¿ Interrogations ?
revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales

Chaput Emmanuel

La peau du courage : le tatouage japonais et la constitution de l'identité plébéienne à la période Edo

Pour citer l'article

Chaput Emmanuel, « La peau du courage : le tatouage japonais et la constitution de l'identité plébéienne à la période Edo », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°16. Identité fictive et fictionnalisation de l'identité (II), juin 2013 [en ligne], http://revue-interrogations.org/La-peau-du-courage-le-tatouage (Consulté le 5 mai 2024).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Résumé :

Partant de l'idée de l'identité comme représentation de soi, cet article s'intéresse, par l'exemple de la plèbe d'Edo, à la relation entre le rôle du symbole dans la constitution de l'identité d'un groupe social et la manière dont ce même symbole, selon la manière dont il est perçu par les autres acteurs de la société, détermine la reconnaissance ou non-reconnaissance au niveau politique de ce dernier. Nous verrons ainsi comment un même signe, le tatouage, peut constituer la manifestation d'un conflit entre plèbe et élite.

Mots-clés : Identité symbolique, Edo, Reconnaissance, Plèbe, Tatouage.

Abstract :

Based on the concept of identity as representation of the self, this article, through the example of the Edo's plebe, discusses the relationship between the role of symbols in the constitution of a social group's identity and the way such symbols determine their recognition or un-recognition on a political level, depending on the way these symbols are perceived by the other actors of society. Thus, we shall see how a unique sign, the tattoo, can constitute the proof of a dispute between plebe and elite.

Keywords : Symbolic identity, Edo, Recognition, Plebe, Tattoo.

Introduction : le Japon à la période Edo

La constitution d'une identité n'est jamais une entreprise aboutie, mais constitue essentiellement un phénomène dynamique sans cesse renouvelé [1]. Celui qui s'intéresse à la constitution et à l'évolution de l'identité de groupes sociaux ne peut faire abstraction de ce caractère dynamique lié notamment au regard des autres sur soi.

Or ce regard se détermine essentiellement en fonction du positionnement des différentes entités au sein d'un système de répartition des fonctions et des rôles, ce que l'on a traditionnellement appelé la politique. Afin de mieux comprendre cette dynamique de constitution de l'identité d'un groupe social au sein de cette sphère politique, nous analyserons dans un premier temps le rapport entre la constitution de l'identité et la représentation symbolique, nous verrons ainsi que l'identité dépend à la fois de l'image de soi pour soi et de l'image de soi pour autrui et que, par conséquent, l'identité d'un groupe dépend de l'accord ou du désaccord qu'ont les différents groupes de la société sur la manière d'interpréter les symboles mobilisés par le groupe. À titre d'exemple, nous nous attarderons, dans un second temps, sur le tatouage japonais durant la période Edo (1600-1867), élément constitutif de l'identité plébéienne. Nous en analyserons le contenu symbolique pour ensuite poser la différence entre cette signification du tatouage pour les tatoués et la compréhension de ce même phénomène par l'élite. La différence nous mènera à poser l'opposition entre deux langages qui cherchent chacun à imposer leur signification d'un même signe. En approfondissant cette opposition, tout en s'appuyant sur la nature symbolique du tatouage, nous verrons en quoi les groupes pratiquant le tatouage furent incapables de s'imposer comme une entité politique positive.

Durant Edo, la politique se développe sur de nouvelles bases, celles de la dynastie montante des Tokugawa. La période Edo marque la fin de la guerre civile entamée suite à l'effondrement du shogunat des Ashikaga (1573). Le pouvoir se trouve centralisé autour de l'autorité de la dynastie guerrière des Tokugawa qui prennent alors le titre de *Shogun* (1603). Au cours de cette période, Edo (l'actuelle Tokyo) devient le centre politique du pays notamment grâce à un système d'otage nommé le *Sankin kotai [2]*, bien que la capitale demeure Kyoto où siège l'empereur. La période est marquée par un centralisme politique et un autoritarisme parfois impitoyable [3]. D'autre part, le développement d'Edo nécessite une abondante main-d'œuvre. De partout, la population est mobilisée pour sa construction. Or, cette main-d'œuvre, pour la plupart des paysans, va constituer la population flottante de la nouvelle capitale, en marge de l'ordre politique. Comme le rappelle Philippe Pons :

« *Il y eut à Edo une augmentation quasi constante de main-d'œuvre non qualifiée n'appartenant, par conséquent, à aucune des quatre classes sociales reconnues (guerriers, paysans, artisans et marchands). Contre leur gré ou par choix, dans l'espoir de gains, affluèrent vers la ville des paysans sans terre ou victimes de disettes et une foule d'individus déracinés, coupés de leur ancien milieu social. La ville engendra ainsi un nouveau type de pauvreté, différente de la misère rurale.* » [4]

Notre enquête sur la constitution d'une identité plébéienne s'attachera donc d'abord à cette population flottante essentiellement constituée d'ouvriers journaliers située hors du système *shi-nō-kō-shō* (guerriers-paysans-artisans-marchands) et de parias de la société (*eta* et *hinin*) [5]. Dans ce contexte d'une société où les fonctions et l'ordre hiérarchique sont bien définis, mais dont une grande part de la population est exclue, se développe le phénomène du tatouage comme autoreprésentation de leur identité [6].

L'identité symbolique et sa logique différentielle

En tant que représentation, à la fois pour soi et pour autrui, l'identité ne saurait se passer de l'ordre symbolique. Comme l'affirme Ortner : « *Each culture has certain key elements which, in an ill-defined way, are crucial to its distinctive organization.* » [7] Le symbole - du grec *sumballein*, « *lier ensemble* » [8] - permet de constituer l'unité d'un corps qui, autrement demeurerait fractionné en parties éparses. L'identité d'un groupe social dépend alors des symboles par lesquels il s'identifie, mais également par lesquels il se distingue des autres groupes avec lesquels il est en contact. En effet, les sociétés supposent l'interaction de divers groupes aux symboles et aux logiques distincts voire rivaux. Les symboles constitutifs de l'identité fonctionnent ainsi selon le modèle saussurien de la différence. La valeur d'un symbole pour un groupe se définit dans son rapport différentiel aux symboles des autres entités sociales. Cela a pour conséquence une contrainte supplémentaire à l'affirmation de son identité : il ne suffit plus que notre symbole identitaire ait un sens pour soi par rapport aux autres symboles auxquels on se compare, il faut encore que ce symbole soit reconnu comme tel par les autres acteurs sociaux. D'où la possibilité de conflits entre ces différents acteurs sur l'interprétation légitime de la signification du symbole. C'est ce que nous verrons justement à travers l'exemple de la plèbe d'Edo [9]. Nous verrons en effet que le symbole identitaire de la plèbe s'inscrit dans une logique non seulement différente, mais contraire à la logique des acteurs politiques en place. Ce faisant, la signification plébéienne demeurera inintelligible au cadre d'analyse sémiotique de l'élite politique.

