



Jialin Li

Entre symbolique et imaginaire : étude comparée de deux symboles nationaux, le dragon chinois et le coq français, origine, élaboration, utilisation et réception de 1500 à l'époque contemporaine

LI Jialin. *Entre symbolique et imaginaire : étude comparée de deux symboles nationaux, le dragon chinois et le coq français, origine, élaboration, utilisation et réception de 1500 à l'époque contemporaine*, sous la direction de Pierre Servet. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2019.

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2019LYSE3021>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »

Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N°d'ordre NNT : 2019LYSE3021

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON
opérée au sein de
L'Université Jean Moulin Lyon 3

Ecole Doctorale N° 484

Discipline de doctorat : ETUDES TRANSCULTURELLES

Soutenue publiquement le 14/06/2019, par :
Jialin LI

**ENTRE SYMBOLIQUE ET IMAGINAIRE :
ETUDE COMPAREE DE DEUX SYMBOLES
NATIONAUX, LE DRAGON CHINOIS ET LE COQ
FRANÇAIS, ORIGINE, ELABORATION,
UTILISATION ET RECEPTION DE 1500 A L'EPOQUE
CONTEMPORAINE**

Devant le jury composé de :

Villard Florent, Professeur des Universités, Institut d'Etudes politiques de Rennes,
Rapporteur

Jin Siyan, Professeure des Universités, Université d'Artois, Rapporteuse

Garnier Isabelle, Maîtresse de Conférences HDR, Université Jean-Moulin Lyon 3,
Examinatrice

Frangville Vanessa, Professeure des Universités, Université Libre de Bruxelles,
Examinatrice

Servet Pierre, Professeur des Universités, Université Jean-Moulin Lyon 3, Directeur de
thèse

Remerciements

« Le remerciement n'est qu'une formalité. » C'est ce dont j'étais convaincu avant de m'engager dans ma thèse. Aujourd'hui, après 2268 jours de travail, du 26 octobre 2012 au 16 janvier 2019 – à 23H30 plus précisément, alors que j'atteins enfin cette ultime partie, je vais reformuler la chose autrement : ces trois pages placées avant même le corps de la thèse sont là véritablement pour nous donner l'occasion d'exprimer nos sentiments les plus sincères et profonds envers notre entourage, aux grands comme aux petits, aux jeunes ainsi qu'aux plus âgés, ceux qui nous ont soutenus, nous ont aidés tout au long de cette longue marche, de cette aventure ; car ces gens-là nous ont été particulièrement précieux durant la préparation.

Quant à moi, mes remerciements s'adressent tout d'abord, bien évidemment, à mon directeur de thèse, Monsieur Pierre Servet. Je le remercie pour son courage : il avait accepté un futur thésard étranger qui devrait rédiger dans une langue qui lui était étrangère ; pour son soutien continu : à aucun moment, il n'a réagi de façon décourageante ; pour sa disponibilité et sa patience : le retour des courriels rapide et les réponses détaillées malgré son travail trop chargé en tant que professeur de littérature et directeur de Cabinet du Président de l'Université Lyon 3 ; pour sa ponctualité : sa correction scrupuleuse – même les fautes de syntaxe et d'orthographe – et ses conseils de correction précis. En outre, je tiens à lui exprimer

ma haute gratitude concernant le renouvellement de mon titre de séjour. Son concours a été indispensable pour que j'obtienne à temps mon attestation d'inscription universitaire, ce qui est crucial dans les démarches administratives.

Mes remerciements vont ensuite à ma chère épouse, *xiǎo mèi*, pour son support indéfectible, quotidien et notamment psychologique. Aux moments où je souffrais la dépression, elle était la seule guide qui m'orientait dans le noir la flamme à la main. En plus du rôle conjugal, elle a su jouer le rôle de collègue de recherche, que ce soit concernant la rédaction, la relecture ou même la mise en page, elle était toujours présente, me donnant des conseils et des aides précieux et, sans elle, tout cela aurait été laborieux.

Je remercie mon petit chéri, *xiǎo féi*, qui est un an plus jeune que ma thèse. Sa présence est un remède qui chassait mes mauvaises humeurs et me délivrait des pressions et des angoisses ; avec ses petites mains, ses énergies et ses petites histoires (ou plutôt bêtises), il me réchauffait le cœur, et me le réchauffera toujours, j'en suis convaincu, sans réserve.

Je tiens à remercier mes parents, monsieur LI Min et madame LIN Zhimin, sans qui cette thèse n'aurait pas abouti à sa fin. Ils soutiennent depuis le début leur fils unique pour qu'il fasse sa thèse à l'étranger bien qu'ils souhaitent aussi rencontrer

assez régulièrement leurs fils, belle-fille et petit-fils comme tous les parents de leur âge.

J'adresse également mes remerciements au Chef d'Etablissement de l'Institution des Chartreux, Monsieur l'abbé Jean-Bernard Plessy. Sa confiance et son appréciation m'ont permis d'avoir un revenu régulier pour financer ma thèse sans ruiner mes parents ; et grâce à sa compréhension, j'ai pu avoir des horaires de travail assez avantageux aussi bien pour la thèse que pour l'enseignement.

Merci à Monsieur YANG Ming, sans qui, je n'aurais pas pu accéder en France aux divers articles du plus riche système de recherches chinois, le CNKI ; à Madame YANG Jie, le feuilleton *La Pérégrination vers l'Ouest* qu'elle avait réalisé a non seulement enrichi mon enfance mais aussi nourri ma recherche ; à Monsieur Sean Rose qui a gentiment accepté de relire mon travail pour des corrections formelles ; à Madame Géraldine Violet qui m'a beaucoup conseillé dans cette ultime partie –
Remerciements.

Enfin, qu'il me soit permis de présenter mes reconnaissances à mes amis, mes collègues de travail : ils me demandent de temps en temps « ça va la thèse ? » ou « quand tu soutiens ta thèse ? ». Ces questions, quelques fois traumatisantes, me rappelant toujours que « je suis là pour la thèse », m'ont évité de m'écarter du droit chemin.

A ma fam(ille)

Résumé

Le dragon et le coq sont respectivement le symbole national de la Chine et de la France. Le dragon chinois est un animal imaginé ; son image est mystérieuse ; le coq, volaille de basse-cour, est un animal bien réel, souvent lié à l'orgueil, à la faiblesse, etc. Ils diffèrent d'autres symboles nationaux comme l'aigle germanique ou le lion britannique dont l'image évoque d'emblée la force et l'autorité. On se demandera donc pourquoi le dragon et le coq ont pu rester de manière aussi stable sur la scène emblématique comme symbole de leur pays : quelles caractéristiques possèdent-ils ? quelles conditions ont-ils remplies au fil de l'Histoire pour acquérir ce statut ? En choisissant une période qui part de 1500 à nos jours, cette thèse propose une étude comparée dans le domaine transculturel.

En première partie, on étudiera la présence des deux symboles dans leur pays respectif afin de montrer que, dans la période considérée, le dragon et le coq apparaissent dans de nombreux domaines de la vie quotidienne tels que les activités folkloriques, les mythes et légendes, les religions et croyances, la politique, le sport, etc. Cette omniprésence produit une familiarité qui permet à tous les groupes sociaux – condition essentielle à l'émergence d'un symbole national – d'identifier leur apparition.

On s'intéressera ensuite à l'image du dragon et du coq dans l'iconographie et l'esthétique. Les évolutions morphologiques des deux symboles révèlent que l'image de ces deux animaux combine l'humain et l'animal, mais à travers des postures spécifiques, le dragon de face et le coq avec une patte levée. On découvre ainsi que les deux symboles présentent des schèmes communs : la force, le privilège, le pouvoir, etc., c'est-à-dire une image fondée sur l'autorité et l'occupation d'une place sociale supérieure. Cette image,

qui leur permet de jouir d'une symbolique nationale de premier plan, est néanmoins obtenue de façon différente. Le dragon de face, renforçant la royauté et la puissance souveraine, est en étroit lien avec l'empereur, alors que le coq, associé intimement à une image de chevalier et de héros, incarne l'audace, le courage, la combativité etc.

La Partie III aborde enfin la représentation des deux symboles dans la littérature par le biais de l'étude à la fois de la nomination et du rôle, principal ou secondaire, du dragon et du coq dans les livres retenus. L'étude sur la nomination révèle que le nom et l'appellation des deux animaux dans le corpus littéraire confirment les schèmes déjà identifiés de leader, d'empereur et d'élite, qui permettent au personnage littéraire, dragon ou coq, de manifester leur autorité d'empereur (roi), de héros civilisateur ou d'ancêtre mythique. Ces similitudes rapprochent leur image du symbole national. A côté de ces aspects homogènes, se dessine aussi une hétérogénéité dans la construction de l'image des deux symboles sur la personnalité idéale respective des deux pays : l'empereur pour les Chinois et le héros pour les Français.

Mots-clés : imaginaire, symbolique, symbole national, dragon chinois, coq français, comparaison, transculture, histoire.

Summary

The dragon and the rooster are respectively the national symbol of China and France. The Chinese dragon is an imagined animal, its image is mysterious; the rooster, as a fowl, is a real animal and often associated with pride, weakness and so on. They are quite different from other symbols such as Germanic eagle, British lion who can evoke strength and authority at the first sight. We wonder why the dragon and the rooster could have been steadily on the emblematic scene as a country's symbol: what characteristics do they possess? what conditions have they fulfilled over the history to win this place? We chose a period from 1500 to the present day and carry out in this thesis a comparative study in the trans-culture.

In the first part, we will study the two symbols' presence in their own country to show that, during the given period, the dragon and the rooster appear frequently in many areas of daily life such as folk activities, myths, religions and beliefs, politics, sport, etc. A frequent presence produces a familiarity that allows people of all social communities – essential condition for the emergence of a national symbol – to identify the appearance.

We will then focus on the image of the dragon and the rooster in iconography and aesthetics. The morphological evolutions of the two symbols reveal that the image of

these two animals combines the human and the animal, but through specific postures, the frontal dragon and the rooster with a raised foot. We discover that the two symbols present common schemas: strength, privilege, power, etc., that is an image based on the authority and occupation of a higher social position. Nevertheless, this image, which allows them to enjoy a leading national symbolism, is obtained in a different way. The frontal dragon, reinforcing the royalty and sovereign power, is in very close connection with the emperor, while the rooster, intimately associated with an image of knight and hero, embodies audacity, courage, combativeness, etc.

The part III discusses the two symbols' representation in the literature. The analysis is centered around the nomination and the role, principal or supporting, of the dragon and the rooster in the selected books. The study on the nomination reveals that the name and the appellation of the two animals in the literary corpus confirm the identified schemas of leader, emperor and elite, which allow the literary character, dragon or rooster, to manifest their authority of emperor (king), civilizing hero or mythical ancestor. These similarities bring their image closer to the national symbol. Besides these homogeneous aspects, there is also a heterogeneity in the construction of the two symbols' image on the respective ideal personality of the two countries: the emperor for the Chinese and the hero for the Frenchmen.

Key words: imaginary, symbolic, national symbol, Chinese dragon, French rooster,
comparison, trans-culture, history.

Sommaire

| | |
|--|------------|
| INTRODUCTION GENERALE..... | 14 |
| PARTIE I LA PRÉSENCE DU DRAGON CHINOIS ET DU COQ FRANÇAIS DANS LES DEUX | |
| PAYS..... | 22 |
| INTRODUCTION..... | 22 |
| CHAPITRE I ACTIVITÉS FOLKLORIQUES ET VIE SOCIALE | 27 |
| <i>1.1 Compétitions et divertissements.....</i> | <i>27</i> |
| 1.1.1 Compétitions traditionnelles | 27 |
| 1.1.2 Divertissements populaires..... | 38 |
| <i>1.2 Dans la sorcellerie, la superstition et le sacrifice.....</i> | <i>47</i> |
| <i>1.3 Dans la vie populaire.....</i> | <i>59</i> |
| CHAPITRE II MYTHES ET LÉGENDES..... | 70 |
| CHAPITRE III RELIGIONS ET CULTES..... | 82 |
| CHAPITRE IV DANS LE DOMAINE POLITIQUE..... | 99 |
| <i>4.1 Association entre le symbole et le chef d'Etat.....</i> | <i>99</i> |
| <i>4.2 Symbole au service de la cour royale.....</i> | <i>114</i> |
| <i>4.3 Association entre le symbole et des notions politiques.....</i> | <i>131</i> |

| | |
|---|------------|
| CHAPITRE V DANS LE DOMAINE DU SPORT | 159 |
| | |
| PARTIE II REPRÉSENTATIONS DU DRAGON ET DU COQ DANS L'ICONOGRAPHIE ET | |
| L'ESTHÉTIQUE | 172 |
| | |
| INTRODUCTION..... | 172 |
| | |
| CHAPITRE I DANS LES ŒUVRES ARTISTIQUES | 176 |
| | |
| <i>1.1 Présentations et évolutions iconographiques.....</i> | <i>176</i> |
| | |
| 1.1.1 Empreinte de l'homme | 176 |
| | |
| 1.1.2 Animalité..... | 183 |
| | |
| CHAPITRE II COMPARAISONS ENTRE LE DRAGON ET LE COQ SUR LE DESIGN ET LES RÈGLES DE | |
| TRAITEMENTS..... | 192 |
| | |
| <i>2.1 Le dragon de face et le coq hardi</i> | <i>192</i> |
| | |
| 2.1.1 Présentation du dragon de face et du coq hardi | 192 |
| | |
| 2.1.2 Comparaison entre dragon de face et coq hardi – <i>zhèng</i> et <i>hardi</i> dans le nom, la tête et la | |
| patte dans le dessin | 204 |
| | |
| <i>2.2 Dragon de face et coq du blason – sur le choix des côtés : <i>zhèng</i>, la droite, la gauche</i> | |
| | <i>213</i> |
| | |
| <i>2.3 Dragon de face et coq dans l'héraldique – sur l'agressivité et la rage</i> | <i>221</i> |
| | |
| <i>2.4 Dragon de face et coq chantant – sur l'idée de diriger et direction</i> | <i>230</i> |

| | |
|--|------------|
| PARTIE III IMAGE DU DRAGON ET DU COQ DANS LES ŒUVRES LITTÉRAIRES..... | 234 |
| INTRODUCTION..... | 234 |
| CHAPITRE I ETUDE SUR LE NOM, LA DÉNOMINATION DES DRAGONS ET DES COQS DANS LA LITTÉRATURE..... | 243 |
| <i>1.1 Importance du nom et le choix des noms des dragons et des coqs</i> | <i>243</i> |
| <i>1.2 Comparaison entre les noms des dragons et les noms des coqs.....</i> | <i>249</i> |
| 1.2.1 Entre Guang, Qin, Wansheng et Gallehaut, Gallehodin | 249 |
| 1.2.2 Entre Dragon de Jade et Chantecler | 253 |
| CHAPITRE II IMAGE EN TANT QUE PERSONNAGE LITTÉRAIRE | 261 |
| <i>2.1 Imaginaires dans l'anthropomorphisme du dragon chinois et du coq français.....</i> | <i>261</i> |
| <i>2.2 Expérience d'épreuves.....</i> | <i>280</i> |
| <i>2.3 Stratège intelligent.....</i> | <i>309</i> |
| <i>2.4 Héros civilisateur, ancêtre mythique et roi.....</i> | <i>332</i> |
| CONCLUSION | 356 |
| ANNEXE..... | 361 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 361 |
| <i>1 Corpus.....</i> | <i>361</i> |

| | |
|--|-----|
| <i>II Ouvrages d'Analyse</i> | 364 |
| <i>III Ouvrages de Référence</i> | 383 |
| IMAGES | 387 |

