



**HAL**  
open science

## Un lignage aujourd'hui en Chine du Sud-est (enquête)

Catherine Capdeville-Zeng

► **To cite this version:**

Catherine Capdeville-Zeng. Un lignage aujourd'hui en Chine du Sud-est (enquête). *Terrains et Travaux : Revue de Sciences Sociales*, 2009, *Terrains chinois*, 16, pp.31-53. <hal-01285740>

**HAL Id: hal-01285740**

**<https://hal.science/hal-01285740v1>**

Submitted on 9 Mar 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Catherine Capdeville-Zeng

## Un lignage chinois aujourd'hui en Chine du Sud-Est

(enquête)

La Chine qui étonne le monde par la rapidité et la profondeur des changements y ayant cours depuis une trentaine d'années repose sur un système de parenté patrilinéaire, encore bien présent aujourd'hui en milieu rural. Les Chinois Han (les Chinois « de souche » qui se distinguent de leurs « minorités » non Han) sont organisés en lignages patrilinéaires depuis des temps très anciens. Cette forme d'organisation sociale s'est transmise, tout en évoluant de manière importante, particulièrement en ce qui concerne les pratiques qui s'appuient sur la parenté, comme le culte des ancêtres ou les règles des rites de deuil.

Le système patrilinéaire se décline différemment selon les provinces. Globalement, il serait moins important dans le nord, alors que certaines régions, et notamment la Chine du sud-est où se situe le lignage présenté dans cet article, se caractérisent par la coexistence des lignages et villages. Dans d'autres régions, les villages se composent de plusieurs lignages d'importance équivalente, ou encore d'une multitude de lignages. Dans ce dernier cas, le poids du système lignager est plus faible, de même que dans les villes, où l'organisation sociale est moins structurée autour de la parenté.

Les « lignages » *jiazu* ou *zongzu*, aussi appelés « clans »<sup>1</sup>, pa-

1. Les deux termes chinois sont employés couramment, voire indifféremment ; *jiazu* appuie sur la notion de « famille/maison » *ja*, tandis que *zongzu* met l'accent sur la notion de « lignée ». *Zongzu* contient l'idée de groupe et désigne les groupements sociaux fondamentaux, depuis les lignages jusqu'aux différentes « nationalités » *minzu* qui peuplent la Chine. Aujourd'hui, pour caractériser les groupements localisés en Chine, on utilise plutôt le mot « lignage », qui désigne en anthropologie un groupe de filiation où il est possible de retracer des liens directs avec l'ancêtre fondateur. Le terme « clan », plus englobant, où les liens généalogiques avec l'ancêtre ne sont plus directement avérés, a été presque abandonné.

trilinéaires, se caractérisent par la transmission en ligne exclusivement masculine du « nom de famille » *xing*. Aussi dans le langage quotidien, on parle souvent des « noms de famille » pour désigner les lignages. Plus largement, l'expression « les vieux cent noms de famille » *laobaixing* caractérise le peuple chinois, qui est ainsi considéré comme une totalité résultant de la réunion des noms de famille (le chiffre cent a une valeur symbolique dans cette expression, puisqu'il en existe en fait plusieurs centaines, néanmoins les quatre noms les plus courants rassemblent aujourd'hui environ 30 % de la population chinoise).

L'organisation patrilinéaire chinoise a inspiré de nombreuses études. En France, le sociologue sinologue Marcel Granet, dans les *Catégories matrimoniales* (1939), a étudié le lien existant entre le groupe culturel que constitue le lignage et les règles de l'alliance. L'anthropologue Claude Lévi-Strauss, dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1947), s'est servi du système chinois pour fonder son modèle de « l'échange généralisé », pour lequel la répétition du mariage avec la fille de l'oncle maternel entraîne la formation de groupes d'alliances. Le sinologue Léon Vandermeersch dans *La Voie royale* (1977) a exploré les institutions de la Chine classique parmi lesquelles la parenté joue un rôle prépondérant. Les premières enquêtes de terrain dépeignant l'importance des relations de parenté ont été effectuées par des anthropologues chinois, notamment Francis Hsü (1949) et Lin Yueh-Hwa (1948), peu avant la révolution communiste de 1949. Ensuite, les enquêtes réalisées principalement à Taiwan et à Hong Kong ont été centrées sur les organisations sociales caractéristiques de la Chine du sud-est (Fujian, Guangdong). L'anthropologue Maurice Freedman a développé l'étude du lignage dans *Lineage Organization in Southeastern China* publié en 1958, suivi de *Chinese Lineage and Society – Fukien and Kwangtung* en 1966. Il présente le *large-scale corporate lineage* (1958 : 140), dont la spécificité est de ne pas représenter seulement une organisation de parenté, mais d'être bien plutôt un groupe de pouvoir économique et politique lié à un territoire. Sa description a influencé tous les anthropologues spécialistes de la Chine qui se sont intéressés depuis aux structures sociales du monde de la campagne et aux « lignages localisés » ou « villages

monolignagers ». La plupart d'entre eux ont développé ou critiqué ses analyses. Ainsi, des années 1960 à 1980, les enquêtes de terrain menées principalement à Taiwan et à Hong Kong par des anthropologues américains ont montré la diversité des organisations lignagères et des pratiques associées à la parenté<sup>2</sup>. Avec l'ouverture de la Chine et la possibilité d'y mener à nouveau des enquêtes de terrain, des travaux renouvelés voient le jour. Par exemple, l'*Enquête sociologique sur la Chine 1911-1949* (1996) d'Isabelle Thireau et de Hua Linshan étudie un lignage du Guangdong et analyse finement les différentes manifestations internes et externes de ce lignage avant la révolution.

Toutefois, à part quelques études socio-historiques récentes portant sur l'étude de généalogies comme celles de Michael Szonyi (2002), ou de David Faure et d'autres auteurs qui ont publié une section nommée « la révolution des lignages » dans la revue *Annales* (2006), il semble que le champ des enquêtes de terrain axées sur la parenté laisse maintenant place à d'autres intérêts. Par exemple, l'anthropologue chinois formé aux USA, Yan Yunxiang, s'intéresse au rôle joué par les femmes dans un village du Heilongjiang, au détriment des relations de parenté qu'il considère comme « élastiques et incertaines » (2001 : 227). Charles Stafford (2000), en démontrant l'importance des relations parents-enfants et des relations d'amitié dans un village du nord-est, divulgue un paysage social où le lignage ne semble avoir aucune consistance.

