

# Le Bricherismo et les fantasmes de l'exotisme

## Analyse de la circulation des stéréotypes dans le tourisme de romance au Pérou

> **Juliette Roguet**

### Introduction

« De la viande blanche avant tout, même si c'est un homme<sup>1</sup> », « Il faut assaisonner les crues<sup>2</sup> », « Mieux vaut une indienne du coin plutôt qu'une *gringa* avec le sida<sup>3</sup> », voilà quelques-unes des expressions populaires que l'on peut entendre dans le milieu des *bricheros*. À partir des années soixante-dix, avec les premières vagues de voyageurs et depuis l'explosion du tourisme rendue possible par le déclin du conflit armé<sup>4</sup>, le Pérou a connu l'émergence du *bricherismo*. Ce phénomène s'est développé alors que les touristes occidentaux représentaient une des seules voies possibles vers la migration pour les Péruviens qui aspiraient à « sortir du pays ». Cette séduction stratégique des Occidentaux s'est constituée comme une pratique sociale complexe qui évolue en fonction du développement touristique et de l'imaginaire des possibles. La migration n'est plus le principal objectif de ces « chasseurs de *gringas* ». Actuellement, cette pratique désigne un ensemble de Péruviens, hommes et femmes, dont la principale activité est de séduire des touristes du « premier monde<sup>5</sup> » dans le but d'entretenir une relation sexuelle ou amoureuse et d'en retirer un bénéfice matériel ou symbolique. Ces individus sont alors désignés sous le nom de *bricheros* et *bricheras*, terme dérivé de l'anglais « *bridge*<sup>6</sup> ». La romance avec un touriste permet à ces « *andean lovers*<sup>7</sup> » de tracer un « pont », réel ou imaginaire, entre

le Pérou et l'Occident. Le bénéfice escompté n'est jamais explicite, ces échanges entre touristes et locaux sont une manifestation de sexualité transactionnelle qui prend la forme d'une romance de voyage.

La pratique du *bricherismo* est structurée en sous-groupes distincts selon les objectifs et les stratégies mis en place dans la conquête des visiteurs. Ces sous-groupes sont également hiérarchisés en fonction de l'ethnicité et des caractéristiques économique-sociales des individus<sup>8</sup>. Dans cet article, le groupe des *waykis*, vocable signifiant « frère d'un homme » en quechua, est l'objet de notre analyse. Ce terme possède une dimension performative et son usage crée une connivence symbolique, culturelle et politique qui permet l'identification des acteurs entre eux. Ce groupe se caractérise par une stratégie de séduction qui consiste à se conformer à la représentation néo-indienne<sup>9</sup> du « dernier Inca ». Ces jeunes hommes urbains forment une large communauté nomade qui gravite autour d'un ensemble d'activités liées au tourisme : l'artisanat, la musique, le cirque, le monde de la nuit ou encore le trafic de drogues. Leur apparence évoque l'image stéréotypée de l'indien *New Age*<sup>10</sup> à l'allure incaïque. Ils portent un soin particulier à l'esthétique de leur parure mêlant vêtements et bijoux issus des cultures andines et amazoniennes ainsi que des éléments évoquant toutes formes d'ethnicité. L'imaginaire que les touristes projettent sur le monde andin est assi-

milé par les *bricheros waykis* afin de proposer une identité et un discours exotiques, désirables et fascinants. La subsistance économique de ces individus dépend de leur capacité à exploiter les dispositions des visiteurs qui eux-mêmes aspirent à vivre une expérience narcissique de l'altérité. Ce phénomène exalte les « mises en scène de soi » aussi bien dans la transition identitaire qu'implique le voyage chez la touriste que dans la folklorisation stratégique de la culture. La représentation fantasmée de la femme blanche à la sexualité débridée rencontre celle du shaman descendant des Incas. Entre recherche de « l'authentique » et désir d'ascension sociale, le *bricherismo* se révèle être une interface privilégiée dans l'analyse des rapports de dominations.

L'objectif de cet article est de présenter une analyse de la circulation des stéréotypes de genres, de races et de classes au sein des échanges de type économique et cultureux entre les *bricheros waykis* et les femmes occidentales en voyage dans le milieu touristique péruvien. La négociation autour de la sexualité de la femme blanche renvoie aux conditions sociales d'existence des *bricheros* comme à celles des touristes. Comment les fantasmes à l'œuvre dans les relations *wayki/gringa* nous informent-ils sur la complexité des processus identitaires dans le « passage » du voyage ? Comment les stéréotypes alimentant les stratégies de séduction permettent-ils d'appré-

hender les rapports sociaux de sexe dans un contexte marqué par les inégalités Nord/Sud ? Nous analyserons la réciprocité des imaginaires stéréotypés au moment de la séduction pour comprendre les différents rapports à l'altérité et donc à l'identité.

