

Diversité urbaine



Introduction. Changement et diversité au Japon

Introduction. Change and Diversity in Contemporary Japan

Vincent Mirza et Catherine Laurent Sédillot

Changement et diversité au Japon

Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024707ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024707ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Mirza, V. & Laurent Sédillot, C. (2013). Introduction. Changement et diversité au Japon. *Diversité urbaine*, 13 (1), 3–8. <https://doi.org/10.7202/1024707ar>

Tous droits réservés © Groupe de recherche diversité urbaine et CEETUM, 2013

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Introduction.

Changement et diversité au Japon

Introduction.
Change and Diversity in Contemporary Japan

VINCENT MIRZA

*Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa
vincent.mirza@uottawa.ca*

CATHERINE LAURENT SÉDILLOT

*Département d'anthropologie, Université de Montréal
cathsedillot@gmail.com*

DEPUIS LES ANNÉES 1950, le modèle dominant, qui a été soutenu par la croissance jusqu'en 1990, présente la société japonaise uniforme, homogène et sans grandes différences de classe. Cependant, depuis plus d'une quinzaine d'années, les difficultés de l'économie japonaise ont transformé considérablement la configuration du marché du travail et les pratiques des entreprises du pays, transformations dont les effets ont été variables pour les individus selon leur âge, leur occupation, leur origine ethnique, leur genre, etc. L'idéologie de l'emploi à vie et du *kygyo shakai* (la société centrée sur l'entreprise, mais aussi l'entreprise comme métaphore de la société) proclamée et acclamée durant la période de forte croissance est de plus en plus difficile à soutenir.

En effet, les difficultés économiques des années 1990 et leur prolongement dans les années 2000 ont non seulement mis à mal les institutions, mais aussi le discours qui avait servi de moteur à la croissance. Les problèmes de l'économie ont fait ressurgir ce que le discours hégémonique tendait à dissimuler (avec l'idée d'une grande classe moyenne et d'une société homogène), c'est-à-dire une diversité importante des pratiques et des représentations qui varient selon la position que les individus occupent dans l'organisation sociale et la vulnérabilité de plusieurs franges de la

société. Non seulement la crise des années 1990 et 2000 a fait ressortir les inégalités sociales, mais elle a aussi mis en évidence les différences dans les conditions de vie et de travail, les aspirations et les choix de vie. Il n'est plus possible aujourd'hui de faire l'impasse sur l'hétérogénéité de la société japonaise.

Par ailleurs, il faut souligner que la crise économique s'accompagne d'une crise démographique. Le taux de natalité se situe autour de 0,95 à Tokyo et la population du Japon est celle qui vieillit le plus rapidement au monde. De plus, depuis une dizaine d'années, on observe non seulement un retard de l'âge au mariage et de la naissance du premier enfant, mais un recul des mariages au Japon. Plusieurs auteurs ont montré que ce mouvement était lié à la flexibilisation du régime de travail, aux mauvaises conditions de travail pour les femmes dans les entreprises, mais aussi à des changements de valeurs des nouvelles générations.

En s'ajoutant à la crise économique, la crise démographique a ramené au-devant de la scène les discussions sur les immigrants, les minorités, la reproduction et les valeurs des jeunes (le discours sur les jeunes étant symptomatique de l'angoisse de la classe moyenne). Ces discussions ont donné lieu, dans l'espace public, à un discours conservateur sur la place des femmes au foyer, le manque de ténacité des jeunes au travail et les dangers de l'immigration.

Sous-jacente aux questions de la crise économique et de la crise démographique, se trouve la question de l'ouverture du pays à l'immigration (Repeta et Roberts 2010). En effet, à court terme, les dirigeants japonais devront mettre en place une politique d'immigration afin de répondre à la pénurie de main-d'œuvre dans les emplois que les Japonais ne veulent plus occuper et afin de pallier le problème démographique. Ce ne sera pas chose facile alors que les minorités déjà présentes (notamment les Coréens, les Aïnous et les Burakumins) subissent une importante discrimination et ont beaucoup de difficulté à faire reconnaître leurs droits (Bernier, Watson et Steele, ce numéro) et qu'il subsiste symboliquement différentes catégories de citoyens (Steele, ce numéro, mais voir aussi Ito 2005 et Mackie 2002). Enfin, paradoxalement, les enjeux et les discussions entourant la place des femmes dans la société (reproduction, travail, mariage, soins aux aînés) sont eux aussi sous-tendus par la question de l'immigration (Stevens et Lee, 2002, mais voir aussi Dubuc et Mirza ce numéro).

Bien entendu, la diversité était présente au Japon bien avant la crise des années 1990. Néanmoins, c'est la durée de la crise ou, devrait-on dire, les crises à répétition qui ont fait ressortir, dans l'espace public, l'hétérogénéité de la société japonaise en révélant ce que le discours sur la « grande classe moyenne » tentait de dissimuler (voir notamment Bernier, ce numéro). Ainsi, l'enjeu au Japon est de parler non seulement de diver-

sité religieuse ou ethnique, mais également de diversité socioéconomique et culturelle. C'est en abordant ces différents thèmes que ce numéro se propose de discuter de la question de l'hétérogénéité et de la diversité dans la société japonaise.

Si la diversité ethnique a longtemps été masquée au Japon, les dernières décennies ont été caractérisées par une lutte pour la reconnaissance des minorités autochtones, des minorités discriminées (les Burakumins, par exemple) et pour la reconnaissance des préjudices causés aux peuples d'Asie (les Coréens et les Chinois notamment) durant la période impérialiste. À cette diversité, qui date des mouvements migratoires de l'avant-guerre et de la décolonisation, s'ajoute celle qu'a engendrée le recours aux travailleurs migrants, rendu nécessaire à cause de la pénurie de main-d'œuvre grandissante liée au vieillissement de la population. L'article de Bernard Bernier ouvre ce numéro en retraçant les grandes transformations de l'économie politique, mais plus particulièrement celles de la structure des classes au Japon depuis 1945. Il discute des conséquences de la crise qui perdure depuis les années 1990 et de la globalisation du néolibéralisme économique sur les travailleurs et sur la situation des groupes minoritaires les plus durement touchés, à savoir les Coréens (souvent immigrants de 2^e ou de 3^e génération), les Burakumins (des descendants de groupes considérés comme impurs selon la religion shinto) et les travailleurs migrants d'Asie de l'Est et du Sud-Est. David Antoine Malinas aborde aussi l'accroissement des disparités socioéconomiques existantes entre les différentes franges de la société japonaise et la vulnérabilité de certains groupes sociaux. En examinant l'action collective protestataire, Malinas se penche sur l'augmentation du nombre de sans-abris, un phénomène ayant touché différentes catégories de travailleurs, et sur les luttes menées par les minorités désaffiliées stigmatisées. Il faut dire que le monde des sans-abris est aussi celui des travailleurs journaliers et des *yoseba* (maison-dortoir) qui sont une des portes d'entrée des immigrants illégaux. D'ailleurs, les mouvements de défense des sans-abris ou des travailleurs temporaires sont souvent les organisations qui défendent les droits des travailleurs étrangers.

À la structure d'inégalité socioéconomique s'ajoute, pour nombre de groupes au Japon, une discrimination fondée sur l'origine et l'ethnicité. Mark Watson traite de la lutte menée par le mouvement politique aïnou – minorité autochtone du territoire d'Hokkaidō, au nord du Japon – pour la reconnaissance et l'égalité des membres de cette minorité vivant hors du territoire, en retraçant l'histoire des Aïnous de Tokyo. Il expose que, si les Aïnous ont été reconnus officiellement en 2008 comme peuple autochtone par le gouvernement japonais, cette reconnaissance a eu finalement bien peu d'impact sur leurs conditions socioéconomiques.

Le thème de la diversité ethnique multi et intra nationale est aussi décliné dans les articles de Jackie Steele et de Kiyonobu Date. Date discute la question du vivre-ensemble multiculturel, mais à partir de la question de la diversité religieuse et de la laïcité, peu abordée au Japon. Date montre que le modèle japonais est passé en théorie d'une « laïcité de séparation » à une « laïcité de reconnaissance » selon les termes de Baubérot et Milot, mais que, dans cette société sécularisée où la diversité religieuse croît avec l'immigration, un réel modèle de gestion de la laïcité reste à inventer.

De son côté, Steele envisage la gestion de la diversité ainsi que les discours sur la citoyenneté d'une perspective féministe et en référence au concept de « démocratie multinationale » de James Tully. Elle suggère de dépasser les cadres actuels d'analyse pour penser le cas du Japon en tant que démocratie *multinationale* à partir d'une approche anti-essentialiste de la citoyenneté et la subjectivité politique.

La question de l'articulation des structures d'inégalité (socioéconomique, ethnique et de genre) traverse également le texte de Dubuc et Mirza qui analysent l'évolution des politiques de gestion de la diversité (particulièrement de la main-d'œuvre féminine) en entreprise. Nous l'avons mentionné plus haut, compte tenu de la crise démographique et de la pénurie de main-d'œuvre flexible et bon marché, les discussions concernant les femmes et leur rôle dans la société et dans le monde du travail sont constantes et extrêmement médiatisées. C'est d'autant plus vrai que les femmes sont l'un des moteurs principaux des changements de valeurs et de comportements dans la société japonaise contemporaine en refusant le mariage, en revendiquant des choix de carrière, en résistant aux pressions sociales et en négociant des modèles familiaux alternatifs (voir notamment Mirza 2010). En effet, parce que la croissance économique du Japon d'après-guerre s'est élaborée, en théorie, sur la stricte division sexuelle du travail, les « femmes japonaises » ont longtemps été dépeintes comme un groupe homogène. Si, au cours de la période de croissance, les femmes ont pu bénéficier de meilleures opportunités d'emploi, en période de récession (toujours considérées comme une main-d'œuvre de second ordre), elles ont été particulièrement touchées par la précarisation. Cette précarisation a donné lieu à une multiplication des modèles et des stratégies professionnelles, familiales et identitaires déployés par les femmes. Toutefois, leur vie en entreprise reste difficile. Dubuc et Mirza exposent les similarités entre leur intégration dans le monde du travail et celle des travailleurs étrangers.

Les récentes transformations économiques et sociales ont également eu des effets significatifs sur les jeunes qui ne peuvent plus bénéficier des opportunités que leur assurait la forte croissance. Souvent mis à l'écart des emplois réguliers, certains optent pour des modes de vie alternatifs

qui remettent en question – directement ou indirectement – les modèles normatifs et l'image populaire d'une *culture* japonaise unique. C'est particulièrement le cas de certaines communautés, très médiatisées, tantôt pointées du doigt pour leur différence, tantôt publicisées en tant qu'icônes du Japon contemporain (voir D'Orangeville, ce numéro). Dans son essai, Thomas Lamarre trace un parallèle entre les activités de ces jeunes travailleurs non réguliers, le précarat¹ et les *otaku* (terme généralement employé pour désigner ces jeunes « marginaux » qui restent à la maison et se consacrent aux animes, aux mangas ou aux jeux vidéo). Lamarre montre comment les modes d'existence et d'interaction des *otaku* (au Japon et ailleurs), permis par les nouveaux médias et les nouvelles technologies de la communication brouillent les frontières entre les pratiques de production de l'industrie culturelle et les pratiques de consommation passive de la culture de masse par les fans. Il soutient que si leurs activités ne cadrent pas dans une forme de sous-culture de résistance à l'hégémonie, elles ne reproduisent pas pour autant les idéaux et les modes de conduite néo-libéraux. Alors que Lamarre dévie de la tendance à concevoir les *otaku* en termes d'identité marginale et non normative, Akané D'Orangeville expose que c'est précisément autour de cette identité que s'unissent certaines communautés de jeunes. D'Orangeville discute la manière dont les *lolitas*, les gothiques et les *angura* (underground) revendiquent et affirment leur anormalité (souvent psychiatrique) tout en s'opposant esthétiquement aux normes et aux pressions de la société japonaise.

Les contributions originales de ce numéro explorent non seulement la diversité ethnique, religieuse, culturelle et socioéconomique du Japon contemporain, mais aussi celle qui caractérise certaines catégories de Japonais (les femmes, les jeunes) très souvent dépeints comme indifférenciés. Cette diversité aurait pu être abordée de biens d'autres angles encore, mais nous pensons que la pluralité des perspectives théoriques et des communautés présentées dans ce numéro offrent plusieurs pistes de réflexions sur les enjeux et les possibilités d'une société où l'illusion de l'homogénéité ne tient plus.

Note

1. Un terme qui combine ceux de précarité et de prolétariat pour désigner les personnes dont l'existence est rendue précaire par les transformations du monde du travail dues, notamment, aux excès du néolibéralisme globalisé)

Bibliographie

- Ito, R., 2005. « Crafting Migrant Women's Citizenship in Japan: Taking "Family" as a Vantage Point », *International Journal of Japanese Sociology*, n° 14, p. 52-69.
- Mackie, V., 2002. « Embodiement, Citizenship and Social Policy in Contemporary Japan », in R. Goodman (dir.), *Family and Social Policy in Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 200-229.
- Mirza V., 2010. « Crise, travail et mariage chez les jeunes femmes à Tokyo. Morale, liberté et la flexibilisation de la main-d'œuvre », *Anthropologie et sociétés*, vol. 34, p. 65-82.
- Repeta, L. et G. Roberts, 2010. « Immigrants or Temporary Workers? A Visionary Call for a "Japanese-style Immigration Nation" » *The Asia-Pacific Journal*, vol. 48, November. <http://archive.constantcontact.com/fs053/1011273691009/archive/1103992194400.html> [consulté le 1^{er} avril 2014].
- Stevens, C. S. et S. Lee, 2002. « Reproducing Identity: Maternal and Child Healthcare for Foreigners in Japan », in R. Goodman (dir.), *Family and Social Policy in Japan*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 92-110.

Diversité urbaine



Déclassement et transformation de la structure de classes au Japon de 1945 à 2013

Class Downgrading and Transformation of the Class Structure in Japan from 1945 to 2013

Bernard Bernier

Changement et diversité au Japon
Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024708ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024708ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bernier, B. (2013). Déclassement et transformation de la structure de classes au Japon de 1945 à 2013. *Diversité urbaine*, 13 (1), 9–26.
<https://doi.org/10.7202/1024708ar>

Résumé de l'article

Le Japon avant la Seconde Guerre mondiale avait une distribution des revenus très inégalitaires, signe de différences de classes importantes. Après la défaite de 1945, l'écart dans les revenus s'est dissipé laissant la place à une pyramide des revenus relativement plate. Cette situation a donné lieu à une vision du Japon comme société sans classe, étant constitué d'une immense classe moyenne. Cependant, les inégalités ont considérablement augmenté après le début de la crise financière en 1990, quand les grandes entreprises ont effectué des mises à pied et ont limité de façon draconienne l'embauche de jeunes salariés à la sortie des écoles et de l'université. Le chômage et la pauvreté ont augmenté. Le Japon de 2013 se retrouve donc avec des inégalités de classes qui s'approchent de celles de l'avant-guerre.

Déclassement et transformation de la structure de classes au Japon de 1945 à 2013

Class Downgrading and Transformation of the Class Structure in Japan from 1945 to 2013

BERNARD BERNIER

*Département d'anthropologie, Université de Montréal
bernard.bernier@umontreal.ca*

RÉSUMÉ ■ Le Japon avant la Seconde Guerre mondiale avait une distribution des revenus très inégalitaires, signe de différences de classes importantes. Après la défaite de 1945, l'écart dans les revenus s'est dissipé laissant la place à une pyramide des revenus relativement plate. Cette situation a donné lieu à une vision du Japon comme société sans classe, étant constitué d'une immense classe moyenne. Cependant, les inégalités ont considérablement augmenté après le début de la crise financière en 1990, quand les grandes entreprises ont effectué des mises à pied et ont limité de façon draconienne l'embauche de jeunes salariés à la sortie des écoles et de l'université. Le chômage et la pauvreté ont augmenté. Le Japon de 2013 se retrouve donc avec des inégalités de classes qui s'approchent de celles de l'avant-guerre.

ABSTRACT ■ Before 1945, Japan had a very unequal income distribution, a sign that important class distinctions were present at the time. After the defeat of 1945, income disparities were cut drastically and there emerged a rather flat income pyramid. This situation led many to define Japan as a large middle class society. However, inequalities increased markedly after the financial crisis of the 1990s and 2000s. Income disparities and class differences became clearer when large companies fired workers and lowered the number of young men recruited directly out of school. Unemployment and poverty increased, while those with the highest income kept on accumulating. Japan in 2013 now has income and class inequalities that resemble those that prevailed before 1945.

MOTS CLÉS ■ Japon, développement historique, classes sociales, revenus, inégalités.

KEYWORDS ■ Japan, historical development, social classes, income, inequalities.

LE JAPON A CONNU une distribution des revenus relativement égalitaire entre 1955 et 1985, du moins si l'on se fie à l'indice Gini, une formule qui mesure la distance entre les revenus réels et une courbe idéale et égalitaire de revenus. Bien que la proportion de la richesse du pays détenue par les 1 % de la population avec les revenus les plus élevés ait été comparable à celle des États-Unis, 99 % de la population s'est partagé le revenu national de façon plus égalitaire que dans les pays occidentaux, à l'exception des pays scandinaves (Minami 2007 ; Nagatani 2003). Cependant, il faut aussi souligner qu'il s'agit d'une caractéristique assez récente du Japon. En effet, contrairement à ce qu'avance Nagatani (*ibid.* : 37-38), qui voit l'équité dans la distribution des revenus comme une caractéristique culturelle présente au Japon dès la période Meiji (1868-1912), les données montrent des inégalités considérables avant 1945, ce que souligne Minami (2008 : 7-12). La répartition relativement égalitaire des revenus est donc un phénomène de l'après-guerre. Ce sont les arrangements socioéconomiques et politiques mis en place après la défaite de la Seconde Guerre mondiale, et non pas « la » culture japonaise, qui sont à l'origine de cette équité dont parle Nagatani.

Cette caractéristique particulière du Japon entre 1955 et 1985 a connu une utilisation idéologique importante : en effet, le gouvernement, plusieurs intellectuels et les médias ont défini la société japonaise comme société de classe moyenne. Plusieurs auteurs, dont Nakane Chie (1974) et Murakami Yasusuke (1984), ont même nié la pertinence de la notion de classe dans le cas du Japon. Toutefois, sur la base des inégalités dans les revenus et dans les modes de vie, je pense que l'on peut effectivement parler de classes au Japon.

Les classes sociales sont définies dans le cadre de cet article comme positions multidimensionnelles (selon le revenu, les avoirs, l'emploi, l'éducation) dans un espace social donné. Cette définition s'inspire de Bourdieu (1984). Ces positions existent – on est ouvrier ou patron, professionnelle ou assistée sociale – mais plus comme lieux de concentration des personnes possédant des caractéristiques similaires que comme groupes explicitement constitués (ce qui peut néanmoins arriver) ou avec des frontières clairement délimitées. L'espace social comporte toujours des places ambiguës, difficiles à classer par rapport aux lieux de grande

concentration. Autrement dit, il y a des positions intermédiaires, qui ne cadrent pas avec la définition de classes théoriques clairement délimitées. Malgré tout, on ne peut nier que l'espace social comporte des lieux de concentration qui peuvent mener à la définition explicite de groupes comme classes organisées. Dans cet article, ce sont les positions dans l'espace social comme tel, donc des classes théoriques, et non pas les classes explicitement délimitées par les agents eux-mêmes, qui seront privilégiées. Cette approche permettra de clarifier l'évolution récente des situations de classes dans l'espace social et ainsi d'évaluer l'augmentation de la diversité socioéconomique dans la société japonaise, en particulier en milieu urbain, tout en notant la faiblesse des mouvements sociaux organisés, donc de l'organisation de classes explicites, dans le Japon contemporain. Malgré cette faiblesse, les modifications de la structure de classes constituent une partie importante des changements socioéconomiques récents dans cette société, si prospère jusqu'en 1990.

Pour en revenir au Japon, la répartition relativement égalitaire des revenus qui a marqué la période 1955-1985 a été mise à mal par les développements socioéconomiques des 25 dernières années. Les années d'intense spéculation financière (1985-1989), puis la longue période de difficultés économiques (1990-2012), ont entraîné une nouvelle inégalité des revenus, reproduisant, à des niveaux de revenus moyens supérieurs et avec une structure de classe différente, les disparités d'avant-guerre. C'est d'abord ce processus d'égénéralisation relative des conditions économiques après la guerre qui a remplacé les inégalités considérables de l'avant-guerre, puis les transformations causées par la spéculation des années 1980 et par la crise des années 1990-2011 qui font l'objet de cet article. Il s'agit en réalité de replacer la question de l'égalité/inégalité de revenus au Japon, donc celle de l'équité selon Nagatani, dans son contexte historique et dans celui de la structure de classes.

Disparités de revenus avant 1945 et égalisation relative après 1955

Minami a montré clairement les différences considérables de revenus qui prévalaient au Japon avant 1945. Il affirme, chiffres à l'appui, que les inégalités ont augmenté rapidement entre 1900 et 1940, avec un fléchissement durant la Seconde Guerre mondiale. En outre, comme il le note, « there was an enormous gap in the level of inequality between the prewar and postwar periods » (2008 : 12).

Si les écarts de revenus entre la ville et la campagne ont augmenté entre 1885 et 1940, en particulier à cause de la faible productivité de l'agriculture, l'augmentation des disparités dans ces décennies est

survenue dans les régions urbaines que rurales. En ville, la majorité des travailleurs des PME et de la plupart des services, plusieurs venant de la campagne de façon saisonnière, temporaire ou permanente, connaissaient des conditions salariales déplorables (Hane 1982). L'expansion du travail industriel dans certains secteurs, notamment ceux de l'industrie lourde, a bien contribué à l'augmentation des salaires d'une minorité, mais les conditions de travail de la majorité étaient pénibles (Gordon 1985 : chap. 2 à 5).

Il faut dans ce contexte mentionner les minorités victimes de discrimination, comme les *burakumin*. D'origine japonaise, mais issue de groupes qui, dans la période féodale antérieure, ils étaient vus comme des sous-hommes à cause de leurs activités considérées comme dangereuses par les autorités (prostitution, jeu, crime – les *hinin*) ou comme impures selon le shinto et le bouddhisme (métiers liés à la mort des humains ou des animaux – les *eta*). Le gouvernement avait officiellement aboli ces deux catégories dès les années 1870, mais la discrimination n'avait pas disparu. Les membres de cette minorité vivaient surtout en milieu urbain, dans des quartiers pauvres facilement identifiables. La situation de la majorité de leurs membres s'apparentait à celle des travailleurs urbains les plus défavorisés, c'est-à-dire les travailleurs journaliers.

À la campagne, la confiscation de la terre pour dettes par les paysans les plus pauvres a entraîné une hausse de la proportion de terres en location et par extension un appauvrissement d'une bonne partie de la population rurale. En même temps, la politique d'ouverture du marché national au riz venant des colonies (de Taiwan et de la Corée), une politique adoptée après les révoltes du riz de 1918 pour assurer un approvisionnement suffisant pour nourrir la population, a causé une baisse des prix, accentuant d'autant la misère rurale.

À l'autre extrême de la pyramide des revenus, les cadres de l'État et des grandes entreprises connaissaient des augmentations de salaires importantes. Le gouvernement avait voulu rehausser la réputation des hommes d'affaires, nécessaires pour assurer le développement industriel considéré comme le moyen de préserver le pays du colonialisme étranger. Dévalorisés durant la période Edo (1600-1868) pour leurs activités commerciales, ils étaient désormais présentés comme les nouveaux samourais. Parallèlement, voulant créer un corps d'élite, le gouvernement a développé la fonction publique, dont les membres étaient recrutés parmi les anciens samourais, auxquels il a consenti de bons salaires. Ces couches aisées, avec les dirigeants politiques et la noblesse, constituaient la classe dominante.

L'ensemble de ces facteurs a donc eu pour effet de créer de grandes disparités de revenus entre les couches les plus riches et les couches les

plus pauvres, telles que mesurées par l'indice Gini. Ne mesurant cependant que les inégalités de revenus, cet indice reste limité. En effet, lorsqu'on considère les données qualitatives sur les modes de vie, on note un énorme écart entre, au sommet, les cadres des entreprises et les fonctionnaires de l'État, ainsi qu'une bonne partie des propriétaires terriens, suivis par les employés de bureau, les petits commerçants, les petits propriétaires terriens, les ouvriers qualifiés, ensuite les ouvriers non qualifiés, les paysans indépendants, et, au bas de l'échelle du revenu et du statut, les tenanciers, les journaliers et les chômeurs. Les classes supérieures vivaient en effet dans un monde différent de celui des ouvriers, sans parler des journaliers et des tenanciers.

Les disparités de revenu et les différences dans les modes de vie se sont accrues jusqu'aux années de la Seconde Guerre mondiale. Elles se sont légèrement estompées durant les années de guerre. Malgré des améliorations mineures, les différences de classes très prononcées ont perduré. À la campagne, les propriétaires terriens détenaient toujours près de la majorité des rizières dont la moitié en superficie était louée à des paysans pauvres. La distance économique et sociale entre ces deux classes était grande, les premiers monopolisant le pouvoir rural. Entre les deux se trouvaient les petits paysans indépendants, qui bien qu'ayant le droit de parole, se trouvaient souvent dans une situation précaire (Ouchi 1969). Dans le monde industriel, la plupart des ouvriers, y compris dans les grandes entreprises, avaient des revenus faibles (Gordon 1985 : chap. 5). La situation était pire pour les ouvriers et ouvrières des PME. Patricia Tsurumi a d'ailleurs présenté de façon claire les conditions de travail et de salaires des jeunes femmes embauchées dans les ateliers de textile dans les premières décennies du 20^e siècle (Tsurumi 1990). Toutefois, certaines couches de la population urbaine vivaient dans des conditions pires encore. En effet, les nombreux travailleurs occasionnels, les manœuvres, les *burakumin*; toutes ces personnes vivaient dans une grande misère, brillamment présentée par Yokoyama Gennosuke autour de 1900 (1899; voir aussi Gonon 2011).

Il ne fait donc aucun doute que des différences importantes de classe ont marqué le Japon jusqu'en 1945, différences manifestes non seulement dans les disparités de revenus, mais aussi dans les usages sociaux. Par exemple, dans les grandes entreprises, les cadres et les ouvriers entraient par des portes différentes, les groupes avaient accès à des vestiaires de qualité distincte, et les ouvriers étaient fouillés à la sortie de l'usine pour vérifier qu'ils n'avaient pas volé d'outils ou de matériaux (Gordon 1985 : 251-254).

Jusqu'en 1945, les femmes ont massivement participé au travail, que ce soit dans les fermes à la campagne, dans les petits commerces ou dans

les industries. Étant donné l'importance de l'industrie textile à cette époque dans la production totale du pays, les femmes ont même compté pour la majorité des ouvriers jusqu'au début des années 1930. Malgré tout, le statut des femmes dépendait fortement de celui de leur mari, le mariage étant le destin prescrit pour les femmes.

Pour synthétiser, on peut avancer que la société japonaise comprenait une classe, restreinte, de dirigeants politiques et économiques, à laquelle on peut ajouter les cadres de l'entreprise privée, les fonctionnaires et les propriétaires terriens. Il existait aussi une « classe moyenne » traditionnelle de petits commerçants et de paysans indépendants. La classe ouvrière, dont la constitution a pris plusieurs décennies, comprenait, aux échelons supérieurs, les travailleurs des grandes entreprises, surtout dans l'industrie lourde. Toutefois, la majeure partie de cette classe travaillait dans les PME, avec des salaires et des conditions de travail inférieurs. Au bas de l'échelle industrielle se trouvaient les manœuvres, les journaliers et les chômeurs chroniques, dont plusieurs provenaient des milieux de *burakumin*. À la campagne, les tenanciers formaient la couche inférieure de la paysannerie. La société japonaise de l'époque était fortement polarisée entre une minorité aisée et une grande majorité vivant de revenus inférieurs, néanmoins dans des conditions variables.

Les fortes différences de classes des années d'avant-guerre allaient être modifiées dans l'après-guerre. Les conditions difficiles qui ont suivi la défaite en août 1945 ont contribué au nivellement par le bas du niveau de vie. En effet, mis à part les profiteurs du marché noir, certains politiciens et quelques dirigeants dont les entreprises n'avaient pas été trop endommagées par les bombardements américains des derniers mois de la guerre, la population s'est retrouvée dans la misère ; souffrant de malnutrition, sinon de famine. L'inflation étant à des niveaux dépassant les 50 % annuellement, entraînant la baisse de la valeur du yen face au dollar, les avoirs financiers des riches ont été à ce point dévalués que, à toute fin pratique, ils ont disparu. On a donc assisté à une certaine égalisation des revenus au niveau le plus bas (sauf pour les exceptions mentionnées plus haut).

Par ailleurs, d'autres facteurs ont renforcé cette tendance à la répartition relativement égalitaire des revenus. À la campagne, la réforme agraire imposée par les Américains, qui a enlevé la terre des propriétaires terriens pour la donner aux paysans, a considérablement affaibli le système de propriété terrienne, qui a finalement disparu au début des années 1950 (Dore 1959). La réforme agraire, en redonnant la terre aux paysans pauvres, a suscité la création d'une agriculture de petits propriétaires (Bernier 1980). Bien que des inégalités quant à la taille des terres possédées aient perduré, elles avaient fortement diminué. En effet, la majorité des propriétaires terriens avaient été expropriés, entraînant ainsi l'affai-

blissement des fortes différences socioéconomiques qui avaient marqué la plupart des régions rurales auparavant.

En outre, la libération des prisonniers politiques et l'imposition des droits humains par les Américains ont favorisé pour un temps le développement de syndicats, souvent sous influence socialiste ou communiste. Ces syndicats, qui se sont développés surtout dans les grandes entreprises, ont revendiqué la reconnaissance pour les ouvriers d'un statut de membre à part entière de l'entreprise (ce qu'on leur avait refusé avant 1945), l'abolition du salaire au rendement qui était largement répandu, des échelles de salaires suivant l'ancienneté, celle-ci servant de mesure approximative des besoins familiaux, des augmentations de salaires suivant l'inflation, qui, comme on l'a vu, se situait à des niveaux très élevés à l'époque, et une participation à l'administration des entreprises. Les employés et ouvriers des grandes entreprises ont ainsi obtenu des conditions de travail bien supérieures à celles des salariés des PME.

Les dirigeants des entreprises, appuyés par les politiciens et bureaucrates japonais (et aussi par les Américains, qui, à partir de 1947, ont changé de politique et ont commencé à craindre les syndicats militants de gauche), ont réagi pour mettre un terme aux activités des syndicats radicaux. Pour ce faire, les entreprises ont congédié les dirigeants syndicaux et ont contribué à la mise en place de syndicats dits modérés, souvent en les finançant directement. Ils ont ainsi réussi à rétablir les privilèges des administrations dans la direction des entreprises. Pour contrer les fédérations et confédérations syndicales, très puissantes entre 1945 et 1949, ils ont favorisé la mise en place de syndicats d'entreprise et insisté sur l'identification à sa propre compagnie. À cette fin, ils ont mis en place de nouvelles dispositions quant à l'embauche de nouveaux employés, recrutés dès la sortie de l'école ou de l'université et ils ont imposé une formation autant morale que technique à l'intérieur de la firme.

Les administrateurs des grandes entreprises ont réorganisé le travail de façon stricte, entre autres, en imposant la rotation systématique des travailleurs d'une tâche à l'autre et la division du travail en tâches non plus individuelles, mais collective. Ce nouveau mode d'organisation du travail a été imposé autant dans les bureaux que dans les usines. Ces mesures visaient à instituer la définition de l'entreprise comme communauté. Pour ce faire, les dirigeants ont insisté sur le sort commun de tous dans l'entreprise, souligné par les faibles écarts de salaires entre les hauts et les bas salariés. On voit ici un facteur dans l'égénéralisation relative des revenus, dans le milieu particulier des grandes entreprises. Notons que, dans le contexte des difficultés économiques de l'après-guerre, les salariés de ces entreprises ont obtenu des niveaux de salaires dits familiaux, c'est-à-dire permettant à ceux-ci de subvenir aux besoins d'une famille sans

que l'épouse ne travaille (il y avait peu d'emplois pour les femmes dans cette période difficile). La Guerre de Corée, de 1950 à 1953, qui a forcé les Américains à dépendre de l'industrie japonaise, a contribué à la stabilisation du système, en entraînant une hausse importante de l'emploi et des salaires dans les grandes entreprises et en forçant celles-ci à s'entendre rapidement avec leur main-d'œuvre pour profiter immédiatement des contrats lucratifs de l'armée américaine.

Si les salariés des grandes entreprises ont obtenu des salaires permettant de faire vivre une famille sans que l'épouse n'ait à travailler, ce n'était pas le cas pour la majorité des travailleurs, c'est-à-dire ceux des PME de l'industrie, du commerce et des services, dont les salaires étaient beaucoup trop faibles pour couvrir les dépenses familiales. Parmi ces couches, à partir de la fin des années 1940, l'épouse devait travailler pour assurer un revenu suffisant à la famille. Avec le travail des femmes, malgré les écarts de salaires, on a pu constater une certaine égalisation, mais évidemment jamais complète, des revenus familiaux, à l'intérieur d'un système dans lequel il existait une différence importante dans les niveaux de salaires et les conditions de travail entre grandes entreprises et PME (Gao 2001 : 141-144). À l'époque, la famille devait servir de filet social pour la majorité, ce qui permettait au gouvernement de limiter ses dépenses. Cette posture politique a perduré jusqu'à dans les années 1980.

Pour atténuer l'écart de revenus entre les travailleurs urbains et les agriculteurs, le gouvernement japonais a utilisé une politique de contrôle de la production et du prix du riz (denrée de base) ; une politique mise en place pendant la guerre. Le rationnement de la période de guerre était désormais remplacé par une politique qui, par l'achat par le gouvernement de tout le riz produit à un prix donné, assurait aux agriculteurs des revenus équivalents aux travailleurs urbains non qualifiés. Cette politique avait désormais pour objectif, non pas le contrôle de la nourriture, mais de s'assurer que les revenus des paysans équivalent à ceux des ouvriers non spécialisés de l'industrie. Cette politique était fondée en bonne partie sur la volonté des partis conservateurs de s'assurer le vote rural, nécessaire à leur maintien à la tête du pays. La réforme agraire avait mis en place une immense classe de petits propriétaires conservateurs qui voulaient protéger leur propriété. En décidant d'acheter l'ensemble de la récolte de riz à un prix qui assurait à ces derniers des revenus suffisants, les partis conservateurs s'assuraient du vote rural.

L'ensemble de ces mesures a entraîné un nivellement relatif des revenus à la fois en ville et à la campagne, tout en atténuant la différence de revenus entre les citadins et les ruraux. Ce système, mis en place autour de 1955, a continué, avec quelques modifications, jusqu'à dans les années 1980. Autrement dit, le Japon a réussi durant trois décennies à assurer

une répartition des revenus plus égalitaires que celle de la plupart des pays occidentaux, sauf pour les 1 % avec les revenus les plus hauts qui ont continué de jouir d'un immense avantage face aux autres Japonais.

Malgré tout, il est faux de dire que tous les Japonais faisaient partie d'une immense classe moyenne. En effet, il existait au Japon des différences de classes. Il est bien clair que la situation des cadres des grandes entreprises et du gouvernement différait de celle des ouvriers des grandes entreprises, qui elle-même se distinguait de celle des ouvriers des PME (Chalmers 1989 ; Lo 1990 ; Roberson 1998). Au bas de l'échelle, même dans les périodes de plus grande prospérité, se trouvaient les manœuvres et travailleurs temporaires, sans emplois stables et travaillant dans des conditions difficiles (Fowler 1996 ; Gill 2001 ; L'Hénoret 1993). Il y avait peu de pauvres, mais il y en avait et il existait des inégalités flagrantes, malgré une pyramide de revenus plus plate qu'en Occident. Parmi les couches les plus défavorisées, on retrouve les Coréens, descendants pour la plupart des travailleurs qu'on avait importés de force pour travailler sans salaires et sous surveillance dans les industries et les mines au Japon durant les années de guerre. Leur situation s'est améliorée dans les années prospères allant de 1955 à 1990, mais elle n'a jamais atteint celle de la majorité de la population. Les Brésiliens d'origine japonaise, les Okinawais et les *burakumin*, vivaient dans des conditions similaires sinon pires, du moins avant 1980. Enfin, les nombreux travailleurs immigrants, dont le nombre a augmenté dans les années 1970 et surtout 1980, ont toujours souffert de discrimination et donc ont vécu dans des conditions très difficiles. Ces immigrants, pour la plupart issus des pays asiatiques, se sont retrouvés en général dans les emplois refusés par les Japonais.

Le Japon étant à l'époque le pays au monde ayant le plus grand nombre de petites boutiques, le petit commerce y tenait une place importante. Tout comme les agriculteurs, les petits commerçants étaient protégés par le Parti libéral-démocrate au pouvoir, qui y voyait une source importante d'électeurs. Des mesures fiscales les favorisaient, tout comme les agriculteurs. On peut donc classer les maisonnières agricoles avec le petit commerce dans une sorte de petite bourgeoisie traditionnelle, les deux groupes étant de petits propriétaires, attachés à leur propriété, et protégés par le gouvernement pour son appui électoral. Malgré cet appui, le nombre d'entreprises dans ces deux secteurs a baissé continuellement.

On ne peut donc dire que le Japon était dans ces années une société sans classe, malgré la faiblesse relative des inégalités de revenus. Les disparités avaient fortement diminué, mais n'avaient pas disparu, et on peut dire la même chose des conditions de vie, variables selon les groupes, sans oublier les disparités régionales. À Tokyo se concentraient les activités et les dirigeants économiques, politiques et culturels, au détriment

des autres régions. Les régions éloignées, comme Okinawa ou Kagoshima, ou bien le Nord-Est, étaient les plus pauvres. Mais les villes régionales, y compris Osaka, la deuxième ville du pays, ont perdu plusieurs de leurs secteurs d'activités au profit de Tokyo. Malgré tout, les disparités de revenus avaient diminué de 1955 à 1985. Elles allaient cependant augmenter à partir de 1985.

La spéculation (1985-1989), la crise (1990-2003, 2008-2012) et l'augmentation des écarts de revenus

La spéculation intense qui a marqué le marché financier japonais entre 1985 et décembre 1989 est le résultat de divers facteurs, autant externes qu'internes. En premier lieu, la politique monétaire expansionniste du gouvernement, en réponse aux accords du Plaza de 1985, dont on craignait les effets négatifs, a encouragé le crédit. En effet, en abaissant le taux d'intérêt directeur à des niveaux très bas, jusqu'à 2,5 %, afin de contrer les effets négatifs (appréhendés) de la hausse de la valeur du yen négociée dans les accords du Plaza, le gouvernement voulait encourager les investissements afin de maintenir un niveau élevé de productivité industrielle qui favoriserait les exportations. En réalité, ces accords n'ont pas eu d'effets négatifs à long terme sur les exportations dont la valeur a continué de dépasser largement celle des importations. Cet excédent de la balance commerciale, couplé au rapatriement des profits des investissements japonais à l'étranger, a mis à la disposition des banques et autres institutions financières d'immenses sommes d'argent qu'il fallait rentabiliser. Ces sommes dépassaient de loin les possibilités d'investissement productif.

En même temps, en deuxième lieu, les rumeurs sur le transfert du centre financier mondial de New York à Tokyo et le crédit facile ont entraîné une augmentation de la construction de tours à bureaux au centre-ville de Tokyo et en banlieue, ce qui a suscité une hausse de la demande pour les terrains et donc une forte augmentation des prix de l'immobilier. Voyant leurs terrains augmenter de valeurs, plusieurs entreprises ont emprunté en mettant leurs avoirs immobiliers en garantie pour acheter d'autres parcelles ou bien des actions en bourse dont les cours ne cessaient d'augmenter. En effet, avec un surplus de capital, les entreprises ont joué à la bourse pour augmenter leur rentabilité, ce qui en retour a accéléré la hausse des cours boursiers. Devant la hausse des prix de l'immobilier et celle des cours boursiers, un nombre grandissant de sociétés et de personnes se sont mises à spéculer sur les terrains et sur les actions et obligations. Parmi ceux-ci, il faut noter des personnes associées aux yakuza (crime organisé), qui ont, entre autres, utilisé des

méthodes illégales pour exproprier des petits propriétaires pour remembrer de larges parcelles désormais ouvertes à de nouvelles constructions. Il faut noter ici les relations proches entre les grandes entreprises de la construction et les *yakuza*, une association qui n'a fait qu'accentuer la spéculation.

Les spéculateurs ont accumulé les profits jusqu'en décembre 1989. En même temps, les dirigeants des entreprises dont la rentabilité était artificielle, puisque fondée sur la spéculation plutôt que sur leurs activités productives, se sont donné de forts bonis, qu'ils ont investis dans l'achat d'actions ou de terrains. De ce fait, les écarts de revenus ont commencé à augmenter à un rythme plus rapide que celui de la période 1900-1940, bien que les disparités aient été plus faibles que dans l'avant-guerre (Minami 2008 : 14). On doit aussi noter un phénomène inédit, celui des nouveaux riches de l'immobilier, des personnes qui étaient propriétaires de terrains, surtout aux pourtours des villes (en particulier de Tokyo), et qui ont vendu leur propriété pour des sommes équivalant à plusieurs millions de dollars.

Les écarts de revenus grandissants de cette période étaient fondés sur l'abondance. Ils seront remplacés à partir de 1990, mais surtout de 1996, par des disparités fondées sur la dépossession, c'est-à-dire sur la perte d'emploi ou d'avoirs financiers (Bernier 2011). Les difficultés économiques ont commencé dès le début de 1990, avec la mise en place d'une politique de crédit plus stricte qui avait pour objectif d'enrayer la surchauffe (inflation en hausse, flambée des prix des terrains et des valeurs mobilières). En effet, la Banque du Japon a soudainement haussé le taux directeur à 6 %, ce qui a rendu les emprunts beaucoup plus chers. Cette hausse du taux d'intérêt a immédiatement affecté les cours boursiers, qui ont chuté de plus de 40 % en huit mois. Du coup, plusieurs investissements se sont dévalorisés, entraînant des pertes pour plusieurs investisseurs. Pour conserver leur clientèle, les grandes maisons de courtage ont décidé d'absorber les pertes et ont dédommagé leurs gros clients, en garantissant l'achat de leurs actions aux prix de décembre 1989, soit avant la chute des cours.

Les prix des terrains n'ont pas été affectés immédiatement, mais ceux-ci ont connu une baisse dès la fin de 1991, car, étant donné la diminution de la rentabilité des investissements en bourse, donc la chute générale des taux de profits des entreprises, les promoteurs et les compagnies de construction, voyant l'affaiblissement de la demande pour des espaces de bureau, ont arrêté certains chantiers ou retardé le début de nouveaux projets. Ce qui a entraîné une baisse de la demande pour les terrains, et donc une chute des prix. Certaines entreprises se sont alors retrouvées avec des dettes garanties par la valeur des terrains, mais celle-ci, dans

plusieurs cas, était maintenant inférieure à la valeur de la dette. En outre, la baisse de rentabilité de plusieurs entreprises a causé des difficultés dans le remboursement des prêts. Devant cette situation, les institutions financières, ne voulant pas accepter que les prêts ne seraient pas remboursés, et escomptant une reprise future, ont consenti de nouveaux prêts aux entreprises, souvent pour couvrir les intérêts du crédit passé. Cette pratique, répétée plusieurs fois de 1992 à 1995, n'a fait qu'augmenter le montant des mauvaises créances.

Comme la reprise anticipée ne s'est pas produite, dès 1995, des faillites ont commencé à se produire dans les entreprises de prêt hypothécaire, à cause de l'impossibilité pour plusieurs créanciers de rembourser les prêts. Au départ, ce sont des coopératives de crédit qui ont déclaré faillite, bientôt suivies par des caisses de crédit hypothécaire. Ces caisses furent mises sur pied dans les années 1980 par des banques et autres institutions financières qui ne pouvaient légalement investir dans l'immobilier, mais qui voulaient profiter de l'expansion dans ce secteur. Elles devaient au départ servir à la construction domiciliaire, mais, attirées par les profits faciles dans les domaines plus spéculatifs de construction de tours à bureaux et de centres de loisirs, elles avaient plus ou moins délaissé la construction de maisons et logements pour se lancer dans des projets plus rentables. En 1996, face à la faillite de plusieurs promoteurs immobiliers et à l'impossibilité de récupérer plusieurs créances anciennes, les caisses de crédit ont déclaré faillite.

Dès 1997, des banques importantes et un des quatre grands courtiers en valeurs mobilières ont fait faillite, suivis après 2000 par des compagnies d'assurances. Entre 1997 et 2003, le Japon a connu trois années de croissance négative et deux de croissance autour de 1 %. En 1998, la déflation est apparue, signe d'une contraction de l'économie. Les faillites ont entraîné des mises à pied. Le chômage a augmenté, le taux officiel (sous-évalué) passant de 2 % en 1995 à 5,5 % en 2002. Après une reprise temporaire de 2003 à 2007, la crise des prêts hypothécaires aux États-Unis a provoqué une nouvelle période de récession au Japon en 2008, récession qui a été amplifiée par les effets du tremblement de terre et du tsunami de mars 2011.

La précarisation et l'accroissement des inégalités, conséquences de la récession

Parmi les conséquences de la fin de la bulle spéculative et de la récession, notons la baisse draconienne de l'embauche par les grandes entreprises, ce qui a privé les jeunes (surtout les hommes) des emplois qu'on leur avait promis s'ils étudiaient assidument et s'ils réussissaient à entrer dans les

bonnes universités. Par exemple, entre 1990 et 1999, le nombre d'employés réguliers entrant annuellement dans les entreprises de 100 employés et plus est passé de 9 millions à 4,9 millions. Les entreprises de plus de 1000 salariés réguliers ont connu une diminution encore plus forte, le nombre de nouveaux salariés passant de 3,75 millions à 1,34 million, une baisse de 64 %. En même temps, les grandes entreprises ont forcé plusieurs de leurs employés les plus âgés, dans la quarantaine ou la cinquantaine, à prendre leur retraite, pour abaisser les coûts en mettant à l'écart plusieurs parmi les plus hauts salariés. Enfin, les entreprises ont abaissé, quand elles ne les ont pas simplement éliminés, les bonis semestriels qui étaient une pratique généralisée avant 1990 et qui comptaient pour de quatre à six mois de salaire, et certaines d'entre elles ont modifié les échelles de salaires à la baisse, tout en éliminant les heures supplémentaires rémunérées (mais souvent en augmentant les heures réellement travaillées).

Plusieurs emplois réguliers, autant dans les bureaux que dans l'usine, ont disparu et les postes ont été remplis par des personnes au statut précaire : salariés temporaires, pour des périodes plus ou moins longues, employés ou ouvriers à contrat de durée limitée, salariés à temps partiel (surtout des femmes, mais avec augmentation du nombre d'hommes dans ces emplois), employés des entreprises de travail temporaire (*haken*).

Ces changements dans les pratiques d'embauche ont entraîné un double effet. Premièrement, ils se sont traduits par une baisse des revenus de la majorité de la population. Deuxièmement, ils ont entraîné le déclassement d'une bonne partie de la main-d'œuvre, celle qui a été mise à pied ou à la retraite anticipée, mais aussi une grande partie de la plus jeune génération issue de la classe moyenne supérieure des *sarariiman*, qui sortait des universités et aspirait à des postes réguliers dans les grandes entreprises et qui se retrouvait maintenant dans des emplois précaires. Il s'agit dans tous ces cas d'un changement de position dans la hiérarchie sociale, du passage d'un statut envié à une position instable, avec un avenir incertain. En réalité, c'est cette couche sociale de la « classe moyenne » qui a été parmi les plus touchées par les difficultés économiques des 20 dernières années.

Il ne faut pas oublier ceux qui, étant auparavant dans la classe la plus défavorisée, ont été acculés à la misère. Il faut compter ici un bon nombre de personnes issues des groupes souffrant de discrimination : *burakumin*, Coréens, travailleurs immigrants. Ceux-ci ont vu leur chance de se trouver un emploi, n'importe quel emploi, fortement atténuée, étant donné la disparition de plusieurs occasions de travailler dans les secteurs les plus défavorisés de l'économie. Les mesures de relance du gouvernement, qui ont porté sur des projets de rénovation et de construction, ont permis à certains de se trouver des postes comme manœuvre sur ces

chantiers, mais ces postes n'ont pas compensé complètement pour la perte de postes dans les PME ou le petit commerce, des secteurs qui ont connu une forte augmentation du nombre de faillites. Le nombre de chômeurs et de sans-abri a fortement augmenté, le nombre de travailleurs pauvres, avec ou sans emploi, a décuplé. On les a retrouvés dans des villages de boîtes de carton à Shinjuku ou sur les rives de la rivière Sumida.

Pour tenter d'abaisser le nombre de chômeurs, le gouvernement a procédé à des rafles de travailleurs étrangers illégaux qu'il a renvoyés dans leurs pays d'origine. Il a aussi augmenté les dépenses publiques d'infrastructures afin de donner des emplois aux chômeurs. Ces programmes gouvernementaux, qui se sont succédé et dont plusieurs ont eu une efficacité limitée, ont fait bondir le déficit du gouvernement. La dette accumulée a atteint des niveaux près de 190 % du PIB annuel autour de 2000.

Les difficultés économiques des années 1996-2003 ont donc disloqué partiellement la classe moyenne supérieure et entraîné une polarisation accrue des revenus. Les Japonais les plus riches ont maintenu ou augmenté leurs revenus, alors que la grande majorité de la population a connu une baisse importante de leurs avoirs. Le nombre de *sarariiman* avec sécurité d'emploi a fortement diminué, les revenus des employés et travailleurs ont baissé de façon considérable, tout comme ceux des petits commerçants dont le nombre a chuté à cause des faillites qui se sont accumulées. Les distinctions de classes entre les employés, les ouvriers et les petits commerçants se sont atténuées, tous ces groupes étant marqués par un déclassement. On peut dire qu'ils constituent une nouvelle classe ouvrière, mais qui ne se reconnaît pas comme telle. Au bas de l'échelle, le nombre de pauvres, qu'ils soient avec ou sans emploi, a augmenté.

Les effets de la récession qui se termine en 2003 avaient à peine été atténués quand les répercussions mondiales de la crise américaine du crédit hypothécaire ont frappé le Japon en 2008. Les exportations ont baissé, la production en a été affectée et le pays est entré de nouveau en récession. Le taux de chômage a atteint 5,7 % en 2011. De nouvelles faillites ont eu lieu.

La triple catastrophe de mars 2011 et ses conséquences

C'est à ce moment que le Japon a connu la triple catastrophe de mars 2011 : tremblement de terre, tsunami et catastrophe nucléaire. Le tsunami a causé la mort de près de 16 000 personnes. Plus de 3300 personnes sont encore portées disparues. 320 000 maisons ont été détruites. Le tsunami, quant à lui, en plus d'avoir dévasté plusieurs régions du littoral, a causé des dommages irréparables à la centrale nucléaire de Fukushima. Les radiations nucléaires ont affecté les personnes et l'environnement à plus

de 100 kilomètres à la ronde. Étant donné le danger des radiations, une zone avec un rayon de 30 kilomètres a été évacuée et ne sera plus utilisable pour quoi que ce soit pour plusieurs décennies.

L'inondation causée par le tsunami, suivi des radiations nucléaires, a forcé la destruction de produits agricoles contaminés : lait, légumes (épinards, laitue, brocoli, champignons), fruits, viande, riz. Des champignons contaminés ont été trouvés à plus de 150 kilomètres de la centrale affectée. Les pêcheries ont aussi été affectées, à cause du déversement de l'eau utilisée pour refroidir les réacteurs de la centrale, une eau qui contenait des niveaux très élevés d'iode radioactif.

Plusieurs industries ont été détruites ou endommagées, en particulier dans les secteurs des composantes électroniques et de l'automobile, ce qui a occasionné des mises à pied temporaires. La destruction de la centrale de Fukushima a privé la région de Tokyo d'une bonne partie de son électricité, nuisant ainsi à la production industrielle. Par la suite, le gouvernement a fermé tous les réacteurs et a promis de ne pas les remettre en activité si les riverains s'y opposent. À ce jour, seulement deux des 54 réacteurs en activité avant mars 2011 fonctionnent.

À cause de la destruction et des fermetures temporaires d'usines, le taux de croissance en 2011 a de nouveau été négatif, à -1 %. Ce taux est passé au-dessus de 0 % en 2013 à cause des dépenses de reconstruction, dont le coût total est estimé à plus de 300 milliards \$, qui, entre autres, ont eu pour effet de relancer faiblement l'économie. Mais en même temps, les dépenses faites jusqu'à maintenant ont fait monter la dette accumulée du gouvernement à 250 % du PIB annuel. Pour appuyer la politique de relance du gouvernement, la Banque du Japon a maintenu le taux directeur à 0,1 % afin de faciliter le crédit. Mais le manque de débouchés à cause de la crise américaine (qui a aussi affecté les exportations de la Chine vers les États-Unis, plusieurs dépendant de composantes fabriquées au Japon) a limité la demande de crédit de la part des entreprises. Il faut noter aussi que les institutions financières sont demeurées frileuses face au crédit à accorder, voulant éviter les problèmes qu'elles avaient connus dans les années 1990.

En 2011, pour la première fois depuis 30 ans, la balance commerciale du Japon est devenue déficitaire, à cause de la nécessité d'importer de grandes quantités de gaz naturel pour compenser la perte d'énergie qui a suivi la fermeture de la grande majorité des réacteurs nucléaires.

Les effets du séisme et du tsunami ont accentué les problèmes sociaux du pays. Les personnes forcées de quitter leur domicile dans la région dévastée par le tsunami, en plus d'avoir perdu leur maison, ont été assez mal reçues dans les autres régions du Japon, à cause en bonne partie de la peur, non fondée, des radiations qu'elles auraient pu subir. Elles ont à

toute fin pratique été dépossédées de leur bien, dans ce cas non pas à cause du fonctionnement du marché, mais à la suite d'un désastre naturel, amplifié par la destruction de plusieurs réacteurs nucléaires. Malgré tout, les conséquences sont semblables à celles qui découlent du fonctionnement du marché. La lenteur du gouvernement à compenser les victimes a augmenté les difficultés auxquelles ont dû faire face ces personnes déplacées. En outre, le gouvernement a mobilisé des gens venant des milieux défavorisés, entre autres, des burakumin, pour nettoyer la centrale nucléaire de Fukushima et éliminer les déchets radioactifs.

