, aide les habitants à trouver de plus en plus d'opportunités de travail.

L'hétérogénéité sociale existante au sein du quartier, résultat de la mobilité sociale que connaissent peu à peu les habitants, se traduit aussi par un sentiment variable d'appartenance à Lima. Les habitants des zones basses revendiquent une identité liménienne, tandis que ceux des zones hautes se sentent, au contraire, en butte à des préjugés qui les relèguent hors de cette identité. Selon Manuel, un jeune de Huaycán, les résidents des zones basses « *parce qu'ils ont un peu plus, ils s'y croient déjà* » ; les zones hautes, à leurs yeux « *c'est comme si c'était un autre monde* ».

La ligne de faille se situe dans la maîtrise ou non de certains codes de la citoyenneté. La compréhension des normes et des cultures urbaines s'acquiert progressivement, au fil des années. Vivre en zone urbaine, c'est avoir la possibilité de connaître de gens différents, sans que sa famille les connaissent aussi ; c'est se familiariser avec les modes vestimentaires ou musicales urbaines, apprendre à reconnaître la myriade de manifestations culturelles ou sociales qui y naissent et s'y orienter... Seul un regard expérimenté peut faire face au « caractère superficiel, anonyme et éphémère des relations sociales en milieu urbain » (Wirth 1984 : 267). La ville apparaît donc comme un kaléidoscope de situations diverses, dans lesquelles il n'est pas facile de s'orienter a priori. Les jeunes des zones basses y sont à l'aise : Au contraire, pour les jeunes des zones hautes, la multitude des conduites urbaines est comme un labyrinthe.

Le contact entre ceux qui sont habitués à l'univers de la ville et ont commencé à en assimiler les codes de conduite et ceux qui ne les connaissent pas beaucoup est une source d'apprentissage pour les nouveaux venus. Mais cet apprentissage n'est pas exempt d'humiliations ; en effet, il se fait dans un contexte où les éléments ruraux et andins souffrent d'une forte dévalorisation, alors que ce qui est liménien est perçu comme « moderne » et désirable. Il arrive souvent que les jeunes les plus familiers du monde urbain exercent une pression forte à l'encontre de ceux qui sont identifiés comme *Serranos*. Les migrants récents cumulent des facteurs de vulnérabilité sociale : ils sont bien souvent les plus pauvres et ceux qui ont un moindre niveau d'éducation. Un amalgame se tisse alors entre l'andinité et

la pauvreté, voire la saleté¹. Les *Serranos* se trouvent en butte aux moqueries de ceux qui veulent laisser derrière eux un passé de misère et souhaitent s'intégrer à la grande ville.

Dès lors, une échelle de valeur, qui ne favorise guère les jeunes des zones hautes, marque les interactions. Les *manières d'être* de chacun sont interprétées d'après cette échelle. Par exemple, une jeune femme portant une jupe longue et coiffée de nattes suscitera des regards moqueurs, venant surtout de celles qui portent un *jean* et un t-shirt coquet, ou une mini-jupe. La jupe longue et les nattes sont des éléments perçus comme andins, provinciaux. Les porter c'est ignorer la mode, paraître décalée. Juan, un habitant du quartier, affirme : « *les jeunes filles de là-bas arrivent avec leur pollera [jupe andine], ici elles commencent à porter le pantalon aux hanches, elles se font des ondulations de cheveux [...]. Quand elles reviennent là-bas, elles se nient elles-mêmes, elles nient comment elles étaient.* » Les façons de parler, les accents, font également partie du faisceau de manières d'être qui placent l'individu dans une position soit avantageuse, soit désavantageuse. La connaissance de l'argot de Lima, la bonne maîtrise du castillan et un phrasé rapide donnent de l'assurance aux jeunes gens. Au contraire, un accent andin, des tournures quechua s'immisçant dans la syntaxe espagnole, un moindre vocabulaire deviennent des problèmes au moment d'affronter le monde urbain, de parler avec d'autres jeunes. De la même façon, les pratiques culinaires évoluent : les pommes de terre frites, comme celles vendues dans les *fast-food*, seront préférées aux pommes de terre bouillies, cuisson *serrana*. Les goûts musicaux sont jugés de façon similaire : les jeunes se moquent des styles de musique andins. José, un jeune homme de zone haute, dit par exemple : « *la majorité ici n'aime pas le huayno². Ils préfèrent la disco, si toi tu écoutes ton huayno, les amis se moquent de toi* »³.