Introduction générale

La Chine et la France possèdent chacune un symbole animal, le dragon et le coq. Bien que les deux animaux soient considérés comme symbole dans leur propre culture et disposent d'une charge symbolique non négligeable, ils connaissent peu de significations positives dans la civilisation de l'autre pays, c'est-à-dire, en Chine pour le coq et en France pour le dragon.

Aux yeux des simples Chinois, le fait que le coq sert de symbole n'est pas très compréhensible. En langue chinoise, le mot *jī* (鸡 en caractère chinois) désigne les deux sexes comme le mot français *gallinacé*. Du point de vue du sens, il peut servir à signifier en langage familier les courtisanes et la partie génitale des mâles. De plus, le terme figure dans plusieurs proverbes chinois de sens péjoratif. Par exemple *jī fēi gǒu tiào* (鸡飞狗跳, les gallinacés s'envolent et les chiens sursautent) qui signifie un état de grand bric-à-brac et de vacarme causé par les malfaiteurs ; ou *tōu jī mō gǒu* (偷鸡摸狗, dérober les gallinacés et les chiens) désignant les petits vols et les cambriolages ; et *xiǎo dù jī cháng* (小肚鸡肠, intestins courts et fins comme ceux du poulet), adjectif qualifiant les gens qui ont un esprit étroit et ne voient pas grand ; ou encore *shǒu wú fù jī zhī lì* (手无缚鸡之力, ne pas avoir la force de soumettre un gallinacé), une expression servant autrefois à railler les lettrés pour dire que ceux-ci manquent de force physique. Quant au dragon chinois, la grande majorité des Français le comprennent incorrectement quand ils le rencontrent. Le dragon, en grec *drákōn* (δράκων), est une créature légendaire en forme de reptile géant muni d'ailes lui permettant de voler et de pattes armées de griffes. En France, comme dans presque tout l'Occident, le dragon ne bénéficie pas d'imaginaire bien estimé, il est

considéré comme un malfaisant, un destructeur et la cause de désastres, ce qui fait de lui l'ennemi de tous. La tradition légendaire occidentale veut donc qu'il serve de gardien vilain en crachant le feu et, qui pis est, qu'il soit enterré dans les contes par les héros courageux, dont l'un des plus connus est Saint Georges.

Il existe donc une incompréhension ; son origine est d'ordre culturel. « L'homme est plongé tout entier dans l'océan de l'Histoire. Son esprit est limité par sa langue maternelle. Il vit et pense dans l'enclos du monde que sa culture explore et qu'elle lui permet de nommer¹. » Pour ainsi dire, les connaissances et les savoirs que possède l'être humain sont préalablement implantés par la société et la culture dont il s'imprègne ; il sera donc capable de comprendre ce qui est né dans sa civilisation. Alors que quand les cultures différentes échangent entre elles, l'homme s'essaie toujours à comprendre les choses étrangères mais avec ses pré-acquis et de la même façon, c'est ainsi que naissent les malentendus et méprises.

Cependant, malgré la difficulté de compréhension et la complexité d'interprétation, le dragon chinois et le coq français méritent d'être étudiés car, d'une part, ils sont tous deux symboles nationaux ; d'autre part, ils jouissent des imaginaires symboliques qu'aucun autre symbole de leur pays ne peut égaler.

Le dragon est un être fictif, une création surnaturelle. Composé des parties corporelles provenant d'un grand nombre d'animaux différents, le symbole chinois n'a pas d'équivalent animal dans la nature, mais les Chinois le vénèrent comme divinité bien

¹ BENOIST Luc, *Signes, Symboles et Mythes*, France : Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 9^e édition, 2007. p.112.

qu'ils ne l'aient jamais réellement connu. Le dragon se présente de façon fréquente dans ce pays, aussi bien aux fêtes traditionnelles qu'aux occasions cérémoniales officielles ; par ailleurs, cet imaginaire serpent in téresse les intellectuels, on compte d'innombrables articles et livres discutant des liens étroits entre le dragon, la Chine, les Chinois et la civilisation chinoise. Quant au coq, certes, le symbole français paraît être une simple volaille, un animal fermier par rapport au dragon chinois, à l'aigle germanique dont les aspects symboliques sont compréhensibles de prime abord – le pouvoir, la puissance, l'autorité etc. Cependant, le coq a réussi à monter sur la scène emblématique nationale et y rester pendant de longues années. Bien que depuis longtemps, même en France, le gallinacé soit souvent considéré comme le symbole des gens hautains, tapageurs et orgueilleux, et qu'il ne soit pas officiellement reconnu comme symbole national, le coq accompagne l'Histoire de France de manière presque ininterrompue. A l'époque contemporaine, il est particulièrement présent dans le sport où il sert de symbole, les athlètes français partent bravement en compétitions, nationale ou internationale, en compagnie du coq.

Ces phénomènes soulèvent une série de questions : pourquoi le dragon et le coq, et non un autre animal, représentent-ils leur pays ? quelles sont les caractéristiques qui leur ont permis d'être reconnus et de devenir le symbole national ? Si le symbole d'un pays est la condensation d'une culture, est-ce que les deux animaux peuvent dégager certaines idées et imaginaires communs ou semblables dans les deux cultures ? Si oui, lesquels ? De façon plus approfondie, existe-t-il un modèle qui aide chacun des deux symboles à y parvenir ? Si oui, quel modèle ? Une étude transculturelle permet de répondre à ces questions, elle peut éclairer leur montée sur la scène emblématique nationale et aider les Chinois et les Français à comprendre respectivement le coq et le dragon à travers leurs

connaissances sur leur propre symbole. Si on peut aller plus loin, nous espérons que ce travail pourra servir d'une compréhension réciproque de la pensée, des manières de se comporter, des façons d'être des deux pays.

Pour aborder les questions posées, il faut tenir compte du contexte historique et culturel où les deux symboles sont utilisés, car aucune observation ni recherche isolée ne peut aider à décrypter les deux images. Toutefois, étudier toute l'Histoire et la culture chinoises et françaises depuis la naissance de l'image des deux animaux jusqu'à présent n'est pas envisageable. Aussi choisirons-nous une période qui est relativement plus intéressante que les autres aussi bien pour le dragon que pour le coq ; au niveau objectif, les références que nous faisons et leurs contenus ne sont pas illimités, ils sont conditionnés par le temps et les domaines. Par ailleurs, étant donné que devenir un symbole national a été une affaire progressive et a nécessité une longue démarche, nous avons choisi une période assez longue afin de dégager à la fois leurs particularités et une part de leur évolution. Ces particularités correspondent aussi bien aux conditions que les deux animaux devaient remplir pour devenir un symbole national qu'aux caractéristiques qu'un symbole national doit posséder pour le rester.

Au vu des raisons évoquées plus haut, nous avons choisi la période entre l'an 1500 (un moment clé pour le symbole chinois qui commence depuis cette époque à être associé de façon sans précédent aux empereurs chinois ; et pour le coq, c'est à cette période qu'il commence à se manifester plus fréquemment dans la vie des Français) jusqu'à nos jours. Nous nous référerons à des documents de toute nature, images, textes, mises en scène... pour étudier des aspects divers du symbolisme et de la représentation des deux symboles, et à partir de là, nous nous interrogerons sur les particularités qui permettent au dragon

et au coq de décrocher le titre de symbole national et le garder de façon permanente ou presque.

Pour y parvenir, cette thèse, fondée sur des études sur le symbolisme, l'imaginaire et l'imagination, propose un développement composé de trois grandes parties. Les deux premières parties sont destinées à montrer le dragon et le coq de façon contrastée ; on exposera le parallélisme de leur fonction en nous concentrant sur les mêmes domaines sociaux. La troisième partie, en juxtaposant les deux animaux, analyse leurs noms, leurs rôles ainsi que leurs fonctions dans quelques œuvres littéraires. Néanmoins, il faut préciser qu'il n'est pas possible – ni d'ailleurs nécessaire – de discuter de tout le symbolisme du dragon chinois et du coq français, ainsi que de tous les domaines où ils se voient à travers l'histoire. D'une part parce que notre étude comparée, en se concentrant plutôt sur l'homogénéité des deux, demande dans un premier temps un tri de corpus afin de dégager les croisements de nos rôles principaux, ce qui nous conduit à abandonner certains aspects qui n'existent que chez l'un des deux animaux, malgré leur signification en elle-même intéressante ; d'autre part, conformément à ce qu'a dit Olivier Beigbeder, « un symbole ne se conserve que s'il évolue [...] »¹, l'évolution de la signification et le changement des niveaux et des sens se font sans cesse – et c'est grâce à cela que les deux images montrent toujours leur vivacité. En conséquence, dans ce travail, nous allons évoquer et étudier les aspects symboliques communs aux deux animaux et les plus caractéristiques.

¹ BEIGBEDER Olivier, *La Symbolique*, France : Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1995. p.79.

En tenant compte de ces critères de choix, la première partie vise à déterminer la présence du dragon et du coq dans les deux pays ; en nous plongeant dans cinq domaines représentatifs, le folklore, les mythes et les légendes, les religions et les cultes, la politique et le sport, nous essayons de dégager des invariants pour montrer leur importance dans la société et la pertinence de leur présence dans les domaines concernés. La deuxième partie aborde le graphisme. Nous nous appuyons sur des approches issues de l'esthétique, de l'iconographie, de la linguistique, de la symbolique et de l'imaginaire pour étudier la morphologie du dragon et du coq selon deux aspects. Le premier aspect consiste en une étude générale sur l'apparence des deux symboles. Quand il s'agit du dragon, nous nous concentrerons sur sa forme actuelle ; en expliquant pourquoi les Chinois ont conçu un dragon de cette apparence, on révélera l'imaginaire des Chinois tel qu'il est reflété dans la composition des parties corporelles du dragon. Ensuite, avec une comparaison avec le coq français, on interprétera les points communs autour du dessin morphologique des deux symboles. Le deuxième aspect est centré sur les postures typiques. Nous nous intéressons alors surtout à deux représentations spécifiques, dragon représenté de face et coq figuré avec une patte levée, dans le but de faire émerger les interprétations similaires à partir d'apparences différentes. La troisième partie concerne la littérature, « Car l'imagination est d'abord expressivité et cette expressivité trouve sa voie la plus achevée dans la forme littéraire¹. » Lorsque l'auteur, influencé par sa culture et sa société, utilise le dragon ou le coq dans son travail, il rassemble un grand nombre d'idées et de spécificités qui, d'après lui, correspondent au dragon ou au coq. Ces idées sont perceptibles dans les noms que l'auteur invente pour nommer ses personnages, elles

¹ WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'Imaginaire*, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2003. p.49.

existent également dans l'image du personnage. Pour fonder cette approche littéraire des deux animaux symboliques, nous avons choisi, pour étudier le dragon chinois, deux ouvrages classiques : le premier, *Xī yóu jì* (《西游记》, *La Pérégrination vers l'Ouest*). Réalisé au XVI^e siècle par WU Cheng'en, ce roman figure parmi les quatre plus célèbres œuvres classiques chinoises et est considéré comme le chef-d'œuvre des romans *shén mó* (神魔, 神 *shén*, dieu ; 魔 *mó*, spectre, monstre, diable). Le deuxième, *Liáo zhāi zhì yì* (《聊斋志异》, *Chroniques de l'Etrange*). Ecrit en chinois littéraire par PU Songling au XVII^e siècle, ce recueil de contes présente des histoires imaginées entre l'humain, les diables et les monstres. Dans ces deux livres très populaires en Chine, WU Cheng'en et PU Songling ont inventé un grand nombre de dragons, sous l'apparence humaine ou animale, à partir desquels nous pourrions dégager l'imaginaire sur le symbole chinois. Pour étudier le symbole français, nous avons choisi des livres ayant le coq comme protagoniste, *Chantecler*, *le Coq hardi* et *Marius, le Coq* de Benjamin Rabier. Dans ces deux livres illustrés du XX^e siècle, deux coqs de ferme s'y présentent de manière personnifiée en montrant des stéréotypes sur le coq comme animal ; et, afin de mieux réaliser une comparaison sur l'imaginaire à propos du symbole français, a été aussi choisi, au début de notre période de référence, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse* de Barthélémy Aneau. Dans ce chef-d'œuvre romanesque de la Renaissance, il n'existe pratiquement pas de coq en forme animale, mais la dénomination des personnages, leur description, ainsi que les intrigues de l'histoire montrent plusieurs coqs anthropomorphiques qui méritent d'être étudiés dans un travail sur l'imaginaire. Certes, le corpus est restreint au vu de la multiplicité des œuvres où figurent le coq ou le dragon, mais notre objectif consiste précisément à dégager les idées semblables à partir d'un petit nombre d'œuvres afin que l'homogénéité morphologique et la pertinence des liens entre

les deux symboles nationaux soient plus significatives. En nous fondant sur des analyses tirées de l'onomastique, la linguistique, la rhétorique, la stylistique ou encore la narratologie comme bases théoriques, on étudiera le fonctionnement du dragon et du coq comme personnage littéraire. En plus des représentations imaginaires et idées similaires que nous aurons ainsi mises au jour, nous trouverons le modèle, l'empereur pour le dragon et le héros pour le coq, suivant lequel les images des deux symboles nous paraissent avoir été créées.

