

2m11.2843.2

Université de Montréal

Les *Burakumin* du Japon, de « hors-castes » à « hors-classes »?

par

Bao Kim Nguyen

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès sciences (M.Sc.)

Juillet, 2000

© Bao Kim Nguyen, 2000



2000-03-03

Université de Montréal

Les étudiants du département de psychologie de la Faculté des sciences

EN
4
U54
2000
N.030

Le département de psychologie
de la Faculté des sciences de l'Université de Montréal

Membre présent à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès sciences (M.Sc.)

Année 2000

Le 2000-03-03



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Les *Burakumin* du Japon, de « hors-castes » à « hors-classes »?

présenté par

Bao Kim Nguyen

a été évalué par un jury composé par des personnes suivantes :

M. Bernard Bernier

M. Gilles Bibeau

Mme Janice Matsumura

Mémoire accepté le :

Sommaire

De 1603 à 1868, la société japonaise était organisée selon un système de castes (De Vos et Wagatsuma 1966, Ruyle 1974, Neary 1989). La structure sociale était alors divisée en quatre segments : les guerriers, les paysans, les artisans et enfin, les marchands. En dehors de cette structure officielle se trouvaient une autre catégorie, celle des hors-castes. En 1871, trois ans après la restauration de l'empereur de l'époque, Meiji, le système de castes fut aboli et on déclarait officielle l'émancipation des hors-castes. On peut alors dire que le Japon était passé d'une organisation sociale en castes à une organisation sociale en classes.

Les anciens hors-castes sont aujourd'hui connus sous le nom de *Burakumin* et forment environ 3% de la population totale du Japon. Malgré l'abolition du système de castes, ils sont encore aujourd'hui victimes de discrimination et celle-ci est semblable à celle exercée contre eux à la période féodale (1603 à 1868). Si officiellement le Japon est passé d'un système de castes à un système de classes, comment peut-on alors analyser la situation actuelle des *Burakumin* en termes de classes ? Y a-t-il plutôt un maintien de certains mécanismes du système de castes antérieur ?

Nous allons, dans ce mémoire, tenter de déterminer si les *Burakumin*, qui étaient « hors-castes », ne sont pas devenus, dans la société japonaise actuelle, des « hors-classes ». Pour ce faire, nous allons d'abord décrire la formation de cette catégorie sociale dans l'histoire du Japon. Ensuite, nous allons définir les concepts à la base-même de notre mémoire, soient la caste et la classe tout en y ajoutant d'autres concepts pertinents comme l'ethnicité, la marginalité, l'exclusion, etc. Finalement, nous essaierons de répondre à nos questions initiales en analysant la situation actuelle des *Burakumin*, par exemple leur accès à l'éducation, au marché du travail, etc. En guise de conclusion, nous essaierons d'expliquer pourquoi la situation actuelle des *Burakumin* n'a presque pas changé par rapport à celle de l'époque féodale en

invoquant deux ensembles de facteurs, internes à leur communauté et externes, c'est-à-dire venant des Japonais dits « ordinaires ».

Il est à noter que nous utilisons fréquemment le terme de « société féodale » et tous les adjectifs qui y sont rattachés. Pour les historiens, l'usage du terme « féodalisme » est sujet à débat puisque selon eux, on ne peut pas vraiment déterminer quelles sont les caractéristiques exactes d'une société féodale. L'utilisation de ces termes et adjectifs dans ce présent mémoire réfère alors à l'ère Tokugawa qui s'étend de 1603 à 1868. Il est donc important lors de la lecture d'avoir cette mise en garde en tête.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : QUELQUES COURANTS ANALYTIQUES.....	4
1. L'APPROCHE PSYCHO-CULTURELLE.....	4
2. L'APPROCHE POLITIQUE.....	7
3.L'APPROCHE ÉCONOMIQUE OU MARXISTE.....	11
CHAPITRE 2 : LES <i>BURAKUMIN</i> DANS L'HISTOIRE DU JAPON.....	15
CHAPITRE 3 : DÉFINITION DES CONCEPTS DE « CLASSE » ET DE « CASTE ».....	27
DÉFINITIONS DES CONCEPTS DE « CASTE » ET DE « CLASSE ».....	27
DUMONT, BÉTEILLE ET LES CASTES	28
CASTES ET « HIÉRARCHIE »	37
LE CONCEPT DE « CLASSE » ET LE SYSTÈME DE CLASSES.....	40
SYSTÈME DE CASTES OU SYSTÈME DE CLASSES?	47
CHAPITRE 4 : ETHNICITÉ, MARGINALITÉ ET EXCLUSION.....	52
L'ETHNICITÉ ET LE RACISME.....	57
MARGINALITÉ ET EXCLUSION	60
LA NATURE DE LA PROBLÉMATIQUE DES BURAKUMIN	65
HYPOTHÈSES ET SOUS-HYPOTHÈSES	66
CHAPITRE 5 : LES BURAKUMIN, DE « HORS-CASTES » À « HORS-CLASSES »?.....	70
LE NIVEAU DE VIE ACTUEL DES BURAKUMIN, LE CÔTÉ « LOURD » DE LA PROBLÉMATIQUE.....	72
L'ÉTAT ACTUEL DE LA DISCRIMINATION, LE CÔTÉ « LÉGER » DE LA PROBLÉMATIQUE	77
VÉRIFICATION DES HYPOTHÈSES	89
CONCLUSION.....	96
LES FACTEURS EXTERNES	97
LES FACTEURS INTERNES.....	101
UN SUJET D'ÉTUDE À SUIVRE	104
BIBLIOGRAPHIE.....	106

Introduction

Depuis la fin de la Deuxième guerre mondiale, le Japon a suscité l'intérêt des chercheurs occidentaux. Pour simplifier quelque peu, on peut dire que deux courants d'idées se sont développés pour analyser la société japonaise. Certaines études décrivent le Japon comme un État qui a su réunir toutes les conditions socio-politiques d'un succès économique sans précédent grâce au consensus et à l'harmonie sociale qui le caractérisent. D'autres études démontrent que malgré sa réussite économique, le Japon gère plutôt mal ses problèmes sociaux, faisant référence aux problèmes que rencontrent différents groupes ethniques autochtones (les Ainus, les habitants d'Okinawa, etc.) ou des personnes qui viennent de s'y établir plus récemment (les travailleurs étrangers, les *Nikkeijin* ou Japonais nés à l'étranger et qui reviennent s'établir dans leur pays d'origine, etc.).

L'idée générale et très répandue que se font plusieurs Occidentaux du Japon est celle d'une grande homogénéité. En d'autres termes, la réussite de la société japonaise serait attribuable à l'effort concerté de tous les segments de la société, les conflits étant mis de côté collectivement et consciemment par les Japonais pour contribuer à bâtir le pays. Cette idée générale laisse entendre que les Japonais, toutes classes confondues, travailleraient plus pour la société et la réussite collective que par intérêt personnel. Ces idées correspondent à peu près au premier courant d'études que nous avons mentionné plus haut. Or, le deuxième courant d'études vient contredire cette façon de concevoir le Japon. En

effet, il existe non seulement des minorités contre lesquelles s'exerce une discrimination sur une base ethnique, mais on tente parfois même d'imposer une identité ethnique à des groupes d'individus afin de justifier la discrimination qu'on leur fait subir. C'est notamment le cas des anciens hors-castes, aujourd'hui connus sous l'appellation de *Burakumin*.

Dans ce mémoire, nous allons tenter de déterminer théoriquement, à partir d'un examen historique de la place des *Burakumin* et de leur situation actuelle, le mode d'insertion de ces hors-castes dans le Japon historique et actuel. La question centrale que nous posons est la suivante : les *Burakumin* actuels peuvent-ils être analysés en termes d'un système de castes ou plutôt dans ceux d'un système de classes ? Comme nous le verrons dans l'examen qui suit, le Japon contemporain peut être considéré comme une société de classes. Mais, comme nous le verrons aussi, les *Burakumin* qui étaient considérés dans le Japon d'*Edo* (1600-1868) comme en dehors du système de castes officiel et, donc, qui étaient victimes de diverses formes de discrimination et d'exclusion, subissent encore de la discrimination sur des bases qui ressemblent à celles de leur exclusion antérieure. La question est donc : comment analyser ce type d'exclusion caractéristique d'un système de castes dans un système de classes ?

C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans ce mémoire. Pour ce faire, nous allons procéder en cinq étapes qui forment autant de chapitres.

- 1) Examen de quelques courants analytiques portant sur les *Burakumin* ; 2)

Présentation des *Burakumin* dans l'histoire du Japon ; 3) Définition des concepts centraux de « castes » et de « classe » ; 4) Examen d'autres approches ou concepts théoriques (ethnicité, marginalité, exclusion) en rapport à la situation des *Burakumin* ; 5) Examen de la situation contemporaine de cette minorité. Finalement, en conclusion, nous allons caractériser la situation actuelle des *Burakumin* en termes de castes et de classes en nous les présentant non plus comme des « hors-castes » mais comme « hors-classes ».

Chapitre 1 : Quelques courants analytiques

1. L'approche psycho-culturelle

En 1966, George De Vos a publié avec Hiroshi Wagatsuma le premier livre important en langue anglaise sur les *Burakumin*. Bien que ce livre soit plutôt de nature descriptive, on peut tout de même y trouver quelques éléments théoriques intéressants. De Vos (1992) publiera un peu plus tard un autre livre dans lequel ses conceptions théoriques seront plus détaillées. Pour lui, la perception qu'ont les *Burakumin* d'eux-mêmes constitue la raison principale pour laquelle leur sort ne s'améliore pas et la discrimination dont ils sont victimes est en grande partie le résultat de leur propres actions. Il affirme que pour comprendre la discrimination que subissent encore les anciens hors-castes, des explications économiques ou politiques s'avèrent insuffisantes et qu'il faut plutôt aller chercher du côté de la psychologie et du comportement des individus (De Vos 1992 : 168). On explique souvent le taux de chômage élevé chez les *Burakumin* par le manque de travail. Or, nous dit De Vos, il se trouve que même en période de prospérité économique, le taux de chômage demeure très élevé chez ces derniers. Le manque de travail n'explique donc pas le taux de chômage élevé dans la communauté *burakumin*, il faut chercher l'explication ailleurs. Quant à l'aspect politique, trop souvent évoqué par les spécialistes selon De Vos, il ne s'avère pas suffisant non plus pour décrire la situation des *Burakumin*. Comme la

structure sociale du Japon a changé depuis la période féodale, il n'est plus nécessaire de maintenir un groupe d'exclus pour contenter les paysans et les maintenir dans leur position, qui était loin d'être idéale, sans qu'ils ne se révoltent. Les explications se trouvent donc ailleurs, c'est-à-dire dans la psychologie et le comportement des individus.

Un premier aspect de la théorie de De Vos concerne la grande cohésion du groupe chez les *Burakumin*. Selon lui, cette cohésion serait plus forte chez les anciens hors-castes que chez les individus dits de la majorité, ce qui peut être illustré de trois façons. Il y a d'abord la sécurité qui est assurée aux *Burakumin* lorsqu'ils se trouvent entre eux et lorsqu'ils sont avec des individus avec lesquels ils ont toujours vécu. Cette sécurité que ressentent les *Burakumin* les inciterait à développer un sentiment d'appartenance au groupe. Ensuite, il y a la méfiance et l'inimitié qu'ont développées les anciens hors-castes envers les individus de la majorité et celles-ci empêcheraient les *Burakumin* de sortir de leur communauté pour aller s'établir ailleurs. Finalement, l'insécurité face à leur identité individuelle qu'implique le départ de la communauté a pour effet de décourager beaucoup de *Burakumin* de le faire (De Vos 1992 :154).

Ce dernier point mérite quelques précisions. Un *Burakumin* peut faire le choix de quitter sa communauté d'origine et de se fondre à la majorité. C'est ce qu'on appelle « passer » dans la majorité. Pour ce faire, il est primordial qu'il efface toute trace de ses origines *burakumin*. La première étape de ce processus

consiste à briser tout lien avec sa communauté et sa famille. Cette rupture avec sa communauté d'origine est nécessaire parce que si un individu de la majorité en vient à découvrir la véritable identité du *Burakumin* qui désire « passer », la carrière et la réputation de ce dernier peuvent sérieusement être compromises. Il lui faut également effacer tout son passé et littéralement s'inventer une nouvelle identité. Comme ce processus est extrêmement douloureux et difficile, rares sont les individus qui choisissent de le faire. De toute façon, le passage vers la majorité n'est pas garanti, il y a toujours une forte chance qu'on découvre la véritable identité du *Burakumin* qui veut passer, ce qui fait que les individus qui l'essaient ont autant de chances de tout perdre que de gagner. Cette option est donc peu choisie par les *Burakumin*.

De Vos fait également remarquer que le rejet des *Burakumin* par la majorité incite non seulement ceux-ci à développer des sentiments négatifs envers la société, mais aussi à vouloir conserver leur identité et à adopter des comportements délinquants en guise de protestation. La délinquance entraînerait les *Burakumin* dans un cercle vicieux : la majorité ayant déjà une mauvaise perception des *Burakumin*, ces comportements délinquants ne font que renforcer cette mauvaise perception. Et comme aucun employeur ne voudrait des employés qui s'écartent de la norme, les *Burakumin* ont encore plus de difficultés à s'intégrer à la société et au marché du travail. Cela amène comme conséquence la paupérisation des *Burakumin* qui se lancent alors dans des activités plus ou moins légales afin de survivre. Ce point de vue est partagé par plusieurs spécialistes

dont Eugene Ruyle (Ruyle 1974).

Bien que l'approche de De Vos soit juste sur certains points, notamment son point de vue sur le passage des *Burakumin* vers la majorité, elle comporte quelques problèmes de fond. En effet, à lire de Vos, il semblerait que les *Burakumin* se confortent dans leur misère et ne prennent aucun moyen pour se sortir de cette position fâcheuse à l'exception d'expédients plus ou moins honnêtes. De Vos néglige alors un aspect fondamental à la compréhension de la problématique: la lutte politique que mène la Ligue de libération des *Burakumin* (*Buraku Kaiho Domei*) depuis plusieurs décennies afin de leur assurer un avenir meilleur. Cet aspect, que nous allons immédiatement présenter, a été développé en profondeur par Ian Neary et nous verrons que l'approche choisie par Neary est radicalement différente de celle de De Vos.

2. L'approche politique

Neary propose dans ses thèses d'analyser les différents mouvements de libération initiés par les *Burakumin*. Pour Neary, les mouvements de protestations *Burakumin* ont toujours existé au cours de l'histoire du Japon. Depuis la fin des années 1870, les idées libérales ont pris de plus en plus de place, plus particulièrement celles issues du mouvement pour des droits civiques. Certains réformateurs se sont inspirés de ce mouvement et ont mis sur pied des programmes visant à l'amélioration des conditions de vie des différentes

communautés *burakumin* (*Kaizen undo*). Le gouvernement de son côté a également essayé de mettre sur pied des programmes semblables appelés *Yuwa*. Mais les motifs du gouvernement n'étaient pas les mêmes que ceux des réformateurs. Ces derniers avaient des motivations humanitaires tandis que pour les premiers, l'objectif était plutôt de susciter la loyauté des *Burakumin* envers l'État (Neary 1989 : 43-44). Une autre raison a à cette époque poussé le gouvernement à scruter plus en profondeur le sort des *Burakumin* : sans une prise en considération des problèmes sociaux que rencontraient les *Burakumin*, des groupes de protestation *burakumin* radicaux auraient pu se former et dès lors, ébranler l'ordre social. Neary affirme toutefois que les programmes *Yuwa* n'étaient pas subventionnés de façon adéquate et donc, que les bénéfices tirés par la communauté *burakumin* étaient très inégaux.

Les buts visés par le gouvernement avec les programmes *Yuwa* n'ont été atteints que partiellement. Non seulement ont-ils permis aux *Burakumin* de prendre conscience de leur situation de minorité opprimée, ils leur ont de plus permis de resserrer les liens à l'intérieur même de la communauté ce qui a amené la formation de petits groupes de protestation *burakumin*. L'évolution de ces mouvements de protestation a amené les *Burakumin* à créer une organisation plus centralisatrice en 1922, le *Suiheisha*. L'organisation, fondée sur le principe que les *Burakumin* devaient prendre leurs propres moyens afin de s'émanciper complètement de l'oppression, promettait des « jours meilleurs » aux *Burakumin*. Né dans l'effervescence socio-politique du début du siècle, le *Suiheisha* était

reconnu comme une organisation plus agressive et plus politique que les mouvements qui l'ont précédé. En effet, il inculquait à ses membres un sentiment d'appartenance à un groupe opprimé et toute action qui pouvait refléter une certaine injustice était automatiquement qualifiée de discriminatoire envers la communauté *burakumin* entière. Le moyen utilisé par le *Suiheisha* consistait à dénoncer publiquement toute offense commise envers un *Burakumin*.

Bien que les conditions sociales, économiques et politiques de l'époque aient porté les dirigeants de l'organisation à adopter une idéologie résolument gauchiste, certaines divergences divisaient le mouvement. Le mouvement était divisé selon des tendances socialistes, socio-démocrates et même anarchistes de ses leaders. Faute de consensus entre ses leaders, le *Suiheisha* devint de plus en plus faible. C'est en partie pour cette raison que l'organisation fut dissoute vingt ans après sa formation, bien que le contexte de l'avant-guerre y ait également contribué.

Peu après la guerre, les anciens dirigeants du *Suiheisha* fonderont une nouvelle organisation qui suivra des politiques similaires au *Suiheisha* avec la différence notable que ses leaders partagent à peu près les mêmes opinions politiques. La Ligue de libération des *Burakumin* suscitera beaucoup d'intérêt au niveau politique sur la scène locale et, pendant longtemps, l'organisation apportera beaucoup d'amélioration aux conditions de vie des *Burakumin*. Entre autres choses, les listes de *Burakumin* utilisées par les grandes entreprises afin de

filtrer les individus d'origine *burakumin* lors des processus d'embauche seront désormais considérées comme illégales (voir plus bas). Sans l'intervention de la ligue, l'utilisation ouverte et officielle de ces listes noires aurait probablement persisté jusqu'à aujourd'hui. De plus, le *Buraku Kaiho Domei* a su aller chercher des fonds substantiels du gouvernement afin d'instaurer des programmes éducationnels visant à informer et à sensibiliser la population japonaise majoritaire aux problèmes que rencontrent quotidiennement des centaines de *Burakumin*.

Cependant, comme les jeunes *Burakumin* connaissent aujourd'hui moins de discrimination, l'organisation perd de sa popularité au niveau local. De plus, les lignes d'action ainsi que la philosophie de l'organisation ne sont pas définies de façon claire, ce qui rend les membres de la ligue de plus en plus confus, ceux-ci ne connaissant plus la raison de leur association avec l'organisation. Depuis peu, le *Buraku Kaiho Domei* essaie de percer au niveau international afin de se refaire une popularité mais, selon Neary, cette initiative est vouée à l'échec puisque, dit-il, si l'organisation n'est pas assez forte même localement, il n'y a pas de raisons pour lesquelles elle connaîtrait plus de succès au niveau international. Selon Neary, il serait important que l'organisation redéfinisse ses lignes d'action et se construise une nouvelle philosophie qui toucherait plus les membres pour que le mouvement soit de nouveau au coeur des préoccupations gouvernementales.

L'approche de Neary se concentre principalement sur les aspects politiques du sujet et ne prétend en aucun temps analyser autre chose. Cependant, bien que le politique soit d'une grande importance dans l'analyse de la situation des *Burakumin*, il nous semble que l'aspect économique doit tout de même être pris en considération. C'est précisément ce que Eugene Ruyle considère important dans son analyse dont nous allons maintenant décrire les grandes lignes.

3.L'approche économique ou marxiste

Dans un article de 1974, Eugene Ruyle compare la situation des *Burakumin* avec celle des Afro-Américains. Utilisant une analyse très proche du marxisme, Ruyle affirme que la « caste » est une « forme spéciale de classe ». Ce qui distingue une caste d'une classe, c'est que l'intermariage n'est pas possible pour la première alors qu'il est permis dans la deuxième. Pour Ruyle, la formation du système de castes ne peut être expliquée par des raisons strictement idéologiques, elle a nécessairement des causes économiques. Le système de castes a été instauré afin d'assurer une qualité de vie plus élevée à l'élite de l'époque des Tokugawa. Bref, la subordination d'un groupe peut être expliquée par un seul concept, celui de l'exploitation.

