

## Réflexions sur la parenté chinoise

Catherine Capdeville-Zeng

► **To cite this version:**

Catherine Capdeville-Zeng. Réflexions sur la parenté chinoise. L'Homme - Revue française d'anthropologie, Éditions de l'EHESS 2010, pp.431-450. <hal-01305800>

**HAL Id: hal-01305800**

**<https://hal-inalco.archives-ouvertes.fr/hal-01305800>**

Submitted on 21 Apr 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.

# Réflexions sur la parenté chinoise

Catherine Capdeville-Zeng

**J**E SOUMETS ICI aux lecteurs de *L'Homme*, non pas une critique ou un commentaire de la totalité de l'immense ouvrage fort de plus de huit cents pages de Laurent Barry, *La Parenté* (2008), mais une courte présentation, étayée de quelques réflexions inspirées par mon orientation sinologique, du seul chapitre VII intitulé « Principe de parenté agnatique » consacré au système chinois, et qui, à lui seul, totalise une centaine de pages.

L'argument principal de l'ouvrage est de reprendre la notion de parenté et d'y apporter un éclairage nouveau. Laurent Barry entend se démarquer des anthropologues qui l'ont précédé car :

« L' "anthropologie de la parenté" s'est ainsi bien gardée de nous parler de "parenté", si du moins l'on comprend le terme comme je le fais, autrement dit en y voyant la désignation d'un objet spécifique plutôt qu'une appellation générique renvoyant à d'autres notions [...]. Car la parenté n'était pas un concept parmi d'autres [...] mais surtout l'élément moteur qui informait la plupart des autres institutions que nous subsumons à présent sous ce terme : celle des règles de mariage, de la prohibition de l'inceste, des systèmes terminologiques, etc. » (p. 23).

L'auteur entend donc « analyser les systèmes de parenté à partir d'autres préceptes que ceux développés dans le "domaine classique" de ce champ d'études » (p. 76). Pour ce faire, il adopte « ce postulat selon lequel les systèmes de parenté suivent une logique globale [...] le fondement logique de ces systèmes [devant] être lui-même universel dans la mesure où les phénomènes qu'il organise – les "systèmes de parenté" – sont présents sous une forme ou sous une autre dans l'ensemble des sociétés humaines » (p. 163). Parti à la recherche de l'objet « unique et indivis [...] dont l'extension est universelle » (p. 165) qu'est la parenté et son corollaire indissociable qu'est la prohibition de l'inceste, Laurent Barry veut

EN QUESTION

montrer qu'elle repose sur une théorie des « groupes de parenté » axée sur la distinction de « principes de parenté », c'est-à-dire des propriétés spécifiques qui, à la fois, distinguent ces groupes entre eux d'un point de vue externe et les caractérisent par le partage d'une « identité commune » d'un point de vue interne. La propriété universelle qui caractérise ces groupes est « d'interdire la sexualité et le mariage en leur sein » (p. 167), ils représentent donc une « instance de régulation des pratiques d'alliance et des interdits incestueux » (p. 168). Les principes de parenté reposent essentiellement sur « le rôle des sexes dans la création du lien de parenté » (p. 169) et plus précisément dans « l'accouplement et la génération » (p. 170). À la différence des anthropologies « classiques » qui font reposer la parenté principalement sur la filiation et l'alliance, Laurent Barry propose d'envisager ces principes de parenté comme étant, non seulement porteurs de la filiation et de l'alliance, mais véhiculés aussi par différents « supports métaphoriques », dont il dresse une liste non exhaustive : « substances biologiques ou caractéristiques physiologiques », « communauté culturelle », « groupe de commensalité, d'appartenance aux mêmes taxons terminologiques » (p. 171).

Quatre principes de parenté fondamentaux se manifestent à l'échelle des sociétés de notre monde, en fonction du rôle que chacune attribue aux sexes. Les deux plus importants qui nous intéressent ici sont, premièrement, le principe de parenté utérin où les femmes sont « les vecteurs privilégiés de la parenté » tandis que « les hommes en sont au mieux les vecteurs secondaires » (*id.*); dans ce cas, la lignée utérine, parce que rapprochant le plus les parents du groupe, est sexuellement et matrimonialement prohibée, tandis que la lignée agnatique est disponible pour les mariages. Deuxièmement, le principe inverse qualifié « de parenté agnatique », qui met en avant l'identité masculine en tant que « les hommes sont considérés comme les vecteurs privilégiés et les femmes en sont au mieux les vecteurs secondaires » (p. 172). Ce principe entraîne que la lignée agnatique est interdite matrimonialement et sexuellement tandis que la lignée utérine est disponible pour les mariages. Si le principe de parenté utérin a comme modèle le « mariage arabe », la parenté agnatique s'exprime essentiellement dans le monde chinois *han*. Cependant, le principe de parenté agnatique n'a pas été rapporté à l'une des trois grandes formes de systèmes matrimoniaux recensée par la littérature anthropologique (p. 189), même si le système chinois a été abondamment étudié par les anthropologues. Or la mise en œuvre de ce principe est exceptionnelle ou problématique car il est le plus éloigné des conceptions courantes des rôles biologiques de la femme dans la procréation. En effet, l'idée que « l'homme seul, ou pour l'essentiel, en est à l'origine [de la génération] »

(p. 196) au détriment des femmes, est en contradiction apparente avec les représentations communes qui attribuent aux femmes un rôle prépondérant dans la procréation. Laurent Barry porte le jugement cinglant et répété que le principe agnatique est formé sur une logique doublement « contre-intuitive [en ce sens que] seul l'un des parents intervient dans la génération et que ce parent c'est *le père* » (p. 197), et plus loin « [Le principe agnatique] étant dès lors le plus contre-intuitif possible – car postulant que seul l'un des sexes participe véritablement à la génération et qu'il s'agit de l'homme » (p. 638).

Entrons donc dans ce système « contre-intuitif ».