La dimension symbolique du tatouage

Le tatouage traditionnel [10] qui apparaît autour de 1750 s'inscrit dans le courant de l'*Ukiyo-e* - littéralement « images du monde flottant » - un mouvement artistique populaire qui révèle une césure entre les classes populaires et les classes dominantes du Japon de la période Edo. Philippe Pons définit ainsi ce mouvement :

« *À l'origine, le mot ukiyo signifie un monde de tristesse et de souffrance, ce 'bas monde' des hommes ballottés par la séduction trompeuse des sens, dont le bouddhisme invite à se déprendre car il n'est qu'illusion.* (…) *Tout en restant imprégné de son sens premier d'impermanence et d'illusion fugace, il se chargera d'une connotation hédoniste et exprimera la désinvolture et le goût du présent* (…) *Le 'monde flottant' en vint à désigner le 'monde fluctuant' des quartiers de plaisirs et des théâtres, un 'contre-monde', envers d'une société par ailleurs hiérarchisée et fortement contrôlée par le pouvoir. C'est surtout cet univers peuplé de courtisanes et d'acteurs que représentèrent peintre et graveurs dans ces 'images du monde flottant' (ukiyo-e) peintes sur soie ou sur papier imprimées.* » [11]

Parmi les différentes manifestations populaires du monde flottant, le tatouage émerge comme un symbole clé de la classe plébéienne japonaise. Il devient un symbole de puissance pour une frange de la population urbaine – la population flottante – encline à la fois à l'espoir et la terreur, à l'inquiétude et l'insouciance. Pour reprendre les mots de Philippe Pons : « *Le tatouage fut l'une des expressions d'une époque de décadence marquée à la fois par la crainte hallucinée de la fin du monde et par des aspirations au renouveau (à la 'correction du monde' : yonaoshi).* » [12] La population flottante est ainsi tiraillée entre l'angoisse face à un monde qui s'écroule, où les calamités s'accumulent [13], et l'espoir, justement en raison de cet effondrement, d'une « *chance de repartir à zéro, de reconstruire* » comme dit Pons [14], un monde duquel le peuple ne serait pas exclu ou marginalisé. Ces aspirations à un monde revu et corrigé

« (…) *s'exprimèrent notamment dans des mouvements para-religieux de type millénariste entraînant sur les routes des grands pèlerinages des foules exaltées en quête de talismans* (…) *Ces foules volaient, pillaient et saccageaient tout sur leur passage en hurlant Eijanaika ('on s'en fout !') – une expression qui donna leur nom à ces phénomènes d'excitation collective sur le mode libertaire et de quête frénétique des satisfactions.* » [15]

La pratique du tatouage s'inscrit donc dans ce processus à la fois exalté et angoissé, comme un moment constitutif de l'identité de cette classe en marge, jusqu'alors exclue de toute reconnaissance politique et qui,

justement, tente de se positionner dans l'espace politique d'une société.

Toutefois, avant d'explorer le tatouage en tant que symbole identitaire, il sied d'en explorer le symbolisme magique, car ce n'est qu'en saisissant ce qu'il représente comme pratique magique que l'on en arrive à saisir en l'importance pour la population flottante d'Edo. Traditionnellement, le tatouage est un moyen d'acquérir une puissance à la fois protectrice et transformatrice qui fait défaut : « *En général, les tatoués japonais ne sont pas des voyous, mais des gens ordinaires qui veulent acquérir des pouvoirs supplémentaires.* » [16] Il fait du corps un objet de représentation. Comme l'affirme Pons, le terme « *bunshin (littéralement le 'corps écrit' ou le 'corps bariolé')* [que l'on utilise parfois pour nommer le tatouage traditionnel - ndr] *pourrait traduire, en tirant quelque peu à nous le sens que lui donnent les Japonais, le passage du corps anatomique au corps symbolique.* » [17] Il y a donc un changement de nature entre le corps non-marqué et le corps tatoué. Ce dernier porte les traces d'une histoire, il a une fonction symbolique. Cette transformation constitue un passage à un autre monde.

En fait, le Japonais de l'époque Edo vit dans un monde habité d'esprits et de divinités. Bien que situé au-delà des apparences sensibles, ce monde divin exerce une influence décisive sur le cours du monde naturel. Il est alors tout à fait compréhensible que, dans le contexte des multiples dangers auquel il doit faire face, le petit peuple désire s'associer la puissance de ces esprits. En se tatouant la figure d'une divinité ou d'un animal légendaire, il cherche à s'arroger les qualités que symbolise la figure. Le tatouage marque ainsi l'alliance entre le monde physique qui n'est qu'apparence et le monde magique bien réel [18]. On pourrait ainsi dire que le tatouage est une marque tangible d'un monde qui nous est habituellement inaccessible, un lieu de passage vers l'arrière-monde. Puisque son action magique perdure, le tatouage constitue l'amulette idéale, car inaliénable.

Cependant, cette dimension protectrice du tatouage montre l'impuissance du tatoué à transformer le monde et confine la sphère de son pouvoir de transformation à son propre corps. Sa capacité d'objectivation se limite à sa propre personne. Le tatouage symbolise ainsi l'impuissance de l'homme s'en remettant aux forces magiques. Malgré cela, le tatouage symbolise également, de manière paradoxale, la force interne du tatoué. Force qui n'est pas extériorisée dans le monde, mais manifestée comme contrôle de soi. Le tatouage symbolise la capacité à surmonter la douleur et à se situer au-delà des calamités du monde : « *'Si l'on a pu supporter cette douleur, cela veut dire que l'on s'est endurci et que l'on pourra surmonter plus facilement les autres épreuves de la vie', commentait Horibun II.* » [19] On saisit alors la dimension paradoxale de la symbolique du tatouage à la fois manifestation de force et de faiblesse, d'espoir et de fatalité.