Il est donc possible de devenir Liménien en acquérant les manières d'être liées à l'urbanité : cela va de pair avec la mobilité sociale. Une personne d'origine provinciale peut, en opérant des changements dans sa façon de se présenter aux autres, revendiquer une insertion symbolique dans la capitale, mais cela implique un camouflage des éléments andins de son identité. Les jeunes migrants finissent par comprendre qu'il n'y a aucune fatalité à ce que leurs voisins ou camarades d'école se moquent d'eux. Il suffit qu'ils apprennent à parler fort, avec l'accent de Lima, à s'habiller « à la mode », pour s'imposer. Dans les quartiers périphériques, l'appartenance à Lima est une caractéristique que l'on peut acquérir, revendiquer et qui sert d'élément de différenciation sociale entre habitants. La présence de

-
1. Une jeune habitante de zone basse affirme ainsi : « Il y a ceux qui sont nés à la Sierra et ceux qui sont nés à Lima et ... il y en a qui voudront pas aller avec un *serranito*, parce qu'il y en a qui viennent de la Sierra et ils se lavent pas. Et ça, ça fait que les autres ils l'acceptent pas ».
 2. Musique andine modernisée, souvent accompagnée de harpe électrique.
 3. Ferguson (1999) note que les migrants qui se trouvent dans des espaces sociaux de transition entre l'univers urbain et rural oscillent entre un *style de vie localiste*, plutôt lié aux coutumes rurales bien qu'il puisse être pratiqué en ville, et un *style de vie cosmopolite*, lié au monde urbain et qui met en avant des goûts mondialisés. Si certains migrants ont, dans le cas étudié par Ferguson (la *Copperbelt* en Zambie), tout intérêt à cultiver un style de vie localiste ou hybride en ville, c'est parce qu'ils savent qu'un retour au village peut être envisagé pour des motifs économiques. Dans le cas de Lima, le retour au village n'est que peu envisagé par les jeunes habitants. Lima représente le lieu par excellence de la mobilité sociale et des opportunités économiques : s'y intégrer en adoptant un style de vie urbain, marqué par un certain cosmopolitisme, est donc perçu comme une nécessité.

coutumes andines dans les manières d'être empêche le jeune habitant d'être considéré comme Liménien par ses pairs, qui sentent une certaine supériorité culturelle sur lui.

Mais que se passe-t-il lorsque les habitants sortent du quartier ? Sont-ils reconnus comme Liméniens ?

Les habitants des quartiers périphériques précaires peuvent être amenés à côtoyer plusieurs espaces dans la ville, en dehors de leur voisinage immédiat : d'autres quartiers populaires en voie de consolidation, le centre dégradé, ou les quartiers de haut standing. Un jeune descendant de migrants andins peut se faire une place en tant que Liménien accompli, connaisseur des manières d'être en ville, auprès de jeunes de quartiers dits de « classe moyenne »⁴. L'éducation et l'enrichissement matériel sont des canaux qui permettent de s'intégrer en ville, d'avoir accès aux biens et aux services liés au statut de citoyen.

Cette relative fluidité des divisions sociales, cette capacité à devenir Liménien aux yeux des autres, connaît toutefois des limites. Certains espaces de la ville semblent en effet fermés aux habitants de Huaycán. De nombreux indices physiques et sociaux constituent des facteurs de vulnérabilité dans leur interaction avec les autres citoyens. Ces facteurs ne sont pas toujours facilement réversibles. S'il est possible de surmonter le stigmate lié à la pauvreté et à une origine andine face à des habitants vivant dans des quartiers des couches moyennes, il est difficile pour un migrant d'envisager un dialogue avec une personne venant d'un quartier aisé. Sans même essayer, ils se disqualifient d'avance. Miluska (18 ans), interrogée dans un quartier pauvre la capitale, affirme par exemple qu'elle n'a jamais parlé avec personne provenant d'un quartier plus riche, parce qu'elle croit « *qu'ils [la] regarderaient mal* ». « *Je pense que ça ne serait pas facile : eux ils vivent dans un quartier élégant, ils ont tout...* », explique-t-elle ; et elle conclut en affirmant qu'elle éviterait d'avoir à parler avec de telles personnes.

On observe que des espaces urbains donnent une consistance à des différences qui pourraient être négociées et « se faire oublier » dans un quartier moins huppé : la couleur de peau, par exemple, y devient un obstacle à l'établissement de relations horizontales. Les migrants des Andes ne peuvent guère pénétrer dans certaines zones de la capitale qu'en tant qu'employés domestiques. Ils peuvent ainsi être jardiniers dans une résidence de San Isidro, quartier aisé dont la population est d'un type physique sensiblement différent du reste des habitants de la capitale. Celui qui s'y promène note qu'en moyenne, les gens sont plus grands que dans les quartiers périphériques, et qu'il est courant de voir des personnes blanches, alors que ce serait incongru dans d'autres zones de la capitale. Le caractère racialisé des différences sociales, atténué dans certains quartiers, prend plus de consistance dans cet espace élitiste de la ville.

Pour comprendre ce que peut signifier l'identité liménienne et son rapport avec l'andinité, voyons à présent le point de vue de ceux qui se considèrent comme les habitants « traditionnels » de la capitale.

4. Pour une description de ces « classes moyennes », voir Gamero et Zeballos (2003).

Des « marques urbaines du prestige » mises à l'épreuve

La migration andine a bouleversé les repères sociaux et urbains des « anciens Liméniens » et entraîné une dichotomie dans leurs représentations, opposant les « cônes »⁵ aux quartiers historiquement habités et fréquentés par les privilégiés. Si l'opposition centre/périphérie est obsolète dans la mesure où les quartiers des migrants deviennent essentiels pour la vie de la cité, elle survit encore dans l'imaginaire urbain des anciens Liméniens.