L'approche marxiste, teintée d'idées fonctionnalistes, de Ruyle réduit le système de castes à une justification de la domination des individus bien pourvus. Pour lui, pour qu'un tel système fonctionne et pour qu'une couche donnée de la

société ait un mode de vie supérieur aux autres, il faut nécessairement qu'une autre couche de la société soit condamnée à réduire substantiellement ses conditions socio-économiques. Ruyle fait nécessairement référence ici à l'opposition qui existait entre les guerriers et les hors-castes de l'époque féodale. Le système de castes instauré pendant l'époque féodale a donc été créé consciemment par les *daimyo* (seigneurs féodaux) dans leur propre intérêt. Les hors-castes avaient deux fonctions principales dans le système : premièrement, ils servaient d'hommes d'armes pour étouffer les révoltes paysannes qui pouvaient survenir à l'époque; deuxièmement, ils pratiquaient des métiers que personne d'autre ne voulait faire mais qui, somme toute, étaient nécessaires au fonctionnement de la société. En réduisant le statut des hors-castes et en les considérant comme étant moins qu'humains, les seigneurs et aristocrates de l'époque *Edo* pouvaient ainsi justifier leur place en haut de la pyramide.

Mais à mesure que l'économie de marché et les idéologies capitalistes commencèrent à s'installer, on a pu assister à un affaiblissement du système de castes. Le statut social n'avait plus l'importance qu'il avait au tout début du féodalisme. Cela a alors amené les marchands et les paysans à se révolter et pour contrer ces révoltes, les seigneurs féodaux ont renforcé des lois déjà existantes et ont utilisé les hors-castes comme bouc-émissaires pour montrer aux autres que leur sort n'était pas le pire. Dès cet instant, les hors-castes ont commencé à être forcés à s'installer dans des établissements séparés du reste de la société et la discrimination dirigée contre eux n'a pas cessé de croître.

Lorsque le régime féodal fut aboli et que l'économie capitaliste s'est graduellement installée au Japon dans les dernières décennies du XIXe siècle, la discrimination envers les hors-castes était toujours présente mais leur rôle de bouc-émissaires a changé radicalement. Autrement dit, avec un nouveau système socio-économique venait une nouvelle forme d'exploitation du groupe opprimé. L'installation d'un système capitaliste implique nécessairement une révolution bourgeoise. Selon Ruyle, comme au Japon la révolution bourgeoise aurait été initiée par des individus placés tout en haut de la pyramide, donc par des guerriers. Par conséquent, le système de castes n'aurait pas été véritablement aboli, il aurait été plutôt modifié. Le système *shi-no-ko-sho-eta-hinin* (système de castes comprenant, en ordre hiérarchique, les guerriers, les paysans, les artisans, les marchands et deux groupes de hors-castes) aurait été remplacé par un système dans lequel deux classes coexistent : les nobles et les samouraï en haut de la hiérarchie et les autres, c'est-à-dire les paysans, les anciens hors-castes, les artisans et les marchands, tout en bas. Ce remaniement du système a considérablement ébranlé les paysans, les artisans et les marchands puisque, selon eux, les anciens hors-castes ont été promu au même rang qu'eux et donc, leur propre statut avait été abaissé.

Ruyle conclut donc que les *Burakumin* et les paysans ont été incorporés dans une même classe sociale, soit celle des ouvriers. Mais comme le système capitaliste ne peut pas assurer le plein emploi, les *Burakumin* se sont retrouvés

dans une position pire que celle des paysans : ils formeraient ce que la théorie marxiste appelle l'armée de réserve. Et tout ce système hiérarchique aurait été mis en place par la classe dirigeante qui, usant de son pouvoir, s'assurait de conserver sa position privilégiée en exploitant une classe d'individus plus faibles, moins bien placés socialement, les *Burakumin*. La seule façon pour les *Burakumin* de s'en sortir complètement serait de passer par une « révolution sociale complète » et évidemment, de forcer des changements importants dans le système d'exploitation économique capitaliste (Ruyle 1974 : 227).

Si les idées de Ruyle peuvent parfois frôler le fonctionnalisme, un détail demeure cependant important dans sa théorie: le système de castes n'aurait pas été complètement aboli et certains éléments dans l'organisation sociale actuelle du Japon le rappellent. C'est à partir de cette idée que nous allons développer plus en détails notre hypothèse principale. Cette hypothèse veut que les *Burakumin* soient toujours dans une position de hors-castes mais que cette position ait été transposée dans un autre système social divisé en classes plutôt qu'en castes. En d'autres termes, les *Burakumin* seraient-ils devenus « hors-classes »? Avant de passer à la théorie, nous voulons tout d'abord présenter plus en détail l'histoire de la formation du groupe des hors-castes.

Chapitre 2 : Les *Burakumin* dans l'histoire du Japon

Avant de passer à la définition des concepts de « classe » et de « caste » et d'analyser la situation présente des *Burakumin*, nous croyons qu'il est nécessaire de faire une brève description historique de la formation de ce groupe en tant que hors-castes et de sa situation dans l'histoire du Japon. Le but de ce chapitre est de situer le lecteur dans un cadre plus concret.

La plupart des auteurs s'accordent à dire que la division de la société japonaise en plusieurs catégories sociales remonte au VII^e siècle (De Vos et Wagatsuma, 1966; Ruyle 1979; Neary 1989; Ooms, 1996). Vers 645, deux catégories de personnes pouvaient être distinguées au sein de la société : les *ryomin* ou les « bonnes personnes », et les *senmin* ou les « personnes de bas statut » (Ruyle, 1979 : 58). Le groupe des *senmin* était principalement composé d'esclaves et d'individus issus de divers groupes marginaux. Ces derniers étaient confinés dans une position inférieure aux *ryomin* à cause de leurs occupations professionnelles, en principe héréditaires. Certaines professions liées à la mort et à la saleté étaient mal vues par la société japonaise de l'époque et ceux qui les pratiquaient étaient méprisés. On assiste donc, dès cette époque, à une stigmatisation des individus qui pratiquaient ces métiers. Il n'y a toutefois aucun indice nous permettant de croire qu'ils étaient identifiés comme étant des « hors-castes », c'est-à-dire exclus systématiquement de relations sociales autres qu'économiques avec les autres Japonais.

C'est à l'époque médiévale que les influences de la religion populaire du Japon, le *Shinto*, et du bouddhisme se font sentir. L'opposition entre la « pureté rituelle » et l'« impureté rituelle », traditionnellement utilisée dans le contexte es cérémonies, est alors transposée officiellement au domaine social. Elle est appliquée de façon plus particulière aux occupations professionnelles. Désormais, les occupations qui impliquent un rapport avec le sang, la mort ou la maladie sont considérées comme « impures » et ceux qui les pratiquent sont considérés « pollués ». Par exemple, les tanneurs et les bouchers sont considérés « pollués » parce qu'ils travaillent dans le sang et manipulent des cadavres d'animaux. Cette croyance en l'impureté se renforce avec l'introduction du bouddhisme, qui rejette la mise à mort des animaux (De Vos et Wagatsuma, 1966 ; Ooms, 1996 :247). En plus de distinguer ce qui est pur de ce qui est impur, le bouddhisme condamne fortement la consommation de la viande. Or les descendants des *senmin*, en plus de pratiquer des métiers considérés comme impurs, consomment également de la viande, ce qui « double » leur impureté. Cependant, à cause de la grande instabilité politique de l'époque, l'institutionnalisation du statut de ces individus n'était que partielle.

Dans une analyse historique de la situation des anciens hors-castes, Neary souligne que pendant une certaine période du Moyen Âge, le travail du cuir pour fabriquer des armes et des armures était très important, ce qui nous laisse supposer que le travail de certains individus (comme celui des tanneurs par exemple) était valorisé et que par conséquent, aucune mesure sociale n'était prise

pour les exclure de la structure sociale officielle (Neary 1989). À cette époque, alors que la structure sociale était beaucoup plus fluide que celle de la période féodale (1603-1868), les *senmin* pouvaient circuler librement et n'étaient pas forcés de demeurer en ghetto. Toutefois, il semblerait que ces descendants de *senmin* aient choisi de vivre ensemble et que, par conséquent, leurs villages aient été géographiquement séparés des autres villages. La valorisation de certains métiers associés aux *senmin* et leur circulation libre au sein de la société aurait amené la population « ordinaire » (les *ryomin*) à questionner leur position dans la société. Si les *ryomin* étaient dans une position considérée supérieure aux *senmin*, ils ne trouvaient cependant pas plus d'avantages que ceux-ci dans ce système qui tendait parfois même à favoriser le groupe des *senmin*. On rapporte qu'une grande rivalité existait entre les *senmin* et les paysans ordinaires et parfois, les *senmin* étaient employés par les seigneurs afin de supprimer des révoltes paysannes.

En 1603, le Japon connut un grand changement dans son organisation politique. En effet, les Tokugawa, grand clan militaire qui avait conquis le pouvoir par la guerre, consolident leur pouvoir et changent profondément l'organisation sociale de la société japonaise. Dès leur ascension au pouvoir, ils instaurent une structure sociale extrêmement rigide dans laquelle existe une hiérarchie très stricte basée sur le statut des individus. En fait, ils réorganisent la société japonaise selon un système de castes (De Vos et Wagatsuma 1966, Ruyle 1974, Neary 1989), le système *shi-no-ko-sho-eta/hinin*. Quatre castes formaient

alors la structure sociale officielle: les guerriers, les paysans, les artisans et enfin, les marchands. En dehors de cette structure officielle se trouvent les *eta* et les *hinin*, ou les hors-castes.

Ces deux derniers groupes étaient à l'époque bien distincts bien qu'ils soient considérés tous deux comme des groupes hors-castes. Le statut des *eta* (signifiant « plein de pollution »), bien que lié aux occupations jugées « polluantes », était prescrit dès la naissance et était donc héréditaire. La situation des *hinin* (signifiant « non humains ») était cependant différente. Ces derniers étaient subordonnés aux *eta* bien que leur statut de hors-castes n'était pas permanent ni héréditaire. En effet, les *hinin* étaient, au départ, issus des castes paysanne, artisanne ou marchande mais, à cause d'une faute ou d'un crime commis, ils étaient relayés au rang des hors-castes. Certains *hinin* le devenaient aussi parce qu'ils pratiquaient des métiers jugés « inappropriés » par la société en général. Par exemple, les prostituées ou les individus qui pratiquaient des arts de la scène étaient catégorisés *hinin*. Toutefois, il leur était possible de regagner un statut « respectable », c'est-à-dire qu'ils pouvaient retrouver leur place au sein d'une des castes supérieures.

La codification officielle ou juridique du statut de hors-castes, en particulier dans le cas des *eta*, est survenue graduellement. Ooms note qu'il n'y avait pas, au 16^e siècle, de discrimination organisée à l'échelle du pays, bien qu'il y en ait eu dans certaines localités (Ooms 1996 :282). Certaines familles de *eta*,

qui fournissaient des armures aux samouraï, avaient même le privilège, réservé aux guerriers, de porter le sabre. Certaines restrictions commencent à apparaître sur une plus grande échelle au 17^e siècle. À partir de 1680, dans le cadre d'enregistrement forcé de tous les habitants dans les temples bouddhistes, les *eta* devaient s'enregistrer dans des temples spéciaux (Ooms 1996 :283). Mais c'est au 18^e siècle que la situation juridique des *eta* et des *hinin* comme hors-castes fut formalisée. Des lois spéciales d'exclusion de plusieurs activités sociales leur étaient alors imposées. De plus, des punitions spéciales pour les hors-castes sont décrétées en cas de crime ou d'offenses. Le statut des *eta* est décrété héréditaire et ils sont officiellement exclus des mariages avec les membres des autres castes.

On remarque que le statut de hors-castes assigné aux *eta* et aux *hinin* n'était pas basé sur des critères autres que religieux. Le statut des *hinin* était fondé sur leur comportement criminel ou sur leur occupation jugée dangereuse (et non impure comme pour les *eta*). Les hors-castes étaient Japonais - aucune preuve n'a été trouvée pour indiquer qu'ils étaient d'origine étrangère. Ils parlaient japonais et physiquement, il n'y avait aucune différence entre un hors-caste et un individu issu d'une caste supérieure. Pour marquer la différence entre un individu hors-caste et un individu ordinaire, plusieurs règlements avaient dû être émis par le gouvernement des Tokugawa. Premièrement, un code vestimentaire particulier était imposé aux hors-castes. Entre autres, ils n'avaient pas le droit de porter de chapeaux, sauf en cas de pluie, ils ne pouvaient porter que des sandales en paille et ils étaient tenus de porter un pan en cuir sur leurs

vêtements pour qu'on puisse les identifier. Deuxièmement, ils devaient obligatoirement adopter des comportements déférents envers les membres des autres castes, des couvre-feux leur étaient imposés, même dans leurs propres villages, et ils ne pouvaient en aucun cas entrer dans les demeures des gens dits « ordinaires » (Ooms, 1996).

Mais, troisièmement, la caractéristique la plus importante du système de castes demeure l'institution du mariage. Nous avons mentionné plus haut que la structure sociale pendant la période Tokugawa était extrêmement rigide et une des caractéristiques principales de cette rigidité était l'interdiction des mariages intercastes. En effet, les guerriers ne devaient, en aucun cas, se marier avec des personnes issues des autres castes et surtout pas avec les hors-castes. Les mariages entre les paysans, les artisans et les marchands, bien qu'ils n'étaient pas formellement interdits, étaient plutôt rares. Quant aux mariages entre les hors-castes et les individus des trois dernières catégories, ils étaient impossibles.

C'est aussi pendant la période féodale que les hors-castes ont été officiellement séparés et mis à l'écart du reste de la société. En effet, ils étaient forcés de s'établir dans des villages de hors-castes en dehors des villes où ils continuaient à pratiquer leurs métiers. Cette ségrégation géographique, en créant une frontière entre les gens ordinaires et les hors-castes, tentait de décourager tout contact et solidarité entre les deux groupes. Tout comme pendant la période précédente, les conditions socio-économiques des paysans et celles des hors-

précédente, les conditions socio-économiques des paysans et celles des hors-castes n'étaient pas bien différentes et ils auraient pu développer une certaine solidarité et se soulever contre le gouvernement de l'époque. La grande famine qui a frappé le Japon entre 1836 et 1842 aurait pu à l'époque réunir les paysans et les hors-castes dans la révolte car c'était ces deux groupes qui étaient les plus durement touchés. Le gouvernement, pour renforcer la conscience de castes, a alors émis des règlements plus sévères pour les hors-castes. Ces derniers ne pouvaient désormais plus fréquenter les temples bouddhistes et *Shinto* sauf dans des temples qui leur étaient spécifiquement assignés. De plus, ils ne pouvaient plus pénétrer à l'intérieur des maisons des personnes issues d'autres castes (Neary, 1989).

Pour beaucoup d'auteurs, le gouvernement voulait tenir les paysans et les hors-castes dans un conflit perpétuel pour pouvoir mieux les exploiter. Les paysans assuraient aux autorités des vivres et des revenus en travaillant dans l'agriculture et en payant des taxes. Les paysans formaient donc un groupe essentiel dans le maintien de la structure sociale. En gardant le groupe de hors-castes dans une position inférieure aux paysans, les autorités pensaient contenter ces derniers et s'assurer de leur loyauté. D'autre part, les hors-castes pouvaient être employés pour réprimer des révoltes paysannes et assumaient des tâches nécessaires au fonctionnement de la société (services funéraires, travail du cuir, etc.), tâches que personne ne voulait assumer à l'époque.

Bien que les hors-castes aient été considérés comme étant en dehors de la structure sociale officielle et qu'une forte discrimination ait été exercée contre eux, certains avantages pouvaient être tirés de ce système qui, au départ, semblait leur être défavorable. Par exemple, les hors-castes étaient exempts de toute taxe parce qu'ils ne faisaient pas partie officiellement de la société. De plus, comme leurs métiers étaient stigmatisés comme étant des métiers « polluants », ils détenaient le monopole de ces secteurs d'activité. En effet, la boucherie, la tannerie et d'autres occupations étaient entièrement assumées par des hors-castes. Finalement, ils n'étaient pas tenus de faire leur service militaire. Certains auteurs pensent que c'est pour ces raisons qu'il y a eu très peu de soulèvements de hors-castes.

En 1868, le système impérial fut restauré après plus de deux siècles de régime féodal et Meiji, alors empereur, fut porté au pouvoir. Avec ces changements politiques, la situation des hors-castes changea radicalement elle aussi. Dès lors, les anciens hors-castes sont identifiés comme des *shinheimin* ou « nouveaux roturiers ». C'est également à partir de ce moment que les *eta* et *hinin* ont commencé à se doter d'une nouvelle identité, celle de *Burakumin* (« habitants des *Buraku* » ou hameaux spéciaux). Avec la restauration de l'empereur, le Japon entra dans l'ère moderne et il s'avéra nécessaire que toute trace du féodalisme antérieur soit effacée. Or, le système de castes était l'une des conséquences du règne féodal et son abolition était donc dans la logique des événements. L'émancipation des hors-castes fut proclamée officiellement en

1871. Trois raisons furent évoquées pour motiver leur émancipation. D'abord, on ressentait un grand besoin d'unifier le peuple japonais sous un seul et même régime politique. Les hors-castes ne pouvaient donc pas en être exclus. Ensuite, on jugeait bon de mettre un terme aux idéologies féodales qu'on jugeait dépassées, dont l'idéologie de castes. Finalement, il s'avérait nécessaire de moderniser le pays et une des façons pour y arriver était d'établir une économie libre (Neary 1989). Les métiers et occupations qui, traditionnellement, étaient associés aux hors-castes pouvaient maintenant être assumés par les gens ordinaires. Le changement qui eut le plus d'impact sur la communauté *burakumin* fut sa perte du monopole de ces secteurs d'activités ce qui entraîna un appauvrissement considérable de ses membres.

La situation des anciens hors-castes ne s'est donc pas améliorée avec l'abolition du système de castes. Au contraire, elle a même empiré. D'une part, nous l'avons déjà souligné plus haut, comme tout le monde avait maintenant le libre accès à tous les secteurs de l'économie, la concurrence est devenue assez féroce dans les secteurs d'activités traditionnellement hors-castes. Les *Burakumin*, ayant perdu leur ancien monopole, ont subi une dégradation considérable de leur situation financière. De plus, ils ont dû à partir de leur réintégration dans la société payer des taxes au même titre que tous les autres citoyens. D'autre part, les *Burakumin* ont dû faire face à la colère des paysans. En effet, les paysans ne voyaient pas cette initiative du gouvernement comme une tentative pour améliorer le statut des anciens hors-castes, mais plutôt comme un

abaissement de leur propre statut. Les trois dernières décennies du XIXe siècle furent donc ponctuées de révoltes paysannes attribuables au mécontentement de la population paysanne face à ce changement. Ces manifestations étaient principalement dirigées contre les *Burakumin*. Quelques dizaines de *Burakumin* ont trouvé la mort dans ces révoltes et le saccage de plusieurs bureaux gouvernementaux a été rapporté.

Pour se défendre contre la discrimination, les *Burakumin* vont s'organiser. Plusieurs petites organisations seront mises sur pied, qui mèneront en 1922 à la création d'une organisation politique fut mise sur pied par les *Burakumin*, la *Suiheisha*. Le but de celle-ci était de défendre les droits fondamentaux des *Burakumin*. Les leaders de ce mouvement proclamaient l'égalité de tous les citoyens japonais. La *Suiheisha*, par la négociation, avait réussi à obtenir du gouvernement des fonds visant à améliorer les conditions matérielles des ghettos *burakumin*. Mais bientôt, on se rendit compte que l'amélioration des conditions matérielles n'amenait pas nécessairement une amélioration des conditions sociales des *Burakumin*. En effet, ces derniers étaient aux prises avec un problème de loin pire : la perception des individus de la majorité et l'attitude qu'ils adoptent envers les hors-castes. Ces derniers étaient toujours considérés intouchables et étaient vus comme des déchets de la société.