La catastrophe de mars 2011 n'a pas essentiellement changé la structure de classes qui avait émergé de la crise des années 1990-2003. Elle n'a fait qu'amplifier, pour une population limitée, les tendances présentes depuis environ 20 ans. La population locale de la région de Sendai-Fukushima a été évidemment la plus touchée. Plusieurs agriculteurs et petits commerçants ont perdu leur gagne-pain. Des ouvriers ont perdu leur emploi, pour la plupart seulement temporairement. Il y a donc eu détérioration de leur situation. Malgré les compensations tardives et insuffisantes du gouvernement, une bonne partie d'entre eux se sont retrouvés au chômage. Il sera difficile pour eux de se trouver un autre métier, surtout pour les plus âgés.

En dehors de la zone sinistrée, les effets de la catastrophe ont été moins directs et moins intenses. En réalité, certaines régions n'ont pas été touchées du tout, le Kansai et toute la partie sud du pays, par exemple. Étant donné le caractère localisé des dégâts, les effets sur la structure de classe ont été limités. Mais les tendances antérieures n'ont pas été renversées. Le Japon se retrouve donc avec une polarisation plus grande des revenus, conséquence de la détérioration des conditions de vie et de travail de ceux qui étaient classés dans la classe moyenne supérieure, c'est-à-dire en gros des *sarariiiman* et des travailleurs réguliers qualifiés. La baisse de l'embauche dans les grandes entreprises s'est perpétuée avec des variations depuis 1990 (en 2010, les entreprises de 300 salariés ou plus ont embauché dans des emplois réguliers 60 % de leur cohorte de 1990 ; pour les entreprises de 1000 et plus, ce pourcentage est de 40 %). Le changement à la baisse des revenus, et donc le déclassement, ont aussi frappé l'ensemble des travailleurs, non seulement à cause de la baisse des salaires de ceux qui ont conservé leur emploi, mais aussi, pour ceux qui ont perdu leur emploi, à cause du chômage. La sécurité sociale étant insuffisante au Japon, être au chômage équivaut souvent à se retrouver dans la misère.

Conclusion

Le Japon a donc connu des changements importants dans la répartition du revenu de 1900 à nos jours. Après une période de très fortes disparités entre riches et pauvres avant 1945, le Japon est passé par une longue période de distribution relativement égalitaire du revenu entre 1955 et 1985. Par la suite, avec l'ouverture du marché des biens et des capitaux, le Japon a connu une phase de spéculation intense de 1985 à 1989, suivie par plus de 20 ans de stagnation ou de récession. Ces différentes phases ont fortement affecté la structure de classes. Avant 1945, les écarts entre les couches ayant des forts revenus et le reste de la population était immense. Il n'y avait presque pas de classe moyenne, sauf les petits commerçants dont la plupart se trouvaient dans des conditions difficiles. Les ouvriers et la plupart des paysans vivaient dans des conditions précaires, avec des améliorations pour la couche supérieure de classe ouvrière et une détérioration pour la majorité de la population rurale.

Ces fluctuations sont fortement liées aux politiques mises en place par l'État. Avant 1945, dans un régime autoritaire, puis totalitaire, qui se méfiait des masses, la politique visait au maintien de l'ordre par la force pour assurer le développement économique du pays. Après 1945, la misère qui a suivi la guerre et les réformes imposées par les Américains ont entraîné à la fois un nivellement du revenu par le bas et l'élimination de plusieurs des institutions qui avaient assuré le caractère autoritaire de l'État. Il s'en est suivi une distribution relativement égalitaire des revenus familiaux et une atténuation des différences de classes.

Mais les disparités de revenus et les différences de classes ont réapparu en force avec la spéculation des années 1980 et la récession des 20 dernières années. Les différences de classes se sont accentuées, bien qu'on ne soit pas revenu à la situation de l'avant-guerre. Le Japon se retrouve donc en 2012, dans une situation difficile, amplifiée par les catastrophes de mars 2011, et on voit mal pour le moment comment il s'en sortira.

Bibliographie

- Bernier, B., 2011. « Dispossession and Changes in Class Relations in Japan Since 1980 », *Critique of Anthropology*, vol. 31, n° 2, p. 108-120.
- Bernier, B., 2009. *Le Japon au travail* (avec la collaboration de Vincent Mirza). Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bernier, B., 1980. « The Japanese Peasantry and Economic Growth Since the Land Reform of 1946-47 », *Bulletin of Concerned Asians Scholars*, vol. 12, n° 1, p. 40-52.
- Bourdieu, P., 1984. « Espace social et genèse des classes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 53, n° 52-53, p. 3-14.

- Chalmers, N. J., 1989. *Industrial Relations in Japan: The Peripheral Workforce*. Londres et New York, Routledge.
- Dore, R. P., 1959. *Land Reform in Japan*. Oxford, Oxford University Press.
- Fowler, E., 1996. *San'ya Blues. Labouring Life in Contemporary Japan*. Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- Gao, B., 2001. *Japan's Economic Dilemma. The Institutional Origins of Prosperity and Stagnation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gill, T., 2011. *Men of Uncertainty. The Social Organization of Day Laborers in Contemporary Japan*. Albany, State University of New York Press.
- Gonon, A., 2011. «Yokoyama Gennosuke et les famille pauvres», in C. Galan, et E. Lozerand (dir.), *La famille japonaise moderne (1868-1926)*. Le Mas de Vert, Éditions Philippe Picquier, p. 241-255.
- Gordon, A., 1985. *The Evolution of labor Relations in Japan: Heavy Industry, 1853-1955*. Cambridge, Harvard University Press.
- Hane, M., 1982. *Peasants, Rebels and Outcastes. The Underside of Modern Japan*. New York, Pantheon Books.
- L'Hénoret, A., 1993. *Le clou qui dépasse. Récit du Japon d'en bas*. Paris, La Découverte.
- Lo, J., 1990. *Office Ladies, Factory Women: Life and Work at a Japanese Company*. Armonk, NY, M. E. Sharpe.
- Minami, R., 2008. «Income Distribution of Japan: Historical Perspective and its Implications», *Japan Labor Review*, vol. 5, n° 4, p. 5-20.
- Murakami, Y., 1984. *Shin chûkan taishû no jidai*. Tokyo, Chûô kôronsha.
- Nagatani, K., 2003. «Japanese Economy: An Interpretative Essay», in D. W. Edgington (dir.), *Japan at the Millenium. Joining Past and Future*. Vancouver, UBC Press, p. 25-48.
- Nakane, C., 1974. *La société japonaise*. Paris, Armand Colin.
- Ouchi, T., 1969. *Nihon ni okeru nôminsô no bunkai*. Tokyo, Tokyo daigaku shuppankai.
- Roberson, J. E., 1988. *Japanese Working Class Lives: An Tehnographic Study of Factory Workers*. Londres, New York, Routledge.
- Tsurumi, P., 1990. *Factory Girls. Women in the Threadmills of Meiji Japan*. Princeton, Princeton University Press.
- Yokoyama, G., 1899. *Kasô shakai*. Tokyo, Kyôbunkan.

Diversité urbaine



L'action collective protestataire dans le Japon contemporain : analyse spatiale d'une tradition cachée

Protest in Contemporary Japan: Spatial Analysis of a Hidden Tradition

David-Antoine Malinas

Changement et diversité au Japon
Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024709ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024709ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Malinas, D.-A. (2013). L'action collective protestataire dans le Japon contemporain : analyse spatiale d'une tradition cachée. *Diversité urbaine*, 13 (1), 27–43. <https://doi.org/10.7202/1024709ar>

Résumé de l'article

Depuis la crise des années 1990, une des transformations les plus importantes du Japon concerne le rôle de la société civile. Si de nombreuses études ont été réalisées pour analyser et réfléchir à la montée du bénévolat, peu de recherches ont analysé la dimension proprement politique de ce renouveau. Plus exactement, les travaux qui traitent de la dynamique des mouvements sociaux au Japon insistent surtout sur son déclin continu. Comment rendre compte alors du mouvement des sans-abri des années 1990, du très médiatique « *haken mura* (village des intérimaires) » de 2008, ou plus récemment encore d'actions de protestations localisées, mais intégrées au mouvement international des « indignés » ?

Le recours à l'analyse spatiale permet de mettre en évidence que, même en période de faible activisme, certains sites peuvent être particulièrement politisés et assurer le maintien et le renouvellement de l'engagement. La mobilisation autour de la question de la pauvreté, si elle semble débiter au début des années 1990, possède ainsi toute une histoire, celle d'une fraction de la nouvelle gauche jusqu'alors oubliée.

L'action collective protestataire dans le Japon contemporain : analyse spatiale d'une tradition cachée

Protest in Contemporary Japan : Spatial Analysis of a Hidden Tradition

DAVID-ANTOINE MALINAS

*Université Paris Diderot – Paris 7, Centre de recherche sur les civilisations
d'Asie orientale (UMR 8155)
davidmalinas@gmail.com*

RÉSUMÉ ■ Depuis la crise des années 1990, une des transformations les plus importantes du Japon concerne le rôle de la société civile. Si de nombreuses études ont été réalisées pour analyser et réfléchir à la montée du bénévolat, peu de recherches ont analysé la dimension proprement politique de ce renouveau. Plus exactement, les travaux qui traitent de la dynamique des mouvements sociaux au Japon insistent surtout sur son déclin continu. Comment rendre compte alors du mouvement des sans-abri des années 1990, du très médiatique «*haken mura* (village des intérimaires)» de 2008, ou plus récemment encore d'actions de protestations localisées, mais intégrées au mouvement international des «indignés»?

Le recours à l'analyse spatiale permet de mettre en évidence que, même en période de faible activisme, certains sites peuvent être particulièrement politisés et assurer le maintien et le renouvellement de l'engagement. La mobilisation autour de la question de la pauvreté, si elle semble débiter au début des années 1990, possède ainsi toute une histoire, celle d'une fraction de la nouvelle gauche jusqu'alors oubliée.

ABSTRACT ■ Since the 90s, one of the major transformations that affected Japanese society is the growing importance of civil society. In this regard, many researchers have focused on the rise of volunteer action. Few have examined its political dimension but most conclude that it is weak or even structurally impossible. A common point of these studies is that they fail to account for the growth of a strong, national and disruptive anti-poverty social movement that started in the 90s.

I propose a spatial analysis of social movement sustainability to understand how, even during periods of low social mobilization, some specific sites support a high level of politicization. These local sites assure the continuity and the renewal of the activist's engagement, the evolution of the action repertory and the ideological framework. I emphasize that mobilization against poverty, though recognized in the beginning of the 90s, has a long history. It is the one faction of the new left that has largely been forgotten until now.

MOTS CLÉS ■ Japon, mouvements sociaux, pauvreté, analyse spatiale, structure d'abeyance.

KEYWORDS ■ Japan, social movement, poverty, spatial analysis, abeyance structure.

DEPUIS LE DÉBUT DES ANNÉES 2000 et jusqu'à la catastrophe du 11 mars 2011, le mouvement anti-pauvreté (*han hinkon undô*) était au Japon l'un des mouvements sociaux les plus importants. Il trouve son origine certes dans la multiplication des inégalités et des situations de pauvreté – travailleurs pauvres, intérimaires, réfugiés des cafés Internet –, mais il s'inscrit également, tant du point de vue des militants engagés que des thématiques, dans la prolongation du mouvement de soutien aux sans-abri qui s'était, dès le début des années 1990, essaimé dans les principales métropoles. Si ce mouvement a évolué pour gagner en puissance, il a préservé sa caractéristique majeure qui faisait son originalité dès les premières années : le fait d'être un mouvement protestataire. C'est dans les années 1990 que les nombreuses luttes contre les évictions de sans-abri se sont multipliées dont la plus marquante est celle du « village des sans-abri » dans le souterrain de la gare de Shinjuku entre 1994 et 1998 (Hasegawa 2006 ; Malinas 2011). À partir des années 2000, si la reconnaissance croissante des associations comme partenaires des pouvoirs publics laisse place à des modalités d'actions plus consensuelles – lobbying, tables rondes –, les actions de contestation ne sont pas abandonnées. C'est le cas notamment à la fin de 2008 avec la mise en place d'un « village des intérimaires », coordination de nombreuses associations et de syndicats qui souhaitaient interpeller les pouvoirs publics sur les licenciements massifs des travailleurs intérimaires et qui réussissent à obtenir l'accès au revenu d'assistance pour les jeunes Japonais¹.

Malgré l'importance prise par ce mouvement social, les recherches sur la société civile protestataire d'aujourd'hui ou d'hier sont encore marginales². Qui plus est, les contributions majeures sur le sujet s'accordent pour conclure en son absence. Différents facteurs sont mis de l'avant : structure organisationnelle et législative (Pekkanen et al. 2006) ; stratégie des pouvoirs publics (Aldrich 2010), mais aussi répertoire d'action inapproprié de la nouvelle gauche ou, inversement, l'adoption par ces mêmes militants d'un nouveau répertoire d'action de type « propositionnel » et non plus critique (Avenell 2011). L'action collective protestataire semble se résumer à une histoire noire de la nouvelle gauche. La séquence serait la suivante : créées en rupture avec le Parti communiste

à la fin des années 1950, les différentes factions (*sekuto*) qui composent la nouvelle gauche (*bunto*), malgré des tentatives de lutte unitaire qui marquent l'apogée de la lutte étudiante dans les années 1960, vont sombrer dans l'action politique directe, tant à l'encontre de leurs propres membres - luttes internes et inter-factions – que de la société (lutte armée, terrorisme). Un certain nombre d'évidences sont également affirmées au passage, dont la relation d'égalité entre la nouvelle gauche et l'action protestataire, la relation d'égalité entre cette dernière et l'action politique violente ou la division de la nouvelle gauche. Ces caractéristiques s'appliquent pourtant difficilement au mouvement anti-pauvreté. Pour prendre l'exemple de la lutte des sans-abri à Tokyo, on peut souligner son caractère unitaire avec la présence de différentes factions de la nouvelle gauche, dont des membres de la faction anarchiste (*han sekuto rajikaru*). Du point de vue de leurs stratégies, la mise en œuvre d'une action protestataire lors des « villages de sans-abri » ou des « villages d'interimaires » avait pour objectif la négociation et non la révolution. Quels sont les tenants de ce militantisme de contestation d'un autre genre qui apparaît encore comme un objet scientifique non identifié ?

Le danger serait de conclure à l'émergence d'un « nouveau » militantisme et de se faire prendre au mythe de « l'immaculée conception » de l'action collective (Taylor 1989). Notre hypothèse consiste à souligner au contraire que cette action protestataire a une histoire. Elle est née dans les ghettos de travailleurs journaliers ou *yoseba* dans les années 1960. Au début des années 1990, lorsque cette population de précaires désormais âgés et confrontés à la crise du BTP forment la première vague de sans-abri, la plupart de leurs soutiens s'adaptent à cette nouvelle situation et s'engagent à leurs côtés. Ce qui est « nouveau » est moins le militantisme en-soi que sa visibilité médiatique hors des lieux « dissimulés » que sont les *yoseba* (Nishizawa 1995).

Notre méthodologie est plurielle et s'est développée en de manière cumulative. Notre première source de données est composée d'entretiens. D'abord codées pour comprendre un mouvement local de sans-abri, les informations recueillies et les données sociodémographiques concernant la petite dizaine de militants interrogés dépassaient largement ce cadre d'analyse. En effet, ils avaient des écarts d'âge suffisants (entre 10 et 15 années) pour parler de « génération » militante et de transmission des savoirs, d'autant plus que ce passage de témoin, qui n'était pas le premier, semblait s'être réalisé sur des sites antérieurs : les *yoseba*. Conséquemment, la seconde collecte de données a s'est effectuée à travers un travail de terrain dans ces lieux ghettoïsés. J'ai séjourné de quelques jours à quelques semaines, dans les deux principaux ghettos de Tokyo, en plus de journées régulières d'immersion entre 2000 et 2007. Pour autant qu'ils avaient

changé, ils constituaient toujours des espaces séparés, à Tokyo, à Osaka et dans les autres métropoles, avec leurs règles et leurs populations particulières, différentes du reste de la société. Afin d'obtenir des sources plus précises sur l'histoire de ces ghettos et du militantisme dans ces ghettos, j'ai complété mes entretiens à l'aide d'une série de rencontres réalisées auprès d'un témoin privilégié, Monsieur Nakamura, l'un des militants de la première heure et une figure historique de la lutte dans les ghettos qui avait soutenu la lutte des sans-abri. Six heures d'enregistrement avec M. Nakamura ont été ajoutées aux sources « vivantes »³. Enfin, nous avons croisé ou ajouté à ces souvenirs subjectifs des sources de seconde main écrites par des militants et des chercheurs japonais ou étrangers sur ces ghettos. Ces dernières ressources m'ont permis de remonter encore plus loin dans le temps, jusqu'aux premières générations militantes de l'après-guerre.

D'un point de vue théorique, il est rapidement apparu que ces sites ne pouvaient pas être traités comme de simples scènes où se déroule l'action militante. Bien au contraire, ils possèdent des caractéristiques sociodémographiques spécifiques qui structurent l'histoire particulière du militantisme protestataire. Alors que l'hypothèse des « abeyance structures » de Verta Taylor (1989) semble la plus adaptée pour expliquer les conditions organisationnelles de maintien de l'engagement individuel en période de faible mobilisation sociale, il nous est apparu que l'hypothèse spatiale était la plus pertinente pour comprendre les conditions de maintien de certains modes d'action qui semblent avoir été abandonnés dans le reste de la société. À partir du cas du *yoseba* de Tokyo, nous proposons une analyse écologique pour rendre compte de cette histoire militante marquée par deux périodes : la première, de la fin des années 1950 à la fin des années 1960, qui est caractérisée par une action collective protestataire locale que les soutiens extérieurs ne souhaitent pas ou n'arrivent pas à se réapproprier ; puis une seconde période du début des années 1970 à la fin des années 1980, où les soutiens extérieurs, dominés par la nouvelle gauche, imposent un nouveau répertoire d'action de type syndical, en rupture avec celui utilisé jusqu'alors par les travailleurs journaliers, mais également avec celui, plus politique, utilisé par la nouvelle gauche dans le reste de la société.

Les années 1960 : répertoire d'action autochtone et positionnement militant

Une idée assez communément admise est celle du monopole de l'action protestataire par la nouvelle gauche pendant les années 1960 – 1970. Or, cette équation est loin d'être exacte dans le cas des ghettos et ce, pour

deux raisons. En effet, il existe antérieurement à la présence de la gauche radicale dans le ghetto un répertoire local d'action protestataire : l'émeute. De plus, il faut souligner l'incapacité des soutiens extérieurs à s'approprier ce répertoire d'action longtemps considéré comme illégitime, brièvement manipulé en 1968, pour être définitivement abandonné la même année.

Les conditions socio-spatiales de l'émeute

Comme l'analyse Oberschall (1973), certaines structures sociales facilitent certains types d'action collective. Ainsi, une population dépourvue d'organisations capables de relayer ses demandes et dont les liens de solidarité associative ou communautaire sont faibles aura tendance à développer des formes d'action collective « éruptives ». On trouve dans cette description les conditions sociologiques des émeutes des ghettos auxquelles il faut ajouter une condition démographique : la densité de la population.

Les ghettos deviennent des lieux où la solidarité communautaire s'affaiblit parce que, d'une part, les familles de travailleurs journaliers deviennent prioritaires pour accéder aux logements sociaux et quittent le *yoseba*. D'autre part, les nouveaux entrants sont de jeunes migrants (*dekasegi*) déracinés dont les actions ne sont plus contraintes par le poids de la communauté locale ou de la famille. Comme le souligne l'un des propriétaires d'un restaurant détruit pendant l'une des émeutes : « C'est peut-être une évidence, mais lorsque des personnes solitaires, qui ne peuvent même pas recevoir les conseils de leurs parents ou de leurs frères, se regroupent ainsi, ce serait que la manifestation ne tourne pas à l'émeute qui serait étrange. » (Imagawa 1987 : 209).

Ensuite, les ghettos deviennent des lieux où la solidarité associative s'affaiblit. Jusqu'au début des années 1960, une population subsistant de la prostitution est présente dans le ghetto. Les recherches ont pu mettre en évidence que l'activité dans un même lieu de ces personnes exploitées et en position de vulnérabilité permet néanmoins de créer une solidarité qui peut donner naissance à une action politique organisée (Mathieu 2001). Après l'éviction de ces dernières, seuls les travailleurs journaliers demeurent dans le ghetto, une population toujours en partance entre chantiers, chambre d'hôtels et rue pendant les périodes récurrentes d'inactivité. La vie de travailleur journalier dans les ghettos est également perçue comme un statut stigmatisant (L'Hénoret 1993) et les personnes taisent leur identité ou limitent leur sociabilité afin de garder leur anonymat (Gill 2001).

En outre, les travailleurs journaliers n'arrivent pas à organiser la représentation de leurs intérêts dans les assemblées représentatives puisqu'ils

n'existent pas comme citoyens et n'ont donc pas le droit de vote. Cette situation est liée à une particularité du Japon où la domiciliation est la condition d'une identité officielle. Or, les hôtels des ghettos – ou les baraques de chantiers – ne sont pas considérés comme des domiciles fixes. Ainsi, bien que des militants se soient présentés aux élections, ils n'ont jamais pu être élus faute de pouvoir recueillir les voix des travailleurs journaliers (Imagawa 1987).

Enfin, ces ghettos sont caractérisés par une très forte concentration de population. À l'origine, le *yoseba* est le marché du travail intérimaire journalier, mais c'est pour désigner les plus importants d'entre eux qui se constituent en espaces autonomes que le terme est communément utilisé. Le marché du travail journalier se trouve alors au cœur d'un quartier composé d'hôtels bon marché (la *doya gai*) utilisés quasi exclusivement par les travailleurs journaliers célibataires qui organisent leur vie à l'intérieur de ce périmètre : ils y sont recrutés, ils y dorment, ils s'y détendent, ils s'y nourrissent. Ce type de ghetto s'est développé dans chaque grande métropole japonaise : Tokyo, Yokohama, Nagoya et Osaka chacun ayant son nom : Sanya, Kotobuki, Sasashima et Kamagasaki. À Tokyo, le ghetto est d'une superficie de 1,5 km² pour une population qui, dans les années 1980, atteint les 15 000 personnes, soit une densité de dix personnes par mètre carré. Cette dimension démographique doit également être prise en compte puisque des populations sans organisations relais, atomisées, mais qui seraient disséminées sur un large espace – l'exemple des paysans de Marx (1852) – ne s'orienteraient pas vers un répertoire d'action « éruptif ».

Les lieux d'une action collective de contestation

Comme le rappellent Piven et Cloward, « les insurrections populaires ne résultent pas des espoirs ou de mots d'ordres donnés par d'autres ; elles ont leur propre logique et objectif » (1979 : 12). S'il est impossible de chiffrer exactement le nombre des émeutes dans le ghetto, Funamoto en propose un décompte qu'il est possible de garder comme point de repère chronologique (annexe 1). Les causes directes des révoltes sont souvent anodines, mais signalent les tensions extrêmes qui existent dans le ghetto. Nous prendrons comme exemple l'émeute n° 4 en 1962 et l'émeute n° 7 – qui va durer près d'une semaine – en 1967 en ce qu'elles ont des conséquences particulières sur l'histoire du militantisme à Sanya.

La séquence de l'émeute n° 4 se présente comme suit (Imagawa 1987 : 206-212) : dans le plus vaste restaurant du ghetto, qui venait d'être réhabilité, un jeune travailleur fait des avances à une serveuse, qui les lui refuse. Le travailleur lui jette alors son thé brûlant. L'un des employés intervient et le ton monte sur le pas du magasin qui se situe à côté du poste de police.

Les policiers sortent, interpellent le travailleur et l'emmènent au poste devant un nombre grandissant de travailleurs journaliers alertés par le bruit. C'est une foule de près de 2 000 personnes qui s'attroupe rapidement autour du poste de police pour critiquer l'arrestation unilatérale du travailleur. La police de Sanya décide alors de demander des renforts et arrête également l'autre personne impliquée dans l'incident. Mais la foule ne se disperse pas et une partie s'oriente vers le restaurant qui est mis à sac. Les cinq unités (300 hommes) de police anti-émeute appelées en renfort interviennent pour disperser les quelque 1 600 travailleurs journaliers qui sont encore en action. Le calme reviendra après plus de deux heures de lutte. Le lendemain, malgré l'accord entre la police et les hôteliers pour décréter un couvre-feu, près de 1 600 personnes s'attroupent à nouveau devant le poste de police et le restaurant en criant « *Libérez les personnes que vous avez arrêtées!* ». De nouveau, 300 policiers anti-émeute, aidés de 300 policiers, sont appelés en renfort. Près de 37 personnes seront arrêtées.

Lors de l'émeute n° 7, le point de départ est le suivant (Imagawa 1987 : 231-238) : un docker est blessé par une voiture. Des personnes s'attroupent sur la scène de l'accident, la police arrive et fait monter le blessé dans un taxi pour l'envoyer vers un hôpital. La critique monte alors : « *Il faut une ambulance pour une personne blessée!* » Vers 21 heures, près de 2 000 personnes s'attroupent de la rue où a eu lieu l'accident jusqu'au poste de police. 1 500 policiers sont appelés en renfort pour disperser la foule qui finalement s'éparpille après avoir détruit un magasin de *pachinko*⁴. Le deuxième jour, de nouveau, 1 500 personnes se massent devant le poste de police et de nouveau des renforts sont appelés pour les disperser, cette fois-ci sans heurt. Le troisième jour, un jeune homme est pris pour un policier en civil et roué de coups. La scène attire près de 200 personnes, une foule compacte qui se met en mouvement et détruit tout sur son passage : vitres brisées, voitures renversées. Trois unités de policiers anti-émeute sont envoyées, mais il faudra près de cinq jours pour rétablir l'ordre. 60 personnes sont interpellées, 57 sont mises en détention préventive et 31 personnes seront jugées.

Tout au long des années 1960, huit émeutes se déclenchent ainsi sans relation avec le soutien de militants extérieurs. Les arrestations concernent des travailleurs « normaux » – charpentiers, terrassiers, peintres en bâtiment, etc. – et soulignent l'absence d'organisation et d'influence des soutiens extérieurs pendant toute cette période (Imagawa 1987).

L'échec d'une réappropriation du répertoire autochtone

Le fait que ces actions soient autonomes ne signifie pas qu'elles n'intéressent pas les militants ou ne permettent pas des alliances avec eux. Comme le suggère Erik Neveu, ce type d'action contestataire, « offre un espace à des entrepreneurs de protestation extérieurs au groupe » (Neveu 2002 : 55). La première génération de militants (années 1960) qui s'engage dans les ghettos, et dont les deux figures les plus représentatives à Tokyo sont Masuda Masayoshi et Kaji Daisuke, ne peut faire abstraction de cette réalité. La question est pour eux de savoir comment ils vont articuler ce répertoire qui leur est imposé avec leurs propres objectifs et principes d'action. Si Masuda dénie à cette action toute légitimité, Kaji décidera d'organiser des émeutes avec le soutien d'une deuxième génération de militants (années 1970) issue pour la plupart de la nouvelle gauche.

Masuda est une figure centrale du monde militant de la première génération. Il constitue plusieurs organisations auxquelles participent également des étudiants, toutes fondées sur le principe d'une action caritative laïque. Sa toute première association avait pour but de venir en aide aux enfants, puis aux familles des travailleurs journaliers. Ces derniers ayant disparu du ghetto, il oriente alors son groupe vers le soutien social aux travailleurs journaliers en créant une nouvelle organisation. S'il ne reconnaît pas de légitimité à l'émeute, il s'engage aux côtés des travailleurs journaliers qui ont été arrêtés, en créant un collectif de soutien aux travailleurs en procès (*saiban undô*). Il mobilise des figures du monde académique et intellectuel, la plupart issues de la nébuleuse du Parti communiste. Sous le nom de *San tai kyô*, un premier collectif voit le jour après la 4^e émeute, comité qui sera reconduit lors de la 7^e émeute. Son rejet de l'émeute n'est pas seulement une position éthique. Elle correspond aussi à des choix stratégiques et organisationnels qui fondent la force de ses organisations. En effet, la priorité donnée au moyen légal d'action est liée à la fois aux acquis de son lobbying institutionnel : une reconnaissance de la part des organisations administratives locales (dont le centre d'aide sociale) et un rapprochement politique d'abord pluriel, puis exclusivement orienté vers le Parti communiste. Ce choix permet d'accéder à l'appareil du Parti (presse, députés, ressources matérielles), mais affaiblit l'empreinte de son organisation, la *Sanrôkyô* dans le ghetto. À la fin des années 1960, il ne s'agit plus que d'une simple organisation satellite qui, finalement, s'auto-dissout.

Une autre figure charismatique du ghetto, Kaji, devient alors centrale. Très tôt, il marque sa dissidence par rapport à l'approche legaliste en l'attaquant sous deux angles. La première critique concerne la distance

entre les militants et les travailleurs journaliers. Il reproche au premier collectif constitué en soutien aux travailleurs journaliers arrêtés d'être composé uniquement de membres « extérieurs » et de ne pas être légitime. Il le quitte alors pour fonder une première organisation, la *sanyadôjin*, une cantine pour les travailleurs journaliers dans laquelle, avec les soutiens, ils préparent et mangent leurs repas, ce qui permet des contacts réguliers. Le second point d'achoppement concerne la question de la légitimité de la révolte des travailleurs. Pour Kaji, les révoltes sont considérées comme l'expression naturelle des travailleurs journaliers et un moyen légitime d'émancipation pour cette classe marginalisée. Cette problématique de la libération des travailleurs du ghetto rejoint les préoccupations de membres dissidents de la *Sanrôkyô* et surtout celles d'une nouvelle génération militante issue de la nouvelle gauche qui commence à militer dans les ghettos. Cette confluence d'intérêts permet d'organiser en 1968 une série de révoltes qui font écho à une très forte agitation sociale dans l'ensemble du pays.

Cependant, dès l'année suivante, on note la quasi-disparition de l'émeute comme répertoire d'action. Plusieurs raisons peuvent être évoquées. Si des révoltes locales ont certes à nouveau lieu, elles sont de faible ampleur (entre 50 et 300 personnes). Imagawa (1987) suggère que c'est le vieillissement de la population des travailleurs journaliers, désormais trentenaires, qui est à l'origine de l'abandon de ce répertoire, par ailleurs aussi abandonné par les militants. En effet, ce type d'action est trop risqué et conduit à un affaiblissement organisationnel, car de nombreux militants se font arrêter. De plus, Kaji, l'un de ses principaux défenseurs, est évincé par les militants de la seconde génération qui souhaitent redéfinir leur action au sein du ghetto. À partir du début des années 1970, on parle « d'hiver » des mouvements sociaux dans les ghettos. Cette situation est loin de se limiter à ces espaces : on assiste au Japon à une pacification massive et accélérée des rapports sociaux avec, du côté syndical, la fin du syndicalisme de lutte, la montée du coopératisme (Jobin 2006) et l'effondrement du mouvement social étudiant.

Les années 1970-1980 : les soutiens extérieurs au cœur d'un activisme à haut risque

La particularité des relations d'exploitation dans lesquelles sont pris les travailleurs journaliers des ghettos va favoriser l'émergence d'un nouveau répertoire d'action proposé par les soutiens extérieurs : le syndicalisme de combat. Trois facteurs principaux permettent de comprendre le succès de cette innovation et son maintien du début des années 1970 jusqu'au

début des années 1990 : son succès auprès des travailleurs journaliers, l'unité des soutiens extérieurs issus de différentes factions de la nouvelle gauche et enfin, la pacification des rapports avec les autorités.

Le succès de la mobilisation syndicale

La prise en compte par les soutiens extérieurs de la situation particulière des travailleurs journaliers est la raison principale de la création d'un syndicalisme de combat. En effet, le circuit de l'emploi journalier, illégal, est contrôlé par des gangs de *yakusa*. Une fois recrutés par des « vendeurs de travail (*tehaishi*) » le respect des termes du « contrat » d'embauche dépend entièrement du bon vouloir des *yakusa* et non de la loi. Il n'est pas rare que les heures normales ou supplémentaires des travailleurs journaliers soient entièrement ou partiellement impayées, que les accidents du travail ne soient que rarement pris en charge ou même reconnus ou que les conditions de travail soient inhumaines – interdiction de sortie du chantier, fermeture des dortoirs de l'intérieur (*takobeya*).

Pour rétablir l'équilibre de ce rapport de force non euphémisé par la loi, deux syndicats vont successivement être fondés : la *Gentôsô*, puis la *Sôgidan*. On peut difficilement estimer le succès de la mobilisation au nombre de membres puisqu'il n'existe aucun fichier adhérent. De plus, les positions au sein du mouvement deviennent difficiles à distinguer. En effet, les soutiens extérieurs commencent à travailler comme des travailleurs journaliers afin d'avoir accès aux lieux de travail (*genba*) et non plus seulement au lieu de recrutement (*yoseba*). De plus, les travailleurs journaliers peuvent répondre appartenir à la *Sôgidan* alors qu'ils ne font que soutenir les actions du syndicat sans nécessairement y contribuer. Cependant, la violence de la contre-mobilisation mafieuse est un bon indicateur pour estimer le succès de ce nouveau militantisme.

Autour de Funamoto, militant de la seconde génération, la *Gentôsô* est fondée en 1972 avec le slogan « Si on vous cherche, répondez ! ». En cas de problème sur un chantier, les militants constituent immédiatement une action collective. Les adversaires étant la pègre japonaise, les méthodes de lutte sont particulièrement violentes. Le succès est néanmoins au rendez-vous avec une mobilisation toujours réussie des travailleurs comme le rappelle Brett de Bary :

À l'approche de l'hiver, un état de « presque-guerre » – incluant des explosions de violence, des interventions policières et des arrestations de travailleurs – était déclaré entre le groupe de soutien des journaliers et quelques-unes des principales entreprises de recrutement de Sanya. En juillet 1973, cet état atteint un pic avec une confrontation générale entre les travailleurs et la compagnie de construction Arai (Arai, qui était un

sous-traitant d'entreprises géantes comme Mitsubishi, Kajima et Shimizu, était célèbre dans les *yosebas* du Japon pour ses *takobeya* – usage de la force physique pour assurer l'acceptation de conditions de travail illégales – et son affiliation avec la puissante organisation mafieuse *Kyokutô*. (1997 : 93)

L'organisation sera néanmoins dissoute à la suite d'une vague d'arrestations (43 membres arrêtés) et de l'auto-immolation de Funamoto en 1975. En 1980, autour de la figure de Yamaoka, un nouveau syndicat, la *Sôgidan*, voit le jour et opère en suivant les mêmes modalités. Attaqué directement par le clan qui contrôle traditionnellement le site de Sanya et qui souhaite rasseoir son autorité auprès des « vendeurs de travail », les affrontements entre le gang et la *Sôgidan* se feront de plus en plus violents. Dans les années 1980, deux membres du syndicat seront ainsi assassinés : Satô en 1984 alors qu'il mettait à exécution un projet de film sur Sanya, puis Yamaoka, tué par balle en 1986. Loin de déstabiliser l'organisation, un vaste projet de construction d'un bâtiment dédié aux activités de la *Sôgidan* – le *Centre d'Aide Social et Syndical de Sanya* – est alors lancé. Il reçoit le soutien financier et humain de nombreux travailleurs journaliers ainsi que d'autres organisations du ghetto. Le syndicalisme de combat s'impose durablement comme la forme dominante de l'action protestataire tant auprès des travailleurs journaliers que des militants qui réussissent à maintenir leur unité dans la lutte.

L'union de la nouvelle gauche syndicale

La radicalisation de l'action syndicale n'a pas entraîné de division et de lutte sans fin similaires à celle de la nouvelle gauche « politique ». Au contraire, l'action syndicale va permettre d'étendre et de renforcer des liens de coopération qui étaient déjà forts. Plusieurs raisons peuvent être évoquées, la principale étant la taille insuffisante des multiples organisations militantes. Au début des années 1970, ce ne sont que des petites structures organisationnelles qui subsistent dans le ghetto. Elles sont composées tout au plus d'un ou deux militants et d'un ou deux travailleurs. Pour mettre en place une action collective, il est alors nécessaire de travailler ensemble. C'est le cas pour soutenir les militants en procès avec la formation de la *Sanya S tôkai* en 1976, qui regroupe deux nouvelles organisations, la *ya no kai* et la *sanya kyû en kai*, puis de la *tôsô no kai* 9.6 en 1979, qui regroupe toutes les organisations du ghetto. En dehors de toute action commune, il existe également des lieux où les militants, quelle que soit leur faction, peuvent se retrouver. C'était ainsi avant la construction du bâtiment de la *Sôgidan*, l'une des fonctions du local de la *sannichirô* pendant les années 1970 (Imagawa 1987). Cette solidarité

militante se maintient également par le souvenir et l'hommage aux figures militantes disparues : Funamoto san, Sato san ou Yamaoka san. Des ouvrages posthumes, en réalité le fruit d'un travail collectif d'édition, sont ainsi publiés sur Funamoto en 1985 et sur Yamaoka san en 1995 soit, dans les deux cas, près de dix ans après leur mort (voir bibliographie).

La *Genbatôsô*, puis la *Sôgidan* s'appuient sur ces liens de coopération et intègrent toutes les factions de la nouvelle gauche présentes dans le ghetto. De plus, ces structures ont une dimension nationale. En effet, la particularité des deux organisations syndicales qui vont se former est d'être intégrées à un réseau de syndicats. D'abord limitée au ghetto de Tokyo et de Osaka pour la *Gentôsô*, cette coopération est élargie à l'ensemble des ghettos permanents du Japon pour la *Sôgidan* qui devient la branche tokyoïte de la *Nikozenrô*. L'existence de ce réseau permet de grandes manifestations de pouvoir, dont le rassemblement annuel de toutes les fédérations, mais également des rassemblements plus ponctuels lorsque l'un des syndicats de la fédération est en lutte.

Fait remarquable, au début des années 1980, parmi la troisième génération de militants qui rejoint le ghetto, des membres de la faction anarchiste de la nouvelle gauche font leur apparition. Ce courant a une histoire particulière. Il s'est formé à la fin des années 1970 en signe de refus des luttes intestines au mouvement de la nouvelle gauche politique, d'où leur nom : les anti-sectes radicaux (*han sekuto rajikaru*). Leur présence régulière dans un travail sinon en commun, du moins en collaboration, est le signe d'une unité retrouvée de la nouvelle gauche qui sera maintenue lors de la formation du mouvement anti-pauvreté (Mitsu 1995). Cette pacification des relations dépasse les rapports entre les différentes factions et concerne également les interactions avec les autorités.

La pacification des rapports avec les autorités

La violence des rapports avec les *yakusa* a eu pour conséquence de réaligner le rapport avec les représentants de l'État et plus particulièrement avec les autorités locales. Cette pacification s'inscrit d'abord négativement comme un effet indirect de l'intensification de la lutte contre les *yakusa*. On remarque ainsi que le bâtiment de la *Sôgidan*, le Centre d'Aide Social et Syndical de Sanya, se situe dans la partie contrôlée par les autorités, à proximité du Centre d'aide sociale et d'emploi construit en 1962 à une période où l'État essayait de reprendre le contrôle du ghetto. Mais elle prend également des dimensions plus actives. S'il existe certes une traditionnelle confrontation avec la police lors des actions de fin d'année (*etto tôsô*), cette dernière n'est plus appelée par l'administration lors des actions de la *Sôgidan*. Madame Yasue, une militante, aujourd'hui directrice du

Centre de ressources bibliographiques sur les sans-abri (*hômuresu shiryô sentâ*), rappelle cette particularité géographique :

C'est à Sanya que nous avons commencé à mettre en place des manifestations sans préavis pour les travailleurs journaliers devenus sans-abri. Nous avons ainsi fait plusieurs manifestations en direction de la Mairie d'arrondissement de Taito (arrondissement au nord-est de Tokyo, ndla). Nous sommes partis de Sanya et nous sommes arrivés jusqu'à la Mairie de Taito et « whaaaa » nous sommes entrés tous ensemble. (Et la police n'est pas venue ?). Ah non, la police ne venait pas ! C'est vrai que quand nous faisons ce genre de manifestation contre la Mairie de Tokyo, la police venait. En revanche, contre la Mairie de l'arrondissement de Taito, la police ne venait pas. C'est-à-dire que Taito ku n'appellerait jamais la police ! Parce que vraiment, nous étions calmes. Donc, ils n'appelaient pas la police. Ensuite, nous avons aussi fait ce genre de manifestation auprès du Centre d'emploi et d'aide sociale de Sanya (Jyôhoku fukushi sentâ). Pendant les semaines de chômage cyclique, par exemple pendant la Golden week (en mai, ndla) ou pendant les fêtes du Nouvel An, il y a beaucoup de travailleurs journaliers qui sont mis à la porte des baraques de chantier et n'ont nulle part où dormir. Pendant ces périodes, nous allions tous ensemble jusqu'au Centre d'emploi et d'aide sociale et nous demandions à ce que des chambres soient ouvertes dans les hôtels bon marché de Sanya pour les travailleurs sans toit. Pendant ces périodes, nous occupions le Centre d'emploi et d'aide sociale de Sanya. Nous avons même une fois apporté des futons et tout le monde a dormi dans le centre pendant une nuit. (Dans les bâtiments de l'administration ?). Oui, et, bien sûr, et la police n'est pas venue ! » (Madame Yasue, 1^{er} mai 2003)

Il est important de noter que cette situation est spécifique au ghetto. En effet, dans les autres arrondissements de Tokyo, l'action protestataire des militants n'est pas acceptée. C'est le cas dans l'arrondissement de Shinjuku où le directeur des affaires sociales fera régulièrement appel à la police anti-émeute, à chaque irruption des militants accompagnés de sans-abri :

Au début, les membres de la SRK venaient en masse dans le bureau d'aide et ils mettaient le bureau dans un état de confusion extrême. Ensuite, ils exprimaient leurs revendications. C'était une technique de lutte qu'ils avaient développée à Sanya. Dans cette partie de la ville, il y a plusieurs organisations de soutien des travailleurs journaliers et toutes utilisent cette technique pour obtenir des résultats. À Sanya, ça n'a donc rien d'exceptionnel, c'est un espace séparé du reste de la société japonaise qui a ses propres règles, en dehors de la loi. Lorsque les membres de la Sôgidan sont arrivés à Shinjuku, ils ont décidé de mettre en place cette même technique.

Mais à Shinjuku ce n'est pas possible. La Mairie de Shinjuku ne peut pas accepter des comportements hors la loi. Pour moi, s'ils venaient à la

Mairie de Shinjuku pour négocier et pour que leurs revendications soient prises en compte, il n'y avait pas de problème, je les recevais. J'étais prêt à les reconnaître. Mais lorsqu'ils venaient manifester dans le bureau d'aide sociale, mettaient tout sens dessus dessous et que les autres personnes ne pouvaient plus utiliser nos services, ce n'était pas acceptable. Nous étions donc en contact étroit avec la police de Shinjuku, qui a un entraînement anti-émeute, et dès qu'il y avait des débordements, elle intervenait de manière systématique.» (Takeyama san, avril 2003)

Le passage d'un activisme politique à un activisme syndical semble avoir ainsi facilité la pacification des rapports avec les autorités qui ne sont plus les principaux adversaires d'un mouvement désormais syndical et non plus politique.

Conclusion

L'orientation de l'action collective de contestation de la nouvelle gauche vers le syndicalisme de combat entraîne une double rupture. D'une part, cette innovation dépossède les travailleurs journaliers d'un répertoire d'action autochtone, l'émeute, qui a été dominant tout au long des années 1960. D'autre part, elle assure au sein de la nouvelle gauche, l'émergence d'un nouveau courant qui abandonne durablement l'action politique radicale comme moyen d'action sur la société. Certes cette tradition est cantonnée dans les limites des ghettos de travailleurs journaliers, mais il faut considérer ses effets généraux tant sur la méthodologie de l'analyse que sur la société japonaise contemporaine.

D'un point de vue théorique, pour survivre dans un environnement peu réceptif, il est souvent retenu que les organisations militantes n'ont d'autres choix que d'entrer en « hibernation » et de devenir des « abeyance structures » (Taylor 1989) : elles ne recrutent plus, se recentrent sur leurs membres les plus engagés, limitent leurs actions et le souvenir des actions passées permet de maintenir la cohésion de l'ensemble dans l'attente de meilleurs jours. Or, l'analyse écologique permet de mettre en évidence que sur certains sites, même pendant les périodes de cycle bas d'action collective ou de répression (Zhao 1998), des luttes intenses, des innovations techniques et des renouvellements générationnels peuvent avoir lieu. Le maintien de l'action collective ne serait donc pas seulement fonction d'un temps opportun ou non, mais également d'un lieu opportun.

D'un point de vue de la connaissance de la société japonaise contemporaine, on se rend compte que l'héritage de cette longue période du militantisme dans les ghettos imprègne les origines du mouvement anti-pauvreté à Tokyo. Il ne s'agit pas seulement, dans le cas de Tokyo, de la migration des militants vers de nouveaux sites dont le plus important

d'entre eux est Shinjuku. On reconnaît également des techniques de mobilisation qui s'inscrivent dans cette tradition : la mise en place de distribution de repas préparés avec la participation des sans-abri, l'engagement de militants qui décident de vivre à la rue, aux côtés des sans-abris ; mais aussi les rapports conflictuels avec les gangs de *yakusa* qui vont jusqu'à organiser des contre-mobilisations, l'organisation réticulaire de ce nouveau mouvement qui, dès l'origine, peut s'appuyer sur le réseau préexistant des syndicats de travailleurs journaliers ou la coopération des différentes factions de la gauche radicale (Malinas 2011).

La prise en compte de la « profondeur » du social permet ainsi de comprendre la diversité et la force de l'action collective de contestation, caractéristiques qui, au Japon, lui sont souvent niées. C'est un appel à des recherches plus poussées vers la découverte de nouveaux sites et plus en avant vers une revalorisation des études sur l'activisme de la société civile.

ANNEXE 1

Chronologie des révoltes dans le ghetto de Sanya

1959-1968⁵

1 ^{re} émeute	22 octobre 1959
2 ^e émeute	1 ^{er} janvier 1960
3 ^e émeute	26 juillet 1960
	1 ^{er} août 1960
	3 août–8 août 1960
4 ^e émeute	23 novembre–25 novembre 1962
5 ^e émeute	16 juin 1964
6 ^e émeute	14-15 août 1964
7 ^e émeute	27 août–3 septembre 1966
8 ^e émeute	17 août–19 août 1967
9 ^e émeute	15 juin 1968
10 ^e émeute	10 juin 1968
11 ^e émeute	20 juin 1968
12 ^e émeute	À partir du 9 juillet 1968
13 ^e émeute	5 novembre 1968

Notes

1. Le sous-titre de l'ouvrage issu de cette action : *Haken mura, nani ga towarete iru no ?* (Le village des intérimaires. Qu'est-ce que nous avons remis en cause ?) par Utsunomiya Kenji et Makoto Yuwasa (2009), laisse d'ailleurs peu de place pour une interprétation non politique de cette action.
2. Ce phénomène n'est d'ailleurs pas propre au Japon contemporain, voir Koschmann, J. et T. Najita, 1982. *Conflict in Modern Japanese History: The Neglected Tradition*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

3. Les quatre premières heures furent enregistrées en continu, les deux dernières heures furent enregistrées en consultant la frise chronologique de l'histoire militante proposée en dos de couverture du livre de Funamoto Shôji (Funamoto 1985).
4. Machines à sous japonaises
5. Source: Funamoto, S., 1985. *Damatte notare shinu na* (Ne mourez pas comme des chiens sans rien dire!). Renga shobô shin sha, Tokyo. (Dos de la couverture du livre).

Bibliographie

- Aldrich, D. P., 2010. *Site Fights: Divisive Facilities and Civil Society in Japan and the West*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Avenell, S. 2011. « Japan and the Global Revival of the “Civil Society” Idea: Contemporaneity and the Retreat of Criticality », *Japan Forum*, vol. 23, n° 3, p. 311-338.
- Bary, B., 1997. « Sanya: Japan's Internal Colony », in Joe Moore (dir.), *The other Japan, Conflict, Compromise, and Resistance Since 1945*. New York, Sharpe – East Gate Book, p. 80-95.
- Funamoto, S., 1985. *Damatte notare shinu na* (Ne mourez pas comme des chiens sans rien dire!). Tokyo, renga shobô shin sha.
- Gill, T., 2001. *Men of Uncertainty: The Social Organization of Day Laborers in Contemporary Japan*. Albany, State University of New York Press.
- Hasegawa, M., 2006. « We are not Garbage », *The Homeless Movement in Tokyo, 1994-2002*. Routledge, New-York, London.
- Imagawa, I., 1987. *Gendai kimin kô, Sanya ha ikani shite keisei sareta ka* (Pensées des hommes abandonnés: comment est-ce que Sanya s'est formé?). Tokyo, Tabata shoten.
- Jobin, P., 2006. *Maladies industrielles et luttes syndicales au Japon*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- Koschmann, J. V. et T. Najita, 1982. *Conflict in Modern Japanese History: The Neglected Tradition*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- L'Hénoret, A., 1993. *Le clou qui dépasse. Récit du Japon d'en-bas*. Paris, La Découverte.
- Malinas, D.-A., 2011. *La lutte des sans-abri au Japon – le renouveau du militantisme*. Paris, L'Harmattan.
- Marx, K., 1969 [1852]. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, Éditions sociales.
- Mathieu, L., 2001. *Mobilisations de prostituées*. Paris, Belin, coll. « Socio-histoires ».
- Mitsu, T., 1995. *Shûshifu kara no shuppatsu* (Le début par la fin). Tokyo, Inpakuto shûpankai.
- Neveu, E., 2002 [1996]. *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris, La Découverte, coll. « Repères ».
- Nishizawa, A., 1995. *Inpei sareta gaibu* (L'extérieur dissimulé). Tokyo, Sairûsha.
- Oberschall, A., 1973. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Pekkanen, R., B. Nyblade et E. S. Krauss, 2006. « Electoral Incentives in Mixed Member Systems: Party, Posts, and Zombie Politicians in Japan », *American Political Science Review*, vol. 100, n° 2, mai, p. 183-193.
- Piven, F. F. et R. Cloward, 1977. *Poor People's Movements. Why They Succeed, How They Fail*. New York, Pantheon Books.

- Taylor, V., 1989. « Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance », *American Sociological Review*, vol. 54, p. 761-775.
- Utsunomiya, K. et M. Yuwasa, 2009. *Hakenmura: Nani ga towarete iru no ka* (Le village des intérimaires. Qu'est-ce que nous avons remis en cause?). Tokyo, Iwanami Shoten.
- Yamaoka, K., 1996. *Yararetara, yarikaese* (« Si on vous cherche, répondez ! »). Tokyo, Gendai kikaku shitsu.
- Zhao, D. 1998. « Ecologies of Social Movements: Student Mobilization during the 1989 Prodemocracy Movement in Beijing », *American Journal of Sociology*, vol. 103, n° 6, p. 1493-1529.

Diversité urbaine



Aïnous de Tokyo : une nouvelle géographie politique autochtone au Japon ?

Tokyo Ainu: The Dawn of a New Indigenous Political Geography in Japan?

Mark K. Watson

Changement et diversité au Japon
Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024710ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1024710ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Watson, M. K. (2013). Aïnous de Tokyo : une nouvelle géographie politique autochtone au Japon ? *Diversité urbaine*, 13 (1), 45–64.
<https://doi.org/10.7202/1024710ar>

Résumé de l'article

Historiquement, au Japon, les mesures politiques concernant les Aïnous ont toujours été restreintes au territoire d'Hokkaidō. Toutefois, en reconnaissant officiellement les Aïnous en tant que peuple autochtone du nord du Japon et de ses environs en 2008, le gouvernement a pris la décision sans précédent – et pourtant souvent négligée – d'inclure les Aïnous résidant hors du territoire d'Hokkaidō dans l'élaboration d'une politique nationale aïnoue. Cet article expose le rôle qu'a joué le mouvement politique aïnou à Tokyo au cours des quatre dernières décennies, dans une campagne visant l'égalité des droits des Aïnous indépendamment de leur lieu de résidence. Il aborde également les politiques trop bien connues qui sous-tendent la reconnaissance du peuple aïnou ; reconnaissance qui promettait beaucoup plus que ce que le gouvernement n'avait l'intention d'accomplir.

Aïnous de Tokyo : une nouvelle géographie politique autochtone au Japon ?¹

Tokyo Ainu : The Dawn of a New Indigenous Political Geography in Japan ?

MARK K. WATSON

Department of Sociology and Anthropology, Concordia University

mark.watson@concordia.ca

Traduit de l'anglais par Maryse Froment-Lebeau

RÉSUMÉ ■ Historiquement, au Japon, les mesures politiques concernant les Aïnous ont toujours été restreintes au territoire d'Hokkaidō. Toutefois, en reconnaissant officiellement les Aïnous en tant que peuple autochtone du nord du Japon et de ses environs en 2008, le gouvernement a pris la décision sans précédent – et pourtant souvent négligée – d'inclure les Aïnous résidant hors du territoire d'Hokkaidō dans l'élaboration d'une politique nationale aïnoue. Cet article expose le rôle qu'a joué le mouvement politique aïnou à Tokyo au cours des quatre dernières décennies, dans une campagne visant l'égalité des droits des Aïnous indépendamment de leur lieu de résidence. Il aborde également les politiques trop bien connues qui sous-tendent la reconnaissance du peuple aïnou ; reconnaissance qui promettait beaucoup plus que ce que le gouvernement n'avait l'intention d'accomplir.

ABSTRACT ■ Historically, Ainu policy measures in Japan have always been limited to Hokkaido. However, in the Japanese government's recognition of the Ainu people as indigenous to northern Japan and its environs in 2008, the decision was made to include Ainu living outside of Hokkaido in negotiations over a national Ainu policy. In this paper, I survey the role played by the Ainu political movement in Tokyo in a forty years campaign aimed at equalizing the rights for Ainu irrespective of location and discuss the politics of the government's new position.

MOTS CLÉS ■ Aïnous, Tokyo, droits des autochtones, urbanisation, géographie politique.

KEYWORDS ■ Ainu, Tokyo, indigenous rights, urbanization, political geography.