Les relations de sexualité transactionnelle en milieu touristique rassemblent une partie des fantasmes<sup>11</sup> mutuellement projetés entre locaux et voyageurs. Les dispositions individuelles et collectives, propres au contexte du voyage, déterminent le processus de construction des identités sexuelles, genrées et raciales, à travers l'imaginaire de l'exotisme au sein des échanges sexués interculturels. Aussi, le *bricherismo* forme un entre-deux permettant de penser la façon dont les fantasmes de l'altérité sont déterminés et comment ils deviennent des stéréotypes culturels. Selon Michel Bozon : « La sexualité de l'Autre est souvent utilisée dans la construction de stéréotypes nationaux et culturels qui disent à leur manière les rapports qui existent entre les peuples, en même temps que les rêves et les hantises d'une époque<sup>12</sup> ». Les désirs et les attentes des touristes et des *bricheros* traduisent à la fois les imaginaires collectifs et leur pénétration dans le corps en devenant fantasmes<sup>13</sup>. Le circuit des stéréotypes au sein de cette pratique de tourisme de romance constitue une grille de lecture des rapports à l'Autre et des logiques de domination qu'ils sous-tendent. En effet, selon Grandière et Molin : « Les stéréotypes interviennent comme des schémas de compréhension à disposition pour appréhender le monde, schémas pour lire les événements, pour les reconstruire et les rendre intelligibles<sup>14</sup>. »

L'analyse développée dans cet article résulte de l'étude d'un ensemble de données de terrain récoltées à par-

tir d'une méthodologie qualitative et quantitative. Cette collecte a été réalisée à partir d'entretiens semi-directifs (36) avec des informateurs issus de différents groupes : *bricheros/as*<sup>15</sup> « assumé(e)s », individus proches du milieu touristique, observateurs du *bricherismo*, experts et ex-compagnes et compagnons de *bricheros/as*. Le travail ethnographique a été effectué à l'aide d'observations participantes et non-participantes menées dans de nombreux espaces publics et privés en lien avec le tourisme et la pratique du *bricherismo*. Quatre périodes de terrain ont été consacrées à cette enquête de 2012 à 2016 dans les villes de Mancora, Lima, Arequipa et Cusco. Nous travaillons également en collaboration avec quatre informateurs clés à Cusco. À partir des premiers résultats obtenus, nous avons développé une approche quantitative : un questionnaire dédié aux touristes a été réalisé afin d'appréhender l'imaginaire du voyage et de l'exotisme péruvien<sup>16</sup>.

### Le stéréotype du *Wayki* comme forme visible du fantasme de l'exotisme

Le stéréotype sert à « organiser la relation à l'étranger, à l'étrange, à l'Autre<sup>17</sup> ». Les représentations sociales<sup>18</sup> permettent aux individus d'ordonner le monde qui les entoure. Par ailleurs, selon Rachid Amirou, le voyage ce n'est pas comprendre l'Autre mais se comprendre mieux à travers l'Autre dans un « enchantement artificiel<sup>19</sup> ». Les imaginaires de l'exotisme apprivoisent l'altérité radicale que peut représenter la société d'accueil. En projetant leurs propres codes et représentations, les individus produisent un dépaysement contrôlé qui satisfait leurs attentes. Les stéréotypes de l'altérité exotique forment un miroir du touriste et de la société dont il est membre.

Dans le cas du Pérou, le voyage est animé par une quête « d'authenticité » afin de renouer avec le naturel et le « sain » que l'on rattache aux modes de vie « non modernes ». Le voyage serait un « passage » vers « l'authentique » à travers lequel les touristes viendraient à la recherche d'éléments disparus des sociétés modernes pour renouer avec une forme « d'archaïsme ». Cette perspective fige les sociétés dites « traditionnelles » dans le passé. La quête identitaire des voyageurs s'accompagne d'une « bonne volonté touristique ». Les visiteurs possèdent une disposition crédule à apprécier la culture d'accueil. Les propos d'Alvaro, ancien guide touristique et *brichero* assumé, nous renseignent sur les attentes spécifiques des touristes :

Ils [les touristes] viennent ici pour chercher quelque chose qui s'est perdu, une sorte d'énergie différente, comme un retour en arrière, quelque chose qu'ils auraient laissé derrière eux. J'ai l'impression que c'est ça moi, pour eux voyager c'est comme reculer dans le temps, et ils le vivent le truc qu'ils cherchent là-bas, retrouver la nature<sup>20</sup>.

Ce désir de retour au « naturel » et aux formes de vies ancestrales émerge des catégories de pensée moderne et s'insère dans la dynamique *New Age*.

Le Pérou des visiteurs est celui de leurs failles et de leurs carences. Aussi, les *waykis* reflètent l'image inversée du touriste. Ce miroir de l'Autre est incarné par toute une série de rôles sociaux qui forment le squelette identitaire des *bricheros*. Les pathologies du monde occidental sont analysées dans le but de reconstruire une identité qui séduit l'Autre en lui apportant ce qu'il n'a pas, afin de pouvoir profiter de ce qu'il a. C'est dans l'épreuve de l'altérité<sup>21</sup>, plus précisément dans la circula-

tion des stéréotypes de l'altérité, que s'élaborent les identités multiples en elles-mêmes. Valcunde del Rio et Caceres parlent « d'inversion symbolique » concernant l'ethnicité des *bricheros* dans la relation avec la femme étrangère. En effet :

Les corps désirables pour les touristes, sont ceux qui s'associent avec une péruanité exotisée, qui coïncide avec les métis (*cholos*) et avec les indigènes, qui entrent dans la catégorie d'« inca ». [...] C'est justement les groupes qui occupent une posture subalterne qui incarnent l'objet obscur du désir des étrangers<sup>22</sup>.