Que reste-t-il aujourd'hui des lignages, après les bouleversements intervenus en Chine depuis un siècle ? Notamment, depuis l'avènement du communisme qui a cherché à détrôner les lignages patrilinéaires pour s'arroger leur autorité ; mais aussi depuis les réformes de la modernisation entamées au début des années 1980 qui détruisent les structures anciennes de façon plus insidieuse ? Plus particulièrement en Chine du sud-est où les lignages constituaient le lien primordial organisant la vie sociale, ont-ils disparu, sont-ils devenu des écorces vides ou sont-

2. Voir par exemple *Family and Kinship in Chinese Society* (1970), Cohen (1976), Ahern (1973), Baker (1968, 1973), Pasternak (1969), Ebrey (1978, 1984), Watson Rubie (1982), Faure (1986).

ils encore constitutifs du paysage social ?

Cet article pose quelques jalons pour comprendre ce que représentent aujourd'hui ces groupes de parenté, à travers l'étude de faits survenus ou entendus au cours de mes enquêtes de terrain menées tous les ans depuis 2002 (à l'exception de 2007) dans le village de Shiyou (district de Nanfeng, province du Jiangxi), à l'occasion du Nouvel An pour lequel est organisé un théâtre cérémoniel appelé *nuo* représenté avec des masques considérés comme des entités divines.

La première partie présente les conditions d'enquête dans le village et le contexte socio-historique du lignage le plus important de Shiyou. Sont analysés ensuite trois cas de conflits ou de faits ayant entraîné des discussions entre villageois sur des questions se rapportant au lignage : le traitement des masques, le vol des masques, le placement correct lors d'une procession funéraire. A partir de ces situations, on verra que le lignage reste présent telle une structure de fonds de la vie villageoise.

### Les enquêtes et le contexte socio-historique

Anthropologue de formation, je me suis tournée, depuis les années 2000, vers l'étude du théâtre chinois dans ses formes contemporaines et populaires, c'est-à-dire organisées loin des cercles de pouvoir, dans des milieux non officiels et/ou dans les provinces et campagnes. J'ai choisi Shiyou pour son théâtre *nuo*, dont j'ai eu connaissance par un article publié dans la presse chinoise et une monographie parue dans la collection taiwanaise *Chinese Theater Folklore Studies* (Yu et Liu, 1996). Après les dérives de la révolution culturelle, un grand nombre de personnes ont eu à cœur de rechercher et de diffuser les traditions chinoises encore présentes. Le village de Shiyou, par l'esthétique de ses masques et la conservation de son *nuo* par delà révolution et modernisation, a suscité beaucoup d'intérêt. De façon plus générale, le *nuo*, souvent considéré comme l'ancêtre du théâtre ou opéra chinois, en raison de ses aspects cérémoniels, a été au centre d'un certain nombre d'analyses élaborées par des spécialistes du théâtre depuis les années 1990<sup>3</sup>.

3. Par exemple Zeng Zhigong (2005) sur les *nuo* du district de Nanfeng (compte-rendu de Capdeville, 2006) ; en Occident, voir notamment Riley (1997) qui analyse les liens entre

Après avoir contacté le chef du village grâce à l'entremise de l'auteur de l'article, je suis arrivée à Shiyou pour la première fois, accompagnée de deux photographes chinois, la veille du Nouvel An, en février 2002. Nous y avons passé les quinze jours de la fête, habitant dans la maison de notre hôte, avec qui s'est nouée une relation d'amitié. Peu après notre arrivée, les « hommes-tête » *touren* – le titre héréditaire des notables du lignage – en charge de l'organisation du *nuo*, nous demandèrent de donner une somme d'argent au dieu du *nuo*, et de lui acheter des pétards et des bougies. Après avoir inséré quelques billets dans une « enveloppe rouge »<sup>4</sup>, nous avons été conduits par le chef du village au temple du *nuo*, où une foule bruyante se pressait. L'enveloppe rouge a été transmise à l'un des hommes-tête présent dans ce lieu, puis la brasse de pétards a été allumée à l'extérieur du temple, ainsi que deux bougies posées sur l'autel. Dans le bruit et la fumée des pétards, un brin d'encens à la main, nous avons salué trois fois le dieu du *nuo* qui trône au centre du temple, puis le dieu du sol situé à sa gauche, puis la statue de l'ancêtre fondateur du *nuo* située à sa droite, et enfin les divinités du ciel et de la terre en direction de la porte d'entrée, comme le font les villageois pour solliciter la réalisation d'un vœu, remercier les dieux pour leurs dons ou simplement leur souhaiter le Nouvel An. Après cette reconnaissance du *nuo*<sup>5</sup>, et à travers lui, celle des villageois dans leur ensemble, il a été possible de circuler librement dans le village et d'accompagner la troupe des acteurs dans tous ses déplacements. Plus tard, nous avons rencontré des dirigeants de la « commune » *xiang* et du « district » *xian*, lors de leur passage au village, et ceux-ci nous ont assuré de leur soutien pour nos enquêtes.

Le *nuo* se déroule ainsi : après une séquence rituelle d'invitation des dieux qui a lieu au petit matin du premier de l'An, le *nuo* se manifeste par une série de saynètes dansées par des acteurs masqués, dans toutes les maisons du village, que la troupe visite

*nuo* et Opéra de Pékin.

4. Les « enveloppes rouges » *hongbao* sont en Chine le moyen d'offrir des cadeaux, pourboires et pots de vins.

5. De la même manière, je suis priée de participer aux rites d'accueil et de départ du *nuo* avec la famille de mon hôte.

les unes après les autres. Matin et soir, pour le décrochage et l'accrochage des masques, des séquences rituelles ont lieu dans le temple. Après dix jours à Shiyou, le *nuo* se déploie ensuite de la même manière dans des villages voisins. La dernière nuit, les acteurs font de nouveau le tour de toutes les maisons pour y « chercher le *nuo* », avant « d'accomplir le *nuo* » au petit matin, c'est-à-dire de renvoyer les entités divines incarnées dans les masques loin du territoire villageois.