En effet, alors que d'un côté le tatouage ouvre l'horizon sur un monde magique, de l'autre il ferme l'individu à toute possibilité de changement. Il pousse à accepter la souffrance comme une dimension immuable de la vie et non comme le produit d'un ordre social particulier potentiellement amendable. Il devient ainsi une manifestation du fatalisme : comme la vie est souffrance, la souffrance qu'implique le tatouage accorde à celui qui le porte une plus grande connaissance de la vie. Ainsi, par exemple certaines prostituées se faisaient tatouer afin de montrer qu'elles étaient des femmes d'expériences : « *Tamura Taijirô (1911-1984) évoque de jeunes prostituées qui se font tatouer pour se donner l'air de connaître la vie.* » [20]

Identité, parole et reconnaissance

Au-delà de cette volonté de se « donner l'air de… » par le tatouage, l'identité est un fait fondamentalement culturel qui s'inscrit dans certaines pratiques ritualisées au nombre desquelles on peut compter la pratique du tatouage. Comme le montre France Borel, ces pratiques rituelles constituent le lieu de passage entre un ordre naturel et une appartenance culturelle : « *Considéré comme bestial, le corps nu, absolument nu, rejoint l'ordre de la nature et confond l'homme avec la bête, alors que le corps décoré, vêtu (…), tatoué, mutilé, exhibe ostensiblement son humanité et son intégration à un groupe constitué.* » [21] Ainsi, l'identité spécifique s'institue par un procès de symbolisation qui permet à l'homme de se distinguer d'un ordre alternatif, conçu comme primitif, celui de l'animalité. Or, au sein même de l'ordre culturel, le même procès de différenciation se reproduit entre les différents groupes constitutifs du corps social. Les modes de symbolisations identitaires propres aux différents groupes se voient hiérarchisés selon leur niveau de proximité ou d'éloignement par rapport à une certaine vision de ce qu'est l'animalité. Alors que la nature se comprend comme un corps simple, la culture se manifeste en tant qu'entité complexe. Le doublet nature/culture est ainsi couplé au doublet simple/complexe. C'est dans ce cadre que la sophistication devient un critère de hiérarchisation sociale entre les symboles identitaires. En d'autres mots, plus le système symbolique d'un groupe social est complexe, c'est-à-dire éloigné du domaine de la nature, plus ce groupe peut se considérer comme définitivement humain.

Au contraire, plus le système symbolique est simple, plus le groupe est considéré proche d'un état d'animalité.

Dans le cadre de la société d'Edo, cette hiérarchisation est très claire :

« *In Japan* (…) *theoretically clear aesthetic distinctions correspond to social status. The dichotomy between* ga *(elegant) and* zoku *(vulgar) cultural forms not only reinforced distinctions between hereditary elites (courtiers and prominent warrior clans) and common people, but also denied the possibility of the comparable aesthetic worth of their respective expressive forms. Moreover, in premodern times elite culture required mastery of written language, whereas commoner culture was transmitted orally, an important contrast in East Asian societies in which literacy signified status.* » [22]

La littératie constitue au sein de la société édoïte le critère de différenciation entre la culture savante – qui est aussi celle de l'élite au pouvoir – et la culture populaire qui n'a aucune légitimité politique. On voit ainsi qu'au-delà de la distinction aristotélicienne classique entre la voix animale et la parole humaine qui fonde la cité [23], intervient une nouvelle distinction liée à l'écriture qui détermine, au sein de cette même cité, la légitimité d'une prise de parole possible. Autrement dit, dans la mesure où la capacité à lire et à écrire définit le statut social, les formes culturelles deviennent indissociables des formes politiques. La parole de celui qui est sans statut ou dont le statut résolument inférieur – infériorité que l'élite politique établit en fonction de ses propres critères culturels – est considérée sans valeur [24].

De plus, la morale confucéenne de l'élite politique de l'époque a pour principe premier le respect des ancêtres, la piété filiale [25]. À cet effet, le tatouage, conçu comme une dégradation du corps, constitue une grave faute morale. Le corps est en effet compris comme un don parental qu'il faut chérir avec soin, sans altération. Dès lors, la pratique d'imprimer de manière permanente des symboles identitaires sur son propre corps constitue, pour l'élite confucéenne, la manifestation d'une véritable sauvagerie.

On assiste ainsi à l'opposition entre deux conceptions de la sophistication. Selon la conception populaire, la sophistication n'est pas spirituelle comme c'est le cas pour l'élite, mais bien quelque chose de tangible : « *For Edo townsmen, sophistication was not spirit but something tangible that one could display.* » [26] Pour les roturiers d'Edo, c'est-à-dire les artisans les marchands, mais aussi les populations flottantes, c'est essentiellement la capacité de contrôle de soi et de son environnement, malgré les multiples mouvements du monde : « *il s'agit surtout de démontrer une aisance à naviguer dans l'univers hautement ritualisé des quartiers de plaisirs et des théâtres, de comprendre l'essence des relations humaines et de garder le contrôle de ses propres intrigues amoureuses.* » [27] Alors que l'élite a besoin d'une structure bien déterminée, mais artificielle, l'homme du peuple doit, quant à lui, affronter les mouvements du monde grâce à ses propres repères. Autrement dit, la sophistication de l'élite tente de nier le flux et les bouleversements constants du monde naturel en établissant des codes permettant d'assurer la stabilité politique. Au contraire, la sophistication populaire – à la fois des marchands et des artisans que de la population flottante – s'inscrit comme la capacité d'entrer dans ce mouvement du monde naturel sans y être submergé. Plutôt qu'une vision négatrice de l'ordre naturel, ils adoptent une posture résistante, adaptative : « *La discrétion, la subtilité, la flexibilité, la perspicacité sont des qualités qui permettent au tsûjin (homme de goût) de s'adapter à toutes circonstances et de demeurer maître de la situation.* » [28]

Évidemment, les membres plus pauvres de la population urbaine, notamment la population flottante, n'ont pas les moyens, contrairement aux riches marchands ou artisans, de naviguer dans les quartiers de plaisirs. Si la sophistication demeure quelque chose de tangible, elle passe toutefois par une autre forme de contrôle, celui du corps. Par le tatouage, on marque sa capacité à garder le contrôle de soi malgré le flux de la vie : « *Le tatoué peut espérer donner une définition plus précise de son individualité, en bloquant le changement de son apparence. Une forme précise, ou une structure, serait donnée à la matière brute et sauvage du corps.* » [29] Ce mode de constitution de l'identité par le contrôle de soi et de son corps se matérialise dans la douleur liée à la réalisation du tatouage. Il nécessite un long et douloureux processus qui montre la capacité du tatoué à se maintenir au-dessus des tourments de l'existence : « *À Ôsaka, selon Lizawa Tadasu, on employait d'ailleurs le mot gaman (endurance) pour désigner le tatouage. Et à Edo, on appelait celui-ci la 'peau du courage' (isamihada).* » [30]

En effet, l'ensemble du tatouage est réalisé à la main à l'aide de *hari*, ensembles de petites aiguilles fixée sur un manche de bois. C'est dans un geste lent et régulier que le tatoueur insère à l'aide de ses *hari* l'encre sous la peau. Le processus prend plusieurs heures échelonnées sur plusieurs séances [31]. Il est toutefois difficile de juger de la douleur réelle qu'implique ce processus, douleur qui dépend grandement de la qualité du tatoueur et de ses instruments. La douleur liée au tatouage est donc potentiellement aussi le fruit d'une représentation

symbolique populaire liée au tatouage. Autrement dit, que la douleur réelle soit insoutenable ou non, le rapport entre tatouage et douleur et donc, entre tatouage et force personnelle habite néanmoins l'esprit de la population flottante. Ce n'est d'ailleurs pas le tatoué qui irait se prononcer sur la question : avouer la douleur serait un signe de faiblesse, alors que la nier remettrait en question son courage comme tatoué [32].