Cette étude permet donc d'une part, de mettre en lumière des représentations imaginaires similaires dans l'inconscient sur le dragon et le coq et, d'autre part, d'obtenir un modèle à partir duquel l'image du dragon et celle du coq ont été construites. En nous fondant sur ces deux acquis, nous nous demanderons si la raison pour laquelle le dragon et le coq servent de symbole national de manière aussi permanente, en dépit de quelques vicissitudes, ne repose pas sur une personnalité idéale et des valeurs reconnues par toute la société servant de noyau à chacun des deux symboles nationaux.

Partie I La Présence du Dragon chinois et du Coq français dans les deux Pays

Introduction

Le dragon chinois et le coq français possèdent tous les deux une longue histoire dans leur culture respective. Le dragon chinois existe depuis l'antiquité, « *Kǎo gǔ yán jiū fā xiàn, Zhōng guó lóng yǐ yǒu bā qiān suì* (考古研究发现, 中国龙已有八千岁。Les recherches archéologiques nous permettent de présumer que le dragon chinois date d'au moins 8000 ans)¹. » C'est un imaginaire original et particulier,

Tā duì Zhōng guó gǔ dài de zōng jiào xìn yǎng, zhé xué, zhèng zhì, jīng jì, wén xué, yì shù, shè huì hé mǐn sú děng yǐng xiǎng jù dà (它对中国古代的宗教信仰、哲学、政治、经济、文学、艺术、社会和民俗等影响巨大。Il a énormément influencé la Chine antique dans les domaines religieux, philosophique, politique, économique, littéraire, artistique, social et folklorique)².

Les habitants de l'Empire du Milieu se prétendent *lóng de chuán rén* (龙的传人, les descendants du dragon) ; selon eux, le dragon est capable de voler dans le ciel, de descendre sur la terre, de nager dans l'eau, d'apporter la pluie et de chasser le mal, il est de bon augure, d'heureux auspices et, en même temps, épithète des sages, des saints et des hommes à succès. En outre, il est étroitement lié aux empereurs de ce pays : la plupart

¹ <http://theory.people.com.cn/GB/49157/17193420.html>.

² HE Xingliang, *Canglong tengkong*, Zhongguo, Shaanxi renmin chubanshe, 2008. 何星亮, 《苍龙腾空》, 中国, 陕西人民出版社, 2008. HE Xingliang, *Le Dragon turquoise s'envole*, Chine : Xi'an, Edition du Peuple du Shaanxi, 2008. *Préface*, p.1.

d'entre eux s'en servent considérablement durant la période féodale et affirment qu'ils sont *zhēn lóng tiān zǐ* (真龙天子, le dragon authentique et le fils du ciel).

Dans ce pays, le dragon chinois est très présent, il passionne les masses populaires : se tiennent tous les ans une grande quantité d'activités folkloriques qui le concernent. Citons la course de bateaux-dragons, la danse du dragon, la Fête de Longtaitou (*lóng tái tóu*, 龙抬头, le dragon lève la tête), etc¹. En même temps, c'est un thème qui intéresse les intellectuels : sur le site de *China Knowledge Resource Integrated Database* (中国知网), les recherches sur lui sont en hausse depuis des années. Notamment en 2012, l'année du dragon en Chine, c'est l'année la plus productive au niveau de la parution du nombre d'œuvres de recherches scientifiques sur le dragon chinois : 2212 avec le mot-clé *zhōng guó lóng* (中国龙, dragon chinois), par rapport à la deuxième plus féconde année, 2013, où sont publiés 1657 travaux repérés avec ce mot-clé. Toujours en 2012, l'année la plus riche, nous en avons vu 1612 employant *lóng wén huà* (龙文化, culture de dragon) comme mot-clé en comparaison de l'année 2013 qui n'en montre que 1324². Enfin, le dragon est un objet largement employé par les autorités chinoises : l'une des deux mascottes du Musée du Palais impérial de la Chine est un dragon s'appelant *Zhuàng*

¹ C'est un festival qui se fête chaque année au 2^e jour du 2^e mois selon le calendrier lunaire.

² http://epub.cnki.net/kns/brief/default_result.aspx.



Image-I-1-1)
Zhuàng zhuang, porte-
bonheur du Musée de la
Cité interdite
ZHANG Bin,
photo.sina.com.cn, PU le
24/11/2014

zhuang (壮壮) – qui veut dire être fort, être grandiose, sous forme d'un être humain à tête de dragon et en habit de souverain (voir Image-I-1-(1))¹.

Par ailleurs, nous avons les médailles des Jeux Olympiques de Pékin 2008, le motif du dragon se voit au-dessus de la médaille (voir Image-I-1-(2))². Nous pouvons dire que, à ces

occasions, cet imaginaire présente en quelque sorte les pensées et les cultes des Chinois.

Quant au coq français, de manière semblable à son homologue chinois, il est « sans doute le plus ancien emblème de la France »³. D'après Michel Pastoureau, les

Romains sont les premiers à associer le coq et la Gaule, et l'origine de cette association est dans le domaine du langage et repose sur l'homophonie des deux termes (en latin, *gallus* désigne à la fois le coq et l'habitant de la Gaule)⁴. Plusieurs auteurs d'alors, y compris Jules César, comparent la combativité des guerriers Gaulois à la vaillance du



Image-I-1-(2)
Médailles des Jeux Olympiques de Pékin
Anonyme, 2008.sohu.com, PU le 29/03/2007

¹ Voir <http://culture.people.com.cn/n/2014/1124/c87423-26078959.html>. Sauf mention contraire sur l'auteur, les photos sont toujours prises par le candidat. Les abréviations FB, PH, PR et PU signifient respectivement *fabriqué*, *photographié*, *procuré* et *publié*.

² Voir http://www.chinadaily.com.cn/hqzg/2008-03/31/content_6579298.htm.

³ PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, France : Paris, Bonneton, 1998. p.62.

⁴ Voir *ibid.*

coq¹. « Chez d'autres auteurs latins de l'époque impériale, on rencontre des métaphores semblables qui associent cet oiseau et la Gaule². »

A partir du XII^e siècle, le royaume de France, qui n'est plus la Gaule depuis quelques centaines d'années, commence à être associé au coq dans des textes latins rédigés, en profitant du jeu de mot latin, par des pays qui lui sont hostiles, tels que l'Angleterre, l'Allemagne et l'Italie dont le sud de sa péninsule est conquis, afin de condamner ses ambitions expansionnistes et la ridiculiser. Dans ces critiques sévères, le roi français est comparé à un coq qui n'a point de qualité, il est sot et fanfaron, et son pays est la basse-cour. Depuis le XIV^e siècle, outre la propagande par écrit, les étrangers se mettent à se servir des gravures, images et miniatures pour dénigrer leur ennemi commun³.

Cependant, pour des raisons qui méritent d'être recherchées, et que nous étudierons plus loin, cette image animale, loin d'être abandonnée, est acceptée par beaucoup de rois français et chefs d'Etat de régimes différents ; elle est très présente sur les médailles, les



Image-I-1-(3)
Coq sur un bouton d'uniforme
Musée de l'Armée, Paris,
PH le 19/12/2012



Image-I-1-(4)
Coq sur le sceau officiel
Musée de l'Armée, Paris,
PH le 19/12/2012



Image-I-1-(5)
Coq sur le sceau officiel
Musée de l'Armée, Paris,
PH le 19/12/2012

¹ Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, op.cit., p.62.

² *Ibid.*, pp.62-63.

³ Voir *ibid.*, pp.64-68.

monnaies, les dossiers officiels, les uniformes et les affiches de propagande de guerre pendant certaines époques (voir Image-I-1-(3), Image-I-1-(4) et Image-I-1-(5)).

En effet, bien qu'il ne soit toujours pas officiellement reconnu comme symbole national français – mais n'oublions pas que « cette image (est) [...] sur les sceaux de la III^e, IV^e, V^e Républiques [...] »¹, le coq pèse cependant lourd sur le plan culturel et historique français, on le voit fréquemment dans l'Histoire jusqu'à nos jours : au plus haut du clocher de l'église, sur les monuments aux morts, dans la mythologie et le sport etc. Ainsi,

le coq est par excellence un personnage folklorique. Il a été et est encore l'objet de superstitions ; il figure dans maintes coutumes ; [...] il a ses légendes et ses contes, ce qui ne l'empêche pas de paraître à certaines heures héroïques de l'histoire et de la vie quotidienne².

On voit donc que le dragon chinois et le coq français ont envahi bien des domaines dans les deux pays, ils y ont pris racine et sont très souvent utilisés de façon officielle ou officieuse. Par conséquent, afin d'avoir une idée plus systématique de l'importance et du fonctionnement de ces deux symboles, nous allons, dans une première partie, en faire une présentation générale en cinq chapitres, qui porteront respectivement sur le folklore, les mythes et légendes, les religions et cultes, la politique et le sport. Il s'agira de montrer leur existence et leur enracinement dans l'Histoire, la culture et la société, afin de connaître le poids et l'importance de ces deux images symboliques.

¹ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, dans *Les Lieux de Mémoire*, volume III, sous la direction de Pierre Nora, France : Gallimard, 1992. p.526.

² GIRARD André, *Le Coq, Personnage de l'Histoire*, France : Lyon, M. LESCUYER et FILS, 1976. p.33.

Chapitre I Activités folkloriques et vie sociale

1.1 Compétitions et divertissements

1.1.1 Compétitions traditionnelles

En Chine, nous voyons assez fréquemment un concours sportif intitulé *sài lóng zhōu*



Image-I-1-(6)
Course de Bateaux-Dragons
Anonyme, gotv.ctitv.com.tw, PR le 01/05/2017

(赛龙舟, course de bateaux-dragons). Ce qui nous intéresse le plus dans ce sport, c'est l'équipement – le bateau-dragon (voir Image-I-1-(6)). Pourquoi l'appelle-t-on *lóng zhōu* (龙舟, bateau-dragon) ? La description proposée par l'Association

chinoise de Bateaux-dragons pourrait nous donner une explication :

Zhōng guó lóng zhōu xié huì de biāo zhǔn bǐ sài lóng zhōu pèi bèi yǒu lóng tóu, lóng wěi, [...] yǐ cǐ bǎo chí Zhōng guó mǐn sú chuán tǒng (中国龙舟协会的标准比赛龙舟配备有龙头、龙尾……, 以此保持中国民俗传统。Les bateaux-dragons servant les compétitions organisées par l'Association chinoise de Bateaux-dragons doivent s'équiper de la tête de dragon, de la queue de dragon, [...] afin de maintenir les traditions folkloriques chinoises)¹.

Ce genre d'équipement est une combinaison de bateau et de dragon chinois ; quant à la course concernée, c'est un sport traditionnel de ce pays. Assujettie aux conditions géographiques, cette activité se tient souvent dans les régions pluviales du Sud de la Chine et aussi le Nord où nous pouvons retrouver les fleuves, les rivières ou les lacs.

Zài Zhōng guó nóng cūn, sài lóng zhōu zuò wéi yī xiàng tǐ yù huó dòng yě yǐ jīng shēn shēn zhā gēn, sài lóng zhōu duó jīn biāo wèi rén men suǒ kàn zhòng,

¹ <http://dragonboat.sport.org.cn/home/dt/2003-06-16/1118911149d74625.html>.

mín jiān shèn zhì yǒu "níng yuàn huāng fèi yī nián tián, bù yuàn shū diào yī nián chuán" de shuō fǎ (在中国农村，赛龙舟作为一项体育活动也已经深深扎根，赛龙舟夺锦标为人们所看重，民间甚至有“宁愿荒废一年田，不愿输掉一年船”的说法。Dans les régions rurales chinoises, la course de bateaux-dragons est très populaire. Les participants attachent une telle importance à la victoire que, selon un dicton, « Ils préfèrent laisser les champs incultes pendant un an, plutôt que de perdre la course de bateaux-dragons »)¹.