Pour ces derniers, les cônes évoquent la ville de l'invasion, du commerce informel et de la transgression. Au niveau culturel, ils sont associés à la notion de ville *chicha*⁶, en opposition à la ville « blanche » ou *criolla*, tournée économiquement et culturellement vers l'extraversion (Basadre 1968), et qui s'apparente, elle, à un modèle occidental de modernité incarné par la métropole de loisirs et de services.

Ainsi, lorsque le centre commercial *Jockey Plaza* fut inauguré dans le quartier aisé de Monterrico, en 1997, les couches supérieures se précipitèrent pour y passer des journées entières. Après un grand retard par rapport à d'autres pays de la région, elles pouvaient enfin consommer et se divertir selon le modèle nord-américain du *mall*. Un an plus tard, à Miraflores, *Larcomar Mall* spécialisé dans les loisirs culturels, témoignait du succès d'espaces voués à de multiples activités telles que se rendre au cinéma, faire du *shopping*, se restaurer, assister à un concert ou, encore, aller en boîte de nuit. Pendant cinq ans, ces lieux ont concentré le plus gros de l'activité commerciale et culturelle destinée aux premiers bénéficiaires des politiques néolibérales des deux dernières décennies et, surtout, sont devenus les symboles de l'ouverture du Pérou « au monde ». *Larcomar* et *Jockey Plaza* ont, à un moment donné, représenté le mieux les acquis matériels des catégories moyennes et supérieures, qui ont pu enfin établir leurs marques urbaines après l'incertitude des années 1980. Mais ils ont également représenté les aspirations des catégories dites « émergentes », d'origine migrante, qui ont vu s'améliorer progressivement leurs conditions de vie. C'est en accueillant cette population que ces deux places marchandes ont perdu de leur élan comme repères de sociabilité des milieux privilégiés. S'il y a quelques années l'on évoquait, dans ces milieux, une éventuelle sortie entre amis, les chances que celle-ci se déroule dans l'un de ces deux lieux étaient étonnamment élevées. Aujourd'hui c'est de moins en moins le cas. *Larcomar* et *Jockey Plaza* occupent encore une place centrale dans l'économie de leurs quartiers respectifs, mais leur valeur symbolique aux yeux des couches supérieures s'est effritée suite à la fréquentation régulière de consommateurs et flâneurs des groupes émergents.

Un regard sur certaines pratiques autour de la scène liménienne de musiques électroniques se révèle instructif sur la façon dont se dessinent les frontières de l'imaginaire urbain idéal des jeunes liméniens « de souche ». Cette scène culturelle, apparue au milieu des années 1990, a cultivé pendant dix ans un esprit élitiste qui convenait très bien à une jeunesse

5. On appelle « cônes » (conos) les extensions urbaines formées en grande partie par les quartiers auto-construits et habités par les migrants et leur descendance. Elles s'étendent le long des axes de circulation qui mènent à la capitale : il existe un cône Nord et un cône Sud le long de l'autoroute Panamericana, et un cône Est qui suit le tracé de la Carretera Central.
6. Lieu d'expressions culturelles populaires originales et audacieuses, issues d'une hybridation de formes culturelles andines et urbaines. Le terme *chicha*, provenant d'un style musical répandu dans les cônes de Lima, est souvent utilisé de manière péjorative par les anciens Liméniens pour désigner une culture urbaine spécifique issue d'une réappropriation de signes « modernes » de la part des migrants andins.

plutôt aisée et « blanche »⁷ de peau, à la recherche d'une manière alternative de faire la fête (Matta 2009). Vers 2004, victime de son succès, elle accepta un public socialement plus hétérogène et jusqu'alors étranger à ces manifestations, mais prêt à intégrer cette mouvance. Cet élargissement du public⁸ a été à l'origine d'attitudes et de discours qui montrent bien les tensions apparues lorsque deux groupes pas si éloignés l'un de l'autre sur le plan matériel – car ils sont tous les deux privilégiés par rapport à la grande majorité de Péruviens – ont été amenés à pratiquer un même espace qui met à l'épreuve des modalités d'affirmation et de distinction sociale (Bourdieu 1979).

Par exemple, D. (28 ans), « pionnier » de la scène qui visite régulièrement le forum Internet *Zona Rave*, exprime son étonnement – teinté de désarroi, mais aussi de mépris – à la lecture de commentaires demandant des informations pratiques qui, pour lui et ses proches, sont des évidences :

Il y a de ces personnages, et de ces trucs qu'ils peuvent écrire... ça fout la rage et aussi ça te fait réfléchir lorsque tu vois de ces fautes d'orthographe horribles. En plus, ils demandent des conneries et tu te dis putain ! Ce mec doit venir d'un cône parce qu'un mec "normal" ne va pas demander où se trouve le collège Santa María ni va poser d'autres questions genre : quel bus dois-je prendre pour arriver près de la fête ? Là tu commences à avoir une idée de comment, en ce moment, n'importe qui peut y aller.