La manière de comprendre un symbole varie ainsi selon le système idéologique dans lequel on s'inscrit. Alors que pour l'élite, le tatouage est initialement une pratique disgracieuse servant à stigmatiser certains criminels [33] et autres groupes marginaux, pour la population flottante, c'est une manifestation de force et de courage. Or, si un même symbole peut potentiellement recouvrir deux significations antagonistes pour deux groupes d'une même société, il est inévitable que l'un tente d'imposer sa signification à l'autre : est-ce l'élite politique qui marque le sujet suspect et criminel ou est-ce le plébéien qui s'identifie ? A-t-on affaire à une auto-détermination ou à une détermination imposée ? Dans les deux cas, il est possible de parler de constitution de l'identité, mais dans deux sens qualitativement différent.

Corps tatoués, corps de métier

Le tatouage va, en effet, progressivement passer d'une pratique stigmatique à une pratique identitaire :

« *Au Japon, le tatouage commença à perdre de sa signification pénale au cours des guerres civiles du XVIe siècle. C'était devenu alors un mode d'identification* (…) *des soldats auraient porté, tatouée sur le dos, l'emblème de leur clan afin de pouvoir identifier les morts, souvent dépouillés de leurs vêtements par les pillards après les combats.* » [34]

Graduellement, cette pratique sera reprise par certains corps de métier essentiellement issus de la population flottante [35].

La permanence du tatouage signifie non seulement une identité définie pour l'individu, mais aussi et surtout une appartenance irrévocable à une certaine communauté. Celle-ci s'inscrit d'abord dans certains corps de métier qui vont faire du tatouage l'un des signes caractéristiques de leur métier :

« *Les groupes qui se rattachent au clan des tatoués de la capitale ne sont pas toujours clairement définis, mais il semble que le tatouage se développe surtout parmi les classes inférieures* (…) *les principaux groupes sont les pompiers (hikishi, tobi, gaen), les travailleurs de la construction (particulièrement les tobishoku 'charpentiers de grande hauteur'), les joueurs professionnels (bakuto), les héros populaires (otokodate, kyôkaku) et les hommes de transport (kagokaki et kumosuke ' porteurs de palanquin', tireurs de pousses, portefaix, bateliers et messagers).* » [36]

On retrouve chez ces différents groupes un usage assez généralisé du tatouage comme signe d'appartenance à une corporation de métier. Or, il existe un lien direct entre la figure tatouée et les qualités constitutives de l'identité du tatoué comme membre d'un corps spécifique de métier. Ainsi, les pompiers d'Edo se faisaient fréquemment tatouer l'image d'un dragon [37]. En tant qu'animal aquatique, il constituait certes une figure protectrice face au feu, mais en tant que créature cracheuse de feu, il signifiait également la capacité à contrôler les flammes [38]. Les qualités d'une figure symbolique sont le miroir des qualités propres à un certains corps de métier et par extension, les qualités de celui qui l'exerce. Le pompier se veut dragon.

Toutefois, à travers ces différents corps de métier qui intègrent le tatouage comme marque d'appartenance et d'identification, c'est l'identité plébéienne qui se constitue [39]. Au-delà des distinctions entre les figures-types des différents corps de métiers, ils participent tous, en tant qu'ils font du tatouage une marque identitaire, d'une même réalité sociale, celle du clan des tatoués, formé de différents corps. Ainsi, le tatouage devient lui-même symbole, comme pratique réservé à une certaine couche de la société et ce, au-delà même de la signification symbolique de la figure tatouée. Ce n'est qu'alors que la plèbe peut devenir une réalité sociale positive et non plus simplement une population flottante déracinée et détachée de tout tissu social. Ce passage n'est possible que par une transformation permettant la manifestation d'un contenu symbolique latent. La population flottante forme désormais un corps, on pourrait même dire un corps tatoué, soudé autour d'une représentation symbolique de sa propre identité, de sa propre force.

Ce qu'il importe de noter, c'est la dimension de représentation symbolique essentielle à la formation d'une identité de groupe. Dimension symbolique qui agit comme critère de différenciation entre humanité et animalité. Or, le passage d'un corps-nature à un corps-culture qui se manifeste à travers la pratique du

tatouage suppose à tout le moins une forme de proto-langage symbolique et, dès lors, une certaine forme d'humanité capable de représentations symboliques. C'est en ce sens que le tatouage devient un élément essentiel à la constitution de l'identité de la classe plébéienne comme entité sociale. Alors que, comme le dit Griaule, « *être nu, c'est être sans parole* » [40], le corps tatoué signifie [41]. Le tatouage devient ainsi une inscription symbolique constitutive de l'identité plébéienne.

Avant la pratique du tatouage, la réalité de cette population flottante ne participe d'aucune représentation concrète, sa réalité en tant qu'idée et comme réalité sociale est inexistante aux yeux du monde. Elle est située tout entière dans l'inconscient, elle n'existe qu'à ce niveau, mais est systématiquement réprimée au niveau du conscient, c'est-à-dire de la parole, de la représentation ce qui correspond, chez Aristote, au champ de la politique. Sans autoreprésentation pour soi, comment affirmer sa propre existence ? Comme l'affirme Margaret Gilbert [42], un groupe social se constitue ontologiquement lorsqu'un ensemble de personnes se représentent sous un même « nous ». Or, avant le tatouage, le plébéien est un « je » qui ne pense pas qu'il est pour la simple raison qu'il ne se représente pas en tant que « je ». Le pompier existe tout comme la prostituée ou l'ouvrier en bâtiment, mais c'est seulement en tant que tels qu'ils s'identifient, c'est-à-dire selon un nous-pompiers, un nous-prostituées, etc., et non en tant que nous-plébéiens. Tous appartiennent à la population flottante de Edo sans toutefois reconnaître cette réalité qui les unie. C'est donc une question d'ontologie sociale qui doit être posée : la plèbe existe-t-elle avant qu'elle puisse se représenter symboliquement ? Si tel est le cas, il faudrait distinguer entre l'existence effective (consciente) d'un groupe social – passant par l'autoreprésentation symbolique constitutive de l'identité puis éventuellement par une reconnaissance par autrui du symbole – et l'existence indéfinie, voire inconsciente ou en puissance, de cette même réalité. La plèbe dépourvue de représentation symbolique constitutive de son identité existerait seulement en tant que divers et non en tant que tout, comme population flottante, non comme plèbe.