Quand il s'agit de la course de bateaux-dragons, il faut mentionner *Duān wǔ jié* (端午节, la Fête de Duanwu) qui a lieu au cinquième jour du cinquième mois du calendrier lunaire (en mai ou en juin selon le calendrier grégorien), qui se fait un moment traditionnel de cette compétition. Tous les ans, à ce jour férié, en Chine, se tiennent d'innombrables concours de bateaux-dragons, cela attire une foule de gens qui vient apprécier ce spectacle gigantesque. Dans le bateau, tout le monde bat son plein car le seul objectif, c'est d'« être le premier ». Cependant, ce sport n'est pas réservé à la Fête de Duanwu. En décembre de 2016² et en juin de 2017³ par exemple, ont eu lieu deux courses dans la ville de Jilin qui se trouve dans le Nord-Est de la Chine. On compte au moins 32 séances de courses qui ont été organisées en 2018 par l'association mentionnée⁴. La passion des Chinois pour cette activité folklorique est tellement grande qu'ils ont développé ce sport afin que le jeu puisse se faire au moment où les courants d'eau sont gelés. En février 2018, la ville de Jilin a organisé une course de bateaux-dragons à patinage, c'est-à-dire, au lieu de ramer de manière classique, les sportifs doivent s'essayer

¹ *Zhongguo wenhua changshi*, REN Qiliang zhubian, Zhongguo waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 2007. 《中国文化常识》，任启亮主编，中国，外语教学与研究出版社，2007。 *Connaissances générales en Culture chinoise*, sous la direction de REN Qiliang, Chine : Foreign Language Teaching and Reserche Press, 2007. p.247.

² Voir http://sports.ifeng.com/a/20161218/50435206_0.shtml.

³ Voir https://m.sohu.com/a/143944267_367805/?pvid=000115_3w_a.

⁴ Voir <http://dragonboat.sport.org.cn/>.

à avancer sur la glace¹. Cette originalité a fait venir 40 équipes participantes parmi lesquelles certaines sont même arrivées de l'étranger. On voit bien que, avec la mondialisation, ce sport n'est plus réservé à la Chine ni aux Chinois. En juillet 2017, s'est tenu à Divonne-les-Bains (Ain, France) le XVII^e Concours de Bateaux-Dragons qui a accueilli en France 25 équipes de bateau-dragon. La plupart des participants ne sont pas Chinois, ils viennent des quatre coins du monde : Canada, Allemagne, Australie, etc². D'ailleurs, la course de bateaux-dragons se tient également pour célébrer certains grands évènements. Aux 22 et 23 juin 2002, on a organisé à Hongkong un concours de bateaux-dragons pour célébrer le Cinquième Anniversaire de la Rétrocession de Hongkong à la République populaire de Chine, environs 120 équipes de bateaux-dragons, venant de Hongkong, de Macao, de Chine continentale et d'étranger, y ont chaleureusement participé³ ; en juillet de 2017, pour célébrer le Vingtième Anniversaire du même évènement, a eu lieu une autre course de bateaux-dragons, et cette fois-ci, à Londres en Grande-Bretagne⁴.

Toujours un jour férié et toujours à l'occasion d'une course, le coq français est l'objet d'une autre scène intéressante à Pons : la course aux coqs. En plus des volailles qui passent l'une après l'autre, nous voyons en même temps les hommes, ou les sergents plus précisément, qui jouent aussi un rôle important.

A l'aube du Lundi de Pâques (jusqu'à la Révolution française), le seigneur de Pons et sa maison en Saintonge allaient entendre la messe dans la chapelle. Ils se mettaient

¹ Voir http://www.xinhuanet.com/sports/2018-02/10/c_1122398974.htm.

² Voir <http://lyon.consulatchine.org/chn/zxxx/t1482334.htm>.

³ Voir <http://www.people.com.cn/GB/shizheng/252/8368/8369/20020618/755459.html>.

⁴ Voir https://www.fmprc.gov.cn/web/zwbdt_673032/ywfc_673029/t1477942.shtml.

ensuite en route pour quérir la redevance : un coq vif, entier et garni de plumes. Le cortège commençait par le prieuré Saint-Vivien ; le prieur apportait en personne un coq que le procureur contrôlait très soigneusement. Après l'examen, une fois le coq reconnu conforme aux prescriptions, le juge sénéchal le lui prenait des mains et le lançait en l'air :

Alors se passait la scène la plus burlesque, la plus extravagante qu'il fût possible de voir : les sergents, comme une meute en furie, se précipitant sur le volatile ; celui-ci, effrayé par le vacarme, fuyant à toute volée ; les sergents à ses trousses ; la foule, à peine maintenue par les archers du sire de Pons, suivant le drame à pas de course. Qu'un sergent fût sur le point de saisir l'animal empenné, c'était des cris, des : *Il l'aura, il ne l'aura pas !* vociférés par mille bouches à la fois. Le coq, bien souvent, trompait les efforts et l'adresse de ses adversaires ; il s'envolait à travers les rues, à travers les champs, par-dessus les murs, se perchait sur les auvents, sur les toits ; mais qu'importe ? nul repos pour lui, les sergents étaient obligés de courir sus ; ils le traquaient si bien, qu'à la longue, le pauvre coq, vaincu par la fatigue, se laissait prendre. Alors, les cris, les battements de mains redoublaient à tout rompre. On prenait à ces luttes l'intérêt le plus vif ; les paris s'ouvraient : on mettait sur l'adresse, sur l'agilité d'un sergent, l'enjeu que, de nos jours, on place sur tel ou tel cheval, au sport de Longchamps¹.

Quelquefois, la course prenait des proportions imprévues, d'un grotesque sublime : le coq s'envolait au-delà du fleuve. Que faire alors ? Point d'hésitation, monsieur le sergent, jetez-vous tout habillé dans la Seugne, et, malgré vos membres trempés de sueur, traversez l'eau ; elle est très-froide, et souvent même glacée, un lendemain de Pâques ; mais l'usage est inflexible, et vos compatriotes vous contemplent².

Un coq vaincu, un autre succédait³. Ce jeu ne s'arrêterait pas avant que toutes les redevances ne soient réglées. Enfin, tout le monde se rendait au prieuré de Saint-Martin où les sergents pouvaient sécher leurs vêtements devant le feu⁴.

¹ Voir De GREMILLY Arnould, *Le Coq*, France : Flammarion, coll. « Symboles », 1958. pp.72-73.

² La Morinerie (Baron de), octobre 1859 à mars 1860, *La Course des Coqs à Pons, en Saintonge*, dans *Revue Archéologique*, 16^e année, n° 2, pp.637-646. p.640.

³ Suivant la description d'Arnold Van Gennep, les coqs sont lancés tous en même temps à un moment donné par le représentant du prince de Pons (voir VAN GENNEP Arnold, *Manuel de Folklore français contemporain*, tome premier, volume 3, *Les Cérémonies périodiques cycliques et saisonnières 1 : Carnaval – Carême – Pâques*, France : Paris, Editions A. Et J. Picard Et C^{ie}, 1947. p.1384).

⁴ Voir GIRARD André, *Le Coq, Personnage de l'Histoire*, France : Lyon, M. LESCUYER et FILS, 1976. p.42.

Si l'on demande pourquoi on organisait à l'époque ce genre de course, le Baron de La Morinerie, auteur de l'article où se trouvent les deux passages cités, l'interprète ainsi :

L'acharnement du sergent après sa proie est, ce nous semble, tout à fait caractéristique ; c'est bien la profession dans son exercice habituel. Le coq étant d'ailleurs une redevance, une dette, représente au mieux le débiteur. La scène donnée en plein jour au peuple, ne pouvait-elle pas avoir été à l'origine une leçon de morale, qui allait à son adresse, comme la plupart des soties du moyen âge ? Celle-là lui disait : Fais honneur à tes engagements, ou sinon tu seras traité comme ces malheureux volatiles¹.

Ce commentaire nous rappelle une locution chinoise à quatre sinogrammes : *shā jī jìng hóu* (杀鸡儆猴, mettre à mort un coq ou une poule pour avertir un singe). On utilise cette expression dans le contexte où on veut avertir un grand nombre de gens en sanctionnant un seul individu. Est-ce que ce serait bien le même principe que la course aux coqs à Pons puisque cela montre aussi qu'un primate se fait avertir par la souffrance d'un gallinacé ? Rien n'est impossible malgré l'inconstance du baron sur son explication².

En outre, par rapport au moment où se tient cette coutume, le Lundi de Pâques, L. Arnould de Grémilly se demande s'il est possible que ce soit en souvenir du coq qui chante la Passion, mais ce n'est que son hypothèse³.

L'origine de cette énigmatique « compétition » entre les hommes et les coqs est ambiguë. Par comparaison, plus claire est la source de l'organisation de la course de bateaux-dragons à la Fête de Duanwu. En réalité, nous en savons pas mal, et

[...] *zui pǔ biàn, zui shēn rù rén xīn de shuō fǎ, jiù shì jì niàn ài guó shī rén Qū yuán. Chuán shuō Qū yuán tóu Mì luó jiāng hòu, dāng dì bǎi xìng wén xùn huá chuán jiù lǎo, qià fēng tiān jiàng dà yǔ, rén men jìng xiāng huá jìn le máng máng de Dòng tíng hú. Cǐ hòu zhè zhǒng xíng wéi màn màn yǎn huà*

¹ La Morinerie (Baron de), *op.cit.*, p.642.

² Voir *ibid.*

³ Voir De GREMILLY Arnould, *op.cit.*, p.72.

wéi lóng zhōu jìng jì (……最普遍、最深入人心的说法，就是纪念爱国诗人屈原。传说屈原投汨罗江后，当地百姓闻讯划船救捞，恰逢天降大雨，人们竞相划进了茫茫的洞庭湖。此后这种行为慢慢演化为龙舟竞技。La plus courante et la plus populaire veut que ce soit en mémoire de QU Yuan, un poète patriote. On dirait que, à la nouvelle de son suicide dans la Rivière Miluo, les habitants viennent le repêcher en bateau. Tout d'un coup, il commença à pleuvoir fort, les gens entrèrent dans le Lac Dongting à l'envi. Petit à petit, la course de bateaux-dragons a vu le jour)¹.

Une deuxième explication nous indique que c'est *Yuè wáng Gōu jiàn* (越王勾践, le roi Goujian du Royaume Yue), à la période des Printemps et des Automnes, qui est le protagoniste de ce spectacle². Goujian, après une défaite contre *Wú guó* (吴国, le Royaume Wu), accepta de servir d'esclave au monarque *Wú wáng Fū chāi* (吴王夫差, Fuchai du Royaume Wu). Au retour dans son propre pays, il se couchait sur la paille et goûtait avant chaque repas un organe animal – le fiel (qui a un goût à la fois amer et âcre) – pour s'avertir de ne pas oublier l'humiliation nationale. Des années plus tard, au cinquième jour de la cinquième lune, il fonda une troupe nautique et arriva à laver cet affront en renversant son adversaire, Fuchai. Depuis, à ce jour, une course de bateaux se tint afin de louer la volonté et la persévérance du roi Goujian³.

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. 《探索发现：中华龙9——龙在民间》，中国，CCTV10，2012年7月25日。Exploration : *Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique*, Chine, CCTV10, 25/07/2012. QU Yuan (340 avant J.-C. – 278 avant J.-C.), poète et ministre estimé du Royaume Chu de la période des Royaumes combattants (476/403 *controversé* avant J.-C. – 221 avant J.-C.), il était très soucieux de l'avenir de Chu malgré l'exil (à cause du roi trompé par les courtisans et flagorneurs), il se donna la mort après que la capitale de Chu fut tombée dans les mains de l'ennemi.

² La période des Printemps et des Automnes en Chine part de l'an 770 avant notre ère jusqu'à l'an 476 ou 403 avant Jésus-Christ (controversé).

³ Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*, Zhongguo, Baihua wenyi chubanshe, 2012. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》，中国，百花文艺出版社，2012。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois – 50 leçons sur la culture du dragon chinois*, Chine : Tianjin, Edition de Littérature et d'Art de Cent Fleurs, 2012. p.166.

Outre ces deux interprétations, il en existe une troisième qui nous dit que cette compétition concerne un haut fonctionnaire s'appelant *Wú zǐ xū* (伍子胥, WU Zixu) de la période des Printemps et des Automnes. WU Zixu (559 avant J.-C. – 484 avant J.-C.), dignitaire et stratège, assistait le roi du Royaume Wu, Fuchai. Il aida celui-ci à triompher du Royaume Yue et à emprisonner le souverain Goujian. Toutefois, à cause des divergences stratégiques, étant en même temps victime de calomnies, WU Zixu fut condamné à mort par Fuchai. Et c'est pour lui rendre hommage que nous entreprenons la course de bateaux-dragons¹.

A côté de cela, il existe d'autres points de vue que nous proposent les chercheurs, et certains sont presque tout à fait différents de ceux de plus haut, par exemple,

Xué zhě Jiāng shào yuán zé rèn wéi, Duān wǔ jié jìng dù lóng zhōu de xí sú zuì zǎo lái zì yuǎn gǔ xiān mǐn qū zāi qí fú de yí shì. Shàng gǔ xiān mǐn zài dà wū shī de dài lǐng xià, chéng shàng huì yǒu lóng wén de cǎi chuán, fèn lì xiàng yuǎn fāng huá qù, mù dì shì sòng zǒu wēn shén, yíng lái jí xiáng (学者江绍原则认为, 端午节竞渡龙舟的习俗最早来自远古先民祛灾祈福的仪式。上古先民在大巫师的带领下, 乘上绘有龙纹的彩船, 奋力向远方划去, 目的是送走瘟神, 迎来吉祥。JIANG Shaoyuan, chercheur réputé, pense que la course de bateaux-dragons est à l'origine des rites permettant de se débarrasser de désastres et de chercher la bénédiction au peuple de la haute antiquité. Celui-ci, sous la direction du grand sorcier, prend le bateau en couleur et à motif de dragon, et rame de toute leur force afin d'aller loin dans le but de faire disparaître le génie de la peste et d'accueillir le bonheur)².