Paul, *wayki* artisan nous confie lors d'un entretien : « Si la *gringa* veut voir son dernier Inca, moi je deviens le descendant de Pachacutec<sup>23</sup>, sans problème<sup>24</sup> ».

Noel Salazar<sup>25</sup>, faisant référence à la pensée des anthropologues du tourisme Erik Cohen<sup>26</sup> et Dean MacCannell<sup>27</sup>, soulève les notions de « stéréotypes ethniques construits et manipulés pour le tourisme » et de « changement des valeurs culturelles une fois mercantilisées<sup>28</sup> ». Les *waykis* sont des acteurs de la mercantilisation de l'héritage culturel. Cette « ré-indianisation » pensée avec les codes de la modernité est « incorporée » par ces individus, en tant qu'observateurs impliqués du monde des visiteurs, ils se façonnent un « soi pittoresque » pour l'Autre. Selon les *bricheros*, le physique « indien » et « incaïque », la peau foncée, les cheveux bruns, longs et lisses, les tatouages et bijoux ethniques ou encore les traits du visage émâchés, sont des atouts dans la conquête des touristes. Cette *hexis corporelle*<sup>29</sup> résulte en partie d'un processus d'« auto-exotisme » : « mécanisme par lequel les sujets réemploient le discours de l'Autre afin de se définir eux-mêmes<sup>30</sup> ». Dans le cas du *briche-*

*risimo*, les stéréotypes de l'indianité sont réappropriés en partie de façon stratégique. Lionel Gauthier propose le concept d'« exotisme souverain » qui illustre également la professionnalisation du « soi pour l'Autre ». En effet, il permet à celui qui a longtemps été « exotisé » par les Occidentaux, de « se conformer aux attentes des visiteurs et faire de l'exotisme une source de revenus (logique commerciale), ou revendiquer son identité et ainsi faire de l'exotisme un instrument d'identification (logique identitaire)<sup>31</sup> ».

L'indianité des *waykis* ne doit pas être anxiogène, elle est rendue « présentable » et devient accessible grâce à son hybridation avec des éléments de la « culture monde ». Ces derniers, issus majoritairement du *New Age* et de la mouvance reggae – notamment l'usage des dreadlocks – se combinent symboliquement avec l'héritage incaïque et la cosmovision andine, réels ou inventés. L'esthétique punk se fond également dans le tribal. Cette ambiguïté permet d'animer le regard curieux du dépaysement et l'intérêt pour des codes, des normes et des valeurs communes avec le visiteur. Cette mosaïque culturelle imbrique des éléments de l'hyper-modernité et des éléments de l'héritage culturel péruvien pensé pour la civilisation occidentale. On observe une tribalisation des corps à travers une esthétique qui mêle références et les symboles. Cette « ré-indianisation » sélective crée le tribal contemporain. Le *brichero* rend l'ethnicité sensuelle et exacerbe l'attrait romantique de l'Inca. Selon Pedro Roel<sup>32</sup>, le tourisme crée un « indien cosmopolite », le *wayki* est l'incarnation d'une indianité globale. Le stéréotype du néo-indien est une production artificielle de l'altérité basée sur du « même ».

Le processus de structuration identitaire se base sur un univers culturel recréé à partir de la projection des représentations de l'Autre sur la réalité sensible. Le monde « imaginal<sup>33</sup> » des touristes et celui des *waykis* participent à une dynamique interactive. Les différentes stratégies de séduction mises en place illustrent les stéréotypes que les *bricheros* projettent sur le monde des touristes. Aussi, les techniques développées constituent des indicateurs de la transition identitaire des partenaires dans une situation de tourisme de romance.

### La séduction des *bricheros waykis* : véhicule de stéréotypes et miroir de l'Occident

Le *bricherismo* est une lecture minutieuse et stratégique de l'Autre. Le regard séducteur suppose une analyse du monde de la personne convoitée. Or, l'imaginaire des *waykis* se nourrit du contact, de l'échange et de l'observation des étrangers qui expérimentent l'espace social du voyage. Quelles sont les représentations des aspirations et des désirs des touristes ? À la question : « Que cherchent les touristes en venant voyager au Pérou ? », Badani, guide touristique de 26 ans répond :

Souvent de l'affection, souvent, les Européens viennent pour ça... Parce qu'ils sentent que la vie là-bas est beaucoup plus agitée, beaucoup plus froide, beaucoup plus mécanisée, ils viennent pour voir des façons de vivre ici où il y a vraiment un contact entre les personnes, [...] retourner à l'essence quelque chose comme ça...<sup>34</sup>.