Laurent Barry fait reposer le principe de parenté agnatique chinois essentiellement sur le mariage d'un homme avec sa cousine parallèle matrilatérale qui serait, selon lui, « le » mariage préférentiel dans le monde *han*. Il essaie de démontrer que l'idée du principe agnatique ne se déploie pas seulement dans les pratiques matrimoniales, mais trouve aussi un écho dans les règles qui organisent les rites funéraires appelés en chinois « les cinq vêtements de deuil », *wufu*, expression aussi traduite par « les cinq degrés de deuil » d'une part, et dans les codes juridiques avec l'établissement des peines en cas de transgressions des règles de parenté, d'autre part. Curieusement, il prend un chemin inverse à celui annoncé en introduction du chapitre VII par l'évocation du mariage, avec la cousine croisée matrilatérale, considéré comme préférentiel, mis au jour par Marcel Granet et diffusé par Claude Lévi-Strauss, qui en a fait la pierre angulaire de son système de l'échange généralisé dont le système chinois est l'exemple central en Asie. En effet, l'auteur commence par étudier le deuil, puis examine les codes, pour aboutir en dernier seulement aux pratiques d'alliance. Adoptons ici un autre ordre qui me semble plus logique, en partant des pratiques, en poursuivant par les règles rituelles de deuil et en terminant par les lois juridiques.

## Les pratiques de mariage

Laurent Barry commence par revisiter les sources anciennes sur lesquelles s'est appuyé Lévi-Strauss, puis se lance ensuite dans l'étude de sources plus récentes consacrées essentiellement à Taiwan. Le texte principal sur lequel Lévi-Strauss a fondé la prévalence du mariage avec la cousine croisée matrilatérale en Chine est celui de Francis Hsu (1945). Cet auteur indique que, selon un informateur, ce type de mariage atteint 70 % des unions, un chiffre spectaculaire « qui positionnerait le système *han* dans le sillage immédiat de l'échange généralisé » (p. 713). Laurent Barry critique le choix par Lévi-Strauss de cette donnée, en se fondant sur Bernard Gallin (1963), car

la population étudiée par Hsu « n'est pas Han mais d'origine Min Chia et [...] ne parle même pas le chinois » (*id.*). Et il poursuit :

« Considérer alors que les pratiques Min Chia nous informeraient sur celles des Han, revient à peu près au même que de conduire une lecture du système de parenté chinois à partir de l'ethnographie des Na matrilineaires qui ignorent la figure paternelle et l'institution du mariage, en arguant du fait qu'ils foulent eux aussi les terres de l'Empire du milieu » (p. 714).

Or si l'on revient à Hsu, on lit ceci :

« [...] s'ils [les Min Chia] ne sont pas d'origine chinoise, ils sont très chinois dans leur mode de vie actuel et ils ont certainement eu beaucoup d'infiltrations de sang chinois et de culture à travers des immigrants [...]. Ils parlent leur propre langue, mais cette langue est remplie d'éléments chinois et ils écrivent en chinois [...]. La famille est patrilinéaire et patrilocale, avec un haut degré d'autorité paternelle » (1945 : 89-90).

Plus loin :

« [...] le mariage préférentiel est entre le fils de la tante paternelle et la fille de l'oncle maternel, le mariage est toléré entre les fils et les filles de deux sœurs, tandis que le type défavorisé est entre la fille de la tante paternelle et le fils de l'oncle maternel. Un informateur annonce pour les mariages entre le fils de la tante paternelle et la fille de l'oncle maternel un chiffre aussi haut que 70 % sur tous les mariages à West Town. C'est probablement une exagération, mais de tels mariages sont certainement très fréquents » (*ibid.* : 91).

Ici se profile la question complexe des nationalités chinoises du Yunnan, et des mélanges qui ont pu intervenir entre ces populations dans leur histoire passée ou récente. D'après la description de Hsu, on comprend clairement que les Min Chia (*minjia* en transcription pinyin, appelés maintenant les Bai) sont plus proches des Han que les Na. Il faudrait donc sans doute nuancer la critique en raison de leurs caractères « très chinois » (qui en font une « ethnie controversée » selon Jacques Lemoine [1978 : 852]). Par ailleurs, la mention « qu'ils ne parlent même pas chinois » semble excessive au regard de ce qu'en dit Hsu, et au fait que dans toute la Chine les dialectes ou langues locales sont la règle. On sait aussi que le seul critère de la langue n'est pas toujours suffisant pour définir un peuple, comme le montre notamment l'exemple des Na, qui ont été classés, à partir de la similitude de leur langue, dans la nationalité Naxi par le gouvernement chinois, alors qu'eux-mêmes s'estiment composer un peuple distinct. Enfin, si Lévi-Strauss a commis l'erreur de privilégier le mariage avec la cousine croisée matrilatérale et de minorer, voire d'évacuer le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale qui, bien que mentionné dans les sources, ne fait pas sens dans son système d'échange généralisé, on est tenté de se demander si Laurent Barry n'en fait pas de même en voulant minimiser le premier type de mariage pour valoriser le second sur lequel il fonde son principe de parenté agnatique.

Toutes les sources rapportées par Laurent Barry sur les Han s'accordent pour souligner que les mariages avec la cousine croisée matrilatérale et avec la cousine parallèle matrilatérale sont préférés et pratiqués tandis que celui avec la cousine croisée patrilatérale, pourtant également permis, et pratiqué, est dévalorisé. En effet, le système chinois a le caractère exceptionnel au monde qui est d'interdire le mariage d'Ego avec sa seule cousine parallèle patrilatérale (car elle est considérée comme une sœur puisqu'elle appartient au lignage d'Ego) tandis que les trois autres cousines, toutes issues de « maillons féminins », sont permises. Il semble que dans la plupart des sociétés, quand les systèmes de parenté interdisent des cousines parallèles, ce sont les deux à la fois et non pas une seule<sup>1</sup>. Or c'est bien le cas du mariage avec la cousine parallèle matrilatérale qui a été négligé par Lévi-Strauss, et partant, son échange généralisé n'explique pas le système chinois dans son entièreté qui fait une place non négligeable à ce type de mariage. L'analyse que nous propose l'auteur a, selon lui, l'avantage d'englober toutes les pratiques en les inscrivant chacune à leur place dans le système. Ainsi, il s'attache à construire un ordre de préférence dans les mariages *han* des cousins : en premier vient le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale, puis le mariage avec la cousine croisée matrilatérale et enfin le mariage avec la cousine croisée patrilatérale (p. 721). Curieusement, l'auteur inscrit encore un dernier stade dans cet ordre hiérarchisé qui est le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, pourtant interdit et jamais pratiqué et donc jamais invoqué par les informateurs, cela sans doute afin de montrer le contraste avec le mariage arabe qui met ce mariage en premier.