A partir de toutes les présentations de ci-dessus, nous pouvons dire que, à l'exception de l'interprétation de JIANG Shaoyuan, les trois personnes citées, que l'on commémore à cette occasion, QU Yuan, Goujian, WU Zixu, sont les héros de leur époque. Par conséquent, sous cet angle, on peut considérer que la course de bateaux-dragons reflète

¹ Voir <http://french.cri.cn/861/2009/05/08/241s191289.htm>.

² *Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. 《探索发现：中华龙9——龙在民间》，中国，CCTV10，2012年7月25日。Exploration : Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique, Chine, CCTV10, 25/07/2012.

plus ou moins un respect, une vénération à l'égard du héros, une conviction héroïque, ou un complexe d'héroïsme. Parallèlement, en France, il existe un concours qui, de manière assez similaire à la pratique chinoise, montre aussi quelque chose d'héroïque : le combat de coqs.

Il ne serait pas possible de préciser quand est né le duel de coqs, mais nous savons que ce concours existait déjà dans la Grèce antique, car suivant le livre de Paul de Saint-Hilaire, le sophiste Elien relate que Thémistocle, en route pour livrer bataille contre les Perses, vit se battre deux coqs. Il arrêta tout de suite ses troupes et improvisa un discours en profitant de la vaillance des deux oiseaux. Il souligna que ce n'était même ni pour leur pays, leur panthéon, ni pour leurs ancêtres que livraient bataille ces combattants, mais pour la gloire, la liberté ou leurs descendants. Stimulés par cette allocution, les Grecs défirent leurs adversaires. Dans le but de commémorer cette victoire, des combats de coqs commencèrent à avoir lieu chaque année à Athènes ; de plus, une loi fut établie pour obliger les jeunes à assister à cette activité¹. Si l'on dit que l'objectif d'organiser les rixes est de commémorer la gloire, l'élaboration d'un arrêté qui impose la participation de la jeune génération devrait signifier une obligation : au-delà du spectacle, les anciens Athéniens avaient dû y voir quelque chose d'intéressant. Prenons un paragraphe écrit par Buffon dans son *Histoire Naturelle* :

Les hommes qui tirent parti de tout, pour leur amusement, ont bien su mettre en œuvre cette antipathie invincible, que la Nature a établie entre un coq et un coq ; ils ont cultivé cette haine innée avec tant d'art, que les combats de deux oiseaux de basse-cour sont devenus des spectacles dignes d'intéresser

¹ Voir De SAINT-HILAIRE Paul, *Le Coq*, France : Paris, YDIS Sarl/OXUS Editions, 2007. pp.99-100.

la curiosité des peuples, même des peuples polis ; et en même temps des moyens de développer ou entretenir dans les âmes cette précieuse férocité, qui est, dit-on, le germe de l'héroïsme [...]¹.

Par conséquent, il est vraisemblable que ce soit « le germe de l'héroïsme », montré par la « précieuse férocité », qui intéressait les anciens Grecs, et ce serait la raison pour laquelle ils avaient décidé d'établir un règlement afin d'éduquer leurs enfants.

En effet, en matière de la législation, on notera que, en France, durant l'été de 2015, il s'est passé quelque chose dans ce domaine, dans un sens restrictif à l'inverse des règles édictées par les Grecs de l'époque : en autorisant l'existence partielle du combat de coqs, le Conseil constitutionnel a confirmé qu'il serait interdit d'ouvrir de nouveaux gallodromes, le lieu où se passent les duels de volatiles². Tant pis pour sa longue histoire en France – il semble que ce concours ne se voit que dans certaines régions, notamment le Nord de l'Hexagone comme le Nord-Pas-de-Calais, et y est assez populaire. Même si l'on compte la Réunion, les Antilles françaises, la Polynésie et autres territoires d'outre-mer où l'on peut encore sentir la vogue de ces combats, il est toujours loin d'être répandu dans ce pays³. En effet, selon Jean-Louis Hoyez, le président du club des combattants du Nord, « Dans les années 20, il y avait près de 15 000 coqueleux dans la région. Aujourd'hui, il en reste moins de 600⁴. » Et il rajoute que « d'ici dix ans, il n'y aura plus de combats »⁵. Cela montre que cette tradition est en train de chuter voire disparaître.

¹ BUFFON George-Louis Leclerc, *Histoire naturelle des Oiseaux*, tome second, volume 17, France : Paris, Imprimerie Royale, 1771. p.71.

² Voir http://www.liberation.fr/societe/2015/07/31/en-france-les-combats-de-coq-perdent-leurs-dernieres-plumes_1357002.

³ Voir PAPIN Yves-Denis, *Le Coq : Histoire, Symbole, Art, Littérature*, France : Editions Hervas, 1993. p.17.

⁴ http://www.liberation.fr/societe/2015/07/31/en-france-les-combats-de-coq-perdent-leurs-dernieres-plumes_1357002.

⁵ *Idem*.

Malgré le déclin, les éleveurs de coqs travaillent toujours comme il faut. Avant d’opposer finalement le combattant au rival dans le ring, comme démarches indispensables, ils font passer aux oiseaux une série d’épreuves qui demandent un travail tout soigneux :

Les coqs sont d’abord élevés en groupe à leur naissance, puis enfermés dans des cages individuelles, ce qui les rend agressifs. Puis on leur coupe la crête et les ergots, que l’on remplace par un aiguillon tranchant qui peut atteindre 5 cm¹.

A la Réunion, on n’arme pas les coqs d’ergots métalliques et on laisse la crête et un plumage très fourni pour les protéger². Quant au processus des duels, inutile de faire couler beaucoup d’encre, il est, incontestablement, sanglant, cruel et, très souvent, mortel – *risquer la vie* serait, sans doute, l’étape précédente de *devenir héros*, et arrive à susciter dès les premières attaques les hurlements des supporteurs et des parieurs. Les deux participants, encouragés par la foule qui les entoure, se mettent aux prises sans pitié. Le volatile vainqueur devient la vedette, et celui qui perd est mutilé ou mis à mort sur le tapis s’il est malchanceux.

D’ailleurs, comme on l’a dit plus haut, cette compétition traditionnelle n’est pas appréciée par tout le monde ; en France, les défenseurs des animaux protestent. Certains d’entre eux, en pointant l’acte de cruauté contre des animaux, n’ont pas hésité à proférer des insultes comme *psychopathe* pour exprimer leur sentiment³. Peut-être pensent-ils que le combat de coqs est une cruauté envers les volatiles. Mais ce qui est vrai, c’est que la vie des coqs destinés à ce jeu est misérable, sanglante et tracée de férocité : selon le site

¹ <http://www.la1ere.fr/2015/03/02/pro-et-anti-combats-de-coqs-s-affrontent-dans-le-nord-pas-de-calais-233633.html>.

² Voir http://www.liberation.fr/societe/2015/07/31/en-france-les-combats-de-coq-perdent-leurs-dernieres-plumes_1357002.

³ Voir <http://www.la1ere.fr/2015/03/02/pro-et-anti-combats-de-coqs-s-affrontent-dans-le-nord-pas-de-calais-233633.html>.

de la Société nationale pour la Défense des Animaux (SNDA), avant la scène cruelle dans le petit ring, les volatiles doivent subir d'autres traitements féroces, non seulement les *opérations chirurgicales*, sans anesthésie bien sûr, visant à couper les crêtes, les barbillons, les oreillons et fixer une longue aiguille comme arme, mais aussi l'ingurgitation de nourritures et de boissons contenant des stimulants comme le chanvre, un mélange d'alcool à 90 degrés et d'une drogue aidant à « exciter » les gallinacés et les rendre plus « courageux »¹. C'est pourquoi la naissance de la nouvelle loi a beaucoup plu à la SNDA. Nicole Sugier, la présidente, a confirmé son contentement dans une interview : « On ne peut qu'être satisfait. C'est un soulagement, car c'est une tradition atroce². »

Certains sont contents, les membres de l'association par exemple, mais certains d'autres ne seraient probablement pas contents, ce sont, bien évidemment, les partisans et les gens, inséparables de cette compétition, qui profitent de ce jeu pour parier. Au fait, il faut reconnaître que, dans l'histoire,

on a vu [...] dans plus d'une contrée, des hommes [...] accourir en foule à ces grotesques tournois, se diviser en deux partis ; chacun de ces partis s'échauffer pour son combattant, joindre la fureur des gageures les plus outrées, à l'intérêt d'un si beau spectacle, et le dernier coup de bec de l'oiseau vainqueur, renverser la fortune de plusieurs familles [...]³.

De nos jours, perdre son pari à la fin des rixes de coqs ne conduit peut-être plus à une situation aussi misérable que ce que nous raconte l'œuvre de Buffon d'il y a quelques centaines d'années, mais Le Conseil constitutionnel a tout de même confirmé l'interdiction d'ouvrir de nouveaux champs de batailles pour gallinacés, est-il possible

¹ Voir <http://www.snda.asso.fr/>.

² <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/07/31/01016-20150731ARTFIG00102-combats-de-coqs-il-n-y-aura-plus-de-nouveaux-gallodromes-en-france.php>.

³ BUFFON George-Louis Leclerc, *op.cit.*, p.71.

que ce soit en vue de réduire voire déraciner ce genre de paris que les fanatiques de compétition n'ont plus droit à la construction de nouvelles arènes réservées à notre pauvre coq ?

1.1.2 Divertissements populaires

A côté de la course de bateaux-dragons, *wǔ lóng* (舞龙, la danse du dragon) est aussi un spectacle que nous voyons assez régulièrement en Chine, elle peut se tenir dans la journée ou en soirée. Dans ce dernier cas, la lumière est donnée par les dispositifs électriques, les lampes à huile ou les chandelles fixées à l'intérieur du corps de dragon, avec un double objectif : l'éclairage et l'esthétique. Dans certaines régions, les gens commencent à recourir aux matières fluorescentes : elles sont peu classiques mais plus pratiques. Sur tout le territoire chinois, on compterait au minimum deux cents variantes de la danse du dragon : on a, à titre d'exemples, la danse du dragon en paille, du dragon en bambou et du dragon composé de bancs¹ etc. suivant la matière de fabrication ; et selon la mise en scène, il existe par exemple la danse du dragon aux pétards ; du point de vue de son apparence, nous avons la danse du dragon à une corne et du dragon métamorphosé en carpe, en mille-pattes venimeux ou en d'autres animaux².

Malgré l'existence d'une grande variété des types de danses, celles que nous voyons souvent partagent habituellement un même axe fondamental et invariable sur l'organisation du jeu : il y a une personne qui guide le dragon avec une boule, souvent de couleurs très vives, qu'elle tient au bout d'un manche, et un groupe de danseurs : le

¹ Siège allongé pour plusieurs personnes, avec ou sans dossier, en général non rembourré.

² Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois, op.cit.*, pp.159-160.

nombre dépend de la longueur – qui contrôlent le dragon ; chacun d’entre eux a une partie du dragon qu’il tient, comme le leader, à l’extrémité d’un bâton. La danse est généralement accompagnée d’une musique typiquement chinoise jouée par un orchestre traditionnel, au rythme de laquelle toute l’équipe serpente en suivant de près la boule (voir Image-I-1-(7)).



Image-I-1-(7) Danse du Dragon
Fête consulaire de Lyon, PH le 02/07/2017

Au niveau de sa morphologie, le dragon chinois répond à un imaginaire serpentin, on pense donc naturellement à sa taille. En fait, elle est très différente d’un dragon à l’autre. Si l’on parle des plus longs, d’après nos recherches, à partir de la dernière année du XX^e siècle, on a battu au moins trois fois le record de *Guinness* du monde : la première, en 2000, sur la Grande Muraille à Pékin, nous avons vu un fantastique dragon de 3048 mètres de long et 3200 joueurs ; la deuxième, en 2007, dans la Province du He’nan en Chine, la longueur du symbole chinois était de 5050 mètres avec un nombre de participants inconnu ; la dernière, en 2012, à Markham en Ontario au Canada, un

merveilleux dragon mesurant 5560 mètres accompagné de 4000 danseurs a été mis en scène¹².

Tout comme la compétition fluviale que nous venons de présenter, la danse du dragon se jouit aussi d'une histoire qui remonte loin dans le temps. « *Lóng wǔ zài liǎng qiān duō nián qián de Hàn dài jiù yǒu le* (龙舞在两千多年前的汉代就有了。A la dynastie des Han, il y a presque deux mille ans, on voyait déjà cette présentation folklorique)³. » A cette époque, ce spectacle artistique se pratiquait en cas de sécheresse pour obtenir la pluie afin de favoriser les travaux agricoles, c'est en effet sa fonction première. D'ailleurs, pratiquer la danse du dragon afin de faire pleuvoir correspond à une représentation chinoise : le dragon est lié à l'eau et à la pluie comme nous le verrons plus loin en traitant la question de la sorcellerie, de la superstition et des religions et cultes. Ce qui est intéressant dans la danse de l'époque des Han, c'est que la couleur du dragon variait avec la saison. Suivant un extrait, cité par PANG Jin dans *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*, écrit par DONG Zhongshu (vers 179 avant J.-C. – 104 avant J.-C.) de la dynastie des Han,

Hàn dài rén chūn hàn qiú yǔ wǔ qīng lóng, yán xià qiú yǔ wǔ chì lóng huò huáng lóng, qiū jì qiú yǔ wǔ bái lóng, dōng tiān qiú yǔ wǔ hēi lóng. Zhè xiē lóng cháng dá shù zhàng, měi cì chū dòng wǔ zhì jiǔ tiáo bù děng (汉代人春早求雨舞青龙，炎夏求雨舞赤龙或黄龙，秋季求雨舞白龙，冬天求雨舞黑龙。这些龙长达数丈，每次出动五至九条不等。 Sous la dynastie des Han, lors de l'absence de pluie dans l'année, au printemps, on fait la danse du dragon turquoise (vert) ; en été, c'est la danse du dragon rouge ou

¹ Voir <http://www.people.com.cn/GB/keji/1058/2240990.html>.