LE GOUVERNEMENT JAPONAIS A SIGNÉ la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en septembre 2007. Cette étape, jumelée à une résolution parlementaire prise l'année suivante et reconnaissant les Aïnous comme un peuple autochtone, fut un moment clé rempli d'espoir pour cette minorité qui forme un peuple autochtone historiquement lié au nord de l'île d'Hokkaidō. Mais en 2009, devant la demande d'actions concrètes des groupes aïnoues de Tokyo, le gouvernement a revu sa vision du « nord » en tant que point d'ancrage social et politique pour l'identité et la politique aïnoues. Pour la première fois, le gouvernement a annoncé qu'en allant plus loin, toute nouvelle mesure politique devrait aborder la question de la situation des Aïnous dans les villes et dans les régions rurales *en dehors* d'Hokkaidō et avoir une portée *nationale*. Cet article analysera en particulier cet avancement important mais négligé des affaires aïnoues, en retraçant l'histoire de ce peuple à Tokyo. Alors qu'on pourrait croire, au premier regard, que la nouvelle position du gouvernement sur la politique aïnoue est un élément prometteur qui amènera la justice sociale et l'égalité à *tous* les Aïnous, indépendamment de leur lieu de résidence, cette promesse de réforme ne s'est pas réalisée. Comme nous tenterons de le clarifier, alors que le gouvernement se sert du potentiel historique pour recadrer la géographie politique de la vie autochtone au Japon, les Aïnous vivant hors d'Hokkaidō se demandent toujours si cette nouvelle position sera un jour une réalité concrète.

Il est nécessaire de faire un survol des affaires aïnoues, avant d'analyser plus en détail le contexte urbain. Les Aïnous étaient un peuple de chasseurs-cueilleurs dont le territoire s'étendait sur une zone qui chevauchait l'actuelle frontière internationale entre le Japon et la Russie (qui s'étend de Tōhoku [au nord de Honshū] au sud aux basses régions de l'île de Sakhaline, du Kamchatka et des îles Kouriles au nord). En langue aïnou, le mot « Aïnou » se traduit par « humain » en français (ou *ningen* en japonais). Cependant, ce mot porte également une difficile histoire sociale et est devenu, au *xx^e* siècle, pour la plupart des Aïnous, « an unendurable burden in a highly prejudiced society » comme l'indique Sala (1975 : 56). Victimes d'une longue histoire de marginalisation sociale et politique et de discrimination (voir Siddle 1996), les Aïnous ont fait preuve d'une résilience impressionnante. En fait, certains pourraient interpréter leur

participation active depuis plus de vingt-cinq ans au mouvement international des peuples autochtones comme une vive forme de résistance au manque de considération continu du gouvernement japonais quant à leurs problèmes².

En raison, entre autres, de leur reconnaissance internationale, les Aïnous ont reçu un soutien impressionnant à la suite de la reconnaissance par le gouvernement japonais de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Toutefois, à compter de 2008, l'enthousiasme des Aïnous et de leurs partisans quant aux actions potentielles du gouvernement s'est émoussé. Il fallait se rendre à l'évidence : on n'attendait plus de réponse immédiate du gouvernement sur le statut des Aïnous en tant que peuple autochtone. Dans le but d'attirer l'attention internationale sur leur situation critique, des groupes aïnous et leurs partisans ont alors organisé plusieurs rassemblements, marches et protestations à l'approche des réunions du G8, prévues à Hokkaidō à l'été 2008 (voir Lewallen 2008). La vague de solidarité envers les Aïnous constatée lors de ces événements s'est rapidement transformée en joie lorsque, le 8 juin 2008, la Chambre haute et la Chambre basse du parlement japonais (la Diète) ont surpris tous les observateurs en adoptant précipitamment une résolution reconnaissant les Aïnous comme « Indigenes to northern Japan and its environs » (Sonohara *et al.* 2008 ; voir aussi Stevens 2014) Après le refus du gouvernement, attesté par de nombreuses sources, de reconnaître la diversité ethnique au Japon au cours du xx^e siècle (Lie 2001 ; Weiner 1997 ; voir aussi Willis et Murphy-Shigematsu 2007), on semblait entrer dans une nouvelle ère de politique sociale au cours de laquelle les Aïnous allaient être reconnus comme bénéficiaires des droits collectifs des autochtones.

La situation actuelle et la nouvelle perspective urbaine aïnoue

Quelques années se sont écoulées depuis cette résolution d'une importance capitale et nous connaissons maintenant plus précisément la position du gouvernement japonais quant aux droits des autochtones. En résumé, le gouvernement a clairement exprimé son intention en affirmant, lors du vote en faveur du UNGRIP à l'Assemblée générale des Nations Unies, que le Japon n'amorcera aucune discussion au sujet des droits collectifs ou de l'auto-détermination des Aïnous et qu'il n'abordera pas la question de la réforme constitutionnelle quant aux affaires politiques aïnoues. Bien sûr, comme ces questions représentent la base même des droits autochtones dans la Déclaration, tout espoir d'une relation réellement progressive entre le peuple aïnou et le gouvernement japonais qui serait basée sur une nouvelle référence sociale, politique et historique s'est évanoui.

Plus encore, le gouvernement japonais a refusé (jusqu'ici) de présenter ses excuses ou même de reconnaître l'usurpation des terres aïnoues par les Wajin (la majorité ethnique japonaise) comme un acte colonialiste. Et pour ces raisons, les politiques qui en découlent semblent encore une fois réduire l'autochtonie des Aïnous à une différence culturelle. Par exemple, l'un des principaux points des négociations continues entre les bureaucrates gouvernementaux, les universitaires et les représentants des Aïnous est la création d'un *iwor* aïnou, ou d'une « zone culturelle », en Hokkaidō où les Aïnous pourront pratiquer et revitaliser leur culture et où les touristes, les visiteurs et les universitaires pourront observer et apprendre.

Il n'en demeure pas moins que le changement se prépare. Si l'on peut reprocher au gouvernement japonais de ne pas avoir adopté l'idée derrière la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, on voit néanmoins émerger une nouvelle façon de penser la société aïnoue dans la décision importante (elle aussi sous-estimée) qu'a prise le gouvernement en réaction à cette résolution historique. C'est-à-dire que, après des décennies d'activisme politique des Aïnous vivant essentiellement à Tokyo ou dans ses environs, le gouvernement s'est engagé pour la première fois à aborder la situation des Aïnous vivant *en dehors* d'Hokkaidō. Selon une recommandation principale faite en 2009 par le comité d'experts gouvernementaux attitrés aux affaires aïnoues (*Ainu Seisaku ni kansuru Yūshikisha Kondankai*), la vie aïnoue *hors* d'Hokkaidō fait désormais l'objet d'un débat public. Cette position par rapport à la politique aïnoue se différencie de toute législation la précédant en ne limitant pas les mesures politiques – et les droits et privilèges que cela implique – aux Aïnous habitant l'île d'Hokkaidō, considérée comme leur patrie depuis longtemps. En fait, elle propose une position progressiste du point de vue international en ce qui a trait aux questions autochtones urbaines, en prenant en compte les droits des Aïnous de la diaspora³. Mais bien sûr, en décidant de ne pas tenir compte des demandes des Aïnous quant à leurs droits collectifs et à leur auto-détermination, le gouvernement fait en sorte que la position de la politique nationale aïnoue ne puisse être qualifiée de « radicale ». Toutefois, en principe, la résolution de 2008 était une promesse aux Aïnous de la région de Tokyo : on écouterait les demandes de réforme politique qu'ils formulent depuis plus de quarante ans.

Les questions autochtones et les questions urbaines dans l'arène internationale

La situation des Aïnous qui vivent dans la région de la capitale représente une dimension de la diversité urbaine japonaise largement cachée au public et aux universitaires. De plus, elle suscite de nouvelles questions

quant à l'appartenance, à la communauté et aux droits liés au lieu de résidence qui commencent tout juste à être soulevées au sein du mouvement international des peuples autochtones. Après tout, l'autochtonie urbaine constitue un défi particulier. En effet, pour les Aïnoues et les peuples autochtones d'ailleurs, l'urbanisation est considérée comme un élément complémentaire, aux plans social et politique, aux « vraies » questions d'invasion coloniale telles que l'expropriation des terres autochtones, les legs sociaux, de la violence institutionnalisée et symbolique, etc., tant pour les individus que pour les communautés. À aucun moment dans l'histoire moderne, l'opinion publique, dans les sociétés de colonies de peuplement, n'a considéré le flux des peuples autochtones vers les villes comme le cheminement naturel et autodéterminé de l'évolution sociale autochtone. On tient plutôt pour acquis que les peuples autochtones ne sont pas à leur place dans les villes, mais ailleurs, en périphérie, sur leurs « terres traditionnelles ». Cette absence d'appartenance aux centres urbains vient souvent de pair avec une absence de citoyenneté. Bref, hors de leurs frontières traditionnelles, les peuples autochtones cessent d'être ceux qu'ils sont *at home* (Swanson 2010).

En poussant l'analyse plus loin, on comprend que, dans un contexte urbain, l'identité autochtone est souvent associée, dans l'imaginaire collectif, au moins autant à la géographie qu'elle ne l'est à la culture et à la « race ». Et ceci est d'autant plus vrai dans les régions où les gouvernements comptent sur la différence visible de leurs populations autochtones pour générer des retombées touristiques – pensons par exemple au nord de la Thaïlande, à la Papouasie-Nouvelle-Guinée, à l'Équateur – : la régionalisation où une certaine identité autochtone limitée à une zone ou à une parcelle de terre peut être consolidée dans l'imaginaire social de certaines nations. Selon une perspective de colonisation du territoire, on considère que la mobilité autochtone nuit à l'authenticité des revendications territoriales qui sont habituellement « only recognized if they can be surveyed, fenced and incorporated into some form of legal land tenure » (Goodall et Cadzow 2009 : 20). Andersen et Denis (2003) affirment par ailleurs que ceci façonne la pensée du gouvernement canadien, ce dont témoignent certains écrits politiques fondés sur un modèle de nation autochtone établi et délimité sur et par le territoire.

Malgré le fait que la ville soit clairement un lieu de changement social, culturel et politique pour les sociétés autochtones, la croyance voulant que rien de naturel ou de particulièrement intrinsèque à la culture autochtone ne puisse se manifester à travers la migration urbaine est toujours dominante (voir Watson 2014). Ceci montre à quel point le public, les universitaires ainsi que les décideurs ont mal anticipé et mal réagi aux expériences des peuples autochtones urbains. Ceci met aussi en

lumière à quel point ce sujet demeure un axe de recherche mal défini et très étendu. Cette remarque n'a pas pour but de déprécier ou de mettre de côté la recherche, qui va plus en profondeur qu'on ne le croit; c'est plutôt une réflexion sur le manque de cohésion et de dialogue qu'on y observe.

Les Aïnous de Tokyo

La reconnaissance des Aïnous hors d'Hokkaidō par le gouvernement tarde à se réaliser. Si l'on évalue les affaires aïnoues selon le point de vue de la diaspora de Tokyo, il est clair que l'image très répandue du peuple aïnou en tant que peuple sédentaire confiné au « Nord » n'est pas révélatrice de la société aïnoue d'aujourd'hui. Ressemblant en plusieurs points à l'étude que fait Laura Graham (2005) du mouvement Xavantes du Brésil en tant que politique d'*existential recognition*, l'impulsion des Aïnous de Tokyo pour définir et prendre leur place dans la ville représente un débat fondateur visant à communiquer à un vaste public leur existence même dans la capitale nationale. Puisqu'il existe peu d'informations à ce sujet, je commencerai en soulignant quelques points importants de l'histoire des Aïnous de Tokyo et discuterai la spécificité et la complexité de l'expérience aïnoue en contexte urbain. Cela me permettra de conclure en évaluant l'impasse qui entoure l'idée d'une politique nationale aïnoue qui se veut totalement inclusive.

Tout d'abord, il faut savoir que les Aïnous se rendent à Tokyo depuis les années 1870⁴. En 1872, par exemple, trente-huit Aïnous furent amenés dans la capitale pour fréquenter une école coloniale d'agriculture bâtie sur ce qui est aujourd'hui le parc Zojoji dans le centre de Tokyo (voir Kanō 2003). Quatre d'entre eux moururent la première année, et seuls quelques-uns poursuivirent leur deuxième année scolaire, à la fin de laquelle l'école fut fermée. Par la suite, les Aïnous assistèrent à des expositions universelles à Tokyo (1912), mais aussi à Osaka (1903), St. Louis (É.-U., 1904) et Londres (Royaume-Uni, 1910) (voir Kaiho 1992; Meiji 1912; Miyatake 2012, Vanstone 1993). Les Aïnous se rendaient dans la capitale pour étudier, se marier et travailler, mais aussi, dès le début des années 1900, pour faire pression sur le gouvernement ou pour défendre certaines mesures politiques. Toutefois, c'est seulement après la Deuxième Guerre mondiale que s'amorça un changement démographique sans précédent dans la population aïnoue.

À partir du milieu des années 1950, au moment où le Japon entrait dans une période de forte croissance économique (*kōdōkeizaiseicho*), l'ensemble des facteurs juridiques et politiques qui avaient contribué à renverser l'idéologie anti-urbaine propagée par le gouvernement pendant

la guerre a alors permis de raviver le rôle commercial des principaux centres urbains. Par la suite, ces facteurs ont aidé à soutenir l'important déplacement démographique des ouvriers agricoles et des familles des villages ruraux vers les villes (White 1982 : 18). Ceci correspond au schème de dépopulation des préfectures du nord descendant vers la région de Kantō et même jusqu'à celle de Kansai (Osaka, Kyoto) (voir Otomo 1990 ; Tsuya et Kuroda 1989). Il n'est pas surprenant d'apprendre qu'un nombre croissant d'Aïnous commencèrent à figurer parmi ces immigrants.

L'impact qu'a eu cette émigration sur les communautés aïnoues d'Hokkaidō n'a jamais été étudié convenablement. Une entrevue dans un journal de 1956 nous apprend le regret d'un aîné d'un village aïnou d'Hokkaidō quant au « drift to the cities where young Ainu tend to lose their racial identity » qui ébranlait, selon lui, la capacité des Aïnous restés derrière à maintenir les activités « traditionnelles » (Trumbull 1974 : 457). Le sondage de 1965 du gouvernement d'Hokkaidō sur les conditions socioéconomiques au sud, dans la région d'Hidaka (territoire où l'on trouve la plus grande concentration d'Aïnous), fut le premier à rendre compte du haut taux d'émigration des travailleurs aïnous vers Tokyo et d'autres villes ; par la suite, très peu de recherches à ce sujet ont été publiées (Siddle 1996 : 154). Ce que l'on peut toutefois en déduire, c'est que la facilité relative avec laquelle les Aïnous commencèrent à migrer vers le sud durant cette période suggère qu'ils sont rapidement passés des cycles habituels de travail saisonnier dans la région d'Hokkaidō au chemin migratoire vers les principaux centres industriels de Honshū. Lors d'un symposium tenu à Tokyo en 1998, Mutsumi Chiri (une Aïnoue ayant vécu à Tokyo et qui s'est impliquée dans le mouvement aïnou dans la capitale pendant vingt-cinq ans avant de retourner à Noboribetsu, sa ville natale sur l'île d'Hokkaidō, en 1997) a raconté l'histoire de son père. Né en 1907, il a travaillé à Tokyo et dans des usines de la ville de Kawasaki au sud et à l'ouest de la capitale avant de finalement retourner à Hokkaidō. Il a parcouru une « route du travail », explique-t-elle, que « a large number of Ainu from Hokkaidō probably experienced » (Chiri 1998 : 78). Bien qu'elle soit de nature anecdotique, l'hypothèse de Chiri est appuyée par la plupart des Aïnous. Elle correspond aussi à l'image générale que nous avons des communautés aïnoues de cette époque. Dans les années 1960, par exemple, on estimait qu'environ trois Aïnous sur dix prenaient toujours part au travail saisonnier (Peng *et al.* 1974 : 740), une statistique qui souligne que la migration urbaine a dû être particulièrement attrayante quand, durant la saison hivernale, le manque de travail a rendu la vie à Hokkaidō particulièrement difficile.

Utaritachi Yo, Te o Tsunagō

On pourrait affirmer que l'histoire des Aïnous de Tokyo a réellement débuté vers la fin du ^{xix}^e siècle, mais selon le mouvement politique des Aïnous de Tokyo d'aujourd'hui, l'année 1972 marque un tournant majeur. En effet, c'est le 8 février de cette année que Ukaji Shizue, une jeune aïnoue originaire du petit hameau d'Urakawa dans le sud d'Hokkaidō, a placé une annonce dans le *Asahi Shimbun* enjoignant les Aïnous de Tokyo de «*Join Hands Now!*» (*Utaritachi Yo, Te o Tsunagō*). Elle avait emménagé à Tokyo à la fin des années 1950 et s'était habituée à voir un nombre grandissant d'Aïnous dans les rues de la ville. Elle avait néanmoins remarqué que les autres Aïnous évitaient tout contact visuel avec elle ; ce qui n'était pas surprenant. À cette époque, l'idée que la société japonaise se faisait des Aïnous était qu'ils étaient pauvres, primitifs et issus d'une race arriérée qui, sous les ordres du bienveillant État-nation, s'était pratiquement éteinte à la suite de l'assimilation par la société japonaise au cours du ^{xix}^e siècle (Siddle 1996). Confrontés à cette stigmatisation sociale qui véhiculait nombre d'autres stéréotypes raciaux comme la forte pilosité, les piètres performances scolaires et le manque d'hygiène, les immigrants aïnous de Tokyo, qui y avaient pour la plupart migré pour échapper à toute association avec leur héritage ethnique, tentaient souvent de se faire passer pour des Wajin.

Engagée dans une vision ou progressiste du changement social, Ukaji s'opposait ardemment à ces structures de la société qui reproduisaient ces attitudes préjudiciables envers le peuple aïnou. Même si elle comprenait bien la pression que subissaient nombre d'Aïnous pour cacher leur identité dans la sphère publique, elle souhaitait que ceux qui étaient venus s'établir en ville puissent demeurer aïnous et vivre une vie normale. C'est pour cette raison qu'elle a placé une annonce dans ce journal important qu'est le *Asahi Shimbun* en exhortant les Aïnous à s'unir et à être solidaires. La réaction à cette annonce, bien que mitigée, a néanmoins été suffisamment positive pour inciter une centaine d'Aïnous à participer à une *enthusiastic* réunion à la salle Nakano dans l'ouest de la ville (Tanba 1997 : 10). Peu de temps après, la *Tōkyō Utari Kai* (*Tokyo Utari Society*), première organisation aïnoue dans la capitale, était fondée.

Lors des rencontres de cette association, les membres discutaient de la discrimination qu'ils avaient subie sur leur lieu de travail ou des épreuves difficiles qu'ils avaient rencontrées, incluant les ruptures amoureuses une fois leurs origines aïnoues connues de leurs beaux-parents. Plusieurs exprimaient aussi leur souhait d'interagir avec d'autres Aïnous de façon régulière, y compris le désir de faire de la menuiserie, de la couture ou de s'adonner à d'autres pratiques culturelles que la plupart

connaissaient peu ou pas du tout, mais dont ils gardaient un très bon souvenir du temps qu'ils passaient avec leurs grands-parents durant leur jeunesse. Compte tenu de ces échanges, Ukaji et d'autres membres décidèrent de revendiquer auprès du gouvernement de Tokyo l'égalité d'emploi et de demander un centre communautaire aïnou dans la ville.

Évidemment, ils reçurent une réponse indifférente et polie. Malgré les mois qui passaient, Ukaji poursuivit sa stratégie, longtemps après que tous les autres eurent abandonné. Elle se rendit aux bureaux du gouvernement chaque jour jusqu'à ce que, contre toute attente, un haut fonctionnaire adhère à ses idées et lui offre le soutien du parti au pouvoir. Après un vote favorable de la *Metropolitan Tokyo Assembly* en février 1974, la *Tōkyō Utari Kai* eut droit à deux concessions remarquables. La première fut d'autoriser le groupe à avoir son conseiller au sein du *Department of Social Welfare* afin d'aider les Aïnous à se trouver des emplois convenables et de servir d'intermédiaire dans les cas de plaintes pour mauvais traitement en milieu de travail (ce poste existe toujours). La seconde fut un engagement à fournir les fonds nécessaires pour mener le premier sondage sur les conditions socioéconomiques des Aïnous vivant à Tokyo.

L'apport général de ce sondage au moment de sa publication en juillet 1975 fut de reconnaître les Aïnous comme une population ethnique urbaine distincte. Le fait de considérer les Aïnous de la ville en tant que collectivité sociale et politique a garanti l'efficacité du nouveau mouvement politique durant les décennies suivantes. Quant aux résultats, ils révélèrent que la population se chiffrait à 679 personnes (*Tōkyō-to Kikaku Chōseikyoku Chōsabu* 1975). Bien que ce nombre semble peu élevé, si l'on considère le « sous-comptage » – c'est-à-dire la profonde réticence des Aïnous à mentionner leur héritage ethnique malgré l'assurance que leur anonymat serait préservé –, cette donnée représentait en fait un réseau de relations sociales et familiales plus répandu et informel. En bref, les résultats indiquaient que la majorité des Aïnous étaient célibataires et exerçaient des métiers de cols bleus (majoritairement des métiers de la construction ou de cuisine pour les hommes; des emplois d'entretien ménager ou dans des bars pour les femmes), et près des trois quarts des Aïnous se tournaient vers leurs contacts personnels pour trouver un emploi (comparativement à 26 % pour la population de Tokyo). Pour ce qui est des salaires, les Aïnous gagnaient en moyenne de 45 % à 64 % moins que la moyenne des Tokyoïtes. Toutefois, en dépit de ces difficultés, une écrasante majorité des répondants affirmaient préférer rester à Tokyo. Un deuxième sondage mené en 1989 et financé par le gouvernement métropolitain a montré que les conditions socioéconomiques des Aïnous ont très peu changé entre-temps, malgré le fait que la population ait presque quadruplé, atteignant 2 699 personnes (*Tōkyō-to Kikaku Shingitsu*

1989). Aujourd'hui, bien que nous n'ayons pas de statistiques fiables, les estimations fournies par les Aïnous chiffrent la population à près de 10 000 personnes.

Les peuples autochtones et la politique d'extension

Contrairement à l'idée répandue voulant que les Aïnous représentent un peuple minoritaire confiné dans de petits villages éloignés des régions rurales d'Hokkaidō, les Aïnous vivent et travaillent partout au Japon et dans le monde (voir Uzawa 2014). Cette extension sociale et géographique de la vie aïnoue au-delà des frontières d'Hokkaidō est le point de départ fondamental du mouvement pour les droits aïnous à Tokyo et la raison pour laquelle il est si important de repenser la géopolitique des affaires aïnoues. Depuis plus d'une trentaine d'années, l'émergence des divers groupes et organisations aïnous dans la ville a engendré un mouvement culturel urbain qui a non seulement permis aux pratiques culturelles traditionnelles des Aïnous de gagner en visibilité, mais qui a aussi permis de souligner l'expertise de certaines personnes qui ont reçu la reconnaissance de leurs pairs à Hokkaidō en gagnant des prix prestigieux pour leur travail (voir Lewallen [à paraître]). Ceci a permis l'émergence d'un sentiment tangible d'appartenance à la collectivité et la définition d'un agenda politique urbain qui se concentre sur les problèmes particuliers que rencontrent les Aïnous de Tokyo. Officiellement, ce mouvement a réussi à faire reconnaître au gouvernement et à l'association des Aïnous d'Hokkaidō le besoin d'une nouvelle politique qui inclurait les Aïnous de la région de la capitale et d'autres villes du Japon.

Cependant, le fait que nous puissions parler de l'extension de la société aïnoue n'est en rien le produit inévitable de l'histoire. En effet, si l'ethnonyme « Aïnous de Tokyo » impose maintenant un semblant de capital politique, c'est uniquement en raison des efforts des organisateurs aïnous de Tokyo et des groupes qui sont intervenus inlassablement, année après année, dans le discours sur l'essentialisme géographique qui liait inextricablement les Aïnous au territoire d'Hokkaidō. En effet, comme nous l'avons déjà souligné ailleurs, il ne faut pas sous-estimer l'impact qu'a eu le paradigme de la régionalisation sur la façon dont les législateurs, les journalistes et les universitaires ont largement abordé et pensé la question aïnoue comme étant géographiquement limitée, comme un problème du nord (Watson 2014 ; 2010). En effet, sans remaniements législatifs, la réalité des Aïnous ne changera pas : lorsqu'ils quittent Hokkaidō pour aller à Tokyo ou ailleurs, ils perdent leur accès à certains droits et à certaines opportunités. Autrement dit, ils deviennent légalement différenciés des Aïnous « à la maison ». Cette distinction est devenue la norme, à un

point tel qu'elle est véhiculée jusque sur le terrain informel de la politique identitaire. Les soupçons qui accompagnent la validité de toute demande pour l'identité aïnoue à l'extérieur d'Hokkaidō, par exemple, s'insinue dans la compréhension du public quant aux affaires aïnoues. Cela contribue aussi à la discrimination interne au sein de la société aïnoue d'Hokkaidō et à l'emploi occasionnel du qualificatif péjoratif *datsu Ainu* pour décrire les émigrants. Ce terme signifie *Ainu refusers* et désigne ceux qui tentent de se faire passer pour des Wajin et qui sont perçus comme ayant tourné le dos à la communauté aïnoue (Lewallen 2006 : 303-304). Ces opinions peuvent sembler sévères si l'on pense aux souffrances et aux terribles difficultés qu'ont vécues certains migrants aïnous à leur arrivée dans la capitale alors que, sans réseau social sur lequel se fier, ils ont dormi et parfois même péri dans la rue (Aoki 2001 : 60 ; Ogasawara 1990 : 65). Toutefois, tel que mentionné plus haut, un tel scepticisme quant à l'authenticité de l'identité des migrants autochtones dans les villes lève le voile sur d'autres dynamiques politiques à l'œuvre.

À ce point-ci, bien que nous ayons reconnu que plusieurs peuples autochtones ont gravement souffert du déplacement physique et de la marginalisation socioéconomique aux mains d'États-nations, il faut tout de même rappeler que la notion de la migration urbaine en tant qu'événement économique et unidirectionnel en contradiction avec le mode de vie autochtone représente souvent plutôt mal la réalité de cette expérience. Ainsi, Anderson et Jacobs (1997) affirment qu'une mûre réflexion à ce sujet explique bien le changement marqué dans la façon dont les géographes d'Australie ont graduellement redéfini le sujet de leur recherche sur les autochtones urbains, passant des *Aborigènes urbains* à *l'aboriginalité dans la ville*. Ils expliquent que cette transition n'a pas modifié la motivation politique de la géographie culturelle australienne, mais qu'elle met plutôt en lumière l'évolution de sa visée analytique, de la « description of a given sub-group (urban Aborigines) » vers les préoccupations quant aux « complex processes by which Aboriginality is defined, managed and contested (Aboriginality and the city) » (Anderson et Jacobs 1997 : 14).

Le contexte urbain de la collectivité aïnoue

La position d'Anderson et Jacobs au sujet de la recherche sur les autochtones urbains s'aligne tout à fait avec la situation des Aïnous à Tokyo, et ce, pour deux raisons principales. Tout d'abord, *lier le fait d'être Aïnou à un endroit en particulier ne tient pas compte des expériences que les Aïnous ont vécues*. Alors qu'il est vrai que plusieurs Aïnous quittent Hokkaidō pour échapper à leur héritage culturel, pour d'autres, particulièrement ceux qui participent activement au mouvement politique à

Tokyo, le fait d'être différenciés des autres Aïnous selon leur lieu de résidence est un acte de discrimination et une violation de leurs droits tant comme citoyen que comme peuple autochtone. C'est pourquoi la recommandation sans précédent du comité d'experts selon laquelle toute politique touchant les Aïnous qu'adoptera éventuellement le gouvernement devra avoir une portée *nationale* est un signe important de changement. De plus, il s'ensuit que toute représentation dépeignant la migration urbaine comme le déclin de la société aïnoue ou comme le symptôme d'une perte culturelle témoigne non seulement d'une mauvaise compréhension des problèmes en question, mais devient aussi un vecteur de reproduction de l'image « oppressive » qui limite artificiellement plus qu'elle ne reflète la réalité de la vie aïnoue (voir Sissons 2005).

En second lieu, *il est évident qu'il faut dépasser la vision figée des Aïnous comme « sous-groupe » de la ville*, ce que permet la prise en compte des témoignages des migrants aïnous. L'étude de ces témoignages révèle que, loin de représenter la simple relocalisation d'un groupe social fermé et marginal d'une place à une autre, les expériences de migration des Aïnous reflètent des interprétations et des façons de s'engager dans la vie urbaine bien différentes. Ces expériences attirent l'attention non pas sur des traits aïnous évidents, mais plutôt sur ce que Vered Amit (2002) appelait, dans son travail sur la migration transnationale, le mode *dis-junctive* (disjonctif) de la mobilité, un processus mettant l'accent sur la séparation du contexte familial plutôt que sur des idées reçues sur la continuité sociale et culturelle.

Par exemple, dans le livre *Ainu, ima ni ikiru* (Nishiura 1997), Hiroo Tadashi décrit comment, en tant que jeune aïnou d'à peine 17 ans, il travaillait dans les cuisines d'un hôpital à Sapporo lorsqu'un chef l'a encouragé à poursuivre son rêve d'être cuisinier en se rendant à Tokyo au début des années 1980. Il avait tôt fait d'emménager avec sa sœur et de se trouver un emploi dans un restaurant chinois avant de travailler dans un restaurant de *sukiyaki*⁵ à Nihonbashi. Son rêve de devenir chef pour lequel il devait réussir un examen national a été entravé par le fait qu'il n'avait pas terminé son premier cycle du secondaire. Tadashi s'inscrivit alors à des cours du soir et commença, en même temps, à travailler comme concierge dans le quartier de Takadanobaba pour gagner l'argent dont il avait besoin pour vivre. Mais son budget devint rapidement très serré et il dut prendre en plus un emploi en cuisine dans un café. Toute cette charge de travail, combinée à ses cours du soir, l'a forcé à abandonner l'école et, du coup, il a perdu sa motivation initiale d'emménager en ville. Après quatre ans, il se reprit, cette fois en travaillant dans les districts de Roppongi, Shinjuku et Akasaka comme serveur dans un café,

puis dans un pub et même comme hôte dans un *host club*⁶. Après presque dix ans à Tokyo, il en eut assez de la ville et retourna à Hokkaidō. Sa sœur l'y avait précédé après avoir divorcé d'un homme qu'elle avait rencontré à Tokyo.

L'histoire de Tadashi est typique. À première vue, rien dans son histoire n'est particulièrement aïnou – on ne met pas l'accent sur la différence sociale et on ne mentionne pas les pratiques culturelles, l'activisme politique ou des rencontres avec d'autres Aïnous qui ne sont pas membres de la famille. Cette histoire n'en est toutefois pas moins aïnoue. En mettant l'accent sur le contexte social, on peut identifier certains facteurs déterminants : l'aller-retour vers Hokkaidō, le soutien moral d'un proche, le manque d'éducation qui devient un obstacle à la mobilité sociale, la faible sécurité d'emploi caractérisant le type de travail manuel obtenu de même que sa nature temporaire, et, plus important encore, le fait que Tadashi s'identifie en tant qu'Aïnou. Cette histoire est représentative de tant d'autres entendues au cours de mes deux années de travail sur le terrain à Tokyo. S'ils souhaitaient s'impliquer dans les événements aïnous, la pression quotidienne de la vie de famille, le manque d'énergie et d'argent pour se déplacer à travers la ville et le besoin de gagner un revenu suffisant leur laissaient bien peu de temps pour être Aïnous. Ce type de témoignage soulève d'importantes questions à propos des individus à qui nous faisons référence lorsque nous évoquons les Aïnous de Tokyo et quant au fait que, en raison des exigences de la vie urbaine, le visage de la population aïnoue restera toujours secret ou, tout compte fait, caché du public.

De plus, on peut conclure des témoignages comme celui d'Hiroo que les immigrants sont plutôt portés à s'identifier comme étudiants, travailleurs manuels, hommes ou femmes d'affaires, voyageurs, maris, femmes, fils ou filles, etc. lorsqu'ils migrent. Bien sûr, cela pourrait être interprété comme un choix individuel pour ne pas être associés aux Aïnous. En même temps, cela pourrait signifier que leur attachement individuel à leur identité aïnoue n'est pas autant porteur de sens que leurs autres rôles et opportunités au cours de leur vie. En effet, ce second point pourrait expliquer le côté « ordinaire » de la plupart des témoignages.

Toutefois, les récits d'autres migrants suggèrent que si certains ont fui la discrimination vécue à Hokkaidō, d'autres ne s'étaient jamais même perçus en tant qu'Aïnous avant de s'établir à Tokyo (voir Ogasawara 1990 : 113). Par exemple, Ogawa M. a expliqué qu'il a commencé à réfléchir sérieusement à ce que signifie être Aïnou seulement lorsqu'il s'est impliqué dans les activités syndicales de l'écurie où il travaillait, dans les préfectures de Chiba et Ibaraki. Cet intérêt fut toutefois de courte durée, car il

fut confronté à la réticence de certains d'attirer l'attention sur leur origine aïnoue (*ibid.* : 80-81). Pour d'autres encore, être Aïnous dans la ville impliquait diverses complications. Par exemple, Maruko Mikiko, une membre de longue date de la *Kanto Ainu Association* (l'une des quatre principales organisations aïnoues de la ville), expliquait à quel point elle avait toujours trouvé difficile de marcher dans la ville puisqu'on la prenait pour une étrangère en raison des traits distinctifs de son apparence physique. Dans le récent documentaire *Tokyo Ainu*, la réalisatrice Hiroshi Moriya contredit les idées reçues expliquant que :

Discrimination is worse in Honshū than Hokkaidō. Its true, discrimination for being Ainu is gone. Honshū people barely know anything about the Ainu. Those from Hokkaidō can tell the difference by looking, though. But in Honshū there is discrimination for looking like a foreigner or an illegal foreign worker. (2011)

D'autres témoignages illustrent comment le départ d'Hokkaidō peut donner davantage de pouvoir d'agir (*empower*) à certains individus. Le journaliste Sugawara Kōsuke, dans son livre publié en 1968, *Gendai no Ainu: Minzoku Idō no Roman* (*The Modern Ainu: Drama of a People in Motion*), cite une lettre que H, un Aïnou travaillant dans une usine de Tokyo, a envoyée à des amis de son village à Hokkaidō : « *[Here in Tokyo] such fear of being Ainu that I've always had is getting less and less [...] Of course, I haven't forgotten I am Ainu. But, as life is so busy in Tokyo, I don't feel I need to be ashamed about it. So don't be afraid, get out of there and come down to Tokyo* » (1968 : 42). L'image que donne H de Tokyo en tant que lieu de libération personnelle, où une personne peut être ou simplement paraître aïnoue, « *look Ainu* » sans être « *ashamed about it* », fait référence à l'intersection entre l'autochtonie et le cosmopolitisme, qui, comme le soutenait Max Forte dans une récente collection d'essais sur le sujet, « *[should] no longer be seen as incongruous and contradictory, [but] one and the same* » (2010 : 14).

En général, les migrants aïnous démontrent que l'idée d'une communauté à Tokyo ne peut être vue comme une proposition essentialiste. À l'inverse, pour reprendre le langage des études diasporiques, nous considérons que la situation des Aïnous de Tokyo reflète plus précisément le processus d'émergence d'une collectivité. Comme l'écrit Avtar Brah, un « *field of identifications [...] forged within and out of a confluence of narratives from annals of collective memory and re-memory* » (1996 : 196). En d'autres termes, la diversité des expériences personnelles qui sous-tendent les identités aïnoues à Tokyo signifie que le sujet que nous abordons n'est pas le transfert cohésif d'un groupe aïnou d'un lieu à un autre, mais plutôt une expérience collective définie par la coupure et l'interrup-

tion, bien que temporaire, avec d'autres contextes sociaux (voir p. ex. Amit 2002). Cette façon d'envisager le sujet est bien plus qu'une simple hyperbole théorique, et ce, pour deux bonnes raisons.

Tout d'abord, elle souligne le fait que l'on considère aujourd'hui Tokyo comme une région légitime pour la vie aïnoue grâce au travail de personnes clés, comme Ukaji Shizue, qui ont toujours cherché à promouvoir un sentiment d'appartenance collectif dans la ville, en encourageant les Aïnous de la ville à s'identifier en tant que tels en participant à des activités de groupes et à des événements sociaux et culturels. Cela met en évidence le rôle fondamental qu'a joué l'auto-organisation dans la transformation des individus – parfois indifférents à leur héritage ethnique – en sujets autochtones et en acteurs politiques, en les motivant à s'identifier comme de vrais citoyens engagés dans leur lutte pour être reconnus en tant qu'Aïnous de la ville (voir Watson 2010). Cela souligne aussi comment les activistes aïnous ont réussi à s'approprier ce que Tokyo a à leur offrir, en termes d'établissement de réseaux sociaux avec des partisans, des universitaires ou d'autres groupes ethniques afin de les aider à s'impliquer et à faire valoir leurs idées dans des colloques, des rencontres nationales et des forums internationaux.

En second lieu, le concept de disjonction montre que, dans l'expérience aïnoue comme pour d'autres peuples autochtones, «être moderne» a toujours signifié choisir parmi les options qui s'offrent afin de supporter les exactions répétées destinées à usurper le mode de vie aïnou (p. ex. Cairns 2000 : 105). De ce point de vue, on pourrait considérer que l'émigration hors d'Hokkaidō est une option émancipatoire qui n'a pas beaucoup de sens à court terme, mais qui, dans la longue histoire moderne aïnoue, est l'exemple parfait d'un cas de résilience plutôt que l'illustration d'un déplacement. En fait, plusieurs voix au sein du mouvement politique aïnou à Tokyo montrent clairement que la migration de certains Aïnous vers Tokyo et vers d'autres villes, loin d'être une anomalie sans conséquence pour les affaires aïnoues à Hokkaidō, s'inscrit en fait naturellement dans la continuité du travail «créatif» et «inventif» que les Aïnous ont été obligés d'entreprendre pour survivre en marge de l'État-nation japonais (voir p. ex. Muecke 2004 : 158).

Conclusion : 2008 et après

Le sujet des Aïnous de Tokyo représente un défi en constante évolution. Lorsque nous avons commencé l'étude de terrain sur ce sujet en 2002, nous avons essuyé des critiques à plus d'une reprise. Certaines personnes doutaient du fait que nous puissions écrire quelque chose de substantiel sur les Aïnous de la ville ou encore, on nous disait qu'il s'agissait d'un

sujet sans intérêt à côté de la grande variété de sujets d'études japonais. Pourtant, le cas des Aïnous de Tokyo est particulièrement important puisqu'il souligne la pertinence de la vie autochtone urbaine en Asie et son importance pour la compréhension internationale de l'autochtonie urbaine (Watson 2014).

En conclusion, nous tenons toutefois à revenir sur notre introduction et à aborder la nouvelle perspective nationale de la politique gouvernementale aïnoue. À première vue, on pourrait croire que ce que nous avons qualifié d'ignorance à propos de la vie aïnoue à Tokyo ne pèse plus lourd à la lumière des engagements gouvernementaux de créer une nouvelle politique nationale qui traiterait tous les Aïnous de l'archipel japonais comme des citoyens autochtones égaux. Toutefois, en y regardant de plus près, on constate que les choses ne sont pas telles qu'elles semblent être au premier coup d'oeil.

Dans la foulée de l'importante résolution du gouvernement japonais au sujet de l'autochtonie aïnoue, le *Council on Ainu Policy Promotion* (*Ainu Seisaku Suishin Kaigi*) a été chargé, en 2010, d'encadrer les implications politiques de la décision. Le *Council* a annoncé qu'il étudierait la situation des Aïnous vivant à l'extérieur d'Hokkaidō. Afin d'évaluer l'étendue de cette question, une nouvelle enquête portant sur ces derniers fut finalement commandée et réalisée en 2010, après des délais importants. Bien que cette étude ne portait pas exclusivement sur les Aïnous de Tokyo, mais tentait plutôt d'inclure tous les Aïnous, sans égard à leur lieu de résidence, elle promettait aux Aïnous de Tokyo une mise à jour fort attendue des données tirées des sondages de 1975 et 1988.

En 2011, le rapport de l'étude tant attendue, portant sur les conditions socioéconomiques des Aïnous vivant hors d'Hokkaidō fut publié par le *Council on Ainu Policy Promotion* (2011; voir aussi Cotterill 2011). Les résultats furent très décevants. En effet, l'étude dénombrait 241 ménages aïnous pour une population totale de 318 Aïnous vivant hors d'Hokkaidō. Or, ce chiffre de 318 représente moins que la moitié du nombre révélé par le premier sondage qui concernait uniquement Tokyo en 1975. Comment a-t-on pu obtenir un chiffre aussi bas et imprécis? Peu après la publication du rapport, certains détails ont rapidement été révélés. Le Conseil avait confié l'enquête à la *Hokkaidō Ainu Association* qui, par la suite, n'a collaboré avec aucun groupe aïnou hors d'Hokkaidō afin de préparer et de mener l'étude. Et malgré l'expérience significative que les groupes aïnous de Tokyo avaient acquise en réalisant la recherche démographique dans la région de la capitale, l'association d'Hokkaidō a choisi de rejeter leur méthode d'enquête éprouvée (consistant en l'organisation d'entrevues entre un membre aïnou de l'association et les répondants au domicile de ces derniers, dans la mesure du possible). L'Association a plutôt effectué

l'étude de manière impromptue par la poste et par téléphone en demandant sans détour aux participants s'ils avaient de la parenté (*blood relation*) aïnoue (Lewallen [à paraître]). En plus, le sondeur était parfois Wajin et les participants avaient une échéance très stricte pour transmettre leurs réponses par la poste, faute de quoi leur participation était annulée.

Au final, seulement 66 % des personnes sollicitées ont répondu dans les délais prescrits. L'analyse des résultats du sondage, pour ce qu'elle vaut, indique que, en comparaison avec les Aïnous d'Hokkaidō, ceux qui vivent hors du territoire risquent davantage de vivre des difficultés socioéconomiques, ont accès à moins de services et ne bénéficient pas du soutien nécessaire pour retracer les liens avec leurs communautés ancestrales d'origine à Hokkaidō (Lewallen [à paraître]). Bien que les conclusions générales reflètent celles des sondages précédents à Tokyo, l'image que ce sondage révèle de la population n'a clairement aucun lien avec la situation réelle. Ce qui est inquiétant ici, c'est le comportement de la *Hokkaidō Ainu Association* dans cette affaire et l'occasion qu'elle a ainsi donnée au gouvernement de ne considérer ce sondage qu'au premier regard puis de lentement se retirer de sa proposition de créer une politique nationale. Ceci peut aider les Aïnous d'Hokkaidō, mais peut aussi marginaliser les expériences des Aïnous qui vivent ailleurs. Le futur est incertain, mais il est clair que le mouvement aïnou de Tokyo, grâce à sa capacité à résister à des décennies de marginalisation sociale et de divisions internes, va continuer de se battre pour la justice et l'égalité, peu importe les obstacles qu'elle rencontrera. Chose certaine, d'autres peuples en d'autres endroits pourraient bénéficier de leur exemple et de leur expérience.

Notes

1. Cet article est basé sur un travail de terrain anthropologique avec les Aïnous de Tokyo qui s'est déroulé de 2002 à 2005. J'aimerais profiter de cette occasion pour exprimer ma gratitude envers les Aïnous et ceux qui les appuient à Tokyo et à Hokkaidō qui ont rendu cette recherche possible. Seuls les noms appartenant au domaine public y sont cités sans pseudonymes. À divers moments, ce projet a été financé par la *Japan Foundation*, la *Killam Foundation*, l'*University of Alberta* et le *Royal Anthropological Institute*.
2. En décembre 1992, Nomura Giichi, alors directeur administratif de la *Hokkaidō Utari Association*, la plus importante organisation aïnoue, a même prononcé le discours inaugural de l'Année internationale des populations autochtones à l'Assemblée générale des Nations Unies.
3. Ici, en utilisant « diaspora », je fais référence aux Aïnous vivant au Japon, mais à l'extérieur de la patrie traditionnelle qu'est Hokkaidō. Bien que l'on sache que nombre d'entre eux vivent à l'étranger (voir Uzawa 2014), la portée de la politique gouvernementale actuelle est uniquement nationale. Pour une discussion plus approfondie sur l'utilité heuristique du concept de diaspora dans les études autochtones, voir Watson (2013).

4. Auparavant, les autorités Tokugawa exigeaient que les Aïnous demandent une autorisation spéciale pour sortir d'Hokkaidō. Pour cette raison, lorsqu'il est question de la relocalisation des Aïnous à Tokyo, l'ère Meiji (1868-1912) est un bon point de départ.
5. Sorte de fondue japonaise
6. Genre de service d'escorte, les *host clubs* visent particulièrement un public féminin. Les *hosts* ont principalement pour rôle de tenir compagnie à leur clientes en entretenant la conversation en leur offrant boissons, compliments et câlineries.

Bibliographie

- Amit, V., 2002. « An Anthropology Without Community? », in V. Amit et N. Rapport (dir.), *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London, Pluto Press, p. 12-66.
- Andersen, C. et C. Denis, 2003. « Urban Native Communities and the Nation: Before and After the Royal Commission on Aboriginal Peoples », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 40, n° 4, p. 373-390.
- Anderson, K. et J. M. Jacobs, 1997. « From Urban Aborigines to Aboriginality and the City: One Path Through the History of Australian Cultural Geography », *Australian Geographical Studies*, vol. 35, n° 1, p. 12-22.
- Aoki, T., 2001. « Peure Utari no Kai no Ayumi » [A History of the Peure Utari no Kai], in Zaidan hōjin Ainu bunka shinkō/kenkyū suishin kikō (dir.), *Fukyū keihatsu semina- hōkokushū* [Collected Presentations from the Seminar for the Dissemination of Knowledge regarding Ainu Traditions]. Sapporo, Zaidan hōjin Ainu bunka shinkō/kenkyū suishin kikō, p. 59-62.
- Brah, A., 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London, New York, Routledge.
- Cairns, A. C., 2000. *Citizens Plus: Aboriginal Peoples and the Canadian State*. Vancouver, University of British Columbia Press.
- Chiri, M., 1998. « Shuto ken no Ainu undō to jissen » [Ainu Movements and Cultural Practice in the Metropolitan Region], in Shigeru Kayano (dir.), *Ainu bunka o denshō suru* [Handing Down Ainu Culture]. Tokyo, Heibunsha, p. 77-87.
- Cotterill, S., 2011. « Documenting Urban Indigeneity: TOKYO Ainu and the 2011 survey on the living conditions of Ainu outside Hokkaidō », *The Asia-Pacific Journal*, vol. 9, issue 45, n° 2. <http://japanfocus.org/-Simon-Cotterill/3642> [consulté le 2 avril 2013].
- Council on Ainu Policy Promotion, 2011. *Survey on Socioeconomic Conditions of Ainu outside Hokkaidō*. Working Group Report. <http://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainu-suishin/jittaichousa/houkokusho.pdf> [consulté le 15 juin 2012].
- Forte, M., 2010. *Indigenous Cosmopolitans: Transnational and Transcultural Indigeneity in the Twenty-First Century*. New York, Peter Lang.
- Goodall, H. et A. Cadzow, 2009. *Rivers and Resilience: Aboriginal People on Sydney's Georges River*. Sydney, University of New South Wales Press.
- Graham, L., 2005. « Image and Instrumentality in a Xavante Politics of Existential Recognition: The Public Outreach Work of Etenhiritipa Pimentel Barbosa », *American Ethnologist*, vol. 32, n° 4, p. 622-641.
- Kaiho, Y., 1992. *Kindai hoppō shi: Ainu minzoku to josei to* [Modern history of the northern regions: The Ainu people and women]. Tokyo, Sanichi Shobō.

- Kanō, Y., 2003. « Kaitakushi Karigakkō ni okeru Ainu kyoiku » [Ainu Education at the Interim School of the Colonization Commission], in Zaidan hōjin Ainu bunka shinkō/kenkyū suishin kikō (dir.), *Fukyū keihatsu semina– hōkokushū* [Recueil de présentations données lors du Séminaire sur the Dissemination of Knowledge regarding Ainu Traditions]. Sapporo, Zaidan hōjin Ainu bunka shinkō/kenkyū suishin kikō, p. 54-59.
- Lewallen, A.-E., [à paraître]. *Fabric of Indigeneity: Ainu, Clothwork, and Gender in Postcolonial Japan*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lewallen, A.-E., 2008. « Indigenous at last! Ainu Grassroots Organizing and the Indigenous Peoples Summit in Ainu Mosir », *The Asia-Pacific Journal*, vol. 48, issue 6, n° 8. http://www.japanfocus.org/-ann_elise-Lewallen/2971[consulté le 15 juin 2012].
- Lewallen, A.-E., 2006. *“Hands that Never Rest”: Ainu Women, Cultural revival and Indigenous Politics in Japan*. Thèse de doctorat, Department of Anthropology, University of Michigan.
- Lie, J., 2001. *Multiethnic Japan*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Meiji, K. (dir.), 1912. *Takushoku hakurankai kinen shashin chō* [Commemorative photographs of the colonial exhibition]. Tokyo, Meiji kinenkai.
- Miyatake, K., 2012. « Ainu in London, 1910 : Power, Representation and Practice of the Ainu Village », in A. Hotta-Lister et I. Nash (dir.), *Commerce and Culture at the 1910 Japan-British Exhibition: Centenary Perspectives*. Folkstone, Global Oriental, p. 103-122.
- Moriya, H. (dir.), 2011. *Tokyo Ainu*. Tokyo, Ainu Pride Productions.
- Muecke, S., 2004. *Ancient and Modern: Time, Culture, and Indigenous Philosophy*. Sydney, University of New South Wales Press.
- Nishiura, H., 1997. *Ainu, ima ni ikiru* [Ainu in the Present]. Tokyo, Shinsensha.
- Ogasawara, N., 1990. *Shoppai Kawa – Tokyo ni ikiru Ainutachi* [Crossing the Salty River: The Stories of Ainu Living in Tokyo]. Tokyo, Kabushikigaisha.
- Otomo, A., 1990. « Japan », in C. G. Nam, W. J. Serow et D. F. Sly (dir.), *International Handbook on Internal Migration*. New York, London, Greenwood Press. p. 257-274.
- Peng, F. C. C., R. Ricketts et N. Imamura, 1974. « The Socio-economic Status of the Ainu: The Past in the Present », *American Ethnologist*, vol. 1, n° 4, p. 731-750.
- Sala, G. C., 1975. « Protest and the Ainu of Hokkaidō », *Japan Interpreter*, vol. 10, n° 1, p. 44-65.
- Siddle, R., 1996. *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. London, New York, Routledge.
- Sissons, J., 2005. *First Peoples: Indigenous Cultures and Their Futures*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sonohara, T. et A.-E. Lewallen, avec la coopération du Hokkaidō University Center for Ainu and Indigenous Studies, 2008. *Resolution calling for the Recognition of the Ainu People as an Indigenous People of Japan* (English translation). House of Councillors and House of Representatives, National Diet of Japan.
- Stevens, G., 2014. « The Ainu, Law, and Legal Mobilization, 1984-2008 », in M. Hudson, A.-E. Lewallen et M. K. Watson (dir.), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Sugawara, K., 1968. *Gendai no Ainu: Minzoku Idō no Roman* [The Modern Ainu: Drama of a People in Motion]. Tokyo, Genbunsha.

- Swanson, K., 2010. *Begging as a Path to Progress: Indigenous Women and Children and the Struggle for Ecuador's Urban Spaces*. Athens, University of Georgia Press.
- Tanba, F., 1997. « Rera Cise – Zenshi » [Rera Cise: A Prologue], in Rera no Kai (dir.), *Rera Cise e no Michi – Koushite Tokyo ni Ainu Ryōriten ga Dekita* [The Road Towards the Rera Cise: The Making of an Ainu Restaurant in Tokyo]. Tokyo, Gendai Kikakushitsu, p. 10-16.
- Tōkyō -to Kikaku Chōseikyoku Chōsabu, 1975. *Tokyo Zaijyū Utari Jittai Chōsa Hōkokusho* [Report on the Survey of the Socio-economic Conditions of Ainu resident in Tokyo]. Tokyo, Tokyo-to Kikaku Chōseikyoku Chōsabu.
- Tōkyō -to Kikaku Shingitsu, 1989. *Tokyo Zaijyū Utari Jittai Chōsa Hōkokusho* [Report on the Survey of the Socio-economic Conditions of Ainu resident in Tokyo]. Tokyo, Tokyo-to Kikaku Shingitsu.
- Trumbull, R., 1974. « Oppressed Race in Japan Gaining », in E. O. Reischauer (dir.), *Japan: The Great Contemporary Issues*. New York, Arno Press, p. 457.
- Tsuya, N. O. et T. Kuroda, 1989. « Japan: the Slowing of Urbanization and Metropolitan Concentration », in A.G. Champion (dir.), *Counterurbanization: the Changing Pace and Nature of Population Deconcentration*. London, New York, Edward Arnold, p. 207-229.
- Uzawa, K., 2014. « Charanke », in M. Hudson, A.-E. Lewallen and M. K. Watson (dir.), *Beyond Ainu Studies: Changing Academic and Public Perspectives*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Vanstone, J. W., 1993. « The Ainu Group at the Louisiana Purchase Exposition, 1904 », *Arctic Anthropology*, vol. 30, n° 2, p. 77-91.
- Watson, M. K. 2014. *Japan's Ainu Minority in Tokyo: Diasporic Indigeneity and Urban Politics*. London, New York, Routledge.
- Watson, M. K. 2010. « Diasporic Indigeneity: Place and the Articulation of Ainu Identity in Tokyo, Japan », *Environment and Planning A*, vol. 42, n° 2, p. 268-284.
- Weiner, M. (dir.), 1997. *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. London, New York, Routledge.
- White, J. W., 1982. *Migration in Metropolitan Japan: Social Change and Political Behavior*. Berkeley, University of California Press.
- Willis, D. B. et S. Murphy-Shigematsu, 2007. *Transcultural Japan: At the Borderlands of Race, Gender and Identity*. London, New York, Routledge.