C'est à partir d'un processus de rationalisation que les individus aspirent à renouer avec l'affect et le naturel. Le *brichero* propose un capital amoureux et affectif négociable. Il analyse la





© Tim Gow

pauvreté émotionnelle des étrangers afin de la combler stratégiquement et d'en tirer profit. Le « désenchantement de l'amour<sup>35</sup> », caractéristique des sociétés sur-modernes, serait soulagé artificiellement par une mise en scène romantique. L'effritement de la transcendance provoquée par le sentiment amoureux entraînerait un désir de jouissance dans l'instant. Lors d'une observation à Lima, Joshua, *brichero wayki* de profession nous dit : « Vous les *gringos* il faut vous faire respirer, vous déstresser, vous réchauffer...<sup>36</sup> ».

Selon certains waykis, les touristes des « pays du Nord » manqueraient « d'assaisonnement ». La représentation la plus partagée chez les acteurs de ce phénomène, se base sur la comparaison entre « la chaleur » du Pérou et « la froideur » de l'Occident.

Ce dernier est considéré comme un ensemble de sociétés mécanisées qui se caractérise par la disparition de « l'humain ». Les relations sociales seraient « froides », en opposition à la proximité des contacts et des rapports au Pérou. Cet argument est largement mobilisé dans la conquête amoureuse et permet de renforcer le stéréotype du « latin lover<sup>37</sup> ». La « chaleur » des hommes latinos en opposition à la « froideur » des Occidentaux permet de « sensualiser » la représentation des *bricheros* chez les étrangères. La binarité des représentations entre le chaud et le froid des sociétés se réfère principalement à la teneur et à la forme des relations sociales et notamment au rapport au corps. La sensualité du Latino est une autre facette de la mosaïque des ressources qui participent au rôle du *brichero*. Malgré le contexte du voyage, ces conceptions stéréotypées

reflètent et renforcent une certaine réalité. Ces jeunes hommes mettent à profit les failles du monde occidental afin de les combler stratégiquement et d'atteindre leurs objectifs de gains matériels et symboliques.

Les représentations qui émergent dans la rencontre des imaginaires et des systèmes de valeurs sont modelées par les relations de pouvoir. L'Occident est extrêmement valorisé et considéré comme supérieur dans la comparaison avec la société péruvienne. Selon Italo, artisan proche du milieu *brichero* :

Je crois qu'ici au Pérou, on est en train d'évoluer, ici les femmes et les hommes ont beaucoup évolué et je crois qu'il leur reste beaucoup à apprendre, il leur manque beaucoup pour se comporter comme

une fille de l'étranger, comme une Allemande, comme une Française ou comme une Italienne<sup>38</sup>.

La rencontre avec l'Autre et les désirs qu'elle sous-tend traduisent l'intériorisation des logiques de domination. La hiérarchisation ethno-raciale qui pétrit les fantasmes, fait émerger une autre dichotomie qui marque l'ascendant du monde occidental dans son rapport à la morale : l'honnêteté face à la fourberie. Les étrangers seraient plus en accord avec la pensée dominante et moins disposés à la transgression. Parallèlement, les Péruviens sont jugés plus « ignorants » et par conséquent moins honnêtes. En effet, les propos de Luis, ancien *brichero*, sont éloquentes : « On doit bien comprendre que l'Européen est une personne très honnête qui fait les choses correctement. C'est très facile d'escroquer la confiance d'un étranger, le *brichero* il agit comme ça en profitant de la situation...<sup>39</sup> »

À partir de cette représentation stéréotypée des différents systèmes de valeurs dans une perspective évolutionniste, émerge une autre stratégie de séduction : la culpabilisation de l'Occidental. Le *brichismo* s'insère dans la mécanique des rapports de domination en les reproduisant, mais les acteurs de cette pratique se réapproprient également les facteurs de discrimination, afin de les utiliser stratégiquement. Le discours militant anticapitaliste et le mode de vie alternatif seraient, selon certains informateurs, une technique de séduction et un subterfuge pour obtenir un profit économique à travers la culpabilisation de la touriste vis-à-vis de sa société. Ce sentiment entraîne une compensation matérielle permettant à la touriste de se dédouaner de faire partie du monde que le jeune homme rejette. Pour l'anthropologue du genre Christine Salomon, la pratique du tourisme de romance au Sénégal fait émerger

ce qu'elle nomme « l'éroticisation de l'inégalité<sup>40</sup> ». Le discours militant et le mode de vie rebelle des acteurs du tourisme d'idylle participent au fantasme de l'exotisme. Cette marginalité est toutefois contrôlée, les individus démontrent stratégiquement leur maîtrise des codes de la culture légitime. Le *wayki* prend successivement la posture de descendant de la glorieuse et intacte culture Inca et la condition de victime dominée par, et révoltée contre, le monde occidental.

Les stratégies de séduction prennent la forme d'un répertoire en fonction de l'analyse que le *brichero* fait de sa partenaire. Les rôles sociaux du *wayki* évoluent selon les caractéristiques économiques, sociales, culturelles et politiques de son interlocutrice. Cette pratique professionnalise la séduction, les « subjectivités » de ses acteurs sont adaptées selon la culture et le profil individuel de l'étrangère. Devenir *wayki* consiste à se jouer des représentations que l'Autre a de lui-même afin de provoquer un enchantement vulnérable et une fascination teintés de culpabilité. Ces envouteurs de touristes charment avec une ethnicité dépayante, un discours et un mode de vie critique du monde moderne. Selon Marc Augé<sup>41</sup>, il existe une pluralité des « Autres », le *brichero* incarne successivement toutes les dimensions de l'altérité. Il est à la fois « l'autre exotique », « l'autre des autres », « l'autre ethnique ou culturel », « l'autre social » et enfin « l'autre intime<sup>42</sup> ». Chacune des facettes de la séduction est intégrée à un système de représentations sous-tendu par des logiques de domination, elles-mêmes marquées par la consubstantialité des catégories de l'identité<sup>43</sup>. Ces relations de séduction interculturelles figurent un dialogue entre les fantasmes stéréotypés et son analyse fait émerger la complexité des relations de pouvoir.