² Voir http://news.xinhuanet.com/world/2012-10/01/c_113268447.htm.

³ PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois, op.cit.*, p.160.

jaune qu'on exerce ; en automne, il nous faut un animal blanc pour le rite, et une bête noire est demandée si le manque d'eau survient en hiver ; les dragons sur la scène ont une longueur d'une dizaine à une vingtaine de mètres ; on en mobilise pour chaque séance de 5 à 9)¹.

Mais avec le temps qui passe, les cultivateurs chinois sont de plus en plus indépendants de la pluie ; le don du ciel et l'humeur de celui-ci les gênent de moins en moins. C'est cela qui aurait conduit petit à petit au divorce entre la mise en scène et les fonctions symboliques jusqu'à nos jours où ce spectacle est devenu une activité plutôt ludique. Mais comme folklore, cette scène traditionnelle est maintenue et continue à être représentée dans ce pays, notamment lorsqu'elle présente des différences sur le plan de l'organisation, comme *Pǔ jiāng Bǎn dèng lóng* (浦江板凳龙, la danse du dragon composé de bancs de Pujiang, Province du Zhejiang). Ici, ce type de danse est fort répandu chez les masses populaires, et « *wǔ bǎn dèng lóng de fēng sú bèi lù rù le fēi wù zhì wén huà yí chǎn míng lù* (舞板凳龙的风俗被录入了非物质文化遗产名录。Il a été recueilli dans la liste du patrimoine culturel immatériel de Chine)². »

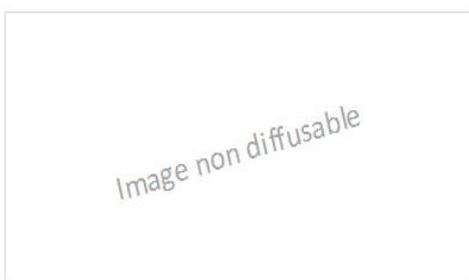


Image-I-1-(8)

Dragon composé de bancs de Pujiang
XU Yi, www.gov.cn, PU le 22/02/2013

Le dragon de Pujiang est composé de quelques centaines, voire de quelques milliers de bancs qui s'articulent, et au-dessus de chacun d'entre eux, on installe une lanterne ornée et éclatante avec une bougie à l'intérieur (voir Image-I-1-(8)).

¹ PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois, op.cit.*, p.161.

² *Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. 《探索发现：中华龙 9——龙在民间》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 25 日。Exploration : *Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique*, Chine, CCTV10, 25/07/2012.

Dào le yè wǎn, huā dēng nèi diǎn rán zhú guāng, jiā jiā hù hù, nán nǚ lǎo shào, jǔ zhe bǎn dèng zài tián yě, shān jiān, xiǎo xiàng zhōng xíng zǒu, wān yán chū yī tiáo cháng cháng de dēng lóng (到了夜晚，花灯内点燃烛光，家家户户，男女老少，举着板凳在田野、山间、小巷中行走，蜿蜒出一条长长的灯龙。Lorsque la nuit tombe, les bougies sont allumées et tous les gens du quartier, hommes et femmes, enfants et vieillards, sortent de la maison ; ils tiennent les bancs et se promènent dans les champs et dans les rues, en formant un dragon lumineux en ligne sinueuse)¹.

Quant à l'origine de cette tradition locale, ZHANG Wenzheng, directeur de l'Association des Personnes âgées du District Qili, nous explique :

Yǒu yī nián, wǒ men Pǔ jiāng shòu dào tiān hàn, bù xià yǔ. Nà me nóng mín hěn jiào kǔ, nà me tiān shàng de guǎn lóng (yǔ) de lóng wáng, zhī dào le yǐ hòu, xià le yī chǎng yǔ, jiù huó le, bǎ nà ge nóng zuò wù huī fù le, jiù huó le Pǔ jiāng hǎo duō shòu zāi de nóng mín, nà me zhè ge shì qing ne, bèi lóng wáng dào dǐ zhī dào le, jiù shuō tā sī zì xià yǔ, shì wéi fǎn guī lǜ, wú fǎ guǎn lǐ, nà me pī píng tā, nà me guǎn zhè ge de lóng wáng, tā jiù gǎn dào nà ge le, bǎ tā yī duàn yī duàn zhān diào le, diū dào xià fāng lái, nóng mín men zhī dào le zhè jiàn shì qing, bǎ lóng de shēn tǐ shōu jí zài yì qǐ, fàng zài bǎn dèng shàng, bìng bǎ tā yī jié yī jié lián jiē qǐ lái, zhù yuàn tā qǐ sǐ huī shēng, wǒ bǎn dèng lóng de xí sú biàn yóu cǐ chǎn shēng (有一年，我们浦江受到天旱不下雨。那么农民很叫苦，那么天上的管龙(雨)的龙王，知道了以后，下了一场雨，救活了，把那个农作物恢复了，救活了浦江好多受灾的农民，那么这个事情呢，被龙王到底知道了，就说他私自下雨，是违反规律，无法管理，那么批评它，那么管这个的龙王，它就感到那个了，把它一段一段斩掉了，丢到下方来，农民们知道了这件事情，把龙的身体收集在一起，放在板凳上，并把它一节一节连接起来，祝愿它起死回生，舞板凳龙的习俗便由此产生。Pujiang connut un jour une aridité terrible ; les paysans menaient une vie pénible. Un dragon, qui venait du ciel, apprit cette situation, il fit pleuvoir et cela sauva bien des agriculteurs. Mais, malheureusement, son supérieur, le chef dragon, fut mis au courant plus tard de son action et jugea que c'était un acte désobéissant à l'ordre naturel – la régularité des saisons. Le pauvre dragon, condamné à mort, fut coupé en morceaux et jeté sur la terre. Les cultivateurs ramassèrent toutes les parties de son corps, les mirent sur les bancs et les relièrent en espérant sa renaissance. Voici la source de la danse

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. 《探索发现：中华龙9——龙在民间》，中国，CCTV10，2012年7月25日。Exploration : Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique, Chine, CCTV10, 25/07/2012.

du dragon à Pujiang, nous y voyons une liaison évidente établie entre la scène et la pluie)¹.

On peut dire le dragon de Pujiang est plutôt chanceux de n'être abattu seulement dans la légende – tout demeure dans l'imaginaire ; son confrère français le coq, quant à lui, n'a vraiment pas de chance car lui se fait couper, faucher même tuer dans la réalité.

Dans son grand livre, *Manuel de Folklore français contemporain*, Van Gennep nous présente de nombreuses d'activités auxquelles le coq participe.

[...] à Vernet-les-Bains (Pyrénées-Orientales, canton de Prades), [...] au Carnaval, après avoir toute la journée exécutée, entre autres divertissements, la danse catalane, sorte de farandole et de balancement dans lequel on fait alternativement trois pas à droite et trois pas à gauche, en se tenant par la main, les jeunes gens du pays s'assemblent sur la place du village vers la fin de la nuit « pour enterrer Mardi-Gras ».

Le symbolique personnage est figuré par un malheureux coq que l'on enfouit dans le sol jusqu'au cou ; chacun alors, les yeux bandés, un sabre à la main, s'escrime à qui mieux mieux jusqu'à ce que la tête du pauvre animal ait été complètement détachée du tronc. Le tout a lieu à grand renfort de cris, de musique et de chants².

Selon l'auteur, ce jeu se faisait, à l'origine, habituellement à la fête patronale, mais il était fort commun en France à l'époque médiévale et avait subsisté pendant une longue durée dans de nombreuses localités en dépit des interdictions municipales, royales et ecclésiastiques.

De plus, nous avons d'autres jeux d'adresse pénibles concernant le coq. Par exemple, le Dimanche ou le Mardi-Gras, dans la Manche, aux cantons de Ducey et de Pontorson, les conscrits fauchaient le coq enterré avec une faux emmanchée à l'envers, et on festoyait

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. 《探索发现：中华龙 9——龙在民间》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 25 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique*, Chine, CCTV10, 25/07/2012.

² VAN GENNEP Arnold, *op.cit.*, p.958.

chez le vainqueur ; à côté de cela, on sait qu'au Jeudi-Gras à Noirmoutiers, les gens ornaient un coq de rubans avant de le promener dans la ville. Enfin, le coq était tué à coups de fusil ; celui qui le tuait devenait le roi et pouvait choisir sa reine ; en outre, le Mercredi des Cendres, à Mouilly dans la Meuse, le coq était pendu par les pieds à une corde tendue et chacun des joueurs, avec les yeux bandés, partait d'un but situé à une quinzaine de mètres du volatile et, après plusieurs tours sur lui-même, se dirigeait à l'aveuglette vers la pauvre bête pour lui trancher la tête d'un seul coup de sabre émoulu ; chaque essai coûtait cinquante centimes. Ce jeu se pratiquait encore à la fin du XIX^e siècle et dans les premières années du XX^e siècle ; une autre pratique qui existait encore en 1892, au premier Dimanche de Carême à Saint-Viance (Corrèze), voyait les habitants pendre le coq à une perche après jugement¹.

Si nous revoyons les jours où se tiennent ces scènes à la fois ludiques et cruelles, il n'est pas difficile de trouver que ce sont les occasions traditionnelles et significatives, et, quand il s'agit de ce genre de moments, en Chine, il est très fréquent que l'on rencontre notre animal fantastique chinois.

En comparaison de la course de bateaux-dragons, la pratique de la danse du dragon a lieu souvent sur un territoire plus vaste car elle est moins dépendante des conditions géographiques. A l'arrivée des moments fériés tels que la Fête du Printemps, on peut la voir comme grand programme, et lorsque les jours traditionnels arrivent, cette mise en

¹ Voir VAN GENNEP Arnold, *op.cit.*, pp.958-959.

scène devient quasiment indispensable. En plus, tout comme le concours sportif de bateaux-dragons, cette danse est montrée au public plus fréquemment lors des jours importants pour fêter les événements considérables, par exemple au défilé de l'année culturelle sino-française de 2004¹ ou encore à l'occasion de l'ouverture des Jeux Olympiques de Pékin de 2008². Et il ne faut pas oublier qu'elle a été présentée aux trois défilés, qui ont eu lieu en 1984, en 1999³ et en 2009, célébrant respectivement le 35^e, le 50^e et le 60^e anniversaire de la fondation de la République populaire de Chine⁴.

A travers cette présentation des deux animaux, nous avons appris que la danse du dragon et les jeux qui concernent le coq sont des activités de loisirs qui se pratiquent à une période traditionnelle de l'année. Malgré cette ressemblance, il y a une différence fondamentale. La danse chinoise possède une source, que nous avons mentionnée plus haut, en lien avec l'obtention de la pluie, et c'est pour cela que le dragon, s'occupant de l'eau, est concerné. En revanche, quand il s'agit des activités mentionnées autour du « coq sacrifié », pourquoi cet oiseau est-il impliqué ? Il ne serait pas intéressant de chercher à le préciser, car nous lisons dans l'ouvrage de Van Gennep que l'auteur ne pensait pas que le coq soit le représentant du Mardi-Gras ou du Carnaval⁵. Alors inutile de creuser de ce côté-là puisque même Van Gennep n'a trouvé aucune source mythique.

¹ Voir http://news.xinhuanet.com/world/2004-01/25/content_1287853.htm.

² Voir <http://culture.people.com.cn/n/2014/0310/c172318-24588775.html>.

³ Voir http://paper.people.com.cn/rmrhwb/html/2009-10/16/content_361569.htm.

⁴ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 12 – Long de guodu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 8 yue 1 ri. 《探索发现：中华龙 12——龙的国度》，中国，CCTV10，2012 年 8 月 1 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (12) – le pays de dragons*, Chine, CCTV10, 01/08/2012.

⁵ Voir VAN GENNEP Arnold, *op.cit.*, p.961.

Un fait important qu'il faut signaler [...] est qu'il n'existe aucun *mythe* concernant soit la période de Carnaval, soit la période de Carême et leur représentation. Ce qui revient à dire qu'il ne s'agit ni de divinité, ni de symboles divins, comme pour Osiris, Adonis, Déméter, Korè, ou les diverses divinités celtiques, germaniques ou slaves. Cette absence de mythe oblige donc à admettre que l'ensemble cérémoniel, avec ses notions sous-jacentes, ne peut pas être en France la survivance des systèmes religieux cohérents de l'antiquité méditerranéennes, de l'Europe celtique ou germaniques, et ne peut pas en être une adaptation au christianisme lorsqu'il diffusa le jeûne obligatoire des quarante jours¹.

Cette comparaison traduit que le divertissement chinois, dont le dragon est le rôle principal, dévoile le respect et la dépendance des Chinois à l'égard du dragon ; en revanche, les activités françaises font voir que le coq est complètement et simplement un outil vivant qui traduit une distraction, un jeu de l'ordre du divertissement.

Revenons sur le dragon et la danse. Outre la fonction liée à la pluie, ce spectacle populaire dispose en même temps d'autres significations et fonctions symboliques, comme *qí fú* (祈福, prier dans l'intention du bonheur), *yú shén yú jǐ* (娱神娱己, plaire aux dieux et se distraire) et *wàng dīng xìng zǔ* (旺丁兴祖, prier en vue d'augmenter le nombre de membres de famille), etc². Cela nous permettrait de conclure que la danse du dragon a été pour les anciens habitants du pays un rite d'importance. En réalité, pour certains Chinois d'aujourd'hui, elle est toujours un rite appréciable qu'il ne faut pas manquer. Dans certaines régions de l'Empire du Milieu, pratiquer la danse du dragon au retour dans son pays natal à la Fête du Printemps est une formalité obligatoire. Nous nous rendons à l'un des lieux de Chine fort réputés pour le jeu en question : Village Xue Zhuang,

¹ VAN GENNEP Arnold, *op.cit.*, p.992.

² Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois*, *op.cit.*, p.160. « Plaire aux dieux » et « se distraire » devraient être une seule fonction : l'homme pratique la danse du dragon afin de « plaire aux dieux » pour finalement demander des choses, de façon atténuée bien sûr ; et les dieux, après être satisfaits, pourront répondre aux besoins de l'homme, ainsi, l'homme s'en contente et pourra enfin « se distraire ».

Ville de Yuzhou, Province du He'nan. Un jeune villageois, XUE Hongyu, aussi un artiste, se souvient encore que l'ambiance de la danse du dragon était plus animée quand il était petit. Du premier au quinzième jour du premier mois du calendrier lunaire, on voyait pratiquement tous les jours ce spectacle. En plus, à l'époque, c'était le jeu préféré des habitants du village pour célébrer les affaires heureuses¹. De nos jours, bien qu'un grand nombre de jeunes de son village sortent de leur pays de naissance pour gagner leur vie,

Dào Chūn jié de shí hou tā men dōu shì, bù guǎn shì gōng zuò máng hái shì bù máng, fǎn zhèng gōng zuò máng de rén, dà bù fēn dōu qǐng jià huí lái, qǐng jià huí lái wèi le jiù shì yī nián yí dù de, dōu shì wán ge gāo xìng, dōu shì huí lái shuǎ lóng. Jī hū měi nián, dà bù fēn rén dōu néng huí lái (到春节的时候他们都是, 不管是工作忙还是不忙, 反正工作忙的人, 大部分都请假回来, 请假回来为了就是一年一度的, 都是玩个高兴都是回来耍龙。几乎每年, 大部分人都能回来。 Ils rentrent chez les parents quand même en dépit du travail au Nouvel An chinois, quitte à demander congé, ceux qui sont occupés se décident tout de même à retourner au pays natal pour entrer dans la danse ayant lieu une fois par an, presque tous les ans, on revoit la plupart revenir)².

L'importance est manifeste. Si l'on cherche à connaître la raison, la voix-off du documentaire pourra nous aider : c'est parce que « *wǔ shàng yī chǎng lóng cái zhēn suàn shì huí le jiā* (舞上一场龙才真算是回了家。 Participer à la danse du dragon rend complet le rassemblement familial de la Fête du Printemps)³. »

1.2 Dans la sorcellerie, la superstition et le sacrifice

Avant de commencer, il convient de présenter une petite notice. Au niveau de la sorcellerie chinoise sur le dragon, nous allons principalement étudier les rites de

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. 《探索发现：中华龙9——龙在民间》，中国，CCTV10，2012年7月25日。 *Exploration : Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique*, Chine, CCTV10, 25/07/2012.

² *Idem.*

³ *Idem.*

l'obtention de la pluie. Parce que, d'une part, le dragon est lié à l'eau et à la pluie ; d'autre part, « *Zhōng guó shì yí ge gǔ lǎo de nóng yè guó. [...] Yīn cǐ, zì yuǎn gǔ yǐ lái, qí yǔ jiù shì wū shù zhōng zuì zhòng yào de nèi róng zhī yī* (中国是一个古老的农业国。……因此, 自远古以来, 祈雨就是巫术中最重要的内容之一。La Chine est traditionnellement un pays agricole. Pour cette raison, depuis la haute antiquité, l'une des teneurs les plus importantes dans la sorcellerie chinoise est l'obtention de la pluie)¹. » Cela nous permettrait en quelque sorte de connaître mieux l'importance du dragon dans la magie de ce pays.

Chaque région sur cette planète a ses particularités, elles peuvent se présenter sur le plan géographique, historique ou au sujet du mode de travail, etc. Suite aux propriétés différentes, au sein des pays différents, ont vu le jour certaines particularités, celles-ci correspondent à l'imaginaire des gens qui habitent la région, et répondent aux besoins spirituels et matériels des habitants. Ce que nous allons étudier comme domaines dans cette partie sont la sorcellerie, la superstition ainsi que le sacrifice.

Quand il s'agit de l'Empire du Milieu, le fait que sa civilisation soit basée sur l'agriculture demande une relation stable entre l'Homme et l'eau afin d'assurer une bonne moisson et la subsistance du peuple. Cependant, la pluie, ou l'eau au sens large, est à double tranchant tel un glaive : l'eau a sa face favorable : elle donne la vie ; l'eau a sa

¹ LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*, Zhongguo, Renmin chubanshe, Zhongguo wenhua xinlun congshu, 1996. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》, 中国, 人民出版社, 中国文化新论丛书, 1996. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, Chine : Editions du Peuple, coll. « Perspectives Nouvelles sur la Culture chinoise », 1996. p.245.

face défavorable : elle détruit la vie en causant les inondations ; sa puissance incontrôlable à la fois bénéfique et maléfique soulève donc chez les anciens Chinois une idolâtrie considérable ; et comme extension, cette idolâtrie s'est manifestée (petit à petit) par l'imaginaire, le respect et la crainte envers le dragon¹.

Par conséquent, « *Lóng yě jiù chéng le qí yǔ wū shù zhōng de zhǔ jué* (龙也就成了祈雨巫术中的主角。Le dragon est devenu le héros de la sorcellerie destinée à l'obtention de la pluie)². »

Mais le dragon agit et réagit de façon bien différente, nous avons ainsi des rites de pluie divers. A côté de la danse du dragon, on a « *zuò tǔ lóng qiú yǔ* (“做土龙求雨” , obtenir la pluie à l'aide des dragons en terre) » ainsi que sa variante qui est « *huà lóng qiú yǔ* (“画龙求雨” , obtenir la pluie à l'aide du dessin à motif de dragon) », d'autres rites reposent sur la construction de dragons avec du sable, des cailloux et de la terre dans les champs en vue de la pluie. Selon le livre de Jean-Pierre Diény, l'un des souverains de la Chine antique, Tang, avait recouru à cette pratique : « Tang souffrit d'une longue sécheresse. Il fit des dragons de terre à l'image du dragon [...] (pour) provoquer la pluie³. » D'après les gens de l'époque, « les nuages suivent le dragon, (c'est pourquoi il) [...] provoque la pluie⁴. »

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. 《探索发现：中华龙6——龙行云雨》，中国，CCTV10，2012年7月18日。Exploration : *Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie*. Chine, CCTV10, 18/07/2012.

² LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., p.245.

³ DIENY Jean-Pierre, *Le Symbolisme du Dragon dans la Chine antique*, France : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1987. p.41.

⁴ *Ibid.*

On a aussi « *hǔ tóu gǔ qí yǔ* (“虎头骨祈雨” , provoquer la pluie à l’aide du crâne de tigre) ». Il s’agit alors de déposer le crâne du tigre à l’endroit où, suivant les habitants d’alors, il existe un dragon pour obtenir la pluie. Cette solution est impressionnante, et si on remonte à son origine, on trouvera que sa genèse est également particulière. En effet, d’après deux chercheurs chinois, LIU Zhixiong et YANG Jingrong, dans la pensée traditionnelle chinoise, le fait qu’un dragon soit aux prises avec un tigre désigne une relation extraordinairement intime entre le *yīn* et le *yáng* (en chinois : *yīn yáng jiāo hé*, 阴阳交合, l’un des sens de *jiāo hé* est « avoir la relation sexuelle »)¹. Il se peut que, aux yeux des Chinois anciens, après *jiāo hé* (交合, relation intime entre le *yīn* et le *yáng*), une harmonie entre le *yīn* et le *yáng* soit née, et cette harmonisation permettrait de provoquer l’arrivée de la pluie. Toujours suivant LIU et YANG, cette façon de produire l’eau du ciel est l’interprétation profane et la mise en pratique de cette pensée chinoise chez les anciens habitants de ce pays².

On trouve une autre manière afin de faire tomber l’eau : « *jī lóng qiú yǔ* (“激龙求雨” , obtenir la pluie en énervant le dragon) ». Le principe consiste à déposer des choses pouvant finalement agacer le dragon. On peut ainsi jeter quelque chose de très sale à l’endroit où habite le dragon.

Měi yù dà hàn, cūn mǐn men biàn jiāng kū yè huì cǎo yī gǔ nǎo 'r de rēng jìn xué zhōng. Yú shì, shén lóng bèi jī nù, xū yú shuǐ chū, dàng qí cǎo huì. Páng cè zhī tián, jiē dé jiāo guàn (每遇大旱，村民们便将枯叶秽草一股脑儿地

¹ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., p.253.

² Voir *ibid.*

扔进穴中。于是，神龙被激怒，须臾水出，荡其草秽。旁侧之田，皆得浇灌。A chaque sécheresse, les villageois lancent les feuilles fanées et les herbes sales dans la cachette (du dragon). Fâché, le dragon divin lave immédiatement après à grande eau sa maison pour balayer les feuilles et les herbes ; les champs et la terre sont irrigués grâce à son rinçage)¹.

On peut également empoisonner les cours d'eau :

Měi yù tiān hàn, cūn rén biàn jiāng yǒu dú de ruì cǎo cóng yuān de shàng yóu tóu xià qù, yóu yú pèng zhào ruì cǎo, duō bèi dú sǐ. Yú shì, lóng yīn zì jǐ de shǔ mǐn bèi hài ér zhèn nù, dāng shí dà yǔ (每遇天旱，村人便将有毒的芮草从渊的上游投下去，游鱼碰着芮草，多被毒死。于是，龙因自己的属民被害而震怒，当时大雨。En cas d'aridité, les habitants d'un autre village posent une sorte d'herbe toxique dans les eaux, cela va provoquer la mort d'une grande quantité de poissons. Le dragon sera enragé à cause de la mort de ses sujets, l'eau arrivera tout de suite – car l'énervement du dragon conduit à la pluie)².

Pour finir, il est aussi possible de « *zhòu lóng xīng yǔ* (咒龙兴雨, obtenir la pluie en commandant le dragon) ». D'après l'ouvrage de PANG Jin, certains magiciens sont capables de donner la vie au dragon fabriqué en bois : lors d'une sécheresse sous la dynastie des Tang, un bouddhiste indien, Bukong, fabriqua un dragon avec le bois de bouleau, il le mit dans une rivière et prononça des mots, le dragon devint vivant dès qu'il était mis dans l'eau, il sortit de la rivière et monta dans le ciel, et la pluie arriva peu de temps après³.

Si nous observons toutes ces présentations, on pourra retrouver une idée identique que nous avons mentionnée dans « la Danse du Dragon » malgré la diversité des moyens : le dragon et la pluie, ou l'eau, sont inséparables – même sa colère peut susciter la pluie,

¹ PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois, op.cit.*, p.130.

² *Ibid.*

³ Voir *ibid.*

il est en mesure d'aider le peuple à faire venir l'eau, bien qu'il n'en soit pas toujours volontaire.

Comme le dragon, le coq français figure aussi dans des pratiques de sorcellerie pour faire venir, parfois faire disparaître, certaines choses, circonstances durant lesquelles il est pratiquement toujours obligé de le faire.

Dans la région de Châteaumeillant (Cher), quand des vaches ne donnaient pas de lait, on avait recours naguère au *panseux*, sorte de sorcier, qui déclarait que pour arranger les affaires, il fallait le sang de deux jaux (coqs). On tuait alors deux coqs dont on recueillait le sang dans un bol que le *panseux* mettait sous le nez des vaches pour les affoler. Normalement, le lait tôt ou tard revenait ; mais le résultat le plus tangible de cette opération, c'était que le soir, à dîner, le *panseux* mangeait un jau (coq) et emportait l'autre¹.

Il est difficile de savoir si c'était le sang du coq qui apportait le lait, mais il est possible de déduire que le volatile pouvait servir d'agent thérapeutique aux yeux des habitants de l'époque. En effet, outre des soins portant sur les vaches, le roi de la basse-cour peut proposer des « soins » aux êtres humains. André Girard indique d'autres pratiques thérapeutiques concernant le coq dans certaines campagnes du centre de la France.

Dans L'OEIL DU SORCIER, Philippe Alfonsi et Patrick Pesnot parlent d'un boulanger qui, pour être délivré de tourments dont il se croyait victime de la part d'une certaine personne et sur le conseil d'un leveur de sorts, suspendit, pattes en l'air durant trois jours dans son grenier, un coq noir, incarnation du diable, sans lui donner la moindre nourriture, et l'enfouit vivant dans un trou creusé dans le fumier, en ânonnant, sans y rien comprendre, des incarnations douteuses contre son adversaire².

Pour résoudre le même problème, Yves-Denis Papin a cité une solution semblable mais en la détaillant davantage, comme « faire boire au coq noir trois gouttes d'eau bénite

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.37.

² *Ibid.*, pp.36-37.

par un prêtre ayant au moins soixante ans » ; « enterrer le coq mort à l'insu des gens ». Et si une personne veut faire mourir celui qui lui a donné du mal, elle doit répéter trois fois « Fais du mal à l'auteur de mon mal » à l'enterrement du coq. « Grâce à cette simple opération, le maléficient [...] tombera malade à son tour et il devra fatalement mourir dans un délai de six mois ou d'un an au plus¹. »

Dans ces exemples, les coqs ont un sort semblable et pénible : ils sont sacrifiés après avoir accompli leur service. Le dragon en revanche, quoiqu'irrité intentionnellement par le peuple au cours des cérémonies pluviales à certains endroits, il ne risque quasiment pas le danger de mort ; au contraire, le symbole chinois jouit la plupart du temps d'une place prestigieuse et réalise un travail sacré. Particulièrement aux sacrifices de la haute antiquité, les Chinois accordent au dragon une incroyable importance en lui confiant une mission cruciale.