Accompagner les acteurs dans les maisons m'a permis de parler à loisir avec les villageois. Pendant les quinze jours de la fête du Nouvel An<sup>6</sup>, les paysans sont toujours présents pour recevoir le *nuo* lors de son passage chez eux et beaucoup se montrent ouverts et curieux vis-à-vis de l'étranger. J'ai ainsi pu observer la vie sociale et l'organisation villageoise. Le premier contact avec les hommes-tête, et la façon dont nous avons été conviés à participer au *nuo* m'ont fait prendre conscience de l'importance du lignage, un fait central qui se révélera être à la base de la structure sociale tout autant que de la structure rituelle. Dès lors, l'étude des relations de parenté entre les membres du lignage principal et ceux d'autres lignages m'a amenée à proposer des hypothèses sur le rôle et le sens local du *nuo*<sup>7</sup>.

Le Nouvel An est l'époque idéale pour rencontrer les paysans. Les jeunes rentrent des villes où ils travaillent comme migrants, les enfants sont en vacances et les parents ne sont pas occupés par les activités agricoles. Très accueillants, beaucoup de villageois sont venus me parler spontanément. Puis, j'ai noué des relations plus intimes avec certains d'entre eux qui sont devenus mes informateurs privilégiés : le chef du village – mon hôte – et sa famille, les acteurs, quelques personnes ordinaires, les secrétaires successifs du parti communiste de la « commune » *xiang*... Le dialecte local, la langue de Nanfeng, demeure cependant une difficulté. Je suis obligée de parler essentiellement aux personnes

6. Le Nouvel An commence le 25 du dernier mois lunaire avec une fête nommée « la petite année », il continue avec « la grande année » le premier de l'An et se termine lors de « l'année montante » le 15<sup>e</sup> jour du premier mois. Le *nuo* se poursuit le 16<sup>e</sup> jour et n'est finalement clos qu'au petit matin du 17<sup>e</sup> jour.

7. Un livre *Le théâtre dans l'espace du peuple, une enquête de terrain*, dans lequel un chapitre est consacré au théâtre *nuo*, est en cours d'élaboration.

qui savent s'exprimer en « langue commune » *putonghua*, c'est-à-dire les jeunes ayant un niveau scolaire supérieur au primaire, et les personnes qui ont travaillé comme migrants dans d'autres régions. Je leur demande parfois de me servir d'interprète pour communiquer avec les personnes âgées qui ne connaissent que le dialecte. Enquêter régulièrement pendant le Nouvel An m'a permis de confronter et d'approfondir mes hypothèses par des questions renouvelées.

Shiyou est situé dans le district de Nanfeng qui appartient à la région des collines de Chine du sud. Le paysage est une constellation de « villages » *cun*, établis le plus souvent dans les vallées, près d'une rivière ou d'un ruisseau, éloignés d'un ou plusieurs kilomètres. Les villages incluent une portion de champs cultivés et une autre de forêts en friche sur les collines. La culture du riz était presque unique avec deux récoltes par an dans les terres irriguées des vallées. Depuis une quinzaine d'années s'est développée la culture de la mandarine qui a apporté une grande prospérité à tout le district. Nanfeng produit une petite mandarine sucrée qui est exportée dans toute la Chine. Aujourd'hui, la culture du riz, peu rentable, est presque totalement abandonnée.

Le lignage principal de Shiyou appartient au nom Wu qui comptabilise actuellement environ 2,5 % de la population chinoise. D'après les renseignements donnés dans la généalogie du lignage (dernière édition, 1942), les Wu sont des descendants de l'Empereur Jaune, l'ancêtre mythique, père de la civilisation chinoise. Un certain Wu Xuan, né en 874, qui installe sa maisonnée à Nanfeng en 936, est vénéré partout dans la région comme l'ancêtre fondateur des branches Wu. Sa descendance comptabilise trois fils, dix-huit petit-fils, soixante dix-sept arrières petits-fils, trois mille arrières arrières petits-fils..., qui se sont dispersés dans tout le Jiangxi et le sud de la Chine. En 1135, l'un de ses descendants de la cinquième génération nommé Wu Xiyao s'installe à Shiyou et y fonde la branche Wu de ce village.

Toujours selon la généalogie, les Wu, après avoir éliminé leurs prédécesseurs sur le territoire de Shiyou, sont restés les seuls

habitants du village. Ils marient leurs filles dans les villages voisins et y prennent aussi leurs femmes. La généalogie mentionne comme un fait d'importance, à partir de 1620, l'arrivée de quelques familles porteuses de noms étrangers, auxquelles ils se sont alliés.

Au début des années 2000 est née la trente-neuvième génération<sup>8</sup> des Wu de Shiyou. Le village compte aujourd'hui environ mille deux cent habitants, dont plus de 60 % portent le nom Wu. Les 40 % restants, des familles de « noms extérieurs » *waixing*, se partagent onze noms différents. Elles s'opposent au « nom principal » *zhuxing*, notamment en ce qu'elles ne possèdent pas de temple lignager à Shiyou et sont enterrées dans un autre cimetière situé au sud du village, au-delà de la rivière.

### **Le lignage à travers trois faits conflictuels**

Les trois cas de relations conflictuelles abordent dans l'ordre : 1. la relation du lignage avec l'extérieur en rapport avec ses masques ; 2. le conflit dans le lignage et ses liens avec le domaine du politique ; 3. le conflit dans le lignage et ses liens avec la parenté dans le contexte des rites funéraires. Ces faits permettent de cerner différentes facettes du lignage et leurs implications dans la vie villageoise, et de voir comment la parenté œuvre aujourd'hui dans les relations sociales locales.

#### *Les masques : les objets sacrés du lignage*

Les masques sculptés en bois et peints de couleurs vives sont au centre du *nuo* comme au centre de la vie villageoise. Ils n'apparaissent qu'au Nouvel An, période pendant laquelle ils incarnent des divinités résidant à l'extérieur du territoire villageois.

Le premier de l'An au matin, tous les villageois viennent au temple « souhaiter l'an » *bainian* au « dieu du *nuo* » *nuoshen*, une entité qui comprend désormais aussi bien la statue que les

8. L'étude du décomptage des générations donné par la généalogie laisse supposer que des manipulations y ont été effectuées. Cela n'affecte pas la valeur de ce document, si essentiel aux yeux des habitants qui ont osé la cacher pendant la Révolution Culturelle.

masques accrochés en hauteur au-dessus d'elle. Ce jour là spécialement, mais aussi pendant toute la fête, on vient de tout le district pour obtenir des faveurs du dieu, parmi lesquelles la plus courante est de demander un fils (on vient aussi demander le succès pour son commerce ou pour les examens de ses enfants, ou encore la guérison d'une maladie, etc.). Le dieu du *nuo*, par la présence des masques, est à ce moment au faite de sa puissance car, selon les villageois, leurs vœux sont alors obligatoirement exaucés. L'efficacité du dieu du *nuo* pour donner des fils est fondamentale en cette époque de l'enfant unique. Les Chinois valorisent tant les fils parce que seuls les garçons transmettent le nom de famille et officient pour le culte des ancêtres. L'absence de descendance masculine fait de ces malheureux défunts des « âmes démoniaques solitaires et sauvages » *duhunyequi*, qui, affamées, rôdent la nuit dans les campagnes et effraient les vivants.