La *Suiheisha* était également reconnue pour ses séances de dénonciation publique lorsqu'une situation de discrimination contre un de ses membres était

rapportée. Si cela arrivait, on obligeait l'individu ayant commis une faute contre un *Burakumin* à écrire une lettre d'excuse pour ensuite la faire publier dans un journal local. Ce moyen d'action était très craint par la majorité et parfois, il frôlait la coercition. Il arrivait que les leaders de la *Suiheisha* utilisent cette mesure de punition de façon abusive, ce qui a eu pour effet de renforcer le sentiment de mépris que les individus de la majorité avaient déjà envers la communauté *burakumin*.

Peu avant la guerre, la *Suiheisha* fut dissoute et ce n'est qu'en 1955 qu'un autre mouvement d'émancipation des *Burakumin* fut mis sur pieds. Successeur de la *Suiheisha*, la nouvelle organisation, la *Buraku Kaiho Domei*, devait désormais composer avec cette réalité délicate qu'est la représentation que se font les individus de la majorité des *Burakumin*. Le mépris de la part de la majorité se maintient toujours malgré les efforts de la *Suiheisha* qui a tenté d'effacer toutes les inégalités qui séparaient les deux groupes tout au long de son existence. Un peu moins radicale que la *Suiheisha*, la nouvelle organisation garde tout de même ses mesures de dénonciation sans cependant en abuser. De plus, comme on l'a vu au chapitre 1, ses leaders partagent les mêmes opinions politiques ce qui a pour effet de rendre l'organisation plus efficace. Une des contributions de la *Buraku Kaiho Domei* fut l'implantation des programmes de sensibilisation aux problèmes rencontrés par les *Burakumin* dans les écoles. L'organisation considère qu'éduquer et sensibiliser la majorité sur le sujet est la meilleure façon d'aider l'intégration des *Burakumin* à la société.

La mise en place de la *Suiheisha* et de la *Buraku Kaiho Domei* démontre que les problèmes de discrimination face aux *Burakumin* n'ont pas disparu. On verra tous les aspects de cette discrimination plus en détail au chapitre 5. Auparavant, nous allons définir les outils théoriques qui nous permettront de saisir la situation actuelle des *Burakumin*.

Chapitre 3 : Définition des concepts de « classe » et de « caste »

Nous voulons, dans cette section, discuter des deux concepts-clé de notre mémoire, les concepts de « classe » et de « caste ». Nous en donnerons d'abord une définition brève tout en nous appuyant sur des travaux importants qui ont été publiés sur ces sujets pour ensuite discuter de leur utilisation pour notre étude de cas. Le cas classique du système des castes est celui de l'Inde et nous croyons que l'ancien système de castes au Japon se rapproche de ce dernier. En effet, nous avons trouvé plusieurs similitudes entre la société japonaise à l'ère d'*Edo* et la société indienne traditionnelle au niveau de l'organisation sociale. C'est donc à partir des études portant sur l'Inde que nous allons entamer la discussion théorique de ces concepts.

Définitions des concepts de « caste » et de « classe »

Les premières théories concernant les castes en Inde étaient axées d'abord et avant tout sur le caractère « rigide » et « stagnant » de la société indienne, une société basée sur la stratification en castes. Cependant, si, en théorie, les castes sont des groupes fermés dont les membres héritent d'un statut à la naissance et conservent ce statut jusqu'à leur mort, cela ne signifie pas pour autant que la mobilité sociale soit impossible. En effet, plusieurs recherches récentes démontrent que dans certaines régions de l'Inde, il y a toujours eu de la

contestation pour une meilleure place dans le système et que dans certains de ces cas, il y a des castes qui réussissent à se tailler une meilleure position dans le système malgré leur statut inférieur au départ. Tout dépend du contexte dans lequel les castes se trouvent, le contexte rural était différent du contexte urbain par exemple (Quigley 1993, Gupta 1992). Nous y reviendrons. Mais avant tout, nous allons présenter le système de castes tel qu'il est vu par les auteurs classiques comme Dumont et Bêteille.

Dumont, Bêteille et les castes

La représentation classique du système de castes est la suivante : d'abord, il existe quatre ordres dans le système appelés *varnas* et ils sont ordonnés selon une échelle qui place les Brahmanes (les prêtres) en tête, suivis des Kshatriyas (les guerriers), des Vashyas (les artisans) et des Shudras (les paysans) qui sont placés en bas de l'échelle. Les Intouchables sont classés en dehors de cette structure. Dans chacun des *varna* se trouvent des subdivisions qu'on appelle les *jatis*. Pour bien des auteurs, ce sont ces *jatis* qui forment de véritables groupes alors que les *varnas* ne sont que des catégories théoriques, une idéologie en quelque sorte. Dans le système de castes, ce sont les *jatis* qui sont les unités opératoires et non les *varnas* (Quigley 1993, Bhatt 1975). En effet, ce sont les *jatis* qui entrent en compétition pour la mobilité sociale, qui pratiquent les règles d'endogamie, etc.

À partir de ces détails de base, deux points de vue théoriques sur les castes peuvent être identifiés. On peut tout d'abord analyser le système de castes en termes matérialistes. Ou bien, on peut adopter un point de vue qualifié d'idéologique. Louis Dumont a opté pour le deuxième point de vue et sa théorie peut être résumée en quelques points (Quigley, 1993 :23-25) :

- 1) Pour lui, la société traditionnelle est holiste alors que la société moderne tend plutôt à être individualiste (il oppose donc la société indienne aux sociétés occidentales, modernes)
- 2) Parce que les sociétés modernes sont individualistes, elles tendent à associer la hiérarchie à l'inégalité alors que les sociétés traditionnelles (et tout particulièrement la société indienne dans ce cas-ci) la perçoivent plutôt comme nécessaire au maintien du tout
- 3) Le principe de la hiérarchie est l'attribution d'un rang à chacun des éléments du tout (holisme)
- 4) Pour arriver à comprendre la société traditionnelle, les chercheurs doivent abandonner leur point de vue individualiste et adopter le point de vue holiste
- 5) Dans un système de castes, le principe de hiérarchie repose sur la prémisse de la supériorité de la pureté
- 6) La caractéristique fondamentale d'un système de castes est la disjonction entre le statut et le pouvoir. Cela se traduit par l'existence de deux sources d'autorité : l'autorité spirituelle qui revient aux Brahmanes et l'autorité temporelle ou effective appartenant aux rois.

Ainsi, selon Dumont, il est important de comprendre que la base du système de castes est en fait l'opposition entre la pureté rituelle et l'impureté rituelle. La nature hiérarchique du système de castes se résume à une « gradation religieuse » et ne peut être comprise que lorsque ce système est analysé dans son ensemble (Dumont 1966 :92).

Selon Dumont, l'opposition véritable dans un système de castes demeure la supériorité des Brahmanes (associés à la pureté suprême) par rapport à l'infériorité des Intouchables (associés à l'impureté suprême). Mais comment se traduit cette opposition entre la pureté et l'impureté? On peut notamment nommer les occupations traditionnelles et les habitudes alimentaires des membres des différentes castes. En ce qui concerne l'alimentation, selon les préceptes religieux hindouistes, bouddhistes et jains, un régime alimentaire végétarien serait plus « pur » et donc supérieur à un régime carné. Or, si l'on observe les régimes alimentaires des différentes castes, on peut associer un régime végétarien aux Brahmanes par opposition à un régime carné pour les Intouchables. Quant aux occupations traditionnelles, on accorde plus de valeur aux occupations relevant de la prêtrise puisque le système de castes est d'abord et avant tout basé sur des principes religieux, ce qui justifie la position avantageuse des Brahmanes dans le système. Les Intouchables, eux, sont considérés comme derniers dans l'échelle hiérarchique parce qu'ils s'occupent plutôt des tâches « polluantes », tout particulièrement des tâches impliquant le sang, la maladie et la mort. Parmi ces

tâches, on peut nommer les métiers de boucher, de balayeurs ou de gardes de cimetières, etc.

Cependant, la place des Brahmanes à la tête de la hiérarchie des castes et leur statut supérieur sont contestés par certains auteurs. Quigley mentionne que pour bien des gens en Inde, la prêtrise contient des éléments « polluants », ce qui réfute d'un coup cette insistance de Dumont sur la supériorité absolue du Brahmane. En effet, Quigley nous indique que premièrement, ce ne sont pas tous les Brahmanes qui sont prêtres, surtout actuellement. Plusieurs d'entre eux peuvent travailler comme fonctionnaires ou s'engagent dans d'autres occupations que celle de prêtres. Deuxièmement, il nous dit que ce sont les Brahmanes qui n'exercent pas le métier de prêtre qui sont les mieux placés dans la hiérarchie des castes. Ceux qui sont prêtres et qui performant des rituels prennent le risque de voir les sources de pollution des autres (les gens pour lesquels ils effectuent des rituels) se transférer à eux (Quigley 1992, 1993). Il est donc faux de penser que les Brahmanes soient dans tous les cas placés en haut de la hiérarchie. La critique principale que Quigley et bien d'autres auteurs ont formulé à propos de la théorie de Dumont est que ce dernier analyse le système de castes en fonction du point de vue des Brahmanes qui formaient la majorité de ses informateurs.

Un autre élément de la théorie des castes de Dumont concerne les règles de mariage. Elles sont, nous dit Dumont, très strictes et se traduisent par l'endogamie ou l'obligation de se marier à l'intérieur de sa caste. L'endogamie

est applicable sans aucun doute sur le système de castes lorsqu'on ne prend en considération que les *varnas* mais lorsqu'on passe aux *jatis*, elle n'est plus aussi évidente. Pour l'illustrer, mentionnons l'étude de Raheja sur les Gujars du Pahansu (Quigley 1993). Dans cette étude, il est démontré que l'hypergamie est une pratique relativement courante dans certaines régions de l'Inde. L'hypergamie est un type de mariage où les femmes épousent les hommes de castes supérieures afin d'améliorer leur propre statut ainsi que celui de leurs enfants. En d'autres termes, c'est un moyen sûr de mobilité sociale. Cet exemple vient donc contredire d'un coup la stricte endogamie qu'on tend à associer au système de castes si l'on se place au niveau des *jatis*. Au-delà de l'amélioration du statut, l'hypergamie peut servir d'instrument pour des alliances stratégiques, que ce soit au niveau politique ou économique. Il faut cependant se rappeler que cette pratique est très régionale. On ne peut donc pas généraliser à l'ensemble de la société.

Une des caractéristiques et probablement la moins contestable du système de castes est l'hérédité du statut. Un enfant qui naît héritera du statut de ses parents et il le gardera jusqu'à sa mort. Autrement dit, qu'un individu de caste inférieure réussisse à améliorer son sort économiquement ou politiquement, il ne pourra jamais de son vivant changer de statut et gardera toujours celui qu'il aura hérité à sa naissance. Ceci nous amène à un autre sujet, celui de la mobilité dans le système de castes.

À cause du caractère héréditaire du statut et de l'endogamie (en supposant que le point de vue de Dumont là-dessus soit juste et que l'endogamie soit sans exception pratiquée partout en Inde), la mobilité sociale dans un système de castes semble être impossible. En effet, nous avons vu que le statut social d'un individu, en l'occurrence son appartenance à une caste, est héréditaire et permanent. Selon cette logique, il n'est donc pas possible changer de caste et de bouger dans l'échelle déjà établie par le système. En réalité, il y a eu certaines exceptions à la règles mais elles se révèlent plutôt rares. Avant la rigidification du système pendant la colonisation britannique, la mobilité sociale était possible dans les royaumes hindous car le roi pouvait modifier l'appartenance de caste (Leavitt, 1992 :32). Mais, nous l'avons déjà dit, ces cas constituent des exceptions et ils ne modifient en rien les principes fondamentaux du système de castes et particulièrement le peu de mobilité à l'intérieur de celui-ci.

Résumons brièvement les points de la théorie de Dumont. Premièrement, la caste implique nécessairement une hiérarchie relativement stricte motivée par des raisons religieuses. Cette hiérarchie peut être comprise selon l'opposition entre la pureté et l'impureté. Deuxièmement, l'appartenance à une caste et le statut social sont permanents, ce qui fait qu'on ne peut pas changer de statut de son vivant. Troisièmement, la permanence du statut et de l'appartenance à la caste étant héréditaires, les enfants ne pourront jamais appartenir à une autre caste que celle dans laquelle ils sont nés. La mobilité sociale est donc absente dans une société organisée en castes. Finalement, le caractère héréditaire de la caste est

assuré par l'institution du mariage qui comporte des règles strictes d'endogamie pour les mariages. Le système de castes tel que vu par Dumont est donc structuré d'une manière logique et est toujours lié aux préceptes religieux de l'hindouisme, base de la société indienne.

Bien d'autres auteurs ont travaillé sur la problématique des castes et l'un d'entre eux est André Beteille. Adoptant une approche très différente de Dumont, Beteille affirme que dans la société indienne moderne, il ne suffit plus de penser la structure sociale en termes de castes. Il est vrai que dans la société indienne traditionnelle, les castes étaient à la base de l'organisation sociale. Cependant, la société indienne moderne a changé avec certains événements, comme la colonisation britannique par exemple. Il faudrait, en conséquence, prendre en considération d'autres facteurs qui peuvent influencer la hiérarchie des castes à l'intérieur de la société indienne. Ces facteurs sont entre autres liés au pouvoir politico-économique des différents segments ou groupes de la société. Contrairement à Dumont donc, Beteille nous propose une vision qui intègre les changements sociaux qui sont survenus ou qui sont susceptibles de survenir au cours de l'histoire de la société indienne. Pour lui, le système de castes n'est plus nécessairement ce sur quoi la société indienne repose et dans la société indienne contemporaine, le système de castes et le système de classes coexistent. La promotion sociale est donc devenue possible pour tout le monde (Beteille 1971 : 7-9).

Béteille définit la notion de caste, telle qu'elle est connue dans l'Inde traditionnelle, comme élément d'un système comportant des règles strictes sur le mariage, la commensalité et les relations sociales entre les membres de différentes castes. Par exemple, un Brahmane ne peut ni manger en compagnie d'un Shudras ni entretenir des relations sociales avec ce dernier s'il observe à la lettre les restrictions imposées par le système de castes. La caste forme un groupe dont tous les membres partagent le même statut, la caste est donc une sorte de groupe de statut (*status group*). Autrement dit, c'est précisément le statut qui est à la base du regroupement des individus dans un groupe de statut. Les membres partagent non seulement le même statut mais, selon Béteille, ils partageraient aussi un mode de vie distinct d'un autre groupe ainsi qu'une certaine conscience de communauté (Béteille 1969 : 197). On peut alors dire que les individus formant ce groupe de statut occupent le même segment de l'« espace social », partageant ainsi les mêmes intérêts, les mêmes pratiques, etc. (Bourdieu 1984 :4).

Même si, à une époque donnée, le système de castes a été un élément important de la vie sociale en Inde, l'occupation britannique a probablement influencé la pensée et les pratiques des Indiens et aussi, leur façon de concevoir l'organisation sociale. La stratification sociale qui, à un moment donné, était basée sur l'appartenance aux différentes castes, a probablement changé pendant et après le règne des Britanniques. En effet, Béteille suggère que l'appareil politique soit un lieu de pouvoir indépendant de l'organisation en castes, ce qui permettrait à présent la mobilité sociale. Cela signifie que désormais, par l'appareil politique,

on peut monter dans l'échelle sociale sur la base du mérite et non plus sur la base de son statut social, que l'on hérite à la naissance. Certains détails de la théorie de Bêteille semblent suggérer que la société indienne et tout particulièrement les relations sociales entre ses membres changent au fur et à mesure que le système socio-économique se transforme.

Nous pouvons remarquer que certaines caractéristiques d'une caste identifiées par Bêteille ne sont pas si différentes de celles mentionnées par Dumont (on peut penser par exemple aux règles appliquées au mariage, aux règles régissant les interactions sociales, etc.). En effet, ce qui distingue vraiment les deux théories réside dans la mise en contexte du système de castes dans la société indienne moderne. Si Dumont met l'accent sur l'importance encore très marquée du système de castes dans l'Inde moderne, on ne peut pas en dire autant pour Bêteille. Ce dernier ira même jusqu'à dire que certains groupes ont tout simplement laissé de côté leur engagement dans l'appartenance à une caste donnée et qu'en l'occurrence, l'inégalité ne découle plus du système de castes mais plutôt de l'institution de la famille (Searle-Chatterjee et Sharma, 1994 :17).

Pour résumer cette section, nous allons mentionner les éléments du système de castes que nous allons retenir pour analyser notre étude des *Burakumin* du Japon. Premièrement, nous avons vu que la hiérarchie des différentes castes est relativement stricte même si la place que Dumont accorde aux Brahmanes (au sommet de cette hiérarchie) est contestable. Deuxièmement,

des règles de mariage sont strictes et l'endogamie est généralement appliquée. Troisièmement, le statut est hérité à la naissance et reste permanent pour un individu donné. Finalement, la mobilité sociale est rare et difficile dans un système de castes et en règle générale, la promotion sociale est difficile.

Avant de passer à la définition d'un système de classes, nous aimerions introduire d'autres études portant sur les castes. La raison pour laquelle il nous est important d'introduire cette section est le fait que le concept de hiérarchie fait l'objet d'un débat théorique. Et comme nous avons établi que le système de castes est basé sur une hiérarchie stricte, il serait imprudent de notre part de laisser de côté ce débat.

Castes et « hiérarchie »

Selon le point de vue traditionnel donc, la hiérarchie semble être l'élément principal à la base du système de caste. Même si dans la plupart des analyses de situations de caste la hiérarchie semble être inévitable, il y a lieu à se questionner sur sa signification et sur sa définition. Plusieurs auteurs ont contribué à alimenter ce débat dont Marriott et Gupta.

Pour Marriott (Mittal, 1998 :7 et suivantes), les castes ainsi que le système de castes sont basés sur des transactions et des relations de serviteurs/servis, plutôt que sur les notions de pureté/impureté. On peut donc comprendre le

système de castes en étudiant les transactions « commerciales » intercastes et pas autrement. La théorie de Marriott postule que plus le statut d'une caste est élevé, plus il est facile pour ses membres d'effectuer ces transactions. Donc, le fait de transiger avec les membres de castes supérieures est plus acceptable et mieux vu que de transiger avec des castes inférieures. Marriott énonce trois principes transactionnels fondamentaux dans sa théorie : 1) la mutualité, 2) la hiérarchie et 3) la centralité. Ce modèle a comme avantage de relativiser la position hiérarchique des différentes castes à l'intérieur du système. Nous n'allons pas décrire de façon exhaustive la théorie de Marriott, ce n'est pas notre objectif. Cependant, nous voulions, en mentionnant cette théorie, signaler que d'autres points de vue théoriques existent en tant qu'alternatives à ceux que nous avons déjà mentionnés. La position théorique selon laquelle les Brahmanes seraient toujours premiers dans la hiérarchie, comme Dumont le croit, semble donc être discutable dans certaines situations.

Pour d'autres auteurs, le système de castes n'est qu'un système de stratification parmi d'autres. Ce qui est intéressant dans ce courant théorique, c'est qu'il postule qu'un système de stratification n'implique pas forcément une stratification verticale avec un ordre, un rang (Gupta 1992). Dans ce cas-ci, il semble que la hiérarchie équivaut à cette stratification verticale qui placerait tous les éléments inclus dans le système en fonction d'un ordre de supériorité/infériorité. Selon Gupta, il faut faire une distinction entre la « hiérarchie » et les « différences ». Tandis que le premier concept renvoie à ce

qui est « quantifiable », le deuxième renvoie quant à lui à ce qui est « qualifiable ». Cependant, l'un ou l'autre des deux concepts peuvent être utilisés pour analyser un système de stratification (Gupta 1992 :8).

Il existerait donc, selon Gupta, des différences énormes entre un système de stratification basé sur la hiérarchie et un qui serait basé sur les différences. Tout dépend de la variable qu'on impose à l'analyse. Par exemple, si l'on décide d'analyser le système selon le critère des « langues parlées », on ne peut évidemment pas classer les différentes langues sur une échelle hiérarchique. On peut cependant mesurer le « prestige » accordé à chacune de ces langues et ce n'est qu'à ce moment qu'on peut parler de hiérarchie. Ainsi, si l'on prenait les occupations traditionnelles de chacune des castes, pour les placer selon une hiérarchie, il faudrait qu'on puisse mesurer le prestige accordé à chacune de ces occupations. Sinon, on ne peut qu'observer les « différences » et non la « hiérarchie ». Pour résumer ce point de vue, donnons cette citation de Gupta : « *To sum up then, social stratification is the ordering of social differences with the help of a set of criteria or just a single criterion (which is generally the case) which ties the differentiated strata into a system.* » (Gupta 1992 :8). Ce que nous venons de mentionner nous amène à accepter une chose, c'est que l'inégalité n'est pas inhérente à la stratification sociale. Elle peut en faire partie, mais ce n'est pas une obligation. De plus, il est important de garder en tête que les systèmes de stratification sociale sont des conceptions de la part des chercheurs mais aussi, des acteurs sociaux qui tendent à attribuer un sens à la société dans laquelle ils vivent.