## Entre fantasmes et stéréotypes : réciprocité et consubstantialité des catégories de l'identité dans la relation wayki-gringa

Les attentes de dépaysement créent le fantasme du « dernier Inca » et par conséquent, la construction stéréotypique de l'identité néo-indienne du *wayki*. Les poncifs mis en œuvre dans la conquête des touristes traduisent les structures et les antagonismes qui transcendent les individus, touristes comme locaux. Les catégories de pensée à l'œuvre au sein des relations de séduction *wayki-gringa* sont interactives. Les stéréotypes de genre, de classe et de race s'influencent et s'alimentent réciproquement. Comment penser les questions de masculinité et de féminité dans la pratique du *brichismo wayki* ? C'est à partir d'une analyse des représentations sociales de la femme blanche que nous tenterons de répondre à cette question. Dans l'imaginaire et le discours des *bricheros*, nous observons la cohabitation du fantasme de la femme blanche « supérieure » et du stéréotype de la *gringa* dépravée. Plusieurs hypothèses peuvent être développées pour expliquer l'absence de contradiction entre ces représentations partagées. C'est dans le rapport à la masculinité du *brichero* et dans les catégories de pensées concernant la classe et la race de la touriste que nous trouverons quelques éléments de réflexion.

Le statut de l'étrangère est difficilement saisissable. Elle est à la fois adulée et abusée, attirante et menaçante. Le fantasme de la blanche est issu d'un processus historique long. Le blanc correspond à l'idéal de beauté dominant dans un système qui hiérarchise les individus selon leur couleur de peau. Selon Phuru, musicien de Cusco : « Être avec une *gringa* c'est

le top ! On rêve tous d'être au moins une fois avec une crue<sup>44</sup> ». Comment expliquer l'ambiguïté du stéréotype de l'hyper-sexualisation de la femme occidentale ? Selon Pruitt et Lafont<sup>45</sup>, les femmes peuvent expérimenter un autre rapport à la féminité et par conséquent à leur sexualité dans la « transition » identitaire du voyage : « Libérées des contraintes de leur société, les femmes touristes ont la possibilité d'explorer de nouveaux comportements de genre<sup>46</sup> ». Le voyage serait un espace de redéfinition de soi à travers l'expérimentation d'un ensemble d'interdits. L'étranger aurait également la volonté de se « mettre en spectacle » et de « négocier sa position à travers un jeu social double<sup>47</sup> ». Les propos de Luis, ancien *brichero*, illustrent ce processus :

Elle laisse derrière elle l'ordre, son père, sa mère, sa famille, tout le quartier, ses amis, elle vient dans un truc nouveau et ici elle vient se lâcher... Alors les gens disent bienvenue à tous. Et voilà, elle vient avec cette disposition là parce qu'ici le *bricherismo* tu dois le voir de deux points de vue : la prédisposition de la touriste et ici celle du gars ou de la fille<sup>48</sup>.

Le voyage comme étape transitionnelle serait un lieu de transgression. La mise en scène de soi dans le monde de l'Autre aurait une dimension cathartique qui participerait à la réalisation de l'individu. L'épanouissement de soi passerait par la consommation du corps exotique. Selon Pascale Molinier : « La sexualité hétérosexuelle hétéroraciale devient une « pratique de l'amour », [...] une véritable praxis de transformation de soi<sup>49</sup> ». Le récit d'Alex, guide de haute montagne et ancien *brichero*, est éloquent :

J'étais heureux à Huaraz parce que les Péruviennes blondes d'ici, elles me disaient que j'étais un mécanicien

crado de merde, que je parlais mal... Et d'un coup j'avais trois, quatre filles aux yeux bleus qui étaient pour moi le top physiquement, et ce n'est pas seulement qu'elles me parlaient, elles m'invitaient à manger, à sortir, à danser des trucs que jamais j'aurais pu imaginer dans ma vie<sup>50</sup>.

Le *brichero* pense son ambition individuelle dans la conquête de la *gringa*. L'étrangère aspire à la réalisation de soi dans l'expérience du voyage, le fantasme sexuel du « local » fait partie de cette épreuve de l'altérité.