Diversité urbaine

La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon ? *Will the Laïcité of Recognition Take Root in Japan?*

Kiyonobu Date

Changement et diversité au Japon

Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024711ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024711ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Date, K. (2013). La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon ?
Diversité urbaine, 13 (1), 65–84. <https://doi.org/10.7202/1024711ar>

Résumé de l'article

Cet article a pour but de présenter les linéaments de la question laïque au Japon, où le terme « laïcité » lui-même n'est guère utilisé dans la vie quotidienne. Pour cela, les problématiques de la séparation de l'État et de la religion (*seikyō bunri*) et du vivre-ensemble multiculturel (*tabunka kyōsei*) seront pensées conjointement. D'abord, nous exposons les éléments de la laïcité consacrés par la Constitution de 1946, et situons ce régime laïque dans l'histoire du Japon. Ensuite, l'étude de quelques cas de figure qui paraissent aller à l'encontre du principe laïque de séparation nous conduit à réfléchir à la nouvelle configuration du politique et du religieux. Ainsi, on observe aujourd'hui une tendance à reconnaître le rôle public des religions, au risque de les exposer à une instrumentalisation politique. Enfin, nous analysons la manière dont s'organisent divers groupes ethnoculturels et religieux du point de vue de la laïcité de reconnaissance.

La laïcité de reconnaissance s'enracine-t-elle au Japon ?

Will the *Laïcité of Recognition* Take Root in Japan ?

KIYONOBU DATE

*Faculty of Foreign Studies, Department of French Studies,
Sophia University (Tokyo, Japon)
kiyonobu.date@gmail.com*

RÉSUMÉ ■ Cet article a pour but de présenter les linéaments de la question laïque au Japon, où le terme «laïcité» lui-même n'est guère utilisé dans la vie quotidienne. Pour cela, les problématiques de la séparation de l'État et de la religion (*seikyô bunri*) et du vivre-ensemble multiculturel (*tabunka kyôsei*) seront pensées conjointement. D'abord, nous exposons les éléments de la laïcité consacrés par la Constitution de 1946, et situons ce régime laïque dans l'histoire du Japon. Ensuite, l'étude de quelques cas de figure qui paraissent aller à l'encontre du principe laïque de séparation nous conduit à réfléchir à la nouvelle configuration du politique et du religieux. Ainsi, on observe aujourd'hui une tendance à reconnaître le rôle public des religions, au risque de les exposer à une instrumentalisation politique. Enfin, nous analysons la manière dont s'organisent divers groupes ethnoculturels et religieux du point de vue de la laïcité de reconnaissance.

ABSTRACT ■ This article aims to delineate the problematic nature of *laïcité* in Japan, where the word is hardly ever used ordinarily. I will try to show that the question of *laïcité* needs to be explored by linking the separation of the state and religion (*seikyô bunri*) with the coexistence of diverse cultures (*tabunka kyôsei*). First, I will show that in an attempt to establish a secular regime in Japan, the elements that constitute *laïcité* were already part of the Constitution of 1946. Next, I bring up some cases that appear to contradict the principle of separation of the state and religion. This brings us to reexamine the relationship between the political and the religious. Increasingly in Japan, the role of religious institutions has become publicly recognized at the expense of being politically useful. Lastly, I will assess the way in which diverse ethnocultural and religious communities are being organized from the viewpoint of a "*laïcité of recognition*."

MOTS CLÉS ■ Laïcité, séparation, reconnaissance, Japon, diversité religieuse.

KEYWORDS ■ Secularism, separation, recognition, Japan, religious diversity.

S I LE MOT « LAÏCITÉ » COMMENCE à être employé dans le milieu académique au Japon, il est encore loin de s'être installé dans le langage de la vie quotidienne. La plupart des Japonais seraient étonnés d'apprendre que le Japon est un pays laïque, puisqu'ils n'entendent presque jamais ce mot. Or, les éléments constitutifs de la laïcité sont formellement inscrits dans la Constitution japonaise, qui affirme le principe de séparation entre l'État et la religion ainsi que les droits de l'homme liés à la liberté religieuse (Date 2011; Higuchi 2001; Koizumi 2000). Au cours des siècles derniers, le Japon a connu des évolutions sociales comparables à celles qui ont marqué, par exemple, la France ou le Québec; changements qui l'ont mené à définir un système politico-social laïque.

Partant de ce premier constat, cet article a pour but de présenter la physionomie laïque d'une société où le terme en tant que tel n'est pas utilisé. Tout en établissant un parallèle entre le Japon et certains pays occidentaux, nous effectuons une relecture de l'histoire sociale du pays du point de vue de la laïcité. Afin de dessiner les linéaments de la laïcité à la japonaise, nous partons de l'hypothèse que le modèle japonais est passé d'une « laïcité de séparation » à une « laïcité de reconnaissance ». La laïcité de séparation repose sur la disjonction juridique du politique et du religieux afin d'assurer la neutralité religieuse de l'État, garant de la liberté de conscience et du libre exercice des cultes. La laïcité de reconnaissance, par sa part, accorde la primauté à la justice sociale et au respect des choix individuels, ce qui n'est pas sans rapport avec le changement de la conception des droits, la reconfiguration des relations public/privé et la diversification religieuse due, notamment, aux vagues migratoires (Baubérot et Milot 2011: 110).

Dans le contexte du Japon, la laïcité de séparation s'exprimera par le terme *seikyô bunri* – « séparation entre politique et religion ». Celle-ci s'ancre déjà dans les mœurs, mais, comme nous le verrons, elle fait encore l'objet de certaines discussions. Ce qui est relativement nouveau, c'est que la société japonaise est exposée à la mondialisation qui attise, d'un côté, la montée d'un nationalisme néolibéral et qui, de l'autre, rend nécessaire de penser la laïcité de reconnaissance. En japonais, celle-ci se traduirait peut-être plus adéquatement par le terme *tabunka kyôsei*, soit le « vivre-ensemble multiculturel ». La société japonaise contemporaine se caracté-

rise par une pluralité culturelle et religieuse croissante, que masque néanmoins encore souvent le mythe de l'homogénéité ethnocentrique du peuple nippon. C'est ce qu'il faut garder à l'esprit si l'on veut comprendre le visage de la laïcité japonaise.

Puisque notre objectif consiste à circonscrire le champ d'étude de la laïcité au Japon, nous souhaitons ici établir un panorama plutôt que de présenter une ou plusieurs études de cas précises et bien déterminées. Certains auraient peut-être préféré que l'on s'attarde plus longuement et plus amplement à la description et à l'analyse de la diversité ethnoculturelle et religieuse ; une discussion que nous n'entamons qu'après avoir mis en lumière les aspects de la laïcité propre à la société japonaise. Souhaitons que ce détour nécessaire permette de mieux comprendre le contexte dans lequel l'on gère la diversité du Japon contemporain.

Laïcité constitutionnelle, laïcité inconsciente

La subordination des religions au politique ou la semi-laïcité avant 1945

Il est possible d'établir un parallèle entre le droit divin en Europe et le shogunat des Tokugawa (1603) au Japon, malgré les divergences de conjonctures sociohistoriques où ils se sont mis en place. Si l'État moderne européen a mis fin aux guerres de religions « en s'installant au-dessus des Églises au nom d'une légitimité religieuse propre qu'il tir[ait] de sa relation directe à Dieu » (Gauchet 1998 : 44), à la même époque, les dirigeants politiques du Japon ont désarmé de grandes puissances religieuses et sont parvenus à étouffer le christianisme. Le shogunat Tokugawa a dès lors accordé le statut de religion officielle au bouddhisme, tout en exerçant un contrôle sur celui-ci et en affaiblissant son dynamisme. Dans ce contexte, le confucianisme et le shintoïsme ont commencé à lui faire concurrence pour fournir une nouvelle base à l'intégration sociale.

Après la Révolution de Meiji (1868), constatant que la religion chrétienne fournissait la base de la civilisation occidentale, les hommes politiques se sont demandé quelle pourrait être la religion qui permettrait la modernisation du Japon. Le christianisme avait été interdit depuis plus de deux cents ans et le gouvernement, tout comme le peuple, s'en méfiaient. Le bouddhisme, auquel appartenaient pratiquement tous les Japonais, était perçu comme une religion corrompue et inerte. De plus, ni le shintoïsme populaire ni le confucianisme intellectuel n'apparaissaient comme de véritables religions. C'est dans ce contexte que la famille impériale a été considérée comme un pivot d'intégration nationale. Pour Hirobumi Ito – 1^{er} Premier ministre –, la famille impériale représentait à

ce titre l'équivalent du christianisme occidental au Japon (Watanabe 2010 : 418).

La Constitution de Meiji (1889) a ainsi stipulé que « l'empereur est sacré et inviolable » (art. 3)¹. C'est sous l'autorité impériale que certains droits ont été accordés aux « sujets » japonais, pour se conformer aux idées politiques modernes. Une tension se lit dans la manière dont y est garantie la liberté religieuse : « les sujets japonais bénéficient de la liberté de croyance, tant qu'ils ne bouleversent pas l'ordre paisible et qu'ils ne désobéissent pas à leurs obligations » (art. 28). En pratique, les cultes et les cérémonies religieuses ont été soumis au contrôle de la police.

Du point de vue institutionnel, ni le shinto de la famille impériale (*kôshitsu shintô*), ni le shinto des sanctuaires (*jinja shintô*), ni encore la vénération de l'empereur à travers l'instruction publique n'ont été définis comme religieux, malgré leur religiosité de fait. En revanche, le shinto des sectes (*kyôha shintô*) s'est vu répertorié en une sorte d'associations cultuelles, au même rang que les temples bouddhistes et les églises chrétiennes. Une séparation a été ainsi instituée en 1900, à la suite de l'installation de deux sections différentes au sein du ministère de l'Intérieur : la section des sanctuaires shintos (*jinja kyoku*), considérés comme non religieux et financés par l'État, et la section des religions (*shûkyo kyoku*), séparées de l'État, mais surveillées par la police.

Ce système politico-religieux respectait, d'une part, une formalité de l'État moderne occidental, dans la mesure où il prétendait garantir la liberté de religion et installer une séparation du politique et du religieux. Toutefois, il visait d'autre part à assujettir les personnes et les religions au pouvoir de l'État, dès qu'on le jugeait nécessaire. Les moines et les prêtres prêchaient à la fois les préceptes de leur religion et la morale nationale. C'est en ce sens qu'ils jouaient un rôle « public » dans la société. Ils ont d'ailleurs été présents dans les colonies afin de travailler pour « l'œuvre de charité », quitte à exploiter les populations colonisées². Si l'on appréhende ce système de « shinto d'État » en termes de laïcité, il s'agirait donc plutôt d'une « laïcité religieuse autoritaire de collaboration » (Baubérot et Milot 2011 ; Milot 2008).

Les éléments d'une pleine laïcité contenus dans la Constitution du Japon

Après la défaite, la nouvelle Constitution a été promulguée en 1946 (entrée en vigueur en 1947) sous l'occupation américaine. La Constitution marque la fin de la souveraineté de l'empereur – désormais défini comme le symbole de l'intégration nationale – et consacre celle du peuple japonais. Elle ratifie également la liberté religieuse et la séparation entre le

politique et le religieux (*seikyô bunri*) : « La liberté de religion est garantie à tous. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges quelconques de l'État, pas plus qu'elle ne peut exercer une autorité politique. Nul ne peut être contraint de prendre part à un acte, à un service, à un rite ou à un cérémonial religieux » (art. 20) ; « Aucun denier public, aucun bien de l'État ne peut être affecté au profit ou au maintien d'une institution ou association religieuse » (art. 89). On observe par ailleurs dans ces deux articles le principe de la neutralité religieuse de l'État, ce qui induit un plein régime de la laïcité de séparation.

La Constitution garantit aussi davantage la liberté de conscience (art. 19). Elle prescrit de plus l'égalité de tous devant la loi quels que soient « la race, la religion, le sexe, la condition sociale ou l'origine familiale » (art. 14). Donc, si le mot « laïcité » en tant que tel ne se trouve nulle part dans la Constitution, ses éléments constitutifs – la liberté de conscience, l'égalité des citoyens, la séparation et la neutralité (Baubérot et Milot 2011) – y figurent entièrement. Au niveau juridique, la Constitution semble prôner non seulement une laïcité de séparation, mais aussi une laïcité de reconnaissance. Ceci étant dit, il nous reste à savoir comment la laïcité est vécue en réalité. Pour ce faire, nous poserons deux questions dans les pages qui suivent. D'abord, la laïcité à la japonaise ne prend-elle pas plutôt la forme d'une *neutralité partielle*, si le shinto d'État survit d'une manière ou d'une autre ? Ensuite, en face de la diversité réelle du Japon contemporain, la laïcité de séparation se prolonge-t-elle véritablement dans une laïcité de reconnaissance ?

Faut-il avoir peur de la religion ?

Au Japon, la personnalité juridique des organisations religieuses, – des temples bouddhistes aux églises chrétiennes en passant par les nouvelles religions jusqu'aux sanctuaires shintos – est soumise aux fondements de la laïcité constitutionnelle. Celles-ci jouissent d'une liberté qu'elles n'avaient jamais eue avant 1945, tant et si bien que certaines nouvelles religions, ayant su tirer profit du mouvement démographique lié à l'urbanisation, se sont développées de façon spectaculaire. Cette vitalité religieuse apparaît dans le contexte d'industrialisation des années 1950 et 1960 qui, traversée par une vague de sécularisation, contribua paradoxalement à marginaliser la religion.

Le paysage religieux japonais est assez particulier : les statistiques de l'Agence des affaires culturelles dénombrent aujourd'hui 106 millions de shintoïstes, 89 millions de bouddhistes et 11 millions d'adeptes d'autres religions (soit deux fois plus que la population effective en raison d'une double appartenance au shintoïsme et au bouddhisme) ; alors que la plupart

des habitants se considèrent comme non religieux (*mushûkyô*), car ils estiment n'être rattachés à aucun établissement religieux. Bien que beaucoup de Japonais se rendent aux sanctuaires ou aux temples pour fêter le Nouvel An et admettent apprécier l'ambiance du Noël, ils ne se considèrent pas pour autant comme pratiquants. Si les naissances, les mariages et les enterrements s'accompagnent souvent de rituels, le Japonais moyen les perçoit comme des coutumes sociales plutôt que comme des signes de foi religieuse.

Dans ce contexte, le terme « religion » (*shûkyô*) n'a pas forcément bonne presse dans la société japonaise actuelle. En effet, le vocable n'est pas sans susciter une certaine appréhension tant il évoque les sectes dangereuses ou l'occultisme mystérieux : images fabriquées et diffusées par les médias (Ishii 2008). Dans certains cas, le terme « religion » peut également être utilisé pour stigmatiser des personnes perçues comme non conformistes, qu'elles appartiennent à une religion ou non. Pour se référer à la quête du sens de la vie, les Japonais préféreront plutôt le terme « spiritualité » (Shimazono 2004 ; Berthon 2007). La spiritualité relève essentiellement de l'ordre de l'expérience individuelle et personnelle, même si elle peut également s'exprimer et se transmettre par l'intermédiaire de la collectivité. Quoi qu'il en soit, l'imaginaire social du Japon d'aujourd'hui renvoie la religion et la spiritualité à la sphère privée. C'est ainsi que la norme qui consent à séparer la politique et la religion semble assez profondément ancrée dans la mentalité des Japonais. S'il existe quelques phénomènes allant à l'encontre de cette séparation, ces exceptions se mesureraient en fonction d'une forme de « laïcité inconsciente ».

Une réelle laïcité de séparation ?

Le système impérial, le sanctuaire Yasukuni et certains partis politiques sont autant d'exemples qui paraissent aller à l'encontre du principe de laïcité de séparation. Dans la réalité, une « conception rigide de la laïcité » s'estompe souvent devant la jurisprudence japonaise qui lui préfère « une interprétation souple » (Higuchi 2001 : 504).

Le système impérial

Pour ceux qui pensent que la laïcité est liée à la République qui n'a ni roi ni empereur, le Japon peut apparaître comme un pays non laïque. En effet, l'empereur (*tennô*) a toujours occupé une place importante dans l'histoire nationale. Or, la Constitution de 1946 stipule que l'empereur ne détient plus de pouvoir politique, mais représente le symbole de l'intégration

nationale. Dès lors, comment appréhender ce « symbole » à l'égard de la compréhension du religieux et de la laïcité ?

Avant 1945, la vénération de l'empereur ainsi que le shinto de la famille impériale (*kôshitsu shintô*) constituaient une partie importante de l'idéologie politico-religieuse. La directive sur le shinto d'État (1945) a déconstruit cet appareil idéologique, tout en laissant intacte la famille impériale³. La nouvelle Constitution n'empêche donc pas l'empereur de poursuivre ses fonctions religieuses shintoïstes. En effet, il réalise une trentaine de rites par an dont le plus important est celui du 23 novembre pour fêter la moisson. Or, ce rituel est maintenant défini comme relevant des affaires privées de la famille impériale, tandis qu'il relevait auparavant des affaires publiques (Hara 2008). Normalement, ce rituel est invisible, justement parce qu'il se poursuit, pour reprendre les mots de Roland Barthes, dans un « lieu à la fois interdit et indifférent, [qui] demeure masqué sous la verdure, défendu par des fossés d'eau » (Barthes [1970] 2007 : 47-50). Il s'agit ici du Palais impérial, grand espace qui se trouve au centre de la ville de Tokyo mais dont l'accès est strictement limité. Centre vide « à la fois interdit et indifférent [...] qui cache « le “rien” sacré », en rendant visible l'invisibilité (ibid.). Dans cette perspective, on peut considérer qu'un élément de l'ancien shinto d'État demeure, mais souvent sans être perçu comme tel (Shimazono 2010).

Quoi qu'il en soit, la société de masse d'après-guerre a popularisé la famille impériale. Ainsi, la mise en scène de la tournée de l'empereur Showa s'est transformée avant et après 1945. Autrefois, l'accent était mis sur la divergence qui séparait ce « dieu vivant » de ses « sujets » ; dorénavant, l'empereur marche au sein du peuple comme s'il était un « homme normal ». Par ailleurs, le mariage du prince Akihito en 1959, apparaît comme une étape déterminante de cette rupture au sein de la représentation populaire vouée à l'empereur : il ne s'agit plus d'un « dieu vivant », mais d'une « vedette médiatisée » (Ruoff 2001). En 1986, soit trois ans avant son intronisation, le prince a d'ailleurs fait mention du rôle de l'empereur qui selon lui : « n'occupe pas une place pour faire bouger la politique, mais une position morale et spirituelle (*seishin-teki tachiba*), à partir de laquelle il partage les joies et les peines du peuple comme le veut la tradition⁴ ».

Pensons de plus à la manière dont ce dernier, aujourd'hui l'empereur Heisei, et l'impératrice Michiko se sont intéressés aux activités de bienfaisance et d'aide sociale. Aussi, cinq jours après le grand tremblement de terre du 11 mars 2011, l'empereur a transmis un message au peuple japonais, en souhaitant que ce dernier « travaille ensemble et s'unisse pour se consoler les uns les autres afin de surmonter cette période douloureuse⁵ ». Lui et sa femme ont ensuite rendu visite à plusieurs refuges et ont exprimé

leur sympathie aux survivants, devant qui ils se sont agenouillés pour tenir leurs mains et croiser leur regard. Ce comportement a souvent donné une émotion profonde aux réfugiés du tsunami ainsi qu'aux téléspectateurs à travers les images diffusées par les médias. Cette attitude contraste, en effet, d'avec celle des hommes politiques, à qui les réfugiés reprochent leur incompréhension et leurs mesures tardives et inefficaces.

Le sanctuaire Yasukuni

L'origine du sanctuaire Yasukuni remonte à la création du sanctuaire *Tokyo shōkonsha* en 1869. Juridiquement, celui-ci n'était pas un sanctuaire shinto (*jinja*) mais un établissement militaire. Dix ans plus tard, il devint sanctuaire shinto (*Yasukuni jinja*) et fut placé sous la triple autorité de l'armée de terre, de l'armée de mer et du ministère de l'Intérieur. Dans un cas comme dans l'autre, les martyrs pour l'empereur furent divinisés par les rituels shintoïstes et étatiques. Toujours considéré comme non religieux sur le plan juridique, ce sanctuaire n'était pas séparé de l'État, mais rattaché aux forces du Japon impérial. Durant la Guerre sino-japonaise (1937-1945) et celle du Pacifique (1941-1945), l'empereur n'a d'ailleurs pas manqué d'aller prier au Yasukuni tous les six mois (Hara 2008 : 112-113).

À la suite de la défaite du Japon, on assiste au changement du statut juridique du sanctuaire en institution religieuse. Le principe constitutionnel de séparation fait alors surgir le problème des rapports entre cet établissement religieux et les pouvoirs publics. En 1951, le premier ministre Shigeru Yoshida effectua, pour la première fois depuis la défaite, une visite officielle au Yasukuni, qui fut suivie de celle de l'empereur Showa l'année suivante. Il est dit que 3 000 proches des anciens soldats tombés se rassemblèrent au sanctuaire pour voir l'empereur (Tanaka 2002 : 29-32). Derrière la rupture juridique concernant le statut de l'institution, il reste donc une certaine continuité d'ordre politique et populaire. Dans ce contexte, le prêtre du Yasukuni Ryohachi Ikeda affirma en 1969 que « le sanctuaire Yasukuni ne relève pas de la religion au sens où l'entend la Constitution. C'est une « façon de vivre », une morale, que chaque Japonais quel qu'il soit se doit de vénérer et de respecter » (cité dans Takahashi, 2012 : 102). À cet égard, le philosophe Tetsuya Takahashi (2012) dénonce ce type de « camouflage de la laïcité » qui s'inscrit dans la ligne droite de l'ancien shinto d'État.

En 1975, l'empereur fit sa prière pour la paix devant les « esprits héroïques » du Yasukuni. Ce fut sa dernière visite au sanctuaire. Puis, en 1978, le prêtre du Yasukuni, Nagayoshi Matsudaira, divinisa 14 criminels de guerre de classe A – considérés comme les plus responsables de la guerre –, fait qui ne fut révélé que six mois plus tard. Selon la note de

Tomohiko Tomita, conseiller de l'empereur Showa, ce dernier n'aurait pas apprécié cette mesure prise par le prêtre. Malgré cela, le premier ministre Yasuhiro Nakasone répéta ses visites au sanctuaire au milieu des années 1980. En 1991, la cour d'appel de Sendai jugea anticonstitutionnelle la visite officielle du premier ministre. Pourtant, cette décision n'a pas empêché Koizumi Jun'ichiro, lorsqu'il était premier ministre entre 2001 et 2006, de renouveler sa visite. Il justifia son geste en disant qu'il s'agissait d'une « visite à titre privé et personnel ».

Les visites de Koizumi ont ainsi soulevé des contestations, notamment de la part des pays asiatiques voisins. En effet, comme le Japon a été un pays colonisateur avant 1945, des milliers de Taiwanais et de Coréens ont été mobilisés en tant que « Japonais » durant la guerre. Parmi eux, 49 000 âmes ont été déifiées à la fin du conflit, et ce, sans même avoir consulté leur famille ; ceci, parce que le ministère de la Santé et des Affaires sociales (*kôsei-sho*) avait confié la liste des morts à une institution religieuse, en dépit du principe laïque de la Constitution. Mécontentes, plusieurs familles des anciens soldats « indigènes » ont revendiqué, au nom de la liberté de croyances, le droit de « retirer » les âmes de leurs proches. Dans sa réponse « théologique » le sanctuaire Yasukuni eut recours à son tour au principe de liberté de religion : une fois l'âme d'un défunt déifiée et unifiée à une grande divinité, il est impossible d'en démêler quelques-unes. Autrement dit, le sanctuaire a justifié sa décision en prônant sa liberté de culte au détriment de la liberté de conscience et de religion de membres des familles. Les plaignants coréens ont ensuite demandé au gouvernement japonais d'intervenir pour faire cesser la « célébration commune » (*gôshi*) au Yasukuni, mais ils ont définitivement perdu leur cause en 2011.

S'il y a bien une idée laïque dans la Constitution, c'est justement pour séparer de l'État une religion particulière. Toutefois, en ce qui a trait au Yasukuni, on peut se demander si la laïcité de séparation est suffisamment respectée et si, *a fortiori*, la laïcité de reconnaissance aurait été plus attentive aux choix personnels des minorités.

Les partis politiques religieux

S'agissant de la laïcité de séparation, la Constitution japonaise interdit 1) à l'État de privilégier ou de réprimer une organisation religieuse particulière ; 2) à une organisation religieuse d'exercer un pouvoir politique ; 3) à l'État et à ses institutions de mener des actions religieuses. En revanche, il n'est pas interdit à une organisation religieuse de former un parti politique. Ainsi, que se passe-t-il lorsque celle-ci devient capable d'influencer la situation politique ?

La *Sôka Gakkai* a pris un essor prodigieux dans les années 1950 et 1960, en profitant de la croissance démographique liée à l'urbanisation. Avec une réserve nécessaire, ce groupe de laïcs rattaché à l'école *Nichiren Shôshû* a conquis, estime-t-on, 8 millions de foyers, soit 16 millions d'adhérents. Il visait le milieu populaire avec la méthode de conversion forcée (*shakubuku*). Ce prosélytisme intolérant, plutôt rare dans l'histoire du Japon, ne relevait pourtant pas d'un communautarisme fermé et anti-social, mais convenait plutôt au libéralisme économique. Cette organisation a fondé son parti, le *Kômeitô*, en 1964 et a gagné 47 sièges aux législatives de 1969 (l'élevant au rang de troisième parti). Dans ce contexte, Jôsei Toda, président de la *Sôka Gakkai*, a manifesté son intention de construire un édifice national d'ordination (*kokuritsu kaidan*) pour prôner l'unité de la politique et de la religion. Une éventuelle réalisation de ce projet aurait été considérée comme une violation de la laïcité constitutionnelle de séparation. Cependant, le scandale de 1970⁶ a entraîné une séparation institutionnelle plus nette entre le *Kômeitô* et la *Sôka Gakkai*. Le nombre d'adhérents de cette dernière a d'ailleurs plafonné durant cette période.

La *Sôka Gakkai*, devenue beaucoup plus grande que sa matrice, l'école *Nichiren Shôshû*, a participé à complexifier leurs rapports théologiques et organisationnels devenus de plus en plus conflictuels. Finalement, cette dernière a condamné celle-là en 1991. Émancipée sur le plan dogmatique, la *Sôka Gakkai* a autorisé ses fidèles à participer aux fêtes locales d'inspiration shintoïste animées, notamment, par la classe moyenne conservatrice. En fait, ces fêtes avaient jadis fourni l'occasion aux députés et aux conseillers du Parti libéral-démocrate (*jimintô*) ou PLD de gagner des voix. Toutefois, le PLD a dû renoncer à une partie de ses partisans au profit du *Kômeitô* dans la mesure où sa cible électorale s'est orientée vers une classe plutôt aisée à la suite de la libéralisation économique (Tamano 2008). Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que le *Kômeitô* ait participé en 1999 au pouvoir de coalition dirigé par le PLD.

Le cas de la secte *Aum* (*Aum Shinri-Kyô*) nous fournit un tout autre exemple de groupe religieux ayant formé un parti politique. Fondée au milieu des années 1980 dans une société dite postmoderne, cette secte communautaire a appelé ses adeptes à « sortir de ce monde », en leur faisant abandonner leur famille et leur fortune. Antisociale, elle suscitait la méfiance des médias, tout en attirant l'intérêt de certains jeunes minoritaires. En 1989, elle a formé son parti Vérité (*Shinritô*) et a posé 25 candidatures aux législatives de l'année suivante. Aucun candidat n'a été élu. On dit de cet échec qu'il a nourri la rancœur du gourou, a radicalisé la secte et a conduit à l'attentat terroriste dans le métro de Tokyo en 1995 (Tsukada 2011).

À une vingtaine d'années d'intervalle, la Science du Bonheur (*Kôfuku-no-Kagaku*), secte religieuse fondée en 1986, a également formé son parti politique en 2009, le *Kôfuku-Jitsugentô*, et a posé 337 candidatures aux législatives, qui ont toutes abouti à un échec (Tsukada 2009).

Le contrôle des pouvoirs publics sur l'éducation... et la religion ?

Dans le Japon d'aujourd'hui, il est inimaginable qu'une religion accapare le pouvoir politique. Si un parti politique créé par un groupe religieux obtenait une représentativité politique, il devrait sans doute procéder à une séparation de ses origines religieuses, comme ce fut le cas du *Kômeitô*. Néanmoins, on peut se demander si le religieux lié au pouvoir politique lui-même ne fonctionne pas de façon implicite, arbitraire et despotique.

L'intervention politique dans le secteur éducatif

Symboles clés de l'appareil idéologique de l'État, le drapeau et l'hymne nationaux, dont le statut juridique ne fut jamais religieux avant 1945, constituaient néanmoins des éléments du shinto d'État. Écartés un temps de certains milieux publics, ils sont revenus dans les écoles, notamment à la suite du discours du ministre de l'Éducation Teiyû Amano en 1950 et à la révision de l'orientation d'apprentissage en 1958. La nouvelle vague du libéralisme économique des années 1980 correspond parfaitement au nationalisme étatique du gouvernement Nakasoné. Il en va de même pour ce qu'on appelle la réforme de Koizumi, de tendance néo-libérale, à l'aube de notre siècle⁷.

Dans un tel climat, la loi sur le drapeau et l'hymne national a été entérinée en 1999. Bien qu'elle n'implique aucune obligation pour les enseignants comme pour les élèves, le gouverneur de Tokyo, Ishihara Shintarô, a émis en 2003 une circulaire qui imposait aux enseignants de respecter le drapeau et de chanter l'hymne national debout à l'unisson lors des cérémonies scolaires⁸. Le contrôle auprès des professeurs s'est ainsi renforcé jusqu'à la fin du mois de mai 2011, de telle sorte que 437 professeurs ont été punis pour ne pas avoir obéi à ladite consigne de travail. Dans plusieurs écoles, les enseignants ont même été privés du droit de prendre la parole aux réunions et doivent se contenter de recevoir des ordres.

Une tendance similaire a également pu être observée à Osaka, lorsqu'à la fin du mois de juin 2011, le préfet Tôru Hashimoto a fait adopter un décret municipal qui oblige les enseignants à se mettre debout et à chanter l'hymne national lors des cérémonies scolaires. Pour le maire d'Osaka, les employés de l'enseignement communal sont fonctionnaires et doivent

obéir à leur supérieur (en l'occurrence, à lui-même) élu par l'élection. Populaire et populiste, il prétend combattre l'immobilisme bureaucratique et justifie son intervention autoritaire dans l'éducation en alléguant le courant néo-libéral de concurrence. Mises à part quelques résistances manifestes contre une telle initiative, il semble qu'un silence frustré domine dans le milieu des enseignants.

Comment évaluer cette situation du point de vue de la laïcité ? L'autoritarisme néo-libéral que nous présentons ici se rapprocherait de la conception d'une laïcité restrictive, certes détachée d'une affiliation religieuse spécifique, mais qui, en s'inscrivant en faux contre la liberté de conscience, s'éloigne de l'image d'une laïcité de reconnaissance.

Religions jugées selon le critère d'utilité sociale ?

L'intervention politique ne se limite pas au domaine scolaire, mais pourrait s'étendre jusqu'au champ religieux. L'économie politique du néolibéralisme stimule la concurrence et appelle la déréglementation, tout en agrandissant les disparités socioéconomiques. En apparence, l'État semble laisser plus de liberté aux acteurs sociaux, mais au fond leur rapport est teinté d'opportunisme. Dans cette condition, comme nous le verrons dans ce qui suit, la logique de protection et de contrôle de l'État pourrait également se jouer à l'égard des religions.

À la suite de l'attentat terroriste perpétré par la secte *Aum* en 1995, la loi sur les organisations religieuses a été révisée et la logique de protection-contrôle a été renforcée afin de prévenir le terrorisme. En 2006, le gouvernement du PLD a réformé l'organisation des intérêts publics : l'établissement d'un organisme à but non lucratif est devenu plus facile, bien qu'on lui impose une taxe comme aux entreprises lucratives ; cependant, si l'organisme est jugé conforme aux intérêts publics, il sera exonéré d'impôts. Pour le moment, les organisations religieuses ne sont pas mises au même rang et jouissent toujours d'un traitement de faveur, mais le juriste Osamu Tanaka s'inquiète du fait qu'on leur applique une pareille mesure un jour (Tanaka 2008). Elles seraient alors instrumentalisées et classées selon un critère d'utilité sociale qui pourrait porter atteinte à la liberté religieuse, élément clé de la laïcité.

Cela dit, les organisations religieuses auraient avantage à s'adapter à cette nouvelle condition sociale. En effet, en saisissant une telle occasion, elles pourraient afficher leur vitalité dans la sphère publique. Si, au milieu du xx^e siècle, l'enjeu de la laïcité concernait la privatisation des organisations religieuses, il consiste plutôt, à l'heure actuelle, à leur reconnaître un rôle social approprié en dépit des préjugés négatifs véhiculés à leur endroit. Un autre contexte est à signaler : depuis plus d'un demi-siècle,

l'urbanisation entraîne le dépeuplement dans des régions rurales, phénomène qui a profondément transformé les rapports humains; la mondialisation accélère cette mutation à tel point que les médias parlent de « société aux liens complètement dissociés » (*muen shakai*). À mesure que les inégalités socioéconomiques s'accroissent, la religion apparaît comme une source de capital social permettant de tisser de nouveaux liens de solidarité (Inaba et Sakurai 2009).

Après le 11 mars 2011, de nombreuses organisations religieuses ont déployé leurs activités dans des régions sinistrées : prier pour des victimes, consoler des survivants, reconstruire des quartiers, etc. Plusieurs d'entre elles se sont également engagées à proclamer la sortie du nucléaire, en prenant le relais du mouvement antinucléaire pour la paix après la Seconde Guerre mondiale.

Cette vitalité religieuse dans la société japonaise participerait à la laïcité de reconnaissance dans la mesure où elle s'inscrit dans le retour du religieux dans la sphère publique, tout en se distanciant du politique. Elle profite d'ailleurs de la tendance générale de la gestion politique des religions, bienveillante envers leur utilité sociale. À cet égard, il convient de se demander si cette laïcité est suffisamment inclusive pour les minorités culturelles et religieuses d'origine étrangère.

L'enjeu de la gestion religieuse liée à une diversification ethnoculturelle

Si la littérature scientifique portant sur la question des migrants et du vivre-ensemble multiculturel (*tabunka kyôsei*) est assez abondante au Japon, elle s'intéresse plus à la diversité ethnoculturelle qu'à la dimension religieuse (Miki et Sakurai [dir.] 2012). Cela tient en partie au fait que les immigrants au Japon ne sont pas forcément considérés comme porteurs de religions. Cela dit, le fait ethnoculturel et le fait religieux sont souvent enchevêtrés : le champ religieux ne peut pas être détaché d'autres champs sociétaux, notamment lorsque le séculier s'immisce dans le religieux tel qu'on le constate aujourd'hui. La laïcité de reconnaissance englobe d'ailleurs non seulement les religions proprement dites, mais aussi les droits de la personne ou du groupe liés à la conviction morale et spirituelle. Dans ce qui suit, nous aborderons l'influence des étrangers quant au fait religieux dans cette société.

De 1990 à 2008, le nombre d'étrangers au Japon a doublé, passant de 1,08 million à 2,22 millions. Parmi ces résidents étrangers, il y a des *zainichi* (ou *zainichi gaikoku-jin*), mot à mot « résidents au Japon », et plus particulièrement des Coréens installés depuis plusieurs générations qui, à eux seuls, représentaient 94 % des *zainichi* en 1947 (soit 600 000 sur

640 000). Or, ces dits *zainichi* – surtout des Coréens, mais aussi des Chinois, des Taiwanais et quelques rares Occidentaux – se sont souvent fait naturaliser. Il y a donc un décalage entre leur statut juridique (« ils sont en fait des *Japonais* ») et la réception sociale (« pourtant, ils sont ethniquement *étrangers* »).

Si les Coréens *zainichi* représentaient encore 86,2 % des étrangers en 1982, ils n'en constituaient plus que 27 % (590 000) en 2008, laissant la première place aux Chinois qui occupent désormais 30 % (660 000). Les *nikkeijin* – deuxième et troisième générations d'émigrés japonais, principalement en provenance du Brésil et du Pérou – sont aussi nombreux (641 000)⁹. Cette nouvelle donne démographique participe ainsi à transformer le paysage socioculturel et religieux, quitte à susciter une réaction identitaire des Japonais conservateurs.

L'auteur du livre photo *Dieux des voisins*, le journaliste coréen *zainichi* Pae So, présente de nombreux lieux de culte installés au Japon à travers des images exotiques. En plus des églises chrétiennes de Corée, des temples bouddhistes du Tibet ou du Myanmar, le paysage religieux du Japon recèle toutes sortes de mosquées – du beau Tokyo Camii avec un minaret et un dôme jusqu'au petit bureau transformé, en passant par une maison préfabriquée – et des sanctuaires de différentes religions : orthodoxe, taoïsme, judaïsme, hindouisme, jaïnisme et sikhisme (Pae 2007). Ainsi juxtaposés, ces éléments microscopiques finissent par constituer une image qui pourrait même faire songer à un Montréal diversifié. Mais cette impression n'est-elle pas fallacieuse ? En effet, si l'on peut observer cette diversité religieuse, elle se trouve néanmoins en marge d'une société fort sécularisée. Dans ce contexte, les minorités ethnoreligieuses sont-elles réellement considérées comme des interlocuteurs avec qui le Japon peut engager un dialogue pour créer ensemble une société à venir ? En ayant cette question à l'esprit comme fil conducteur, essayons d'entrevoir quelques cas de figure illustratifs.

Le cas des plus proches voisins asiatiques

En général, les *zainichi* et les immigrants des pays voisins ne sont pas considérés comme porteurs de religions. Comme les Japonais, beaucoup d'entre eux semblent détachés des institutions religieuses, mais il peut arriver que le religieux joue un rôle non négligeable, en soutenant leur vie au Japon.

La vie religieuse des Coréens *zainichi* est loin d'être monolithique : certains s'attachent aux églises chrétiennes ou aux temples bouddhistes d'origine coréenne ; d'autres pratiquent le culte des ancêtres de style confucianiste ou les rituels chamanistes ; d'autres encore participent aux

religions des Japonais telles que le shintoïsme, le bouddhisme ou les religions nouvelles, sans oublier certaines religions folkloriques. Ainsi, tout en nourrissant parfois leur sentiment d'émulation, ils s'assimilent plutôt bien à la société, et ce, non sans éprouver une certaine « crise intérieure ». Il n'existe donc pas une seule religion capable d'intégrer la communauté coréenne tout entière. Cela n'empêche pourtant pas de mettre en scène leur religiosité à travers une festivité intégratrice telle que la *One Korea Festival*, une fête annuelle aujourd'hui bien ancrée dans les mœurs qui pris naissance en 1985 à Osaka. Sans être radicalement politique, cette fête pouvant être qualifiée de laïque vise à promouvoir des échanges entre les Coréens *zainichi*, non seulement pour mieux se faire reconnaître, mais aussi pour surmonter, au sein de la société japonaise, l'antagonisme durable dans la péninsule coréenne (Iida 2002).

Les nouveaux migrants chinois sont de plus en plus nombreux. Malgré quelques mauvaises représentations diffusées par les médias, beaucoup de Chinois vivant au Japon connaissent une forte mobilité professionnelle et se montrent actifs dans le marché du travail (Le-Bail 2008). Néanmoins, la dépression économique rend leur vie encore plus difficile. Dans une telle situation, une partie d'entre eux se rassemblent dans les temples bouddhistes comme dans les églises chrétiennes pour s'entraider ou chercher un salut. Cette orientation n'est pas très différente des comportements des Japonais, mais signalons que le gouvernement chinois ne reconnaît la liberté de croyance qu'aux religions qu'il a officialisées. Selon le chiffre officiel, il y a environ 18 millions de protestants et 5,6 millions de catholiques en Chine, mais on estime qu'il doit y avoir plus de 50 millions de chrétiens « non reconnus ». Au Japon, on dénombre aujourd'hui une trentaine d'églises chinoises. D'après le journaliste du journal *Asahi*, le prêtre Lee, d'origine taiwanaise et fondateur d'une communauté évangélique *Kokusai Fukuin Kyôdan*, s'est rendu compte de l'existence des difficultés d'adaptation à la vie sociale des Chinois après avoir tenté d'évangéliser les Japonais. « Le Japon est une société stressante », explique-t-il. « La situation des Chinois est encore plus préoccupante, vu qu'ils affrontent une différence culturelle¹⁰. » Plutôt que de regarder une telle église comme une communauté ethnoreligieuse fermée, les pouvoirs publics ne pourraient-ils pas admettre qu'elle puisse jouer un rôle social positif en permettant aux étrangers démunis de mieux s'intégrer dans la société et considérer ce type de groupe religieux comme un interlocuteur légitime ? Cette question est révélatrice de l'enjeu du passage d'une laïcité de séparation à une laïcité de reconnaissance.

Le cas de la communauté catholique philippine

Comme le suggère ce dernier cas, si une communauté religieuse d'étrangers peut profiter de la liberté de culte, elle semble isolée des activités mondaines de la société. Toutefois, qu'en serait-il si l'on avait affaire à une religion à prétention universaliste comme le catholicisme ? Les catholiques étrangers ont-ils plus de chance de s'intégrer dans la société avec l'aide des fidèles japonais ?

Le paysage catholique au Japon est en proie à un changement remarquable, notamment en raison du nombre croissant d'immigrés, y compris des Philippins catholiques¹¹. Aux Philippines, 82 % de la population est catholique, comparativement à 0,35 % au Japon. L'archidiocèse de Tokyo compte environ 94 000 catholiques japonais, qui sont en fait moins nombreux que les catholiques non japonais. Ainsi, l'Église St-Ignace à Yotsuya rassemble de nombreux Philippins et célèbre le dimanche midi une messe en anglais. Ces derniers viennent chaque dimanche et ouvrent des boutiques foraines dans la rue devant l'Église, ce qui donne une ambiance festive et populaire. Or, ce climat dynamique contraste complètement de celui du milieu catholique fréquenté par les Japonais qui, eux, préfèrent la quiétude et la contemplation. C'est ainsi qu'il y a « deux pratiques » au sein d'une même Église : les Philippins et les Japonais communiquent très peu et tendent à se regrouper entre eux (Terada 2010 : 104).

Historiquement, le catholicisme représentait la civilisation occidentale pour les Japonais, et c'est notamment par ce biais qu'il a attiré leur intérêt. Aussi, les Japonais catholiques d'aujourd'hui ne sont toujours pas libérés de ce contexte : orientés plutôt vers l'Occident, ils tendent à dénigrer les catholiques venant des pays asiatiques. D'autre part, le Centre international catholique de Tokyo (CICT) développe des réseaux de soutien pour les catholiques étrangers en les aidant entre autres à obtenir des visas ou de la sécurité sociale, à chercher un emploi ou des solutions à leurs problèmes domestiques. Pour répondre aux demandes (besoins) de la communauté philippine, le CICT recherche des prêtres dotés d'une connaissance suffisante de l'anglais ou du tagalog (*Ibid.* 105). Se conformant à l'idée du multiculturalisme, cette orientation peut se lire comme une tentative d'adaptation à la nouvelle situation religieuse. Par contre, les rapports entre ces mesures prises sous l'initiative d'une association privée et la politique d'immigration du gouvernement ne sont pas clairement définis.

Le cas des musulmans

Une étude de 2003 estime – en raison de l'absence de statistiques officielles – qu'environ 70 000 musulmans vivent au Japon, soit : 60 000 étrangers, dont 20 000 clandestins, 7 000 Japonais convertis à l'islam, sans oublier leurs enfants (Sakurai 2003). Aujourd'hui, le chiffre dépasse sûrement 100 000¹². Les musulmans *zainichi* ont affronté jusqu'ici plusieurs problèmes tels que la recherche de logement et d'emploi ainsi que l'approvisionnement en produits halal. Bien sûr, ces problèmes perdurent, mais leur nouveau souci concerne la construction de mosquées, l'éducation des enfants et l'acquisition d'un terrain au cimetière. Attardons-nous un peu sur ce dernier point.

Les musulmans ont l'habitude d'inhumer leurs dépouilles là où les Japonais pratiquent la crémation. Le plus souvent, les musulmans habitent dans de grandes villes comme Tokyo et Osaka, où l'inhumation est interdite en raison de la santé publique. Beaucoup de citoyens partagent par ailleurs des préjugés contre les musulmans, surtout depuis le 11 septembre 2001. Ainsi, sur le territoire national, il n'existe encore que deux cimetières (l'un à Yamanashi et l'autre à Hokkaido) où l'on peut enterrer les morts selon le rituel et les préceptes de l'islam. Dans ce contexte, peut-on penser que la société japonaise est prête à vivre avec les musulmans ?

Prenons un autre exemple concernant la formation des infirmières et des infirmiers indonésiens. Avec le vieillissement de la population, de plus en plus de main-d'œuvre est requise dans le secteur de l'aide aux personnes dépendantes. Dans ce contexte, un accord de partenariat économique (APE) a été signé entre les Philippines et l'Indonésie d'une part, et le Japon d'autre part. Depuis 2008, plus de 200 stagiaires indonésiens, dont beaucoup de musulmans, sont venus au Japon. Prêtons attention à ce titre de « stagiaires », car plusieurs d'entre eux avaient déjà pratiqué leur profession d'infirmier dans leur pays. Cela dit, les aspirants infirmiers doivent réussir l'examen national en moins de trois ans, et les aspirants en nursing n'ont qu'une seule chance de réussite à la quatrième année ; sinon, ils sont censés retourner dans leur pays. En raison de la barrière linguistique, personne n'a réussi l'examen en 2009 et seulement 2 Indonésiens sur 195 y sont parvenus l'année suivante, là où plus de 90 % des Japonais mènent à bien cet examen.

On se demande tout naturellement si le gouvernement japonais considère la main-d'œuvre étrangère comme exploitable et jetable. Il impose aux établissements médicaux ayant accepté les stagiaires tout ce qui est nécessaire pour eux : la préparation des examens, la mise à leur disposition d'une salle de prière, etc. En d'autres termes, quelques mesures accommodantes ont été prises sur place, y compris celles sur la question

religieuse ; mais là encore, les pouvoirs publics ne prennent pas l'initiative de promouvoir la laïcité de reconnaissance, entendue ici comme aptitude à soigner les socialement faibles dans un esprit de justice sociale.

Conclusion

Nous avons tenté de présenter les linéaments de la question de la laïcité au Japon, notamment en établissant un pont entre la séparation entre politique et religion (*seikyô bunri*) et le vivre-ensemble multiculturel (*tabunka kyôsei*). La liberté religieuse et les droits de l'homme étant consacrés dans la Constitution, celle-ci renferme les éléments constitutifs de la laïcité de séparation et de la laïcité de reconnaissance. Cela dit, dans une société sécularisée où les religions tendent à être marginalisées et où le mythe de l'homogénéité ethnoculturelle perdure, les droits de l'homme des étrangers et leur vie religieuse sont souvent méconnus. Dans cette perspective, la laïcité inconsciente de la majorité japonaise peut se glisser vers la laïcité indifférente à l'égard du destin des immigrants. Cette laïcité est assez tolérante tant que ceux-ci ne sont pas perçus comme troublant l'ordre établi, mais ne s'engage pas dans le dialogue avec eux.

Or, la diversité religieuse tend à croître suivant la diversification ethnoculturelle, dont il faut bien reconnaître l'enjeu. Ce phénomène appelle une réaction identitaire, mais aussi la nécessité d'inventer une nouvelle forme de gestion du religieux. Pour le moment, l'initiative est abandonnée à certains secteurs sociaux qui se chargent de la prise des mesures d'aménagement sur place. À savoir s'il revient – ou non – aux pouvoirs publics de s'en occuper et selon quelles modalités, c'est là que dépend, nous semble-t-il, l'avenir de la laïcité de reconnaissance au Japon.

Notes

1. La traduction française de cette Constitution est disponible en ligne : <http://mjp.univ-perp.fr/constit/jp1889.htm>
2. L'armée japonaise a avancé à Taiwan, en Corée, en Chine et dans d'autres pays asiatiques.
3. Publiée le 15 décembre 1945 sous l'occupation américaine, cette directive avait pour but de supprimer le shinto d'État, considéré comme instrument de diffusion des idées ultranationalistes.
4. AA., 1986. « "L'empereur symbolique" est le meilleur : réponses de notre prince » (*Shôchô Tennô ha Risou-teki: Kôtaishi Denka, Honsha-ni Gokaitou*), *Yomiuri Shinbun*, 26 mai, p. 1.
5. La vidéo de ce discours est disponible sur le site de l'Agence impériale (*Kunaichô*) : <http://www.kunaicho.go.jp/okotoba/01/okotoba/tohokujishin-h230316-mov.html>
6. Les cadres de la *Sôka Gakkai* et du *Kômeitô* avaient tenté d'empêcher la publication d'un livre dénonçant leur organisation ; tentative de censure qui fut révélée au grand jour.

7. Koizumi a notamment dénationalisé et privatisé certains organismes publics, dont la poste.
8. Le rituel occupe une place importante dans la vie scolaire au Japon : le calendrier annuel commence avec la cérémonie d'entrée (*nyûgaku-shiki*) et se termine avec celle de sortie (*sotsugyô-shiki*). Avant 1945, les participants au rituel vénéraient le portrait de l'empereur et écoutaient le directeur lire le rescrit impérial de l'éducation. Aujourd'hui, il n'y a ni l'un ni l'autre, mais le drapeau domine la salle de cérémonies et les participants sont censés chanter l'hymne national à voix haute.
9. Ils sont arrivés au Japon dans les années 1980, au moment où, en raison de la surchauffe économique, le pays avait besoin de main-d'œuvre ; la politique d'immigration d'alors les a considérés comme plus facilement assimilables en raison de leur ethnicité. En deux mots, les *nikkeijin* sont considérés comme Japonais d'un point de vue ethnique, mais culturellement étrangers ; tandis que les *zainichi* sont souvent juridiquement et culturellement Japonais, mais considérés comme étrangers d'un point de vue ethnique (Pelletier 2008).
10. Yamane, Y., 2010. « Se réunir autour du dieu pour une salutation » (Sukui Motome Kami-ni Tsudou), *Asahi Shinbun*, 21 février, p. 1-2.
11. Parmi plus de deux millions d'étrangers résidant au Japon, on dénombre environ 200 000 migrants originaires des Philippines, chiffre qui leur confère la quatrième place après les Coréens, les Chinois et les Brésiliens.
12. À partir de la deuxième moitié des années 1980, les Pakistanais et les Bangladais puis les Iraniens sont arrivés au Japon. Beaucoup d'entre eux sont entrés au Japon avec un visa de visite, mais ils ont souvent exercé, malgré l'interdiction juridique, les travaux de routine. En 1989, l'office national d'immigration s'est décidé de contrôler les nouveaux arrivants du Pakistan et du Bangladesh. Il a pris la même mesure vis-à-vis des Iraniens en 1992. La récession économique et la rafle suivie de l'expulsion ont conduit les uns à quitter le Japon, tandis que les autres y sont restés. Par ailleurs, à partir des années 1990, de plus en plus d'étudiants et de stagiaires sont venus des pays asiatiques, dont les musulmans d'Indonésie.

Bibliographie

- Barthes, R., 2007 [1970]. *L'Empire des signes*. Paris, Seuil.
- Baubérot, J. et M. Milot, 2011. *Laïcités sans frontières*. Paris, Seuil.
- Berthon, J.-P., 2007. « Religiosité et religions contemporaines », in J.-M. Bouissou (dir.), *Le Japon contemporain*. Paris, Fayard, p. 393-411.
- Date, K. 2011. « Les rapports entre la laïcisation et les avancées des droits de l'Homme au Japon », *Croisements*, n° 1, p. 111-123.
- Gauchet, M., 1998. *La religion dans la démocratie : Parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard.
- Hara, T., 2008. *Showa Tennô (L'empereur Showa)*. Tokyo, Iwanami.
- Higuchi, Y., 2001. « La « réception » du constitutionnalisme dans les zones culturelles extra-occidentales : laïcité dans la pratique de la justice constitutionnelle japonaise », *Annuaire international de Justice constitutionnelle*, vol. XVI, p. 490-510.
- Iida, T., 2002. *Zainichi Korean-no Shûkyô to Matsuri (Religions et fêtes des Coréens zainichi)*. Kyôto, Sekai Shisô-sha.
- Inaba, K. et Y. Sakurai (dir.), 2009. *Shakai Kôken suru Shûkyô (La contribution des religions à la société)*. Kyoto, Sekai Shisô-sha.

- Ishii, K., 2008. *Terebi to Shûkyô (La télévision et les religions)*. Tokyo, Chûô Kôron Shinsha.
- Koizumi, Y., 2000. «Laïcité et liberté religieuse au Japon», *Konan Journal of Social Sciences*, vol. 7, p. 15-27.
- Le-Bail, H., 2008. «Nouvelle immigration chinoise et société d'accueil japonaise: Entre représentations criminalisantes et ascension sociale», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24, n° 3. <http://remi.revues.org/4843> [consulté le 10 mars 2012].
- Miki, H. et Y. Sakurai (dir.), 2012, *Nihon ni Ikiru Imintachi no Shûkyô Seikatsu (La vie religieuse des migrants au Japon)*. Kyoto, Minerva.
- Milot M., 2008. *La laïcité*. Ottawa, Novalis.
- Pae, S., 2007. *Tonari no Kamisama: Nippon ni yatte kita Ikoku no Kamigami no Shûkyô Genba (Dieux des voisins: lieux de culte des religions venant au Japon)*. Tokyo, Fusôsha.
- Pelletier, P., 2008. «Le mythe de l'égalité et de l'homogénéité sociales s'affaiblit», *Questions internationales*, n° 30, p. 49-59.
- Ruoff, K. J., 2001. *The People's Emperor: Democracy and the Japanese Monarchy, 1945-1995*. Cambridge (MA), Harvard University Asia Center.
- Sakurai, K., 2003. *Nihon no Musurimu Shakai (La communauté musulmane au Japon)*. Tokyo, Chikuma.
- Shimazono, S., 2010. *Kokka Shintô to Nihon-jin (Shinto d'État et les Japonais)*. Tokyo, Iwanami.
- Shimazono, S. 2004. *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- Takahashi, T., 2012. *Les morts pour l'empereur: la question du Yasukuni*. Paris, Les Belles Lettres.
- Tamano, K., 2008. *Sôka Gakkai no Kenkyû (Études sur la Sôka Gakkai)*. Tokyo, Kôdansha.
- Tanaka, O., 2008. «Kôeki Hôjin Seido Kaikaku to Shûkyô Hôjin (Réforme de l'organisation d'intérêts publics et organisations religieuses)», in K. Arai et S. Tanaka (dir.), *Kokka to Shûkyô (L'État et la religion)*, t.2. Kyoto, Hôzôkan, p. 493-519.
- Tanaka, N., 2002. *Yasukuni no Sengo-shi (L'histoire de Yasukuni depuis 1945)*. Tokyo, Iwanami.
- Terada, T., 2010. «Kaigai karano Ijûsha to Shûkyô Jissen: Tokyo Dai Shikyôku no Firipin jin Kyôdôtai wo Chûshin toshite (Les immigrés et l'Église catholique du Japon: le cas de la communauté philippine de l'archidiocèse de Tokyo)», in M. Kisaichi, T. Terada et M. Akahori (dir.), *Gurôbaru-ka no nakano Shûkyô (Religions dans la mondialisation)*. Tokyo, Sophia University Press, p. 91-110.
- Tsukada, H., 2011. «Shinri Tô no Undô Tenkai to Katsudô Naiyô (Le développement et l'action du parti Vérité)», in N. Inoue (dir.), *Jôhō Jidai no Aum Shinrikyô (La secte Aum dans l'époque informatisée)*. Tokyo, Shunjûsha, p. 307-326.
- Tsukada, H., 2009. «Henbô suru Kôfuku no Kagaku no Ima Mukashi (La transfiguration de la Science du Bonheur)», *Sekai*, septembre, p. 129-138.
- Watanabe H., 2010. *Nihon Seiji Shisô-shi (L'histoire des idées politiques du Japon du XVII^e-XIX^e siècle)*. Tokyo, Presses Universitaires de Tokyo.