Cet ordre hiérarchique est fondé sur « l'évitement d'une parenté commune » (*id.*). Dans le cas chinois, et selon les informateurs cités dans les sources étudiées par Lévi-Strauss et sur lesquelles Laurent Barry revient, la parenté se transmet par le sang (transmis par les hommes et les femmes mais de manière différente) et par le nom (transmis seulement par les hommes, un thème abordé ci-dessous). Le sang est transmis par un homme à son fils comme à sa fille, tandis qu'une femme ne transmet son sang qu'à sa fille. En outre, un fils reçoit du sang seulement de son père, tandis qu'une fille reçoit du sang de son père comme de sa mère. Cette dissymétrie, élaborée à partir d'adages populaires cités par les informateurs, suffit à expliquer la dévalorisation du mariage avec la cousine croisée patrilatérale car celle-ci partage avec Ego masculin « l'identité agnatique »

1. Communication de Laurent Barry présentée au séminaire GTASC (Groupe de travail d'anthropologie sociale comparative) de l'EHESS, le 15 novembre 2005.

de son grand-père maternel (à elle) qui est aussi le grand-père paternel d'Ego, elle est donc trop proche de ce conjoint éventuel. La cousine croisée matrilatérale ne partage pas son « identité agnatique » avec Ego, mais cependant sa mère à lui est encore proche d'elle, tandis que la cousine parallèle matrilatérale est celle qui partage le moins, voire aucune, « identité » avec Ego. Pour cette raison, c'est elle qui est sa conjointe privilégiée, et non pas la cousine croisée matrilatérale qui ne vient qu'en deuxième position dans l'ordre des préférences matrimoniales.

En introduisant la section consacrée au sang et à sa transmission, Laurent Barry prend la précaution d'avertir le lecteur qu'il ne faut sans doute pas donner trop d'importance aux gloses sur le sang étant donné qu'elles « se réfèrent à des notions physiologiques » (p. 716). Cependant, elles permettent « d'accéder à ce monde aux portes jusqu'alors hermétiquement closes, celui des conceptions populaires » (p. 717). On est là au cœur de la « méthode de Laurent Barry » qui est de mêler les registres d'informations pour comprendre la parenté. Sans aucun doute, il est fort éclairant de voir que le registre de la parenté est doublé par des considérations physiologiques. Le système de parenté apparaît alors comme un mécanisme dans lequel chaque élément a sa place et trouve sa raison d'être, où tout concorde de manière parfaite, ce qui pose la question de savoir si le social est arrangé aussi parfaitement que peut l'être une montre suisse par exemple. Quoi qu'il en soit, en l'absence de données venant contredire directement cette analyse, celle-ci a le mérite de nous rappeler cette dissymétrie évoquée par Hsu (1945) entre les apports du sang du père et de la mère et de sa transmission à leurs fils et filles. Un résultat annexe que cette analyse du sang apporte est, à mon sens, de montrer que si les hommes n'ont pas d'ancêtres maternels (ils n'en ont que du côté paternel), les femmes doivent avoir quelque part, à côté de leurs ancêtres paternels, des « ancêtres maternelles » (mais qui ne sont pas ouvertement reconnues comme telles).

Après cet examen de sources anciennes, Laurent Barry s'attaque à des sources plus récentes rapportant des recherches effectuées à Taiwan, dans les années 1960 et 1970, alors seul terrain possible pour les anthropologues étrangers interdits sur le continent par le pouvoir communiste. Il s'appuie principalement sur les travaux de Bernard Gallin (1960, 1963, 1966) dans le village de Hsin Hsing peuplé d'émigrés chinois venus de la province côtière adjacente du Fujian au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les informateurs de ce village expliquent les tabous de mariages avec la transmission des noms, et ils proposent le même ordre hiérarchique que celui obtenu précédemment dans l'analyse de la transmission du sang. Si le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale est préféré, c'est parce qu'elle partage le moins de parenté avec Ego, elle n'est « presque plus une "parente", mais déjà une "étrangère" » (p. 729).

Ainsi le système de parenté chinois dévoilé par Laurent Barry s'organise par l'effacement du lien féminin : à chaque fois qu'un maillon féminin lie des individus, leur parenté est relâchée. Plus il y a des maillons féminins, plus le mariage est envisageable, et c'est pourquoi les enfants de deux sœurs sont des conjoints idéaux.

Toutefois, on est tenté de poser une question à cette analyse brillante qui, comme le souligne l'auteur, intègre tous les types de mariages des cousins : cette mise à distance du féminin, cet effacement de la parenté quand des femmes sont en jeu est justement ce qui permet l'alliance.

Plus qu'une interprétation négative de « l'effacement du féminin », ne faudrait-il pas faire une lecture plus nuancée de ce système de parenté et considérer que la mise en retrait du féminin, alliée à la mise en avant du masculin, organise une complétude hiérarchisée des deux sexes, elle-même nécessaire à la conception chinoise de l'alliance qui ne saurait envisager une égalité entre les deux partenaires ? Enfin, si les mariages des cousins ne totalisent que quelques faibles pourcentages (4% à Hsin Xing), ils semblent tout de même représenter effectivement des mariages préférentiels, c'est-à-dire des modèles, des types idéaux, sur lesquels les gens ont à parler. Et voici ce qu'ils disent quand ils opposent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale qui, si la belle-mère et la bru s'entendent bien, « est similaire à une union arrangée entre les enfants de deux familles amies » (Gallin cité par Barry, p. 728), au mariage avec la cousine parallèle matrilatérale, qui est lui-même « similaire à l'union avec un étranger » (Gallin cité par Barry, p. 729). Dans un ordre de préférence idéal, vaut-il vraiment mieux unir son enfant avec un étranger ou avec l'enfant d'une famille amie ? En tout cas, il ne me semble pas si sûr que, dans leurs pratiques, les Chinois placent le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale au premier rang de leurs préférences, tant est grande l'importance de l'oncle maternel dans beaucoup de régions, rapportée dans de nombreuses sources, y compris chez Hsu (1945), mais aussi par exemple chez Emily Ahern (1979 : 14-15)<sup>2</sup>. Enfin, la différence de pourcentage donnée par Gallin citée par Laurent Barry à l'appui de son analyse (2 % de mariages avec la cousine parallèle matrilatérale contre 1,5 % avec la cousine croisée matrilatérale et 0,5 % avec la cousine croisée patrilatérale sur un total de 4 % de mariages entre cousins) est bien minime pour être vraiment significative (p. 733).