Pour notre informateur, faire ce type de demande c'est exposer sa méconnaissance de la ville. De même, afficher la volonté de se rendre aux fêtes en transports en commun est révélateur d'une distance sociale à laquelle il faudrait répondre par la méfiance ou le mépris, car D. et ses amis s'y rendent dans leurs propres véhicules ou en taxi. Pour lui, il est tout aussi inconcevable qu'un participant de soirées électroniques ignore où se trouve le collège *Santa María*, établissement privé parmi les plus réputés de Lima. G. (31 ans) affirme avoir lu une demande de renseignements similaire. Cette fois-ci, la personne ne savait pas où se trouvait le lieu de fête, le *Jockey Club del Perú*, un des clubs privés les plus prestigieux du pays. Stupéfait et méfiant, il se demandait : « D'où viennent ces gens alors ? »

L'attitude de distanciation sociale des amateurs de longue date met en œuvre une sorte de « retour aux fondamentaux ». Les lieux qu'ils évoquent comme étant des références sont en effet des marques urbaines du prestige (Augustins 2006) « traditionnelles », « bourgeoises » et difficilement « envahissables », à la différence de lieux « modernes » comme *Jockey Plaza* et *Larcomar*. Les tenants de pratiques culturelles que l'on pourrait qualifier d'élitistes cherchent à maintenir l'exclusivité de leur cercle social. Les populations d'origine migrante, même « émergentes » et désireuses d'adopter ces pratiques, connaissent des difficultés pour pénétrer, voire même s'approcher de certains milieux et lieux urbains qui sont comme les bastions de la « bonne société » liménienne. Les lieux qu'elles parviennent à fréquenter, et qui incarnaient à certains moments la réussite sociale, ne tardent pas à être stigmatisés du fait même de leur présence croissante. L'ascension sociale n'est donc pas entièrement synonyme d'intégration dans tous les milieux de la capitale.

7. Les individus de type caucasien étant peu représentatifs, on entendra par « blancs », ceux ne portant pas, ou très peu, de traits andins apparents.

8. Qui n'accorda pourtant pas une portée massive à cette mouvance culturelle.

Perceptions et pratiques de différenciation : un racisme fluide et omniprésent

La négociation des appartenances sociales et raciales

L'enquête de terrain a révélé qu'une confusion étroite unit les catégories sociales, géographiques et ethniques : est Indien celui qui, en plus de posséder des caractéristiques physiques et culturelles spécifiques comme le fait de parler une langue native et d'avoir la peau brune, vit en milieu rural et se trouve en situation de pauvreté. Cet amalgame entre l'origine provinciale, la pauvreté et l'indianité est présent dans toutes les catégories sociales, y compris parmi les migrants. On remplace aisément le mot « indigène » par provincial, le terme *serrano* désigne les Indiens, et ce qui est andin est synonyme de pauvreté⁹. Nico (17 ans), interrogé à Huaycán, affirme ainsi :

Ici, la majorité des gens vient de la Sierra, leurs parents sont nés là-bas, et eux sont nés ici, ou bien on les a amenés ici très petits, alors pour eux... c'est important d'être Liméniens [...]. Ils essaient de faire croire aux gens qu'ils sont d'ici, mais vraiment... ce n'est pas vrai ; les gens d'ici voient qu'être Liménien c'est un peu mieux qu'être d'une autre région du Pérou [...], à cause de la langue, de la couleur, de la stature, des traits...

Ses propos semblent contenir une information contradictoire : on peut devenir Liménien (ce ne serait donc pas une appartenance basée sur des caractéristiques innées), et pourtant un Liménien se définit aussi par ses « traits », « sa couleur ». Cette contradiction nous amène à nous interroger sur la pertinence du concept de racisme dans le cas de Lima. D'une part, grâce à la mobilité sociale, les *Serranos* deviennent Liméniens, et quand ils sont en butte à des pratiques de différenciation sociale, celles-ci semblent plutôt reposer sur des éléments culturels (façons de danser, de parler, de s'habiller...), ce qui semble infirmer l'existence du racisme. Mais d'autre part, la référence à la couleur de peau est bien présente dans les témoignages, et elle est liée à des jugements de valeur qui acquièrent une importance fondamentale dans la façon de se percevoir soi-même et les autres. La mobilité sociale est ainsi souvent évoquée sous l'angle du blanchissement (Wade 1997) ; c'est ainsi que Juan, de Huaycán, affirme : « *S'ils veulent te voir blanc, ils te verront blanc* ». La couleur de la peau est un élément important dans le statut de la personne, mais c'est un élément négociable ; on pourrait donc naître indien et puis cesser de l'être (de la Cadena 2004). Parallèlement, une persistance des préjugés a rendu improbable le fait que l'on conserve son identité d'Indien en avançant socialement, ou en devenant citoyen.