Les masques, porteurs de cette efficacité indispensable, sont considérés comme des objets sacrés, hautement révéérés et leur manipulation est entourée de tabous. Ils sont utilisés seulement par les acteurs, personne d'autre n'a le droit de les toucher. Ils n'appartiennent à personne en particulier, ils sont la propriété collective du lignage Wu comme le signale l'expression constamment employée au pluriel « nos masques ». Les hommes-tête, en dirigeant le *nuo*, sont les délégués des porteurs du nom Wu, mais aussi des résidants porteurs de noms extérieurs qui profitent du *nuo* au même titre que tous les villageois. Il faut noter que les Wu délèguent aux noms extérieurs la dignité – qui est en fait un service – d'être les acteurs du *nuo*.

Plusieurs événements ont transformé l'ensemble des masques. Les villageois m'ont raconté que les masques ont été brûlés, une première fois, pendant le mouvement appelé « détruire les quatre vieilleseries » *po sjiu* lors de la Révolution culturelle. Certains hommes-tête sont parvenus à en sauver quelques-uns (je n'ai pas pu obtenir le chiffre exact) en les cachant. Après un arrêt du *nuo* pendant plus d'une dizaine d'années, le cercle des hommes-tête se reconstitue au début des années 1980 quand les réformes de Deng Xiaoping autorisent à nouveau les activités culturelles. À partir des masques ayant survécu et de quelques masques

sculptés alors, un nouvel ensemble est formé. Mais en 1984, un incendie provoqué par un trop grand nombre de cierges ravage le temple à la fin de la fête. Là encore, un ou deux masques survivent, les flammes ne faisant que lécher leur peinture sans les brûler complètement. Mais les hommes-tête ne réussissent pas à organiser la reconstruction du temple, manquant de fonds et de pouvoir effectif. Le gouvernement du village (comité du Parti communiste) décide alors d'augmenter le nombre des hommes-tête en introduisant en leur sein des dirigeants politiques villageois. Un comité directeur est constitué, et comprend les six plus importants hommes-tête, appelés les « hommes-tête des hommes-tête ». Ensuite, la reconstruction du temple et la sculpture de nouveaux masques sont organisées rapidement, chaque villageois payant une participation. Les « nouveaux » masques, copiés sur les anciens grâce à des photos, incarnés par une cérémonie appelée « l'ouverture à la lumière », sont considérés comme étant l'avatar parfait des « anciens » masques.

Dès lors, les hommes-tête gardent jalousement les masques, ainsi que tout ce qui a trait au *nuo*. Ils cherchent à le préserver des influences extérieures, ou plutôt à conjurer ces influences en faisant en sorte de les concilier au *nuo*, notamment en demandant une somme d'argent à tous les étrangers venant enquêter au village ; somme qui est consacrée aux dépenses entraînées pour les activités cérémonielles. Dans les années 1990, les photographes venus de la ville pour faire des reportages à Shiyou sont outrés par cette demande des hommes-tête. Ils considèrent que c'est du vol, une sorte de racket des étrangers, sans voir que tous les villageois participent aux frais du *nuo* par des enveloppes rouges et des dons parfois conséquents, et sans voir également que le *nuo* n'est pas une activité financée par l'État. Aujourd'hui encore, on me raconte ces anciens conflits entre photographes et hommes-tête, qui fondaient leurs exigences financières sur la prééminence de la loi du lignage en tant que garant du *nuo*. Cet engagement des hommes-tête dans la volonté de protéger le *nuo* des influences étrangères, tout en en tirant profit afin de maintenir la pratique, a probablement contribué à éviter sa disparition jusqu'à aujourd'hui, comme cela a été le cas dans la plupart des villages voisins.

La même attitude des hommes-tête transparait dans un autre exemple, toujours en relation avec l'étranger. Lorsque la troupe de Shiyou est invitée à représenter le *nuo* au Japon en 2000, les hommes-tête refusent de laisser sortir les masques. Même les tentatives de persuasion menées par l'administration du district qui voit d'un bon œil la publicité ainsi faite à Nanfeng sont un échec. Les instances supérieures « n'ont alors eu d'autre solution que de faire sculpter de nouveaux masques » (à leurs frais), comme le rapporte Zeng Zhigong, spécialiste du *nuo* de son district, et ancien cadre du bureau de la culture de Nanfeng, dans son livre (2005 : 343). Il m'a aussi communiqué personnellement combien il a été étonné de la démonstration d'autorité des hommes-tête à cette occasion. C'est pour lui un signe de la vitalité du lignage, qui est toujours un acteur important de la vie sociale, nonobstant sa mise à l'écart des affaires publiques depuis l'instauration du communisme.

L'administration du district, malgré sa volonté de développer les échanges commerciaux et le tourisme, n'a pas réussi à convaincre les paysans de laisser sortir leurs masques et a dû reconnaître « l'autorité morale » des hommes-tête, porte-parole du lignage, détenteurs des règles coutumières devant lesquelles la pratique moderne a dû s'incliner. Isabelle Thireau et Hua Linshan (1996) décrivent des « pères-aînés » *fluxiong* dans un village du Guangdong, comme des hommes importants du lignage qui obtiennent une position d'autorité grâce à l'estime qu'ils reçoivent des autres villageois pour leurs capacités à maintenir et à gouverner l'ordre social. Ce système qui, bien que ne découlant pas comme à Shiyou d'une transmission héréditaire mais d'un choix progressif des notables politiques, repose aussi sur la distinction de certains hommes par et dans l'ensemble villageois pour le représenter et traiter des affaires courantes. Les *fluxiong* cantonais, comme les hommes-tête de Shiyou, sont des hommes issus du terroir, beaucoup plus facilement respectés que des dirigeants nommés par « le haut » (Parti communiste). L'autorité retrouvée des hommes-tête pour la pratique *nuo* est sans doute étonnante, après l'éviction des anciens notables au profit des dirigeants communistes à travers les nombreuses campagnes politiques (notamment la réforme agraire des années 1950 et

la Révolution culturelle de 1966 à 1976). Ces importants bouleversements n'ont pourtant pas réussi à faire disparaître le lignage, un groupe social organisé sous l'autorité de ses responsables propres, et éventuellement aussi pris en considération par l'administration.