On peut aussi discuter l'utilisation de sources concernant Taiwan à propos des structures de parenté. Certes, il n'existe à ce jour pas d'enquêtes renouvelées menées sur le continent chinois, d'où l'emploi par l'auteur

2. Sur l'efficacité du vœu du frère de la mère lors des funérailles, et que corrobore également ma propre ethnographie dans la province du Jiangxi, voir Capdeville (2009).



des données sur Taiwan. Cependant, l'on sait que Taiwan est une région « de frontières », comme l'indiquait notamment Burton Pasternak (1969) dans son article sur le rôle de la frontière, qui, selon cet auteur, « inhibe » le développement des lignages (*ibid.* : 551). On sait que les immigrants chinois venus du Fujian sont arrivés plutôt de façon isolée que par groupes lignagers, et qu'ils n'ont pas transporté avec eux la formidable organisation lignagère du Fujian si bien décrite autrefois par Maurice Freedman (1958). Toutes les ethnographies menées par les auteurs anglo-saxons dans les années 1970 à Taiwan soulignent la faiblesse relative des lignages dans cette île. Cela soulève la question de savoir si l'on peut considérer aujourd'hui la diversité des pratiques de parenté du monde *han* comme un ensemble monolithique, ou si l'on devrait plutôt tracer des limites régionales entre sous-groupes *han*.

Malgré les réserves qui viennent d'être émises, il faut absolument saluer la mise au jour par Laurent Barry du mariage avec la cousine parallèle matrilatérale, auparavant ignoré ou tenu à l'écart par beaucoup d'anthropologues, alors qu'il est indéniable qu'il a toujours été largement pratiqué et valorisé en Chine.

## Le système du deuil

Laurent Barry reconnaît d'emblée « qu'une des intuitions les plus fortes de Granet [...] est d'avoir perçu la relative coïncidence entre les interdits qui organisent le système matrimonial et l'expression de la parenté qui transparait dans le deuil » (p. 645). Cependant, sa section sur le deuil semble tournée vers la critique implicite des catégories matrimoniales de Marcel Granet (1939). Alors que ce dernier démontrait le lien intrinsèque existant entre le culte des ancêtres à travers les pratiques de deuil et la parenté, Laurent Barry indique à plusieurs reprises que catégories de deuil et de parenté ne se recourent pas tout à fait et que la parenté est plus étendue que le système de deuil qui ne rassemble « que » le collège culturel originel composé des ascendants et descendants d'Ego sur quatre générations ainsi que les collatéraux sur quatre degrés. Pourquoi donc alors prendre la peine de retourner au système chinois du deuil ? D'abord parce que la méthode de calcul des degrés de deuil fournit un « étalon de mesure » (p. 646) commun entre la codification du système de deuil et l'identification des parents proches.

L'auteur résume clairement les apports des trois livres anciens sur les rites – *Yili*, *Liji* et *Zhouli* – qui présentent et codifient les degrés de deuil des agnats, et décrit le mode de calcul qui sera ensuite utilisé pour établir les règles matrimoniales concernant les personnes épousables parmi les cognats

et les affins. Ce système des degrés de deuil est aussi utilisé par les codes de lois qui fixent l'échelle des peines en cas de contraventions aux règles interdisant le mariage entre proches parents porteurs de noms différents.

Le système chinois divise les agnats en 5 classes de deuil hiérarchisées allant de 1 (la plus haute) à 5 (la plus basse), chacune étant caractérisée par une durée du deuil et un port de vêtements spécifiques (d'où l'expression « les cinq vêtements de deuil »). Le décomptage des degrés de deuil se fait à partir d'Ego auquel on rajoute un degré à chaque maillon en ascendance, en descendance ou en collatéralité : ainsi le père obtient un deuil de degré 1, le grand-père un deuil de degré 2, le frère le degré 1, le cousin agnatique le degré 2, etc. Laurent Barry reproduit (p. 652) le tableau de Feng (1937) utilisé par Lévi-Strauss, puis il s'attache à montrer que ce tableau généalogique officiel est beaucoup plus complexe dans son utilisation concrète. Les trois livres sur les rites et leurs gloses expliquent en détail les manipulations et aménagements effectués aux catégories formelles de deuil.

L'analyse la plus intéressante que l'auteur propose sur ces degrés de deuil ne tient pas tant au comptage des classes de deuils entre agnats qu'à l'analyse de la situation mobile des femmes avant et après leur mariage ou veuvage/répudiation, en regard de leurs obligations de deuil et de celles de leurs parents envers elles :

« [...] une femme mariée obtient le statut de son mari dans sa famille de procréation (celle fondée par le couple) tout en perdant largement celui qui lui était conféré par sa naissance dans sa famille d'orientation (d'origine) » (p. 655).

Corrélativement, une femme répudiée perd non seulement son statut d'épouse, mais aussi celui de mère et retrouve son statut prémarital dans sa famille de procréation. Et Laurent Barry indique à plusieurs reprises que « le mariage tend à se substituer à la filiation pour les femmes » (*id.*). Le fait qu'une femme voit diminuer ses degrés de deuil envers sa famille d'origine après son mariage tandis qu'elle obtient les degrés de deuil de son époux dans le lignage de celui-ci est pour l'auteur l'image d'un phénomène de captation et d'intégration par l'homme de son épouse (p. 656). Les liens nouveaux d'une femme dans sa famille de procréation « se substituent plutôt qu'ils ne se superposent » (*id.*) à ses anciennes attaches et « rend compte du fait que sa parenté [d'origine] avec cette dernière tend à s'estomper à compter de son mariage » (*id.*). Et cela justifie le fait qu'une femme dont le mariage se termine, de quelque manière que ce soit, perd ses liens de parenté dans sa famille de procréation pour retrouver ses liens dans sa famille d'origine. L'auteur y voit la manifestation logique du système de parenté agnatique car la femme perd ses premiers liens de filiation pour obtenir ceux de son mari à travers leur mariage. Sa parenté

d'origine est en quelque sorte niée en tant qu'elle est intégrée « quasi complètement (p. 657) » dans le lignage de son mari car ses liens originaires sont « affaiblis » et « dépréciés » (*id.*). Le résultat est « une dévalorisation du lien avec les maternels et la négation du rôle de la femme en tant que vecteur d'identité entre générations » (p. 658). Le mariage aboutit donc à la « minoration du genre féminin comme vecteur possible d'une identité susceptible de transcender les générations » (*id.*).