Diversité urbaine



Le Japon est-il une démocratie multinationale ? Portrait de la diversité multinationale et intranationale au Japon : approches théoriques et implications pratiques Is Japan a Multinational Democracy? Theoretical Approaches and Practical Implications of Mapping the Multi-national and Intra-national Diversity in Japan

Jackie F. Steele

Changement et diversité au Japon
Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024712ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1024712ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Steele, J. F. (2013). Le Japon est-il une démocratie multinationale ? Portrait de la diversité multinationale et intranationale au Japon : approches théoriques et implications pratiques. *Diversité urbaine*, 13 (1), 85–110.
<https://doi.org/10.7202/1024712ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est de dépasser les limites conceptuelles et typologiques de la littérature sur les minorités, le Japon multiculturel, et le Japon multiethnique en menant une réflexion critique quant aux mécanismes politiques, juridiques et discursifs d'exclusion et d'inclusion délimitant les normes de la subjectivité japonaise. À partir d'une analyse féministe de l'intersectionnalité de la diversité situant la « race », la culture, le genre et l'hétéro-normativité comme systèmes d'oppressions qui se *constituent mutuellement*, nous examinerons également la littérature comparée sur la démocratie multinationale. Une fouille généalogique du passé colonial japonais, et l'étude d'un mariage multinational entre une japonaise et un *Zainichi* coréen nous permet de découvrir et de critiquer les contradictions juridiques et politiques des diverses facettes de la subjectivité et de l'appartenance (nation, diaspora, etc.) que le système du registre familial et la loi sur la nationalité reproduisent constamment.

Le Japon est-il une démocratie multinationale? Portrait de la diversité multinationale et intranationale au Japon : approches théoriques et implications pratiques¹

Is Japan a Multinational Democracy? Theoretical Approaches and Practical Implications of Mapping the Multi-national and Intra-national Diversity in Japan

JACKIE F. STEELE²

Institute of Social Sciences, University of Tokyo
steele@iss.u-tokyo.ac.jp

RÉSUMÉ ■ L'objectif de cet article est de dépasser les limites conceptuelles et typologiques de la littérature sur les minorités, le Japon multiculturel, et le Japon multiethnique en menant une réflexion critique quant aux mécanismes politiques, juridiques et discursifs d'exclusion et d'inclusion délimitant les normes de la subjectivité japonaise. À partir d'une analyse féministe de l'intersectionnalité de la diversité situant la «race», la culture, le genre et l'hétéro-normativité comme systèmes d'oppressions qui se *constituent mutuellement*, nous examinerons également la littérature comparée sur la démocratie multinationale. Une fouille généalogique du passé colonial japonais, et l'étude d'un mariage multinational entre une japonaise et un *Zainichi* coréen nous permet de découvrir et de critiquer les contradictions juridiques et politiques des diverses facettes de la subjectivité et de l'appartenance (nation, diaspora, etc.) que le système du registre familial et la loi sur la nationalité reproduisent constamment.

ABSTRACT ■ A critical reflection on the legal, political and discursive mechanisms of inclusion and exclusion delimiting the norms of Japanese subjectivity, the current article aims to push beyond the conceptual and typological limitations of the literature on Japanese minorities, multicultural Japan, and multi-ethnic citizenship. Working from a feminist intersectional analysis of diversity that understands nation, race, culture, gender and hetero-normativity as *mutually constitutive* systems of oppression, we look also to the comparative literature on multinational democracy as a more comprehensive approach to thinking about the complex intranational and multinational diversity constituting contemporary Japanese citizenship. Through a genealogical exploration of Japan's colonial past, and a case study of a contemporary multinational marriage between a Japanese woman and a *Zainichi* Korean resident, we uncover and critically explore the juridical and political contradictions about subjectivity and belonging across multiple axes (nation, diaspora peoples, indigeneity, minorities, race, multiculturalism, gender and sexuality) that are actively reproduced and perpetuated through the Japanese family registry system and nationality law.

MOTS CLÉS ■ Citoyenneté japonaise, démocratie multinationale, diversité, genre, multiculturalisme.

KEYWORDS ■ Japanese citizenship, multinational democracy, diversity, gender, multiculturalism.

LA RENONCIATION DE L'EMPEREUR de sa position à titre de père semi-divin de la nation japonaise (Articles 1-8) est un moment marquant de l'histoire de la société japonaise moderne. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, la citoyenneté japonaise se base officiellement sur les principes d'égalité démocratique sans discrimination selon la race, la religion, le sexe, le statut social ou les origines familiales (Articles 14 et 44). Néanmoins, l'idéal d'une subjectivité politique liée à l'idée de la *race* japonaise est toujours à la base tant de la loi sur la nationalité japonaise³ que de la loi qui gouverne le registre familial (*koseki*). L'amnésie collective quant à la pluralité ethno-nationale de l'ère pré-Tokugawa et du passé colonial du Japon (Morris-Suzuki 2001), combinée au mythe patriarcal et patrilinéaire (Bernstein 1991 ; Ueno 2001) d'une ascendance impériale ininterrompue (Lebra 1993), a conduit à nombre d'exclusions politiques, et ce, malgré les réalités multiculturelles, multiethniques et multinationales de l'État japonais d'après-guerre.

Dans les pages qui suivent, nous identifierons d'abord les cadres normatifs et anti-essentialistes à partir desquels nous réfléchirons sur la subjectivité politique. En second lieu, nous ferons un bref survol de la littérature et des typologies de la diversité au Japon pour en identifier les lacunes. Alors que les théories féministes offrent une conceptualisation dynamique et anti-essentialiste de la différence, la démocratie multinationale met l'accent sur l'articulation d'un ensemble d'institutions et de pratiques de la diversité. La définition que donne James Tully de la démocratie multinationale servira de solution de rechange aux conceptions mononationales de la diversité japonaise. Ensuite, afin de tester la définition de Tully, nous effectuerons une sorte de *fouille généalogique* dans le passé impérial du Japon afin de mettre au jour les divers éléments importants de sa multinationalité, tels que les Aïnous, les îles Ryukyu, les annexions de la Corée et de certaines parties de la Chine. Nous pourrions ainsi déterminer les façons dont la loi contemporaine japonaise vise à atténuer la différence tant en créant la fiction normative de l'homogénéité japonaise qu'en excluant juridiquement certaines différences ethno-nationales qu'elle préfère effacer de son bagage politique.

Finalement, afin de démontrer l'interaction dynamique entre la diversité nationale (multinationalité) et la diversité intranationale (corporalité) dans la construction de la subjectivité politique contemporaine, nous étudierons un *cas difficile* qui interpelle la construction de la subjectivité politique d'une citoyenne japonaise et d'un Coréen de 3^e génération (résident permanent japonais) au Japon. Cette étude de cas illustrera les lacunes de la politique publique qui découlent des présomptions mononationales de la loi sur la famille et de la loi sur la nationalité japonaise en exposant l'essentialisme des normes sur la race et le genre qui nie et déforme les réalités quotidiennes. Ces contributions théoriques (féminisme et démocratie multinationale) nous permettront de retracer les interactions complexes entre les discours de la citoyenneté sur le genre, la race et la nationalité multiple qui constituent l'imaginaire social, ainsi que les lois et politiques publiques du Japon de l'après-guerre. Nous concluons en soulignant l'importance, pour les recherches futures, d'aller au-delà des limites actuelles de la multiethnicité et du multiculturalisme, vers une analyse du Japon en tant que démocratie *multinationale* fondée sur une approche anti-essentialiste de la citoyenneté et la subjectivité politique.

En utilisant différentes méthodes issues des sciences politiques, telles que l'analyse féministe critique, la typologisation, des enquêtes généalogiques, une étude de cas, des entretiens qualitatifs auprès d'un couple marié et des parents de l'époux, et une analyse des politiques publiques, cet article vise à apporter trois grandes contributions à la littérature sur la citoyenneté démocratique et la diversité au Japon. D'abord, l'analyse et la représentation linguistique de la diversité au Japon qui sont présentées dans cet article vont au-delà des définitions et des typologies existantes, car elles se fondent sur une conception anti-essentialiste des facettes de la subjectivité politique, incluant celle de *nation*. Deuxièmement, cette étude de la diversité du Japon présente de façon plus nuancée les processus de « minorisation » *nationale* et *corporelle* ayant marginalisé différents peuples, groupes et identités (coloniales, diasporiques, d'immigrés/immigrants, de genre, de race, ou liées à un handicap, etc.) par rapport à ceux qui sont privilégiés par le Japon contemporain. Elle démontre la façon dont les présuppositions normatives sous-tendant la liberté démocratique de certaines identités privilégiées aident à constituer et à limiter la liberté des autres via les pratiques contemporaines de la citoyenneté japonaise. D'ici à ce que ces idées et ces pratiques de la japonéité évoluent, on assistera à des luttes en faveur d'un statut et d'une participation démocratique de la grande diversité des visages et des corporéités faisant l'objet des lois et des politiques courantes.

Enfin, du point de vue de la recherche, cette lecture féministe et multinationale du Japon ouvre des possibilités théoriques et empiriques de recherches comparées avec des démocraties multinationales constitutionnelles, tels le Canada, la Belgique, l'Espagne et l'Inde. Les luttes politiques historiques de ces sociétés pour l'obtention de la reconnaissance des minorités et les politiques publiques d'intégration de la diversité contemporaine offrent des exemples de citoyenneté démocratique pertinents au Japon.

Les cadres normatifs, théoriques et conceptuels

Les pages qui suivent s'inspirent d'un courant de pensée féministe engagé envers la diversité qui s'intéresse à la construction relationnelle du genre à travers le *pouvoir*, le *langage* et le *discours* (voir Squires 1999). En allant au-delà des débats et des discours centrés exclusivement sur l'égalité ou la différence, selon ce courant féministe, le genre, la race, la nationalité et d'autres identités sont compris comme «une catégorie profondément politique» formée par les lois, les politiques publiques et les discours normatif et symbolique qui animent l'imaginaire social de la communauté politique (Squires 1999 : 60). Le fait de considérer le Japon comme une «démocratie multinationale» ne présume pas de la primauté de la nationalité par rapport à d'autres subjectivités et identités politiques. Nous chercherons plutôt à nous distancier de toutes les classifications hiérarchiques des identités qui supposent la primauté d'une identité, que ce soit la nationalité, la race ou le sexe, que d'autres marqueurs d'identité peuvent compliquer. Nous croyons que les subjectivités et les identités politiques d'un individu sont diversifiées et complexes, et qu'elles changent au cours d'une vie, à la lumière de l'interaction des relations de pouvoir avec d'autres subjectivités complexes. Elles peuvent ainsi être fondées sur de multiples appartenances et luttes identitaires qui peuvent aussi s'opposer les unes aux autres.

Supposant la nature relationnelle de diverses identités au sein de la communauté politique, on suggère que femme/homme, féminin/masculin et femme/mari sont des éléments *relationnels* qui ne prennent leur sens que dans un contexte historique, temporel et social spécifique. Plus précisément, cette analyse de la subjectivité politique se base sur le concept des *systèmes d'oppression entrecroisés*, décrit par Sherene Razack (1998 : 3-22), et qui permet d'analyser la façon dont les rapports de pouvoir déterminent mutuellement les significations, les limites et les discours sur l'autre. Ainsi, nous cherchons à mettre en lumière les processus discursifs (symboliques) et juridico-politiques (institutions démocratiques) qui ont mené à la minorisation juridique, politique, économique, cultu-

relle et/ou symbolique de certaines identités/traits des citoyens/résidents. Nous nous intéressons plutôt aux manières dont les systèmes de domination et de minorisation des identités spécifiques sont reproduits dans les lois et les politiques et, conséquemment, aux manières dont les relations de pouvoir spécifiques peuvent être reconstruites à travers les réformes législatives.

La *diversité multinationale* renvoie aux identités nationales (majoritaires, minoritaires et autochtones) pertinentes aux rapports de pouvoir animant certaines démocraties multinationales, souvent des fédérations ou des sociétés « consociatives⁴ ». Se distinguant de ces identités *territoriales* liées à une nation ou à un peuple spécifique, le terme *diversité intranationale* fait référence à la gamme d'identités non territoriales, souvent transmises ou signifiées par le corps, tels l'identité nationale ou religieuse, le genre, l'orientation sexuelle, la classe socioéconomique, l'appartenance raciale ou ethnoculturelle, le statut d'immigrant, l'état civil, la langue maternelle, les handicaps et l'âge. Les rapports de pouvoir animant ces identités territoriales et non territoriales se construisent et se déconstruisent via les échanges et les performances intersubjectives quotidiennes entre résidents, ainsi que par les processus politiques de corporalisations institutionnelles (Steele 2009).

La terminologie de *domination/minorisation* illustre les engagements normatifs envers la liberté qui sous-tendent notre analyse typologique de toutes les facettes multinationales et intranationales de la diversité au Japon. Nous pouvons ainsi considérer une vaste littérature issue d'autres disciplines et de contextes nationaux différents, comme celui du Canada (sur les minorités nationales, les droits des minorités, les droits langagiers des minorités, les droits des autochtones, la théorie féministe, le post-colonialisme, la théorie *queer*, les droits par rapport aux handicaps), qui, souvent, sont exclus du dialogue critique des études japonaises. De plus, cette vision normative élargie des relations de pouvoir et de la citoyenneté démocratique offre un aperçu des aspirations politiques de ceux et celles qui militent pour une plus grande liberté (militantismes politiques et sociaux qui animent divers mouvements nationalistes, mouvements pour les droits linguistiques, groupes d'immigrants, mouvements de femmes, mouvements de GLBT, mouvements pour les droits des handicapés). Ces groupes et ces individus visent des réformes législatives et politiques spécifiques qui leur permettraient de jouir de leur liberté et d'être soustraits à une éventuelle domination ou tutelle paternaliste.

La littérature : de l'homogénéité à la multiethnicité et au multiculturel

Une grande partie des questions de recherche que l'on trouve dans la littérature sur les minorités au Japon a comme toile de fond l'homogénéité de la société japonaise. Ce faisant, elle n'a pas remis en question les discours dominants décrivant le Japon comme une nation/un peuple homogène et unique où le sexe masculin sert de modèle de citoyenneté. Remettant en question les approches conventionnelles, McCormack affirme que l'ouvrage collectif de Denoon *et al.* est le premier à affirmer explicitement que « Japan has long been “multicultural”, and that what is distinctive is the success with which that diversity has been cloaked by the ideology of “uniqueness” and “monoculturalism” » (2001 : 2). Peng-Er (2005), quant à lui, analyse le Japon en tant que société multiculturelle et il remet en question son statut de démocratie libérale étant donné que les minorités ethniques y ont été considérablement marginalisées. Il conserve néanmoins la notion de *minorités ethniques* lorsqu'il parle des Burakumins, des Aïnous, des Coréens et des Okinawais, malgré leurs identités socio-politiques et ethnoraciales bien distinctes et leur inclusion/exclusion institutionnelle à l'intérieur du Japon. En choisissant quant à lui le terme de *multiethnicité*, Lie (2001) retrace la manière dont l'influence du passé impérial et de l'idéologie de l'après-guerre a masqué les dimensions historiques d'une multiethnicité japonaise vieille de plusieurs siècles, mais aussi la manière dont cette dernière a contribué à la constitution de la nation japonaise. Tout comme l'ouvrage collectif de Wiener (1997) sur les *minorités* au Japon, celui de Lie (2001) laisse croire que l'ethnicité, la culture et la race sont les principales pistes d'analyse pour comprendre la diversité au Japon. Ces deux auteurs manquent de mettre évidence les grandes interconnexions des réalités de la multiethnicité, du multiculturelisme et des minorités avec les implications politiques de la migration attribuables au genre ou à la classe.

Chez Takezawa (2008), c'est la notion de « convivialité multiculturelle » (*tabunka kyosei*) qui décrit la coopération entre les résidents japonais, chinois et coréens à la suite du tremblement de terre de Hanshin à Kobe. Bien qu'elle explore peu de catégories identitaires autres que la race, Takezawa relie néanmoins sa vision de la convivialité multiculturelle avec les discours émergents sur la *citoyenneté locale* et sur la croissance du suffrage politique et des résidents étrangers. Ceci est vu comme un moyen d'institutionnaliser les pratiques de convivialité qui permettraient de leur assurer un avenir moins précaire. Kondo (2010) fait une contribution importante à la littérature comparative sur le Japon et d'autres sociétés multiculturelles dans sa discussion sur la *tabunka kyosei* à travers l'évo-

lution des droits de l'étranger et de l'accèsion à la citoyenneté. Il retrace l'évolution historique à partir de 1) l'exclusion, la discrimination et l'assimilation (1945-1979) vers 2) l'égalité et l'internationalisation (1980-1989), puis 3) l'établissement et le vivre-ensemble (1990-2005), et finalement 4) le vivre-ensemble multiculturel ou la convivialité (2006-aujourd'hui). Bien qu'elle soit utile pour comprendre les développements qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale, cette typologie de l'accès des étrangers à la citoyenneté est problématique étant donné qu'elle omet de parler de la présence de différents groupes avant la Deuxième Guerre mondiale et des patterns d'inclusion, d'exclusion et de discrimination durant cette même période. En se concentrant sur les difficultés qui émergent des conceptions ethniques de nationalité et de loi sur la nationalité suivant la logique de *jus sanguinis* (le droit du sang), Kondo échoue dans sa tentative de discuter en profondeur de ces conséquences pour d'autres groupes ethniques et d'autres individus (notamment les femmes étrangères) qui vivent au Japon.

Des études de cas au niveau local révèlent la diversité du Japon contemporain. Pourtant, tel que l'affirme Lie (2001), cette diversité a toujours existé au Japon. La recherche de Burgess (2008) démontre bien que, dans le contexte de la globalisation et de la migration croissante des étrangères se mariant à des Japonais provenant des régions rurales; il faut s'intéresser à la question de l'autodétermination démocratique et du suffrage politique non seulement pour sa racialisation, mais aussi pour ses implications au niveau du genre et au niveau inter-générationnel. De même, le travail critique de terrain de Lee (2012a; 2012b) dans la région de Tohoku explore les identités complexes des épouses étrangères. Lee documente l'impact de leur mobilité internationale sur leur identité transnationale et familiale en tant qu'épouses et belles-filles habitant au Japon. D'ailleurs, son travail de terrain a été un élément central dans la compréhension des implications de la reconstruction de cette région après le triple désastre du 11 mars 2011.

Poursuivant un programme de recherche de cinq ans (2008-2013), le *Global COE Project*, qui a pour thème *l'Égalité des genres et la convivialité multiculturelle à l'âge de la globalisation* et qui est chapeauté par Miyoko Tsujimura⁵, a été mis sur pied pour mieux connaître la nature complexe des discriminations multiples (voir notamment Tsujimura 2009; Tsujimura et Osawa 2010; Tsujimura et Steele 2011). Bien que la diversité et le genre soient au cœur du *Global COE Project*, les projets⁶ qui se concentraient sur le nationalisme et les conceptions ethnocentriques de l'État-nation n'ont pas exploré la diversité multinationale au Japon (voir Onishi 2009). Hors du Japon, parmi ceux qui se sont penchés sur la diversité des peuples en Asie, Kymlicka introduit le concept de *fédéralisme multi-national* dans

l'ouvrage collectif sur le fédéralisme en Asie (He, Gallian et Inoguchi 2007). Alors que le chapitre sur le Japon explore la nature quasi fédérale des arrangements politiques du Japon durant l'ère Pax Tokugawa, et affirme que les différents *han* se sont vu assigner la tâche de *gérer* les voisins étrangers (les Matsumaes se sont vu assigner les Aïnous; les Tsushimas, les Coréens; et les Satsumas, les Ryukyus), Inoguchi ne va pas jusqu'à considérer le Japon contemporain selon le concept de démocratie multinationale (2007 : 268).

Quant aux typologies existantes de la diversité au Japon, selon Graburn et Ertl (2008), la littérature a souvent divisé les minorités du Japon en trois catégories : 1) les peuples autochtones : les Aïnous, les Okinawais, et les Burakumins ; 2) les Coréens et les Chinois arrivés au Japon pendant la guerre du Pacifique ; 3) les nouveaux travailleurs immigrants de l'Amérique latine et de l'Asie. En effet, durant les deux dernières décennies, la littérature sur la diversité à l'intérieur de la société japonaise contemporaine, déjà florissante, a pris son expansion en même temps qu'un nombre incalculable de termes indépendants, de concepts statiques et de façons étroites de décrire la diversité du Japon. Il n'y a cependant pas eu consensus à ce sujet jusqu'à maintenant. Même la portion la plus critique de l'ouvrage de Denoon *et al.* semblait se satisfaire d'une description du Japon en tant que *société multiculturelle*. Bien qu'influencés par les structures théoriques post-coloniales, aucun des débats ou des typologies ne se sont ni élevés à un niveau plus global qui prenne en compte tous les éléments de la multinationalité, ni ne les a mis en relation avec les positionnements complexes de la différence intranationale. Ces différences variées ont été décrites selon ces termes : *Japan's minorities* (les minorités du Japon) (Wiener 1997), *multicultural ethno-genesis* (ethno-génèse multiculturelle) (Hudson 1999), *multiethnic Japan* (Japon multiethnique) (Lie 2001), *multicultural Japan* (Japon multiculturel) (Denoon *et al.* 2001 ; Graburn *et al.* 2008), et plus récemment selon les termes *multicultural conviviality* (convivialité multiculturelle) et *tabunka kyosei* (Kondo 2010 ; Takezawa 2008 ; Tsujimura 2009).

Les bases théoriques de ces termes et de ces typologies de la diversité nous apparaissent insuffisantes pour trois raisons. Premièrement, elles tentent d'étiqueter et de décrire les groupes en question, mais ceci se fait d'une manière essentialiste qui ne permet pas de reconnaître la diversité au sein même de chaque groupe. Deuxièmement, ces termes et ces étiquettes mettent l'accent sur les conjonctures particulières qui ont favorisé l'existence de ces peuples, de ces groupes, et de ces communautés d'immigrants au Japon. Cependant, pour comprendre les dynamiques relationnelles et les politiques qui ont fait en sorte que ces groupes aient été subsumés par le *nihonjinron* et minorisés par la communauté politique à

différentes périodes de l'histoire, il faut faire un traitement holistique de tous les groupes concernés. Troisièmement, soit on accorde trop peu d'attention aux conditions institutionnelles à travers lesquelles ces identités sont construites soit, dans le cas de la littérature sur le fédéralisme, on néglige les identités des différents peuples et groupes au Japon, étant donné que la structure institutionnelle japonaise n'est pas assez fédérale ou confédérale pour que leur présence historique et politique soit considérée.

Comment ces termes (minorités, Japon multiethnique, Japon multiculturel, convivialité multiculturelle, Japon quasi fédéral) nous aident-ils à comprendre les relations de pouvoir construites à travers les lois qui régulent et délimitent les Aïnous et les Okinawais par rapport aux Coréens et aux nouveaux immigrants brésiliens ? Comment chaque groupe interagit-il avec la japonéité et avec les autres groupes dans la construction d'un Japon contemporain et d'une japonéité contemporaine ? Comment le fait de regrouper les Aïnous, les Okinawais et les Burakumins en tant qu'autochtones recoupe-t-il les définitions internationales d'autochtonie et les débats théoriques au sujet des luttes politiques des peuples autochtones dans d'autres pays qui ont été colonisés ? Est-ce que les Aïnous, les Okinawais et les Burakumins sont suffisamment semblables pour être regroupés en tant que *peuples autochtones* du Japon ? Est-ce qu'un tel classement fournit une étiquette et une identification essentialiste desquelles découle une lutte pour être reconnus ? Peut-on, au contraire, affirmer que ce classement n'offre pas une meilleure compréhension des processus de minorisation et de domination qui ont nui à leur liberté et à leur droit à un auto-gouvernement ? Comment ces définitions de l'autochtonie facilitent-elles l'exclusion d'autres groupes (Brésiliens, Philippins) vivant au Japon, et sur quoi se basent-elles ? Ces termes nous aident-ils à comprendre les types de processus, de politiques ou de bases institutionnelles qui pourraient amener ces relations de pouvoir vers une « relationnalité » fondée sur l'égalité démocratique ? Et finalement, comment ces termes rendent-ils compte de la diversité intranationale, ou des identités de genre et de sexe provenant de la minorisation des femmes, des hommes non patriarcaux et d'autres individus GLBT ? Comment cela nous aide-t-il à comprendre les complexités de la diversité multinationale et intranationale ? Comment l'appartenance politique est-elle à la fois construite et limitée par des définitions juridiques formelles qui sont basées sur des oppositions binaires essentialistes définies par des conceptions patriarcales et hétéro-normatives de la reproduction socio-sexuelle de *la nation* ?

La littérature critique sur la diversité au Japon et celle sur l'intersectionnalité féministe au Japon offrent toutes deux une réflexion importante sur la diversité qui mérite d'être mise en dialogue. Aucune d'elles ne s'est

impliquée dans les discussions et les recherches comparées sur la démocratie multinationale à l'échelle internationale. Mises ensemble, ces deux littératures nous offrent les outils théoriques pour analyser et typologiser la diversité à travers différents contextes nationaux (post-coloniaux ou autres) selon une conception anti-essentialiste de la citoyenneté démocratique. Ainsi comprises, les relations de pouvoir entre les groupes sont constituées à travers une politique de la reconnaissance, laquelle n'exige pas simplement une *reconnaissance symbolique*, mais tente plutôt de changer, toujours selon Tully, « the social, economic and political relations of power that constitute the present system of cooperation » (2001 : 15). Au cours de la dernière décennie, cette base théorique a attiré de plus en plus l'attention d'autres démocraties fédérales ou quasi fédérales (en Europe et en Amérique du Nord) comprenant plus d'un peuple multiculturel à l'intérieur d'une même communauté politique. Ainsi, l'une des visées de cet article est d'appliquer les idées et la définition de la démocratie multinationale au cas du Japon, afin de voir si elle peut rendre compte de son passé colonial et moderne et des différentes facettes de sa diversité contemporaine. Notre intention est également de comprendre la manière dont les différents mouvements sociaux cadrent dans le contexte de lutte constitutionnelle démocratique pour la liberté en 2014.

Définir la démocratie multinationale et la généalogie de la diversité au Japon

Bien que ce soit au-delà de la portée de cet article, il est intéressant d'attirer d'abord l'attention sur le défi normatif-linguistique de nommer et de parler du Japon en tant que *démocratie multinationale*. À l'heure actuelle, il n'existe aucune phrase qui transmet adéquatement les bases théoriques de la démocratie multinationale en japonais. La traduction littérale *takokuminshushugi* (多国民主義) ne nous permet pas d'indiquer que nous parlons de *peuples multiples à l'intérieur* d'une frontière politique. De plus, ceci est fondamentalement différent de l'usage de l'adjectif *multinational*, par exemple, dans le terme *société multinationale* (多国籍会社・企業). En même temps, le terme utilisé, en japonais, après la Deuxième Guerre mondiale pour désigner la notion de peuple, *kokumin* 国民, prend sa source dans les discours *nihonjinron* qui, assumant la pureté homogène et raciale d'un groupe distinct, ne peut ainsi transmettre la nature civique et ethnique de la citoyenneté qu'exige ce projet démocratique (voir Reeskens et Hooghe 2010). Nous partons de l'hypothèse selon laquelle comprendre le passé colonial et impérial du Japon est un moyen important de reconnaître non seulement la présence sociologique des Aïnous, des Uchinanchus et d'autres peuples vivant au Japon,

mais aussi de nommer la réalité politique de leur minorisation morale, juridique et politique à l'intérieur des institutions juridiques/politiques, de même que dans les discours *nihonjinron* sur la citoyenneté de l'après-guerre au Japon. À ce titre, la littérature sur le Japon multiculturel ou sur le Japon multiethnique, tout comme celle sur la convivialité multiculturelle (*tabunka kyosei*), présentent des lacunes. Afin de pouvoir explorer en détail ces politiques d'identité complexes, nous nous tournons vers la littérature sur la démocratie multinationale et sur les politiques de reconnaissance. Celles-ci fournissent les ressources conceptuelles et normatives nécessaires à la rectification des contradictions juridiques et politiques persistantes de la citoyenneté japonaise. Nous présentons d'abord la définition de la démocratie multinationale telle qu'énoncée par James Tully dans l'*Introduction* de l'ouvrage *Multinational Democracies* dirigé par Alain-G. Gagnon et James Tully (2001), puis nous confrontons cette définition aux réalités coloniales et ethnoraciales de l'avant et de l'après-guerre au Japon.

En attendant de trouver un terme propice *en japonais*, dans le contexte de compréhension civique de la citoyenneté et les conceptions de la *communauté politique* dont nous disposons en français, examinons d'abord les principes au cœur de la définition des démocraties multinationales. Premièrement, les démocraties multinationales doivent être des associations constitutionnelles qui contiennent un minimum de deux peuples (Tully 2001 : 2). De plus, les membres de ces nations doivent être reconnus ou aspirer à être reconnus en tant que peuples auto-gouvernés ayant un droit d'autodétermination, que ce soit une forme d'autodétermination *externe* ou *interne*, tel que le définit la loi internationale et la théorie démocratique. Deuxièmement, pour être une démocratie multinationale, l'État doit comprendre des composantes tant fédérales que confédérales afin que les identités nationales et multinationales des citoyens bénéficient d'une participation et d'une représentation à l'intérieur de multiples juridictions. Troisièmement, « les nations et la multination composite doivent constituer une démocratie constitutionnelle (*ibid.* : 3). Quatrièmement, les démocraties multinationales sont aussi multiculturelles, de sorte que « [b]oth the nations and the multinational association as a whole are composed of individuals and cultural, linguistic, religious and ethnic minorities who struggle for recognition and accommodation of their cultural diversity » (*ibid.* : 3).

Plus important encore, selon Tully qui voit la démocratie constitutionnelle en tant que *praxis* de négociation des règles du vivre-ensemble collectif, les démocraties constitutionnelles sont *démocratiques* en vertu du degré de liberté dont disposent les membres de l'association pour changer les règles constitutionnelles délimitant la reconnaissance mutuelle afin

de tenir compte de l'évolution possible de leurs identités (2001 : 5). Les mouvements contemporains en quête de reconnaissance ne visent pas à confirmer une seule forme de reconnaissance juste et stable qui saura mettre fin aux luttes politiques, mais cherchent plutôt à trouver des moyens d'ouvrir l'espace démocratique à ces débats et à ces luttes de reconnaissance. Selon Tully, ce sont des questions sans réponses définies (*open-ended*) qui s'adressent à des luttes spécifiques et qui ont des solutions institutionnelles spécifiques. Puisqu'aucun compromis institutionnel ne sera valide pour toujours, ce sont des solutions partielles adoptées par la loi et des expériences contingentes institutionnelles d'échange de pouvoir qu'il faut remettre en question à mesure que les identités nationales et sub-nationales évoluent. Voyons maintenant la situation du Japon. Comment la définition de Tully de la démocratie multinationale se situe-t-elle par rapport à la diversité au Japon ?

Selon les deux premiers critères de Tully, nous devons d'abord déterminer si, oui ou non, le Japon est composé d'un minimum de deux nations ou peuples. Plus encore, nous devons évaluer si l'autodétermination *externe* ou *interne* s'est soldée par des arrangements fédéraux et confédéraux, ou, dans le cas du Japon, quasi fédéraux. Pour nous guider dans le dévoilement des réalités multinationales du Japon moderne, il serait utile de rappeler l'expansion impériale qui a eu lieu avant la Deuxième Guerre mondiale.

Les Aïnous d'Ezo

Jusqu'au XIX^e siècle, les îles les plus au sud et les plus au nord du Japon moderne étaient des États indépendants. Historiquement, les Aïnous Mosi habitaient la partie nord des îles de Honshu, de Hokkaido et de Sakhaline. Au XV^e siècle, ils vivaient principalement de la chasse, de la pêche et de la cueillette, entretenant des relations commerciales avec les îles Aléoutiennes, la Russie, la Chine et le Shamo, terme aïnou pour *japonais* (Lie 1991 : 90). Avant le XV^e siècle, la portion nord de Honshu et de Hokkaido était politiquement autonome, mais les frontières délimitant les territoires Shamo-Aïnou étaient encore floues. Le *han* Matsumae tentait de contrôler les ports de commerce utilisés par les Aïnous et, en 1789, il contrôlait une majeure partie de Hokkaido, ce qui a mené à des luttes intermittentes entre les Matsumaes et le gouvernement de Tokugawa (*bakufu*), plaçant Ezochi (Hokkaido) sous sa juridiction directe en 1854 (*ibid.* : 91). L'annexion politique de Hokkaido au Japon a suivi en 1869 quand l'État Meiji a renommé Ezochi et déclaré ce territoire terre impériale en 1873 (*ibid.*). Des colonisateurs japonais se sont approprié le territoire aïnou d'Hokkaido, placé sous le contrôle de la Commission de

Colonisation en 1869, en raison de l'immigration encouragée par l'État (Siddle 1997 : 23). À la suite de demandes en faveur de leur reconnaissance, le gouvernement japonais a reconnu la culture des Aïnous comme distincte, en 1950. Cette décision a été abandonnée par la suite, de 1953 à 1987.

Empruntant les tactiques et l'activisme d'associations burakumins, les Aïnous Kyokai, les Utari Kyokai, les Aïnous Kaiho Domei et d'autres groupes se sont mobilisés de diverses manières après la guerre, ont contesté la domination japonaise et ont amorcé leur quête d'une identité politique basée sur le statut de la nation des Aïnous, sur les revendications des Aïnous Moshiri et sur l'émergence d'un drapeau aïnou (Siddle 1997 : 35-37). Ces mobilisations ont résulté en des allégeances stratégiques internationales, une invitation à participer à *l'Année internationale des peuples autochtones du monde* de l'ONU de 1993, et l'élection, en 1994, de Kayano Shigeru en tant que premier Aïnou à siéger au Sénat (*ibid.* : 43). La pression grandissante, à l'intérieur du territoire, pour reconnaître les discours sur le statut de nation et de terre natale de la patrie des Aïnous a ultimement mené, en 1997, à l'annulation de *l'Hokkaido Aborigine Act* et à l'adoption subséquente de la *Law to Promote Ainu Culture*. Les revendications pour la reconnaissance des droits aïnous mobilisent toujours la communauté internationale, avec la pression de *la Déclaration des droits des peuples autochtones* de l'ONU ayant mené, en 2008, à la reconnaissance par la Diète que « the Ainu are an indigenous people with their own language, religion and culture » (voir Cotterill 2011 ; Masamito 2008). Cependant, l'impact des ces revendications sur l'autodétermination des Aïnous à l'intérieur du Japon n'est toujours pas clair.

Les Okinawais, les Uchinanchus du royaume de Ryukyu

Dans les milieux académiques, on considère surtout que les Aïnous et les Ryukyuans sont les descendants directs du peuple Jomon, conquis par les ancêtres du Japon moderne qui émigraient alors de Corée. L'existence politique pré-coloniale du royaume de Ryukyu, incluant ses liens avec la dynastie Qing chinoise, ainsi que la mosaïque d'héritage ethnique, incluant les Okinawais, ont tous deux été niés ou ont fait l'objet d'une réappropriation afin d'affirmer qu'Okinawa faisait partie du Japon et du groupe homogène nommé *le peuple japonais*. Le royaume de Ryukyu a été envahi en 1609 par le Han Satsuma et annexé de force par l'État de Meiji en 1869 (Taira 1997 : 140). On le voyait auparavant comme un pays étranger. C'était un royaume uni depuis 1429, bien que « tributary state of Ming-dynasty China » (Lie 1991 : 96). Les Ryukyus ont été influencés par la langue et les cultures chinoises et japonaises et ont maintenu des relations tributaires tant avec la dynastie Qing de Chine qu'avec le clan Tokugawa

du Japon (voir Pearson 2001). L'État Meiji a envahi les Ryukyus entre 1872 et 1879 et a instauré un nouveau leadership local (Lie 1991 : 97). Après la Première Guerre mondiale, le Japon impérial a établi sa suprématie sur les îles micronésiennes et a tourné son regard vers Taiwan et la Corée.

Dans les années 1930, des politiques contradictoires ont entraîné l'identification et la persécution des Okinawais en tant qu'autochtones et ont encouragé leur assimilation au peuple japonais *Yamato*. Ils ont alors abandonné leurs vêtements traditionnels, adopté de nouveaux noms de famille et appris le japonais standardisé dans les écoles. Après la défaite du Japon lors de la Deuxième Guerre mondiale, les îles de Ryukyu ont été placées sous juridiction américaine, 20 % des terres arables appartenant à l'armée américaine, et 75 % des bases américaines concentrées dans un territoire restreint représentant 6 % des terres du Japon (*ibid.* : 99-100). Kabe Masaaki, un expert des études sur Okinawa, note le changement d'utilisation et la mobilisation du concept de *kenmin* à Okinawa pour exprimer le désir des Uchinanchus d'être acceptés dans la communauté politique japonaise, pour revendiquer une autonomie politique en réponse à l'occupation américaine, et aussi pour réclamer leur indépendance face au gouvernement national de Tokyo. Ces changements dans l'identité politique et l'autodétermination sont clairement en lien avec les arrangements de politique étrangère et militaire du Japon (entretien personnel 2011). Même s'il n'a pas été formellement consulté au sujet de son retour au sein du Japon après la guerre, Okinawa a été cédée en 1972. Cependant, depuis les années 1970, les Okinawais ont de plus en plus affirmé leurs différences culturelles, qui les distinguent des *Yamatonchus*, en tant que *Uchinanchus* (Lie 1991 : 101). Notamment, leur autonomie politique par rapport au Japon a été revendiquée par Oyama Chojo, l'ancien maire de Koza, qui suggérait même la séparation pour échapper à l'« *enslavement to Japan* » (*ibid.*).

L'analyse du passé colonial révèle aussi la vulnérabilité de la Corée lors de la colonisation japonaise. Après avoir décrété un protectorat en 1905 et l'avoir complètement annexée en 1910, le Japon a fait de la Corée une économie coloniale classique. Dans les années 1930, la politique de japonisation a été complétée grâce à un curriculum éducatif japonais en 1938 et l'adoption forcée de noms japonais en 1940, de même que des discours sur l'*harmonie* (*naisen yuwa* 内戦友和), l'*unité* (*naisen ittai* 内戦一体) et l'ascendance partagée (*nissen dousoron*) entre les Japonais et les Coréens. Bien que souvent méprisés par les citoyens japonais, les Coréens ont été déclarés les « Emperor's offspring » (*tennou no sekishi*) et les sujets impériaux de l'Empire japonais (*ibid.* : 105). Alors que les efforts de guerre du Japon s'intensifiaient, les Coréens ont été affectés de force aux mines, à la construction et à d'autres travaux manuels dans l'archipel japonais,

atteignant au moins 2,4 millions de personnes. Plus des deux tiers sont retournés en Corée après 1945, de leur propre gré ou par la force (*ibid.* : 107). Jusqu'à la conclusion du traité de paix Japon-Corée du Sud, le statut des Coréens au Japon était ambigu. Ceux-ci étaient souvent considérés par le gouvernement comme un groupe dangereux, apparenté aux Burakumins ou aux socialistes. Durant la période d'après-guerre, les Coréens ont souvent adopté la stratégie de l'assimilation volontaire pour éviter la discrimination (*ibid.* : 140). Selon des études de Harajiri, dans les années 1990, moins de 10 % des Coréens utilisaient leurs noms coréens (Harajiri, cité par Lie 1991). Dans le Japon contemporain, les résidents coréens peuvent occuper certains emplois⁷ et payer de l'impôt sur le revenu, mais n'ont aucun droit politique, légal ou symbolique d'appartenance au registre des familles japonaises, à moins qu'ils ne laissent tomber leur héritage coréen et deviennent des citoyens japonais naturalisés. En même temps, le passé colonial a été effacé de la mémoire collective et des discours publics sur la japonéité, discréditant la reconnaissance des individus coréens et des communautés.

Le Japon est-il une démocratie multinationale ? Selon la définition de Tully, le Japon respecte effectivement les quatre critères qui la définissent. D'abord, c'est une démocratie constitutionnelle. Deuxièmement, le pays regroupe au moins deux peuples qui cherchent, à des degrés divers, à accéder à la reconnaissance et à l'autodétermination interne. Troisièmement, il possède un cadre institutionnel fédéral (quasi fédéral) à travers lequel les différents peuples peuvent rechercher cette autodétermination. Quatrièmement, bien que le degré de composition multiculturelle que l'on trouve au sein des Aïnous ou d'autres communautés diasporiques (Coréens, Chinois, etc.) soit sujet à d'autres débats, la nature multiculturelle de la nation japonaise et du peuple d'Okinawa est bien documentée. Si nous admettons que le Japon ressemble en tous points à une démocratie multinationale, quelles sont les implications pour la future citoyenneté japonaise ? Quels sont les outils normatifs offerts par le concept de démocratie multinationale pour la compréhension holistique des processus de minorisation vécus par les résidents permanents Aïnous, les Uchinanchis et les Coréens ? Comment la définition de Tully de la démocratie multinationale met-elle en lumière la lignée démocratique partagée de ces luttes pour la reconnaissance, luttes pour une liberté démocratique qui représentent un désir de participer à la détermination des règles de la reconnaissance mutuelle et de la coopération collective au Japon ? Comment ces différentes luttes pour la reconnaissance exposent-elles et font-elles évoluer la *mé*connaissance ou la *non*-reconnaissance de certaines catégories de peuples qui continuent à exister et à être perpétuées par les lois japonaises et les politiques publiques ? Comment ces luttes

pour la reconnaissance contribuent-elles à améliorer l'autodétermination interne de ces groupes ? Finalement, comment ces éléments de la diversité multinationale interagissent-ils avec les autres facettes de la diversité intranationale ? Quels sont les résidents et les citoyens actuels du Japon affectés par les relations entrecroisées de minorisation et de domination ? Pour répondre à ces questions, d'autres recherches empiriques et qualitatives sur ces luttes pour la reconnaissance, comprises en tant que praxis démocratique pour la recherche de liberté, seront nécessaires.

La section qui suit présente une étude de cas qui met en relation différentes facettes de la diversité multinationale et intranationale et, ainsi, présente les implications pour la citoyenneté japonaise et la politique publique.

Étude de cas : le chevauchement de la diversité multinationale et intranationale

En 2013, le mariage au Japon suit toujours les processus de domination et de minorisation marqué par le familialisme patriarcal et patrilinéaire, l'hétérosexualité obligatoire et la féminité dépendante. Quels sont les processus de domination et de minorisation qui s'exercent sur le mariage entre un citoyen japonais et un non-japonais dont l'identité raciale est compliquée par le passé colonial ? Notre étude de cas explorera les systèmes d'oppression coloniaux, ethnonationaux et de racialisation pour les citoyens japonais et non japonais qui vivent dans le Japon contemporain. Le terme *mariage international* est communément utilisé pour décrire l'union des hommes japonais qui font venir au Japon leurs femmes venue d'un autre pays d'Asie, ou des femmes japonaises qui marient des hommes étrangers (Burgess 2008 ; Piper 2000). Nous nous intéressons à la manière dont le *mariage multinational domestique* est effacé, mais aussi aux raisons pour lesquelles ces mariages sont l'exception à la règle voulant que les conjoints, au Japon, doivent conserver un nom de famille *unifié* après le mariage (voir Arichi 1999). Ceci a posé des problèmes particuliers au couple que j'ai interviewé et qui souhaitait s'émanciper de la norme dominante d'un nom de famille japonais unifié, d'une structure familiale de maisonnée patriarcale (*ie*), ainsi que d'une *féminité dépendante* (femme au foyer) et, conséquemment, du choix du patronyme de la future mariée. Évaluer la valeur de ces souhaits n'est toutefois pas la visée de cet article.

Tel que nous l'avons mentionné précédemment, nous ne posons pas en principe quelque hiérarchie dans la loyauté envers les différents marqueurs d'identité (race, genre, nationalité, langage, orientation sexuelle, handicap, etc.). Plutôt, nous assumons que les individus font parfois des

choix conscients et inconscients, tels que privilégier (ou non) les identités nationales et intranationales, ces choix étant basés sur les relations et les expériences complexes qui remodelent constamment leur subjectivité. À ce titre, nous nous intéressons aux façons dont, durant l'après-guerre, la construction d'un système juridique et politique du ménage japonais mononational et patriarcal est reproduite en tant que seule structure familiale *normale* de la citoyenneté japonaise. Cela renforce non seulement les attitudes patriarcales quant au statut de deuxième classe des femmes au sein de la famille et de la société, mais aussi l'amnésie d'après-guerre par rapport au passé impérial du Japon qui résulte dans le déni de la composition hétérogène du Japon contemporain, aux plans linguistique, racial et multinational. Les conséquences sont variables pour des sujets genrés étrangers nationalisés et racialisés qui tentent de trouver leur place, si ce n'est d'appartenir formellement, au Japon contemporain.

Un homme coréen résident permanent spécial (ci-après nommé Int-A) et sa fiancée (Int-B) souhaitent se marier et partager un seul nom de famille. Dans notre discussion du cas, nous utilisons le terme « résident permanent spécial » (特別永住者) pour indiquer le statut légal indiqué sur la « carte de déclaration des étrangers » (外国人登録証). Nous utilisons aussi le terme « résident coréen » (在日韓国、在日コリアン) afin de respecter l'identité revendiquée par Int-A et pour reconnaître son droit de nommer son identité minorisée⁸. Int-A et Int-B sont tous deux nés et ont été élevés au Japon. Le grand-père d'Int-A est arrivé durant l'ère coloniale, quand la Corée a été annexée et séparée de l'Empire japonais. Les parents d'Int-A sont nés et ont été élevés au Japon. Même si la norme juridique d'avant-2003, appuyée par le registre coréen de la famille, permettait aux épouses de ne pas prendre le nom de leur mari, les parents d'Int-A ont non seulement été forcés d'adopter des pseudonymes japonais, mais ils ont également décidé de suivre la coutume japonaise et de partager un nom de famille afin de mieux s'intégrer dans la société japonaise. À l'inverse, la norme juridique japonaise (avant 2003), appuyée par le registre de la famille, suggère que maris et femmes partagent un nom de famille *unifié*. Suivant l'exemple de leurs parents, Int-A et Int-B souhaitent adopter un nom de famille unifié. Étant donné que Int-A est coréen, il n'a aucun registre de famille japonais lié à son pseudonyme japonais. Il a plutôt un registre de famille coréen, en Corée, établi selon son nom légal coréen et le registre coréen de ses parents. La loi de la famille japonaise considère cette situation comme un *mariage international*, et c'est le seul cas où les conjoints peuvent *de facto*, ou plutôt *doivent* légalement avoir des noms de famille différents. Pour des femmes japonaises luttant pour le droit de conserver leur nom après le mariage, cela peut sembler un privilège, mais, pour Int-A et Int-B, ceci a été vécu comme une injustice

puisque cela empêche Int-A d'acquérir un rang à l'intérieur du système de registre de la famille japonais en tant que père et chef du ménage.

Le statut légal, le nom légal et les pseudonymes japonais des résidents permanents spéciaux sont réglementés par l'Article 4 de la *Alien Registration Law* (1999)⁹ et sont imprimés sur la *Alien Registration Card* de ces personnes, carte qu'ils doivent avoir en leur possession en tout temps. Pour obtenir un nom de famille unifié, très peu d'options s'offraient à eux. Int-A et Int-B voulaient partager le pseudonyme japonais d'Int-A puisque c'est par ce nom qu'il est connu de ses amis, de sa famille et dans les réseaux sociaux et professionnels. C'est d'ailleurs ce que la mère d'Int-A a fait au moment de son mariage, ce qui lui a permis de prendre le nom de son mari. Toutefois, étant donné les changements juridiques introduits en 1999 dans le système du registre de la famille, cette option n'était plus possible pour les résidents étrangers spéciaux coréens ; la raison invoquée étant que les pseudonymes japonais n'ont pas de portée juridique. Ceci n'avait néanmoins pas posé problème pour les parents d'Int-A (sa mère avait adopté le pseudonyme japonais par lequel on connaissait son père). Selon la loi, les deux seuls choix qui s'offraient à Int-B étaient de garder son nom de famille japonais ou de prendre le nom de famille coréen légal de son mari. Si elle avait gardé son propre nom, le couple n'aurait pas partagé le même nom de famille. Toutefois, si elle avait pris légalement le nom coréen de son mari, ils auraient partagé un nom de famille, mais socialement, ils auraient *de facto* continué à porter des noms de famille différents puisque Int-A n'était pas connu sous son nom coréen. Non seulement le nouveau nom légal d'Int-B divulguerait l'héritage coréen de son mari publiquement, mais ils jugeaient tous deux étrange qu'elle soit la seule à porter ce nom de famille coréen, étant elle-même native du Japon. Dans la perspective de la recherche, il est ironique de constater que ni Int-A ni Int-B n'aient trouvé étrange que Int-A utilise un nom japonais et se présente comme un Japonais alors qu'il est en fait Coréen. Ils considéraient ce processus de *passer* directement vers la norme nationale comme normal et comme un choix éclairé leur ayant rapporté de réels bénéfices.

Pour partager un nom de famille et un patrimoine, ils auraient pu choisir le nom coréen d'Int-A et s'enregistrer sous son registre familial en Corée. Suivant cette logique, Int-B aurait abdiqué sa citoyenneté japonaise pour devenir une Coréenne listée sous le nom de famille d'Int-A au registre familial coréen. Cependant, la loi sur la nationalité de Corée exige que les couples résident deux ans au pays pour qu'un conjoint puisse recevoir la citoyenneté et ni Int-A ni Int-B n'avaient l'intention d'habiter en Corée puisque le Japon était leur unique lieu de résidence. D'un point de vue social et économique, Int-A estimait qu'il était risqué de com-

mencer à utiliser exclusivement son nom coréen légal, du moins jusqu'à ce que ses affaires se soient stabilisées financièrement. Il n'a donc divulgué cette information qu'à ses clients et amis qu'il jugeait ouverts à son héritage non japonais. L'option finale pour Int-B était de demander une permission spéciale à la cour pour changer son nom pour le pseudonyme japonais utilisé par son mari. Cette option leur permettrait d'avoir un nom de famille unifié, et lui permettrait à elle de donner légalement son pseudonyme japonais à leurs enfants à travers son registre familial japonais re-nommé. C'est finalement ce qu'ils ont choisi de faire. S'engageant dans toute une gymnastique légale, Int-B a soumis une requête en cour pour obtenir une autorisation exceptionnelle de changement de nom. Par la suite, Int-A a dit qu'il pensait reprendre son nom coréen de façon permanente afin de montrer sa fierté par rapport à son identité nationale et de défier la discrimination qu'il a subie durant son enfance. Il est impossible de prédire si Int-B devra de nouveau soumettre une requête à la cour pour changer son nom de famille et les noms de famille des enfants, passant du pseudonyme japonais partagé au nom de famille coréen légal d'Int-A. Nous ne pouvons pas non plus savoir si la permission sera accordée de nouveau, notamment puisque leur nouveau nom de famille annoncerait publiquement la *nationalisation étrangère* et *coréaniserait* symboliquement la composition ethnoculturelle de la femme japonaise et des enfants japonais-coréens vers une identité nationale exclusivement coréenne. Cette seconde permission spéciale pourrait être rejetée par un juge conservateur puisque cela pourrait potentiellement rendre leurs enfants sujets tant à la confusion identitaire qu'à la discrimination raciale. Si la demande était acceptée, Int-B (l'épouse) et les enfants de Int-A et de Int-B garderaient légalement leur nationalité japonaise, utiliseraient le nom de famille coréen, et les enfants se verraient offrir le choix entre la nationalité coréenne ou japonaise lorsqu'ils atteindraient la majorité, puisque la multiple citoyenneté est interdite selon la loi japonaise (Kondo 2006 : 132).

Analyse de l'étude de cas

Le Tableau 1 ci-dessous expose les *binaires relationnels* importants qui, selon nous, font partie de la construction de la citoyenneté *reconnaissable* (*recognizable*), considérée normale ou idéale, du Japon de l'après-guerre et dans le contexte de ce cas particulier.

Le Tableau 2, quant à lui, montre les systèmes entrecroisés de minoration tels qu'ils se présentent pour toute personne comme Int-A, selon les normes du système de registre familial japonais et les lois qui représentent la nationalité et l'appartenance politique.

TABLEAU 1

Binaires relationnels et gammes d'identités

Gammes d'identités	Binaires relationnels	
	Dominant	Minorisé
Nationalité	japonais	étranger
Peuple/Nation	japonais	autre (coréen)
Langue	japonais	autre
Sexe	masculin	féminin
Genre	masculinité patriarcale	féminité dépendante
Sexualité	hétérosexuel	autre (GLBT)
Rôle au sein de la famille	chef du ménage	dépendants (femme au foyer, enfants)
Nomination (Japon)	patronyme japonais	matronyme japonais, patronyme non japonais, noms de famille séparés
Nomination (Corée)	nom de famille séparé	nom de famille partagé
Nomination (Coréens au Japon)	pseudonyme patronymique japonais	nom légal coréen, autres combinaisons

TABLEAU 2

Systèmes entrecroisés de minorisation pour un mariage multinational

	Nationalité	Langue	Sexe	Genre	Sexualité	Rôle au sein de la famille	Nom de famille
Int-A	coréenne	X	x	masculinité dépendante	x	père étranger Père Mari	pseudonyme japonais
Int-B	x	X	x	féminité indépendante	x	chef de maison mère non mariée	?