Nous allons voir dans la partie qui suit que le système de classes aussi est souvent considéré comme un lieu d'inégalités sociales. Mais ces inégalités de sont pas de même nature que les inégalités impliquées dans un système de castes. Tout en présentant les caractéristiques d'un système de classes, nous allons les opposer à celles d'un système de castes pour fin de comparaison. Nous allons voir que même si ces deux systèmes présentent des similitudes, nous pouvons aussi les distinguer

Le concept de « classe » et le système de classes

À notre avis, il serait plus facile de penser le système de classes en l'opposant au système de castes. Cependant, certains auteurs nous mettent en garde contre cette façon de procéder puisqu'elle comporte le piège de l'essentialisme, c'est-à-dire de caractériser la classe sans la mettre en relation avec d'autres concepts (Bhatt 1975). S'il est fréquent d'associer le système de classes à un système de stratification sociale fondée sur les inégalités au niveau socio-économique, il est important de reconnaître que d'autres critères existent et qu'ils doivent être pris en considération pour arriver à une définition satisfaisante des classes. Ces autres facteurs sont importants dans la mesure où on reconnaît le caractère multidimensionnel des classes. Même si les critères socio-économiques sont, à notre avis, les plus importants dans la définition du système de classes, des auteurs tel que Bhatt ont démontré que le statut de caste peut correspondre (et

c'est souvent le cas) au statut socio-économique (Bhatt 1975 :23). On ne peut donc pas postuler d'emblée que les critères socio-économiques soient exclusifs à l'analyse du système de classes. Mais, avant de nous lancer dans l'analyse des autres critères, dont l'ethnicité, la marginalité et l'exclusion que nous avons choisi de traiter dans un chapitre séparé, attardons-nous aux aspects socio-économiques de la définition des classes.

Weber distingue entre classes et groupes de statut dans ce qu'il appelle les modes de distribution du pouvoir dans une société. Il définit les classes de la façon suivante :

On peut parler d'une classe lorsque 1) un nombre de personnes ont en commun une caractéristique qui détermine leur chance dans la vie, pour autant 2) que cette caractéristique se rapporte exclusivement à l'intérêt économique défini par la possession de biens ou des possibilités de revenus et 3) survient dans une situation de marché de biens ou de travail. (Gerth & Mills, 1958: 181).

Pour Weber, donc, la classe est un regroupement qui survient dans une économie de marché et qui se fonde sur des caractéristiques économiques. Weber ne voit pas la classe comme une communauté, comme un ensemble de personnes ayant une certaine cohésion sociale et politique, mais bien comme un assemblage de nature statistique fondé sur le partage de caractéristiques économiques. Selon

lui, même en partageant ces caractéristiques, les membres d'une classe ne partagent pas nécessairement les mêmes intérêts.

Weber a défini sa position sur les classes à partir des écrits de Marx. De Marx, il a conservé l'idée du fondement économique des classes : Marx, en effet, avait défini les classes comme fondées dans les rapports de production. Mais Marx avait aussi établi un rapport de nécessité entre la position dans les rapports de production, donc les classes, et les intérêts. Pour Marx, la classe, regroupement de personnes ayant une position semblable dans les rapports de production, peut ne pas reconnaître ses intérêts, à cause de la fausse conscience. Lorsqu'elle ne reconnaît pas ses intérêts, qui sont réels bien que non reconnus, la classe n'a pas d'existence pour soi, mais seulement en soi, ce qui veut dire que la classe n'existe que comme ensemble de personnes partageant une même situation, qu'elle n'a pas la conscience de ce qu'elle est et qu'a fortiori elle ne possède pas d'organisation propre (Marx 1845-46 : 24 et suiv.). Chez Marx, la situation économique détermine l'intérêt; chez Weber, l'intérêt est construit historiquement, indépendamment de la situation de classe. Mais Weber conserve une définition économique de la classe qui s'apparente à la catégorie marxienne de classe en soi.

D'autres auteurs voient la classe différemment. Bourdieu, par exemple, reprenant la distinction de Marx entre classe en soi et classe pour soi, distingue entre la classe comme ensemble statistique de personnes partageant certaines caractéristiques (pas seulement économiques, nous y reviendrons) - c'est la classe

en soi - de la classe organisée, de la classe pour soi, qui est un regroupement réel de personnes se donnant des objectifs politiques ou sociaux précis. La classe pour soi n'est pas une communauté, dans le sens d'un groupe ayant des relations affectives et personnelles, mais forme quand même un groupe réel, représenté par des symboles et des représentants (Bourdieu, 1984). Pour Bourdieu, cependant, la classe est un concept multidimensionnel, qui ne peut se réduire aux seules dimensions économiques. Sur ce point, Bourdieu, bien que s'inspirant de Marx et de Weber, se distingue d'eux, en incluant dans la définition des classes définies statistiquement différentes variables se répartissant chacune selon deux ou plusieurs axes (ce qu'il appelle les diverses espèces de capital : économique, culturel et social). Les individus se répartiraient alors dans une sorte d'espace continu mais à multiples dimensions, dans lequel il y aurait non pas des regroupements comme tels mais des contiguïtés. Bernier reprend de façon différente la position de Bourdieu en définissant les classes comme constituant « une forme particulière d'inégalité sociale dans laquelle l'accès différentiel à certaines formes de richesse (...) s'accompagne d'un accès différentiel au pouvoir et d'un style de vie particulier » (Bernier, 1994: 50). La constitution de regroupements conscients, orientés vers des objectifs sociaux ou politiques, selon Bourdieu, a tendance à se faire selon la proximité sociale dans la répartition multidimensionnelle dans l'espace social, mais ces regroupements peuvent se faire différemment (Bourdieu, 1984. 4-5). Autrement dit, la répartition dans l'espace social conditionne mais ne détermine pas les regroupements conscients :

sur ce point, Bourdieu s'éloigne de Marx, tout comme dans la prise en compte de multiples dimensions dans la définition des classes dans l'espace social.

Bourdieu reprend, mais de façon différente, le concept de groupe de statut de Weber. Pour Weber, le groupe de statut, contrairement à la classe, forme une sorte de communauté. Alors que la classe chez Weber est déterminée par l'économique, le groupe de statut réfère à l'honneur et à l'estime sociale (Gerth et Mills, 1958: 187). Un groupe de statut se définit alors par un style de vie particulier (comme le style de vie aristocratique). Les critères d'appartenance ne sont pas alors de nature économique, mais se définissent par la naissance et le style de vie. Défini par la naissance, le groupe de statut finit par s'apparenter aux castes et est plus fermé que la classe.

Bourdieu reprend l'idée weberienne du groupe de statut, mais il le définit comme produit d'un découpage conscient de l'espace social, qui regroupe des personnes se situant dans des positions contiguës, et qui est perçu selon les catégories dérivées de la structure de cet espace (idem: 7). Pour Bourdieu, donc, le groupe de statut ne s'oppose pas à la classe, il se fonde plutôt sur la répartition des classes lorsqu'une classe pour soi se définit clairement comme telle et lorsqu'elle regroupe des personnes se situant dans des positions contiguës de l'espace social, et lorsqu'elle utilise des différences de style comme si c'étaient des différences de nature. A la limite, le groupe de statut, en instituant la différence sociale comme différence de nature, se confond avec la caste telle que

nous l'avons définie. Bourdieu en vient donc à définir une sorte de continuum dans l'inégalité sociale, allant de la répartition des personnes dans un espace social multidimensionnel (classe statistique) à la constitution de groupes constitués, les groupes de statut établissant les différences socioculturelles comme différences de nature. Si nous prenons cette position, les systèmes d'inégalité peuvent se définir sur un continuum dans lequel, à un pôle, se trouve la classe en soi, à l'autre pôle, la caste comme groupe fermé, et au milieu diverses formes de définition de regroupements à partir de la répartition statistique dans l'espace social (mais non déterminés par elle), comprenant entre autres la définition de groupes de statut autres que des castes.

Ruyle se place du point de vue des deux pôles d'un tel continuum, mais présentés comme cas opposés dans une sorte de dichotomies, quand il présente la distinction entre classes et castes de la façon suivante :

Social classes, by contrast, should be defined in terms of families, as groups of intermarrying families sharing qualitative and quantitative relationships to the flow of labor energy through the system. Castes are « closed » social classes, characterized by extremely low rates of interclass mobility and interclass marriage. (Ruyle, 1974: 204).

Quelle que soit la position acceptée, celle de Weber ou celle de Bourdieu et de Bernier (ou Ruyle) - c'est-à-dire une définition de la classe par l'économie ou par de multiples dimensions, d'une part, ou une définition des notions de castes

et de classes en termes de dichotomie ou de continuum, d'autre part -, il apparaît clairement qu'il y a une différence importante entre un système de classe dans lequel il n'y a pas de groupe de statut, c'est-à-dire un système qui permet la mobilité sociale, et un système de caste ou de groupes de statut, qui contrecarre ou empêche carrément la mobilité sociale. Par rapport aux autres groupes de statut, les castes incluent un aspect rituel ou religieux qui fait qu'elles se situent selon une gradation du pur et de l'impur. De plus, elles constituent des groupes endogames, ce qui n'est pas le cas des classes. De ce point de vue, les castes sont un cas limite du groupe de statut, le statut étant ici héréditaire et les groupes imperméables (du moins en théorie).

Pour résumer cette section, retenons que les classes, qu'elles soient définies par des critères économiques ou de façon multidimensionnelle (c'est cette dernière définition que nous adoptons ici), permettent une mobilité sociale que les groupes de statut et surtout les castes, comme cas limite du groupe de statut, ne permettent pas. Nous allons au chapitre suivant examiner d'autres concepts qui se rapportent aux sociétés contemporaines considérées comme sociétés de classes dans lesquelles la définition de groupes de statut est relativement difficile, quoique pas impossible. Retenons pour l'instant la distinction entre classe et caste selon l'endogamie, la hiérarchie du pur et de l'impur et la mobilité sociale. Mais précisons davantage.

Système de castes ou système de classes?

La question que nous nous posons dans le reste du mémoire est la suivante: la situation des *Burakumin* dans la société japonaise actuelle doit-elle être analysée en termes de classes ou en termes de castes? Nous avons vu que les positions au sujet de ces concepts étaient variables, que certains comme Weber les opposait totalement. D'autres les voyaient comme reliés, mais, lorsque les castes sont constituées, menant à des distinctions qui ne sont pas très éloignées de celles de Weber. Mais examinons les positions d'un auteur qui a tenté d'analyser la situation des castes en Inde en utilisant les deux concepts.

André Béteille (1969 : 20-21) distingue les castes et les classes selon trois variables. Premièrement, les castes forment, par leur nature, un système plus rigide que les classes qui, elles, sont plus flexibles. Nous avons vu de plus que dans un système de castes, la mobilité sociale n'est pas possible ou est exceptionnelle. Dans le cas d'un système de classes par contre, cette possibilité est bel et bien présente. Si, dans un système de castes, la promotion sociale n'est pas existante parce que l'on hérite du statut social, ce n'est pas le cas pour une société organisée en classes, du moins lorsque certaines classes ne se constituent pas en groupe de statut. En effet, dans un système de classes, la promotion sociale est théoriquement possible pour tous les membres de la société et elle dépend de différents critères comme l'éducation ou la compétence individuelle.

Deuxièmement, la stratification sociale en castes est reliée au statut héréditaire des individus alors que dans le cas des classes, elle est plutôt basée sur un ensemble de critères dont le capital économique. En d'autres termes, dans un système de castes, un Intouchable, aussi riche soit-il, ne pourra jamais devenir Brahmane ou membre d'une caste supérieure. Il ne pourra probablement jamais manger en compagnie d'individus de castes supérieures et sera toujours autant méprisé par ces derniers. Dans un système de classes, un ouvrier pourrait gagner à la loterie, devenir riche et du même coup, changer de classe. Il pourrait décider de renier complètement sa classe de provenance et adopter les manières de penser et d'agir des membres des classes supérieures. Aucun problème ne se poserait dans ce cas-ci puisque le système de classes n'enferme pas les individus dans un groupe de statut.

Finalement, alors qu'un système de castes repose sur l'idéologie de l'inégalité, l'idéologie qui sous-tend un système de classes est théoriquement celle de l'égalité. Ce dernier point n'est pas sans relation avec le premier point que nous avons mentionné plus haut. Le système de castes cristallise les positions des différentes castes dans un ordre relativement strict ce qui ne laisse pas de place à la mobilité sociale. Dans un système de classes par contre, tous les membres de la société ont théoriquement les mêmes droits et sont considérés comme étant des égaux. On peut, par un moyen ou par un autre, changer de position sociale.

Il est évident que la mobilité sociale, bien que théoriquement possible pour tous les membres d'une société basée sur les classes, est loin d'être facile. En effet, si l'on faisait une comparaison entre un individu issu de la classe ouvrière et un autre issu de classe bourgeoise, le premier est évidemment moins favorisé que le dernier. Ce sera plus facile pour le bourgeois d'avoir accès aux ressources diverses qui permettent d'avoir accès ou de se maintenir dans les positions supérieures de la hiérarchie sociale ou de s'y maintenir. Donc, même s'il est postulé que la mobilité sociale est possible pour tout le monde, il est évident qu'en réalité certains individus naissent plus avantagés que d'autres.

Nous avons également vu que les castes sont des groupes permanents, fermés et se suffisant à eux-mêmes. Nous pouvons alors avancer que le système de castes contient des groupes définis, ne pouvant pas être situés sur un continuum. Dans le cas du système de classes, les groupes sont beaucoup plus flous et comme ils ne sont pas complètement fermés les uns aux autres, on peut alors les situer sur un axe (continuum) ou dans un espace multidimensionnel continu. Une classe est donc beaucoup plus perméable et sa frontière avec une autre classe est beaucoup moins claire que dans le cas d'une caste. Cela revient à dire que la mobilité sociale est beaucoup plus accessible dans le cas d'un système de classes.

Pour résumer, nous pouvons opposer les deux systèmes par quatre points :

Caste (Dumont 1969, Beteille 1969)	Classe (Beteille 1969, Ruyle 1974)
Fondée sur des critères religieux (ex. pureté/impureté)	Basée sur des critères socio-économiques (revenu, emploi, niveau d'éducation, etc.)
Définies par le statut héréditaire	Statut non héréditaire
Hiérarchie stricte (pas de mobilité sociale possible)	Hiérarchie mouvante (possibilité de mobilité sociale)
Mariages endogames	Pas de règles strictes concernant les mariages

Il est évident que ce tableau est une représentation simplifiée, en termes de « types idéaux », des différences existant entre les deux systèmes mais nous jugeons qu'il est largement suffisant à notre propos.

Nous avons mentionné que la classe est multidimensionnelle et que des critères autres que les critères socio-économiques doivent être pris en considération pour arriver à une définition complète d'une classe. Dans le chapitre qui suit, afin de préciser notre analyse antérieure, nous nous proposons d'examiner des concepts comme ceux d'ethnicité, de racisme, de marginalité et d'exclusion qui, à notre avis, pourraient contribuer à mieux saisir la situation actuelle des *Burakumin*. Après avoir présenté ces points, nous allons présenter

nos hypothèses et sous-hypothèses qui seront examinées en conclusion à la lumière des données présentées au chapitre 5.

Chapitre 4 : Ethnicité, marginalité et exclusion

Nous avons déjà souligné l'importance de considérer des facteurs autres qu'économiques dans la définition des classes sociales. Pour définir plus précisément la réalité des systèmes de classes, il est nécessaire d'examiner d'autres modes de classement que ceux qui sont habituellement associés aux classes sociales mais qui sont présents dans les sociétés de classes. Ces modes de classement sont généralement désignés par des termes comme « ethnicité », « racisme », « marginalité » et « exclusion ». Ce chapitre se propose donc de présenter ces notions tout en les reliant aux conditions des *Burakumin* telles qu'elles sont actuellement.

L'anthropologie classique a eu tendance à présenter les sociétés qu'elle étudiait comme homogènes culturellement. La sociologie et l'anthropologie plus récentes ont montré que l'homogénéité culturelle d'un peuple, surtout dans les sociétés industrielles, est presque utopique. Pour déconstruire cette perception des sociétés comme homogènes, les études en sciences sociales se sont intéressées aux aspects qui échappent à la culture centrale, aux aspects qui lui sont périphériques, comme l'ethnicité, la marginalité et l'exclusion. Ces études ont démontré la présence de distinction entre groupes sociaux dans à peu près n'importe quelle société, surtout dans les sociétés industrielles modernes, y compris au Japon (voir Mouer et Ross, 1986 ; Ishida, 1993 ; Bernier, 1994 ;

Weiner, Ed., 1997) Ces distinctions contribuent souvent à des transformations importantes au sein de ces sociétés.

Quelques définitions préliminaires qui seront élaborées par la suite sont nécessaires ici. L'ethnicité et l'identité ethnique font référence à des modèles culturels qui caractériseraient les groupes, tels les systèmes sociaux (modes de rapports sociaux, institutions, valeurs, etc.) (Meintel 1993 :10). L'identité ethnique se réfère elle-même à un sentiment d'appartenance à un groupe qui se voit comme descendant d'ancêtres communs. Ce sentiment d'appartenance se traduit par le sentiment d'unicité, d'unité, de passé historique et d'avenir communs d'une communauté (Ibid. :11). Quant au racisme, il voit les différences qui se manifestent en général dans l'appartenance physique comme étant de nature biologique, cette nature entraînant des différences culturelles. Le racisme a tendance à essentialiser les groupes biologiques et donc à présenter les différences entre groupes comme totales. Le racisme mène à l'exclusion (mais peut être accompagné de l'utilisation des membres d'un groupe vu comme inférieur pour des activités économiques, comme ce fut le cas dans l'esclavage des Noirs en Amérique ou sous le régime d'apartheid en Afrique du Sud), mais l'exclusion peut survenir sur d'autres bases, par exemple l'occupation ou le revenu. L'exclusion fait donc référence à un processus d'éloignement, total ou (en général) partiel, d'un groupe, défini par certaines caractéristiques, par un autre groupe. L'exclusion est presque toujours liée à une forme de domination sociale. Quant à la marginalité, elle désigne plutôt la conséquence de l'exclusion, c'est-à-

dire le fait pour des personnes ou des groupes de ne pas avoir accès à certains biens ou à certaines positions sociales (Valentine 1990 :36-37). Voyons maintenant comment ces concepts s'appliquent (ou non) au Japon.

Les spécialistes japonais de la société japonaise décrivent habituellement leur société comme homogène à la fois racialement et culturellement (voir entre autres Nakane, 1974). Certains voient dans cette homogénéité la clé du succès économique japonais (Murakami, 1987). D'autres font remonter cette homogénéité culturelle à la période dite Jômon qui va de 11 000 à 300 av. J.-C. (voir Bernier, 1994 :52). Quoiqu'il en soit de l'origine supposée de l'homogénéité culturelle japonaise, le Japon est souvent décrit comme société sans classes sociales ou sans distinctions internes (Bernier, 1994). En d'autres termes, le peuple japonais ne serait en aucune façon divisé et les Japonais ne se différencieraient pas les uns des autres sur des critères comme l'ethnicité ou la classe sociale.