Aucune institution n'orchestre le racisme, qui ne se présente pas comme une idéologie consciente¹⁰ : il est présent de manière diffuse dans toutes les interactions. Ceux qui en souffrent comprennent qu'ils peuvent cesser d'en souffrir car l'humiliation s'estompe à mesure que l'on acquiert une position sociale plus avantageuse et des manières d'être perçues comme modernes, et valorisées en tant que telles. Chacun peut, en quelque sorte, devenir

9. Cet amalgame s'inscrit dans un contexte historique : il est un construit social. Mesclier (2001) a décrit le processus par lequel les Andes sont devenues un territoire dénigré, associé à la pauvreté. Par ailleurs, M. de la Cadena (2004) a également souligné l'amalgame fait entre indianité, andinité et pauvreté.

10. Miles et Brown (1989) soulignent d'ailleurs que le terme de racisme se réfère à un ensemble de pratiques qui échappent souvent à l'intentionnalité.

dominant, à mesure qu'il perd de sa vulnérabilité sociale ; ce qui n'incite pas vraiment à contester les fondements mêmes de la domination.

La volonté de se débarrasser d'un stigmate, et la tentation de cacher des éléments de son identité pour ce faire, est à l'origine d'un grand désarroi identitaire parmi les migrants, qui sont amenés à camoufler des parts de leur histoire, de leurs goûts, de leurs aspirations pour ne pas attirer les moqueries. Heidy (22 ans) explique :

Au collège, la majorité des jeunes ils ne veulent pas danser un huayno ou une danse de Cusco, parce que ces jeunes ils croient que... ils se sentent moins, parce que... comme les personnes qui dansent ça sont... comme on dit des Serranos, des Cholos, c'est comme ça que disent les Créoles, donc ça, ça produit un traumatisme, aux jeunes, et ils veulent pas danser parce qu'ils pensent : on va croire que je suis un Cholo¹¹, Serrano.

Le fait que la race attribuée à une personne puisse être perçue différemment au cours des interactions peut nous amener à nous demander s'il s'agit encore bien ici de racisme, puisque celui-ci consiste à essentialiser les caractéristiques d'une personne, à l'enfermer dans une définition figeante (Wieviorka 1998). Balibar et Wallerstein (1990) ont mis en avant l'émergence d'un racisme culturel où ce sont non plus les individus, mais certaines cultures qui sont perçues comme inférieures ou incompatibles. Ce néo-racisme, comme il a pu être désigné (Barker 1981) serait donc un *racisme sans race*. On peut s'interroger sur la pertinence d'un tel concept, au nom duquel n'importe quelle critique faite à une culture différente pourrait être qualifiée de raciste. Néanmoins, dans le cas qui nous occupe, nous soutenons qu'il s'agit bien de racisme : bien que les catégories soient fluides, la couleur de peau reste un élément primordial d'évaluation de l'autre et de présentation de soi.

Cunin (2004) note que, dans les métropoles latino-américaines, les frontières entre statuts sociaux ou entre races ne sont pas rigides. C'est la négociation entre apparences physiques et appartenances sociales, qui permet de définir socialement la « race » d'une personne : une position sociale élevée ou des habitudes de consommation non liées à la Sierra peuvent permettre de « négocier » une couleur de peau foncée et de paraître moins indien. Le *Serrano* qui écoute de la salsa, musique tropicale non andine, se définira comme métis, alors même que la couleur de sa peau n'a, bien sûr, pas changé. Mais elle est contrebalancée par une intégration au milieu culturel de la grande ville côtière.

Nous avons vu que la confrontation entre des personnes très éloignées socialement rend plus saillantes – moins négociables – les différences physiques ; cependant rares sont les espaces sociaux ouvertement racistes. Il est courant de camoufler des conduites racistes sous des prétextes culturels, en soulignant que ce n'est pas la couleur de peau de telle personne qui pose problème, mais son attitude ou sa position sociale. Dans leurs stratégies de mise à distance des catégories émergentes, les élites liméniennes utilisent ce type d'argument.

De la neutralisation de l'« autre » en haut de l'échelle sociale

La scène liménienne de musiques électroniques offre en effet un nouvel exemple de stratégies de mise à distance. Dans ce cas, l'éloignement de « l'autre » repose sur un

11. On appelle *Cholo* l'Indien qui s'est installé en ville, selon la définition de Bourricaud (1967). Il s'agit d'une notion chargée d'ambiguïté, qui désigne une personne en situation de transition, qui cherche l'ascension sociale, mais peut être stigmatisée à cause de ses origines andines (cf. Doré et Sandoval 2008). Dans ce témoignage, le mot *cholo* est préjoratif, car il se réfère à l'origine ethnique des jeunes.

mécanisme qui articule logiques marchandes et logiques sociales. Le résultat est frappant dans la mesure où il s'agit d'une compartimentation spatiale au sein des lieux de fête, division qui reflète bien la hiérarchie sociale péruvienne en termes ethniques. Tandis que le public métis *criollo* et celui ayant de traits andins plus apparents restent cantonnés et parfois agglutinés au milieu du *dancefloor* – ou « zone générale » –, un public à peine plus blanc ou de type méditerranéen circule librement dans l'enceinte de l'événement et trouve ses quartiers dans un espace à accès restreint appelé « zone VIP »¹².