### *Le vol des masques*

Le deuxième conflit concerne le vol des masques survenu en 2005. Quelques jours après le passage au village d'une troupe de bonimenteurs cherchant à vendre des produits capillaires, les masques disparaissent pendant la nuit. La porte du temple, pourtant verrouillée, n'est pas fracturée. La police, conviée sur les lieux, constate le vol, mais aucune enquête sérieuse n'est ouverte.

Les villageois, révoltés par l'attitude de la police et de l'administration, cherchent des responsables. Ils estiment que la porte du temple non fracturée révèle des complicités internes. Les explications de la vieille gardienne du temple sur la disparition des clefs sont incohérentes. Or, elle est la sœur de l'un des hommes-tête, qui a longtemps été chef du village après la Révolution culturelle. À son époque, une réorganisation administrative fait perdre une partie du territoire de la commune au profit du village voisin et le chef du village est considéré comme responsable de cette perte. Mais surtout, cet homme que j'avais toujours connu comme étant porteur du nom Wu, se révèle être un « faux Wu ». Dans cette région, quand un homme n'a que des filles, la coutume veut qu'il accueille un gendre chez lui et qu'il transmette son nom à l'un de ses « petits-fils utérins » (fils de sa fille). C'est ce qui est arrivé à cet homme, ainsi nommé Wu d'après le nom de son grand-père maternel, et qui aurait dû être nommé X d'après le nom de son père. Ces entorses à la règle de transmission du nom sont courantes, mais la mémoire villageoise les fait parfois émerger de l'oubli pour donner un sens aux difficultés qui peuvent surgir. Ainsi, ce changement de nom est devenu « la » raison tangible permettant d'interpréter le désastre de la perte des masques.

En effet, il n'est pas concevable pour les Wu que les masques soient volés par un Wu, puisqu'ils appartiennent collectivement

à tous les membres du lignage. Seul un nom extérieur voudrait voler un masque ne lui appartenant pas. Autrefois, le vol rituel des masques était une pratique courante : quand un village voulait fonder un *nuo*, les hommes commençaient par voler un masque chez des voisins, c'est-à-dire chez un lignage du voisinage. Il servait à créer un nouvel ensemble *nuo*. Dans la conscience collective locale, le vol de masques est donc une affaire qui ne mobilise que des noms extérieurs. Dans ce contexte, le « faux » Wu, ancien chef du village, est aussitôt soupçonné et accusé du vol, d'autant qu'on lui reproche déjà sa proximité avec l'administration du district et différents abus lors de son mandat ainsi que la perte d'une portion de terre Wu.

Mon séjour de 2005 a été compliqué par cette atmosphère tendue, surtout que mon intention était de photographier la généalogie du lignage m'ayant été montrée l'année précédente par l'homme-tête qui la détenait. Les villageois ont amalgamé cette photographie à un vol relevant du même ordre que celui des masques, parce que la généalogie, âme historique du lignage, est associée aux masques, les objets les plus précieux du lignage. Ce n'est qu'après de longues négociations par l'entremise de mon hôte et le paiement d'une somme d'argent, que j'ai finalement été autorisée à photographier la généalogie.

Cette année-là, à plusieurs reprises, des gens me racontent leur lutte contre l'ancien chef et l'administration, pour tenter de retrouver les masques. On me passe même le texte d'une pétition. Lors du dernier jour du *nuo*, pour la venue de plusieurs hauts cadres du district et de la province, des « journaux muraux » *dazibao* sont collés à différents endroits, et notamment sur un mur jouxtant la place où se tient le marché matinal. Ces journaux dénoncent X et son gendre Y, l'actuel secrétaire du Parti du village, ce qui n'est sans doute pas une pure coïncidence... La colère gronde au village, et des actes de vandalisme ont lieu contre les possessions de leurs familles. Bien que des policiers arrachent les journaux muraux, le village bruisse d'une victoire éphémère contre l'arbitraire...

Les anciens masques resteront introuvables, probablement disparus dans les mains d'une mafia locale qui les vendra peut-

être à un prix dérisoire sur le marché noir d'objets anciens. Les villageois restent inconsolables, bien que les autorités du district aient alors fait sculpter à leurs frais un nouvel ensemble de masques. « Ils ne sont pas beaux » disent les gens. Sans doute pour tenter d'apaiser le ressentiment villageois, le secrétaire Y est limogé l'année suivante. Cependant, au Nouvel An 2008, sur les murs d'un temple lignager rénové peu avant, apparaissent de grands caractères à l'encre noire qui dénoncent à nouveau X : « d'où vient l'argent pour la construction de ta maison à cinq étages, sinon du revenu du vol des masques ? » Les autorités du district demandent aux hommes-tête de lessiver les murs du temple, mais ils refusent. Le banquet qui devait y être tenu pour la fête a lieu ailleurs. Pourtant, l'année suivante, en 2009, les graffiti ont disparu des murs du temple. Peut-être le temps fait-il son effet... On me murmure toutefois que les mêmes griefs contre l'ancien secrétaire sont toujours d'actualité.

L'accusation envers le « faux Wu » est un bon exemple de ce que Joël Thoraval appelle dans son étude d'une tentative d'islamisation d'un lignage Han de Hainan une « solidarité patronymique » ou « solidarité lignagère » : « C'est le lignage, institution non reconnue par les autorités, qui au travers des rêves 'nationaux' et des sollicitations religieuses reste aux yeux de tous la valeur suprême... » (1991 : 67). Au moment où Shiyou est traversé par une crise majeure qui touche à ses objets les plus précieux, les masques, la solidarité lignagère réémerge et fait que le lignage se réunit en une communauté patronymique « pure » qui rejette un membre dont l'adoption passée présente aujourd'hui la raison idoine du désastre.