La représentation de la femme blanche dépend des formes de la masculinité<sup>51</sup> et du système patriarcal des rapports sociaux de sexe dans la société péruvienne. L'émancipation de la femme occidentale en voyage est considérée comme la possibilité pour des individus appartenant à une masculinité « subalterne » de réaliser le fantasme de la conquête d'une blanche. Les rapports de pouvoirs ethno-raciaux et genrés sont étroitement liés. Dans le contexte touristique, le jeune homme « indien », relativement pauvre en capital économique et symbolique, peut s'affranchir du modèle de la masculinité dominante et séduire une femme blanche. L'univers culturel de ces individus et du *bricherismo* est sous-tendu par un système de valeurs qui tend à reconsidérer la division des rôles sociaux au sein du couple. Cette pratique serait un moyen d'accéder à une sexualité plus libre par lequel les individus peuvent se soustraire à l'ensemble des codes et des normes de la conquête amoureuse et du patron des rôles sexués traditionnels. Le capital érotique des *bricheros* néo-indiens et leur expertise dans la séduction des *gringas* sont des éléments transgressifs. Aussi, la conquête du corps fantasmé et « supérieur » par un homme « indien » et par conséquent « inférieur », entraîne la discrimination du *wayki* et de sa compagne étrangère.

La jeune fille « se donne » au sale, au laid et au mauvais. La représentation peu vertueuse de la femme étrangère passe par une assimilation au monde des *waykis*. La stigmatisation de la touriste et notamment de son rapport à la sexualité dépend de la condition du jeune homme et de l'ensemble des catégories de son identité.

La représentation de l'hyper-sexualisation de la touriste entraîne également différents jugements de valeurs concernant le statut du *brichero*. La sexualité de la *gringa* étant considérée comme acquise et le jeune homme étant en dehors des normes de la séduction, ce dernier pourrait être jugé comme étant peu viril. Le contexte spécifique du tourisme et de la relation interculturelle permettrait de reconstruire la virilité selon d'autres critères : le capital érotique et culturel. Le concept de continuum de l'échange économique-sexuel de Paola Tabet<sup>52</sup> permet de compléter l'analyse de la représentation stéréotypée de la touriste blanche dans l'imaginaire des séducteurs néo-indiens. Cette idée suppose l'existence d'un continuum depuis la prostitution jusqu'au mariage, dans lequel la sexualité de la femme se constitue comme un service négociable et rétribué par l'homme plus ou moins directement. La passivité sexuelle de la femme serait une donnée implicite qui impliquerait la nécessité d'une transaction économique :

L'idée est claire : la femme, au contraire, parce qu'elle n'est pas motivée par son désir propre (elle n'est ni pensée, ni pensable, dans ce contexte, comme un *sujet* de la sexualité et du désir), puisque c'est davantage un service qu'elle offre à l'homme, doit recevoir une contrepartie<sup>53</sup>.

Dans la pratique étudiée, la sexualité des touristes n'est pas niée, au contraire, elle est considérée comme



particulièrement active. Aussi, la sexualité de la *gringa* ne doit pas être rétribuée ou « achetée » mais elle doit être satisfaite. La virilité de l'homme se reconstruit à partir du récit de la performance sexuelle et dans l'articulation avec les stéréotypes de classe et de race projetés sur la touriste. En effet, la femme étant « blanche et riche » cette situation permet à l'homme « indien et pauvre » de réaliser une pirouette stratégique : la réception et l'absorption symboliques du capital économique de la touriste. La sexualité des blanches étrangères n'est pas considérée comme un service qui doit être rétribué. De plus, le capital économique, social et culturel dont elles font preuve et le fait qu'elles soient racisées positivement, donnent accès à l'exploitation économique sans que la posture de l'homme soit mise à mal. C'est parce que les *gringas* sont considérées comme des femmes libérées sexuellement, qu'elles peuvent être exploitées financièrement. La « proie » des *bricheros* devient passive sur le plan de la sociabilité et de l'accès à l'argent. La masculinité du *wayki* se restructure sur le modèle traditionnel mais à travers la réappropriation stratégique du pouvoir économique de la femme. Le don de la femme blanche vers son compagnon serait une reconquête de la virilité. Dans le moment de la séduction des *waykis*, la domination économique et sociale de la femme blanche sert finalement à légitimer la reproduction des rapports sociaux de sexe. Le bénéfice économique tiré de la relation se réalise dans une démarche de rééquilibrage des inégalités. Les multiples représentations de la touriste dans l'imaginaire *brichero* sont mobilisées en fonction des différents contextes afin de réguler le statut de l'homme au sein de cette pratique.

## Conclusion

L'observation des interactions entre *waykis* et *gringas* permet d'appréhender à échelle microsociale les enjeux des représentations de l'altérité dans le contexte touristique au Pérou. Les multiples dimensions du *bricherismo* impliquent de nombreuses variations concernant les logiques de domination au sein de ces relations interculturelles. Cette pratique permet d'observer la confrontation intime entre différents systèmes de division des rapports sociaux de sexe. Dans le contexte spécifique du voyage, on observe comment le rapport à la sexualité des femmes occidentales peut devenir une source de profit. Le rôle et le statut du *brichero wayki* dépendent d'une série de stratégies à l'intersection des représentations du genre, de la sexualité, de la classe et de la race des touristes. Les stéréotypes observés incarnent la partie visible des fantasmes de l'exotisme véhiculés dans le monde touristique au Pérou. Les représentations sociales participent à un jeu d'influence réciproque qui permet à l'ensemble des individus de se situer dans les transitions identitaires vécues pendant le voyage. La pratique du *bricherismo* offre la possibilité de penser les rapports de pouvoir intersectionnels à travers le prisme de « l'incorporation d'un ailleurs ». Ces conclusions résultent de l'analyse d'une facette spécifique du phénomène observé : le moment de la séduction. ■