Cela est également confirmé dans le fait qu'une femme change de nom au mariage, adoptant celui de son mari (p. 662). Laurent Barry s'appuie sur les travaux de Chen et Shryock (1932) pour étayer cette idée. Or, il faudrait étudier plus à fond cette question car les deux termes qui désignent le nom de famille en chinois, *xing* et *shi*, ont vu leur sens fortement évoluer au cours de l'histoire chinoise où cependant, globalement, et à la différence des femmes occidentales qui adoptaient le nom de leur mari, les femmes chinoises conservaient toujours leur patronyme pour éventuellement être parfois désignées comme « épouse de untel ». D'ailleurs le caractère chinois *xing* 姓 est composé de l'élément graphique classificateur (clé) « femme » (*nü* 女) et ainsi « avant les trois dynasties, avant que les deux termes soient unifiés, les hommes étaient nommés par un *shi*, les femmes étaient nommées par un *xing*<sup>3</sup> ». L'affirmation selon laquelle la femme chinoise « changeait » traditionnellement de nom de famille à son mariage n'est pas exacte, une femme mariée était toujours désignée par son « patronyme », *xing* ou *shi*, et elle était ensuite éventuellement aussi désignée par le nom de son mari.

Un apport important de l'étude est de contraster les destins des hommes et des femmes :

« Là, donc où une femme reconnaît une double extension graduée de sa parenté [...] un homme ne reconnaît qu'une parenté, celle de sa famille d'origine (et de leurs conjoints) et n'est soumis qu'à un "reliquat" minimum d'obligation, à un trimestre de deuil pour l'ensemble de ses cognats et affins » (p. 664).

Les degrés de deuil offrent une image effectivement très contrastée des obligations des hommes et des femmes envers leur famille d'origine et leur famille d'alliance. Laurent Barry remarque fort justement « la double extension » de la famille d'une femme. Cependant, plutôt que d'envisager ce fait comme un caractère « positif » qui offre à une femme de nombreux parents, l'auteur voit cela comme une diminution de son statut concernant sa participation à la procréation dans sa nouvelle famille.

On pourrait pourtant souligner le fait qu'une femme ne « perd » pas totalement ses obligations funéraires envers sa famille d'origine, ou bien ne

3. Cf. entrée « xing », in *Cihai* 1979 : II, 2518.

voit pas les obligations funéraires de ses agnats envers elle disparaître complètement, mais seulement diminuer. Cela signifie à l'évidence que la coupure entre une femme et sa famille d'origine n'est jamais totale. S'il est exact que le statut, en regard des degrés de deuil d'une femme est mobile, cependant les degrés qu'elle perd d'un côté, elle les obtient de l'autre, et elle peut aussi perdre ces derniers et récupérer alors les anciens. Plus que la notion de « diminution », le caractère de la « mobilité » semble être l'idée essentielle du système, qui ne rend pas pourtant le statut féminin si « précaire » (p. 659) que cela, puisqu'elle conserve toujours un statut, dont la propriété est de pouvoir évoluer en fonction de son destin matrimonial. Il faudrait peut-être abandonner les notions « d'assimilation d'une femme à son époux » (p. 656) et de substitution des parentés d'une femme pour voir que ce système mobile organise plutôt un décalage léger (un degré) entre les obligations de deuil envers une femme dans sa famille d'origine et dans sa famille d'alliance : la tante paternelle d'Ego avant son mariage a le degré 2 et obtient le degré 3 après son mariage (*id.*). L'idée qu'une parenté puisse remplacer totalement une autre apparaît inadéquate. Et la vue selon laquelle le mariage fait la parenté d'alliance d'une femme comme il défait sa parenté d'origine (p. 664) serait à nuancer. Il y a en effet plutôt un balancement : la parenté d'origine régresse en intensité, la parenté d'alliance s'installe et augmente en valeur, voici une image bien chinoise de l'engendrement et l'alternance du *yin* et du *yang*. De même, l'affirmation qu'un homme « n'a qu'une seule parenté » semble trop forte, car s'il ne change pas de résidence et n'obtient pas les ancêtres de sa femme, il n'ignore pas non plus complètement ses parents maternels et affins, tant dans le deuil comme le signale d'ailleurs l'auteur lui-même (bien qu'il traite ces obligations masculines de « reliquat » [*id.*]), que dans d'autres rites comme le mariage où l'oncle maternel est assis à la place d'honneur et lors des funérailles quand le neveu utérin offre des cadeaux spécifiques à son oncle défunt (selon ma propre ethnographie dans un village du Jiangxi ; cette place importante des affins, qui diffère selon les régions, est cependant régulièrement rapportée dans les enquêtes).

Si le système de parenté agnatique chinois a pour principe d'intégrer complètement les femmes à leurs époux, on se demande alors quel besoin il y a à donner aux hommes des degrés de deuil dans le lignage de leurs épouses. Plutôt que l'image d'une mise à l'écart du féminin, l'inégalité des degrés de deuil des hommes et des femmes porte en elle, à mon sens, la complétude hiérarchisée entre les hommes et les femmes (où ces dernières sont, certes, situées dans une position subordonnée du point de vue patrilinéaire).

Cependant, Laurent Barry veut montrer que le principe essentiel dans l'application des degrés de deuils des femmes et envers les femmes repose sur la même idée que celle dégagée dans l'analyse des pratiques de mariage, soit la mise à distance du féminin par la minoration des maternels et des affins dans le système de deuil, voire leur évacuation « quasi complète » (p. 657). Cette interprétation, issue de l'étude des degrés de deuil proposée par les classiques et livres anciens et ensuite amplement commentée au cours de la longue histoire chinoise demande à être affirmée ou infirmée par des études des pratiques. Mais cet examen des degrés de deuil était absolument indispensable pour donner la mesure du déploiement de la parenté chinoise dans les rites funéraires.