Ce conflit a aussi mis au jour la position du lignage en rapport à l'administration. Les journaux muraux et les caractères sur les murs du temple, l'entêtement des hommes-tête à ne pas obtempérer à la demande de nettoyer ces murs fait apparaître, temporairement, l'autorité du lignage et sa capacité à exprimer le mécontentement populaire dans le champ du politique. Certes, les journaux ont ensuite été arrachés et le temple a été nettoyé, un résultat de la conciliation entre l'administration et le lignage. Ces quelques faits montrent que le système lignager est bien

présent et qu'il manifeste sa voix par différents moyens, qui peuvent sembler dérisoires, mais qui, localement, sont importants. Le lignage est un groupe solidaire et à ce titre, il représente une autorité qui interfère dans la sphère du politique.

### *Discussion d'une position de parenté lors de funérailles*

Lors de mon terrain de 2003, un homme nommé Wu Xipu décède au début de la période du Nouvel An. Ce décès est inopportun à double titre : il frappe un homme encore jeune (Wu Xipu n'avait que 61 ans) et il a lieu pendant le *nuo*. Dès lors, il convient de lui faire des funérailles « qui se tiennent » et de l'enterrer avant la fin du Nouvel An et du *nuo*. Habitée depuis l'année précédente à visiter les maisons dont la grande porte de la pièce centrale reste généralement ouverte, je suis venue aussitôt le décès connu chez Wu Xipu où j'ai rencontré des membres de sa famille ; notamment, une de ses jeunes parentes est devenue l'une de mes informatrices privilégiées. Elle parle bien le *putonghua* et s'intéresse aux coutumes locales qu'elle prend plaisir à me décrire. J'ai ainsi pu suivre le déroulement complet des funérailles composé de différents rituels jusqu'à son achèvement, qui est la procession autour du village de tous les parents derrière le cercueil.

La situation familiale particulière de Wu Xipu a entraîné des discussions passionnées à propos de la position de ses descendants lors de la procession. La règle veut que cette procession soit conduite par un couple formé du petit-fils aîné et du petit-fils le plus jeune du défunt, l'aîné tenant dans ses mains sa tablette funéraire, le benjamin sa photo, tous deux installés dans un palanquin ouvrant le cortège.

Or Wu Xipu n'a que trois filles et pas de fils. Ses deux premières filles ont chacune une fille. Après le décès de son mari, la seconde s'est remariée avec un homme qui avait lui aussi contracté un premier mariage dont il avait eu un fils. Ce gendre a été adopté par Wu Xipu comme fils et il a pris le nom Wu, mais son fils a conservé son nom d'origine. Au moment des funérailles de Wu

Xipu, ce couple n'avait pas d'enfant commun. Enfin, la troisième fille de Wu Xipu n'était pas encore mariée.

Le jour dit, le « faux petit-fils » prend place dans le palanquin pour remplir l'office de meneur de la procession. Aussitôt, des parents du lignage contestent sa position et une vive discussion s'engage, avec force cris de part et d'autre, entre les défenseurs et les opposants du « faux petit-fils ». Au terme de la discussion, le « faux petit-fils » est prié de descendre du palanquin. Le petit-fils agnatique du frère aîné du défunt (le fils du fils de son frère aîné) et de la petite-fille utérine aînée du défunt (la fille de sa fille aînée) prennent alors sa place : elle porte sa tablette funéraire et lui sa photo. La procession s'organise : d'abord quelques musiciens, suivis des drapeaux portés par des jeunes (avec le faux petit-fils en premier), puis le palanquin (avec petit-neveu et petite-fille). Vient ensuite le cercueil et derrière lui le fils adoptif, le gendre, les cousins agnatiques, tous les hommes, et enfin toutes les femmes. Arrivé près du cimetière, le cortège s'arrête, et le cercueil, suivi seulement par le fils adoptif, est hissé jusqu'à l'endroit choisi pour la tombe. Le reste du cortège se défait et les parents rentrent au village déguster un banquet.

La prise de position du « faux petit-fils » en tant que petit-fils a suscité la contestation. Mettre un étranger à l'intérieur du couple masculin des meneurs de deuil n'est pas souhaitable. Puisque Wu Xipu n'a pas de petit-fils de nom Wu, la solution préférée a été de choisir un porteur du nom Wu, le petit-neveu aîné, accompagné de la petite-fille utérine, porteuse d'un nom extérieur. Le couple d'enfants finalement choisi met clairement au jour deux valeurs complémentaires : celle de la transmission du nom (représentée par le petit-neveu) et celle de la « descendance directe » (par la petite-fille utérine). En l'absence de petits-fils agnatiques, on s'est arrangé pour trouver des remplaçants acceptables de même génération, c'est-à-dire un agnat proche et une petite-fille utérine. Si le faux petit-fils a été écarté parce qu'il ne porte pas le nom Wu, pourquoi la petite-fille utérine a-t-elle été acceptée, elle aussi ne portant pas le nom Wu et, de plus, étant de sexe féminin ? Seule sa position de descendante consanguine directe a pu justifier cette entorse aux règles du

deuil. À travers ce cas, une autre valeur que la seule transmission du nom est mobilisée par le couple des petits-enfants meneurs de deuil, la « consanguinité », une relation qui transcende les limites du lignage.

Habituellement la consanguinité apparaît moins, puisque le couple des meneurs de deuil met en avant la parenté agnatique du défunt, à travers l'aîné et le benjamin des petits-fils. Cependant, ce couple de petits-fils agnatiques souligne aussi la valeur complémentaire à la transmission du nom qui est la transmission de la consanguinité. En effet, les positions de parenté des deux petits-fils – celles d'aîné et de benjamin – encadrent en leur intérieur tous les petits-enfants descendants directs du défunt. Ainsi, ils représentent l'ensemble des descendants – filles et garçons – de la génération qui partage avec le nouvel ancêtre une même catégorie de tablettes dans le temple des ancêtres. C'est sans doute pour cette raison que, s'il est important d'avoir un fils, il est encore plus important d'avoir un petit-fils (ou une petite-fille dans notre cas) car les petits-enfants sont des meneurs de deuil tandis que le fils n'est que le deuilleur principal. Les tablettes funéraires, des planchettes où s'incarne l'âme des défunts, sont divisées en deux catégories alternées par générations dans le temple des ancêtres, le grand-père et le petit-fils sont dans une même catégorie. La valeur secondaire mise en œuvre lors de ces funérailles, celle de la consanguinité, s'est manifestée dans notre cas par le choix de la petite-fille utérine, qui la mobilise, ce qui n'est pas le cas du petit-neveu, bien qu'elle ne porte pas le nom de son grand-père maternel Wu Xipu. L'anthropologue Laurent Barry, dans son analyse du système de parenté chinois (2008), appelle cela une « composante agnatique<sup>9</sup> ».