## Notes

1. Notre traduction (« Carne blanca aunque sea de hombre »).
2. Notre traduction (« Hay que sazonar a las crudas »).
3. Notre traduction (« Más vale chola conocida que gringa con sida »). Le terme « *gringa/gringo* » fait partie du langage populaire au Pérou. Ce vocable très usité se réfère – de façon plus ou moins péjorative selon le contexte – aux étrangers de type caucasien. La dénomination « *gringo/gringa* » est directement liée à la couleur de la peau, des

cheveux et des yeux des individus. En utilisant ce terme dans cet article, je mobilise une catégorie de pensée propre à la culture péruvienne en général et aux représentations des individus qui pratiquent le *bricherismo* en particulier.

4. Je me réfère ici au conflit interne qui opposa le gouvernement péruvien au Sentier Lumineux et au Mouvement Révolutionnaire Tupac Amaru dès 1980. Selon les chiffres de l'INEI, la fin des années quatre-vingt-dix et l'année 1998 en particulier marquent l'essor du tourisme international de masse au Pérou. [En ligne], INEI [consulté le 8 novembre 2016]. Disponibilité et accès : [www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/tourism1/](http://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/tourism1/).
5. J'ai eu recours ici à l'expression « premier monde » en référence au parler des individus et aux représentations véhiculées au sein du phénomène observé. Le *bricherismo* est une pratique particulièrement marquée par la « racialisation » et la hiérarchisation des cultures.
6. L'origine du terme *brichero* fait l'objet de nombreuses spéculations. Une autre explication fait également consensus : ce vocable serait issu de la dérivation de « *hembra* » en « *hembrichi* ». Ce terme est utilisé pour désigner, dans le langage populaire péruvien, un homme qui séduit de nombreuses femmes.
7. Churampi Ramirez Adriana, « El Brichero un "andean lover" made in Peru », *Siete Culebras, Revista Cultural Andina*, Cuzco, n°26, 2008.
8. La société péruvienne se caractérise par une forte hiérarchisation entre ses différents groupes sociaux selon un répertoire complexe de catégories ethniques, culturelles et économiques. Selon Marisol de La Cadena, le racisme au Pérou dépend des « conditions de possibilité et de leur articulation aux relations sociales de pouvoirs », in *De la Cadena Marisol, Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 2004, p. 15.
9. Le concept de néo-indianisme se réfère à un ensemble hétérogène de manifestations, de pratiques, de croyances, de représentations et de symboles qui font surface dans la société péruvienne en mutation avec le système néolibéral et le développement touristique. Voir : Galinier Jacques, Molinier Antoinette, *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006.
10. Selon Marie Jeanne Ferreux, le « *New Age* » est : « Une forme imaginaire, produite par le social dans sa quête de sens, dont l'objectif est de donner

une vision cohérente du monde », « une forme imaginaire syncrétique s'inspirant des mythes, du messianisme et utopies des siècles passés », in Ferreux Marie Jeanne, *Le New-Age : rituel et mythologies contemporaines*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2000, p. 31.

**11.** Selon Pascale Molinier : « Un fantasme culturel est une représentation fantasmagorique partagée », in Molinier Pascale, « Autre chose qu'un désir de peau... Le Nègre, la Blanche et le Blanc dans deux romans de Dany Laferrière », in Dorlin Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Actuel Marx Confrontation, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 238.

**12.** Bozon Michel, *Sociologie de la sexualité*, 3<sup>e</sup> édition refondue, Paris, Armand Colin, 2013, p. 85.

**13.** Selon Pascale Molinier, la sexualité « enchevêtrée de manière inextricable le soi avec les Autres, le fantasme et la représentation, le subjectif et le social. », in Molinier Pascale, « Autre chose qu'un désir de peau... Le Nègre, la Blanche et le Blanc dans deux romans de Dany Laferrière », *op. cit.*, p. 232.

**14.** Grandière Marcel, Molin Michel (dir.), *Le Stéréotype, outil de régulations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 9.

**15.** L'analyse des données de l'enquête concernant les bricheras est en cours.

**16.** Une première enquête test a été effectuée sur un échantillon de 200 individus sur le mode du sondage aléatoire. Par la suite, nous avons procédé à une deuxième enquête auprès d'un échantillon de 260 individus, toujours sur le mode de la sélection au hasard. Ces enquêtes se sont déroulées dans les villes de Lima et Cusco entre février et mai 2016. Le traitement statistique de ces données est en cours.

**17.** Grandière Marcel, Molin Michel (dir.), *Le Stéréotype, outil de régulations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 8.

**18.** Abric Jean Claude, *Pratiques sociales et représentations*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

**19.** Amirou Rachid, Bachimon Philippe (dir.), *Le Tourisme local, une culture de l'exotisme*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2000, p. 40.

**20.** Entretien d'Alvaro, *Arequipa*, février 2015.

**21.** Ouellet Pierre, *Le Soi et l'autre, énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Les Presses de l'Université de Laval, 2003.