Par le tatouage, les différents groupes de gagne-petit peuvent être représentés comme réalité positive sur un même plan que le reste des acteurs sociaux. Le tatouage constitue non simplement une manifestation de leur force et de leur appartenance, mais aussi de leur faculté de représentation et de symbolisation. Il permet un esprit de communauté, comme mode d'identification, mais constitue également, justement en tant qu'expression d'une appartenance et d'une détermination, une preuve de la capacité de la plèbe à s'exprimer symboliquement.

La politique symbolique à la période Edo

Une identité sociale positive ne passerait donc pas simplement par l'autoreprésentation à travers l'usage de symboles constitutifs de l'identité, mais aussi dans la capacité même de symbolisation en tant que telle. Autrement dit, le symbole n'est pas simplement un objet de représentation, mais également la manifestation d'une capacité, celle de donner un sens, une signification, bref de parler un langage. C'est pourquoi on peut, comme Aristote, voir à l'origine de la politique le symbolique. Cette interaction du symbolique et de la politique à la période Edo est si manifeste que le Japon de cette époque constitue véritablement un « *empire des signes* » pour paraphraser Roland Barthes [43].

En effet, ce que l'on observe, c'est qu'au sein de la société Edo de l'époque, les acteurs sociaux « positivement reconnus », à savoir les nobles et la caste des guerriers, ont chacun certains objets-symboles leur accordant une existence sociale. Les sabres du samouraï signifient son appartenance à une caste et lui donne accès à certains privilèges au sein de l'administration d'État. Le port du sabre est ainsi réservé à certaines familles samouraïs. Ce symbole implique son lot de rituels et de croyances. L'enfant issu d'une famille de cette caste guerrière obtient le droit de porter ce sabre lors d'une cérémonie appelée *Genpuku* où il obtient également son nom d'adulte. Le samouraï et son sabre s'inscrivent ainsi dans une généalogie. À l'opposé, celui qui appartient à la population flottante – selon le mode d'une non-appartenance à la société officielle – est sans histoire et sans famille et en ce sens appartient à la marginalité.

Les individus formant la population flottante d'Edo sont souvent issus de la campagne où sont demeurées leurs véritables racines et n'ont souvent pas les moyens de se marier à la ville [44]. Dépourvus à la fois de leur origine et de la possibilité même d'une descendance, ils n'appartiennent plus à aucune généalogie. Or, le tatouage leur confère justement une permanence et une histoire. Non seulement il constitue une marque distinctive, mais il inscrit également le tatoué dans une lignée – qui compte ses héros et ses familles – intimement liés à l'exercice de métiers typiquement plébéien.

Dans la société d'Edo, l'existence sociale et politique passe par la représentation symbolique d'un objet iconographique – par exemple, le sabre du samouraï – constituant la manifestation tangible de la capacité à prendre parole et à s'identifier comme groupe social. Or comment s'imposer sur un plan social si ce qui caractérise la plèbe en tant que classe est justement le dénuement le plus complet ? Dans ce cas précis, la symbolisation ne peut passer par un objet matériel, mais par une symbolisation du corps, en un mot, par le tatouage. En un sens, le tatouage, généralement ouvertement affiché par les tatoués contraint à travailler nus, répond directement à la beauté des kimonos de soie dont le port était réservé à la noblesse [45]. Avec cette représentation symbolique, la plèbe cherche à constituer une parole propre lui permettant de communiquer avec une élite faisant la sourde d'oreille : « *On peut donc voir dans le tatouage japonais une revendication d'identité plébéienne, un défi aux convenances, à l'ordre moral des classes dominantes.* » [46]

Mythe plébéien et auto-répression

À travers le tatouage, la plèbe se dote d'une machine symbolique capable de s'inscrire dans la sphère sociale. Dans les faits cependant, cette parole que constitue le tatouage sera officiellement méprisée par les élites puisqu'elle contribue à souligner les failles et les contradictions du système social japonais.

Or, ce mépris de l'élite n'est pas l'unique raison de la marginalisation de la plèbe. Il y a, dans la symbolique plébéienne du tatouage elle-même, une dimension fataliste qui appelle non à l'expression politique, mais à une expression mythique. En d'autres termes, plutôt que de situer l'enjeu au niveau d'une confrontation politique pour la reconnaissance, le tatouage situe la lutte de l'identité plébéienne au niveau d'une expression sublimée dans l'art.

Comme nous l'avons vu, pour se situer au niveau de l'espace politique, il faut être en mesure d'imposer aux autres acteurs sa propre sémantique des symboles identitaires. Tout l'enjeu se situe au niveau de la lutte pour la reconnaissance tant de ses symboles identitaires que de sa capacité symbolique nécessaire à toute (re)définition de l'ordre social adéquat. En ce sens, la politique constitue le lieu d'expression de l'égalité au niveau des facultés, par-delà les différences d'idiomes : « *La participation implique* (…) *la possibilité de faire entendre sa propre voix et donc de construire et d'exprimer simultanément sa propre identité par ses idiomes et son style.* » [47]

Or, la plèbe d'Edo est demeurée incapable d'imposer son propre discours aux autres groupes sociopolitiques. Pour parler à la manière de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, l'inscription codifiée par la machine plébéienne se situe en parallèle avec les autres machines sociales, dont celle de l'élite politique. Or, il est probable – seulement probable, car nous n'avons aucun moyen de savoir si l'on se fie à la technique schizo-analytique de Deleuze et Guattari – que le désir plébéien est initialement le devenir-politique de cette machine jusqu'alors absente. Pour mieux saisir la notion de schizo-analyse et de machine sociale, rappelons ce qu'en disent Deleuze et Guattari dans à leur *Anti-Oedipe* :

« *La schizo-analyse renonce à toute interprétation, parce qu'elle renonce délibérément à découvrir un matériel inconscient : l'inconscient ne veut rien dire. En revanche, l'inconscient fait des machines, qui sont celles du désir, et dont la schizo-analyse découvre l'usage et le fonctionnement dans l'immanence aux machines sociales. L'inconscient ne dit rien, il machine. Il n'est pas expressif ou représentatif, mais productif. Un symbole est uniquement une machine sociale qui fonctionne comme machine désirante, une machine désirante qui fonctionne dans la machine sociale, un investissement de la machine sociale par le désir.* » [48]

Ainsi, au niveau social, la production de l'identité serait le fruit d'une machine symbolique à la source de laquelle on retrouverait un désir, d'abord pensée comme auto-reconnaissance de soi, puis comme reconnaissance de soi par autrui.

On voit donc, dans le cadre d'une analyse du tatouage durant la période Edo, comment un symbole peut constituer un organe de la machine plébéienne - en tant que machine sociale - fonctionnant comme machine désirante, désir que l'on pourrait exprimer comme désir d'existence et de reconnaissance sur un plan ontologique et social. Or, la schizo-analyse de Deleuze et Guattari suggère que le désir peut être la source de sa propre répression : « *Tel est donc le but de la schizo-analyse : analyser la nature spécifique des investissements libidinaux de l'économique et du politique ; et par là montrer comment le désir peut être déterminé à désirer sa propre répression dans le sujet qui désire.* » [49] À partir de cette perspective, peut-on lire le désir plébéien comme étant à la source même de sa répression, empêchant par le fait même la classe

plébéienne de devenir une classe politique et la confinant à une identité artistique inoffensive ?