### Les codes juridiques

Après son étude des rites de deuil, Laurent Barry aborde celle des codes juridiques, parce que « le système légal avec ses aspects coercitifs va, au fil des dynasties impériales successives, prendre de plus en plus de conséquence jusqu'à supplanter – en l'intégrant à la loi – le système rituel dans son rôle de garant des règles et des convenances » (p. 678). En effet, le système légal qui se dessine dans les codes juridiques concernant les interdits de mariage donne une image de la parenté moins tranchée que celle des règles de deuil. Là où les obligations de deuil envers une mère répudiée diminuent drastiquement ou disparaissent complètement, les codes conçoivent que la parenté envers une mère répudiée perdure et qu'elle conserve son lien maternel envers ses enfants dans la pratique. De plus, un fils ne pourra pas s'unir avec sa mère répudiée, ni avec les épouses et concubines d'un père et grand-père maternel qui ont été répudiées. La répudiation ne coupe donc pas le lien de maternité. Pour autant, les codes s'inspirent des degrés de deuil pour fixer les peines encourues en cas d'inceste ou de transgressions des interdits de mariage.

Toutefois, en étudiant en profondeur les incohérences ou paradoxes des règles juridiques qui « rendent possible ou passent sous silence certaines unions » (p. 691), Laurent Barry finit par arriver à la même conclusion que celle obtenue par l'analyse des pratiques de mariage et des règles de deuil, à savoir « qu'il n'est finalement qu'une unique règle organisant les possibilités de mariage, celle de la "proximité agnatique" » (pp. 694-695). Celle-ci est définie :

« [...] d'abord par un procédé classificatoire purement généalogique [...] où l'éloignement de l'apparement signifie un affaiblissement de la parenté [...]. Ensuite par une prise en compte du genre des individus intervenant dans l'énoncé d'une relation entre Ego et Alter, qui veut que la présence de maillons féminins suffise à distendre sinon à rompre définitivement [la parenté] » (p. 695).

Laurent Barry nous propose plusieurs tableaux descriptifs de cet affaiblissement : d'abord un diagramme des interdits de mariage envers les femmes inspiré de la grille des degrés de deuil qui montre combien le mariage diffère du deuil (p. 696) ; ensuite un schéma des cercles de sanctions pour les femmes qui prouve qu'elles sont systématiquement diminuées d'un degré par rapport au degré de deuil de leur consanguin agnatique le plus proche (mari ou sœur du mari) (p. 701). Et enfin une figure des interdits de mariages avec les consanguines cognatiques et alliées dans le code des Qing (p. 703), malheureusement illisible car trop petite. Les deux premiers tableaux sont, en revanche, absolument éclairants, particulièrement le second qui illustre parfaitement comment les sanctions s'abaissent plus on s'éloigne dans la parenté. La seule exception dans ce tableau qui est l'inclusion de la tante paternelle au degré 1, le plus haut, dans le cercle 2, n'est toutefois pas expliquée.

À travers cette étude des peines applicables en cas d'inceste, Laurent Barry veut démontrer que les cousins croisés n'ont pas une place plus particulière que d'autres apparentés dans le système matrimonial chinois qui autorise à épouser « ceux qui ne sont plus vraiment parents » (p. 705), c'est-à-dire quand « la relation féminine n'est pratiquement plus vectrice d'aucune parenté commune » (*id.*). Ainsi, le système chinois « postule donc la pleine ouverture du champ matrimonial du côté des parents utérins et des cognats, plutôt que par l'idée d'un système réglé par le mariage des cousins croisés... » (p. 706). Et donc le mariage des cousins croisés est un « dénominateur commun » (*id.*) avec d'autres systèmes de parenté tandis que le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale est ce qui le « singularise radicalement » (*id.*).

Cette étude des peines a été nécessaire pour montrer que mariage et prohibition de l'inceste diffèrent du deuil pour les personnes concernées, et prouver encore une fois que la parenté ne se réduit pas aux cinq classes de deuil dans d'autres pratiques. Néanmoins, la problématique sous-jacente des peines est dans le fond la même que celle du deuil et des pratiques de mariage, celle qui tend à effacer le féminin au profit du masculin.

Si cette analyse des codes est tout à fait intéressante dans ses résultats, on regrette cependant son introduction, et particulièrement la phrase malheureuse suivante :

« C'est pour ces âmes attachées à la glèbe, pour cette plèbe laborieuse et inculte, naturellement imperméable ou socialement incapable de suivre de son plein gré les convenances et les rites, que les codes furent institués » (p. 675).

Effectivement, il est écrit dans le *Livre des rites (Liji)* que « les règles de l'étiquette ne descendent pas jusqu'aux hommes du peuple » (*id.*), et s'il y a eu d'intenses discussions dans la société chinoise particulièrement sous les dynasties Song (960-1279) et Ming (1368-1644) pour savoir si les gens du peuple pouvaient ou non pratiquer le culte des ancêtres, il est clair cependant que la « plèbe laborieuse et inculte » possédait ses propres rites et se passait fort bien de l'administration impériale dans le quotidien, comme le montre le très faible taux de magistrats présents dans les localités pendant toute l'histoire chinoise. En outre, le recours à la loi n'avait lieu qu'en toute dernière extrémité. Surtout, il faut se méfier de ce genre de jugement subjectif et peu convaincant. L'auteur montre lui-même la complémentarité des rites de deuil et de la loi pour l'application des peines en cas d'inceste. Enfin, il est bien connu que, depuis l'instauration de la première dynastie impériale des Qin tout entière vouée à la doctrine autoritaire du légisme, les dynasties subséquentes ont toujours gouverné en organisant la complémentarité du confucianisme prônant les rites et du légisme utilisant la loi pénale coercitive. Enfin, si les modèles de mariage analysés ici ne concernent qu'une petite élite, nécessitent-ils une étude d'une telle ampleur ?

Cette étude des codes a permis à l'auteur de comprendre la logique de la parenté chinoise qui « s'inscrit dans un cadre foncièrement socio-juridique » et « repose entièrement sur l'idée de statuts légaux : celui de l'homme en tant que père [...] et celui de la femme en tant qu'épouse (principale) du père, et par conséquent de mère » (p. 658). En cela le système chinois est « contre-intuitif », parce qu'il « ne repose pas sur une appréhension "substantialiste" » (*id.*), « refusant tout crédit aux artifices de la nature » (p. 739) et aboutissant « à accorder un tel privilège à la parenté par les hommes au détriment du rôle reconnu aux femmes » (*id.*).