Cette division est courante dans les boîtes de nuit branchées ou à la mode des grandes villes occidentales et plutôt généralistes au niveau musical. Cependant, la scène « électro » de Lima présente des spécificités sur la façon dont elle produit ses espaces différenciés. Le public de la zone VIP d'une discothèque généraliste a soit investi une importante somme d'argent pour accéder à un maximum de confort¹³, soit bénéficié d'une invitation en raison de sa célébrité médiatique ; mais dans le cas d'une fête électro, il n'est ni célèbre, ni n'a effectué une dépense considérablement plus élevée par rapport aux autres participants¹⁴, le capital économique et la notoriété n'étant pas les éléments les plus décisifs dans la structuration sociale de ces manifestations.

La possibilité de quitter le *dancefloor*, le lieu des masses, au cours de la fête est fonction du capital social du participant, car les billets pour accéder à la zone VIP sont commercialisés au sein d'un réseau de vente caché, à la différence des billets estampillés « zone générale », disponibles dans des billetteries spécialisées. Les maillons du réseau sont des individus proches des promoteurs, fins connaisseurs de la scène électronique (car ils font partie des pionniers) et possédant un bon carnet d'adresses. Tous ceux qui veulent occuper une position privilégiée dans le lieu de fête doivent parcourir leurs réseaux sociaux afin de s'approcher des *passeurs* et acheter leur invitation.

Les promoteurs justifient ce type de commercialisation en l'inscrivant dans une logique purement marchande et, en apparence, indépendante des implications sociales qu'elle engendre. Cette stratégie leur permettrait de rétribuer les pionniers du mouvement pour leur engagement et de fidéliser de gros clients potentiels, individus ayant acquis une notoriété positive dans leurs domaines d'activité respectifs et cherchant un espace où se montrer. Aussi, elle leur permettrait de contourner le paiement de taxes, car il s'agit d'un circuit de vente non déclaré.

L'enquête auprès des amateurs de longue date a toutefois révélé que la division entre la « zone générale » et la zone VIP repose davantage sur des enjeux sociaux qui ne peuvent être compris qu'en termes de discrimination et de racisme dissimulé. Ces informateurs ont exprimé leur volonté de se tenir à l'écart d'un public qui, à leurs yeux, ne maîtrise pas les codes spécifiques de la fête électronique en raison de leur « type d'éducation », installant de ce fait une ambiance pesante, en décalage avec leurs attentes. Cette distance sociale

12. Cette zone occupe une position élevée par rapport à celle du *dancefloor*, généralement à l'étage supérieur. Sa distribution en demi-cercle, comme dans un ancien théâtre, permet à ceux qui y accèdent une visibilité totale de l'événement. Comme les jeunes de Huaycán, les jeunes des beaux quartiers distinguent aussi des « zones hautes » et des « zones basses ».

13. Dans ces discothèques, l'espace VIP est un service exclusif, une expérience « distinguée » et distinctive dont l'accès est, assez souvent, conditionné par la réservation d'une table et l'achat de bouteilles.

14. La différence de tarif entre un billet « général » et un billet « VIP » se situant autour de 30%.

entre publics, qui se traduisent en séparation physique, s'exprime dans leur discours comme étant « profondément culturelle » : le *dancefloor* serait pollué par des attitudes, codes et comportements *cholos*, excessifs, irrespectueux.

En 2003, je commençais à aimer un peu moins les fêtes. Même avant, dès 2002, si tu n'achetais pas ton entrée VIP tu étais en galère [...] C'est plutôt une question de confort. Comme ça, si tu es avec ta copine, tu restes tranquille, tu n'as pas à te soucier qu'un mec vienne et essaye de la toucher ou commence à danser devant elle. Les gens veulent éviter d'être en bas avec les Cholos. (D. 28 ans)

Je ne reste pas tout le temps en haut (au VIP), je vais souvent en bas pour être de la fête, mais putain qu'est-ce qu'il peut y avoir comme necio¹⁵ qui commence à te bousculer, à gueuler. (J. 32 ans)

À Lima c'est un peu compliqué, j'avoue, et je comprends qu'il y ait deux zones (différenciées) et pas une seule. Malheureusement dans notre pays ça s'explique... En Europe tu ne retrouves pas ces différences parce que les gens sont plus éduqués, un peu de la même manière, tandis qu'à Lima tu peux trouver des gens mal élevés "en bas" n'est-ce pas ? Alors, tu payes ton confort [...] c'est compliqué, mais je crois que pour qu'il y ait une seule zone et pas deux beaucoup d'années doivent s'écouler, c'est un processus social [...] sinon les gens qui venaient avant dans les fêtes ne viendraient plus, c'est bien possible. (Un DJ liménien, 27 ans)

Tous ceux qui agissent en décalage ne sont pas perçus comme des individus fautifs, ayant commis une erreur qu'ils seraient capables de ne plus reproduire, mais comme des individus incapables de s'adapter aux exigences sociales de la fête en raison de références culturelles jugées douteuses.