Cet exemple nous éclaire sur la force du lignage qui se transmet non seulement à travers le nom véhiculé par les hommes mais aussi à travers la consanguinité via les femmes. Toujours selon Barry (2008), un homme n'hérite de « composante agnatique » que de son père. Ce principe pourrait expliquer le problème en-

9. Barry, 2008 : 730 : « ...une femme hérite bien de ses deux parents d'une 'composante agnatique' (de son père, mais également de sa mère, donc de l'identité agnatique du grand-père maternel par l'intermédiaire de celle-ci). »

traîné par l'adoption de l'ancien chef du village qui aurait normalement dû porter le nom de son propre père et non pas celui de son grand-père maternel<sup>10</sup>.

Différentes pratiques affectent le système de parenté pour que chacun y occupe sa place. Parmi celles-ci, l'adoption d'un porteur de nom extérieur, fréquente, n'est pas une solution anodine, parce qu'en résolvant le problème de l'absence de fils, elle heurte le principe de la descendance en ligne masculine. Pour cette raison, il était autrefois facile d'adopter des fils à l'intérieur de son lignage, donc des porteurs de son nom. Ainsi, le nom n'était pas transmis à un petit-fils utérin, ce qui évitait l'introduction d'éléments extérieurs au lignage. Le traitement des adoptés comme membres à part entière d'un lignage problématise la limite entre ce lignage et les autres lignages.

Le groupe de parenté lignager inclut tous les descendants, y compris les filles non mariées, et se construit autour de deux notions : la transmission du nom pour les hommes et la « descendance consanguine » pour les femmes, un aspect évoqué par Barry (2006), dont les implications sociales concernant la position des femmes dans la société chinoise devraient être explorées plus avant. Dans l'immédiat, ce qui émerge est l'importance essentielle de la descendance, à tel point que le lignage a des difficultés pour intégrer un membre extérieur et ne peut tolérer la participation d'un « faux petit-fils » comme meneur de deuil à des funérailles.

## Conclusion

Les analyses de Maurice Freedman avaient mis l'accent sur les entreprises collectives que sont les lignages. Pour David Faure (2006 : 1303<sup>11</sup>) l'aspect économique collectif représente « le »

10. Toutefois, le fait qu'un homme n'hérite de « composante agnatique » que de son père n'explique pas la relative fréquence du mariage uxori-local (le gendre vient habiter chez ses beaux-parents), comme celui effectué par le père du chef du village, si ce mariage est potentiellement vecteur de difficultés ultérieures. Dans son ouvrage *Practicing Kinship – Lineage and Descent in Late Imperial China* (2002), Michael Szonyi décrit des exemples de ce type de mariage et cite des cas d'hommes qui reprennent leur « vrai » nom plusieurs générations après.

11. « [...] Freedman [...] venait de découvrir [...] le principe qui combinait la préservation des droits de propriété et la concentration des investissements. »

principe lignager par excellence. Or, si aujourd'hui les terres villageoises sont encore considérées comme des terres Wu, il n'existe plus « d'entreprise collective » liée aux temples des ancêtres et administrée collectivement. Au contraire, depuis les années 1980, les réformes de l'agriculture ont divisé les terres et alloué un lopin à chaque famille qui le gère individuellement. Même si des regroupements sont parfois opérés, le lignage ne peut être considéré actuellement comme une entreprise collective. Quant à la pratique *nuo*, elle vient s'ajouter aux divers domaines sociaux et économiques qu'elle complète, et ne représente en aucun cas un objectif économique collectif.

Le lignage repose donc aujourd'hui sur d'autres principes que l'aspect économique. Nous avons vu qu'en tant que groupe social organisé et solidaire, le lignage aborde le domaine politique, notamment lorsqu'il donne voix au mécontentement populaire contre des instances supérieures inefficaces pour retrouver les masques. Ce rôle politique reste cependant assez faible, car en aucun cas le lignage ne représente aujourd'hui un groupe ouvertement contestataire. Il n'empêche qu'il possède une autorité morale légitimée par le *nuo*, détenue par les hommes-tête et reconnue par les habitants, ainsi que par l'administration à certaines occasions. Au niveau villageois se manifeste ainsi l'imbrication des plans religieux (à travers la pratique *nuo*) et politique (l'institution des hommes-tête, non reconnue par l'administration, mais existant de fait au village).

Toutefois, l'aspect le plus important du lignage aujourd'hui, n'est pas tant ses fonctions ou manifestations associées, économiques, religieuses et politiques, qui ont pourtant été considérées par les auteurs anglo-saxons comme essentielles dans la société chinoise traditionnelle non encore transformée par le communisme, mais bien la parenté elle-même, le fait que des personnes se considèrent comme apparentées d'une certaine manière, et qu'à ce titre elles se considèrent comme appartenant à un groupe social limité, organisé et solidaire. Ceci rejoint les analyses de Chen Qinan (1990) qui considère le lignage essentiellement d'après la structure de parenté et non d'après ses fonctions associées.

Définir le groupe lignager en traçant ses limites est donc essentiel. Pour cette raison, les rapports avec « l'étranger », le photographe et l'enquêteur, l'adopté ou le « faux petit-fils », porteurs de noms extérieurs, à travers le traitement des masques, leur vol ou la position lors des funérailles, sont des manières de montrer que ce groupe n'a pas seulement une existence au plan des représentations mais existe bien « réellement », même si de nos jours, il n'apparaît que ponctuellement et sporadiquement, à travers les interstices que lui laissent le pouvoir et les occasions conflictuelles, qui l'obligent en quelque sorte à se manifester publiquement. À Shiyou, le lignage est encore là, à la base de la vie sociale, comme un acteur présent dans les moments clés de la vie sociale, telles le *nuo* ou les funérailles.

#### — RÉFÉRENCES —

*Annales*, 61<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 6, nov-déc. 2006, numéro spécial Chine, « La révolution des lignages ».