Le travail de Laurent Barry propose une interprétation réactualisée du système de parenté chinois. Le courage de cette entreprise est à saluer, car, mis à part Granet et Lévi-Strauss et ensuite Goudineau (2004), et récemment François Héran (2009)<sup>4</sup>, les anthropologues français non sinologues sont souvent découragés par l'ampleur et la complexité du système chinois.

Dans le résumé commenté que je viens de proposer du chapitre VII, j'ai laissé de côté certains développements secondaires, qui abordent pourtant des cas importants, comme le lévirat, les demi-germains, les composantes

4. Concernant ce livre de François Héran, on pourra se reporter, dans cette présente livraison de *L'Homme*, à l'« À propos » de Klaus Hamberger, pp. 451-468 [*ndlr*].

agnatiques principales et résiduelles, etc., qui trouvent parfaitement leur place dans le tableau synoptique global du système agnatique chinois proposé par Laurent Barry. Je reviens pour conclure sur l'aspect qui me semble le plus important et qui est au cœur de ce travail, à savoir l'affirmation, déclinée sous différentes formes et maintes fois répétées que le système chinois est révélateur de « l'andocentrisme du monde chinois ancien » (p. 656).

Pour les sinologues, cette vision du système chinois est choquante, non seulement par son caractère radical, qui ne semble pas exempte d'un jugement de valeur – il est vrai parfaitement défendu par l'auteur –, mais aussi parce que cette vue reflète l'idéologie confucianiste dans ses aspects les plus extrêmes. Or, il est évident que cette idéologie n'est pas seule à œuvrer dans la société chinoise et qu'en outre, elle possède aussi des aspects attractifs. L'analyse de Laurent Barry demanderait à être confirmée ou infirmée par des analyses renouvelées de terminologies des vocabulaires de parenté des grands dialectes, et par des enquêtes de terrain menées dans différentes régions du continent. Seulement à partir de ces données pourra-t-on envisager une interprétation anthropologique de la parenté chinoise et la comparer aux éléments inscrits dans les textes officiels, degrés de deuil et codes juridiques. Je ne peux pas, dans cette courte rubrique « En question » défendre plus à fond mes réserves par une revue détaillée d'éléments qui viendraient définitivement infirmer la vision tellement « andocentriste » du principe de parenté agnatique chinois proposée par l'auteur, car un tel travail demanderait sans doute plusieurs années de recherches approfondies. Je propose ci-dessous une piste de recherche dans le prolongement des orientations de Laurent Barry, inspirée en partie par mes nombreux terrains en Chine et mes intuitions, et qui offrirait un point de vue différent.

Il est bien entendu que la structure patrilinéaire est fortement inscrite dans la société chinoise. Là ne se situe pas ma réserve, qui est plutôt centrée sur l'emploi des expressions qui qualifient les mariages. En relisant l'auteur chinois Francis Hsu (1945), j'ai été frappée par une différence entre les termes employés par Hsu et Laurent Barry. Alors que Hsu parle constamment des « mariage entre FSS-MBD », « mariage entre FSD et MBS », « mariage de fils et de filles de deux sœurs », différemment Laurent Barry utilise plus volontiers les expressions « le mariage avec la FZD », « le mariage avec la MBD », « le mariage avec la MZD ». L'expression de Hsu provient très probablement de l'expression des informateurs qui parlent, comme je l'entends encore de nos jours dans le Jiangxi, du « mariage entre la fille de l'oncle maternel et le fils de la tante paternelle » (ou l'inverse). Ainsi, les Chinois mettent en valeur le mariage comme établissement d'un lien entre deux partenaires, tandis que Laurent Barry participe d'une



vision « Ego masculin centrée » qui signale que c'est avant tout Ego masculin qui prend femme. Ne pourrait-on pas se détacher de la vue lévi-straussienne du mariage et de l'échange des femmes par les hommes pour envisager une vision sociale globale montrant que c'est plutôt la société qui organise des mariages entre des partenaires et que ceux-ci, dès lors, forment des « couples » ? L'étude du vocabulaire de parenté chinois montre cela à l'évidence : en ascendance, du point de vue d'Ego, il n'y a que des couples (par exemple, à G -1 : l'oncle maternel *jiujiu* et sa femme *jiuma*, la tante paternelle *gugu* et son mari *gufu*, l'oncle paternel aîné *bobo* et sa femme *bomu*, la tante maternelle *yima* et son mari *yifu*, le même principe se retrouve pour les dénominations à G -2, etc.) Analyser le mariage chinois du point de vue du couple et non plus seulement à partir d'Ego masculin pourrait aider à se démarquer de la vision « andocentriste » et « contre-intuitive » du système chinois. Ce qui m'a frappée dans toutes les descriptions de Laurent Barry, c'est le fait que la femme est constamment accolée à l'homme, elle obtient le degré de deuil de son mari, ou bien son degré de peine est compté comme étant inférieur d'un degré à partir de celui de son mari, mais toujours, elle reste liée à son mari. Elle est intégrée au lignage de son époux par son mariage, mais plutôt que de voir cela comme une captation négative, on pourrait envisager cela de façon positive comme l'établissement d'un couple, une réunion d'une femme et d'un homme, dans le lignage de l'homme, où la femme acquiert une place pleine et entière. Sans doute, les degrés de deuil montrent son statut subordonné, mais pour analyser le couple chinois, il vaut mieux se placer dans le cadre de la conception chinoise de la hiérarchie sociale plutôt que du point de vue de la plate égalité occidentale. Et si l'on revient au sang, Laurent Barry passe sous silence dans son analyse le fait qu'il relate pourtant lui-même, à savoir qu'une femme transmet son sang à sa fille. N'est-ce pas là un fait majeur, qui montre qu'il existe bien des lignées utérines, à côté des lignées masculines ? Mais les anthropologues, avant tout concernés par le côté patrilinéaire du système de parenté, ne se sont pas encore intéressés en profondeur à la place des femmes dans la société chinoise. Il me semble que là est le champ de recherche qui devrait ouvrir le plus de perspectives à l'anthropologie de la Chine.