La combinaison de ces systèmes de domination/minorisation multinationale et intranationale montre la norme d'un citoyen masculin japonais hétérosexuel selon laquelle le statut légal et le nom de famille de l'individu traduisent son autonomie en tant que mari et chef/père d'un ménage par le biais d'un nom de famille unique, pour lui-même, sa femme japonaise et leurs enfants japonais. De la même façon, elle construit la norme de la citoyenneté d'une femme japonaise hétérosexuelle par laquelle le statut légal et le nom de famille de l'individu transmettent sa dépendance familiale et nominale à son mari en tant que femme au foyer et mère de ses enfants. Les forces conservatrices au sein du Parti libéral-démocrate japonais font valoir que, d'un point de vue ethnocentrique

japonais, « a married couple and their children who all share the same surname constitute a natural and stable unit in society » (Arichi 1999 : 413). Dans le contexte du cas à l'étude, le système du registre familial japonais et les normes implicites de la citoyenneté fonctionnent de manière à a) exclure la nationalité non japonaise (coréenne), b) décourager légalement la masculinité dépendante, c) enrayer légalement la relation maritale impliquant un conjoint non japonais à l'intérieur du registre familial, d) discréditer le pseudonyme japonais en tant que nom de famille viable du chef de famille, et e) rendre légalement invalide le nom de famille non japonais utilisé comme nom de famille *unifié* et grâce auquel le statut de chef de famille peut être établi au Japon.

En mettant l'accent sur l'interaction dynamique entre le physique, le symbolique et le sociologique (Braidotti 1994 : 4), l'identité et la subjectivité sont constituées par la représentation et l'expérience. Pour Int-A et Int-B, la loi est constituée de manière à mal reconnaître et à ne pas reconnaître les identités entrecroisées multinationales et intranationales grâce auxquelles ils s'identifient en tant que 1) résident coréen autonome, mari, père et, plus important encore, chef de sa famille, et 2) femme japonaise dépendante, femme au foyer et mère. Et cela survient en dépit du fait que le gouvernement japonais a activement inclus les Coréens dans l'Empire japonais d'avant – la Deuxième Guerre mondiale et a encouragé, voire forcé leur intégration au Japon. Comme l'affirme Iwabuchi, « Koreans had to be forgotten or somehow completely separated from the ongoing process of constructing modern Japan in order to imagine Japan as a monoracial nation, an imagining which necessitated a clear break from the colonial past: resident Koreans are neither in nor of Japan » (2005 : 55). Comme l'illustre cette étude de cas sur la complexité des diversités multinationales et d'autres diversités non territoriales et corporelles, à l'intérieur de la citoyenneté japonaise de l'après-guerre, autant les femmes que les résidents coréens, entre autres, ont trouvé difficile de prendre formellement leur place dans l'imaginaire social de la citoyenneté japonaise et de trouver une certaine reconnaissance au sein des structures politiques publiques.

Conclusions préliminaires

Afin de contester l'amnésie collective quant à la question de la diversité spécifique au Japon et l'*absence persistante* de reconnaissance des différentes facettes de cette diversité, notre but était de recontextualiser notre compréhension des acquis existants au sujet de la diversité multinationale et intranationale du Japon moderne, et par conséquent de trouver un nouveau langage et un nouveau cadre théorique pour discuter et débattre

de l'avenir de la citoyenneté japonaise. Tully mentionne que « a demand for recognition is never "merely symbolic"... it alters, in complex and often massive ways, the social, economic and political relations of power that constitute the present system of cooperation » (2001 : 15). Comme nous avons tenté de le démontrer, d'une perspective aussi bien normative que politique, les luttes de reconnaissance au sein des démocraties multinationales portent sur « the freedom of the members of an open society to change the constitutional rules of mutual recognition and association from time to time as their identities change » (*ibid.* : 5). À ce titre, la question centrale posée par les démocraties multinationales en général, et par le Japon contemporain en particulier, est la suivante : au Japon, quelle forme de démocratie pourrait permettre aux politiques de reconnaissance d'être vécues plus librement d'une génération à l'autre, avec le moins de domination possible, par les différents peuples et groupes sociaux vivant ensemble au sein de cette communauté politique ?

Naturellement, ni moi ni aucun chercheur ne pouvons prétendre répondre à cette question fort complexe. Il s'agit d'une tâche sur laquelle devra se pencher la communauté politique japonaise. Mais la recherche empirique, associée à une philosophie critique et pratique, offre un aperçu des bases d'un nouveau langage permettant de débattre de ces identités et de pousser plus loin les stratégies déconstructives pertinentes pour bâtir de nouvelles relations de pouvoir anti-essentialistes dans le Japon moderne. Par exemple, la reconnaissance parlementaire en 2008 des Aïnous en tant que peuple autochtone pourrait les aider, dans le futur, à poursuivre leur autodétermination. Le fait d'étudier les populations autochtones vivant dans d'autres démocraties multinationales, comme le Canada, et la recherche comparée sur les cadres institutionnels et législatifs négociés avec les peuples innus, inuits et aborigènes au Canada et au Québec offrent une belle ouverture sur les possibilités de design institutionnel et de solutions au niveau des politiques publiques. Dans la préfecture d'Okinawa, on croyait que la victoire du Parti démocratique du Japon et du premier ministre Hatoyama offrirait des possibilités pour la reconnaissance des revendications d'autonomie des Okinawais. Cependant, la relocalisation de Futenma hors de la préfecture a ultimement mené à la fin de sa carrière politique. En nous basant sur des entretiens qualitatifs sur la crise de Futenma, nous réfléchissons sur les projets d'autodétermination politique et culturelle des Okinawais et des Québécois à la lumière de questions sur le fédéralisme et la politique étrangère. Les recherches comparées sur la démocratie multinationale au Japon ouvrent des pistes de réflexions intéressantes et une meilleure compréhension de la participation du Japon aux négociations futures dans le cadre du traité de l'ANPO. Elles offriront également la possibilité de

mieux comprendre la manière dont le Japon pourrait négocier et gérer plus efficacement sa relation de dépendance envers les États-Unis, à la lumière des revendications internes d'autodétermination d'Okinawa.

Dans le cas des Coréens vivant au Japon, la nature intranationale et non territoriale des résidents permanents nationaux/spéciaux coréens ne contribue pas *clairement* à notre évaluation du Japon en tant que démocratie multinationale. De plus, les distinctions légales explicites de cette communauté étrangère-nationale, comme étant distincte des citoyens nationaux japonais, demande définitivement qu'on y prête une attention accrue et qu'on en fasse un débat bien plus sérieux. Les auto-désignations qu'utilisent les Coréens *Zanichis* compliquent leur composition en tant que diaspora cohérente ou *peuple*, ce qui fait qu'il est extrêmement difficile d'évaluer s'il y a réellement un mouvement social qui représente le souhait des Coréens *Zanichis* d'obtenir leur autodétermination à l'intérieur du Japon. Au moins, nos résultats nous permettent aisément de recommander que les futures réformes des lois japonaises sur la famille et sur la nationalité soient basées sur des conceptions anti-essentialistes de l'identité nationale et individuelle. Cela requerrait que ces lois considèrent les réalités empiriques de la *convivialité multiculturelle*, mais aussi les exclusions et les discriminations générées par cette pratique impériale de l'après-guerre qui exclut formellement toutes les familles dont les chefs ne sont pas reconnus comme étant japonais ou appartenant à la grande famille nationale nipponne.

En résumé, basé sur une conceptualisation féministe de la diversité de la subjectivité politique, notre examen du Japon en tant que démocratie multinationale nous oblige à envisager la possibilité d'une conception civique et anti-essentialiste (quant à la nation, au genre, à la race, à l'orientation sexuelle) de la citoyenneté japonaise. Cette démarche ouvre sur un espace idéationnel, linguistique et démocratique de discussions au sujet du cadre législatif et de la politique publique qui répondrait mieux aux besoins de projets de liberté démocratique de plus en plus multiculturels et multinationaux qui continueront de se manifester à l'intérieur de la citoyenneté japonaise contemporaine.

Notes

1. Première traduction de l'anglais par Maryse Froment-Lebeau
2. L'auteure souhaite remercier Vincent Mirza et Catherine Laurent Sédillot pour leur invitation à contribuer à ce numéro thématique, mais aussi pour leur aide précieuse lors de la révision linguistique de la version française du texte.
3. Article 2, *The Nationality Law* (Loi No.147 de 1950, telle qu'amendée par la Loi No.268 de 1952, la Loi No.45 de 1984, la Loi No.89 de 1993, la Loi.No.147 de 2004 et la Loi No.88 de 2008).

4. Identifié par Arend Lijphart (1980), le consociationalisme (consociativisme) institutionnalise un partage de pouvoir et de représentation au gouvernement au sein de sociétés profondément divisées (clivages linguistiques, religieux, ou ethniques).
5. Consultez le site Web du *Global COE* sur le *Gender Equality and Multicultural Conviviality in the Age of Globalization*, Université de Tohoku (<http://www.law.tohoku.ac.jp/gcoe/en/>), et celui de la *Tokyo Branch of the Institute of Social Sciences*, Université de Tokyo (<http://gcoe.iss.u-tokyo.ac.jp/english/index.html>), sous la direction de Mari Osawa.
6. *Onishi Project*, http://www.law.tohoku.ac.jp/gcoe/en/project-list/07_oonishi_en/
7. Les résidents coréens demeurent exclus de la majorité des emplois salariés du secteur privé et de la fonction publique
8. Dans la recherche sur les Coréens au Japon, on utilise plusieurs termes, selon le contexte historique et les orientations politiques des auteurs et des interviewés. Consultez Lie (2001) chapitre 6, et Hester (2008), et la collection de Ryang (2005).
9. Le gouvernement a mis fin au système d'enregistrement des étrangers depuis le 9 juillet 2012. Dorénavant, les étrangers auront accès à des cartes de résidence. Voir www.immi-moj.go.jp/newimmiact_1/en/

Bibliographie

- Alien Registration Law*, Law No.125 of 1952 Latest Amendment: Law No.134 of 1999, (provisional English translation) www.moj.go.jp/ENGLISH/information/tarl-03.html.
- Arichi, M., 1999. «Is it Radical? Women's Right to keep their own surnames after marriage», *Women's Studies International Forum*, vol. 22, n° 4, p. 411-415.
- Baogang H., B. Galligan et T. Inoguchi (dir.), 2007. *Federalism in Asia*. Cheltenham, Northampton, Edward Elgar Publishing.
- Berstein, G., 1991. *Recreating Japanese Women, 1600-1945*. Berkeley, University of California Press.
- Braidotti, R., 1994. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference*. New York, Columbia University Press.
- Burgess, C., 2008. «(Re)Constructing Boundaries: International Marriage Migrants in Yamagata as Agents of Multiculturalism», in N. Graburn, J. Ertl et R. Kenji Tierney (dir.), *Multiculturalism in the New Japan: Crossing the Boundaries Within*. New York, Bergham Books, p. 63-86.
- Cotterill, S., 2011. «Ainu Success: the Political and Cultural Achievements of Japan's Indigenous Minority», *The Asia-Pacific Journal, Japan Focus*, vol. 9, issue 12, n° 2, March 21.
- Denoon, D., M. Hudson, G. McCormack et T. Morris-Suzuki, 2001. *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hester, J. T., 2008. «Datsu Zainichi-ron: An Emerging Discourse on Belonging Among Ethnic Koreans in Japan», in N. Graburn, J. Ertl et R. Kenji Tierney (dir.), *Multiculturalism in the New Japan: Crossing the Boundaries Within*. London, Routledge, p. 139-150.
- Hudson, M., 1999. *Ruins of Identity: Ethnogenesis in the Japanese Islands*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Graburn, N. et J. Ertl, 2008. «Internal Boundaries and Models of Multiculturalism», in Graburn, N., J. Ertl, and R. K. Tierney (dir.), *Multiculturalism in the New Japan: Crossing the Boundaries Within*. New York, Bergham Books, p. 1-31.

- Inoguchi, T., 2007. « Federal Traditions and Quasi-federalism in Japan », in B. He, B. Galligan et T. Inoguchi (dir.), *Federalism in Asia*. Cheltenham, Northampton, Edward Elgar Publishing, p. 266-289.
- Iwabuchi, K., 2005. « Political Correctness, Postcoloniality, and the Self-representation of “Koreanness” in Japan », in S. Ryang (dir.), *Koreans in Japan: Critical voices from the Margin*. New York, London, Routledge, p. 55-73.
- Kondo, A., 2010. « Nihon ni okeru Gaikokujin no Citizenship to Tabunka Kyosei », in M. Tsujimura et M. Osawa (dir.), *Genda Byodo to Tabunka Kyosei*. Sendai, Tohoku University Press, p. 119-151.
- Kondo, A., 2006. « Tokubetsu eijyûsha no National Origin ni motodoku sabetsu [Special Permanent Residents based on National Origin Discrimination] », *Kokusai jinken* [Human Rights International] vol. 17, p. 76-83.
- Kymlicka, W., 2007. « Multi-nation federalism », in B. He, B. Galligan et T. Inoguchi (dir.), *Federalism in Asia*. Cheltenham, Northampton, Edward Elgar Publishing, p. 33-56.
- Kymlicka, W. et B. He (dir.), 2005. *Multiculturalism in Asia*. Oxford, Oxford University Press.
- Lebra, T. S., 1993. *Above the Clouds: Status Culture of the Modern Japanese Nobility*. Berkeley, University of California Press.
- Lee, S., 2012a. « Gurobaruka jidai no chukaigata kekkon imin: Tohoku noson non kekkon imin joseitachi ni okeru toransunashonaruru-aidentiti », in Ohnishi, Hitoshi and Naoki Yoshihara (dir. en chef), Lee, Sunhee, Ayako Nakamura et Kosuke Hishiyama (dir.), *Idô no jidai wo ikiru: Hito/Kenryoku/Komyuniti*. Tokyo, Toshindo.
- Lee, S., 2012b. « “Tabunka famili” ni okeru shinsai keiken to aratana kadai—k ekkon imin jyosei no toransunashonarusei wo dou toraeruka », in S. Eriko et K. Hiroshi (dir.), *Kanshu “Diasupora nenpo 2: Higashi daishinsai to gaikokujin eijusha tachi*. Tokyo, Akashi shoten.
- Lie, J., 2001. *Multiethnic Japan*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lijphart, A., 1980. *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, Yale University Press.
- Masamito. 2008. « Diet officially declares Ainu indigenous », *Japan Times Online*, June 7. http://www.japantimes.co.jp/news/2008/06/07/national/diet-officially-declares-ainu-indigenous/#.Uz44np5_vAQ [consulté le 1^{er} avril 2014].
- McCormack, G., 2001. « Introduction », in Denoon et al. (dir.), *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-15.
- Morris-Suzuki, T., 2001. « A Descent into the Past: the frontier in the construction of Japanese history », in D. Denoon et al. (dir.), *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Nationality Law* (Law No.147 of 1950, as amended by Law No. 268 of 1952, Law No. 45 of 1984, Law No. 89 of 1993 and Law. No. 147 of 2004, Law No. 88 of 2008)
- Onishi, H., 2009. « Wareware no Gakumonteki Kadai wa Nani ka? – theoretical approach, normative approach, policy science toshite no GCOE Purogramu », *Tohoku University GEMC Journal*, vol. 1, p. 6-9.
- Pearson, R., 2001. « The Place of Okinawa in Japanese Historical Identity », in D. Denoon et al. (dir.), *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 95-116.

- Peng-Er, L., 2005. « At the Margins of a Liberal-Democratic State: Ethnic Minorities in Japan », in W. Kymlicka et B. He (dir.), *Multiculturalism in Asia*, Oxford, Oxford University Press, p. 223-243.
- Piper, N., 2000. « Globalization, Gender and Migration: the Case of International Marriage in Japan », in J. Cook, J. Roberts et G. Waylen (dir.), *Towards a Gendered Political Economy*. London, Macmillan Press.
- Razack, S., 1998. *Looking White People in the Eye*. Toronto, University of Toronto Press.
- Reeskens, T. et M. Hooghe, 2010. « Beyond the Civic-Ethnic Dichotomy: Investigating the Structure of Citizenship across Thirty-Three Countries », *Nations and Nationalism*, vol. 16, n° 4, p. 579-597.
- Ryang, S., (dir), *Koreans in Japan: Critical voices from the Margin*. New York, London, Routledge.
- Siddle, R., 1997. « Ainu: Japan's Indigenous People », in M. Weiner (dir.), *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. New York, London, Routledge, p. 17-49.
- Squires, J., 1999. *Gender in Political Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Steele, J. F., 2011. *Entretien avec le professeur Takara Tetsumi*. University of the Ryukyus, Okinawa, Japan.
- Steele, J. F., 2009. *Liberté, diversité, co-autorité: Towards a Late Modern Praxis of Radical Representative Democratic Corporealpolitik*. Thèse de doctorat, École d'études politique, Faculté des sciences sociales, Université d'Ottawa.
- Taira, K., 1997. « Troubled national identity: the Ryukyans/Okinawans », in Michael Weiner (dir.), *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. New York, London, Routledge.
- Takezawa, Y., 2008. « Tabunka Kyosei' and Community-Rebuilding After the Kobe Earthquake », in Graburn et al. (dir.), *Multiculturalism in New Japan: Crossing the Boundaries within Japan*. New York, Bergham Books, p. 32-42.
- Tsujimura, M. et M. Osawa, 2010. *Gender Equality in Multicultural Societies: Gender, Diversity and Conviviality in the Age of Globalization*, Sendai, Tohoku University Press.
- Tsujimura, M. et J. F. Steele, 2011. *Ajia ni Okeru Jenda Byodo: Seisaku to Seiji Sankaku*, Sendai, Tohoku University Press.
- Tsujimura, M., 2009. « Tabunka kyosei shakai no jenda byodo-isuramu no sukafu ronso wo megutte ». *GEMC Journal*, n° 1, p. 10-19.
- Tully, J., 2001. « Introduction », in A.-G. Gagnon et J. Tully (dir.), *Multinational Democracies*. Cambridge, MA, Cambridge University Press, p. 1-33.
- Ueno, C., 2001. « Modern Patriarchy and the Formation of the Japanese Nation State », in Denoon et al. (dir.), *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge, MA, Cambridge University Press, p. 213-223.
- Weiner, M. (dir), 1997. *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. New York, London, Routledge.

Diversité urbaine



Du genre à la diversité. Le contrôle du changement de la main-d'oeuvre dans les grandes entreprises japonaises

From Gender to Diversity and the Control of Labour Force Changes among Japanese Companies

Claude-Eve Dubuc et Vincent Mirza

Changement et diversité au Japon
Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024713ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1024713ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)
1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dubuc, C.-E. & Mirza, V. (2013). Du genre à la diversité. Le contrôle du changement de la main-d'oeuvre dans les grandes entreprises japonaises. *Diversité urbaine*, 13 (1), 111–129. <https://doi.org/10.7202/1024713ar>

Résumé de l'article

Cet article analyse les pratiques de gestion de la diversité mises en place dans les grandes entreprises japonaises. À partir du milieu des années 1990, plusieurs de ces entreprises ont progressivement fait face à la nécessité d'incorporer une plus grande diversité dans les rangs de leurs employés en raison des transformations majeures du contexte économique et social. Ce sont les moyens que les entreprises utilisent pour gérer cette diversité que nous examinerons dans cet article. Nous montrerons que cette gestion de la diversité a commencé par l'instauration de mesures visant à incorporer la main-d'oeuvre féminine dans les rangs de l'entreprise. Ces mêmes mesures seront ensuite réutilisées dans une même logique pour gérer les employés étrangers.

Du genre à la diversité. Le contrôle du changement de la main-d'œuvre dans les grandes entreprises japonaises

From Gender to Diversity and the Control of Labour Force Changes among Japanese Companies

CLAUDE-EVE DUBUC

*Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa
claude_eve@hotmail.com*

VINCENT MIRZA

*Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa
vmirza@uottawa.ca*

RÉSUMÉ ■ Cet article analyse les pratiques de gestion de la diversité mises en place dans les grandes entreprises japonaises. À partir du milieu des années 1990, plusieurs de ces entreprises ont progressivement fait face à la nécessité d'incorporer une plus grande diversité dans les rangs de leurs employés en raison des transformations majeures du contexte économique et social. Ce sont les moyens que les entreprises utilisent pour gérer cette diversité que nous examinerons dans cet article. Nous montrerons que cette gestion de la diversité a commencé par l'instauration de mesures visant à incorporer la main-d'œuvre féminine dans les rangs de l'entreprise. Ces mêmes mesures seront ensuite réutilisées dans une même logique pour gérer les employés étrangers.

ABSTRACT ■ The present article introduces an analysis of diversity management practices and perceptions within major Japanese companies. Since the mid 1990's, important changes in the socio-economic context have forced major Japanese companies to face the necessity of incorporating greater diversity into their labour force. In the present article, we will analyse the practices undertaken by such companies regarding diversity management. We will show how diversity management first began with measures aiming at the advancement of working women within companies and have subsequently been used, with a similar logic, to manage foreign workers.

MOTS CLÉS ■ Japon, diversité, travail, femmes, culture.

KEYWORDS ■ Japan, diversity, work, women, culture.

LE MARCHÉ DE L'EMPLOI au Japon subit actuellement de profonds changements causés, entre autres, par les fluctuations de l'économie, par une modification majeure du profil des travailleurs et de leur perception du travail, de sa place, ainsi que de sa valeur dans le système socio-culturel japonais. Ces changements ont des conséquences négatives importantes telles que la précarisation de l'emploi, l'appauvrissement de certains groupes de travailleurs et l'augmentation des écarts entre les riches et les pauvres (Adhikari *et al.* 2010; Bernier et Mirza [coll.] 2009; Coe *et al.* 2011; Hashiguchi 2011). Néanmoins, avec la flexibilisation de la main d'œuvre, les entreprises ont également été confrontées à la nécessité d'incorporer, même de manière restreinte, davantage d'employés étrangers ou encore d'employés ne correspondant pas exactement au cadre défini du régime de travail. Il est ainsi de plus en plus difficile pour les entreprises d'ignorer la diversité de leurs employés, celle-ci se présentant par ailleurs comme un atout possible en période de crise démographique importante. Ceci étant dit, dans le contexte du marché du travail au Japon, quelle perception a-t-on de la diversité? Quelle importance lui accorde-t-on dans le milieu des grandes entreprises, là où l'homogénéité des travailleurs a longtemps été considérée comme une force, et quel rôle a-t-elle à jouer?

Afin de comprendre les mesures que les entreprises utilisent pour définir et contrôler l'augmentation croissante d'une main-d'œuvre diversifiée, nous voulons examiner, dans cet article, comment les grandes compagnies utilisent la même logique pour intégrer les femmes et les employés étrangers. Pour ce faire, nous nous baserons sur une étude de cas réalisée auprès d'un fabricant automobile et de son Bureau de développement de la diversité. Cette étude de cas est tirée d'un travail de terrain d'une année, effectué au sein de quatre grandes entreprises de Tokyo, dans le cadre d'une recherche portant sur les femmes japonaises occupant des postes importants dans le monde des affaires (Dubuc 2009). C'est à titre de stagiaire que Dubuc a intégré le Bureau de développement de la diversité de l'une de ces entreprises et qu'elle a récolté les données présentées dans cet article. Afin de promouvoir l'intégration des femmes, plusieurs entreprises au Japon ont organisé des symposiums et des formations dont nous discutons plus loin. Dubuc a participé et organisé

certaines de ces formations dans les entreprises et dans la communauté. Les données de l'article sont donc tirées d'une partie des observations de terrain et d'informations provenant de documents publics.

Le système d'emploi japonais et son rôle dans la composition des employés au sein des entreprises

C'est à partir du milieu des années 1950 que le système d'emploi des grandes entreprises japonaises a été mis en place. Ce système est caractérisé dans sa version idéalisée par le *salaryman*, par l'emploi « à vie » et par un système de promotion et une échelle salariale basés sur l'ancienneté¹ (Bernier 1995 ; Iida et Morris 2008). Durant cette période, une forte croissance économique et une importante complémentarité institutionnelle ont contribué à créer un niveau élevé d'homogénéité dans les pratiques de gouvernance corporative des entreprises (Jackson 2009). Celles-ci ont ainsi mis en place un système d'embauche qui se basait sur le recrutement des nouveaux employés dès leur sortie de l'université pour les former au sein de l'entreprise, en créant des modèles de carrière entière au service d'une seule et même compagnie (Jolivet 1985). Il faut aussi souligner que ce système d'emploi n'incluait pas les femmes et encore moins les étrangers. Il a ainsi joué un rôle déterminant dans l'homogénéisation du profil des employés formant le noyau des grandes entreprises japonaises. Cependant, ce système a subi des modifications majeures au cours des dernières décennies.

Plusieurs facteurs ont eu une influence décisive sur ces changements. Parmi les plus notables, mentionnons la crise économique prolongée des années 1990, le vieillissement marqué de la population, les changements de mentalité en lien avec le travail et les modifications législatives mises en place par le gouvernement² (Adhikari et al. 2010 ; Benson et al. 2007 ; Coe et al. 2011 ; Mirza 2007 ; Suzuki 2007). Ainsi, bien que l'emploi à vie constitue toujours le modèle idéalisé pour les employés formant le corps des grandes entreprises, on observe que celui-ci est accessible à un nombre de plus en plus restreint d'individus (Iida et Morris 2008) et qu'il y a une augmentation massive du nombre de travailleurs contractuels et autres employés non réguliers³ (Coe et al. 2011 ; Hashiguchi 2011 ; JILPT 2012). Ceci a favorisé une diversification du profil des employés sous trois grands aspects : celui de l'expérience et du statut des travailleurs (Adhikari et al. 2010 ; Weathers 2001) ; celui de la diversité de genre dans les entreprises⁴ (Benson et al. 2007 ; Kawaguchi 2006 ; McDonald 2009 ; Taniguchi 2008, 2006) ; et celui de la diversité ethnique des travailleurs (Adhikari et al. 2010 ; Iida et Morris 2008 ; JILPT 2012 ; Olcott 2008 ; Taniguchi 2008).

Ce troisième aspect est particulièrement intéressant lorsqu'il est question du Japon, un pays réputé pour son homogénéité ethnique. En effet, de nombreux auteurs ont souligné le nombre grandissant d'interactions entre entreprises japonaises et étrangères, avec, entre autres, des acquisitions, des fusions, et des collaborations internationales. (Adhikari et al. 2010 ; Benson et al. 2007 ; Iida et Morris 2008 ; Olcott 2008). Tous ces phénomènes se traduisent au Japon par une présence accrue de travailleurs étrangers au sein des grandes entreprises, par une augmentation de travailleurs ayant acquis une expérience à l'étranger⁵, de même que par un accroissement des interactions avec des travailleurs hors du pays. L'embauche de travailleurs étrangers est également un moyen pour les entreprises d'avoir accès à une main-d'œuvre peu coûteuse afin de combler les postes les moins prestigieux, tels que les emplois en usine. De plus, certaines compagnies voient l'intégration de travailleurs chinois qualifiés comme un outil favorisant l'exploitation du marché colossal que représente la Chine. Ainsi, selon leur pays d'origine et la voie par laquelle ils ont intégré le marché du travail au Japon, les travailleurs étrangers peuvent être regroupés dans différentes catégories influençant grandement leur statut, leur situation et la place qui leur est accordée. De ce fait, la diversité ethnique au sein des grandes entreprises japonaises est désormais une réalité non négligeable⁶.

Bref, les employés des grandes entreprises japonaises présentent un profil de plus en plus varié et l'on peut noter une nouvelle tendance à considérer cette diversité comme incontournable et à la présenter comme un atout possible (Benson et al. 2007 ; Kawaguchi 2007 ; Taniguchi 2008). C'est dans ce contexte que plusieurs entreprises ont mis sur pied des départements ou des bureaux ayant pour mandat de promouvoir et d'exploiter la diversité de leurs employés, même si, dans bien des cas, la définition de celle-ci est encore souvent restreinte à la diversité de genre. En fait, comme nous allons le voir, c'est en passant par la promotion de l'emploi des femmes que les entreprises ont développé des « outils » pour intégrer la main-d'œuvre étrangère.

La promotion de la diversité en lien avec l'emploi des femmes

Au Japon, la participation des femmes au monde du travail n'est pas récente et leur présence parmi les travailleurs rémunérés remonte au début de l'époque Meiji (Faison 2007). Toutefois, encore aujourd'hui, le discours public continue souvent de suggérer qu'il est acceptable pour une femme de travailler seulement si elle accomplit « correctement » son rôle d'épouse et de mère (Dubuc 2009 ; Worthley et al. 2009). D'ailleurs, le modèle de la femme au foyer (専業主婦 ou *professional housewife*), ne

remonte qu'à la période de 高度経済成長, soit au développement accéléré de l'économie. Il s'agit donc d'un phénomène relativement récent (Jolivet 1993).

Cette pression sociale, alliée à de fortes lacunes législatives et institutionnelles, est à l'origine de la courbe en « M »⁷ caractéristique du cycle d'emploi des femmes. Elle joue également un rôle clé dans la tendance marquée de celles-ci à repousser de plus en plus l'âge du mariage et du premier enfant (Mirza 2010 ; Suzuki 2007). De plus, la sur-représentation des femmes parmi les catégories d'emplois précaires ou non réguliers en parallèle avec leur sous-représentation dans les postes décisionnels demeurent problématiques⁸. Ainsi, on peut dire que la majorité des femmes dans l'univers du travail au Japon occupent des postes précaires, accomplissent des tâches de soutien, et sont confinées à un statut peu élevé.

Face à cette réalité difficile et aux inégalités persistantes, le gouvernement a mis en place des mesures législatives afin de promouvoir l'égalité entre les sexes dans les milieux de travail. La plus importante de celles-ci est la Loi sur l'égalité des chances dans l'emploi (LECE) (*Danjo koyō kikai kintō hō*) adoptée en 1985. Cette loi a favorisé certaines améliorations concernant le recrutement, les conditions d'embauche et les annonces d'emploi. Néanmoins, elle présente d'importantes lacunes et fait l'objet de fortes critiques⁹ (Lam 1993, 1992 ; Weathers 2005). Ainsi, il est rapidement apparu que les améliorations étaient généralement faites sur la forme, alors que les distinctions entre « travail de femme » et « travail d'homme » demeuraient fortement présentes. Par exemple, en instaurant le système d'emploi à double voie en réponse à la LECE (Kimoto 2003 ; Lam 1993, 1992 ; Nakano 1996), les compagnies ont simplement institutionnalisé les formes indirectes de discrimination (Asakura 2004 ; Weathers 2005). En effet, dans ce système, les employés « choisissent » entre deux voies d'emploi au moment de leur embauche : la voie de la carrière (*sōgōshoku*) ou la voie générale (*ippanshoku*). Ce choix aura ensuite un effet direct sur leur futur salaire, leurs assignations et leur accès aux promotions, faisant donc, en théorie, de ces différences le résultat des choix individuels de chaque employé. Cependant, le choix de la voie de la carrière pour une femme signifie encore souvent l'abandon du projet de fonder une famille, en raison, entre autres, des lacunes majeures du système de garde pour les enfants et de la persistance des attentes sociales demandant aux femmes de prendre en charge des tâches domestiques de façon quasi exclusive. Par conséquent, ce choix demeure difficile à faire et à poursuivre ouvertement¹⁰ (Fujimura-Fanselow 1995 ; Rindfuss *et al.* 2010 ; Suzuki 2007). Il semblerait donc que la LECE ait essentiellement procuré l'opportunité pour l'égalité en emploi à un

nombre limité de femmes qualifiées, alors qu'elle confinait la majorité de la main-d'oeuvre féminine à des postes encore moins bien payés et moins reconnus (Weathers 2005).

De nombreuses compagnies ont aujourd'hui abandonné ce système à double voie et ont plutôt recours à des travailleurs temporaires (*haken shain*), majoritairement des femmes pour les postes non spécialisés, afin de combler les postes à statut et à salaire peu élevés (Benson *et al.* 2009 ; Weathers 2005). Cependant, la promotion des employées féminines, même lorsqu'elles choisissent explicitement la voie de la carrière, demeure un défi.

Ainsi, bien qu'à partir de la deuxième moitié des années 1980 certaines sociétés adoptèrent des programmes d'actions positives visant l'avancement des femmes¹¹, il faudra attendre les années 2000 pour que des mesures de promotion de la diversité fassent réellement partie des politiques d'entreprises au Japon¹². Illustrant ce courant, un groupe de recherche sur la gestion de la diversité fut ainsi formé en 2000 par la Japan Federation of Employers' Associations (*Nikkeiren*)¹³. De plus, certaines compagnies créèrent des départements s'occupant spécifiquement de la gestion de la diversité dans la continuité de politiques déjà existantes qui visaient la promotion de l'égalité (d'importance et de réussite variables). Ainsi, citons l'exemple de TEPCO (Tokyo Electric Power Company) qui a mis sur pied, en février 2006, une section consacrée à la promotion de la diversité (*Daibāshiti suishin shitsu*) visant spécifiquement l'avancement des femmes, entre autres, via diverses formations. Cette section fut mise en place dans la continuité d'un programme de formation de *leaders* féminines existant déjà depuis 2004 (Tamura 2006). Dans d'autres sociétés, la création de ces départements marque, au contraire, un tournant dans les politiques d'entreprise, alors que pour d'autres encore, les pratiques de gestion de la diversité ne prirent pas la forme de départements indépendants. Chez celles-ci, ces politiques demeurèrent plutôt au niveau de programmes centrés sur la promotion des femmes, mais mettant l'accent sur l'effet potentiellement positif sur la compétitivité de l'entreprise concernée (ce qui renvoie donc à l'approche de gestion de la diversité).

Par ailleurs, à partir du milieu des années 2000, le fort intérêt des médias et du public envers les femmes dans le monde du travail au Japon eut également un effet positif sur la place accordée à leur avancement et, conséquemment, à la gestion de la diversité (Dubuc 2009). En effet, en plus des nombreuses séries télévisées mettant en scène des personnages fictifs de femmes au travail, le nombre d'émissions et d'articles présentant des « femmes de carrière », leur parcours et leur situation, connut une véritable explosion. Ces articles étaient publiés tant dans des revues spécialisées que dans des revues de mode et des revues de recherche

d'emploi, ce qui leur conférait une forte visibilité¹⁴. Cette couverture médiatique importante a certainement influencé les entreprises toujours soucieuses de projeter une image positive d'elles-mêmes. À cette fin, la création de départements de gestion de la diversité ou de promotion des femmes était, en effet, une occasion pour ces entreprises de s'afficher publiquement en tant que compagnie favorable à l'égalité des sexes.

Par exemple, citons *Matsushita Electric Industrial Co.* qui a établi en 2001 un «Département pour le resplendissement des femmes» (*Josei kagayaki honbu*) afin de poursuivre concrètement des stratégies de promotion de la diversité (encore définies comme étant hommes/femmes). Celui-ci fut renommé «Département pour la promotion des femmes» (*Josei suishin honbu*) par la suite, pour être finalement remplacé, en 2006, par le «Département pour la promotion de la diversité» (*Tayōsei suishin honbu*) (Matsushita Electric Industrial 2007 ; Taniguchi 2008). Avec ce nouveau département, les critères déterminant ladite «diversité» furent élargis pour inclure principalement l'âge, et l'origine ethnique en parallèle avec le sexe, mais également la religion, le statut social, les handicaps, etc. Ceci illustre à quel point, pour les grandes entreprises japonaises, la gestion de la diversité passe d'abord et avant tout par la promotion du travail des femmes, mais également que pour certaines d'entre elles, cette perspective poursuit son évolution pour éventuellement englober une vision élargie de la notion de diversité. Le fabricant automobile où nous avons effectué notre travail de terrain ayant suivi un tel parcours, nous analyserons maintenant celui-ci afin d'illustrer notre propos.

L'expérience d'une gestion de la diversité chez un fabricant automobile de Tokyo

FA (pseudonyme qui désigne le fabricant automobile de la présente observation) a débuté ses activités au début du xx^e siècle et c'est dans un des quartiers les plus prestigieux de Tokyo que se trouvait son siège social au moment de la recherche. Après avoir éprouvé d'importantes difficultés, FA a entamé une première collaboration internationale et pénétré le marché étranger dès le milieu du xx^e siècle. Puis, une deuxième période de crise a incité la compagnie à développer un partenariat avec un fabricant automobile européen, peu avant le tournant du siècle. Au moment du terrain en 2007, la compagnie employait plus de 186 000 personnes à travers le monde, dont près de 2 000 dans les bureaux de Tokyo.

Fidèle à l'image généralement associée à l'industrie automobile au Japon, FA était perçue comme une compagnie privilégiant une main-d'œuvre masculine. Toutefois, avant même l'adoption de la LECE, FA recrutait déjà un petit nombre de femmes au même titre que les nouveaux

employés masculins, bien que la situation après l'embauche n'en était pas vraiment égale. De plus, c'est une division des employées féminines basée sur le profil d'études et non sur le système à double voie qui fut adoptée dans la foulée de la loi sur l'égalité de 1985. Cependant, bien qu'ayant reçu une formation de base identique à celle des hommes, les femmes recrutées dans la « catégorie carrière » devaient également suivre une formation axée sur les bonnes manières (savoir servir le thé, ouvrir les portes, etc.), pendant que leurs collègues masculins accomplissaient des stages en usine. Majoritairement assignées au siège social, les femmes se voyaient généralement attribuer le même type de tâches que les hommes, mais des formes indirectes de discrimination (la difficulté d'obtenir des assignations avec des responsabilités, d'accéder à des promotions, etc.) demeuraient très présentes. En effet, les employées féminines n'étaient généralement pas considérées comme des professionnelles (*business person*) par leurs collègues ou supérieurs masculins.

Néanmoins, à la suite de l'arrivée de nouveaux dirigeants et de la mise en place d'une nouvelle stratégie d'entreprise, l'accent fut mis sur la diversité au sein de FA en tant que force d'affaires. Ainsi, devant la menace d'une éventuelle pénurie de travailleurs causée par le vieillissement de la population, et face à la hausse du pouvoir économique des femmes et de leur valeur en tant que consommatrices¹⁵, les dirigeants insistèrent sur l'importance d'inclure un nombre plus important d'employées féminines parmi les postes décisionnels. Dans cette perspective, une équipe spéciale de gestionnaires fut mise en place pour étudier la meilleure stratégie à adopter.

En 2004, dans la foulée des recommandations de cette équipe, le Bureau de développement de la diversité (BDD) fut alors créé. Son mandat était de favoriser et de promouvoir la diversité sous toutes ses formes, en accordant la priorité à la promotion du travail des femmes.

Il est intéressant de souligner ici le caractère atypique de la constitution du BDD, dont la diversité des membres, au moment de la recherche, reflétait le mandat. En effet, bien que tous d'origine japonaise, les membres du BDD provenaient de départements et de spécialisations variés, puisqu'ils s'étaient joints au BDD de façon volontaire lors de sa formation (situation peu commune chez FA)¹⁶. De plus, la directrice générale (*shitsuchō*) avait elle-même été recrutée par FA spécifiquement pour diriger le BDD, alors qu'elle travaillait à l'étranger pour une autre société sans lien avec le milieu automobile.

La promotion de la diversité telle que pensée et mise en pratique par le BDD

Comme nous l'avons précédemment mentionné, la définition de la diversité dans le cadre du mandat octroyé au BDD a évolué et a connu deux phases principales. Ainsi, lors de sa formation en 2004, ses activités étaient centrées sur le développement de la carrière des employées féminines. Par contre, au moment de la recherche, outre cet aspect, la promotion d'autres types de diversité, principalement la diversité culturelle, occupe une place importante. De plus, il faut souligner que, si l'élément déclencheur de la création du BDD et son principal axe d'intervention ont été l'insuffisance évidente de gestionnaires féminines (déplorée par le nouveau président d'origine étrangère), en adoptant, dès ses débuts, une appellation qui met de l'avant le mot « diversité » et non pas uniquement « femme », le BDD s'est positionné en faveur d'une vision élargie de la gestion de la diversité au sein de FA.

La nouvelle politique de l'entreprise fut donc clairement orientée en faveur de trois grands objectifs : (1) mieux répondre aux besoins des consommateurs, (2) sécuriser une main-d'oeuvre qualifiée, et (3) remplir adéquatement ses responsabilités sociales. Dans cette perspective, trois éléments clés ont été mis de l'avant par le BDD : le soutien au développement de carrière des employées féminines, la création d'un « esprit axé vers la diversité » pour la compagnie tout autant que pour ses employés et la promotion d'un meilleur équilibre travail/vie privée.

Concrètement, la promotion de ces éléments a pris les formes suivantes dans le cadre de l'avancement du travail des femmes : premièrement, afin de favoriser l'émergence de femmes dirigeantes, un système de soutien au développement de carrière a été mis en place. Deuxièmement, afin de faire connaître et surtout accepter la position de FA à l'égard de l'avancement des femmes auprès des employés et des gestionnaires en poste, le président et les hauts dirigeants ont émis des communiqués (par écrit et oralement, certains adressés au grand public) et intégré explicitement leur position à la politique d'entreprise. Finalement, le BDD a travaillé à l'implantation de garderies en milieu de travail dans différentes filiales, et à une opérationnalisation des politiques d'entreprise visant l'équilibre travail/vie privée (entre autres, par la possibilité d'adopter des horaires de travail allégés, par la prolongation du congé parental, par l'amélioration des conditions pour la réembauche à la suite d'une naissance).

Toutefois, comme nous l'avons énoncé plus tôt, chez FA, l'approche de la diversité visée par le mandat du BDD ne s'est pas limitée à la diversité de genre. Après avoir adopté différentes mesures visant la promotion du travail des femmes et vérifié qu'elles portaient fruits¹⁷, le BDD s'est tourné

vers la diversité culturelle. En effet, en raison de ses partenariats internationaux et de sa présence dans les marchés étrangers, les collaborations entre employés japonais et non-japonais sont devenues fréquentes, présentant de nombreux défis. Les trois grands objectifs de la politique d'entreprise précédemment cités ont donc été transposés à la diversité culturelle et mis de l'avant par différentes mesures. Ainsi, en se basant sur l'expérience acquise dans le cadre de la promotion du travail des femmes, le BDD a appliqué une logique similaire à la gestion de cette autre forme de diversité. Il a donc mis en place des formations et des ateliers afin de promouvoir l'effet positif d'une diversité culturelle pour FA et fourni les outils nécessaires aux employés et aux gestionnaires afin de gérer celle-ci efficacement. De plus, de façon similaire à la méthode utilisée pour favoriser l'avancement des femmes, des exemples positifs de gestion de la diversité ont été divulgués sur l'Intranet. Ceux-ci pouvaient être des situations menant à l'augmentation mesurable des profits de l'entreprise ou à une amélioration du milieu de travail. Par exemple, on a présenté le cas d'une femme ayant suggéré une modification précise des fonctionnalités du modèle de voiture familiale FA basée sur son expérience concrète de mère. Cette modification ayant généré une forte augmentation des ventes et de la satisfaction des consommateurs, elle a très souvent été utilisée pour démontrer l'effet positif de la diversité. En outre, des exemples d'équipes ayant organisé des événements à l'interne pour découvrir la culture d'un de leurs membres d'origine étrangère (souvent à travers la nourriture) et ayant ainsi augmenté la cohésion du groupe et par conséquent sa productivité, ont également été mis de l'avant.

On a également créé, entre autres choses, une bande dessinée interactive dans laquelle « Docteur Culture » présente des problèmes concrets attribuables à des différences culturelles et offre des suggestions sur la façon de les régler ou de les éviter. Ainsi, tout comme certaines formations avaient présenté la tendance des femmes à pleurer au travail comme une simple différence de mode de communication par rapport aux hommes, différence dont il ne faut donc pas se formaliser, le Docteur Culture présentait, quant à lui, des problèmes de communication sous l'angle des différences culturelles. Il expliquait donc des situations conflictuelles à la fois du point de vue japonais et du point de vue étranger afin d'instaurer une meilleure compréhension mutuelle. Par exemple, un des scénarios présenté expliquait aux travailleurs étrangers que l'attitude de nombreux Japonais lors de réunions d'affaires qui consiste à se croiser les bras, fermer les yeux et se laisser aller au fond de leur chaise en baissant la tête, n'en est pas une de mépris, de désintérêt ou de somnolence, mais démontre au contraire que l'individu se concentre et cherche à bien comprendre et intégrer tout ce qui est dit sans être dérangé par d'autres stimuli.

Finalement, soulignons qu'en dépit du fait que les activités concrètes du BDD au Japon soient concentrées sur la promotion de la diversité de genre et de culture, dans l'ensemble des documents et communications produits par le BDD, c'est une vision beaucoup plus large de la diversité qui est mise de l'avant. Ainsi, parmi les formes de diversité qu'il faut reconnaître afin de créer une valeur ajoutée, le BDD mentionne, entre autres, l'âge, l'expérience, le style de vie, le parcours académique, l'étape de vie et le statut des travailleurs.

Bref, il est clair que les activités liées à la promotion de la diversité par le BDD sont principalement centrées sur le développement de la carrière des femmes, comme c'est le cas dans la majorité des entreprises japonaises. Toutefois, une vision élargie du concept de diversité, présente dès la formation du BDD, a donné naissance à une seconde phase d'activités pendant laquelle la valeur associée à la diversité culturelle a été mise de l'avant de façon proactive et a pris une place importante aux côtés de la diversité de genre. De plus, en intégrant une définition très large de la diversité dans le mandat du BDD, FA a contribué à promouvoir un meilleur équilibre travail/vie privée pour l'ensemble de ses employés et des conditions de travail générales plus désirables, au sein même de sa politique d'affaires.

Cette étude de cas illustre donc une tendance de plus en plus présente au sein de certaines grandes entreprises japonaises, où une vision de la diversité centrée, dans un premier temps, sur la promotion du travail des femmes ouvre la porte, subséquemment, à une définition élargie de la diversité et de ses avantages. Ainsi, dans une perspective similaire, soulignons deux exemples qui nous semblent particulièrement révélateurs : la création du Institute for Human Diversity Japan et la mise en place du *Diversity Project*. Inauguré en 2007 (et incorporé en 2010), L'Institute for Human Diversity Japan (*Daibāshiti kenkyūjo*) avec des bureaux à Tokyo et à Osaka, vise la promotion de la diversité en tant qu'élément positif pour les communautés et les entreprises. Cet institut ne se limite pas à la promotion de l'égalité femmes/hommes dans l'emploi ou à celle d'un meilleur équilibre travail/vie privée. Il met de l'avant la diversité sous toutes ses formes, y compris celles de points de vue, d'âges ou d'origines, et leur promotion grâce à une collaboration entre les entreprises et les communautés. Dans cette optique, l'institut organise ses activités autour de trois axes : (1) des enquêtes et des recherches sur la diversité, (2) des activités visant la création de canaux de communication entre les communautés et les entreprises, et enfin (3) des services de formation et de consultation. Quant au *Diversity Project* (*Daibāshiti purojekkuto*), il a été mis en place en 2009 par la Asahi Shimbun Company. Ce projet regroupe 11 grandes entreprises japonaises (en plus de *Asahi*) et sept associations

à but non lucratif. Parmi celles-ci, on trouve *J-Win*, qui travaille à l'avancement des femmes dans l'emploi, *GEWEL*, qui vise la promotion de la diversité de façon plus générale (après s'être concentré uniquement sur l'avancement des femmes dans un premier temps, entre 2003 et 2005), et *Fathering Japan*, qui œuvre à améliorer le système de soutien aux pères¹⁸. Prônant la devise « À la poursuite d'une société où tous peuvent tirer profit de leurs particularités et où tous peuvent continuer à travailler », le *Diversity Project* organise des symposiums sur la promotion de la diversité et des séminaires de carrière qui s'adressent aux étudiantes universitaires. De plus, sur son site Internet (voir bibliographie), il offre de l'information concrète sur la diversité, sa promotion, son lien avec la poursuite d'un meilleur équilibre travail/vie privée, de même que des données et des analyses précises sur la situation des femmes dans l'emploi et sur l'effet positif de leur plus grande implication. On peut donc constater que bien que le *Diversity Project* mette de l'avant une vision large de la notion de diversité, celle-ci reste, dans les faits, toujours principalement centrée sur la question de l'avancement des femmes.

Discussion

À la lumière de cette étude de cas, il faut souligner que malgré des progrès notables, la reconnaissance de la diversité comme stratégie d'affaires dans les grandes entreprises japonaises est loin d'être acquise. La création d'un groupe de recherche sur la gestion de la diversité en 2000 par la Japan Federation of Employers' Associations marque, bel et bien, le début du discours et des pratiques en lien avec cette question au Japon (Taniguchi 2008), mais ce discours ne correspond ni aux expériences que les femmes vivent dans les entreprises, ni aux contraintes auxquelles elles doivent se soumettre pour faire carrière. Par exemple, les garderies et leurs horaires ne sont pas adaptés aux longues heures de travail et de déplacements auxquelles les femmes doivent faire face dans la journée. Par ailleurs, plusieurs témoignages relatent que c'est aussi dans les garderies que les femmes subissent le discours moralisateur de la mauvaise mère absente. De plus, les crèches d'entreprises sont souvent vides, car les mères ne veulent pas faire plusieurs heures de train avec leur bébé. Notons également que, dans l'entreprise, les relations sont difficiles. Les hommes acceptent difficilement d'être dirigés par une femme et même parfois, certains clients refusent d'avoir une interlocutrice dans une transaction d'affaires. Les employées hésitent à faire appel à leurs privilèges de peur d'être critiquées et raccourcissent parfois leur congé de maternité, afin de garder leur poste dans l'entreprise et de ne pas susciter de commentaires.

Néanmoins, au cours des dernières années, les entreprises ont dû se résoudre à la nécessité de mieux intégrer les femmes (et, par la suite, la main-d'œuvre étrangère) pour faire face à la pénurie de main-d'œuvre qui s'aggrave dans un contexte de crise démographique. Il est important de comprendre, à la lumière des exemples que nous avons évoqués dans cet article, les modes d'intégration de la diversité, qu'elle soit ethnique ou liée au genre. En créant des départements qui facilitent soi-disant l'intégration, les sociétés créent des contextes circonscrits qui permettent à la fois de montrer leurs bonnes intentions pour « faciliter le travail » des femmes ou de la main-d'œuvre étrangère et de poser des limites, d'encadrer. Ce faisant, en maintenant un ensemble de pratiques et de représentations dans un contexte bien défini, les dirigeants créent un espace qui permet d'éviter une intégration réelle et une véritable reformulation des pratiques et des valeurs de l'entreprise. Elle préserve ainsi les valeurs des employés permanents, japonais et masculins. Autrement dit, ce qui est contextualisé est contenu. Cette stratégie permet ainsi aux entreprises et aux dirigeants d'avancer un discours qui porte sur une plus grande intégration des immigrants et sur la nécessité de favoriser l'intégration des femmes, sans avoir véritablement à changer les pratiques en cours.

À ce titre, mentionnons l'« intégration » (ratée) des employés brésiliens d'origine japonaise (日系人) à Toyota notamment, qui démontre les limites de la tolérance envers des gens qui voudraient sortir du contexte où ils sont confinés.

Bref, ces formes de cohabitations permettent aux entreprises à la fois de maintenir un ensemble cohérent et cohésif du point de vue idéologique et d'aménager l'ensemble des transformations auxquelles elles doivent faire face.

Par ailleurs, comme nous l'avons démontré précédemment, la conception de la diversité véhiculée par les grandes entreprises japonaises privilégie, encore aujourd'hui, la promotion du travail des femmes. Toutefois, pour plusieurs compagnies ou associations, la notion de diversité s'élargit et englobe peu à peu différents éléments dont la nature est influencée par leurs intérêts propres. En effet, nous observons dans le discours japonais les deux grands aspects de la diversité mentionnés par McDonald (2009), soit la diversité définie par ses dimensions « étroites » (diversité de traits : genre, âge, nationalité, etc.) et celle qui est caractérisée par des dimensions « larges » (telles que la diversité de valeurs et de pensées). Ainsi, selon Benson *et al.* (2007) et comme nous avons pu le confirmer par notre étude de cas, pour les grandes entreprises japonaises, la pertinence voire l'utilité de la gestion de la diversité (incluant la diversité culturelle) serait de plus en plus reconnue, en raison des intérêts à l'étranger et du nombre

grandissant de fusions et de collaborations internationales. Il ne faut pas non plus négliger l'importance, pour certaines compagnies japonaises, de créer des cases bien définies où faire entrer ces nouveaux travailleurs afin de contrôler la place et le rôle qu'ils occupent. Ainsi, que ce soit dans la définition large ou étroite, la contextualisation favorisant le contrôle est en place. Tout comme pour les employées féminines avant eux et les temporaires aujourd'hui, ces « autres » restent ainsi souvent identifiés comme tels et suivent un chemin contrôlé et défini par l'entreprise en regard de cette étiquette. Toutefois, contrairement aux femmes à qui nombre d'entreprises ont attribué, dans une première période d'intégration, deux voies d'entrée officielles (*sōgōshoku* ou *ippanshoku*) leur permettant de joindre les rangs des employés reconnus, les travailleurs étrangers demeurent souvent à l'extérieur de ces rangs et ne sont pas considérés comme faisant partie intégrale et légitime du corps de l'entreprise. Ces employés demeurent donc séparés, et le noyau de travailleurs idéalisé que représentent les *salarymans* japonais de même que le système dans lequel ils évoluent sont, d'une certaine façon, théoriquement préservés. Par le fait même, les entreprises restent en quelque sorte imperméables, étanches, à ces nouvelles catégories de travailleurs qu'elles sont obligées d'embaucher en raison de la situation économique et sociale du Japon.