La commercialisation de billets par réseaux sociaux tend alors à dissimuler la discrimination et à effacer toute scène conflictuelle liée au racisme, comme celles qui se produisent à l'entrée de certaines boîtes de nuit de Lima, où les physionomistes sont payés pour juger plus sur le physique que sur le code vestimentaire. De même, les réseaux construisent les divisions de manière « douce ». Lorsque les participants arrivent sur les lieux, les videurs posent autour d'un de leurs poignets un bracelet inutilisable une fois enlevé, d'une couleur correspondant au type de billet qu'ils possèdent. Ce marqueur leur attribue une place dans la hiérarchie de la fête tout en empêchant ceux qui possèdent les bracelets moins bien « classés » de négocier leur position une fois à l'intérieur. C'est dans ce sens que cette gestion de l'accès relève de la violence symbolique (Bourdieu 1998).

À ce stade de la réflexion, on peut se demander s'il n'existe pas de phénomènes d'hybridation culturelle, où des éléments andins trouveraient leur place. Bien sûr, les quartiers où vivent les migrants sont un lieu de rencontre où se produisent des phénomènes de métissage culturel, même si cela n'efface pas toujours les préjugés liés à *lo andino*. Mais les habitants des quartiers « traditionnels » de Lima sont-ils ouverts à ces nouveaux apports ?

Il existe dans les strates supérieures des contextes dans lesquels les représentations attachées au « provincial », si elles sont bien négociées, n'entraînent pas une stigmatisation. À Lima, le récent engouement autour de la haute gastronomie, et notamment le succès de la « cuisine fusion » à base autochtone péruvienne, illustre assez bien ce phénomène.

15. « *Necio* » : entêté, imprudent. Dans ce contexte, le terme est utilisé pour désigner un individu qui est sous les effets de stupéfiants et qui a des difficultés à contrôler ses mouvements et les expressions du faciès.

La production de ce courant gastronomique est fortement redevable d'un processus de réappropriation symbolique opéré par des chefs formés à l'étranger et issus de familles liméniennes privilégiées. Ce processus consiste à valoriser un certain nombre d'ingrédients andins et amazoniens, méconnus des grandes tables liméniennes et écartés du monde gastronomique depuis la période coloniale, car ils faisaient partie de la « cuisine d'Indiens ». Une fois intégrés dans un discours esthète et fortement médiatisé, ces produits retrouvent tout à coup un nouveau statut.

Néanmoins, le travail de réappropriation implique, d'abord, l'extraction de l'ingrédient de tout contexte préalable, neutralisant ainsi son indianité et, surtout, son caractère populaire. Ensuite, il s'agit d'identifier et de maintenir certaines caractéristiques valorisantes dans l'ingrédient pour, enfin, l'assembler avec des éléments issus d'autres plats et d'autres types de cuisine, de préférence en utilisant des procédés en vogue dans la haute gastronomie internationale (Matta 2010). Dans ce sens, ces aliments peuvent, par exemple, être mis en valeur en soulignant leurs propriétés nutritionnelles (argumentation scientifique) plutôt que les usages quotidiens ou traditionnels qu'en font les gens de la région. Le but principal est de rendre plus familière, dans les grandes tables, une biodiversité qui, dans un autre contexte, aurait probablement provoqué des grimaces désapprobatrices parmi la clientèle aisée qui adhère aujourd'hui à ce type de cuisine. Lorsque ces chefs extraient les aliments autochtones de leur contexte d'origine pour les replacer dans une offre adressée à des pairs, les dimensions indiennes et andines rattrapent subitement leur « retard » et se voient symboliquement orientées vers le « progrès » : c'est-à-dire incorporées aux modèles de consommation cosmopolites en vigueur parmi les catégories urbaines aisées, au point de dépasser le clivage racial et social pour devenir un motif d'orgueil national. Le récent processus de patrimonialisation de la cuisine péruvienne appelle à redécouvrir, ou à réinventer, des traditions alimentaires autour d'une dimension *exotique*¹⁶ longtemps méprisée et occultée par la grande acceptation de la cuisine péruvienne *criolla*, foncièrement côtière, et par l'hégémonie des grandes cuisines internationales.

Conclusion

À travers l'observation des pratiques et des discours au sein de deux catégories sociales très distinctes, nous avons pu mettre en lumière la complexité des phénomènes sociaux et culturels qui se produisent à Lima autour de ce qui est perçu comme l'andinité. Il serait erroné de résumer la situation en affirmant que l'identité andine se développe dans les milieux populaires issus de la migration alors que les catégories aisées seraient exclusivement *criollas*, liméniennes « de souche ». En effet, les jeunes adultes des quartiers populaires en pleine ascension sociale tentent de se distinguer des migrants plus pauvres en revendiquant une appartenance à Lima et en camouflant leur identité andine, ce qui peut créer un certain désarroi culturel et une étrange forme de racisme entre pairs, à l'intérieur même de cette catégorie sociale. Quant aux classes supérieures « traditionnelles », elles sont de plus en plus confrontées à la proximité sociale de personnes d'origine *serrana* ayant acquis un bon pouvoir d'achat, qui souhaitent avoir accès aux mêmes services et loisirs. Ces élites tentent alors de se réserver des espaces exclusifs, en s'appuyant sur des réseaux sociaux restreints et en mettant l'accent sur les différences culturelles qui les séparent des « nouveaux Liméniens ». Les

16. Un processus similaire de création d'exotismes culinaires positifs a été identifié au Belize par Wilk (1999).

descendants des migrants sont présents aujourd'hui dans des milieux sociaux divers, mais cela ne signifie pas qu'une harmonieuse hybridité s'est produite. On pourrait dire que Lima est plus andine que jamais, mais qu'elle ne le reconnaît toujours pas¹⁷.