Laurent Barry cite à l'appui de sa mise au jour du mariage avec la cousine parallèle matrilatérale le fait que ce mariage est mentionné dans le roman chinois le plus célèbre *Le Rêve dans le pavillon rouge* (p. 712). Mais il ne décrit pas de manière approfondie la trame du roman. Le protagoniste principal, Jia Baoyu, ne peut pas être marié avec sa cousine croisée matrilatérale car celle-ci est déjà unie au cousin agnatique aîné. Parmi les deux autres cousines disponibles, Jia Baoyu aime Lin Daiyu, la cousine

croisée patrilatérale. Mais la famille préfère lui donner en mariage la cousine parallèle matrilatérale, ce qui pourrait aller dans le sens de l'analyse de Laurent Barry. Cependant, ce mariage est une catastrophe, car justement Jia Baoyu est amoureux de sa cousine croisée patrilatérale et non de sa cousine parallèle matrilatérale. Il pourrait donc y avoir là tout aussi bien l'infirmité de la théorie de Laurent Barry. Plus important, il me semble, est que le roman décrit très précisément les trois cousines conjointes potentielles, et dépeint au cœur de l'intrigue le monde des femmes, riche et complexe, où les hommes de la famille, excepté Jia Baoyu, apparaissent comme très secondaires.

Le dernier point que je voudrais soulever est l'emploi constant par Laurent Barry du terme « identité » dont il propose d'étudier « l'idéologie » (p. 230). Ce terme n'est pourtant pas défini dans le glossaire de l'ouvrage et est utilisé dans son sens de « similitude ». Ainsi,

« [...] l'ensemble des systèmes d'alliance reposent par contre sur une appréhension de la parenté, une identité partagée entre individus, laquelle n'a à son tour pour autres conséquences que de définir des groupes au sein desquels toute union sera définitivement impossible » (p. 218),

« [...] dans une perspective d'évitement de l'identité – de la parenté – le premier mariage [avec la cousine croisée patrilatérale] doit être évité là où le second [avec la cousine croisée matrilatérale] doit être préféré » (p. 718).

Le terme identité recoupe-t-il alors totalement la notion de parenté ?

En outre, il me semble qu'il y a une autre difficulté dans l'emploi de ce terme qui réside dans son ambiguïté car il désigne aussi en français « ce qui singularise ». Ainsi nos cartes d'identité sont nos documents personnels où nous apparaissions justement différents et non pas similaires aux autres. Ce double sens du mot identité n'aurait-il pas mérité d'avoir aussi sa place dans la réflexion de cet ouvrage ?

*INALCO, ASIES, Centre d'études chinoises, Paris*  
catherine.capdeville@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : système chinois de parenté/*chinese kinship* – parenté agnatique/*agnatic kinship* – mariage/*marriage* – parenté utérine/*uterine kinship* – système de deuil/*mourning system* – code juridique/*judicial code*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ahern, Emily

1979 « The Problem of Efficacy : Strong and Weak Illocutionary Acts », *Man* 14 : 1-17.

Barry, Laurent

2008 *La Parenté*. Paris, Gallimard (« Folio Essais »).

Cao Xuequin

1981 *Le Rêve dans le pavillon rouge*. Paris, Gallimard, 2 vol. (« Bibliothèque de la Pléiade »).

Capdeville-Zeng, Catherine

2009 « Un lignage chinois aujourd'hui en Chine du Sud-Est », *Terrains & Travaux* 16 : *Terrains chinois* : 31-53.

Chen, T. S. & J. K. Shryock

1932 « Chinese Relationship Terms », *American Anthropologist* 34 : 623-669.

Feng Hanyi

1937 « The Chinese Kinship System », *Harvard Journal of Asian Studies* 2 (2) : 141-275.

Freedman, Maurice

1958 *Lineage Organisation in Southeastern China*. London, Athlone Press.

Gallin, Bernard

1960 « Matrilatéral and Affinal Relationships of a Taiwanese Village », *American Anthropologist* 62 (4) : 632-642.

1963 « Cousin Marriage in China », *Ethnology* 2 (1) : 632-108.

1966 *Hsin Hsing, Taiwan. A Chinese Village in Change*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Goudineau, Yves

2004 « Lévi-Strauss, la Chine de Granet, l'ombre de Durkheim : retour aux sources de l'analyse structurale de la parenté », in Michel Izard, ed., *Claude Lévi-Strauss*. Paris, L'Herne (« Cahier » 82) : 165-187.

Granet, Marcel

1939 *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*. Paris, Librairie Félix Alcan.

Héran, François

2009 *Figures de la parenté*. Paris, Presses universitaires de France (« Sociologies »).

Hsu, Francis L. K.

1945 « Observations on Cross-Cousin Marriage in China », *American Anthropologist* 47 : 83-103.

Lemoine, Jacques

1978 « Les Paï : une ethnie controversée, son identification liée à celle des populations de l'ancien royaume polyethnique de Nam Tchao : répartition, l'agriculture, l'élevage, traits culturels », in *Ethnologie régionale, 2. Asie, Amérique, Mascareignes*. Paris, Gallimard (« Encyclopédie de la Pléiade ») : 832-834.

Pasternak, Burton

1969 « The Role of the Frontier in Chinese Lineage Development », *Journal of Asian Studies* 28 (3) : 551-561.

\* \* \*

*Cibai 辞海* (= *La Mer des mots*). *Dictionnaire encyclopédique*. Shanghai, Éditions des dictionnaires de Shanghai, 1979. 2 vol.

*Liji 礼记* (= *Livre des rites*).

*Yili 仪礼* (= *Cérémonie et rituel*).

*Zhouli 周礼* (= *Rites des Zhou*).

## Glossaire des termes chinois cités dans le texte

bai	白	(ethnie) bai
bobo	伯伯	oncle paternel aîné
bomu	伯母	femme de l'oncle paternel aîné
gufu	姑夫	mari de la tante paternelle
gugu	姑姑	tante paternelle
han	汉	(ethnie) han = chinois
jiujiu	舅舅	oncle maternel
jiuma	舅妈	femme de l'oncle maternel
minjia	民家	(ethnie) minjia
nü	女	femme, fille
shi	氏	nom de famille
wufu	五服	« les cinq vêtements » = système chinois de deuil
xing	姓	nom de famille
yang	阳	yang
yifu	姨夫	mari de la tante maternelle
yima	姨妈	tante maternelle
yin	阴	yin