Ce que l'on observe, c'est que cette identité forgée à partir du tatouage ne débouche pas sur une *praxis* au plan politique, mais demeure à un stade artistique où l'on assiste effectivement à une opposition à l'ordre établi, mais seulement sous la forme d'autoreprésentations symboliques (le tatouage) et de récits satyriques (les *Gesaku* [50]) ou épiques (le *Suikoden*). On a donc affaire à ce qu'Annie Pratte appelle une « *'contestation douce'* » [51] et même à ce qu'on pourrait appeler une véritable mythologie plébéienne : l'art permettant de rendre tolérable une situation sur laquelle on ne peut, ou plutôt, on ne croit pas pouvoir agir.

Cette créance, que l'on pourrait qualifier de fataliste, est intimement liée à la pratique même du tatouage. La souffrance liée à la vie plébéienne est représentée symboliquement par la souffrance du processus du tatouage lui-même. La permanence de celle-ci constitue une image de celle-là, d'où un certain pessimisme face aux possibilités de changements sociaux : la répression du désir était au cœur même de la forme que le désir a prit pour se manifester. Par le tatouage, toute espérance est transférée dans le domaine des icônes protectrices appartenant au divin. L'optimisme est détourné vers l'imaginaire plutôt que de se situer dans le réel.

C'est ainsi qu'apparaissent certains récits mythiques comme le *Suikoden* – traduction japonaise du roman chinois *Shuihu Zhuan* [52] – racontant l'histoire de cent huit brigands d'honneur – habituellement représentés tatoués – révoltés face à une bureaucratie corrompue. Il est aisé de montrer comment les héros du *Suikoden* constituent l'image idéale du plébéien d'Edo : « *Pour une société qui subit elle-même les mesures oppressives et discriminatoires des autorités qui se traduisent, en fin de compte, par une forme d'ostracisme de toutes classes non-guerrières, elle ne peut que sympathiser avec les héros du Suikoden.* » [53] La victoire des cent huit brigands devient alors la concrétisation de leur propre aspiration à un changement [54].

C'est en ce sens que ce récit est mythique, il réduit les tensions entre l'autorité oppressive et la plèbe opprimée ; il permet la réalisation des aspirations de la plèbe non au niveau du réel mais de l'imaginaire de sorte que la structure sociale n'en est point dérangée.

Conclusion

À travers l'exemple du tatouage, on a pu constater la dynamique de constitution – et, dans le cas présent, de répression – de l'identité sociale par l'intermédiaire de symboles. Mais surtout, c'est à la distinction entre l'identité pour soi et l'identité pour autrui qu'il a fallu s'arrêter afin de comprendre en quoi la signification d'un symbole s'inscrit dans un espace d'interprétation. La reconnaissance d'une identité dépend ainsi de la capacité d'une entité sociale à imposer la sémantique propre à ses symboles aux autres entités avec lesquelles elle doit interagir. Faute de cela, c'est à l'aune de logiques différentes et parfois contraires que les symboles constitutifs d'une identité seront compris et jugés. En ce sens, et suivant l'analyse de Nancy Fraser, l'identité, en tant que produit d'une représentation symbolique, se constitue socialement au cœur de l'espace public : « *les espaces publics ne sont pas uniquement des arènes où se forment l'opinion discursive mais sont aussi des lieux où se forment et s'expriment les identités sociales.* » [55] L'identité serait ainsi le résultat, jamais abouti, d'une véritable dialectique se jouant au cœur de l'espace symbolique, entre un sujet – collectif ou individuel – et son environnement. À travers l'exemple de la plèbe d'Edo, c'est un portrait de cette dialectique que nous avons voulu brosser [56].

Bibliographie

Aristote, *La Politique*, Paris, Vrin, 1977

Barthes Roland, *L'Empire des signes*, Paris, Skira, 1970

Benoist Luc, *Signes, symboles et mythes* [1975], Paris, PUF, 1977

Borel France, *Le Vêtement incarné* [1992], Paris, Calmann-Lévy, 1998

Caruchet William, *Tatouages et tatoués*, Paris, Tchou, 1976

Deleuze Gilles et Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972

Fraser Nancy, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante

» dans *Où en est la théorie critique ?*, Renault Emmanuel et Sintomer Yves (dir.), Paris, La Découverte, 2003, p.103-134

Gilbert Margaret, *On Social facts* [1989], Princeton, Princeton University Press, 1992

Hearn Lafcadio, *Fantômes du Japon* [1899], Paris, Privat, 2007

Hérail Francine (dir.), *Histoire du Japon des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2009

Ikkû Jippensha, *À pied sur le Tôkaidô* [1822], Paris, Picquier, 1998

Kober Marc, « Fleurs de peau » dans *Tatouages – Une histoire et des histoires*, Pozzuoli Alain (éd.), Paris, Belles lettres, 2005

Mead Georges Herbert, *L'Esprit, le soi et la société* [1934], Paris, PUF, 2006

Nai-han Shi, *Au Bord de l'eau (2 vol.)* [1644], Paris, Gallimard, 1997

Neary Ian, « Class and Social Stratification » dans *A Companion to Japanese History*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p.389-406

Ortner Sherry, « On Key Symbols », *American Anthropologist* vol.75, no.5, oct. 1973, p.1338-1346

Pons, Phillippe, *Misère et crime au Japon du 18e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1999

Pons Philippe, *Peau de brocart – le corps tatoué au Japon*, Paris, Seuil, 2000

Pratte Annie, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo : Étude de cas de l' irebokuro et de l'horimono*, Montréal, Université de Montréal, 2007

Richie Daniel et Buruma Ian, *The Japanese Tattoo* [1980], New York, Weather Hill, 1989

Taylor Atkins, E., « Popular Culture » dans *A Companion to Japanese History*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p.460-476

Notes

[1] Cf. G.H. Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006, 3e section

[2] Selon ce système, les seigneurs des différents fiefs du Japon devaient résider une année sur deux à Edo. Lorsque le seigneur retournait sur ses terres, il devait laisser femme et enfants à Edo. En plus de l'effet dissuasif d'une telle prise d'otage, le fait d'entretenir deux résidences en plus des frais de déplacements récurrents constituait une pression économique sur les finances du seigneur qui limitait d'autant sa capacité d'opposition au régime.

[3] Il suffit de pensée à la répression de la rébellion de *Shimabara* (1637-1638) où près de 37 000 Japonais chrétiens furent massacrés sous la caution du gouvernement central.