Références citées

- AUGUSTINS, Georges, 2006. *Les marques urbaines du prestige. Le cas d'Évora au Portugal*. Nanterre : Société d'Ethnologie.
- BALIBAR, Etienne et Immanuel WALLERSTEIN, 1990. *Race, nation, classe, les identités ambiguës*. Paris : La Découverte.
- BARKER, Martin, 1981. *The new racism*. Londres : Junction Books.
- BASADRE, Jorge, 1968. *Historia de la República 1822-1933*. Lima : Universitaria.
- BOURDIEU, Pierre, 1979. *La distinction*. Paris : Minuit.
- , 1998. *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- BOURRICAUD, François, 1967. *Pouvoir et société dans le Pérou contemporain*. Paris : Armand Colin.
- CALDERON, Julio, 2005. *La ciudad ilegal : Lima en el siglo XX*. Lima : UNMSM.
- CALLIGOS, Juan Carlos, 1993. *El Racismo, la cuestión del otro (y de uno)*. Lima : SUR.
- CHION, Miriam, 2002. « Dimensión metropolitana de la globalización : Lima a fines del siglo XX », *Eure* 28 (85) : 71-87.
- CUNIN, Élisabeth, 2004. *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène), le "noir" entre apparences et appartenances*. Paris : L'Harmattan.
- DE LA CADENA, Marisol, 2004. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima : IEP.
- DE SOTO, Hernando, 1986. *El otro sendero*. Lima : El Barranco.
- DORÉ, Émilie, 2009. *Se construire dans un univers fragmenté, l'expérience des jeunes d'un quartier pauvre de la périphérie de Lima*, thèse de doctorat en sociologie, Paris : EHESS.
- DORÉ Émilie et Carmen SANDOVAL, 2008. « Le racisme à la péruvienne, contradictions et ambiguïté de la notion de cholo », *L'Ordinaire Latino-américain* 211 : 209-220.
- FERGUSON, James, 1999. *Expectations of Modernity*. Berkeley : University of California Press.
- FRISANCHO, Jorge, 2004. « Notas sobre la historia de Lima », in Patricio Navia et Marc Zimmerman (eds), *Las ciudades latino-americanas en el nuevo [des]orden mundial*. Mexico : Siglo XXI Editores.
- GAMERO, Julio et Molvina ZEBALLOS (eds), 2003. *Perú hoy ¿La clase media existe?*. Lima : DESCO.
- MATOS MAR, José, 1991. *Las migraciones campesinas y el proceso de urbanización en el Perú, Reports and studies* (of the Section for Cultural Policies and Studies on Cultural Development), UNESCO.
- MATTA, Raúl, 2009. *Enjeux sociaux d'une consommation « haut de gamme ». Étude sur les logiques marchandes et sociales au cœur de deux expressions culturelles dans la ville de Lima : l'expérience gastronomique et les fêtes de musique électronique*, thèse de doctorat en sociologie, Paris : Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle/IHEAL.
- , 2010. « 'L'indien' à table dans les grands restaurants de Lima (Pérou) », *Anthropology of Food* 7 [Online], <http://aof.revues.org/index6592.html>

17. « Lima es una ciudad que no se sabe mestiza, que no se sabe andina. » (Frisancho 2004 : 213).

- MESCLIER, Évelyne, 2001. « De la complementariedad a la voluntad de aplanar los Andes, representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político en el Perú del siglo XX ». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 30 (3) : 541-562.
- MILES, Robert et Malcolm BROWN, 1989. *Racism*. Londres : Routledge.
- STEPPUTAT, Finn et Ninna Nyberg SØRENSEN, 2001. « The Rise and Fall of "Internally Displaced People" in the Central Peruvian Andes », *Development and Change* 32 : 769-791.
- WADE, Peter, 1997. « Introducción : el orden racial y la identidad nacional », *Gente negra, nación mestiza : dinámica de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá : Uniandes.
- WIEVIORKA, Michel, 1998. *Le racisme, une introduction*. Paris : La Découverte.
- WILK, Richard, 1999. « "Real Belizean Food" : Building Local Identity in the Transnational Caribbean », *American Anthropologist* 101 (2) : 244-255.
- WIRTH, Louis, 1984. « Le phénomène urbain comme mode de vie », in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (éds), *L'école de Chicago*, 255-281. Paris : Aubier.