Soulignons aussi que les entreprises justifient la mise en place de départements ou de mesures de gestion de la diversité à travers un discours qui insiste sur les effets désirables de celle-ci. Parmi ces effets, en plus de l'apport compétitif, l'accent est de plus en plus mis sur son lien avec la création de milieux de travail propices à l'équilibre travail/vie privée et à un rapport positif à l'emploi pour l'ensemble des travailleurs. Finalement, notons que la majorité des pratiques de promotion mises en place par les entreprises se limitant à des actions concrètes (formations, ateliers, etc.) (McDonald 2009), le défi de modifier en profondeur la perception des employés face à la diversité et à ses avantages demeure entier. Aussi, afin de relever ce défi, FA interroge régulièrement ses travailleurs dans le but affirmé de suivre l'évolution de leur attitude envers la diversité et d'ajuster ses actions en conséquence.

Bref, il est clair que la diversité constitue aujourd'hui une caractéristique incontournable de la main-d'œuvre japonaise et que celle-ci tend à s'exprimer sous diverses formes : le genre, l'origine ethnique ou culturelle, le statut des travailleurs, l'âge, l'expérience ou les choix professionnels. Cependant, dans un pays où « le clou qui ressort se fait frapper dessus¹⁹ », la place de la diversité et la reconnaissance de sa valeur sont loin d'être acquises. Ainsi, nous pouvons nous questionner sur les écarts qui existent entre la perception de la diversité chez les jeunes travailleurs et chez les

dirigeants appartenant aux générations plus âgées. De plus, les conditions d'emploi et la composition de la main-d'œuvre étant fort différentes entre les régions et les grands centres urbains, il serait intéressant d'enquêter sur la place et la nature de la gestion de la diversité en région.

Notes

1. Certaines de ces caractéristiques existaient déjà, mais c'est au cours de cette période qu'elles ont été renforcées et ont pris leur forme spécifique (Iida et Morris 2008). Nous passerons cependant outre la description détaillée de ce système puisque plusieurs autres l'ont analysé avant nous (Adhikari *et al.* 2010 ; Conrad 2009 ; Ono 2010).
2. Ces lois portent sur l'égalité femmes/hommes, sur l'emploi temporaire, sur les conditions de travail etc.
3. Le pourcentage d'employés non-réguliers (temps partiel, temporaires, contractuels, etc.) par rapport au nombre total d'employés est passé de 18,4 % en 1987 à 22,9 % en 1997 et à 33,0 % en 2007 (Coe *et al.* 2011 : 1094), et à 37,8 % pour la totalité des industries en 2007 (JILPT 2012 : 40). Parmi ceux-ci, en 2007, 67,2 % étaient des travailleurs à temps partiel, 7,7 % des temporaires, 17,3 % des contractuels, et 7,9 % « autres » (ces chiffres sont respectivement passés à 68,0 %, 5,5 %, 19,0 % et 7,5 % en 2010) (JILPT 2012 : 42).
4. Bien que ces chiffres ne prennent pas en compte leur position, le pourcentage de femmes sur le nombre total d'employés a grimpé de 35,9 % en 1985 à 42,6 % en 2010 (JILPT 2012 : 51).
5. Souvent encore, un Japonais ayant vécu, travaillé ou étudié à l'étranger est perçu comme ayant perdu une partie de son « essence » japonaise, comme s'il n'était plus, en quelque sorte, un « Japonais pur ».
6. Le nombre de travailleurs étrangers au Japon est passé de 486 398 en 2008 à 562 818 en 2009 (Ministry of Health, Labour and Welfare 2009a, 2010).
7. La courbe en « M » décrit le cycle de l'emploi de la population active féminine au Japon. Elle illustre l'entrée massive des femmes sur le marché du travail à la fin de leurs études, leur retrait partiel subséquent au moment du mariage ou de la naissance d'un enfant, et le retour sur le marché du travail de certaines d'entre elles après quelques années, créant donc une courbe similaire à la lettre « M ». Ainsi, bien que la baisse à mi-carrière soit moins prononcée et plus tardive que par le passé, en 2010, le taux de participation des femmes au marché du travail était de 77,1 % chez les 25-29 ans, chutait à 66,2 % pour les 35-39 ans, pour remonter jusqu'à 75,8 % chez les 45-49 ans (JILPT 2012 : 54).
8. En 2010, 18,9 % des travailleurs masculins occupaient des emplois non-réguliers comparativement à 53,8 % chez les femmes (JILPT 2012 : 52). Par ailleurs, le pourcentage de femmes dans des postes équivalents au niveau de directeur, *buchō*, dans des compagnies privées employant plus de 30 employés était de 3,1 % en 2009 (Gender Equality Bureau 2010). Toutefois, la présence des femmes a tendance à être plus élevée lorsque le niveau du poste est bas. Ainsi, pour la même année, le pourcentage de femmes gestionnaires (*kachō*) était de 5,0 % comparativement à 11,1 % pour les cheffes de section (*kakarichō*) (Gender Equality Bureau 2010).
9. La LECE fut modifiée en 1997, en 1999 et en 2007, mais de nombreux problèmes demeurent.
10. D'autres raisons jouent un rôle significatif dans la difficulté du choix de la voie de carrière pour les femmes, dont la forte compétition, le manque de modèles féminins

positifs de réussite dans cette voie, etc. (Asakura 2004; Benson *et al.* 2007; Lam 1992, 1993).

11. Voir Taniguchi (2008) pour une analyse approfondie de ces actions en parallèle avec le modèle américain.
12. Les actions positives n'ont pas pour autant été mises de côté, comme l'illustre la formation en 2001 par le gouvernement japonais de la Commission pour l'avancement des femmes (*Josei no katsuyaku suishin kyōgikai*) explicitement axée sur celles-ci (Taniguchi 2008; *Josei no katsuyaku suishin kyōgikai*).
13. De plus, parmi un nombre grandissant de publications sur la question, nous pouvons donner l'exemple significatif du rapport intitulé « *Utilizing Diversity and Living in Diverse Ways* », publié en 2004 par le Japanese Committee for Economic Development, qui proposait un modèle de travail basé sur la gestion de la diversité (Benson *et al.* 2007; Taniguchi 2008).
14. Parmi les innombrables exemples disponibles, citons le *Nikkei Business* qui a publié de façon bimensuelle une série d'articles intitulés « Les femmes impliquées dans la gestion de la diversité » (*Daibāshitī maneijimento ni torikumu onnatachi*), présentant à chaque fois une femme, son équipe, et les actions entreprises par sa compagnie pour la promotion de la diversité (octobre 2006 à octobre 2008) (*Nikkei Business Online*); la revue de mode *Precious*, qui a publié à partir d'octobre 2005 une série d'articles sur des femmes dans le monde du travail intitulée « Allons-y avec Matsunaga Mari! Journal de visite sur le 'lieu de travail' des *top career* » (*Matsunaga Mari san to iku! Toppu kyariatachi no 'shigoto no basho' hōmonroku*); et finalement, la revue d'embauche *Travail*, qui a publié dans chacun de ses numéros hebdomadaires à partir de septembre 2005, une série d'articles intitulés « Voici le chemin de la réussite des femmes! » (*Kore ga onna no shusseidō*) (également publié en livre en 2007 sous le même titre), présentant la carrière et la situation de femmes ayant réussi dans le monde du travail.
15. Une étude démontrant que 60 % des décisions d'achat automobile au Japon étaient faites par les femmes (ou par des hommes en fonction de l'opinion d'une femme), et que les automobiles équipées de fonctionnalités valorisées par les femmes se vendaient plus que celles ayant des fonctions valorisées par les hommes, fut beaucoup utilisée par les dirigeants de FA et le Bureau de développement de la diversité afin de faire valoir les avantages d'affaires concrets à la promotion des femmes.
16. La grande majorité des départements et des équipes en charge de la promotion des femmes et de la gestion de la diversité dans les grandes entreprises japonaises sont constitués uniquement d'employées féminines, quelques-uns seulement (comme le BDD) comptent un membre masculin.
17. Selon les documents officiels de l'entreprise, entre 2004 et 2007, le pourcentage de femmes occupant des postes de cadre chez FA est passé de 1,6 % à 4 %. Spécifiquement, le nombre de femmes dans des postes de gestion (premier niveau) est passé de 32 à 73 (1 605 à 1 714 pour les hommes), de 4 à 21 pour les postes de directrice (666 à 744 pour les hommes), et est resté à 1 pour le niveau VP et plus (41 à 48 pour les hommes).
18. Le *Diversity Project* a également reçu l'appui officiel de trois instances gouvernementales: le *Cabinet Office*, le Ministry of Health, Labour and Welfare, et le Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology.
19. *Deru kugi wa utareru*: Proverbe japonais décourageant le fait de ressortir du lot, de se faire remarquer en étant différent des autres.

Bibliographie

- Adhikari, D. R., P. Budhwarb et K. Hirasawac, 2010. « Changing Employment Relation Systems in Japan: Cases of the Mitsubishi Chemical Group and the Federation of Shinkin Banks », *The International Journal of Human Resource Management*, vol. 21, n°13, p. 2414-2437.
- Asakura M., 2004. *Rôdôhō to jendā (Labor laws and gender)*. Tokyo, Keisō Shobō.
- Benson, J., M. Yuasa et P. Debroux, 2007. « The Prospect For Gender Diversity in Japanese Employment », *International Journal of Human Resource Management*, vol. 18, n°5, p. 890-907.
- Bernier, B., 2009. *Le Japon au travail* (avec la collaboration de Vincent Mirza). Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bernier, B., 1995. *Le Japon contemporain: Une économie nationale, une économie morale*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Conrad, H., 2009. « From Seniority to Performance Principle: The Evolution of Pay Practices in Japanese Firms since the 1990s », *Social Science Japan Journal*, vol. 13, n°1, p. 115-135.
- Coe, N. M., J. Johns et K. Ward, 2011. « Transforming the Japanese Labour Market: Deregulation and the Rise of Temporary Staffing », *Regional Studies*, vol. 45, n°8, p. 1091-1106.
- Diversity Project (*Daibāshitī purojekkkuto*). <http://www.asahi.com/diversity/> consulté le 25 mai 2012].
- Dubuc, C.-E., 2009. *A Reinterpretation of Japanese Women's Language: Unfolding FemaleMmanagers' Experiences and Choices*. Thèse de doctorat, Department of Cultural Anthropology, University of Tokyo.
- Faison, E., 2007. *Managing Women: Disciplining Labour in Modern Japan*. California, University of California Press.
- Fujimura-Fanselow, K., 1995. « College Women Today: Options and Dilemmas », in K. Fujimura-Fanselow et A. Kameda (dir.), *Japanese Women: New Feminist Perspectives on the Past, Present and Future*. New York, The Feminist Press, p. 125-154.
- Gender Equality Bureau (*Danjo kyōdō sankaku kyoku*), 2010. « Minkankigyō ni okeru kanrishoku » (« Managers in Private Corporations »). <http://www.gender.go.jp/research/sankakujokyo/2010/index.html> [consulté le 8 octobre 2011].
- Hashiguchi, S., 2011. *Wakamono no rōdō undō – «Hatarakasero» to «Hatarakanai zo» no shakaigaku (Labor Movements of the Youth: Sociology of "Let Us Work" and "We Do Not Work")*. Tokyo, Seikatsu Shoin.
- Iida, T. et J. Morris, 2008. « Farewell to the Salaryman? The Changing Roles and Work of Middle Managers in Japan », *The International Journal of Human Resource Management*, vol. 19, n° 6, p. 1072-1087.
- Institute for Human Diversity Japan (*Daibāshitī kenkyūjo*). <http://www.diversityjapan.jp/index.html> [consulté le 25 mai 2012].
- Jackson, G., 2009. « The Japanese Firm and its Diversity », *Economy and Society*, vol. 38, n°4, p. 606-629.
- Jolivet, M., 1993. *Un pays en mal d'enfants: crise de la maternité au Japon*. Paris, La Découverte.
- Jolivet, M., 1985. *L'université au service de l'économie japonaise*. Paris, Economica.

- JILPT (Japan Institute for Labor Policy and Training), 2012. « Labor Situation in Japan and its Analysis: General Overview 2011/2012 ». http://www.jil.go.jp/english/laborsituation/2011-2012/general_overview/general_2011-2012.pdf [consulté le 7 mai 2012].
- Josei no katsuyaku suishin kyōgikai (Commission pour l'avancement des femmes). Site officiel. Ministry of Health, Labour and Welfare. <http://www.mhlw.go.jp/positive-action.sengen/woman/history.html> [consulté le 7 mai 2012].
- Kawaguchi, M., 2006. « CRS to rōdō ni okeru daibāshitī (tayōsei) » (« La diversité dans le CRS et le travail »), *DIR Keiei senryaku kenkyū (DIR Recherche en stratégies de gestion)*, vol. VII, p. 56-91.
- Kimoto, K., 2003. *Gender and Japanese Management*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- Lam, A., 1993. « Equal Employment Opportunities for Japanese Women: Changing Company Practice », in J. Hunter (dir.), *Japanese Women Working*. London, Routledge, p. 197-221.
- Lam, A., 1992. *Women and Japanese Management: Discrimination and Reform*. London, Routledge.
- Matsushita Electric Industrial Co., Ltd., 2007. « Matsushita denki ni okeru torikumi ni tsuite » (« À propos des actions entreprises par Matsushita Electric »). *Shigoto to seikatsu no chōwa ni kansuru senmon chōsakai gohōkoku (Rapport du comité de recherche spécialisé sur l'équilibre travail/vie privée)*. <http://www.gender.go.jp/danjo-kaigi/wlb/siryowlb02-1.pdf> [consulté le 7 mai 2012].
- McDonald, D. M., 2009. « Pioneering Diversity Management in Japan: The Experience of "Company K"'s First Diversity Manager ». *Research Papers* N.E-48. Institute of Business Research. Japan: Daito Bunka University. http://daito.academia.edu/DarrenMcDonald/Papers/107495/Pioneering_Diversity_Management_in_Japan_The_Experience_of_Company_Ks_First_Diversity_Manager [consulté le 2 mai 2012].
- Ministry of Health, Labour and Welfare, 2010. « Ratio of Foreign Worker's According to Resident Status », « Employment Measures », *Annual Health, Labour and Welfare Report 2009-2010*. http://www.mhlw.go.jp/english/wp/wp-hw4/dl/employment_measures/2011071905.pdf [consulté le 7 mai 2012].
- Ministry of Health, Labour and Welfare, 2009a. « Ratio of Foreign Worker's According to Resident Status », « Employment measures », *Annual Health, Labour and Welfare Report 2008-2009*. <http://www.mhlw.go.jp/english/wp/wp-hw3/dl/5-07.pdf> [consulté le 7 mai 2012].
- Ministry of Health, Labour and Welfare, 2009b. « Appended Chart 66: Sangyō • Kibo, josei no katsudō wo suishin suru ue de no mondaitenbetsu kigyō wariai (M.A.) » (« Ratio of Companies According to Problems in Promoting the Advancement of Women's Participation, Company Size, and Industry (M.A.) »). *Josei koyō kanri kihon chōsa (Research on the management of women's employment)*. Pour l'année 2006. <http://www.mhlw.go.jp/bunya/koyoukintou/josei-jitsujo/dl/09l.pdf> [consulté le 6 avril 2012].
- Mirza, V., 2010. « Crise, travail et mariage chez les jeunes femmes à Tokyo: Morale, liberté et flexibilisation de la main d'œuvre », *Anthropologie et sociétés*, vol. 34, n° 2, p. 65-81.
- Mirza, V., 2007. *La crise et le sens du travail au Japon. Morale, identité et liberté chez les jeunes adultes de Tokyo*. Thèse de doctorat. Département d'anthropologie, Université de Montréal.

- Nakano, M., 1996. « Ten Years Under the Equal Employment Opportunity Law », in C. Brunch (dir.), *Voices from the Japanese Women's Movement*. New York, M.E. Sharpe, p.65-81.
- Nikkei Business Online, « *Daibashitī manejimento ni torikumu onnatachi* » (« Les femmes impliquées dans la gestion de la diversité »). <http://business.nikkeibp.co.jp/article/pba/20070315/121161/> [consulté le 16 mai 2012].
- Olcott, G., 2008. « The Politics of Institutionalization : the Impact of Foreign Ownership and Control on Japanese Organizations », *The International Journal of Human Resource Management*, vol. 19, n°9, p.1569-1587.
- Ono, H., 2010. « Lifetime Employment in Japan : Concepts and Measurements », *Journal of the Japanese and International Economies*, n°24, p.1-27.
- Rindfuss, R. R., M. Kim Choe, et al., 2010. « Order Amidst Change: Work and Family Trajectories in Japan », *Advances in Life Course Research*, vol. 15, p. 76-88.
- Suzuki, A. (dir.), 2007. *Gender and Career in Japan*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- Tamura, T., 2006. « *Daibashitī manejimento ni torikumu onnatachi dai 3 kai: Tōkyō denryoku* » (« Les femmes impliquées dans la gestion de la diversité, 3^e dossier: TEPCO »). *Nikkei Business Online*. <http://business.nikkeibp.co.jp/article/skillup/20061211/115334/> [consulté le 16 mai 2012].
- Taniguchi, M., 2008. « *Sōshiki ni okeru daibāshitī manejimento* » (« La Gestion de la diversité dans les entreprises »), *Nihon rōdō kenkū zasshi, Tokushū: Kōyō byōdō to daibāshitī (Journal of Japanese Work Research, Numéro spécial: L'égalité dans l'embauche et la diversité)*, n°574, p. 69-84.
- Taniguchi, M., 2006. « Succeeding Where Others Fail to Try: A Case Study of Diversity Management in the Japanese Retail Sector », *Career Development International*, vol. 11, n°3, p. 216-229.
- Weathers, C., 2005. « In Search of Strategic Partners: Japan's Campaign for Equal Opportunity », *Social Science Japan Journal*, vol. 8, n°1, p. 69-89.
- Weathers, C., 2001. « Changing White Collar Workplaces and Female Temporary Workers in Japan », *Social Science Japan Journal*, vol. 4, n°2, p. 201-218.
- Worthley, R., B. McNab, R. Brislin, K. Ito et E. L. Rose, 2009. « Workforce Motivation in Japan: An Examination of Gender Differences in Management Perceptions », *The International Journal of Human Resource Management*, vol. 20, n°7, p. 1503-1520.

Diversité urbaine



Cool, Creepy, Moé: Otaku Fictions, Discourses, and Policies Cool, déplaisant, Moe : Fictions Otaku, discours et politiques

Thomas Lamarre

Changement et diversité au Japon

Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024714ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024714ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamarre, T. (2013). Cool, Creepy, Moé: Otaku Fictions, Discourses, and Policies. *Diversité urbaine*, 13 (1), 131–152. <https://doi.org/10.7202/1024714ar>

Résumé de l'article

Cet essai porte sur le phénomène *otaku* en termes de production de la consommation (ce qui produit la consommation, et ce que la consommation produit) en examinant principalement trois registres : les fictions *otaku* qui mettent en scène la répression de leurs désirs et de leurs identités afin de former des zones « érogènes » ; les discours culturels qui présentent la consommation *otaku* comme pathologique ; et les politiques gouvernementales reliées à l'idée du « Japon Cool » qui visent à reconfigurer la consommation *otaku* en termes de marchés et de sujets d'autosatisfaction. Considérer ces différents registres permettra de mettre en lumière un « socius néolibéral » ou un être social qui favorise une intervention constante dans la vie de tous les jours au nom de la fragilité de l'économie du marché mondial en classant et diagnostiquant les consommateurs.

Cool, Creepy, Moé: Otaku Fictions, Discourses, and Policies

Cool, déplaisant, Moe: Fictions Otaku, discours et politiques

THOMAS LAMARRE

East Asian Studies Faculty, McGill University

thomas.lamarre@mcgill.ca

ABSTRACT ■ This essay looks at the *otaku* phenomenon in terms of the production of consumption (what produces consumption, and what consumption produces) primarily three registers: fictions of *otaku* that stage the repression of *otaku* desires and identities in order to form erogenous zones; cultural discourses that pathologize *otaku* consumption; and government policies related to Cool Japan that strive to reconfigure *otaku* consumption in terms of markets and self-satisfying subjects. Considering these different registers brings into a focus a neoliberal socius or social being, which allows constant intervention into everyday life in the name of the fragility of the global free market by typologizing and pathologizing consumers.

RÉSUMÉ ■ Cet essai porte sur le phénomène *otaku* en termes de production de la consommation (ce qui produit la consommation, et ce que la consommation produit) en examinant principalement trois registres: les fictions *otaku* qui mettent en scène la répression de leurs désirs et de leurs identités afin de former des zones «érogènes»; les discours culturels qui présentent la consommation *otaku* comme pathologique; et les politiques gouvernementales reliées à l'idée du «Japon Cool» qui visent à reconfigurer la consommation *otaku* en termes de marchés et de sujets d'autosatisfaction. Considérer ces différents registres permettra de mettre en lumière un «socius néolibéral» ou un être social qui favorise une intervention constante dans la vie de tous les jours au nom de la fragilité de l'économie du marché mondial en classant et diagnostiquant les consommateurs.

MOTS CLÉS ■ Otaku, cultures de fans, média mix, Japon Cool, néolibéralisme.

KEYWORDS ■ Otaku, fan cultures, media mix, Cool Japan, neoliberalism.

EVERYBODY IS MAKING THINGS TODAY. Cosplayers are making costumes, book readers are writing and sharing fictions, gamers are making mods and machinima, manga readers are producing “amateur” manga or scanlations, and anime viewers are fansubbing, making and posting animations. Everybody is blogging, tweeting, exchanging opinions, writing reviews, and constructing or contributing to databases. Under such circumstances it is not surprising that cultural analysis has largely abandoned the notion of the passive consumer. The emphasis in ideology critique, calling attention to the deception or manipulation of consumers, has given way to analyses in which fans and fan cultures have gradually replaced consumers and consumer cultures as key terms. And the paradigm of fans’ productivity – not only meaning and knowledge, but also products and markets – seems to have definitely replaced that of passive, mystified, symptomatic reception of messages.

The otaku phenomenon, associated with Japan and Japanese products yet widely acknowledged as a global or transnational phenomenon, offers an almost paradigmatic example of consumer productivity or productive consumption. Indeed, as a point of departure, it is better to think of otaku in terms of a mode of consumption (thus related to a mode of social existence) rather than a typology of consumers (see Lamarre and Galbraith 2010). Addressed as such, the otaku phenomenon may afford insight into both the challenges and the impasses implicit in the current emphasis on the productivity of consumption.

On the one hand, the challenge of such an emphasis lies in its reminder that consumption cannot be treated as secondary or derivative in relation to production or distribution. In Marx, for instance, *the overall mode* of production entails a configuration or assemblage of *specific modes* of production, distribution, and consumption. A mode of consumption does not come after or follow naturally from modes of production and distribution of products, nor does production determine consumption. Production, distribution, and consumption are mutually determining, serving to ground and generate an overall mode of production, which we might dub, to avoid confusion, a “society effect” (Althusser and Balibar, *in* Read 2003), “socius” (Deleuze and Guattari 1983), or a mode of social existence.¹

On the other hand, an impasse thus arises in the emphasis on the productivity of consumption when it focuses exclusively on what consumption produces without any consideration of what produces consumption. Such an emphasis gives the impression that consumption determines production. Deleuze and Guattari's (*ibid.*) notion of "production of consumption" is intended to avoid this impasse.² While it is useful and indeed timely to focus attention on consumption, analysis must deal with the "production of consumption": both what consumption produces (social relations, knowledge, things) and what produces consumption (subjectivity).

I propose to consider the otaku phenomenon, somewhat schematically and generally in light of the essay format, in terms of the production of consumption primarily across three registers: fictions of otaku that stage the repression of otaku desires and identities in order to form erogenous zones; cultural discourses that posit otaku consumption as excessive; and government policies that strive to reconfigure otaku consumption as cool, which I will characterize as neoliberal. Considering these different registers brings into a focus a neoliberal socius or social being, produced by the assemblage of flexible production, technologies of distribution, and otaku consumption. This does not mean that otaku are automatically, irrevocably complicit with or reducible to neoliberalism. Nonetheless otaku consumption can only pose a challenge to neoliberalism if its techniques of self are in some manner prolonged in counter-production or counter-action, that is, activism.

Erogenous Zones

Like many otaku characters, Nogizaka Haruka has a dirty little secret: she is otaku or Akiba-kei (the sort of person who likes the otaku world of Akihabara). In the high school, she appears to be a graceful and talented young woman, idolized by classmates. But Haruka has a thing for magic girls, particularly for an anime series called *Dojikko Aki-chan* (Clumsy Girl Aki-chan), and so she lives in fear of exposure. The fourth episode of the 2008 anime adaption of the light novel *Nogizaka Haruka no himitsu* (Nogizaka Haruka's secret, 2004-2012) gives substance to her fear: years earlier, when her classmates in an all-girl middle school learned her secret, they abused her to the point where she had to change schools.

Two insults continually crop up: first, otaku are creepy (*kimoi*, that is, *kimochi warui*), and second, otaku are fixated on the objects of childhood. Haruka's classmates are disgusted that a middle-school girl would like magic girls, things for little girls. *Nogizaka* gives the impression that otaku desires are savagely repressed by society in general, and by paradigms of

normative development (growing up) internalized by adolescent students in particular. Haruka's strict father stands behind the social injunction against otaku: he has forbidden magic girls. Because otaku are disturbing instances of arrested development that must be excluded or suppressed, they live a double life — apparently normal at school and with parents, but secretly, in their rooms or in areas of the city like Akihabara, they indulge their “secret vices.”

Similar scenarios of social repression, ostracism, and double life appear in other light novels, manga, and anime dealing with otaku life. Another anime series (2010) based on light novel series (from 2008), *Ore no imôto wa sonna ni kawaii wake ga nai* (My little sister can't be this cute), usually abbreviated to *Oreimo*, comes to mind, because the otaku girl in that series also has a dirty little secret: Kosaka Kirino is obsessed with *eroge* or erotic games for young men, in which the player interacts with highly eroticized girls, leading to sexual intercourse. Like Haruka, Kirino in *Oreimo* seems fixated on the sort of girls that male otaku find desirable. The girl's otaku desires implies mimicry of the sort of girl who appears in light novels, manga, anime, or video games addressed to male otaku. Haruka acts clumsy and awkward like the magic girl in her favorite series when with Yûto, the young male non-otaku classmate who discovers her secret yet goes to great lengths to help her to hide it. Kirino in *Oreimo* finds her secret exposed and forbidden by her strict father, yet her older brother intervenes on her behalf and helps her to live openly with her passions. The normally haughty and inapproachable Kirino displays vulnerability before her brother, which sometimes makes her appear as erotically available as the girls in erotic games.

This overlap between girl otaku (girl fan) and otaku girl (girl image in media forms addressed to male otaku) makes sense in the context of *Oreimo* and *Nogizaka*. Both series are addressed to male consumers, even if this does not mean that only men consume them. For male consumers, the repressive scenario in which otaku desire is forbidden by paternalistic developmental society is highly productive. In a psychoanalytic way, one might say that projecting the repression of otaku desire onto girls allows the male consumer to enjoy repression by displacing it. Yet repression sits lightly on these characters, male and female. By the third episode of *Nogizaka* anime, Haruka avows her otaku desire publicly at school, and the series moves on, offering otaku vignettes and resolving little dramas of daily life. Kirino's secret in *Oreimo* is exposed with equal rapidity. Such series thus makes it difficult to sustain a Freudian focus on dirty little secrets, their repression and exposure. As such, these otaku fictions invite us to follow Foucault's lead, to move beyond the repressive hypothesis of power and to consider the productivity of this situation: what sort of field

of possible actions is being produced, and how. And what sort of subjectivity arises to ground and guide actions?

Since these two series are addressed to male consumers, it is not unreasonable to ask at the outset whether such fictions do not serve to stabilize a masculine subject position, to objectify women, and thus reinforce the power of men over women. After all, in *Nogizaka*, girls are always falling down and exposing their panties, to the young man's embarrassment – the ubiquitous “panty shot” of manga and anime. The series unabashedly signals that Haruka's otaku secret lies between her legs. In the anime scene where Yûto discovers her otaku secret, Haruka has fallen to the floor, and the otaku magazine doubles the panty shot. The cover of the light novel makes the same gesture.

Feminist scholar Naitô Chizuko (2010) sees the male otaku passion for little girls – Lolicon, that is, Lolita complex – in terms of the reproduction of the power of men over women within Japanese society. She argues that, in the 1990s, with the crisis of Japanese economy based on the governmental support for and social mobilization around large corporations (the *kaisha* system), came a crisis in masculinity. There occurred a loss of confidence in male political and economic authority, and at the same time, a new generation of young men found it impossible to enter into the corporate system, to take on the social trappings of masculine authority. Consequently, she suggests, young men sought new ways to establish a sense of masculine authority, in Lolicon fictions in which the female characters are so childlike and powerless that young men are called upon to take charge and protect them. Such male otaku fantasies *reproduce* received class and gender inequality.

Naitô's denunciation of Lolicon fantasies recalls Bourdieu's insistence that symbolic capital serves to reproduce and reinforce class distinctions, even as the forces of capital seem to undermine them. Saitô Tamaki's (2007) discussions of otaku also come to mind in this context. Saitô likewise feels that otaku fictions do not disrupt received distinctions. He argues that such fictions help men and women to normalize their sexual relations despite the technological transformations threatening to undermine them. But where Naitô and Bourdieu offer a critique of the social reproduction of gender and class authorities, Saitô wishes to stabilize normal heterosexual relations.

Critiques like those of Naitô and Bourdieu not only afford opposition to the hetero-normativity implicit in Saitô but also serve as a reminder that otaku consumption cannot be hailed as a radical break or social alternative in itself. Still, it is important to look more closely at the transition or crisis, and not to assume that social reproduction of the same is given in advance, that the probable is all that is possible.³

What then do these otaku fictions produce?

Nogizaka produces: erotic or affective charge (*moé*); performances of arrested development (young women acting like little girls, young men acting like older brothers); non-capitalist romance (dating without cash exchange); product-worlds (prolonging the product rather than finishing it); and knowledge formations (insider or coterie knowledge). I will focus primarily on the first two relations, and will look at how these possible relations fit together, in logical and historical manner. Yet ultimately they do not work together logically or historically. They do not produce a stable identity, historical position, or subject. These possible relations work together, operatively or performatively, to produce a set of social relations and subjectivity, which demand historicization (even as they defy it).

Panty shots are obvious moments of affective charge in *Nogizaka Haruka*, that is, *moé*. There are many definitions of *moé*, but all of them build on the possibility of glossing the term with characters for “burning” or “blazing” as well as characters for “budding” or “sprouting,” or even “popping out.” Such *moé* might be glossed as “wow!” or “cute!” or “hot!” The image strikes the viewer, and perception gives way to affect. It is impossible to situate a subject who perceives an object. The thing seizes the perceiver. The implication is that the self is irrevocably bound up with a certain thing, say, glasses or cat ears or a kind of person, and the thing is inextricably caught up in a situation. You feel something or someone is cute, hot or wow, but you cannot say why. Nor can you dismiss the sensation. Self and thing are now felt joined in an ineluctable yet impossible relationship, romantically and erotically entangled. The situation affording *moé* thus has been repeated and prolonged to extend the affective relation into a relationship.

Characterizing panty shots as *moé* runs counter to voyeurism in which a subject desires to see something without being seen. While the panty shot in manga and anime is often followed by a reverse shot that seems to attribute the look to the young man, the overall sequence generally shifts from face to face showing embarrassment: everyone is blushing, the heat of *moé* rising in their cheeks. Rather than positing the male viewing position as subject, there is a heated mood. Intensity turns into intensive quantity or erogenous zone. This is how eroticism in otaku fictions becomes inseparable from the formation of social relations. The blaze of *moé* diffuses into a world of warm relations, in which acts of kindness resolve conflicts and anxieties. It is impossible to determine whether the blaze of *moé* heats up the social world, or whether the warmth of the social world brings relations to their kindling point. *Moé*

is a way of being in a warm world, and a way of bringing a warm world into being.

Otaku consumption produces intensive quantities in the form of erogenous zones rather than subject positions in the form of identities. This is surely why otaku series addressed to men also seem to invite, or at least to allow for, female consumption, and as series like *Oreimo* have shown, the possibility of female consumers does not undermine the operations of *moé*. What is more, the worlds of female otaku – the boys' love fictions associated with *fujoshi* or "spoilt girls" for instance – seem to hinge on an analogous transformation of *moé* into intensive quantities and erogenous zones. Everywhere the *fujoshi* looks, the world is staging erotic relations between young men, and before you know it, men are coupling passionately with men, and women are folded into their passion. By the same token, it is not surprising that there can also be *fudanshi* or "spoilt boys" who like boys' love series supposedly addressed to girls. It is worth recalling, too, that key paradigms in Lolicon series addressed to male *moé* otaku owe a great deal to manga for girls (Kinsella 2000: 121–126). Otaku worlds delineating erogenous zones allow for participation that is not mapped in terms of received social positions.

This does not mean that all these otaku worlds are the same. It simply means that what defines them is not a subject position or identity but the formation of erogenous zones at once individual and social, which are sustained precisely by staging a consummate relation – usually a couple whose relationship is consummate in the sense of absolute or perfect and in the sense of skilled or highly qualified. In *Nogizaka* the young man finds himself in what North American fans call a harem situation: everywhere he turns is another girl or woman, another experience of *moé* (maid uniforms, school uniforms, panty shots), and yet despite the erotic show apparently staged for his pleasure (as if all women in this world were sexually available to him), the overall effect is one of chastity and monogamy: Yûto is only attached to, attracted to, Haruka. This is also where otaku production of consumption begins to afford "practices of self" in the Foucauldian sense: "techniques, which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and ways of being, as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection or immortality" (1988: 18).⁴

It is in such terms that the question of power (determining the conduct of others; objectifying the self to form subjects that are subject to; that is, domination) may be posed of otaku formations, that is, in terms of the production of intensive quantities and erogenous zones. The young woman remains attached to the things of childhood, performing the role

of clumsy little girl, while the young man rejects the trappings of manhood as socially received, and thus this consummate couple consistently ignores that they are indeed a couple. How can a clumsy little girl and a gentle older brother constitute, with any degree of social recognition, a couple?

From the perspective of social reproduction, this game may appear to be the oldest in (modern) book. Eroticizing the young man tends to strip him to received notions of masculinity and authority. But does this “new man” truly present a movement beyond received forms of patriarchy and paternalism? Or is this new man simply an instance of renewed paternalism? As Naitô Chizuko (2010) asks, isn’t this just another crisis in masculinity that serves to recuperate the power of men over women? After all, such a crisis has been staged before. It is the crisis presented in the modern figure of the male dandy, for instance, which was subsequently reinscribed and staged in debates over the status of love (as *ren’ai*) in Meiji and Taishô Japan. Tanizaki Jun’ichirô’s interest in overcoming the modern Western paradigm of love with *iroke* or nuances of affection comes to mind, as does Kuki Shûzô’s interest in *iki* or a sort of eroticized social panache or *savoir-vivre*.⁵ Such visions of “non-masculine non-patriarchal men” have previously been associated with new forms of sexuality that were supposed to entail forms of resistance to the developmental logic of modern society, precisely by defying social reproduction and embracing productively non-reproductive perverse sexualities. In retrospect, however, it seems easy to see this crisis in masculinity and sexuality in terms of recuperation of male authority, or as simply embarrassing.

Still, without portraying the otaku production of consumption as inherently libratory, I would like to challenge the common sense that nothing really has changed, and more importantly, I wish to avoid the conclusion that youth cultures in Japan today should be seen exclusively in terms of negative social and political implications, and by extension, may be taken as the very source of all that is wrong with Japan. What is interesting about the otaku production of consumption is that it generally strives to bypass and even to challenge the logic of capitalist exchange. In *Nogizaka*, for instance, the couple go on dates without the man paying for the woman, or vice versa; they go out shopping in Akihabara without buying anything; and they attend non-capitalist otaku markets such as Natsucomi, that is, Natsu Comiketto or the summer comic market event where amateur or *dôjin* works are bought and sold, but in accordance with measures calculated precisely to avoid the profit motive that informs the manga and anime industries.

They avoid what Honda Tôru provocatively calls “love capitalism” (*ren’ai shihonshugi*). On the one hand, love capitalism makes romance a

matter of cash exchange, and on the other hand implies that those who do not conform to popular standards of beauty will not achieve love.⁶ Honda stresses how love capitalism puts male otaku at a disadvantage because they are not known for their looks or earnings. Yet he argues that the male otaku rejection of masculinism and love capitalism potentially allows them to achieve genuine love and maybe social peace. Honda's commentary *moé* thus picks up the tradition of opposing erotic modalities such as *iki* or *shikijo* to *ren'ai* or "modern love," bringing capitalism into the mix, that is, a rationality of the buying and selling of qualities. Significantly, however, Honda does not propose that we stop buying and selling. His account implies a sort of alternative economy, one that is axed primarily on an alternative mode of consumption, or more precisely, an alternative production of consumption, implying a different subjectivity and product-worlds. As such, it depends on otaku consumption as a minor mode.

One crucial question, then, is whether the otaku production of consumption should be seen as *representative* of a wholesale historical transformation in capital, that is, as *the major mode* of consumption today; or as *a minor or alternative mode* of production of consumption.

Otaku Discourses

Generally speaking, otaku consumption has been portrayed as a sea change, as representative or indicative of a sociohistorical transformation. At the same time, "otaku culture" is often depicted as a strange world inhabited by odd persons with unusual tastes, in which forms of communication take on bizarre contours, known only to those in the loop, almost like a secret society – otaku activities construed creepy (*kimoi*) little secrets in *Nogizaka*. The combination of these two tendencies results in discursive field in which otaku consumption oscillates between being a major new trend (youth culture or mass culture) and being a strange new minority (subculture or micro-market).

This two-fold oscillation or tension within discourses on otaku between major and minor socioeconomic perspectives and different affective dispositions is not simply a manifestation of indecision or lack of solid information. It is truly a discourse insofar as efforts to overcome this tension functions to produce an object whose apparent consistency and solid existence serves to justify the further investment into the discourse. Discourses on otaku consumption produce an object, otaku. Such discourses assure us that otaku are really out there and are knowable (if subjected to sufficient research) and manageable or corrigible (once sufficiently known).

I have no doubt that there have been actual changes in patterns of consumption, and there are actual men and women who refer to themselves as otaku, for various reasons. Discourses do not entail the top-down imposition of a grid of knowledge upon an unsuspecting populace. Nor are discourses on otaku a government or mass-media conspiracy, even though they may retroactively feel that way, as they do for protagonist of *NHK ni yokoso* who imagines that the NHK (Nippon Hôshô Kyôkai or Japan Broadcasting Association), by producing such alluring anime series, has been producing otaku who turn into social recluses (*hikikomori*) because they cannot tear themselves away from media long enough to function effectively outside their rooms or apartments. Thus our hero renames the NHK, Nippon Hikikomori Kyôkai or Japan Hikikomori Association.

The notion of conspiracy in *NHK ni yokoso* nonetheless serves as a reminder that discourses on otaku do not only construct an object or figure (otaku) but also subjectivity, drawing on a range of structural power asymmetries and potential forms of domination in the process. As *NHK ni yokoso* comically shows, a series of asymmetries are commonly pulled into otaku discourse in an attempt to stabilize it: the authority of mass media (especially print and broadcast news) over “micro” media or social media; the typology of normal over abnormal; the authority of adults over youth; the primacy of production and employment over consumption and leisure; and the ascendancy of public good over private or individual desires. The conspiracy detected in *NHK ni yokoso* is that mass media has rendered youth inoperative and abnormal, allowing their addictive consumption to destroy social production (no work) and reproduction (not even a girlfriend).

A series of recent publications have shown how discourses on criminal youth, NEET, *hikikomori*, and freeter have constructed their objects and engendered social panic about youth in Japan (see for instance Berstrom 2013; Hurley 2012; Slater 2010; Toivonen 2011). Any one of these structural asymmetries may come to entail a fairly autonomous discourse in itself. Otaku discourses are frequently linked to these other discourses on youth, particularly discourses on “criminal youth” or “youth violence” and on “unemployed-because-unemployable youth,” that is, discourses on NEET (those who are Not in Education, Employment, or Training) and freeter (those who are only occupied in free arbeit or part-time flexible labor). *NHK ni yokoso* also explores this latter possibility: otaku are unemployed because their otaku habits make them recluses and thus render them unemployable, and so otaku are both *hikikomori* and NEET.

Nonetheless, it does not strike me as useful to collapse otaku discourses into these other discourses. Not only have otaku discourses taken

on a high degree of autonomy and consistency, but they also direct attention to a dimension often overlooked in studies of these other discourses, namely the production of consumption.

My point of reference for otaku discourses thus far has implicitly been Japan. Discussions of otaku, whether they take place inside or outside Japan, tend to assume the Japanese nation as a point of reference. Yet the very tension within otaku discourses gravitates toward a *problem of the nation* or nation-state: does otaku signal an overall transformation of the Japanese nation (new Japan), or does otaku present difference within Japan, dissolution of the nation-state (end of Japan)? Posed in this way, the question is unanswerable. It makes clear, however, why otaku discourses generally settle on “Japan in crisis.” This seems to hold for otaku discourses in Japan, North America, Western Europe, and, it seems, anywhere in the world Japanese popular culture has boomed. Celebratory stances can be found almost anywhere, championing otaku cultures and product-worlds as a revolution in media and human-product interfaces. Yet as soon as the question of Japan arises (as it inevitably does), the problem of Japan in crisis, of a Japan different from itself, emerges.

The problem is one of the relation between production and consumption – for a long time, an ethno-linguistic paradigm has encouraged the myth of a stable and closed circulation model: products produced in Japan are consumed by Japanese, and so the products have been assumed to embody Japanese values. Panic sets in when it becomes evident that Japanese products may not actually be produced in Japan (outsourcing, coproduction, transnational genre), and more importantly, may readily be consumed outside Japan. Suddenly, the closed circulation-communication model fails, and questions arise about gaps between production and consumption, and within them. It becomes necessary to address production differently, in terms of an assemblage of production of production, production of distribution, and production of consumption.

The otaku production of consumption implies forms of subjectivity that may become localized in certain consumers but cannot be reduced to them. As such, otaku subjectivity does not belong to anyone, nor can it be confined to Japan. There are always gaps with and between the domains of production, distribution, and consumption, and nation-state has always been outside itself, traversed by flows of money, images, and peoples, and constituted by competition between nations. In this respect, the Japan in crisis of otaku discourses opens yet again the problem of the constitutive exposure of nation-states, which has so often been ignored or disavowed in Japanese studies and discourses on Japaneseness.

What Consumption Produces

In her study of Japanese toys, Allison remarks that, while “Japan today is a country fully embedded in capitalism,” an “orientation toward the collective” has tended to smooth over a sense of unevenness or inequality (2006: 216). As such, transformations of capitalism, and especially of consumption, are treated as crises in national values that threaten to erode national community. There thus arises a tendency to pathologize new modes of consumption, to posit them as the cause of crisis. This response spurs anxiety about children and youth, leading to calls for increased scrutiny and even intervention into adult-child relations in families and schools. Allison, however, shows how *transformations in the commodity form*, related to marketing strategies (patterns of serialization, franchising, media mix) and new communications technologies (personal televisions, personal computers, Game Boy), are accompanied by *transformations in social relations* among children and youth. Rather than dwell on and reify (a crisis in) Japanese values, she offers a detailed account of local experiences of global postmodern capitalism through an analysis of the specific social relations arising around toys and franchises such as *Power Rangers*, *Sailor Moon*, *Pokémon* and *tamagotchi*.

Allison pays close attention to transformations in the commodity form, remarking that commodities today function not only as objects of exchange but also as gifts, which provoke social reciprocation. As such, “[c]apital becomes communicable: commodities that double as gifts” (*ibid.*: 211). In other words, the commodity form does not primarily serve to hide the reality of economic production and its social relations, as cause-and-effect Marxism would have it (economy or production as cause, and consumption and ideology as effect). Rather, one side of production of consumption (what consumption produces) comes to the fore: due to its enhanced communicability, the commodity form becomes productive, generative of new forms of profit and new social relations.

One might construe this situation in term of an omnivorous capitalist machinery that derives sustenance from incorporating and exploiting anything that lies outside it, even the non-capitalist outside is, in effect, inside. One might see capitalism in Japan feeding on remnants of traditional gift economies, appropriating forms of non-capitalist cooperation to its own ends. Simply put, the outside is doomed to appropriation or expropriation. While such appropriation is indeed a constant danger, I tend to agree with J. K. Gibson-Graham (2006) that critical analysis must not give way so easily to such visions of the omnipotence of capitalism and by default endorse the inevitability of the defeat of alternatives. For, as Massimo De Angelis says, “when we call our own world ‘capitalism,’

we forget the ‘non-capitalism’ of our lives, the spheres of relations, value practices, affects as well as forms of power relations, conflict and mutual aid that we constitute beyond capitalist relations of production, perhaps within its reach, but yet constituted in different *modes* and therefore articulated by different value systems” (2007: 34). Although I ultimately do not see the otaku production of consumption as an effective outside or alternative, neither do I see its non-capitalist moments as fated in advance to provide an ideal complement to capitalist exploitation.

Marc Steinberg’s (2012) study of media mix looks at the emergence of franchises in which products are serialized across different media products. He argues that the constitutive moment of media mix was *Tetsuwan Atomu* or *Astro Boy* in the 1960s, for toys of various kinds (stickers, kits, cards, figures), manga, and anime became assembled in manner that proved imitable and reproducible. He shows how media mix at once expanded to include more media forms (light novels, video games, cinema, television drama) and allowed for variations (it becomes possible, for instance, to move from manga to television drama, or from video game to anime). Put another way, media mix presents a specific mode of differentiation and integration.

Steinberg builds on the work of Ôtsuka Eiji, Azuma Hiroki, Itô Gô, and other Japanese commentators who have called attention to the centrality of characters in media mix, adding two crucial insights. First, his study provides a genealogy of characters, thus avoiding the tendency in Japanese discussions to divide postwar consumer history in discrete periods in which each generation presents a radical break with the previous generation, for instance, character-centered franchises appear in the 1990s as a radical break with narrative-centered franchises. Steinberg locates the “historicity” of media mix, that is, the moment when something new emerged through the contingent assemblage of elements. In this respect, his account also avoids the echoes of technological determinism that appear, for instance, in Azuma’s account of database structure. Rather than emphasize transformations in technology or in the psychology or behavior of consumers, Steinberg calls attention to transformations in marketing and advertising that shifted consumer attention from product to lifestyle, from object to affect. This emphasis affords a second important insight: it is the immaterial component of characters that allows for the constitution of the “character-centrism” enabling media mix.

Steinberg’s account thus meshes nicely Maurizio Lazzarato’s (2011) argument, which he cites: production and consumption today do not hinge primarily on products but on worlds: the characters of media mix are at once material (product or commodity) and immaterial (world).

Lazzarato's concerns are somewhat different, however. For him, the immaterial component of commodity is inseparable from the rise of immaterial labor that comes in the wake of the "second great transformation," from an industrial mode of production to an information mode of production. Insofar as the immaterial (information, thought, feelings) is simultaneously generated by and built back into material production, Lazzarato sees immateriality as a genuine sociohistorical tendency. As such, the immaterial is at once a site of capture actualization and a moment of resistance or counter-actualization. The politics of immateriality would thus happen at two sites: where social and intellectual knowledge is incorporated into the factory and the workplace, and where the factory expands into the social, and consumption becomes indistinguishable from immaterial labor.

Ian Condry's (2012) study of "dark energy" of fans directly addresses this question of mobilizing the constituent power of commodities for affective counter-actualization in the context of otaku consumption. Condry looks at how animation studios in Japan, for instance, have gradually come to acknowledge the productivity of fans, which has led to the production of products or franchises that are explicitly open to repurposing by fans, such as the Hatsune Miku phenomenon. His study, like Steinberg's, calls attention to the immaterial component of a particular form of commodity, the anime character. Yet, where Steinberg follows Lazzarato's emphasis on the enterprise and thus stresses the production of brands, Condry tracks the ways in which fans creatively seize the immaterial component – the soul – of the character, effectively outrunning the capacity of companies and enterprises, and making fandom a force to be reckoned with. Simply put, where Steinberg focuses on the *constitutive moment* of media mix, Condry looks for sites where the sociality and productivity of fan potentially seize the *constituent forces* that ground what is constituted by enterprises and brands.

Studies of production and consumption generally tend toward such a moment or site where underlying constituent powers (living labor, cooperation, creation) runs up against constitutive forces (labor, competition, reproduction), either to be released, or recuperated, or both. If the anime character comes to play a central role in all these analyses of otaku consumption, it is because it is site where something non-capitalist arises within the commodity form in the guise of an immaterial component that affords, however fleetingly, difference from capitalist reproduction: gift versus exchange in Allison, relation versus resemblance in Steinberg, collaborative creativity based on soul versus corporate competition based on profit in Condry. The question then is whether we see the probability of capture and reproduction, or the possibility of another economy or world.

What Produces Consumption

These analyses of new social relations around commodities, the historical constitution of media mix, and fans' collaborative creativity allow a general reconsideration of the contemporary assemblage of production, distribution, and consumption. Because production, distribution, and consumption present distinct determinations or syntheses, they have to be forcibly assembled, usually by the nation-state, or by what Foucault calls *dispositif* or apparatus. To assemble them, however, involves grasping them from the angle of their production, that is, production of production, production of distribution, and production of consumption. Commentators may disagree on the nature of souls, but generally speaking, addressing production of production in this context means looking at the immaterial/material interface of characters: soul and body. At the level of production of distribution, another question comes into play: world and product, or social relations and thing. Finally, production of consumption tentatively introduces a division between subject and object, which promises to settle all manner of conflict by referring us to consumers as autonomous rational subjects who freely choose products based on self-interest, which process can be measured and charted. This is also the production of identities: that's what I am, I am a female otaku whose thing is magic girls; I am a male otaku who goes for mecha or ero-games; I am a fujoshi who is into boys' love.

In each determination then, force is needed to hold together, for instance, the immaterial and the material, social relations and things, and subject and object. Yet at the same time, because these three determinations of production, distribution, and consumption are not commensurable, even greater force is needed to hold together the three determinations, to make it seem, for instance, that the material is a thing, and a thing is an object; and that the immaterial is a soul, and the soul is subject or an identity above and beyond social relations. Forced assemblage of these three determinations makes for a mode of production, effectuating a society or *socius*, which acts to hold determinations together, to allow them to act in concert. This overall mode of production is as much subjectivity as economic machinery. Typically, the nation-state, as a hyphenated combination of social form of subjectivity (nation) and political economic institutions (state), comes to approximate this *socius*. In fact, it is the hyphen that marks the site of this mode of production, where flows of people and flows of money are assembled, holding nation and state together.

The production of consumption is a good level to pose questions about the subjectivity implicated in this assemblage or apparatus, for it calls

attention to how a subject is produced, distinct from, above and beyond, self-other or society-thing relations. There is a distinction then between otaku subject (identity) and otaku subjectivity. Otaku discourses construct the otaku subject, but such a construction at once presupposes and strives to manage the subjectivity crossing production, distribution, and consumption: otaku subjectivity, or otaku mode of social existence, which now appears to produce otaku consumption even as it is produced by it. The cause (what produces otaku) appears to be immanent to the effect (what otaku produce). Anne Allison's gloss – communicability – nicely captures this effect. It conveys the sense of something to be communicated and something to be caught, like a contagion. It signals the power of the body to affect other bodies and to be affected by them. The productive activity of fans – dark energy, as it were – has the capacity to prolong the commodity-world and to affect other fans. At the same time, such productive activity entails, even requires, an affective openness to products verging on radical exposure to them – *moé*! As *Nogizaka* suggests, fictions of otaku consumption like to explore the sort of feedback loop that unfolds affective exposure into social relations and otaku productivity, while folding social relations and productivity back into affect. The result is machinic production of intensive quantities, erogenous zones, or communicable bodies – in which intensive qualities and extensive quantities are operatively, performatively, held together.

While some wish to establish a definitive break between the eros of *moé otaku* and techné of *mecha otaku* (into machinery and weaponry, especially giant robots and tactical armor), coupling humans and mechanisms precedes in a similar fashion. One might call them technogenous zones to distinguish them from *moé otaku*, yet as the works of Shimamoto Kazuhiko attest, *mecha* and *moé* are inseparable. In practice then, otaku subjectivity implies a bleed between “erogenecity,” “technogenecity,” and communicability. Insofar as such practices force together intensity and extensity, they are by no means innocent. Otherwise they could not ground technics of self. But a power formation emerges with the construction of a *dispositif* or apparatus that draws otaku subjectivity to force an assemblage of production, distribution, and consumption. For otaku subjectivity to be harnessed and produced in this way, it must be divided into stable subject and object positions, with a resolute divide between consumer and product.

Today an “otaku apparatus” has emerged on two fronts: otaku discourses and governmental policies articulated around the notion of Cool Japan, which I will discuss below. To anticipate my argument, although the two fronts have emerged separately, they have begun to work together contingently to force an assemblage that produces a neoliberal society

effect. I have thus far looked at Japanese otaku fictions and North American studies of the production of consumption in Japan, to pave way for understanding how power is exercised in relation of otaku consumption. While North American studies tend to focus attention more on what consumption produces than what produces consumption, they do not go so far as government policies related to Cool Japan that strive to transform otaku consumption into a paradigm for neoliberal satisfaction. They studiously avoid judgments vis-à-vis otaku such as cool or creepy. Still, in keeping with Anglophone legacies of cultural studies and fan studies, it may be argued that something closer to cool creeps in.

Otaku discourses, in contrast, linger on the affective exposure of otaku bodies that makes them appear overly sensitive, like those of children who have not yet developed into subjects and open to the world; but in an adult body, this openness is associated with a lack of physical control, which makes such bodies grotesque or creepy. Thus the classic stereotypes of otaku present them above all as emaciated or obese.⁷

As Lazzarato suggests, “The paradigmatic body of Western control society is no longer the confined body of the worker, the mad, the sick, but the obese body (full of the worlds of business firms) and the anorexic body (refusal of the same worlds)...” (2011: 191). Such consumer bodies are able to find a proper or reasonable relation to the immaterial component of commodities, that is, affective media worlds. They consume too much or too little, or rather too much *and* too little – for instance, only magic girls or only boys’ love, and too much. Such bodies are keenly attuned but to a narrow spectrum, as if arrested on it, unable to develop fuller tastes and broader sociality. Limitation appears as excessive, and excess is limitation – hence the combination of excessive consumption and limited sociality. Such are the general pathologizing stereotypes of otaku, which pathos might be summed up in terms of discourse of *acute consumption*.