[4] P. Pons, *Misère et crime au Japon du 18e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1999, p.14

[5] Pour ce qui est de la caste des *eta*, l'exclusion n'est pas tant due au caractère atypique de leur activité qui ne s'intègrerait pas au système *shi-nō-kō-shō*. En effet, pour la plupart artisans pauvres, les *eta* s'intègreraient tout de même à ce système si ce n'était de l'objet de leur travail jugé impur, ce qui explique leur exclusion et leur confère une place au sein de la population flottante. Au sujet de cette population flottante, cf. *Id.*, p.52-61 ainsi que I. Neary, « Class and Social Stratification » dans *A Companion to Japanese History*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p.390-391. Sur les *eta* qui constituaient, à l'époque, une caste héréditaire qui pratiquaient traditionnellement les métiers liés au sang et aux cadavres animaux (dépeceur, équarrisseur, boucher, tanneur, etc.) et les *hinin* qui, quant à eux constituaient les populations marginales d'artistes saltimbanques, de pauvres mendiants, d'ex-condamnés, etc., Annie Pratte donne l'étymologie suivante : « *Eta signifie littéralement 'plein de souillures', tandis que hinin se traduit par 'non-gens', 'non-personne' ou 'non-humain'.* » (A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo : Étude de cas de l'irebokuro et de l'horimono*, Montréal, Université de Montréal, 2007, p.29). Toutefois, si l'on en croît Philippe Pons, on ne peut comprendre les phénomènes discriminatoires de la population flottante d'Edo en s'attardant uniquement aux *eta* et aux *hinin* (cf. P. Pons, *Misère et crime au Japon*, op.cit., p.27-28).

[6] Cf. P. Pons, *op.cit*., p.21

[7] « *Chaque culture comprend certains éléments clés qui, d'une manière mal définie, sont cruciaux à son organisation distinctive.* » (S. Ortner, « On Key Symbols », *American Anthropologist*, vol.75, no.5, oct. 1973, p.1338)

[8] L. Benoist, *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, 1977, p. 5

[9] Nous utilisons le terme de « plébéien » ou de « plèbe » afin de rendre compte de la notion de *senmin* que Pons situe dans la « distinction trans-chronique [qui] domine l'histoire du Japon du Moyen Âge à Meiji (…) entre ce qu'il est convenu d'appeler le 'bon peuple' (*ryōmin*) et le 'vil peuple' » (*senmin*). » (P. Pons, *Misère et crime au Japon*, op.cit., p.29). Cette distinction trans-chronique, mais aussi trans-géographique omet évidemment la presqu'infinie variation de la nomenclature des groupes sociaux, corps de métiers, castes, etc. intégrés ou non au système du *shi-nō-kō-shō* (cf. Hérail Francine (dir.), *Histoire du Japon des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2009, p.708). Nous définissons donc la population flottante, le « vil peuple » - que Pons identifie plus généralement à la plèbe d'Edo (cf. Pons, *Misère et crime au Japon*, op.cit., p.28-29) – dans son rapport d'exclusion à cette structure quadripartite de la société, tout en demeurant conscient des lacunes – du point de vue de la précision géo-historique – que l'utilisation de ce genre d'idéalisation implique (notamment dans la mesure où il s'agit d'un représentation de l'idéologie dominante qui pose la société comme un tout cohérent et dépourvue de conflits). D'autre part, comme cela deviendra plus clair à la lecture de notre texte, nous utilisons également le terme de plèbe en un sens plus spécifique, toujours afin de déterminer le « vil peuple ». Le terme de plèbe qualifie alors ce « vil peuple » en tant qu'il est conscient de soi, comme corps social. En cela, nous l'opposons au terme de population flottante qui détermine ce corps social, ce « vil peuple », dans sa non-conscience de soi. La population flottante est déracinée, en marge de toute société et tend, à travers tout un ensemble de représentations symboliques (dont le tatouage constitue un élément essentiel), à reconstituer de nouvelles formes de liens sociaux. C'est au terme de ce processus qu'il devient possible de parler d'une plèbe, c'est-à-dire non plus un ensemble indifférencié d'individus, mais d'un groupe qui malgré certaines distinctions s'identifie à une même sous-culture. Le terme de plèbe rend compte à la fois de cette consciente d'appartenir à une classe sociale, mais aussi, par sa connotation péjorative, que cette classe est indissociablement liée à un mépris affiché de la part de l'élite.

[10] Le tatouage dont il sera traité ici sera le tatouage figuratif intégral appelé généralement *horimono*. Celui-ci prend la forme d'une (ou plusieurs) figure(s) (divinité, animal magique, personnage historique ou légendaire, etc.) sur fond de motifs floraux. Le tatouage couvre, à partir de la nuque, l'ensemble du dos et des fesses, et s'arrête à mi-cuisses ainsi qu'à la moitié de l'avant-bras. La poitrine et le ventre sont également tatoués, à l'exception d'une fine bande au centre. En nous attardant à ce type de tatouage, nous laissons de côté l'*irebokuro* qui répond à une autre logique symbolique. Il constitue en effet un tatouage-serment apparu à la fin du 17e siècle et unissant deux amants par l'inscription d'une marque distinctive (un grain de beauté à un même endroit du corps, le nom de l'être cher, etc.). À ce sujet, cf. D. Richie et I. Buruma, *The Japanese Tattoo*, New York, Weather Hill, 1989, p.14-15 ainsi que A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo*, op.cit., ch. 2.

[11] P. Pons, *Peau de brocart – le corps tatoué au Japon*, Paris, Seuil, 2000, p.131

[12] P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p. 56. Néanmoins, même si le tatouage prévaut parmi les ouvriers non-qualifiés et certains corps de métiers définis, il reste l'expression d'une sous-culture jugée essentiellement anormale (cf. D. Richie et I. Buruma, *The Japanese Tattoo*, op.cit., p.25).

[13] Il suffit de songer aux périodes répétées de famine qui frappèrent le pays (en 1641-1642, 1755, 1763, 1787 et de manière plus prononcée encore en 1782), au grand incendie de *Meireki* de 1657 qui dura trois jours et fit plus de 100 000 victimes dans la seule ville d'Edo ou encore au séisme de 1703 dans la région de Kanto où se situe Edo (environ 150 000 morts).

[14] P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.57

[15] *Id.* p.56-57

[16] Kober Marc, « Fleurs de peau » dans *Tatouages – Une histoire et des histoires*, Pozzuoli Alain (éd.), Paris, Belles lettres, 2005, p.17

[17] P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.18

[18] Sur ce thème d'une alliance entre le monde des esprits et le monde physique visant la protection par le biais de la représentation, on trouve un bel exemple dans les contes de Lafcadio Hearn notamment *L'Aveugle qui faisait pleurer les morts* et *Le Gamin qui dessinait des chats* (cf. L. Hearn, *Fantômes du Japon*, Paris, Privat, 2007, p.19-34 ; 263-268).