**Ahern (E.)**, 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press.

**Baker (H.)**, 1968. *A Chinese Lineage Village : Sheung Shui*, Stanford, Stanford University Press.

**Baker (H.)**, 1979. *Chinese Family and Kinship*, London, Macmillan.

**Barry (L.)**, 2008. *La parenté*, Paris, Folio Essais, Gallimard.

**Capdeville (C.)**, 2006. Compte-rendu de Zeng (Z.), 2005, *Jiangxisheng Nanfeng Nuo wenhua*, (*La culture nuo de Nanfeng, province du Jiangxi*), Pékin, Zhongguo xiju chubanshe, In : *Annales*, 61<sup>e</sup> année – n<sup>o</sup> 6, nov-déc. 2006, numéro spécial Chine.

**Capdeville (C.)**, à paraître. *Le théâtre dans l'espace du peuple, une enquête de terrain*, Paris, Les Indes savantes.

**Cohen (M.)**, 1976. *House United, House Divided, The Chinese Family in Taiwan*, New York, Columbia Press.

- Ebrey (P.) et Watson (J.),** 1986. *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000 – 1940*, London, University of California Press.
- Ebrey (P.),** 1978. *The Aristocratic Families of Early Imperial China : A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ebrey (P.),** 1984. « Conceptions of the Family in the Sung Dynasty », *Journal of Asian Studies*, 43, pp. 219-45.
- Faure (D.),** 1986. *The Structure of Chinese Rural Society : Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong*, London, Oxford University Press.
- Faure (D.),** 2006. « La solution lignagère - La révolution rituelle du XVI<sup>e</sup> siècle et l'état impérial chinois ». In : *Annales*, 61<sup>e</sup> année – n°6, nov-déc. 2006, numéro spécial Chine, pp.1291-1316.
- Freedman (M.),** 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*, London, Athlone Press.
- Freedman (M.),** 1966 *Chinese Lineage and Society – Fukien and Kwangtung*, London, Athlone Press.
- Freedman (M.) (dir.),** 1970. *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Granet (M.),** 1939. *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, Felix Alcan.
- Hsü (F.),** 1949. *Under the Ancestor's shadow*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Lévi-Strauss (C.),** 2002 (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*, New York, Mouton de Gruyter.
- Lin (Y.),** 1948. *The Golden Wing : a Sociological Study of Chinese Familism*, London, International Library of Sociology and Social Reconstruction.
- Pasternak (B.),** 1972. *Kinship and Community in Two Chinese Villages*, Stanford, Stanford University Press.
- Riley (J.),** 1997. *Chinese Theatre and the actor in performance*, Cambridge University Press.
- Stafford (C.),** 2000. « Chinese patriliney and the cycles of yang and laiwang ». In : **Carsten (J) (ed)**, *Cultures of Relatedness, New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.37-54.
- Szonyi (M.),** 2002. *Practicing Kinship – Lineage and Descent in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press.
- Thireau (I.) et Hua Linshan,** 1996. *Enquête sociologique sur la Chine 1911 – 1949*, Paris, PUF.
- Thoraval (J.),** 1991. « Religion ethnique, religion lignagère - sur la tentative 'd'islamisation' d'un lignage Han de Hainan », *Etudes chinoises*, vol X, n°1-2, pp. 9-75.

**Vandermeersch (L.)**, 1977. *Wangdao ou la voie royale – recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Paris, EFEO.

**Watson (R.)**, 1982, « The Creation of a Chinese Lineage : The Teng of Ha Tsuen, 1669 – 1751 », *Modern Asian Studies*, 16, pp. 69-100.

**Yan (Y.)**, 2001. « Practicing Kinship in Rural North China ». In : **Franklin (S.) and McKinnon (S.)** (ed), *Relative Values, Reconfiguring Kinship Studies*, London, Duke University Press, pp. 224-245.

### – RÉFÉRENCES EN CHINOIS –

**Chen (Q.)**, 陳其南, 1990. *Jiazu yu shehui : Taiwan yu Zhongguo shehui yanjiu de jichu linian* 家族與社會：臺灣與中國社會研究的基礎理念 (Les lignages et la société : les concepts de base d'étude de la société chinoise et de Taiwan), Taipei, Lianjing chubanshiye gongsi.

*Minsuqiyi*, 民俗曲艺 (*Chinese Folklore and Theater Studies*).

*Wushi chongxiu zupu* 吴氏重修族谱 (*Généalogie rééditée du lignage du nom Wu*), dernière édition, 1942.

**Yu (D.), Liu (Z.)**, 余大喜/刘只凡, 1996. *Jiangxisheng Nanfengxian Sanxixiang Shiyoun de tiaonuo* 江西省南丰县三溪乡石邮村的跳傩 (*Le nuo du village de Shiyoun, commune de Sanxi, district de Nanfeng, province du Jiangxi*), Minsuqiyi, 民俗曲艺 (*Chinese Folklore and Theater Studies*).

**Zeng (Z.)**, 曾志巩, 2005. *Jiangxi Nanfeng nuo wenhua* 江西南丰傩文化 (*La culture nuo de Nanfeng, Jiangxi*), Zhongguo xiju chubanshe 中国戏剧出版社.

– GLOSSAIRE DES TERMES CHINOIS –

<i>bainian</i>	拜年	souhaiter l'an, présenter ses vœux de nouvel an
<i>cun</i>	村	village
<i>dazibao</i>	大字报	journal mural
<i>duhunyegui</i>	独魂野鬼	âmes démoniaques solitaires et sauvages
<i>hongbao</i>	红包	enveloppe rouge
<i>jia</i>	家	famille/maison
<i>jiazu</i>	家族	lignage
<i>laobaixing</i>	老百姓	les vieux cent noms de famille, le peuple (chinois)
<i>Nanfeng</i>	南丰	Nanfeng (district de)
<i>nuo</i>	傩	le <i>nuo</i>
<i>nuoshen</i>	傩神	le dieu du <i>nuo</i>
<i>po siji</i>	破四旧	« détruire les quatre vieilleries »
<i>putonghua</i>	普通话	la langue commune (mandarin)
<i>Shiyou</i>	石邮	Shiyou (village de)
<i>touren</i>	头人	les hommes-tête
<i>waixing</i>	外姓	nom extérieur
<i>wu</i>	吴	Wu (nom Wu)
<i>xian</i>	县	district
<i>xiang</i>	乡	commune
<i>xing</i>	姓	nom de famille
<i>zhuxing</i>	主姓	nom principal
<i>zong</i>	宗	lignée, ancêtre
<i>zongzu</i>	宗族	lignage
<i>zu</i>	族	groupe (famille, lignage, nationalité)