Selon ce postulat, il n'y aurait pas de différence entre inférieurs et supérieurs dans la société japonaise et donc, les distinctions de classes sont en quelque sorte inutiles dans les analyses portant sur la société japonaise. Dans cette logique, la culture transcenderait les classes et les faits seraient là pour appuyer cette ligne de pensée. Selon une enquête populationnelle effectuée annuellement par le bureau du Premier ministre (*Survey on People's Life-Style*), plus de 90% des Japonais, et ce depuis les années 1950, se considèrent comme

faisant partie de la classe moyenne (Kelly 1993: 195). Selon cette idée, les frontières entre les classes sociales seraient de plus en plus floues jusqu'au point de s'effacer à peu près complètement. Kelly remet en question cette image d'une homogénéité sociale du Japon, la présentant comme une forme de sociologie spontanée qui a pour effet de cacher les différences sociales internes. Il ne fait pas de doute que l'idéal de la classe moyenne est fort au Japon et Kelly soutient que la réponse au sondage s'explique plus par l'idéologie dominante martelée à l'école et dans les médias et par les aspirations des gens à la mobilité sociale. Il note aussi que l'idéologie de l'absence de classes sert à raffermir le consensus social, en particulier lors de périodes houleuses telles que celles de protestation étudiante, de protestation des groupes environnementalistes, de « crise du pétrole », etc. (Kelly 1993 :196). En bref, cette idéologie agit comme garde-fou à une société qui, comme toutes les autres, connaît des périodes de remise en question et de bouleversements sociaux.

La rhétorique d'une classe unique n'est qu'une partie de l'idée de l'homogénéité japonaise. L'homogénéité est vue aussi au niveau culturel et racial ou ethnique. Par exemple, le Premier Ministre Nakasone avait l'habitude de parler du Japon comme d'une nation d'une seule ethnie. Plusieurs hypothèses ont été avancées par des chercheurs occidentaux pour expliquer cette idéologie. Pour certains, les Japonais entretiendraient un complexe d'infériorité face aux sociétés dites « occidentales », ce qui expliquerait leur attitude envers les autres nationalités, entre autres les autres Asiatiques et les Noirs , et les minorités vivant

sur le territoire japonais. C'est pour cette raison que les politiciens auraient fabriqué une image de la pureté de la « race » japonaise qui ne serait en aucun cas contaminée par l'influence d'autres groupes ethniques et culturels. Des discours publics tenus par les dirigeants japonais prouvent leur volonté d'implanter cette idéologie au sein de la société japonaise. Par exemple, en 1986, le Premier Ministre Yasuhiro Nakasone a dit dans un discours public que les Japonais ont un niveau d'intelligence supérieur à celui des Américains. Il appuie son affirmation en se référant au discours de la pureté et de l'homogénéité raciales du Japon par opposition à l'hétérogénéité raciale des États-Unis (Sugimoto 1997 : 170). Des exemples de ce genre ne manquent pas mais ce seul exemple suffit à démontrer la volonté des Japonais et surtout de ses dirigeants de se représenter comme étant un peuple uni sous une culture unique, celle que la lignée impériale a transmise et continue à transmettre depuis plusieurs milliers d'années.

Cependant, cette idée de la pureté raciale et de l'inexistence de minorités au sein de la société est contestée par bien des chercheurs. Sans compter les Ainus, autochtones du Japon, il y a trois autres groupes minoritaires importants au Japon : les Coréens, les travailleurs étrangers et, en ce qui nous concerne le plus directement, les *Burakumin*. Ce dernier groupe constitue environ 3 % de la population japonaise. Les recherches sur ces groupes ont bien sûr l'effet de déclencher toute une série de questions sur ce qui est réellement « japonais » et qui sont réellement les Japonais. Dès lors, on peut voir apparaître des problématiques concernant l'ethnicité, le racisme, la marginalité et l'exclusion qui

établissent les distinctions sociales entre les membres vivant dans la même société et qui mettent à jour les problèmes sociaux dont l'existence était auparavant niée et balayée sous le tapis.

Dans les pages qui vont suivre, nous allons examiner les divers aspects que nous venons de nommer au paragraphe précédent tout en les reliant aux problèmes que vivent les *Burakumin* dans la société japonaise actuelle. Nous répétons encore une fois que l'ethnicité, la marginalité, le racisme et l'exclusion constituent des dimensions du classement social et ces notions servent notamment à mettre l'emphase sur les distinctions sociales.

L'ethnicité et le racisme

Toute définition de groupe implique nécessairement l'établissement de frontières. John R. Hall détermine que les groupes se distinguent par des frontières à l'intérieur desquelles les notions d'inclusion et d'exclusion agissent fortement sur les perceptions des individus qui forment ces groupes (Hall 1992 : 258). Dans un premier temps, on peut discuter de la dimension biologique qui distinguerait différents groupes dits raciaux. En effet, les groupes « raciaux » peuvent être définis comme des groupes se distinguant les uns des autres par des critères phénotypiques. Ainsi, on peut distinguer entre les Asiatiques, les Occidentaux, les Africains, etc. Ce sont des catégories « raciales » caractérisées par des différences purement physiques. L'anthropologie a montré l'ambiguïté,

l'imprécision et le caractère simpliste de ces catégories qui continuent néanmoins de fonctionner socialement. À côté de ces divisions fondées sur la biologie, il en existe d'autres fondées sur la culture : ce sont les différences dites ethniques. Les différences phénotypiques peuvent clairement avoir des propriétés distinctives, car elles sont immédiatement visibles, mais les différences culturelles sont probablement tout aussi importantes dans la distinction sociale. Alors, à l'intérieur de la grande catégorie « Asiatiques », on peut distinguer les « Japonais » des « Chinois », ces derniers des « Coréens » et ainsi de suite. Et, dans ces sous-catégories, les distinctions de classes, de statut, etc., peuvent engendrer d'autres divisions (Hall 1992 : 271).

En somme, l'ethnicité n'est qu'un facteur parmi d'autres de la division de la société en groupes ou ensembles identifiés. Peut-on identifier les *Burakumin* comme groupe ethnique ou « racial » à l'intérieur de la société japonaise ? La « race » et l'ethnicité reposent sur les différences phénotypiques et culturelles. Nous pouvons alors dire que ces termes ne sont pas tout à fait adéquats pour s'appliquer au cas des *Burakumin* puisque ces derniers sont physiquement et culturellement Japonais selon les données historiques (voir chapitre 2). Si certains théoriciens japonais ont essayé de leur attribuer une souche ethnique différente, ces théories ne peuvent d'aucune façon se vérifier au niveau historique (De Vos et Wagatsuma 1967, Neary 1989, Sugimoto 1997). On a effectivement démontré que les *Burakumin* sont Japonais et que les différences amenées comme preuves ne sont que des différences construites par les auteurs pour soutenir leurs

thèses. Il est vrai qu'à l'époque des Tokugawa, ils étaient confinés à des villages précis et tenus à l'écart des autres. Par conséquent, il est possible que des expressions particulières dans la langue parlée et des manières d'agir différentes se soient développées. Il est donc possible qu'on retrouve une culture légèrement différente chez les *Burakumin*. Mais peut-on dire qu'ils sont moins Japonais que les autres? Notre réponse est sans doute non et c'est pour cette raison que nous croyons que l'ethnicité n'est pas la clé pour comprendre leur position actuelle dans la société japonaise. Si elle y joue un rôle, ce dernier n'est que mineur. Si l'idée de la descendance étrangère des *Burakumin* est encore populaire chez certains groupes au Japon, ce n'est que parce qu'elle conforte ces groupes dans la représentation du Japon idéal, unique et homogène.

Les théories de l'ethnicité des *Burakumin* ont par ailleurs amené plusieurs spécialistes du Japon à parler de racisme envers cette catégorie sociale (Ooms, 1996, chapitre 5). Selon Balibar, il existe deux formes de racisme, soit le racisme intérieur et le racisme extérieur. Le cas qui nous intéresse ici est le racisme intérieur qui est défini comme suit par Balibar : « [le racisme intérieur est] dirigé contre une population minorisée dans l'espace national » (Balibar et Wallerstein 1988 : 56). Weiner nous informe qu'au Japon, on a tendance à naturaliser certains caractères physiologiques et culturels pour les consacrer « signifiants » d'une « race » donnée (Weiner 1997 : xi). Ainsi, pour faire partie de la « race japonaise », on doit non seulement partager les traits physiologiques communs à cette « race » mais aussi, ses traits culturels qui rappelle la « vraie culture

japonaise ». L'ethnicité ne serait utilisée ici qu'à des fins justificatives pour la discrimination et le racisme. Ooms, dans le cas de la période *Edo*, parle d'un « racisme juridique » en ce qu'une distinction de statut en vient à mener à une exclusion sociale justifiée par une théorie de la différence biologique (Ooms, 1996 :280). Ooms voit le racisme comme un effet de l'exclusion plutôt que l'inverse, le racisme se référant à une justification biologisante de l'exclusion. Pour clarifier ce point, il est nécessaire d'examiner les modes de l'exclusion et de la marginalité.

Marginalité et exclusion

L'étude de la marginalité peut nous permettre de comprendre les raisons qui ont amené un groupe d'individus qui, au départ, ont peu en commun et qui, par des circonstances différentes, se retrouvent tous dans la même situation, la marginalité. On peut identifier deux utilisations de cette notion. Il y a d'abord l'usage qu'on en a fait en sociologie. Park définit le marginal comme celui qui se situe entre deux cultures. Un peu plus tard, on a rectifié la définition du terme en le reliant à l'exclusion sociale et on a défini le marginal comme quelqu'un qui ne participe plus aux activités sociales et qui ne bénéficie plus des avantages qu'offre la société, notamment des avantages matériels. L'usage de la marginalité en anthropologie sociale n'est pas tellement différent de celui de la sociologie et postule que la société étant formée de plusieurs catégories, le marginal est celui

qui se situe entre deux catégories (Valentine 1990 : 37). Ces définitions nous donnent des pistes mais ne sont pas suffisantes.

La conception de la marginalité n'est pas universelle et varie selon les bases culturelles. En effet, elle n'est pas perçue de la même façon au Japon qu'aux États-Unis par exemple. Alors qu'aux États-Unis la marginalité est vue comme les différences dans les pratiques et les croyances entre deux groupes parmi plusieurs autres groupes, au Japon, ces différences sont vues en termes dichotomiques, comme différences entre le « centre » et la « périphérie ». Le marginal, dans la société japonaise, est donc défini comme celui qui se situe aux « frontières » de l'ordinaire, c'est-à-dire en dehors du centre qu'on considère comme « normal », donc comme en dehors du groupe « biologique » et culturel homogène que formeraient les « vrais » Japonais (Valentine 1990 : 50). Ainsi, les *Burakumin* sont considérés comme des marginaux parce qu'on leur attribue une origine raciale, ethnique et culturelle différentes. Ils se situent donc à la périphérie. En tant que tels, comme les Coréens et les travailleurs étrangers, et même plus qu'eux puisqu'ils sont plus proches des « vrais » Japonais, ils risquent de menacer la « pureté nationale » japonaise, notion qui semble être de première importance au Japon.

Toutefois, certains chercheurs voient la marginalité autrement et considèrent qu'on ne peut pas appliquer ce concept aux *Burakumin*. Pour Jean-François Sabouret, par exemple, les *Burakumin* ne peuvent pas être qualifiés de

marginiaux car même s'ils le désiraient, ils ne pouvaient pas réintégrer le groupe dominant (Sabouret 1983 : 94). Pour lui, les marginaux font donc partie de la culture dominante, ils ont dû vivre, pour des raisons diverses, en dehors de leur groupe d'origine mais ils peuvent en tout temps le réintégrer. Pour Sabouret, donc, la marginalité se définit par une exclusion temporaire, ce qui signifie que l'inclusion est plus importante dans le cas de la marginalité que l'exclusion. Nous n'adoptons pas cette position et acceptons que, dans la marginalité, c'est l'exclusion qui est déterminante.

Si l'on prend en considération la définition que Castel attribue au marginal, on peut aisément dire que les *Burakumin* forment en effet un groupe de marginaux. La définition de Castel est la suivante : « [dans une perspective historique, le terme « marginal »] renvoie aux populations dont le mode de vie est marqué par le vagabondage, la mendicité, la criminalité et les métiers infâmes » (Castel 1996 : 33). Sous le règne des Tokugawa, le mode de vie des hors-castes peut être décrit comme tel et aujourd'hui, il en est encore ainsi presque en tout point. Il y a bien sûr eu des changements importants au niveau de la structure sociale et économique du Japon depuis la restauration de Meiji en 1867. Les anciens hors-castes eux-mêmes ont vu leurs conditions changer, notamment la législation sur leur statut. Mais dans la société japonaise moderne où le mode d'exploitation capitaliste domine, ce sont eux qui sont laissés pour compte et qui constituent en fait les marginaux dans le sens de Castel. Comme Castel l'a souligné dans ses travaux, dans une société capitaliste, ce n'est pas la classe

ouvrière qui est marginale. Celle-ci réussit à s'intégrer mais « elle laisse sur ses bords un lumpenprolétariat qui incarne toujours l'association de la misère, du crime et de l'asociabilité » (Castel 1996 : 39). Dans le cas des *Burakumin* la marginalité fait donc référence à la fois à l'exclusion selon la perception de la culture et de la « race » et à des caractéristiques particulières liés à la pauvreté.

Le concept de marginalité nous amène donc inévitablement à un autre problème, l'exclusion sociale. Il est à noter que ce ne sont pas tous les groupes de marginaux qui subissent une exclusion systématique des différentes activités sociales. Il est cependant évident que les *Burakumin* le sont pour beaucoup d'entre elles. Mais en quoi l'exclusion sociale consiste-elle ? L'exclusion peut se situer à plusieurs niveaux et concerner diverses couches de la société. L'exclusion est le résultat d'un processus et il serait vain d'étudier un groupe d'exclus donné sans le placer dans la perspective, le contexte historique du système dans lequel il se trouve. Dans le cas des *Burakumin*, leur exclusion sociale systématique daterait approximativement de l'arrivée au pouvoir des Tokugawa, même si certains éléments d'exclusion existaient auparavant. C'est à partir de cette époque, et surtout après 1680, que les rôles sociaux et les places dans la hiérarchie sociale ont été rigidifiés. Nous pourrions voir au prochain chapitre que l'exclusion sociale actuelle des *Burakumin* se situe à plusieurs niveaux dont l'éducation, le logement, le mariage et le travail.

Nous avons mentionné dans le chapitre historique que les ancêtres des *Burakumin*, les hors-castes à l'époque, n'étaient pas considérés comme faisant partie de la structure sociale. Bien que participant à la société dans la mesure où ils exécutaient les tâches considérées polluantes ou indésirables par les autres castes, ils étaient considérés comme hors de la société. Leur exclusion dépassait même les interactions sociales et impliquait également la ségrégation spatiale. En effet, ils étaient forcés de s'établir dans les villages composés uniquement de hors-castes situés à l'extérieur des villages habités par les autres castes. La ségrégation spatiale marque une différence essentielle dans l'appartenance sociale et dans le statut, justifiée par des critères biologiques ou culturels et entraînant des conséquences au niveau de l'accès aux ressources économiques et au pouvoir. Selon Grafmeyer, elle est motivée par « la peur du mélange, l'hybridation, la contamination et la dissolution des identités » (Grafmeyer 1996 : 212-213). Or, les raisons pour lesquelles les autorités de l'époque féodale avaient forcé l'établissement des hors-castes à l'extérieur des principaux villages sont claires : il s'agissait d'isoler « l'impureté » et d'empêcher la contamination de la population majoritaire (cf. chapitre 2). Même dans la société japonaise actuelle, cette ségrégation spatiale persiste malgré l'émancipation officielle des *Burakumin* en 1871. Encore aujourd'hui, ces lieux sont connus sous le nom de *tokushu buraku*, ou « hameaux spéciaux ».

Tout ce que nous avons présenté jusqu'ici a servi à faire la description des autres dimensions importantes de la définition des modes de classement dans les

sociétés modernes. Nous espérons maintenant trouver une direction à suivre afin de poursuivre notre analyse de ce cas d'étude. Dans la conclusion de ce chapitre, nous essaierons de postuler clairement ce que nous pensons être à la base de la position particulière des *Burakumin* dans la société japonaise actuelle.

La nature de la problématique des Burakumin

Si nous avons incorporé le présent chapitre dans notre mémoire, c'est parce que nous jugeons qu'il est nécessaire d'introduire d'autres facteurs susceptibles de nous aider dans notre démarche, c'est-à-dire dans l'analyse qui va suivre. En effet, si nous ne tenons qu'au cadre théorique sur les classes, cela s'avérera insuffisant pour comprendre à fond la problématique des *Burakumin*. Nous pensons donc qu'avec l'ajout des concepts tels que la marginalité, l'exclusion sociale et les problématiques touchant le racisme et l'ethnicité, nous serons en mesure de rendre compte d'une façon satisfaisante d'un phénomène social aussi complexe que le cas des anciens hors-castes.

Pour conclure cette section, nous voulons signaler que, malgré les changements découlant de la déclaration d'émancipation des hors-castes promulguée en 1871, certains traits rappelant l'ancien système de castes demeurent encore très présents dans la société japonaise actuelle, comme nous le verrons au chapitre 5. Ces traits se traduisent entre autres par le processus de marginalisation, d'exclusion et de discrimination des *Burakumin*. Le cadre

général qui sera utilisé dans l'analyse qui suit est celui d'un système de classes, c'est-à-dire un système fondé sur une répartition multidimensionnelle des personnes dans l'espace social, un espace dans lequel les facteurs socio-économiques sont déterminants et qui permet la mobilité sociale. Cependant, l'analyse en termes de classes sociales, dans le cas du Japon comme en Occident, est insuffisante. Il faut y ajouter d'autres concepts comme ceux de race, d'ethnicité, d'exclusion et de marginalité. Dans le cas des *Burakumin*, ce sont ces deux derniers concepts qui sont surtout utiles. Mais avant d'entrer dans l'analyse, présentons les hypothèses que nous tenterons de vérifier au prochain chapitre et en conclusion.

Hypothèses et sous-hypothèses

Selon les données que nous avons recueillies, il semblerait que la situation actuelle des *Burakumin* s'apparente sur plusieurs points à une situation de caste. La question qui nous intéresse est celle qui pose comme problématique la transition des *Burakumin* d'une position de « hors-castes » à celle de « hors-classes ». Nous avons choisi le terme de « hors-classes » pour décrire la situation actuelle des *Burakumin* pour une raison bien précise. Au Japon, dans le système de castes antérieur, ils étaient considérés comme étant en dehors de la structure sociale. Ils étaient donc « hors-castes ». Si nos prédictions sont justes et qu'il s'avère qu'ils sont toujours considérés comme ne faisant pas partie de la structure sociale, l'utilisation du terme de « hors-classes » serait alors justifié. En effet, le

système japonais actuel ne confine plus la majorité des individus dans des castes et permet la mobilité sociale. Il s'agit donc d'un système de classes. Si les *Burakumin* sont exclus de ce système, nous pouvons alors dire qu'ils sont « hors-classes ».

Notre hypothèse principale repose sur la prémisse selon laquelle le système de castes est encore de nos jours imposé aux *Burakumin* et ces derniers occupent encore une position qui, tout en n'étant pas semblable en tout point, comporte des éléments s'apparentant à celle qu'ils avaient pendant la période féodale. De « hors-castes », ils seraient devenus « hors-classes ». Quelques sous-hypothèses peuvent être posées pour vérifier l'hypothèse principale :

- 1) Si l'on suppose que l'organisation sociale du Japon d'aujourd'hui est basée sur les divisions en classes, on doit s'attendre à ce que la mobilité sociale soit possible pour tous les segments de la société, incluant les *Burakumin*. En d'autres termes, ils devraient avoir les chances égales aux autres citoyens d'accéder au marché du travail et d'occuper des postes importants dans les grandes entreprises.
- 2) Si les *Burakumin* sont considérés comme des citoyens au même titre que les autres Japonais, on doit s'attendre à ce qu'ils aient accès aux mêmes ressources qu'eux. Entre autres choses, ils devraient avoir accès de façon égale à l'éducation, au système judiciaire et au système de santé.

- 3) Si les barrières de castes n'existent plus au Japon, on peut supposer que les individus issus de communautés *burakumin* se marient en dehors de leurs communautés. Autrement dit, les mariages ne devraient plus être endogames.
- 4) Si les *Burakumin* sont maintenant égaux aux Japonais ordinaires, il ne devrait plus avoir de distinction pureté/impureté entre les deux groupes. Étant donné que les castes sont maintenant abolies, on ne doit plus trouver de distinction de statut fondée sur des critères religieux. La distinction doit se faire selon des critères socio-économiques.