[19] P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.115

[20] *Id.*, p.101

[21] F. Borel, *Le Vêtement incarné*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p.17

[22] « *Au Japon* (…) *des distinctions théoriques claires au niveau esthétique correspondaient aux statuts sociaux. La dichotomie entre les formes culturelles ga (l'élégant) et zoku (le vulgaire) ne renforçait pas seulement la distinction entre l'élite héridtaires (les courtisans et les clans guerriers proéminant) et le peuple de roturiers, mais niait également la possibilité même d'une valeur esthétique comparable entre leur forme respective d'expression. De plus, durant l'époque prémoderne, la culture d'élite nécessitait la maîtrise de l'écriture, alors que la culture populaire se transmettait oralement, un contraste important dans les sociétés de l'Asie de l'Est où la capacité à lire et à écrire signifiait un statut.* » (E. Taylor Atkins, « Popular Culture » dans *A Companion to Japanese History*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p.465)

[23] « *L'homme, seul de tous les animaux, possède la parole. Or, tandis que la voix ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également* (…) *le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme* (…) *d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité.* » (Aristote, *La Politique*, Paris, Vrin, 1977, p.29 [1253 a9-18]).

[24] Cf. Hérail Francine (dir.), *Histoire du Japon des origines à nos jours*, op.cit., p.700-701

[25] Par exemple, rappelons l'importance des *Vingt-quatre Modèles édifiants de piété filiales chinoise* dans l'éducation des enfants à la période Edo. Ce texte fut tourné en ridicule par Jippensha Ikkû dans son célèbre *À pied sur le Tôkaidô* (cf. J. Ikkû, *À pied sur le Tôkaidô*, Paris, Picquier, 1998, p.31).

[26] « *Pour les habitants d'Edo, la sophistication n'était pas spirituelle, mais bien quelque chose de tangible que l'on pouvait afficher.* » (A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo*, op.cit., p.118)

[27] *Ibid.* (Cf. E. Taylor Atkins, « Popular Culture » dans *A Companion to Japanese History*, op.cit., p.466)

[28] A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo,* op.cit., p.118

[29] M. Kober, « Fleurs de peau » dans *Tatouages*, op.cit.,, p.21

[30] P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.58

[31] Pour une analyse détaillée des méthodes, processus et rituels accompagnant la pratique du tatouage traditionnel, cf. D. Richie et I. Buruma, *The Japanese Tattoo*, op.cit., p.85-114

[32] En affirmant que la douleur n'était rien, le tatoué jouera sur l'ambiguïté qui suggère que si cette douleur n'était rien pour lui, elle pourrait être potentiellement insupportable pour un être plus faible (cf. *Id.,* p.98). Il maintient ainsi à la fois la dimension de force et de courage qu'on attache au tatoué.

[33] Cf. P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.23

[34] P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.26

[35] Cf. W. Caruchet, *Tatouages et tatoués*, Paris, Tchou, 1976, p.76-77

[36] A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo*, op.cit., p.127

[37] « Par sa relation à l'eau, le dragon qui habite un palais dans les profondeurs de la mer, était un tatouage privilégié des pompiers d'autrefois. » (P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.46). Kober affirme même que ce symbole leur était réservé (cf. M. Kober, « Fleurs de peau » dans *Tatouages*, op.cit., p.17).

[38] « Contrôlant les vents et les pluies, soufflant feu et vivant dans l'eau, il symbolise la totalité du monde, la synthèse des extrêmes, l'énergie et le changement. » (P. Pons, *Peau de brocart*, Paris, Seuil, 2000, p.99) Pons dira d'ailleurs : « Le dragon, animal aquatique crachant du feu, constitue la médiation entre ces deux éléments opposés et assume une fonction d'amulette pour les pompiers. » (*Id.*, p.62)

[39] Cf. F. Borel, *Le Vêtement incarné*, op.cit., p.184

[40] *Id.*, p.71

[41] Cf. *Id.*, p.45

[42] Cf. M. Gilbert, *On Social facts*, Princeton, Princeton University Press, 1992

[43] R. Barthes, *L'Empire des signes*, Paris, Skira, 1970

[44] À ce sujet, cf. A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo*, op.cit.

[45] Toutefois, cette réponse sera le fait de la population flottante et non des marchands qui, s'ils se distinguent publiquement par la sobriété de leur kimono, compensent par la possession d'objets de valeurs dans le privé (cf. D. Richie et I. Buruma, op.cit., p.17). De fait, le tatouage semble être un symbole identitaire propre à la plèbe, alors que les artisans et les marchands prospères définiront leur identité de manière différentielle – autant par rapport à l'élite politique que la plèbe – par le biais d'autres pratiques et symboles dont l'analyse dépasse le cadre de notre texte.

[46] P. Pons, *Peau de brocart*, op.cit., p.114

[47] N. Fraser, « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante » dans *Où en est la théorie critique ?*, Renault Emmanuel et Sintomer Yves (dir.), Paris, La Découverte, 2003, p.121

[48] G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p.213

[49] *Id.*, p.124-125

[50] Pour un exemple paradigmatique de ce type de littérature populaire, cf. J. Ikkû, *À pied sur le Tôkaidô*, op.cit.

[51] A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo*, op.cit., p.43

[52] S. Nai-han, *Au Bord de l'eau (2 vol.)*, Paris, Gallimard, 1997

[53] A. Pratte, *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo*, Montréal op.cit., p.114

[54] Cf. *Id.,* p.116

[55] N. Fraser, « Repenser l'espace public » dans *Où en est la théorie critique ?*, op.cit., p.121

[56] Ce faisant, nous n'avons réalisé qu'une brève esquisse du tatouage japonais pour seul but de comprendre ce que ce phénomène donne à penser quant à la problématique de l'identité. Le lecteur intéressé à approfondir ses connaissances sur le tatouage japonais pourra consulter, outre les sources bibliographiques ci-dessus : M. Bratt et M. Poysden, *A History of Japanese Body Suit Tattooing*, Amsterdam, Kit Publishers, 2006 ; S. Fellman et D.M. Thomas, *Japenese Tattoo*, New York, Abbeyville Press, 1987 ; T. Kitamura, *Tattoos of the Floating world*, Amsterdam, Kit Publishers, 2003 ; T. Boten, *Hadae : Nihon no irezumi*, Tokyo, Tachifu Shobô, 1975 ; I. Morita, *Irezumi*, Tokyo, Zufu Shinsha, 1966 ; A. Takagi et K. Fukushi, *Nihon shisei no geijutsu : Horiyoshi*, Tokyo, Tokyo Ningen no Kagakusha, 2002 ; H. Tamabayashi, *Bunshin hyakushi : Irezumi fuzoku jiten*, Tokyo, Bunsendô Shobô, 1936.