**22.** Valcunde del Rio José María & Caceres Feria Rafael. « Bricheros: sexo, raza y etnicidad en contextos turísticos », *Revista de Estudios Sociales*, [En ligne], 2014, p. 83, [consulté le 1<sup>er</sup> février

2014]. Disponibilité et accès : [www.redalyc.org/articulo.oa?id=81530871007](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81530871007)

**23.** Pachacutec ou Pachacuti Yupanqui fut le huitième Inca. Considéré comme l'un des plus importants souverains de l'Empire, son nom est directement associé à la représentation de la splendeur de la période incaïque.

**24.** Entretien de Paul, *Cusco*, mai 2016.

**25.** Salazar Noel, « Antropología del turismo en países en desarrollo : Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo », *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, n°5, 2006, p. 99-128.

**26.** Cohen Erik, « Authenticity and Commoditization in Tourism », *Annals of Tourism Research*, n°15 (3), 1988, p. 71-386.

**27.** MacCannell Dean, « Reconstructed Ethnicity : Tourism and Cultural Cidentity in Third World communities », *Annals of Tourism Research*, n°11 (3), 1984, p. 5-391.

**28.** Salazar Noel, « Antropología del turismo en países en desarrollo : Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo », *op. cit.*, p.101.

**29.** Terme bourdieusien se référant à un ensemble de dispositions du corps acquises : façons de se tenir, de se vêtir, de parler, de marcher, de danser, etc.

**30.** Lauzon Marilyn, *Stéréotypes et auto-exotisme : les représentations de la sexualité de l'homme noir chez René Depestre et Dany Laferrière* [Mémoire de fin d'études, en ligne], Département des littératures de langues française, faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, 2013 [consulté le 7 septembre 2016].

Disponibilité et accès : <https://tinyurl.com/j8a8ubp>

**31.** Gauthier Lionel, « L'Occident peut-il être exotique ? De la possibilité d'un exotisme inversé », *Le Globe, Revue Genevoise de géographie*, vol. 148, n°1, 2008, p. 47-64.

**32.** Roel Pedro, « De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros », in Degregori Carlos Ivan (dir.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos Ediciones, 2000, p. 74-12.

**33.** Maffesoli Michel, *Le Temps des tribus*, Paris, La Table Ronde, 2000.

**34.** Entretien de Badani, *Arequipa*, février 2015.

**35.** Illouz Eva, *Pourquoi l'amour fait mal. L'expérience amoureuse dans la modernité*, trad. de l'anglais par Frédéric Joly, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

**36.** *Observation*, Lima, Barranco, Bajada de Baños, janvier 2016.

**37.** Le stéréotype du *latin lover* fait référence à la représentation caricaturale du séducteur viril et hyper-sexualisé des pays d'Europe du sud et d'Amérique Latine. L'imaginaire collectif tend à accorder aux *latin lovers* une maîtrise du discours et du corps qui correspondraient à un idéal de séduction exotique et romantique.

**38.** Entretien d'Italo, Lima, février 2015.

**39.** Entretien de Luis, *Arequipa*, décembre 2014.

**40.** Salomon Christine, « Intimités mondialisées entre "vieilles Blanches" et "jeunes Black" ; Rêve, argent, sexe et sentiments (France, Sénégal) », in Broqua Christophe, Deschamp Catherine (dir.), *L'échange économique-sexuel*, Paris, Les Éditions de l'EHESS, coll. « Cas de figure », 2014, p. 228.

**41.** Augé Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

**42.** *Ibid.*, p. 29.

**43.** La consubstantialité : « C'est l'entrecroisement dynamique complexe de l'ensemble des rapports sociaux, chacun imprimant sa marque sur les autres, ils se modulent les uns les autres, se construisent de façon réciproque. », Kergoat Danièle, « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », in Dorlin Elsa (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, *op. cit.*, 2009, p. 20.

**44.** Entretien de Phuru, *Cusco*, octobre 2016.

**45.** Pruitt Deborah, Suzanne Lafont, « For love and money, romance tourism in Jamaica », *Annals of tourism research*, vol. 22, n°4, 1999, p. 267-282.

**46.** *Ibid.*, p. 423.

**47.** Amirou Rachid, Bachimon Philippe (dir.), *Le tourisme local, une culture de l'exotisme*, Paris, Éditions de l'Harmattan, 2000, p. 43.

**48.** Entretien de Luis, *Arequipa*, février 2015.

**49.** Molinier Pascale, « Autre chose qu'un désir de peau... Le Nègre, la Blanche et le Blanc dans deux romans de Dany Laferrière », *op. cit.*, p. 243.

**50.** Entretien d'Alex, *Arequipa*, février 2015.

**51.** Fuller Norma, *Masculinidades, cambios y permanencias, varones de Cusco, Iquitos y Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2002.

**52.** Tabet Paola, *La Grande amaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, Éditions de l'Harmattan, « Bibliothèque du féminisme », 2004.

**53.** Tabet Paola, « Échange économique-sexuel et continuum », in Broqua Christophe, Deschamp Catherine (dir.), *L'échange économique-sexuel*, *op. cit.*, p. 40.