Si l'une de ces sous-hypothèses s'avère fausse, ce que semblent indiquer nos données, on pourrait alors dire que l'effet de l'ancien système de castes est encore aujourd'hui présent au Japon et que les *Burakumin* sont toujours confinés dans une position de parias.

Dans l'analyse, nous allons entre autres examiner la mobilité sociale chez les *Burakumin*, leur accès aux différentes ressources (éducation, emploi, système judiciaire, etc.) et nous allons déterminer s'ils ont les mêmes opportunités que leurs concitoyens. Si notre hypothèse principale est juste, nous allons tenter d'expliquer l'absence de mobilité sociale et l'accès inégal aux ressources par deux ensembles de facteurs, les facteurs externes et les facteurs internes. Le premier ensemble de facteur est appelé externe parce qu'il s'applique aux individus en dehors des communautés *burakumin*. On peut mentionner entre autres l'idéologie générale qu'entretiennent ces individus pour se représenter les *Burakumin*, l'attitude qu'ils ont face aux interactions avec ces derniers, etc. Quant au

deuxième ensemble de facteurs, il s'applique aux *Burakumin*. On peut analyser les représentations que les *Burakumin* se font d'eux-mêmes, les actions entreprises pour lutter contre la discrimination, etc. En utilisant ces facteurs, nous pensons que nous pouvons fournir des réponses satisfaisantes pour expliquer la position sociale qu'occupent les *Burakumin* dans la société japonaise contemporaine.

Chapitre 5 : Les Burakumin, de « hors-castes » à « hors-classes »?

Ce chapitre sera consacré à l'analyse de la situation des *Burakumin* dans la société japonaise actuelle. Nous avons vu dans le chapitre historique quelques détails sur leurs situation mais ici, nous voulons intégrer ces éléments au cadre théorique que nous avons présenté dans les deux chapitres précédents. Nous avons dit que nous allons examiner les aspects qui nous permettront de déterminer si les *Burakumin* sont encore maintenus dans une position de parias dans une société maintenant organisée en classes. Donc, de « hors-castes » seraient-ils devenus « hors-classes »?

Nous avons déjà signalé dans la section théorique quelques-uns des aspects que nous allons examiner. Cependant, l'idée de diviser les différents secteurs de la vie des *Burakumin* que nous analyserons en deux sphères séparées est bien intéressante. Cette idée a été lancée par Kitaguchi. Dans son livre, il aborde le problème des *Burakumin* en distinguant deux aspects reliés aux problèmes vécus par les *Burakumin*. D'une part, il y a le côté qu'il qualifie de « léger » (*the soft side*) qui touche aux aspects « moins tangibles, moins visibles et donc, immédiatement moins résolubles » des problèmes. On peut penser au droit à l'éducation, à l'accès aux emplois et au changement d'attitude de la population envers les *Burakumin* par exemple. D'autre part, il y a le côté « lourd » (*the hard side*) qui concerne les aspects matériels de la vie des anciens hors-castes. De ces

aspects, on peut nommer le logement, les infrastructures mises à leur disposition dans leurs quartiers, etc. La nécessité de distinguer ces deux ensembles d'aspects réside dans le fait que si les conditions de l'un des deux ensembles tendent à s'améliorer, il n'en va pas nécessairement de même pour l'autre (Kitaguchi 1999: 29).

Si les réclamations des différents groupes voués à la défense des intérêts des *Burakumin* (*Buraku Kaiho Domei*) depuis le début des années '20 se sont avérées jusqu'à un certain point efficaces, beaucoup reste encore à faire pour éliminer toutes les formes de discrimination qui s'exercent encore de nos jours contre les *Burakumin*. En effet, depuis la formation de la *Suiheisha* (cf. Chapitre 2) jusqu'à aujourd'hui, on a pu assister à l'amélioration des aspects reliés au côté « lourd ». Par contre, le côté « léger » n'a pas vu autant de progrès. Beaucoup d'inégalités persistent encore entre les *Burakumin* et les Japonais « ordinaires » dans l'accès à l'éducation, aux bons emplois, etc., tandis que la discrimination demeure encore importante dans le domaine du mariage.

Nous allons dans la partie qui suit décrire la situation des différents secteurs de la vie des *Burakumin* dans la société japonaise actuelle. Pour la plupart des secteurs, nous pouvons comparer la situation des *Burakumin* avec la moyenne nationale grâce aux travaux de Kitaguchi, ce qui nous permet de voir qu'il y a encore un écart important entre ce que vivent les anciens hors-castes et les Japonais dits « ordinaires ». Nous allons ensuite prendre ces faits afin

d'analyser la situation des *Burakumin* selon les hypothèses que nous avons exposées dans le chapitre précédent.

Le niveau de vie actuel des Burakumin, le côté « lourd » de la problématique

1) le logement

On peut en gros mesurer le niveau de vie d'une communauté donnée en examinant la qualité de ses logements par exemple. Dans une étude réalisée en 1995, on trouve 62,7% des *Burakumin* propriétaires de leurs maisons à comparer à 59,8% pour la moyenne nationale. Normalement, on devient propriétaire de sa propre maison seulement lorsqu'on a les moyens de se la payer mais ces chiffres ne signifient nullement que les *Burakumin* sont plus riches que leurs concitoyens, les Japonais « ordinaires ». Ces chiffres se présentent ainsi tout simplement parce que le coût d'une maison dans un *buraku* ou à proximité est beaucoup moindre que dans le reste du Japon. Dès que l'on s'éloigne des ghettos, le coût des maisons et des logements qu'on loue au mois devient considérablement plus cher. Par exemple, les chiffres pour les logements de meilleure qualité qu'on loue au mois et qui sont à l'extérieur des *buraku* en disent long sur la vraie situation des *Burakumin* en ce qui concerne l'aspect des logements. Ainsi, on s'aperçoit que seulement 3,2% des *Burakumin* peuvent se payer un logement de ce type contre 26,5% pour la moyenne nationale. Bien souvent, les *Burakumin* qui ne peuvent

pas s'acheter de maison doivent se contenter des logements qu'ils louent au mois mis à leur disposition par le gouvernement. Ces logements sont certes moins chers mais de qualité considérablement inférieure à ceux qui sont disponibles à l'extérieur des ghettos (Kitaguchi 1999: 21). Selon les statistiques compilées par l'Institut de Recherche sur la condition des *Burakumin*, 32,5% vivent dans les HLM subventionnés alors que la moyenne nationale n'est que de 4,9% . Ces chiffres sont révélateurs des conditions socio-économiques de cette communauté.

La superficie par habitant des logements constituerait un autre problème. En effet, il est évident que plus on est nombreux à vivre dans une maison donnée, moins on a d'espace par personne. Les maisons ne sont pas moins spacieuses chez les *Burakumin* mais plus de personnes y vivent, ce qui restreint considérablement l'espace et par conséquent, le confort de chacun des membres de la famille. Prenons par exemple la ville d'Osaka. On a établi que 31,6% des maisons *burakumin*, contre 12,3% seulement pour la moyenne nationale, abritent quatre personnes ou plus. La qualité de vie s'en retrouve donc amoindrie. De plus, l'insalubrité devient un véritable problème quand il y a autant de monde. En effet, plus la famille est nombreuse, plus le niveau des logements est bas. Une enquête effectuée en 1990 montrent qu'à Osaka où une grande proportion de *Burakumin* habitent, le pourcentage de personnes vivant en-dessous du seuil minimum de logement est beaucoup plus élevé chez les *Burakumin* que chez la population ordinaire. Pour des ménages de quatre personnes ou plus, l'écart entre les deux groupes est d'autant plus marquant. Cependant, les choses semblent

s'être améliorées pour les *Burakumin* depuis 1982. Prenons les ménages de quatre personnes par exemple. En 1982, la proportion de *Burakumin* vivant dans des conditions de logement considérées comme en-dessous du seuil minimum s'élevait à 48,6%. En 1990, la proportion était de 31,6%. Toujours pour le même type de ménage, les chiffres datant de 1988 montrent que la moyenne pour Osaka était de 19,1% et celle du pays entier était de 12,3%. L'écart demeure donc toujours important

Même si on a vu une amélioration des conditions liées au logement depuis le début des années 70, notamment la reconstruction et la restauration des maisons dans différents ghettos, il demeure que les logements abordables et de qualité moyenne sont en nombre restreint dans les *buraku* ou dans leur voisinage. Le fait que les *Burakumin* soient encore confinés dans les quartiers strictement habités par les membres de leur communauté contribue à perpétuer la discrimination envers les *Burakumin*, nous y reviendrons plus loin lors de la vérification des hypothèses. L'autre aspect qui a trait aux conditions matérielles des *Burakumin* et que nous allons immédiatement présenter est intimement lié au logement. Il s'agit des infrastructures et des services essentiels tels que le service de pompiers ou l'installation de l'électricité par exemple.

2) les infrastructures

Nous avons vu dans la description historique que la *Suiheisha* a été dissoute peu avant la fin de la Deuxième guerre, soit en 1941. En 1946, ses anciens leaders ont reformé le groupe qui prit le nom de *Buraku Kaiho Zenkoku Inkai* (Comité national pour la libération des *Burakumin*) pour ensuite le changer pour *Buraku Kaiho Domei* (Ligue de libération des *Burakumin*) dans les années 50. Le but principal de cette organisation a été de viser l'amélioration des conditions matérielles des *Burakumin* et presque toutes leurs politiques allaient dans ce sens. Les membres de la ligue faisaient des pressions sur le gouvernement pour que ce dernier apporte des améliorations dans les secteurs du logement et des infrastructures des différents quartiers *burakumin*. Ian Neary qualifie ces mesures de « luttes administratives » (Neary 1986 : 558-9).

Tout a débuté par un incident survenu en octobre 1951. Un employé du Département de santé publique de Kyoto dépeignait dans un livre les conditions de vie de la communauté *burakumin* de cette ville comme étant « l'enfer sur terre ». Non seulement utilisait-il un langage discriminatoire pour parler de cette communauté mais il faisait également référence à l'insalubrité des lieux et aux activités illégales qui s'y déroulaient. La Ligue profita de cette occasion non seulement pour dénoncer le caractère discriminatoire du livre mais aussi pour exiger qu'une étude soit effectuée sur les conditions de salubrité de tous les districts *burakumin* de la ville. Les résultats se sont avérés accablants. En effet, on remarqua que dans la plupart des districts, les installations pour amener de

l'eau potable dans les maisons, les systèmes d'égoût et les bornes-fontaines étaient moins qu'adéquats sinon absents tandis que la qualité des logements laissait à désirer. Certaines des rues de ces quartiers étaient parfois tellement étroites que les camions de pompiers ne pouvaient pas passer, ce qui augmentait les risques d'incendies majeurs. De plus, plusieurs problèmes de santé ont été détectés dans ces secteurs à cause du manque de salubrité (Neary 1986 : 559). Embarrassés par ces résultats de recherche, les administrateurs mirent sur pied un programme d'aide à l'amélioration des conditions de vie des *Burakumin* à Kyoto avec la participation de la Ligue et ce projet s'étendra par la suite à tout le pays.

Par ces actions de dénonciation des mauvaises conditions de vie, la Ligue a pu obliger les administrateurs à améliorer les infrastructures sanitaires et les services essentiels dans la plupart des quartiers *burakumin*. Comme Kitaguchi l'a mentionné dans son livre, les aspects touchant le côté « lourd » ont connu une nette amélioration. Malgré le fait qu'il reste quelques régions dont les infrastructures doivent encore être révisées et améliorées, on peut dire que dans l'ensemble, les revendications de la Ligue dans ces secteurs se sont avérées fructueuses. Nous avons déjà postulé que le côté « léger » de la problématique des *Burakumin* reste à être amélioré. Dans la section suivante, nous allons brosser un portrait des expériences que les anciens hors-castes vivent dans les secteurs de l'éducation, de l'emploi, etc. Bref, nous allons voir la situation actuelle des domaines touchant le côté « léger » du problème.

L'état actuel de la discrimination, le côté « léger » de la problématique

1) les salaires

Il y a une différence marquée entre les salaires des familles *burakumin* et ceux des familles non *burakumin*. Si l'on prend en considération la catégorie la plus basse sur l'échelle des salaires, il n'y a pas de différences marquées entre les revenus des *Burakumin* et ceux des Japonais ordinaires parce que les deux groupes occupent les emplois ne demandant pas beaucoup de qualifications et d'années d'études. Ces emplois sont donc disponibles autant pour les premiers que pour les derniers. Cependant, la proportion des *Burakumin* dans ce type d'occupation est bien plus forte. Si nous examinons les salaires des classes moyennes et supérieures de l'échelle des salaires, nous y trouvons des écarts salariaux énormes entre *Burakumin* et non-*Burakumin*. Par exemple, dans la préfecture de Mie, seulement 10,7% des familles *burakumin* gagnent plus que cinq millions de *yen* par année comparativement à 53,4% des familles non *burakumin*. En somme, le revenu moyen des familles *burakumin* équivaut à environ 60% du revenu moyen des familles non *burakumin* (Kitaguchi 1999: 22-23).

La conséquence de ces revenus faibles est la nécessité de demander des subventions gouvernementales. De 1971 à 1985, on peut observer une diminution de la proportion des *Burakumin* qui ont recours aux diverses subventions sociales

attribuées par le gouvernement. Cependant, la proportion de *Burakumin* recevant une forme ou une autre d'assistance sociale demeure très élevée et elle l'est d'autant plus lorsqu'on la compare à la moyenne nationale. En effet, le pourcentage est passé de 75,7% à 67,7% chez les *Burakumin* alors que la moyenne nationale est passée de 12,6% à 11,8%. Le ratio chez les *Burakumin* par rapport à la population totale serait alors passé de 6:1 à 5,7:1 (Kitaguchi 1999: 23). Les *Burakumin*, comme nous venons de voir, ne sont donc pas totalement indépendants financièrement puisqu'ils comptent beaucoup sur l'aide sociale que leur procure le gouvernement. Deux facteurs sont à la base de ces différences salariales, soit l'emploi et l'éducation. Nous allons tout d'abord présenter en détails le domaine de l'emploi pour ensuite parler du domaine de l'éducation.

2) l'emploi

Parmi les domaines dans lesquels les différences de traitement entre *Burakumin* et non-*Burakumin* sont les plus marquées, il y a le secteur des emplois. Comme nous l'avons souligné dans la partie précédente, les emplois qu'obtiennent les anciens hors-castes à leur sortie de l'école sont souvent les moins payants. Une des raisons serait que la discrimination actuelle envers les anciens hors-castes est assez semblable à celle qui s'exerçait envers les *eta* et les *hinin* à l'ère *Edo*. Comme les *Burakumin* sont des descendants de ces groupes, leur candidature est souvent rejetée pour de cette seule raison. Cette discrimination est reflétée dans les politiques d'embauche de diverses compagnies

et la preuve la plus percutante, il nous semble, est celle de l'existence de « listes noires » que ces dernières utilisent pour procéder à l'identification des candidats en vue de l'embauche (De Vos 1992, Sugimoto 1997). Ces listes contiennent entre autres une carte sur laquelle tous les quartiers *burakumin* figurent et des noms de famille souvent associés aux anciens hors-castes. En principe, la publication et la distribution de ces listes noires sont défendues par la loi mais en réalité, elles circulent dans certaines compagnies, souvent les plus importantes. Il est donc facile, avec ce moyen, d'éliminer les candidats qu'on juge indésirables.

À cause de leur statut, les *Burakumin* ne peuvent pas aspirer aux meilleurs emplois dans les grandes compagnies. Ils occupent donc souvent des emplois de subalternes dans les petites entreprises ou des emplois manuels et beaucoup d'entre eux œuvrent encore dans les occupations traditionnellement associées aux hors-castes dont la boucherie, le travail du cuir, etc. Cependant, ces métiers traditionnels ne garantissent plus aux *Burakumin* autant de revenus que lors de la période *Edo* car beaucoup de Japonais « ordinaires » les pratiquent maintenant qu'il n'y plus de caractère péjoratif associé à ces métiers. Les *Burakumin* n'ont donc plus de monopole dans ces secteurs économiques ce qui contribue en partie à les maintenir dans un état de pauvreté assez critique. Quelques chiffres suffiraient à démontrer que les *Burakumin* occupent une position très peu enviable sur le marché du travail. On compte par exemple 30,5% des travailleurs du groupe 15-19 ans employés dans le métier de la construction qui a la réputation d'être dangereux physiquement pour les travailleurs et qui, on le sait, est réputé

pour être un secteur dont la sécurité d'emploi est quasi-inexistante. Or, dans la population « ordinaire » et pour le même groupe d'âge, il n'y a que 14,2% des travailleurs qui sont engagés dans le métier de la construction (Kitaguchi 1999 : 17-8). Il est également démontré que les *Burakumin* commencent à travailler plus jeunes que la population ordinaire. Chez les hommes *burakumin* de 15 à 19 ans, on en trouve 20,2% sur le marché du travail tandis que le pourcentage est de 13,7% dans la population ordinaire. Chez les femmes, l'écart est moins grand mais il demeure que le pourcentage pour les *Burakumin* est légèrement supérieur (13,2% contre 11,6%). Comme les *Burakumin* commencent plus tôt à travailler, ils ne sont pas très avancés dans les études ce qui expliquerait en partie les bas salaires qu'ils reçoivent.

Les chiffres sur la participation de la main-d'œuvre active selon différents secteurs d'activité économique forment un autre indicateur de la situation des *Burakumin* sur le marché du travail. Dans les secteurs de travail non qualifié en 1992, la moyenne chez les *Burakumin* est supérieure à celle de la population totale. Par exemple, chez les hommes *burakumin*, on en retrouve 7,8% oeuvrant dans l'agriculture, 0,5% dans les mines, 24,8% dans la construction et 18,5% dans les manufactures. Pour la population totale, les pourcentages de travailleurs dans les différents secteurs que nous venons de mentionner sont de 5,9% pour l'agriculture, 0,1% dans les mines, 13,3% dans la construction et enfin, 24,7% dans les manufactures (Buraku Kaiho Kenkyu-jo, 1997). Dans le dernier cas, le pourcentage de la population totale est supérieur à celui des *Burakumin*, mais

nous pouvons nous permettre de penser que cette différence est due au fait que les travailleurs non-qualifiés de la population totale sont concentrés dans ce secteur qui est tout de même plus rémunérateur et moins dangereux que celui de la construction par exemple. La proportion de la population totale travaillant dans les services et autres secteurs de travail qualifié tend à être plus élevée que celle des *Burakumin*. Par exemple, dans le secteur de la haute technologie, la proportion de travailleurs non-*burakumin* est d'environ deux fois celle des travailleurs *burakumin*. Lorsque l'on prend en considération le secteur administratif et le travail de bureau, cette proportion passe à 3 pour 1 en faveur des Japonais dits « ordinaires » (Kitaguchi, 1999 :18). De plus, Kitaguchi remarque que la proportion de *Burakumin* travaillant dans les petites compagnies (ayant de 10 à 29 employés) est beaucoup plus forte que celle des autres Japonais. Ces différents indicateurs tendent donc à prouver qu'il existe effectivement des politiques discriminatoires appliquées aux *Burakumin* dans le domaine de l'emploi.

D'après De Vos, le seul moyen qu'ont les *Burakumin* de se trouver un emploi dans une compagnie importante mais qui élimine les candidats *burakumin* à prime abord grâce à ces listes noires serait de « passer » à la majorité. Ce processus d'identification (le « passing ») implique une rupture quasi-définitive avec la communauté d'origine de la part de l'individu qui décide de passer à l'action. Comme les *Burakumin* ne sont pas physiquement différents des autres Japonais, on ne peut pas les reconnaître sans les indices que l'on peut retrouver

dans les listes noires (la place de résidence, noms de famille associés aux anciens hors-castes, etc.). Pour « passer », ils doivent donc modifier les renseignements susceptibles de se trouver dans ces listes noires. « Passer » implique premièrement un déménagement. En effet, nous l'avons déjà dit plus haut, la place de résidence peut indiquer avec une certaine exactitude l'origine *burakumin* d'un individu donné. On doit parfois changer deux ou trois fois d'adresse pour s'assurer que sa première adresse ne soit pas retraceable. On doit deuxièmement s'assurer de changer certaines informations dans son registre familial sur lequel figurent les noms des parents, le lieu de naissance et d'autres indices pouvant révéler son origine. Troisièmement, on doit couper tout lien avec sa communauté d'origine parce que si les collègues de travail parviennent à savoir qu'on a affaire dans les quartiers *burakumin*, ils peuvent prendre la décision de l'annoncer à l'employeur qui, à son tour, peut mener une enquête approfondie sur les « suspects » (De Vos 1992 : 156-7).