Such stereotypes function to reassure us that there are proper or normal modes of consumption, which entail a reasonable relation to capitalist modes of production, when in fact such modes of production are predicated on surplus and excess. The scandal of otaku consumption, then, is that it is impossible to confine it to a marginal modality, and yet acknowledging it as a dominant modality threatens to pathologize Japanese society, culminating in the vision of a nation-state becoming pathological. But then, such a vision also reinforces the idea that the nation-state was once normal, proper, and reasonable.

Intellectual discussions of otaku in Japan show a keen awareness of this impasse. Saitô Tamaki, as mentioned above, reassures readers that otaku consumption, for all its aura of perversion, allows male and female

otaku to arrive at normal heterosexual subject positions. But his confidence in normalcy is unusual. Azuma Hiroki (2011), however, explicitly challenges Saitô's assumption that otaku consumption produces stable subject positions.⁸ Azuma's account focuses on consumer behaviors and media structures rather than subject formation, introducing a two-tiered model of otaku consumption. Tier one is animalization: consumers no longer look for grand fictions or worlds in anime or video games but withdraw into the production of little narratives organized around "animalized" responses to the *moé* elements of characters. Azuma's emphasis initially appears to fall on what fans produce, on how otaku make their own stories by disassembling and reassembling the elements of characters. Yet Azuma ultimately tends to stress what produces otaku. He sees in *moé* an automatic behavioral response that makes otaku prey to technologies of control, which he likens to brainwashing and drugging. Tier one or animalization entails a fully realized postmodern condition in which subjects or ideologies no longer exist; there are only brainwashed, drugged consumers responding like Skinner's rats to programmed stimuli. Azuma also introduces a second tier, which entails something like a new humanization in which the agency of otaku produce new social relations, yet on the whole, his account is concerned with animalization.

While Azuma avoids pathologizing otaku, he does so by presenting otaku as the new pathic paradigm of Japanese society based on a generational understanding of historical transformation. He adopts the stance of discourses on youth: this is where youth today are heading, into animalization. This stance implies a national discourse as well: this is where Japan is heading. As such, precisely because this approach naturalizes the nation-state, it easily turns into nationalism.

One of the other major writers on otaku and Japanese popular culture, Ôtsuka Eiji draws connections between otaku culture and ultra-nationalism or fascism, decrying what he sees as a return to Japanese nationalism in the context of otaku culture.⁹ In keeping with his experience in manga production (as an editor and later writer) and marketing (as a developer of media mix with Kadokawa in the late 1980s and early 1990s), when Ôtsuka (2013) considers what produces otaku consumption, the emphasis falls on industrial production and marketing. As such, he is keenly aware of the market construction of otaku as well as his role in that process, and in response, he has begun to challenge what he sees as the opportunistic way in which scholars have adopted the term. Ôtsuka thus draws attention to the discursive construction of otaku, which has produced a common sense that there are certain types of people out there, and knowledge of their mode of existence can currently be mobilized for the good of the nation or for academic opportunity, due to government poli-

cies related to building on otaku consumption to spur the growth of the contents industry.

What interests me about the standoff in which Azuma is emerging as a nationalist, and Ôtsuka as an anti-nationalist, is how otaku consumption has become a national question in Japan. In other words, its “society effect” is becoming conflated with the nation-state. This is precisely where care is needed if we do not wish to lose all sense of the specificity of power.

As such commentators make evident, otaku discourses tend to oscillate between major and minor modes: otaku as a new majority, otaku as a strange minority. In terms of production of a stable subject, they oscillate between speaking of youth (this new generation) and subculture (this emerging trend). The overall tendency of otaku discourses is toward subculture, while forcing youth into a subcultural or minoritarian position: creepy youth, which slides readily into unemployed youth, lazy youth, delinquent youth, criminal youth. At the same time, because otaku consumption has gradually been identified as a large and profitable market¹⁰, new governmental policies have been developed under the notion of “Cool Japan,” which pushes in the other direction, striving to strip otaku subjectivity of its perceived creepiness toward the formation of new majoritarian subject.

Cool Japan received its initial articulation in an essay by the economist Douglas McGray (2002) who strove to explain the boom of Japanese manga, anime, and related products in the global market. The Japanese government found this notion highly palatable and began to intervene directly into otaku-related consumption, distribution, and production, sponsoring conferences on Japanese cool, establishing anime and manga characters as cultural ambassadors, developing incentives for the “contents industry” (a conceptualization of media mix), cleaning up Akihabara for non-Japanese tourists, and offering animated series as a form of humanitarian aid, all of which has been construed as a form of soft power.¹¹ But if the Japanese government has found otaku consumption to be in fact production, it is surely because such production promises a renewal of an export economy (the motor of the Japanese economic miracle), and because, as McGray indicated, such products appear recession-free: consumers were buying despite Japan’s glacial economy. As such, rather than begin with soft power, such government policies begin with appropriating otaku consumption in order to redefine the Japanese consumer along of lines of the neoliberal subject as Foucault describes it: “In neoliberalism... there is also a theory of *Homo economicus*, but he is not at all a partner of exchange. *Homo economicus* is an entrepreneur, and entrepreneur of himself.... The man of consumption, insofar as he consumes, is a producer... he produces his own satisfaction” (2008: 226). But

Foucault also shows how “economic man” makes for a situation in which “the criminal is nothing other than absolutely anyone whomsoever,” because the market, although free, is fragile, demanding constant intervention.

This is precisely what is happening with otaku discourses and governmental policies: they have come together in a contingent manner, acting on the erogenous or technogenous zones implicit in the otaku production of consumption, to configure a field of neoliberal subjects and immaterial commodities. The consequent splitting of otaku consumption into new markets and self-satisfying subjects today serves to justify new government procedures, permitting constant intervention into everyday life in the name of the fragility of the global free market by typologizing and pathologizing consumers.

Notes

1. I am indebted here to Jason Read's (2003) account in *The Micropolitics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*.
2. Gilles Deleuze and Félix Guattari (1983) present these terms and concepts in *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*.
3. See probability and possibility, see Isabelle Stengers, (2011) “‘Another Science is Possible!’ A Plea for a Slow Science,”
4. Although the phrase “techniques de soi” is usually translated as “technologies of the self,” Foucault's notion runs counter to a substantialization of self as “the self,” and the term “techniques” runs counter to a firm distinction between techniques and technologies. “Practices of self” or even “technics of self” is closer to his notion.
5. See Kuki Shūzō (1997), *Reflections on Japanese Taste: The Structure of Iki*, and Tanizaki Jun'ichirō, (2005) “Love and Sexual Desire,” trans. Thomas Lamarre, in *Shadows on the Screen: Tanizaki Jun'ichirō on Cinema and 'Oriental' Aesthetics*.
6. Honda Tōru, (2005). *Moeru otoko*, Chikuma shinsho 566.
7. See the discussion and images of “otaku minzoku” in Fujiyama Tetsuhito, (2003). *Moeru seichi Akiba: Akihabara Maniakkusu*. Tokyo, MyCom Mainichi Communications, p. 2-11. Also, one of the conceits of the *Genshiken* series is that, alongside the stereotypically overweight otaku and the scrawny otaku appears an attractive young man who appears excessively normal, to everyone's surprise and distress.
8. I am reprising a discussion from Thomas Lamarre, 2009. *The Anime Machine: A Media Theory of Animation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 258-259.
9. Both Ōtsuka and Azuma have published a number of essays and books dealing with subcultures, and their differences appear clearly in a recent dialogue: Azuma Hiroki and Ōtsuka Eiji, (2008) “‘Kōkyōsei' no kōgakuka' wa kanō ka,” *Shingenjitsu* 5. Tokyo, Ōta shuppan, p. 80-146.
10. See, for instance, *Otaku shijō no kenkyū* (Tōkyō: Tōyō keizai shinhōsha, 2005) in which a research team within the Nomura Research Institute (Nomura sōgō kenkyūjo otaku-shijō yosoku chiimu) presents its account of the otaku market, providing definitions of otaku, their consumer behavior, and niche markets with projections on marketing to these groups.

11. In "Akihabara: Conditioning a Public 'Otaku' Image", Patrick Galbraith (2003) discusses how government policies transformed Akihabara with the goal of cleaning it up for tourists. In "Nationalization 'cool': Japan's government's global policy towards the content industry", Kukee Choo (2012) provides an account of how the overseas success of the content industry developed around anime, manga, and game franchises attracted the attention of the Japanese government, which began to develop "soft power" strategies to promote Japanese values through these cultural products.

Bibliography

- Allison, A. 2006. *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination*. Durham, Duke University Press.
- Azuma, H., 2011. "For a Change, Proud to be Japanese," *New York Times*, March 16. http://www.nytimes.com/2011/03/17/opinion/17azuma.html?_r=0
- Azuma, H. and Ô. Eiji. 2008. "'Kôkyôsei' no kôgakuka' wa kanô ka," *Shingenjitsu* 5, Tokyo, Ôta shuppan, p. 80-146.
- Bergstrom, B., 2013. *Young Boys Doing Terrible Things: Fictions of Youth, Crime, and Japan after Shônen A*. PhD dissertation, University of Chicago.
- Choo, K., 2012. "Nationalization 'cool': Japan's government's global policy towards the content industry," in N. Otmazgin and E. Ben-Ari (ed.), *Popular Culture and the State in East and Southeast Asia*. London, Routledge.
- Condry, I., 2012. *The Soul of Anime: Collaborative Creativity and Japan's Media Success Story*. Durham, Duke University Press.
- De Angelis, M., 2007. *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*. London, Pluto Press.
- Deleuze, G. and F. Guattari. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eiji, Ô., 2013 "An Unholy Alliance of Disney and Eisenstein: The 'Fascist' Origins of Otaku Culture," (trans. Thomas Lamarre), *Mechademia 8: Tezuka's Manga Life* Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Foucault, M., 2008. *The Birth of Biopolitics*. New York, Palgrave MacMillan.
- Foucault, M., 1988. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- Fujiyama, T., 2003. *Moeru seichi Akiba: Akihabara Maniakkusu*. Tokyo, MyCom Mainichi Communications.
- Galbraith, P., 2010. "Akihabara: Conditioning a Public 'Otaku' Image," *Mechademia 5: Fanthropologies*, p. 210-230.
- Gibson-Graham, J. K., 2006. *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Honda T., 2005. *Moeru otoko*, Chikuma shinsho 566. Tôkyô, Chikuma shobô.
- Hurley, A., 2012. *Revolutionary Suicide and Other Desperate Measures: Narratives of Youth and Violence in Japan and the United States*, Durham, Duke University Press.
- Kinsella, S., 2000. *Adult Manga: Culture and Power in Contemporary Society*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Lamarre, T., 2009. *The Anime Machine: A Media Theory of Animation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 258-259.
- Lamarre, T. and P. Galbraith, 2010. "Otakuology: A Dialogue" *Mechademia 5: Fanthropologies*, p. 360-374.
- Lazzarato, M., 2011. "From Capital-Labour to Capital-Life," *Ephemera*, vol. 4, n° 3, p. 187-208.
- McGray, D., 2002. "Japan's Gross National Cool," *Foreign Policy* 130, May-June, p. 44-54.
- Naitô, C., 2010. "Reorganizations of Gender and Nationalism: Gender Bashing and Loliconized Japanese Society," (trans. N. Shockey), *Mechademia 5: Fanthropologies*, p. 325-332.
- Read, J. 2003. *The Micropolitics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*. Albany, State University of New York Press.
- Ronay Jr., and Takayuki Tatsumi (ed.), *Robot Ghosts and Wired Dreams: Japanese Science Fiction from Origins to Anime*. Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 224-49.
- Saitô, T., "Otaku Sexuality" (trans. C. Bolton), in Christopher Bolton, Istvan Csicsery-Shûzô, K., 1997. *Reflections on Japanese Taste: The Structure of Iki*. Sydney, Power Publications.
- Slater, D. H., 2010. "The Making of Japan's New Working Class," *The Asia-Pacific Journal 1-1-10* (January 4th, 2010): http://www.japanfocus.org/-David_H_Slater/3279
- Steinberg, M., 2012. *Anime's Media Mix: Franchising Toys and Characters in Japan*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Stengers, I., 2011. "Another Science is Possible! A Plea for a Slow Science," Inaugural Lecture, Chair Willy Calewaert 2011-2012, December 13.
- Tanizaki J., 2005. "Love and Sexual Desire" (trans. Thomas Lamarre), in T. Lamarre, *Shadows on the Screen: Tanizaki Jun'ichirô on Cinema and 'Oriental' Aesthetics*. Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 344.
- Toivonen, T., 2011. "Don't Let Your Child Become a NEET! The Strategic Foundations of a Japanese Youth Scare," *Japan Forum*, vol. 23, n° 3, p. 407-429.

Diversité urbaine



La fierté d'être anormal : valorisation des stigmas comme nouvelle identité chez les *lolita* et *angura* à Tokyo

Proud to be Abnormal: Revalued Stigmas as a New Identity among the *Lolita* and *Angura* in Tokyo

Akané D'Orangeville

Changement et diversité au Japon
Volume 13, numéro 1, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024715ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024715ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

D'Orangeville, A. (2013). La fierté d'être anormal : valorisation des stigmas comme nouvelle identité chez les *lolita* et *angura* à Tokyo. *Diversité urbaine*, 13 (1), 153–168. <https://doi.org/10.7202/1024715ar>

Résumé de l'article

Les quartiers du centre de Tokyo sont reconnus mondialement pour l'excentricité esthétique de certains individus qu'on y retrouve, notamment à Shinjuku, Harajuku, Shibuya ou Roppongi. Ils forment des communautés de sous-culture et participent activement à la vie culturelle de la ville à travers des événements de mode, des spectacles, des soirées de danse ou des expositions artistiques. Les *lolita*, les gothiques, les *angura* (« underground ») et les fétichistes forment, à travers ces événements, une communauté esthétiquement et culturellement marginale. Cette note de recherche se penche sur la construction identitaire des membres de ces communautés et sur le discours de l'« anomalie » et de la « perversion » comme élément clé de leur identité « marginale ». Leur identité en tant qu'« anormaux » est centrale à leurs activités et se veut une résistance esthétique contre la culture dominante.

La fierté d'être anormal : valorisation des stigmas comme nouvelle identité chez les *lolita* et *angura* à Tokyo

Proud to be Abnormal : Revalued Stigmas as a New Identity among the *Lolita* and *Angura* in Tokyo

AKANÉ D'ORANGEVILLE

Département d'anthropologie, Université de Montréal
akane.dorangeville@umontreal.ca

RÉSUMÉ ■ Les quartiers du centre de Tokyo sont reconnus mondialement pour l'excentricité esthétique de certains individus qu'on y retrouve, notamment à Shinjuku, Harajuku, Shibuya ou Roppongi. Ils forment des communautés de sous-culture et participent activement à la vie culturelle de la ville à travers des événements de mode, des spectacles, des soirées de danse ou des expositions artistiques. Les *lolita*, les gothiques, les *angura* («underground») et les fétichistes forment, à travers ces événements, une communauté esthétiquement et culturellement marginale. Cette note de recherche se penche sur la construction identitaire des membres de ces communautés et sur le discours de l'«anomalie» et de la «perversion» comme élément clé de leur identité «marginale». Leur identité en tant qu'«anormaux» est centrale à leurs activités et se veut une résistance esthétique contre la culture dominante.

ABSTRACT ■ Downtown districts of Tokyo are well known for the eccentric fashion style of some individuals, especially around Shinjuku, Harajuku, Shibuya or Roppongi. Some of them are part of large subcultural communities and have an active role in the cultural life of Tokyo, expressing themselves through fashion events, shows, dance parties or art exhibits. The *lolita*, gothics, *angura* (“underground”), fetishists and others have formed a culturally and aesthetically marginal community. This study explores identity formation of subculture community members and the discourse of “perversion” and “abnormality.” The latter has become a key word in their “marginal” identity, grounding their activities and serving as esthetical resistance to the dominant culture.

MOTS CLÉS ■ Sous-culture, Japon, jeunes, résistance, marginalité.

KEYWORDS ■ Subculture, Japan, youth, resistance, marginality.

LES CHANGEMENTS SOCIAUX, politiques et économiques qui ont lieu depuis les années 1990 ont bouleversé le Japon de l'après-guerre. Le Japon prospère est soudainement devenu un Japon fragile, instable, à l'avenir lourd et noyé dans une insécurité généralisée. Les écarts de pouvoirs et de statuts se sont non seulement accru, mais sont apparus de plus en plus évidents dans un pays qui vantait son homogénéité ethnique, économique et idéologique (Kelly 1993). Les jeunes ont subi cette période difficile qui dure encore en étant critiqués et considérés comme des facteurs contribuant à l'instabilité de la société japonaise. Ces critiques reflétaient une différence de mentalité entre les générations, mais surtout « une réelle tension, en référence à la précarité de ce qui peut être appelé "l'ordre social des adultes" au Japon » (Mathews et White 2004 : 1).

Leur dépendance financière envers leur famille, l'instabilité d'emploi de nombreux jeunes et leur refus ou l'impossibilité de se marier et d'avoir des enfants les font paraître comme des êtres immatures et irresponsables. Cette vision de la jeunesse japonaise et la remise en question de valeur des jeunes en tant que membre de la société japonaise sont notamment exprimées dans les médias de masse, masquant le fait que les réels problèmes sociaux et économiques dont ils sont victimes restent sans solutions.

De nombreux jeunes vivent de manière brutale cette dévalorisation implicite au discours normatif des adultes et expriment leur détresse en se retirant de la société, ou en recherchant un espace d'expression libre leur donnant un certain confort et un sentiment de sécurité. Cet espace se constitue, pour plusieurs jeunes, en sous-cultures.

De nombreuses sous-cultures sont présentes à Tokyo et sont dispersées à travers les 23 arrondissements. Elles se définissent par des valeurs ou des intérêts spécifiques, mais aussi par des activités ou des lieux/quartiers particuliers. Je pense par exemple aux *otaku* à Akihabara, aux *gyaru* à Shibuya, aux *lolita* à Harajuku et Shinjuku et les *angura* à Shinjuku. Chacun de ces groupes s'oppose d'une façon ou d'une autre aux normes sociales, vestimentaires ou esthétiques (par le tatouage ou les habits excentriques, par exemple). Ces groupes sont aussi marqués par l'excès et l'exagération qui s'expriment notamment dans les styles et les valeurs qu'ils promeuvent.

L'objectif de cette étude est de comprendre comment et pourquoi les jeunes adultes de deux communautés localisées dans le centre de Tokyo, les *lolita* et les *angura*, dont les membres, âgés de 16 à 40 ans, se réapproprient dans leurs discours des stigmas qui leur sont attribués. Cette étude s'inscrit dans une recherche doctorale portant sur l'« empowerment » des individus marginalisés à travers une réappropriation de leur vulnérabilité. Nous abordons l'« empowerment » comme un processus interpersonnel, interpersonnel et sociopolitique de prise ou reprise de pouvoirs de la part d'individus impuissants, dans lequel ces derniers reprennent le contrôle de leur vie. Les individus peuvent influencer les structures sociétales et organisationnelles dans lesquelles ils vivent, apprendre à utiliser des outils, des ressources et des compétences et reprendre le plein pouvoir sur la prise de décision dans leurs vies. Au niveau intrapersonnel, l'« empowerment » psychologique peut se traduire par l'acceptation de soi, un regain de confiance en soi, une compréhension politique et sociale de leur vie et une reprise de la capacité de prendre les décisions pour soi-même ou, possiblement, pour sa communauté. Les individus ayant repris le contrôle de leur vie et de leur identité peuvent exprimer un « sentiment d'empowerment », que l'on retrouve, par exemple, dans les témoignages de cette recherche.

Les *lolita* et les *angura*

Les deux sous-cultures présentes à Tokyo qui font l'objet de cette étude, les *lolita* et les *angura*, partagent un même espace social (activités, réseaux, lieux de rencontre) ainsi qu'un même esthétisme basé sur l'excès et le refus de la banalité.

Ces sous-cultures se veulent des déviances marquées par l'excès et l'exagération, en opposition aux cultures de masse qui constituent la culture dominante au Japon notamment au niveau vestimentaire par le port de l'uniforme (McVeigh 2000). La démarcation esthétique est centrale, et chaque individu doit pouvoir et doit vouloir s'exprimer librement, en opposition à l'homogénéité de la société japonaise et l'hégémonie culturelle. Le discours d'une culture et d'une société japonaise homogène perdure depuis l'après-guerre (Kelly 1993). Selon ce discours, les écarts de classe et de culture n'existeraient pas au Japon et faire partie de cette culture et classe « moyenne » homogène témoignerait de la normalité d'un individu.

Les sous-cultures en Occident ont été conceptualisées en tant que contestations face aux pressions de conformisme des sociétés de masses et un refus de l'aliénation ressentie dans ces sociétés notamment par les chercheurs du Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) ou

l'école de Birmingham (Gedler 2007) et plusieurs auteurs définissent les sous-cultures au Japon sous l'angle de la résistance (Kinsella 1998 ; Winge 2008). Il est par contre nécessaire de noter que la conceptualisation des sous-cultures en terme de résistance a été critiquée comme étant romantique et sentimentaliste (Muggleton et Weinzierl 2003 : 7). La conceptualisation des sous-cultures au Japon, selon Anne McKnight, n'est pas nécessairement fondée sur une non-normativité même si elles expriment une déviance. Elles peuvent être définies en tant que communautés et lieu de production culturelle dans un contexte globalisé d'identités différentielles, comme c'est le cas avec les *lolita* et *angura* (McKnight 2010 : 127). Parallèlement, selon Dick Hedhige, l'identité individuelle ou de groupe est un élément central des sous-cultures puisqu'elles s'appuient sur l'aliénation et la réappropriation de ce qui a été perdu dans la culture dominante. L'identité de groupe est un des aspects de l'existence perdus qu'il est impératif de retrouver (Hebdige 1979 : 79). Ainsi, les sous-cultures sont des espaces de construction d'identités alternatives parfois ritualisée – comme chez les *lolita*, qui incorporent des maniérismes, des poses et utilisent des codes vestimentaires précis.

En prenant en compte la définition des sous-cultures explicitées ci-dessus je considère qu'elles sont caractérisées par une volonté de se démarquer et de s'exprimer librement tout en étant des espaces de construction d'une identité alternative. Cette volonté s'exprime notamment à travers une résistance visuelle et sociale face à la culture dominante par des choix individuels qui les positionnent manifestement à l'écart des valeurs conformistes de la société japonaise.

Les *lolita*, qui sont présents à Harajuku et Shinjuku, s'habillent de vêtements inspirés de l'aristocratie européenne, notamment anglaise de la période victorienne et française de la période rococo (McKnight 2010 ; Winge 2008) (les robes à crinoline chez les femmes et les habits de majordome chez les hommes en sont des exemples), en accordant une importance particulière à l'élégance et au mignon. Ils idéalisent l'Europe et l'aristocratie et sont nostalgiques d'un passé pré-moderne, au moment de la « révolution de consommation », la transition d'un régime féodal vers un régime bourgeois, où les femmes pouvaient enfin avoir accès au marché (McKnight 2010 : 118). Particulièrement chez les femmes, certains personnages féminins tels que Alice au pays des merveilles ou Marie-Antoinette sont idolâtrés. Les *angura*, dont le nom vient de l'anglais « underground », sont des individus ayant un penchant pour la culture du sadomasochisme, du fétichisme et des modifications corporelles. Les membres de cette sous-culture expriment une fascination pour le corps humain à travers certaines activités : piercing, tatouage, spectacle de suspension, etc. Ils sont localisés à Shinjuku, Roppongi, Ikebukuro et un

peu à Shibuya. Les sous-cultures *lolita* et *angura* ont émergée vers la fin des années 1980 et ont gagné en popularité durant les années 1990, décennie durant laquelle de nombreux événements (p. ex. : les rencontres de thé pour les *lolita* et les événements «fetish» pour les *angura*) ont vu le jour.

Les deux sous-cultures sont fondées sur l'excès, la démarcation esthétique et visuelle et l'identification de soi comme «être anormal». Cette présente recherche explore l'importance de cette «démarcation» esthétique, visuelle, culturelle et sociale chez les individus de ces sous-cultures, en tant que refus du conformisme et de la culture dominante de masse.

Les membres de ces sous-cultures forment des communautés constamment en mouvement, car ils rejoignent ou quittent la communauté de manière volatile et peuvent passer facilement d'un groupe à un autre. Leurs affiliations sont à caractère oppositionnel soit en opposition à la culture hégémonique, détachées du milieu familial de l'individu, et surtout transitoires ou sans attaches (Halberstam 2005 : 315). Ces communautés se créent leur propre géographie, qui reste très flexible, et dans laquelle un ensemble de lieux leur sert de centre de cohésion et de construction identitaire. Chaque sous-culture a un quartier de référence parmi les vingt-trois arrondissements de la ville de Tokyo (tel qu'indiqué précédemment, les *otaku* sont à Akihabara, les *gyaru* à Shibuya, etc), bien que cette délimitation ne soit pas officielle.

De réels «espaces» se créent pour les membres de chaque sous-culture : espaces culturels, espaces temporels et espaces physiques (Hall et Jefferson 1976 : 45). Des rituels de relations interpersonnelles se créent, incorporant des activités, des types de relations, des rythmes d'interaction et d'expression de collectivité. Ainsi, les deux communautés de cette recherche, les *lolita* et les *angura*, se croisent lors de certains grands événements à Tokyo (détaillés plus bas dans le texte). Ces événements sont organisés, gérés et animés par et pour les membres de la communauté. Bien que ce soit des événements ouverts au grand public, les membres y font souvent référence en termes de «retrouvailles» et de «lieu de repos», un lieu réservé à leur groupe et à l'expression de leurs valeurs. Les valeurs des membres de la communauté incluent l'importance accordée à l'apparence et au style vestimentaire, à un détachement ressenti et exprimé envers les normes sociales dominantes, une attirance pour une vision atypique des genres et de la sexualité et un refus du conformisme de la société japonaise.

Il y a un code vestimentaire strict pour participer à la grande majorité de ces activités, puisque, encore une fois, l'appartenance à ces sous-groupes passe tout d'abord par leur style vestimentaire.

Les *lolita* et *angura* de Tokyo ne sont pas nécessairement résidents de la préfecture de Tokyo. Un bon nombre habite dans les préfectures avoisinantes et fait le voyage de façon irrégulière pour se « ressourcer » dans le centre de Tokyo. Comme je l'ai mentionné plus haut, la population est très mobile et volatile, non localisable sauf durant les événements et rassemblements de leur communauté. Il est ainsi difficile d'estimer de façon précise la proportion de la population qui s'identifie aux deux communautés. Dans le cadre de ce projet de recherche, je m'attarde donc aux membres répondants aux critères suivants : les individus portant des vêtements *lolita* ou de style *angura*, s'identifiant ouvertement (en personne et sur Internet) comme un/une « *lolita* », un/une « adepte du fetish » ou « aimant le style *angura* » ; les individus étant actifs dans les activités de leur communauté (événements et autres) ayant lieu à Tokyo et sur Internet, maintenant une bonne communication avec les autres membres. Il n'y a aucune restriction liée à l'âge, au sexe ou au lieu de résidence des personnes (notons cependant que les membres ont rarement plus de 35 ans).

Les moyens de communication sont principalement les réseaux sociaux sur Internet, notamment Mixi¹, Twitter et Facebook. L'utilisation d'internet comme médium principal de communication est un aspect important de ces communautés, car elle permet aux membres, dont certains proviennent de milieux et de lieux très différents, d'entrer plus facilement en relation les uns avec les autres. J'ai d'ailleurs moi-même utilisé ces plateformes de communication pour contacter les répondants et suivre leurs activités et interactions. Bien que les membres communiquent fréquemment sur ces plateformes, se voient régulièrement en personne et entretiennent des liens étroits, ils connaissent rarement leurs vrais noms respectifs. Mixi, la plateforme japonaise, a la particularité de permettre l'utilisation d'un pseudonyme, ou d'un « *handle name* » comme il est de coutume dans les forums, habitude qui a été maintenue dans les échanges en personne. Ainsi, les membres des communautés *lolita* et *angura* se connaissent par leur pseudonyme (et je ne fais pas exception puisqu'ils ne m'appellent que par mon pseudonyme). Ces nouvelles technologies de la communication ont aussi permis de répondre au désir d'une coupure avec la réalité quotidienne (et l'aliénation qui y est ressentie), faisant de la communauté virtuelle un espace social flottant et servant de refuge.

Parallèlement, les deux groupes partagent des discours similaires, qui construisent et reconstruisent les frontières de leur groupe et de leur identité, bien qu'il existe certaines différences au niveau des termes utilisés. Une partie de leurs discours sera analysée dans ce texte, notamment l'importance attribuée à leur identité en tant qu'« anormaux » et leur

attachement à la « perversion » (*hentai*), tous deux étant des termes utilisés par les répondants eux-mêmes.

Bien que ces communautés aient une petite population, elles sont reconnues à travers le Japon comme des excentricités propres à Tokyo depuis les années 1990 (Winge 2008). Les *lolita* sont d'ailleurs repris par le gouvernement japonais et les médias comme nouvelle identité japonaise et comme un nouveau *nihonjinron* (discours qui vante la particularité de la nation japonaise), notamment avec la nomination d'une lolita, Aoki Misako, comme « Ambassadrice du mignon » par le ministère des Affaires étrangères en 2009.

Problématique

Initialement, l'objectif de la recherche était d'étudier la relation entre la stabilité émotionnelle et l'implication des membres dans les activités des sous-cultures étudiées. Or, lors d'un premier contact avec ceux-ci, l'importance des notions d'« anomalie » et de « perversion » ainsi que le poids identitaire de la sous-culture pour les individus ont été si frappants qu'il a fallu réorienter ma problématique dans cette direction. Cet article se concentre ainsi sur la raison, l'importance et la signification chez les membres de leur participation à ces sous-cultures, ainsi que l'impact de leur nouvelle identité (ici, en tant qu'« anormaux ») sur leur vie. Nous discuterons du processus d'« empowerment » qui permet à des individus vulnérables appartenant à des sous-cultures de s'identifier à une culture et à un groupe marginal ainsi que de se réapproprier leur « anomalie ». La vulnérabilité des individus en question fait référence à la réaction négative qu'a eu la société japonaise face à leur choix de vie non conformiste et à la marginalisation qui s'en est suivie. L'« empowerment » implique alors une reprise de contrôle des qualificatifs et des stigmas par lesquels on définit ces individus ainsi qu'une reprise du pouvoir d'auto-identification. Dans ce contexte, l'« empowerment » peut être compris à deux niveaux : d'une part au niveau macro, où la communauté doit se créer et doit acquérir un meilleur contrôle de son environnement et, d'autre part, au niveau micro, où le membre reprend le pouvoir de définition de soi.

Les termes « anormaux » et « pervers » utilisés pour souligner leur marginalité deviennent ainsi un outil de contestation et d'épanouissement chez les membres de ces sous-cultures. Ces derniers se réapproprient les stigmas qu'ils ont subis et les présentent comme nouvelle identité. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que cette nouvelle identité constitue une contestation de la société et la culture dominante. Les activités des communautés et leurs rassemblements servent alors à consolider cette nouvelle identité « hors-norme ». Les stigmas en question sont, tels que

définis par Erving Goffman, un attribut qui discrédite l'individu, et le réduit à une présence infectée au lieu de le concevoir comme un individu à part entière (1986:12). Mais le stigma n'est pas simplement qu'une question d'attribut, il aussi un langage de relation, de sorte que la valorisation ou la dévalorisation d'un attribut (et de l'individu qui le porte) est relative au regard de celui qui le qualifie ainsi qu'aux conditions dans lesquelles on lui associe une connotation négative. Le stigma réduit ainsi l'individu aux attributs négatifs qu'on lui associe selon le contexte. La réappropriation des stigmas se fait autant au niveau individuel que collectif.

Méthodologie

Les données présentées ici sont issues de la première partie de ma recherche doctorale, et non de son entièreté, d'où l'échantillon limité. La collecte des données a été réalisée au moyen d'entrevues informelles avec les jeunes de ces communautés de sous-cultures, de séances d'observation-participante lors d'événements de communautés et d'interactions avec les membres, en personne ou par Internet. Pour recruter mes informateurs, j'ai ciblé les hommes et les femmes participants, activement ou non, à des activités *lolita* ou *angura* à Tokyo et dont le style vestimentaire et les modifications corporelles permettent de les reconnaître comme faisant partie de ces groupes.

Le terrain a été effectué durant l'été 2011, du mois de juillet à la fin du mois d'août. 14 entrevues ont été effectuées avec 9 *lolita* et 6 *angura* (un est membre des deux communautés). Les répondants des entrevues sont âgés de 18 à 40 ans; quatre d'entre eux sont des hommes et dix sont des femmes; tous résident en banlieue de Tokyo, dans les préfectures avoisinantes (Kanagawa, Saitama, Chiba et Ibaragi) ou au centre de Tokyo. Les répondants ont d'abord été contactés à travers le site Internet de réseautage social destiné aux Japonais – Mixi – dont la structure est plus ou moins similaire à Facebook. Quelques individus faisant partie de « communautés » ou groupes rassemblant les *lolita* de Tokyo sur le site Mixi ont tout d'abord été choisis et contactés pour une première entrevue. Nos autres répondants, *lolita* et *angura*, nous ont été référés par ces derniers, par effet boule de neige (à partir de plusieurs sources). Les questions posées² portaient sur l'importance chez les individus de la sous-culture, des vêtements qui y sont associés et des activités communautaires.

Résultats³

En répondant aux questions sur leur identité, tous ont mentionné être fiers de se démarquer de la norme et des codes vestimentaires et esthé-

tiques « banals ». Presque tous les répondants (12 sur 14) ont indiqué que leur choix vestimentaire est fondamental pour la construction de leur identité et certains considèrent que la participation dans la communauté leur est aussi cruciale. Tous disent tenir absolument à s'habiller librement, sans tenir compte des normes sociales, et ce, malgré les critiques qu'ils subissent.

J'aime [les vêtements] lolita car c'est mignon. Mais ce n'est pas juste ça... [...] Je ne pourrai pas vivre sans être une lolita. Mes parents sont contre, mais je ne peux pas m'en empêcher [de porter ces vêtements]. (Ruri, femme de 18 ans, lolita)

Après avoir vécu de mauvaises expériences [d'intimidation à l'école] pendant mon adolescence... je me suis demandé pourquoi je continuais à porter attention aux regards des autres alors que celles qui m'intimidaient semblaient si libres. Alors j'ai décidé de me libérer et être qui je veux être. [...] Les gens m'insultent dans la rue, et je n'aime pas ça, mais je veux continuer à porter ces vêtements. Être une lolita me définit. (Senhime, femme de 25 ans, lolita)

Plusieurs (10 sur 14) indiquent que ce n'est pas une « nouvelle » identité, mais leur « vraie » identité. Il ne s'agit donc pas d'une mode passagère chez ces individus ni d'une métamorphose, mais un retour à sa vraie nature.

Ce n'est pas que j'ai voulu devenir lolita, je l'avais toujours été. Ce n'était pas un choix. Je n'ai pas d'existence si je ne suis pas une lolita. (Ruri)

Pour moi, me maquiller est un rituel important. J'écoute de la musique inspirante. C'est un rituel pour retourner à mon vrai moi. (Chris, homme de 40 ans, angura)

Oui, j'ai des désirs de transformation... mais me maquiller et m'habiller ainsi est un retour à moi-même. (Haru, femme de 20 ans, angura)

Le port des vêtements et l'affichage des choix esthétiques sont considérés par tous et toutes comme un gain de pouvoir et de contrôle sur leur interaction avec leur entourage. L'utilisation du terme « armure » pour définir leurs vêtements a maintes fois répétées et mises de l'avant.

Je n'aurais jamais eu le courage [de rencontrer une inconnue pour faire une entrevue] si je n'étais pas habillée en lolita. C'est comme une armure. Ça me rend heureuse et forte. (Ruri)

Je perdrais équilibre dans ma vie si je ne pouvais pas m'habiller en lolita. Porter ces vêtements me motive à travailler. De toute façon, je travaille juste pour m'acheter des vêtements [...]. Ça me renforce d'être habillée comme ça. Je suis capable d'ignorer le regard des autres. (Senhime)

Une forme plus nuancée d'« empowerment », mais néanmoins significative est l'importance accordée à leur « anomalie » et leur « perversion⁴ » chez certains individus (ces termes ont été utilisés par les individus). Ce sont leur « anomalie » et leur « perversion » qui, bien avant les différences de la masse est, avant le style vestimentaire ou toute autre chose.

Je travaille [en tant qu'hôtesse dans un cabaret] avec des filles normales... et mes clients sont aussi normaux. Ça me suffoque. Je suis sûre que les autres [des communautés lolita et angura] ressentent la même chose. La société est vraiment étouffante. Je ne comprends pas la sensibilité « normale » que nous devons avoir... même mes amies [à l'extérieur des sous-cultures]. Elles me disent je suis anormale. Surtout quand on parle de sexualité. Je ne comprends pas la normalité. [...] Oui c'est triste de se faire dire qu'on est étrange, mais maintenant j'en suis juste contente. « Je suis anormale! Super! » [...] Être normale c'est nul. Nous sommes anormaux et pervers, et c'est un compliment. On en est fier. (Sana, femme de 25 ans, angura et lolita)

Je plains ceux qui sont normaux [...] Ils me critiquent, mais c'est plutôt moi qui les regarde de haut. Ils sont comme tout le monde [...] Je profite beaucoup plus de la vie à être comme je veux. (Kuro, femme de 24 ans, angura)

Je comprends que les choses seraient plus simples si on aime les choses normales... J' imagine qu'on a plus de chance d'être facilement heureux en étant normal. Mais si on peut trouver quelqu'un qui nous comprend dans notre perversion, on peut être tellement plus heureux que les gens normaux. (Ryo, homme de 33 ans, angura)

Comme dans les témoignages ci-dessus, de nombreux répondants (10 sur 14) ont indiqué ne pas se sentir à l'aise en société et avec les individus « normaux ». Ils affirment ne jamais se sentir à l'aise lorsqu'ils sortent de l'espace des sous-cultures.

Avant [de déménager à Tokyo et de devenir une lolita], personne ne me comprenait. Personne ne partageait mes idées. Alors qu'ici, dans la communauté... beaucoup me comprennent. (Sana)

Parallèlement, certains craignent que leur sous-culture ne soit manipulée par la culture dominante et réintégrée dans cette dernière, notamment à travers les médias de masse, et qu'ils finissent par perdre leur seul lieu de réconfort.

Ils [dans les médias] disent que les sous-cultures, comme les lolita ou les manga, sont des symboles de la culture japonaise... mais ils pensent tout de même que nous sommes répugnants. (Senhime)

C'est facile d'être comme tout le monde [...] alors c'est facile de nous critiquer. [...] Je n'aime pas qu'ils [les gens] me critiquent, mais encore moins

qu'ils nous exploitent. Ils exploitent notre style comme un simple amusement sans rien y comprendre. (Kuro)

Un sentiment de crainte, de méfiance, de doute et de mépris envers la société japonaise normative imbibe leur discours, explicitant une potentielle remise en question des structures et valeurs hégémoniques de la société japonaise.

Analyses

Les sous-cultures sont par définition un refus explicite de l'aliénation de la culture dominante (Gedler 2007 :4). On retrouve ce refus dans les discours des deux communautés étudiées. Bien qu'il y ait une variabilité des degrés d'implication et d'identification aux sous-cultures de la part des membres, ils partagent tous un certain inconfort dans la culture dominante et un désir de détachement de cette dernière. Ne pouvant adhérer aux normes de la culture dominante, ils ressentent des différences de valeurs et de perspectives et l'identité alternative devient primordiale dans leur vie. Leur discours souligne leur fierté de se démarquer par rapport à la norme (et, conséquemment, des gens dits « normaux ») et de la place significative que cette sous-culture a dans leur identité personnelle. Certains vont même jusqu'à dire qu'ils ne font que retrouver leur identité réelle, et que ces retrouvailles les ont aidés à surmonter une aliénation ressentie en société.

Cette aliénation a été exprimée par ces individus comme étant un détachement de soi (*selfestrangement*) vis-à-vis de la société, dans laquelle ils sentent ne pas avoir été fidèles à eux-mêmes et à leurs valeurs. L'aliénation est ressentie avant l'adhésion à la communauté de sous-culture, en tant que moteur douloureux les poussant à se forger une nouvelle identité, mais aussi comme un détachement de la société après l'adhésion à la sous-culture d'appartenance. En effet, la plupart sont pointés du doigt comme des individus atypiques et rejetés, mais sans que cela ne les touche profondément.

Dans l'analyse du discours des individus, je me suis concentrée sur cette distanciation des membres vis-à-vis de la société *après* l'adhésion aux communautés de sous-cultures qui, en opposition au détachement et à l'aliénation qui sont vécus par certains *avant* la participation à la sous-culture, semble leur redonner un pouvoir sur leur propre identité (*agency*) et les rendre plus confiants. Par ailleurs, le détachement vécu dans le passé peut même être nécessaire à l'expérience de la sous-culture : « *La culture des lolita est devenue populaire, mais être une lolita doit être un détachement de la réalité. Nous ne sommes pas de ce monde. Je ne me sens pas humain.* » (Sana).

Les stigmas associés aux membres consistent, entre autres, en l'idée qu'ils sont « anormaux », « dangereux », « instables », « malades » et « pervers ». Au lieu de fuir ces termes, les membres de ces sous-cultures ont plutôt choisi de leur accorder de l'importance. Il s'agit d'une réappropriation des étiquettes négatives imposées de manière à contester la normalité valorisée. Ce processus est accompagné d'une dévalorisation de la normalité (comme indiqué dans certains témoignages concernant leur fierté) : « Reappropriation implies that deviance or abnormality is itself not necessarily a bad thing, thereby promoting a celebration of diversity. » (Galinsky 2003 : 232). Les individus stigmatisés prennent donc le pouvoir de valoriser leurs attributs, ou leur stigma, en opposition à la normalité « de masse » et « banale », et créent ainsi une voix de résistance passive. La réappropriation des stigmas n'est évidemment pas une chose unique aux *lolita* et *angura*. De nombreux groupes marginalisés ont utilisé cette stratégie en faisant usage de « créativité sociale » afin de combattre la négativité de la stigmatisation vécue (*ibid.* : 228).

Cette forte identification à la sous-culture et la réappropriation des stigmas, ainsi que leur participation même à ces sous-cultures sont des résistances à la culture dominante et à la société japonaise. Les répondants ont manifesté, en grande partie, un sentiment de résistance à travers leurs choix esthétiques, moraux et sociaux. Leur présence même dans la foule de Tokyo est une résistance visuelle. Brian McVeigh présente la consommation du « mignon » (*kawaii*), qui définit notamment le style des *lolita*, comme une consommation de résistance (McVeigh 2000 : 158) de la part des jeunes japonais. Une résistance carnavalesque, moqueuse et provocante qui n'est pas nécessairement consciente, organisée ou en contestation à l'État. Le carnaval des sous-cultures libère temporairement ses membres sans nécessairement créer de rupture avec les structures de pouvoir. En effet, les jeunes des sous-cultures participent souvent à un style de vie productiviste afin d'avoir le capital pour consommer, comme c'est le cas chez de nombreux *lolita* et *angura*. Or, on trouve aussi une tentative d'instaurer d'une économie locale autour des produits créés par et pour les membres de la communauté ou d'inventer des lieux spécifiques pour les activités de la communauté.

On ne peut manquer de noter que cette situation est paradoxale. Pour toute personne ayant eu un contact avec le Japon, l'idée que la culture du « mignon » soit une contestation face à la culture dominante semblerait inadéquate puisque le « mignon » semble au cœur de la culture de masse au Japon. Or, le « mignon » peut être considéré comme une échappatoire aux structures sociales restrictives et aux obligations auxquelles doivent se soumettre les Japonais (McVeigh 2000 : 138). Le « mignon », concept et appréciation esthétique qui demeurent encore très flous et ouverts,

s'oppose par exemple aux codes vestimentaires stricts des écoliers ou des employés de bureau, ou encore à l'autorité masculine et aux valeurs traditionnelles de « rigidité » et de « force mentale ». C'est ce qu'affirment eux-mêmes les membres de ces sous-cultures lorsqu'ils décrivent leurs goûts et leur style. Ils justifient l'excès de « mignon » comme un refus d'être un adulte mature et d'être un membre à part entière de la société. (C'est le cas notamment des *ama-loli*, une sous-catégorie de *lolita* de style particulièrement enfantin et coloré.)

Ce refus de l'hégémonie peut en revanche n'être que superficiel, et ce, sur plusieurs points. En premier lieu, ces sous-cultures sont elles-mêmes standardisées et conformes à des règles internes, calquant possiblement les structures de la culture dominante. Les codes esthétiques et sociaux internes du groupe recréent une rigidité à laquelle les membres voulaient en un premier temps échapper. Deuxièmement, de nombreux éléments des sous-cultures ont été repris par la culture dominante : comme mentionné précédemment, une *lolita* a été nommée Ambassadrice du mignon et représente le Japon à l'échelle internationale ; l'image de la *lolita* ou *gothic lolita* est devenue un symbole de Tokyo, et est ainsi présente dans les médias populaires ; des films, séries manga ou animé se sont inspirés de la culture *lolita* ou *angura* etc. De plus, certains individus peuvent avoir « une vie double » ; de jour, ils se montrent comme des employés obéissant, et, dès lors, comme adhérant à la société et à la culture dominante, et, de nuit, ils se présentent comme *angura*. Ceci était effectivement le cas pour certains membres, sans toutefois l'être pour la majorité.

Malgré le paradoxe, les répondants ont laissé entendre à de nombreuses reprises qu'ils voulaient échapper aux structures dominantes et que leur mal-être était causé spécifiquement par la rigidité et l'hypocrisie de la société japonaise qui serait, selon eux, unique en son genre.

Les Japonais disent être ouverts d'esprit et ouverts à l'avant-garde [...], mais ils restent très conservateurs et sont très stricts concernant la couleur des cheveux, par exemple. [...] Il faut faire attention au Japon, les gens portent beaucoup d'importance à l'allure. Nous devons faire attention et cacher nos tatouages. (Kuro)

Les critiques de la part d'individus de ces communautés rejoignent les quelques voix contestataires des jeunes japonais qui, depuis les crises économiques des années 1990, remettent en question les décisions politiques ainsi que les structures sociales du Japon. Certains membres des sous-cultures sont en situation de précarité économique et sociale (emploi instable ; travaillant dans les milieux de la prostitution ou dans du divertissement ; problèmes d'adaptation scolaire ; problèmes de santé mentale, etc.) et sont exposés aux difficultés et aux exigences de la société japonaise.

Leur incapacité à répondre à ces exigences peut avoir renforcé leur mépris envers les normes japonaises.

Cette valorisation des stigmas a, par contre, des limites. Si les individus se démarquent positivement par leur stigma, ce dernier fait aussi ressortir des « faiblesses » (la fragilité émotionnelle, par exemple) comme étant des conséquences (considérées désagréables) de l'attribut stigmatisant (Goffman 1986 : 26). Alors que ces traits passeraient inaperçus chez un individu normal, ils sont particulièrement perçus comme des défauts et des conséquences (négatives) du stigma chez l'individu stigmatisé. La construction identitaire autour d'un stigma, renforçant donc sa présence et son importance chez l'individu stigmatisé, devient un choix risqué. L'individu peut s'accorder lui-même une importance et une singularité positive, ce qui peut par contre le vulnérabiliser.

Il est important de noter que cette présente étude ne couvre que deux sous-cultures localisées à Tokyo et ne peut être généralisée à toutes les sous-cultures urbaines du Japon. Le but de cette recherche n'est pas de confirmer les catégorisations et stéréotypes du paysage culturel urbain au Japon, mais tout simplement de s'attarder sur la réalité de deux d'entre elles.

Conclusion

À la suite des nombreux mouvements politiques créés par les jeunes dans les années 1960 ainsi qu'à l'effacement du radicalisme politique dans les années 1970, les jeunes japonais et leur culture n'étaient tranquillement devenus qu'une catégorie symbolique de déchéance de la société japonaise traditionnelle (Kinsella 1998). Passant par de nombreuses catégorisations et de nombreux stigmas inventés (les jeunes gâtés des années 1970, les « nouveaux humains » des années 1980 et les « criminels fous potentiels » des années 1990 en sont quelques exemples), les jeunes ont été continuellement surveillés, encadrés et sévèrement critiqués par la société japonaise.

Ces deux communautés, les *lolita* et les *angura*, ne sont qu'un exemple parmi tant d'autres de formes de résistance des jeunes à la société japonaise, à sa culture dominante et aux valeurs normatives qui indique la diversité des nouveaux types de résistance de ceux-ci. La résistance chez les jeunes au Japon existe encore, malgré le fait que certains auteurs critiquent le manque de participation politique et l'absence de protestations des jeunes (Mathews et White 2004 : 33). D'autres chercheurs, en revanche, confirment la présence de nouveaux mouvements de contestation chez les jeunes, que ce soit au niveau des sous-cultures, des jeunes penseurs, ou des unions de *freeters* et employés à contrats (Amamiya 2007).

En ce qui concerne les sous-cultures, d'autres formes et contenus de contestation existent, comme chez les *otaku* (Lamarre 2006) qui sont les

fans et consommateurs obsessionnels des manga (bandes dessinées japonaises), des animés (animations japonaises) et, souvent, des jeux vidéos. De façon similaire aux sous-cultures de cette étude, les *otaku* participent à des événements « marginaux » (mais qui sont maintenant devenus populaires) tels que le « *comic market* »⁵ qui est crucial à l'identité *otaku*. Il y a une contestation évidente des *otaku* face aux corporations qui se manifeste notamment par le piratage de séries animé ou manga offrant les œuvres et les traductions gratuitement en ligne dans un réseau international. De cette façon, le réseautage des *otaku* se base sur une série d'activités illégales portant directement atteinte aux corporations (Lamarre 2006 : 358).

Or, toutes ces résistances sont accompagnées d'un potentiel d'exclusion de la société japonaise. Les *lolita* et les *angura* font un choix risqué et plusieurs questions pourraient faire l'objet de futures recherches. La résistance implique-t-elle des revendications ou des désirs de changements sociaux ? Si oui, en quoi consistent-elles ?

Le refus de la normalité est un poids lourd à porter, notamment dans un pays conformiste comme le Japon. Coincés entre leur propre aliénation, leur vulnérabilité sociale en tant que jeune japonais et la résistance qu'ils veulent affirmer, les individus des communautés *lolita* et *angura* ont créé une identité unique, un pouvoir et, surtout, un refuge que la société japonaise n'a pas pu leur offrir. Nous ne savons encore si ce refuge peut durer longtemps, puisque les membres sont tous jeunes et que cet espace est encore à l'état embryonnaire. Il est pour le moment difficile d'évaluer si la présence d'une économie locale (à travers les événements, production et vente de vêtements et accessoires pour les membres), d'une communauté plutôt unie et d'un sentiment d'aliénation commun pourront maintenir cette communauté comme espace de refuge détachée de la culture dominante. Il est également difficile de dire si la participation à ces communautés n'est qu'une phase des années difficiles de la jeunesse actuelle toujours marginalisée, économiquement, culturellement et socialement et si leur sentiment de détachement et de résistance sera, avec le temps, assimilé au quotidien.

Notes

1. <http://mixi.jp>
2. Par exemple : quels sont les styles vestimentaires que vous portez et pourquoi ? Rencontrez-vous des gens qui portent le même style ? Si oui, à quelles occasions ? Faites-vous partie d'une communauté en particulier ? Quelles sont les activités de cette communauté ? Que signifie pour vous la participation aux activités de la communauté ? Est-ce un élément significatif de votre identité ? Pourquoi continuez-vous à participer à la communauté ? Est-ce que votre adhésion au groupe a une signification quelconque ?

3. Les entrevues ont été traduis du japonais au français par l'auteure.
4. Le terme utilisé par les individus est *hentai*, qui indique un état maladif ou une déviance sexuelle.
5. Plus grande convention d'animé et manga au monde, où les mangaka amateurs vendent leurs œuvres.

Bibliographie

- Amamiya, K., 2007. *Ikisaseru, nanminka suru wakamono tachi*. Tokyo, Ôta shuppan.
- Galinsky, Adam D. *et al.*, 2003. The Reappropriation of Stigmatizing Labels : Implications for Social Identity." *Research on Managing Groups and Teams*, vol. 5, p. 221-256.
- Gedler, K., 2007. *Subcultures: subculture histories and social practices*. London, Routledge.
- Goffman, E., 1986. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York, Simon and Schuster.
- Halberstam, J., 2003. "What's That Smell? Queer Temporalities and Subcultural Lives." *International Journal of Cultural Studies*, vol. 6, n° 3, p. 313-333.
- Hall, S. et T. Jefferson, 1976. *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Londres, Hutchinson.
- Hebdige, D., 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. Londres, Routledge.
- Kelly, W., 1993. "Finding a Place in Metropolitan Japan", in A. Gordon (dir), *Postwar Japan and History*. Los Angeles, University of California Press, p. 189-217.
- Kinsella, S., 1998. "Japanese Subcultures in the 1990s: Otaku and the Amateur Manga Mouvement ", *Journal of Japanese Studies*, vol. 24, n° 2, p. 289-316.
- Lamarre, T., 2006. " Otaku Movement ", in H. Harootunin et T. Yoda (dirs). *Japan After Japan: Social and Cultural Life from the Recessionary 1990s to the Present*. Durham, Duke, p. 358-395.
- Mathews, G. et B. White (dir.), 2004. *Japan's Changing Generations: Are Young People Creating a New Society?* New York, Routledge.
- McKnight, A., 2010. "Frenchness and Transformation in Japanese Subculture, 1972-2004" *Mechademia*, vol. 5, p. 118-137.
- McVeigh, B. J., 2000. *Wearing Ideology: State, Schooling, and Self-Presentation in Japan*. New York, Berg.
- Ministères des Affaires étrangères du Japon. « Nomination des Ambassadrices du mignon »
http://www.mofa.go.jp/mofaj/press/release/21/2/1188512_1092.html [Consulté le 20 juillet 2012.]
- Muggleton, D. et R. Weinzierl (dir.), 2003. *The Post-Subcultures Reader*. Oxford, Berg Publishers.
- Seeman, M., 1959. « On the meaning of alienation », *American Sociological Review*, vol. 24, n° 6, p. 783-791.
- Whitley, R., 2010. "Recovery: A Dimensional Approach", *Psychiatric services*, vol. 61, n° 12, p. 1248-1250.
- Winge, T., 2008. « Undressing and Dressing Loli : A Search for Identity of the Japanese Lolita », *Mechademia*, vol. 3, p. 47-63.