Nous pouvons donc voir que les *Burakumin* sont victimes de discrimination dans le domaine de l'emploi et ce, à cause de l'héritage du statut datant de la période *Edo*. Les listes noires ont été officiellement interdites par la loi après plusieurs revendications de la part de la Ligue de libération des *Burakumin* mais la vérité est qu'elles sont toujours disponibles sur le marché noir et elles se vendent à des prix parfois exorbitants. Au Japon, le recours aux détectives privés pour enquêter sur les futurs employés ou encore pour vérifier les antécédents d'un individu donné en vue d'un mariage est une pratique encore

répandue. Nous verrons un peu plus loin que dans les mariages, la discrimination envers les *Burakumin* existe encore et qu'avec le domaine de l'emploi, il est un lieu où la discrimination basée sur le statut est la plus évidente. La deuxième raison pour laquelle les *Burakumin* ne peuvent pas se trouver un bon emploi dans une compagnie importante est liée à l'éducation, ce que nous allons immédiatement présenter.

3) l'éducation

Même si le Japon est classé parmi les pays les plus riches au monde, il faut reconnaître qu'une proportion de sa population vit dans la pauvreté et connaît des problèmes sociaux liés à cet état. Les *Burakumin*, qui vivent pour la plupart dans un état de pauvreté assez marqué, expérimentent donc ces problèmes et l'un d'entre eux concerne l'éducation. L'éducation représente un outil de première importance dans la promotion sociale en menant à l'obtention de bons emplois payants. Elle contribue donc à l'amélioration du statut socio-économique des individus. Or, les *Burakumin*, qui ne sont pas à l'abri de la discrimination dans ce domaine, ont par conséquent des problèmes de promotion dans l'échelle sociale.

Selon l'organisme de recherche affilié à la Ligue de Libération des *Burakumin*, le *Buraku Research Institute*, 6,1 % de la population *burakumin* n'aurait jamais reçu d'éducation formelle (Kitaguchi 1999: 45). De ces 6,1 %, la majorité sont des personnes âgées qui ont vécu pendant des périodes moins

tolérantes envers les anciens hors-castes. Si l'on prenait en considération d'autres chiffres, on se rendrait compte que le problème est bien plus grave qu'il n'en a l'air. En effet, seulement 3,4 % des *Burakumin* obtiennent un diplôme universitaire et le taux d'abandon scolaire après l'éducation obligatoire est deux fois plus élevé chez les *Burakumin* que la moyenne nationale (Kitaguchi 1999: 45).

Depuis une quinzaine d'années, le taux d'inscription à l'université a augmenté pour la communauté *burakumin*. Cependant, si l'on la compare à celui de la population totale, il y a encore un grand écart et cet écart tend à s'agrandir. Pour l'année fiscale 1985, la moyenne nationale du taux d'inscription aux études post-secondaires était de 30,5% alors que ce même taux n'était que de 19,1% chez les *Burakumin*. Dix ans plus tard, soit en 1996, le taux de la population totale passe à 39% contre 26,5% pour les *Burakumin* (Buraku Liberation News 1998). Il faut noter que la différence serait encore plus grande si l'on distinguait les universités de cycles courts (équivalents des *junior colleges*), où le diplôme est obtenu en deux ans, des universités proprement dites, où le diplôme est obtenu en quatre ans, puisque les *Burakumin* fréquentent surtout les premiers. Sans parler de l'éducation supérieure, nous pouvons aisément un problème d'analphabétisme chez les *Burakumin*, surtout chez les personnes âgées de cette communauté. En effet, selon une enquête par la *Management and Coordination Agency* du Japon, il semble qu'au moins 10% de la population *burakumin* pensent qu'il est difficile de lire le Japonais, surtout lorsqu'il y a beaucoup de caractères chinois (*kanji*). En somme, les *Burakumin* qui ont participé à cette enquête pensent que

l'analphabétisme est beaucoup plus fort dans leur communauté que dans la population générale (Buraku Liberation News 1998).

Les deux problèmes les plus importants liés à l'éducation sont l'absentéisme et l'abandon scolaire. De Vos signale que ces deux phénomènes sont imputables à deux choses. Premièrement, il y a l'aspect économique. D'une part, comme les parents sont souvent pauvres, l'aide des enfants pour les travaux ménagers est toujours bienvenue. Donc, au lieu d'aller à l'école, les enfants vont plutôt aider leurs parents soit en prenant soin des frères et sœurs plus jeunes, soit en travaillant avec les parents dans leurs ateliers ou dans les champs. D'autre part, les parents ne peuvent parfois tout simplement pas payer les frais minimaux exigés pour l'inscription des enfants. Deuxièmement, il y a l'aspect psychologique. Il y a, parmi les enseignants, des individus qui entretiennent des préjugés envers la communauté *burakumin*. S'il y a une querelle entre un enfant *burakumin* et un enfant ordinaire, l'enseignant ou l'enseignante prendra souvent parti pour l'enfant ordinaire. De plus, il y a peu ou une absence totale d'encouragements de la part des enseignants aux enfants *burakumin* ce qui provoque chez ces derniers l'impression qu'ils sont indésirables ou encore, que leurs efforts en milieu scolaire ne mènent absolument à rien. Sur un autre plan, on peut dire qu'il y a un certain aspect de ségrégation entre les enfants *burakumin* et les enfants « ordinaires ». Par exemple, les installations sportives ou récréatives de l'école ne sont pas toujours disponibles aux enfants *burakumin*. En

effet, les enfants non *burakumin* ne veulent pas nécessairement les partager avec les enfants *burakumin* et refusent tout contact avec ces derniers.

Un mot doit être dit sur l'assignation des postes dans les différentes écoles au Japon. Sabouret, dans une étude réalisée en 1979, a découvert que les professeurs qui sont assignés aux postes dans les ghettos *burakumin* ne sont pas toujours les plus qualifiés pour faire face à la situation délicate qu'est celle de composer avec la réalité de ses habitants. En effet, il se trouve que tous les enseignants sont classés sur une liste après avoir passé un examen final et ce sont souvent les derniers de la liste qui se voient forcés de prendre les postes disponibles dans les ghettos (Sabouret 1981 : 49). L'informateur de Sabouret ajoute que rares sont les professeurs qui demandent à être affectés aux postes dans les quartiers *burakumin* par principes politiques. Ce phénomène nous amène à réfléchir, premièrement, sur la compétence de ces enseignants et, deuxièmement, sur leur tolérance face aux enfants *Burakumin*. Peut-être ce fait expliquerait-il les préjugés entretenus par les autres enfants au sujet des enfants *Burakumin*?

L'état de l'éducation chez les *Burakumin* est inquiétant pour une raison bien simple. Au Japon, pour avoir un bon emploi, les entreprises exigent souvent une formation universitaire et de préférence une formation dans une bonne université. Or, nous l'avons vu, les *Burakumin* sortent souvent du circuit académique avant d'atteindre l'université. Par conséquent, il est très rare qu'ils obtiennent un poste intéressant aux termes de leurs études. Selon Sabouret, pour

avoir accès aux emplois intéressants et payants, non seulement doit-on avoir fréquenté une bonne université pour obtenir un bon emploi mais en plus, on doit avoir suivi un cheminement académique particulier. En effet, lorsqu'on postule pour un emploi, on doit souvent donner les détails concernant nos antécédents académiques. Si l'on fréquentait les écoles situées dans les ghettos, alors nos chances d'obtenir l'emploi seraient presque nulles. Neary affirme que la promotion de l'éducation chez les *Burakumin* ne mène pas nécessairement au règlement de tous les problèmes que connaît cette communauté mais elle aura néanmoins l'effet de diminuer les écarts socio-économiques. En d'autres termes, elle contribue à la promotion sociale (Neary 1989 : 35).

4) les mariages

Au Japon, la Constitution garantit que la décision de se marier revient uniquement au couple et qu'on ne peut pas empêcher un mariage sur la base de la discrimination. Cependant, la réalité n'est pas aussi simple. Souvent, un mariage n'implique pas seulement le couple mais aussi leurs parents et les membres de leur parenté. Ceci explique donc le fait qu'il y a encore des obstacles importants aux intermariages entre *Burakumin* et non *Burakumin*. Ceci peut être expliqué par le fait que la grande majorité des parents des Japonais « ordinaires » ne veulent pas que leurs enfants s'associent avec les *Burakumin*. Même s'il y a eu une augmentation considérable des mariages mixtes depuis le début du siècle (de 3% des mariages de *Burakumin* en 1919 à 57,5% en 1993 ; mais le pourcentage

quand on se place du point de vue des mariages des Japonais ordinaire est moins de 1%), la discrimination persiste. Grâce aux détectives privés, on peut aisément retracer les origines d'un individu. Il est donc facile pour les parents d'un individu donné de vérifier le statut et les allées et venues de son amoureux ou amoureuse lorsqu'un mariage est annoncé. Si l'origine *burakumin* est découverte, les parents vont souvent refuser de bénir l'union. Ainsi, plusieurs couples ont vu leur mariage annulé parce que l'un d'entre eux est d'origine *burakumin* et sous la pression parentale, ils ont dû abandonner leur plan de mariage. On rapporte même des cas de suicide suite à l'annulation d'un mariage basé sur la discrimination du statut.

Avec le temps, les attitudes changent, mais même au milieu des années 90, on rapporte que 57% des Japonais ordinaires s'opposeraient au mariage de leurs enfants si cela implique un mariage avec un *Burakumin*. En 1993, 33,3% des mariages mixtes ont connu une opposition ferme, dont 70,7% de l'opposition venant des parents et le reste d'autres tiers (Kitaguchi 1999 : 10). Les couples mixtes qui décident de faire leur vie ensemble malgré les protestations de la part des parents se voient souvent forcés à renoncer aux contacts avec les parents ou entretiennent des relations difficiles avec ces derniers. À Kyoto, seulement 67% des couples mixtes maintiennent des contacts réguliers avec les parents. Si les tendances vont vers une acceptation des mariages mixtes, les chiffres que nous avons présentés plus haut prouvent que le statut joue encore un grand rôle dans le choix des partenaires pour le mariage. Il demeure donc important pour les leaders

de la Ligue de Libération des *Burakumin* d'enrayer ce genre de discrimination pour le bien de ses membres.

Vérification des hypothèses

Nous avons vu dans le chapitre théorique que la caste et la classe se distinguent l'une de l'autre par quatre points principaux. Premièrement, nous avons établi que la caste est basée sur des critères religieux, surtout dans le système de castes indien, alors que la classe est plutôt basée sur des critères socio-économiques. Deuxièmement, le statut est héréditaire dans un système de castes alors qu'il ne l'est pas dans un système de classes. Troisièmement, la mobilité sociale est pratiquement impossible dans un système de castes alors qu'elle est théoriquement possible pour tous les individus d'une société basée sur les classes. Finalement, les mariages sont endogames dans le cas d'un système des castes alors qu'il n'y a pas de règle stricte régissant sur cette institution dans un système de classes. À partir de ces quatre points, nous avons émis des hypothèses pour vérifier si les *Burakumin* sont encore aujourd'hui maintenus dans une position similaire à celle qu'ils occupaient sous le règne des Tokugawa. Autrement dit, est-ce que de « hors-castes » ils seraient devenus « hors-classes », en supposant évidemment que la société japonaise a réellement fait la transition d'une société basée sur les castes à une qui se base sur les classes. Dans les pages qui suivent, nous allons examiner chacune des ces hypothèses pour finalement répondre à notre question de départ.

La première hypothèse que nous avons postulée concerne la mobilité sociale pour tous les segments de la société japonaise (Cf. Chapitre 2). Ce qui nous intéresse d'abord et avant tout, c'est la place des *Burakumin* dans la société japonaise actuelle. Pour affirmer qu'ils ont une place égale aux Japonais « ordinaires » dans le système, il faudrait pouvoir prouver qu'ils ont des opportunités de promotion sociale égales à ces derniers et que leur accès aux différentes ressources est égal à celui des autres Japonais. Or, nous avons vu que les *Burakumin* sont généralement exclus du processus de promotion sociale dont l'indice le plus évident est leur place dans le système d'emploi. En effet, nous avons dit qu'ils ne peuvent pas obtenir de bons postes qui constituent le moyen par excellence de promotion sociale. Ils occupent donc des emplois qui sont à la fois peu prestigieux et peu payants et ces raisons expliquent en grande partie la pauvreté dans laquelle une bonne partie d'entre eux vivent aujourd'hui. Nous avons aussi comparé les revenus des familles *burakumin* à ceux des familles japonaises ordinaires et nous avons trouvé qu'il y a un écart important de revenus entre les deux groupes. Une bonne partie des familles *burakumin* ont besoin de l'aide sociale du gouvernement alors que très peu de familles ordinaires ont recours à cette aide.

Selon De Vos, plusieurs *Burakumin* ont dû demeurer au sein de leur communauté d'origine et travailler là puisqu'ils ne pouvaient rien trouver à l'extérieur de la communauté (De Vos 1992 : 155). Le très petit nombre de

Burakumin qui réussissent à se dénicher un emploi important et payant doivent souvent faire le sacrifice de renier leurs origines familiales et parfois même renoncer totalement à leurs familles. Ils abandonnent donc leur identité *burakumin*. Nous constatons donc que l'accès à l'emploi demeure un domaine fortement discriminatoire pour les anciens hors-castes et par conséquent, la mobilité est encore très limitée pour cette minorité. De ce point de vue, on peut dire que les *Burakumin* sont encore aujourd'hui victimes de discrimination dans le domaine de l'emploi et cette discrimination est basée sur leur statut, tout comme pendant la période *Edo*.

En ce qui concerne l'accès aux ressources, nous avons vu entre autres que les *Burakumin* accusent un retard assez important sur les Japonais « ordinaires » dans le domaine de l'éducation. Deux raisons expliquent ce retard. La première est liée directement au premier point que nous avons présenté, l'emploi et les revenus. En effet, pour pouvoir payer des bonnes études à ses enfants, on doit avoir des moyens pour le faire. Or, une bonne partie des *Burakumin* ont des revenus faibles parce que les emplois qu'ils occupent sont parmi les moins payants. Pour cette raison, ils ne peuvent pas envoyer leurs enfants dans les bonnes écoles. Ces derniers, n'ayant pas été dans les bonnes institutions scolaires, arrivent à leur tour sur le marché du travail avec une formation académique inadéquate et n'obtiennent que des emplois de subalternes et peu payants. Ils sont donc pris dans une sorte de cercle vicieux et il semble que la seule façon pour eux de s'en sortir serait d'abandonner leur identité de *Burakumin*

et de « passer » à la majorité. La deuxième raison est d'ordre psychologique. Nous pouvons affirmer que le milieu scolaire n'est pas tout à fait un milieu dans lequel les enfants *burakumin* se sentent complètement confortables. D'une part, certains enseignants entretiennent des préjugés envers la communauté *burakumin* et certains d'entre eux peuvent même manifester leur dédain explicitement aux enfants. Il manquerait également d'encouragements de la part des enseignants ce qui mène à la démotivation. D'autre part, les enfants « ordinaires » excluent toujours les enfants *burakumin* de leurs groupes et souvent, ils insultent ces derniers en se référant à leur statut. Cela donne donc l'impression aux *Burakumin* qu'ils sont indésirables, ce qui ne les encourage pas à fréquenter l'école.

Le logement est également un problème de la communauté *burakumin*. Les maisons ou les logements dans les différents ghettos sont parfois inadéquats pour l'habitation parce que les services essentiels tels que l'électricité, le service de pompiers ou le système d'égoût sont désuets ou tout simplement absents. Certes, des améliorations ont été apportées depuis ces vingt dernières années mais il reste beaucoup à faire. De plus, même si les habitations sont adéquates, très peu de Japonais « ordinaires » sont prêts à venir s'établir dans un ghetto de *Burakumin*, souvent par dédain. Cette réalité diminue considérablement la valeur des habitations situées dans les ghettos. Nous pouvons voir que la ségrégation spatiale entre les *Burakumin* et les Japonais persiste et elle est basée sur la différence de statut tout comme à la période *Edo*.

Un autre indice pour analyser la situation actuelle des *Burakumin* est l'institution du mariage. Si la société japonaise est réellement passée d'une société de castes à une société de classes, la différence de statut social à la naissance ne doit plus être prise en considération pour les mariages. Or, nous avons noté les obstacles importants qui font que les mariages mixtes entre *Burakumin* et non-*Burakumin* sont encore relativement rares. Le fait d'engager des détectives privés pour vérifier les antécédents familiaux des futurs partenaires prouvent que l'ancienne barrière des castes est encore très présente au Japon. En effet, la majorité des Japonais « ordinaires » pensent que les *Burakumin* leur sont génétiquement inférieurs. Ces derniers souffriraient entre autres de malformations génétiques, n'auraient que quatre doigts au lieu de cinq, leurs intestins seraient plus longs que ceux des gens « ordinaires », etc. Si les gens ont encore ces croyances, il est facile de comprendre pourquoi il ne veulent pas se mêler aux *Burakumin* et encore moins se marier avec des individus de cette communauté. Non seulement l'infériorité des *Burakumin* est-elle conçue comme biologique mais elle le serait également au niveau psychologique ou moral. Les Japonais « ordinaires » clament que les habitudes sexuelles ainsi que la conception des relations amoureuses des *Burakumin* sont immorales. De Vos mentionne qu'effectivement, la conception du couple chez la population *burakumin* diffère beaucoup de celle des autres Japonais. Par exemple dans un couple *burakumin*, si le mari part pour un voyage d'affaires pour une période prolongée, il est normal qu'il se prenne une maîtresse là où il se rend et que sa femme a autant de droits que lui de se prendre un amant en attendant son retour

(De Vos 1992). Cette pratique est-elle exclusive aux *Burakumin*? À notre avis, elle ne l'est pas mais ces derniers en parlent peut-être de façon plus ouverte.

Une autre pratique des *Burakumin* est dénigrée par les Japonais « ordinaires », celle d'avoir des relations sexuelles avant le mariage. Pour les individus de la majorité, il est immoral d'avoir des relations intimes avant une union officielle mais selon des études récentes, de plus en plus de jeunes ont des rapports sexuels avant même de se marier et ce, même chez les jeunes de la majorité. Les représentations que font les Japonais « ordinaires » des mœurs des *Burakumin* ne sont donc que des prétextes pour légitimer les préjugés qu'ils entretiennent encore sur les individus de cette communauté, préjugés basés uniquement sur le statut indépendamment des pratiques.

Le système de castes étant aboli, on ne devrait plus s'attendre à ce que les anciennes notions religieuses entrent en considération dans les relations sociales. En conséquence, l'opposition pureté/impureté qu'on retrouvait sous le règne des Tokugawa devrait être complètement disparue de la société japonaise contemporaine. Or, il se trouve que dans certains domaines, cette opposition, bien qu'ayant diminué, est encore très présente. Par exemple, les *Burakumin* ne fréquentent pas les mêmes temples que les Japonais de la majorité pour la performance des rites ou pour prier. Ils ont des temples qui leur sont réservés à ces fins tout comme dans la période *Edo*. Le fait de côtoyer les *Burakumin* pourrait « souiller » les gens qui le font mais il y a pire. Certains auteurs pensent

que si les Japonais nient souvent l'existence des *Burakumin* dans la société japonaise, ce n'est pas strictement par ignorance mais ils croient que le seul fait de mentionner ce groupe ou d'en parler suffirait à les rendre impurs. Alors, même si l'opposition pureté/impureté a été abolie pour les autres catégories sociales depuis Meiji, on peut voir qu'elle ne l'est pas complètement pour la catégorie des anciens hors-castes.

Tout ce que nous venons de présenter tend dans une direction particulière, celle qui mène à la conclusion que malgré le passage de la société japonaise d'un système basé sur les castes à un système basé sur les classes, les *Burakumin* sont toujours maintenus dans une position qui s'apparente à celle qu'ils occupaient dans le système de castes. En effet, il y a des obstacles importants à la mobilité sociale pour les individus de cette communauté dans la société japonaise actuelle et il y a encore des barrières de castes dans les mariages. Les faits que nous avons rapportés ont clairement démontré les affirmations que nous venons de faire. Maintenant que nous avons une réponse à notre question de départ, il serait intéressant de voir pourquoi ils sont encore maintenus dans cette position. Nous allons, lors de la conclusion, suggérer quelques pistes de réponse à cette deuxième question.

Conclusion

Nous avons déterminé dans le chapitre 5 que les *Burakumin* occupent toujours la position de « hors-castes » au sein de la société japonaise actuelle à cause de la discrimination qui persiste contre eux et de leur exclusion de plusieurs sphères sociales telles que le travail et l'éducation. Cependant, comme le Japon d'aujourd'hui est organisé selon un système de classes, il est plus approprié de dire que les *Burakumin* sont maintenant « hors-classes ». En guise de conclusion à notre travail, nous nous proposons d'expliquer pourquoi ils occupent toujours la position de parias, position qui rappelle celle qu'ils occupaient sous le règne des *Tokugawa*. Nous aimerions toutefois souligner que ce que nous allons présenter ici n'est que spéculatif et qu'en conséquence, nous ne prétendons pas fournir de réponse définitive à cette question.

Il est évident que si les *Burakumin* ont tant de mal à s'intégrer à la majorité, c'est en partie parce que cette majorité les rejette et refuse de les intégrer à leur cercle social. Mais il y a lieu de se poser des questions quant aux raisons de ce rejet. Mis à part les raisons découlant de facteurs liés aux questions de classes et de castes, de l'ethnicité, de la marginalité, etc., nous croyons qu'il existe deux ensembles de facteurs pouvant contribuer à l'expliquer. D'une part, il y a les facteurs que nous qualifions de « facteurs externes » parce qu'ils proviennent de la majorité, donc des Japonais dits « ordinaires ». Ces facteurs sont alors identifiables chez les individus de l'extérieur de la communauté *burakumin*. D'autre part, il y a les « facteurs internes » à la communauté *burakumin*. Il s'agit

de la dynamique interne à cette catégorie sociale et les relations que ses membres entretiennent avec les individus de la majorité. Il n'y a pas de prédominance d'un des deux ensembles de facteurs et l'un et l'autre sont tout aussi importants.

Les facteurs externes

Un de ces facteurs et probablement celui qui contribue le plus à freiner l'intégration des *Burakumin*, est l'idéologie générale qu'entretiennent les Japonais « ordinaires » sur cette minorité. Celle-ci est sans doute entretenue de génération en génération depuis la création et la stigmatisation de la catégorie sociale des « hors-castes ». Elle est traduite par l'association de tous les *Burakumin*, sans exception, aux activités criminelles et illicites. Par exemple, des études démontrent qu'au sein de la communauté *burakumin*, il existe un sérieux problème de délinquance et tout particulièrement, chez les jeunes *Burakumin*. Notons toutefois que ce n'est pas la majorité qui est délinquante. Même s'il est clair que ces problèmes trouvent leur source dans la situation socio-économique de cette communauté, les Japonais « ordinaires » continuent à s'accrocher aux vieux préjugés qui impliquent que les *Burakumin* possèdent un caractère qui tend naturellement vers la délinquance. Ainsi, il est répandu d'entendre les gens dire que les *Burakumin* ont des comportements et des usages différents et inférieurs aux autres membres de la société. On rapporte entre autres qu'ils sont beaucoup plus violents, ont des manières rustres et même, que leur physionomie est différente des « gens ordinaires ». Les distinctions culturelles et physiques

supposées jouent ici un rôle important pour les Japonais « ordinaires » dans le sens qu'elle permet à ceux-ci de se dissocier complètement des *Burakumin*. Mais, comme nous l'avons souligné au chapitre 3, la théorie selon laquelle les *Burakumin* sont des descendants d'étrangers a été rejetée par les scientifiques sérieux.

S'il est vrai qu'une partie des jeunes de la communauté est recrutée par les *yakuza* (groupes de criminels au Japon), cela n'a rien à voir avec le caractère « naturellement » délinquant qu'attribue la majorité aux *Burakumin*. Pour beaucoup de ces jeunes, le fait d'adhérer à ces organisations est en quelque sorte une option facile pour se sortir de leur communauté ou encore pour voir leur situation économique s'améliorer. En effet, ces organisations recrutent sans discrimination basée sur le statut et offrent à ces jeunes un moyen de faire un peu d'argent rapide. On imagine donc l'attrait que ces organisations représentent aux yeux des jeunes *Burakumin* (De Vos 1992). À long terme, cette option ne représente rien de plus qu'un cercle vicieux dans lequel la communauté *burakumin* patauge sans trop savoir comment s'en sortir. D'abord, à cause de conditions socio-économiques difficiles, ils s'impliquent dans les activités illicites, ce qui renforce l'idéologie générale qu'ils ne sont nés que pour devenir criminels. Cette idéologie étant renforcée, il leur est encore plus difficile de s'intégrer sur le marché du travail et ils doivent revenir à la case de départ, c'est-à-dire s'impliquer davantage dans les organisations criminelles. Pour casser ce cercle vicieux, il faudrait d'abord enrayer la source du problème. En d'autres

termes, il faudrait que l'attitude des Japonais changent à leur égard. Pour ce faire, il faudrait sensibiliser les Japonais « ordinaires » aux problèmes des *Burakumin* par le biais de l'information et de l'éducation. La *Buraku Kaiho Domei* a tenté d'implanter une section sur l'histoire des *Burakumin* dans le cursus scolaire mais jusqu'à maintenant, très peu d'effets ont été observés.

Le marché de l'emploi et plus particulièrement l'attitude des patrons des grandes entreprises à l'égard des candidats *burakumin* constituent un autre facteur qui empêche l'intégration des anciens hors-castes. En effet, le fait d'éliminer de prime abord les candidats provenant des ghettos pour les postes importants empêche la promotion sociale des membres de la communauté. Nous avons déjà mentionné entre autres que les *Burakumin* ont accès aux emplois les moins payants et les moins prestigieux. En prenant la décision de les exclure sciemment de cette façon du marché du travail, les patrons les renvoient au premier problème, celui du cercle vicieux de la pauvreté et de la criminalité et ainsi, l'idéologie selon laquelle ils sont tous des criminels s'en retrouve encore plus renforcée.

L'institution du mariage est un autre lieu où la discrimination persiste. L'intégration sociale des *Burakumin* se retrouve encore une fois freinée par le refus des Japonais « ordinaires » de se mêler à eux. Nous avons vu dans le chapitre précédent que bien des unions mixtes se soldent par un échec et que la majorité de ces échecs viennent du refus des parents de Japonais « ordinaires » à

accepter un *Burakumin* au sein de la famille. Le refus du mixage fait qu'il se crée une tension entre les deux communautés et plus particulièrement, il a pour effet d'augmenter le sentiment de méfiance que les *Burakumin* ressentent face aux individus de la majorité. Il est à souligner que ce refus de mixage n'a rien à voir avec les distinctions de classe. En effet, le fait qu'un *Burakumin* soit relativement riche et à l'aise ne signifie pas forcément qu'il soit un candidat idéal pour une union. Au contraire, dans cette situation, on ne regarde que l'origine de l'individu.

Aux facteurs déjà mentionnés s'ajoute en plus l'emploi par les Japonais « ordinaires » des détectives privés et des listes noires rédigées par ces derniers. S'il est maintenant illégal d'utiliser ces listes, nous avons vu que leur utilisation est relativement courante. L'emploi de ces détectives et de ces listes est généralement utilisé pour les domaines du travail et les mariages. Il constitue un autre indice qui nous permet de présumer que la société japonaise actuelle n'est pas prête à abandonner ses préjugés envers ce groupe d'exclus et de plus, elle tente de l'exclure encore plus en adoptant ces pratiques. À cet égard, la situation actuelle s'apparente à celle qu'a connu le Japon à la période *Edo*.

Comme nous avons pu le constater, ces facteurs sont interreliés. Par exemple, le fait que les *Burakumin* sont dans une situation économique difficile en amène plusieurs à rejoindre des organisations criminelles. Cette décision renforce les idées négatives que les Japonais « ordinaires » cultivent sur les

Burakumin ce qui rend leur accès au marché de l'emploi plus difficile ou encore, limite le nombre de mariages mixtes. À notre avis, il faudrait deux types de changements pour que le sort des *Burakumin* s'améliore. D'abord, il faudrait que l'attitude des Japonais « ordinaires » à leur égard change par le biais de l'information et l'éducation. Ensuite, il faudrait trouver un moyen pour les intégrer au marché du travail pour que leur situation économique s'améliore et cela pourrait être effectué par des programmes de discrimination positive. En d'autres termes, le gouvernement pourrait obliger les entreprises à engager un certain pourcentage de *Burakumin*. Cette politique pourrait également être appliquée à la fonction publique et dans le milieu politique. Mais, il faut le signaler, la tension qui existe entre les deux groupes sociaux ne vient pas uniquement de la population majoritaire. En effet, les *Burakumin* eux-mêmes ont leur rôle à jouer dans ce conflit et nous allons immédiatement examiner ce côté de la médaille.

Les facteurs internes

Nous avons déjà donné une brève définition de ce que nous entendons par « facteurs internes » dans l'introduction de ce chapitre. En résumé, ces facteurs concernent la communauté *burakumin* elle-même en ce qui a trait à ses actions, à ses idées ainsi qu'aux relations que ses membres entretiennent avec les Japonais « ordinaires ». Un premier facteur pourrait être les représentations que les *Burakumin* se font d'eux-mêmes. Dans son étude sur l'aliénation chez diverses

minorités au Japon et aux États-Unis, De Vos a trouvé qu'une bonne partie des *Burakumin* ont des représentations de soi très négatives (De Vos, 1992). En effet, il paraît que l'estime de soi ne soit pas très forte chez les jeunes *Burakumin*. D'abord, ce manque de confiance en soi découle du fait de la mauvaise performance scolaire des enfants *burakumin* par rapport aux autres. Les explications pour le phénomène que nous venons de mentionner résident évidemment dans le fait que les parents *burakumin* ont reçu moins d'éducation que les autres et donc, ne peuvent pas réellement aider leurs enfants dans les travaux et devoirs comme pourraient le faire les Japonais « ordinaires ». De plus, ils n'ont pas les moyens d'envoyer leurs enfants aux cours qui se donnent en dehors des heures régulières d'école afin d'améliorer leur performance académique ce qui entraîne un désavantage par rapport aux enfants qui ont les moyens de se le permettre.

Hormis la confiance de soi en relation avec la performance scolaire, les *Burakumin* plus âgés tendent à croire que s'ils vivent dans une telle situation, c'est en partie due à leur antécédents culturels qui sont inférieurs à ceux des Japonais « ordinaires ». Ils pensent entre autres que leur mode de vie est plus décadent que celui des Japonais « ordinaires » et que cette seule raison est suffisante pour expliquer toute la difficulté qu'ils rencontrent pour s'intégrer à la majorité. Ce mode de vie est perçu par eux en termes de valeurs, de pratiques et de croyances qui sont très différentes de celles des Japonais « ordinaires » mais aussi inférieures. Du moins, c'est ce que De Vos laisse entendre. Ce complexe

d'infériorité amène les *Burakumin* à vouloir éviter les contacts avec les autres Japonais ce qui augmente d'autant plus leur exclusion.

Si une bonne proportion des *Burakumin* cultivent ce manque de confiance en soi, d'autres adoptent une attitude tout à fait différente. Les membres de la *Buraku Kaiho Domei* sont très revendicateurs pour les droits de cette minorité. Ils ne sont pas honteux de leurs origines *burakumin* et au contraire, ils en sont presque fiers. Mais cette attitude provoque parfois des réactions de mépris chez les Japonais « ordinaires » sans compter que certaines actions entreprises par les membres de la Ligue suscitent des controverses. En effet, tout comportement de la part des Japonais « ordinaires » perçus par les membres de la Ligue comme étant discriminatoires est dénoncé et les individus jugés coupables de tels actes doivent se présenter aux audiences publiques tenues par la Ligue. Lors de ces séances, les coupables doivent faire la critique de leur comportement discriminatoire et demander pardon à ceux qu'ils auront lésés. Si ces séances semblent justifiées, les moyens pour obliger les individus jugés coupables le sont un peu moins. On rapporte que ceux qui refusent de se rendre aux séances après l'invitation de la Ligue sont harcelés et même violentés. À cet égard, les actions des membres de la Ligue semblent parfois être démesurées et suscitent ainsi le mépris de la part de la population « ordinaire ». On peut qualifier ces actions de radicales et elles ne se révèlent pas toujours efficaces pour enrayer la discrimination envers les *Burakumin*.

Le dernier facteur que nous allons examiner ici concerne le paradoxe existant dans la communauté *burakumin*. D'une part, ses membres voudraient se faire reconnaître comme des Japonais à part entière. D'autre part, ils se réclament être d'origine *burakumin* et membre d'une minorité ethnique dont l'amélioration des conditions de vie reviendrait aux responsabilités du gouvernement. Nous pouvons dire, si nous pouvons nous le permettre, qu'ils jouent sur deux fronts. En s'identifiant comme des Japonais au même titre que tous les autres, ils pourraient ainsi mieux s'intégrer à la société et plus particulièrement au marché du travail. D'un autre côté, s'ils s'identifient comme *Burakumin*, ils peuvent alors profiter des programmes d'aide et de développement mis sur pied par le gouvernement pour leur intégration. Kitaguchi note que cette double identification peut susciter des réactions négatives chez les individus de la majorité, surtout chez les individus des classes défavorisées, en partie à cause de la jalousie qu'ils ressentent face à l'aide financière procurée aux *Burakumin* par le gouvernement japonais. À notre avis, il faudrait que les *Burakumin* se redéfinissent en tant que groupe et qu'ils se dotent d'une définition de groupe plus claire pour mieux faire valoir leurs besoins et les changements nécessaires pour leur bien-être. Ce rôle reviendrait à la *Buraku Kaiho Domei* qui est en perte de vitesse dans la communauté *burakumin*.

Un sujet d'étude à suivre

Il y a plus d'un siècle que l'émancipation des hors-castes a été proclamée. Il y a cependant eu très peu de changements quant à leur condition. Il y a

actuellement très peu de matériel en langue anglaise ou française sur les *Burakumin*. Nous croyons que par cette étude, nous avons établi une piste intéressante pour expliquer la position dans laquelle ils se trouvent au sein de la société japonaise moderne mais il reste beaucoup à faire. S'il est difficile de faire des études sur le terrain parce que les membres de cette communauté sont réticents à parler de leur situation, il serait tout de même souhaitable qu'on puisse le faire. Dans le contexte de la mondialisation, la *Buraku Kaiho Domei* a voulu s'associer avec d'autres organismes de droits humains. Il serait intéressant de suivre ces développements et de voir en quoi cette participation au niveau international contribue à l'amélioration des conditions de vie des membres de cette catégorie sociale. De plus, avec les bouleversements économiques récents, peut-être un clivage encore plus important s'est-il créé entre les deux communautés, soit entre les Japonais « ordinaires » et les *Burakumin* ?

D'autres questions intéressantes restent et nous espérons que les réponses ne tarderont pas. Il est par exemple difficile de déterminer qu'une société puisse être définie comme ^{ou} étant une qui serait strictement basée sur les castes ou les classes. Il y a des zones grises et souvent, comme nous l'avons démontré avec l'étude des *Burakumin*, certaines minorités sont exclues, marginalisées ou sont victimes de discriminations. Ces situations apportent donc des interrogations sur notre façon de concevoir la société.

Bibliographie

Balibar Étienne et Immanuel Wallerstein, *Race, nation et classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

Barth, Fredrick, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F., p.203-249, 1995.

Bernier, Bernard, « Le Japon, société sans classes ? », *Anthropologie et société*, vol.18, no.1, p.49-75, 1994.

Béteille, André, *Castes : Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification*, Bombay, Asia Publishing House, 1969.

Bhatt, Anil, *Caste, Class and Politics. An Empirical Profile of Social Stratification in Modern India*, Delhi, Monohar Book Service, 1975.

Castel, Robert, « Les marginaux dans l'histoire » in Serge Paugam, *Exclusion : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p.32-41, 1996.

De Vos George A. et Hiroshi Wagatsuma, *Japan's invisible Race : Castes in Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1972.

De Vos George A., *Social Cohesion and Alienation : Minorities in The United States and Japan*, Boulder, Westview Press, 1992.

Bourdieu, Pierre, « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52/53, p.3-15, 1984.

Buraku Kaiho Kenkyû-jo, *Ima no buraku sabetsu*, Osaka, Kaiho Shuppankai, 1997.

Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

Grafmeyer, Yves, « La ségrégation spatiale » in Serge Paugam, *Exclusion : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p.209-217, 1996.

Gupta, Dipankar, *Social Stratification*, New York, Oxford University Press, 1992.

Hall, John R., « The Capital(s) of Cultures : A Nonholistic Approach to Status Situations, Class, Gender, and Ethnicity » in Michèle Lamont et Marcel Fournier, *Cultivating Differences*, Chicago, University of Chicago Press, p.257-285, 1992.

Ishida, Hiroshi, *Social Mobility in Contemporary Japan : Educational Credentials, Class and the Labour Market*, Stanford, University of Stanford Press, 1993.

Kelly, William W., « Finding a Place in Metropolitan Japan. Ideologies, Institutions, and Everyday Life » in Andrew Gordon, *Postwar Japan as History*, California, University of California Press, p.189-219, 1993.

Kitaguchi, Suehiro, *An Introduction to the Buraku Issue. Questions and Answers.*, Richmond, Japan Library, 1999.

Leavitt, John, « Cultural Holism in Anthropology of South Asia », *Contributions to Indian Sociology*, vol. 26, no. 1, 1992.

Marx, Karl, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1965.

Meintel, Deirdre, « Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité », *Culture*, XIII (2), p.10-16, 1993.

Moore, Barrington, *Injustice, the Social Bases of Obedience and Revolt*, New York, M.E. Sharpe, 1978.

Murakami, Yasusuke, « The Japanese Model of Political Economy » in Yamamura K. et Yasuba Y., *The Political Economy of Japan*, vol.1, Stanford, Stanford University Press, p.33-90, 1987.

Nakane, Chie, *La société japonaise*, Paris, Armand Colin, 1974.

Neary, Ian, « Socialist and Communist Party Attitudes towards Discrimination against Japan's *Burakumin* », *Political Studies*, XXXIV, p.556-574, 1986.

Neary, Ian, *Political Protest and Social Control in Pre-War Japan. The Origins of Buraku Liberation*, Manchester, Manchester University Press, 1989.

Ooms, Herman, Chap.5 « Status and State Racism : From Kawata to Eta », in *Tokugawa Village Practice*, Berkeley, University of California Press, 1996.

Quigley, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Russell, John, « Narratives of Denial : Racial Chauvinism and the Black Other in Japan », *Japan Quaterly*, vol.32, no.4, p.416-428, 1991.

Ruyle, Eugene E., « Conflicting Japanese Interpretation of the Outcaste Problem (Buraku Mondai) », *American Ethnologist*, vol.6, no.1, p.55-72, 1979.

Ruyle, Eugene E., « Capitalism and Caste in Japan », in M.B. Leons et F. Rothstein, *New Directions in Political Economy. An Approach from Anthropology*, Illinois, Greenwood Press, p.201-233, 1974.

Sabouret, Jean-François, *L'autre Japon : les Burakumin*, Paris, la Découverte/Maspéro, 1983.

Schnapper, Dominique, « Intégration et exclusion dans les sociétés modernes » in Serge Paugam, *Exclusion : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p.32-41, 1996.

Searle-Chatterjee, Mary et Ursula Sharma, *Contextualising Caste : Post-Dumontian Approaches*, Oxford/Cambridge, Blackwell Publications/Sociological Review, 1994.

Sugimoto, Yoshio, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Valentine, James, « On the Borderlines : The Significance of Marginality in Japanese Society » in E. Ben-Ari, Brian Moeran et James Valentine, *Unwrapping Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, p.36-58, 1990.

Weber, Max, « Class, Status, Party » in Hans Gerth et C.W. Mills, *From Max Weber*, New York, Oxford University Press, p.180-195, 1958.

Weiner, Micheal, *Japan's Minorities. The Illusion of Homogeneity*, London et New York, Routledge, 1997.