Remontons dans la dynastie des Shang d'il y a environ 3500 ans.

Zài Shāng rén kàn lái, guǐ shén de shì jiè shì hé yǒu xíng de shì jiè tóng yàng zhēn shí cún zài de. Guǐ shén chōng chì zài tā men zhōu wéi, yù zhī tā men shēng huó zhōng zuì wēi xiǎo de biàn dòng, cāo zòng zhe tā men de yī qiè jí xiōng huò fú (在商人看来, 鬼神的世界是和有形的世界同样真实存在的。鬼神充斥在他们周围, 预知他们生活中最微小的变动, 操纵着他们的一切吉凶祸福。Le peuple des Shang est convaincu qu'il existe un autre monde : celui des bons et des mauvais esprits, eux et les êtres humains se côtoient. Tous les esprits sont capables de prévoir même une minime mutation dans la vie quotidienne de l'Homme, ils y manipulent les bonheurs et les malheurs, les félicités et les calamités)².

¹ PAPIN Yves-Denis, *op.cit.*, p.59.

² *Tansuo faxian: Zhonghualong 3 – Shenlong wenshi*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 11 ri. 《探索发现: 中华龙3——神龙问世》, 中国, CCTV10, 2012年7月11日。 *Exploration : Le Dragon chinois (3) – la naissance du dragon divin*, Chine, CCTV10, 11/07/2012.

En conséquence, afin de leur rendre hommage, le peuple des Shang fabrique les présents – instruments sacrificiels en bronze – qu’il donne aux « existants de l’autre monde »¹.

Mais manifester de la courtoisie, du respect et offrir les dons nécessite une compétence : pouvoir communiquer avec les dieux et fantômes. Y parvenir demande un intermédiaire : au travers de lui, les hommes établissent un lien entre eux et le monde invisible de manière à pouvoir réaliser des échanges avec les esprits.

Si on revient aux instruments sacrificiels, nous pouvons retrouver beaucoup de motifs étranges tout autour. « *Zhè xiē guài yì de wén xiàng bèi [...] rèn wéi shì shén de shī zhě, [...] guài yì tú xiàng zhèng shì shāng rén xīn zhōng [...] de shén líng* (这些怪异的纹像被……认为是神的使者，……怪异纹像正是商人心中……的神灵。Ces motifs farfelus sont considérés comme messagers de dieux et les génies aux yeux du peuple des Shang)². » D’après un documentaire réalisé par CCTV (China Central Television), certains d’entre eux ont été bien identifiés : ce sont les dragons de la dynastie des Shang³. « *Zài duì guǐ shén zuì dà de jìng wèi hé qián chéng zhōng, Shāng dài lóng wén bèi chuàng zào le chū lái* (在对鬼神最大的敬畏和虔诚中，商代龙纹被创造了出来。Les dragons des Shang ont été créés en raison du respect et de la dévotion pour le monde d’esprits)⁴.

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 3 – Shenlong wenshi*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 11 ri. 《探索发现：中华龙 3——神龙问世》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 11 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (3) – la naissance du dragon divin*, Chine, CCTV10, 11/07/2012.

² *Idem*.

³ Voir *idem*.

⁴ *Idem*.

» Leur mission est d'associer le monde de l'Homme et un autre monde qui est, d'après le peuple des Shang, dominant et supérieur à celui des êtres humains.

Au fil du temps, la fonction du dragon a connu donc des développements importants ; elle ne se réduit plus aux échanges entre deux mondes. En 1972, les archéologues chinois ont découvert à Changsha du Hu'nan (Chine) un tombeau construit sous la dynastie des Han de l'Ouest (202 avant J.-C. – 8) ; un gonfalon funéraire en forme de T s'appelant *fēi yī* (非衣, 非 *fēi*, négation ; 衣 *yī*, vêtement) a revu le jour et a attiré beaucoup d'attentions. Sur ce gonfalon, nous voyons clairement deux dragons, un

rouge et un turquoise ; les têtes des dragons sont dans le ciel qui se situe en haut de *fēi yī* (非衣), leurs queues pendent jusqu'au sous-sol qui se trouve en bas (voir Image-I-1-(9)). Entre les deux mondes, la propriétaire de la tombe, *Xīn zhuī* (辛追), accompagnée de trois servantes, est en train de monter au ciel. Cet objet funéraire traduit de façon explicite que le dragon est capable d'associer trois mondes : céleste, humain et souterrain.

Toujours pour but d'associer, le coq peut aussi être utile. Nous avons un exemple à travers lequel nous pouvons conclure que le coq est non seulement considéré comme un animal sachant présager mais aussi capable de proposer selon ses « goûts » des signes – ou traces ? – de ce qui aurait lieu dans le futur, et ce que fait notre oiseau, c'est d'associer le présent et le futur en plus de la prévision. Notre exemple concerne une célèbre devineresse.



Image-I-1-(9) *fēi yī*
Anonyme, www.hnmuseum.com,
PR le 30/06/2019

[...] Marie Lenormant, que consultèrent jadis tous les hauts personnages de la République, du Directoire et de l'Empire, y compris l'impératrice Joséphine, se servait parfois, elle aussi, d'un coq pour tirer ses horoscopes. Elle le posait au centre d'un cercle fait de toutes les lettres de l'alphabet et mettait des grains de froment sur chacune de ces lettres ; elle examinait au moyen d'une loupe quelles étaient celles où l'animal (le coq) s'arrêtait de préférence¹.

Toute une histoire pour connaître l'oracle sophistiqué que fait le volatile.

Maintenant que le dragon et le coq sont tous les deux aptes à associer les mondes différents, ils peuvent donc transmettre des informations entre ces univers. Pour cette raison, concernant le dragon, nous voyons que « *Zì táng dài (618 – 907) yǐ lái, lì dài huáng shì jiù cháng cháng jiè zhù tóu lóng jiǎn, xiàng tiān dì shén líng chuán dá zì jǐ de xīn yuàn* (自唐代以来, 历代皇室就常常借助投龙简, 向天地神灵传达自己的心愿。

Depuis la dynastie des Tang, les cours royales chinoises se servent souvent de *tóu lóng jiǎn* dans le but de communiquer leurs souhaits aux dieux universels)². » *Tóu lóng jiǎn* (投龙简) est une tablette en pierre précieuse accompagnée de dragon, il sert *tóu lóng jì sì* (投龙祭祀), un sacrifice au cours duquel un dragon en métal sera envoyé.

(*Rén men*) bǎ xiě yǒu měi hǎo yuàn wàng de wén zì yù jiǎn hé yù bì, jīn lóng yòng qīng sī kǔn shàng, yí shì jié shù tóu rù míng shān dà chuān zhōng, jīn lóng dān rèn de jué sè shǐ 'xìn shǐ', xiàng shàng tiān chuán dá rén men de yì yuàn ((人们) 把写有美好愿望的文字玉简和玉璧、金龙用青丝捆上, 仪式结束投入名山大川中, 金龙担任的角色是“信使”, 向上天传达人们的意愿。 (Les gens) écrivent ou gravent leurs attentes sur une tablette de jade qui sera nouée à un dragon. Après la cérémonie, ils envoient tout l'ensemble dans la rivière ou la vallée fort célèbres. Le dragon y joue un rôle de *messenger*, il fait savoir au paradis les vœux du peuple)³.

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.36.

² SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*, Zhongguo, Shenghuo dushu xinzhì chubanshe, 2014. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》, 中国, 生活读书新知出版社, 2014. SHI Aidong, *Politique de Dragon et Image de la Chine du 16^{ème} au 20^{ème} Siècle*, Chine : SDX Joint Publishing Company, 2014. p.10.

³ *Guobao dang'an: Zhongguo long – Longxing tianxia*, Chine, CCTV4, 2012 nian 1 yue 27 ri. 《国宝档案: 中国龙——龙行天下》, 中国, CCTV4, 2012 年 1 月 27 日. *Archives de Trésors nationaux : Le Dragon chinois – le dragon voyage dans le monde*. CCTV4, Chine, 27/01/2012.

Mais « transmettre les informations » n'est pas une compétence du seul symbole chinois, notre coq français a aussi du talent pour ce domaine, car son génie porte sur les mythes et les légendes, comme nous allons l'aborder dans le deuxième chapitre.

A part les sorciers, les devins et les flamines chinois, les deux symboles nationaux accompagnent en même temps les médecins et servent la médecine. Il paraît peut-être étrange de faire référence à la médecine dans une partie consacrée à la sorcellerie, à la superstition et au sacrifice ; cependant, le lien entre les trois domaines mentionnés et la médecine est subtil, la frontière entre les deux côtés n'étant pas toujours évidente. Par exemple, d'après le livre de Christina Lerner, le traitement du sorcier de Châteaumeillant peut rentrer dans la « Magie blanche » destinée aux soins médicaux¹.

Pour le coq, nous avons un discours intitulé *Discours des Principes*, il a été rédigé par un médecin français qui s'appelait Paschal le Coq, il avait étudié les joutes thérapeutiques du coq, nous en profitons pour découvrir certaines idées assez superstitieuses.

C'était au 13 décembre 1613, Paschal le Coq avait prononcé ce discours à la Faculté de médecine de Poitiers². D'après lui,

¹ Voir LARNER Christina, *Wushu yu zongjiao – Gonggong xinyang de zhengzhixue*, LIU Jinghua, ZHOU Xiaohui yi, Zhongguo, Jinri zhongguo chubanshe, Wenhua yu zongjiao congshu, 1992. 克里斯蒂娜·拉娜, 《巫术与宗教——公共信仰的政治学》, 刘靖华, 周晓慧译, 中国, 今日中国出版社, 文化与宗教系列丛书, 1992。LARNER Christina, *Sorcellerie et Religion – Politique de Convictions publiques*, traduit en chinois par LIU Jinghua et ZHOU Xiaohui, sous la direction de WANG Zhiyuan, Chine : Edition de La Chine au Présent, coll. « Culture de Religions », 1992. p.1.

² Voir <http://medphar.univ-poitiers.fr/presentation/histoire/les-directeurs-et-doyens/les-directeurs-et-doyens-840291.kjsp>.

Cet animal excellent (le coq) est non seulement un aliment parfait pour les personnes saines, mais encore il guérit nombre de maladies. En effet :

- il rend la voix claire ;
- il est bon contre le mal de tête, la paralysie, la phtisie, la petite vérole, les maladies vénériennes, la goutte ;
- sa crête guérit les personnes mordues par un chien enragé ;
- cette crête a également un effet favorable sur les personnes dont les vaisseaux sont relâchés ;
- sa cervelle arrête le flux de sang et redonne des forces aux malades ;
- enfin, en attachant le cœur palpitant d'un coq sur la cuisse d'une femme, elle accouche plus facilement [...]¹.

Si nous revenons sur le dragon, nous trouverons que le symbole chinois a également beaucoup contribué à la médecine. Dans la médecine chinoise, il existe un ingrédient appelé *lóng gǔ* (龙骨, 龙 *lóng*, dragon ; 骨 *gǔ*, os), qui est aussi médicinal. Le site de Hongkong Baptist University nous montre sa fonction : ayant un pouvoir médicinal manifeste, ce remède peut non seulement soigner les vertiges, les maux de tête, l'hypertension, l'irritabilité, la palpitation, l'insomnie et l'aliénation mentale, mais aussi l'émission nocturne, l'énurésie, les désordres menstruels ainsi que l'ulcère chronique². Cependant, on dirait que ce ne sont pas du tout les « os du dragon », mais les fossiles de certains animaux, c'est l'imaginaire de l'Homme qui leur apporte le fameux nom. Toutefois, n'y a-t-il vraiment aucun rapport entre *lóng gǔ* et *lóng* (龙, dragon) ? Il devrait y avoir des raisons pour lesquelles les gens l'appellent *lóng gǔ* (龙骨, os du dragon) car dans la Chine antique, beaucoup d'animaux étaient appelés *lóng* (龙, dragon). Nous allons revenir sur cette problématique dans la partie concernant l'iconographie du dragon.

¹ De SAINT-HILAIRE Paul, *op.cit.*, pp.59-60.

² Voir http://libproject.hkbu.edu.hk/was40/detail?channelid=44273&searchword=herb_id=D00510.

1.3 Dans la vie populaire

Précédemment, nous avons traité des us et coutumes concernant le dragon et le coq. Si nous parlons de leur apparence physique, surtout en ce qui concerne le dragon, il est évident que, dans les activités mentionnées, elle est identique à celle que nous pouvons retrouver à la télévision ou dans les livres de nos jours. Cependant, dans certains domaines, les deux animaux ne se présentent pas sous une « apparence » qui nous est familière, en tant qu'observateur, nous ne pouvons peut-être qu'imaginer pour les identifier et comprendre. Recherchons ici deux choses concernant les deux symboles, l'une pour chacun. Elles sont quelque peu particulières car elles permettent de voir la face plus ou moins hétéroclite des deux : quand il s'agit du dragon, cet animal mystérieux n'est plus sur la Terre, mais dans le ciel comme constellation, sa forme est dissemblable à ce qu'on connaît ; et le coq, quelquefois, ne se voit même pas, il faudra le capter par l'ouïe et l'étudier selon les contextes.

En Occident, le ciel est actuellement divisé par les astronomes en environ quatre-vingt-dix constellations ; chacune est composée d'un certain nombre de corps célestes. Ce qui est analogue, c'est que les milieux astronomiques de la Chine antique divisaient aussi le ciel, sans la Grande Ourse et l'Etoile Polaire – car elles sont pratiquement immobiles par rapport à l'observateur qui est sur la Terre – en plusieurs parties¹. Chaque

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. 《探索发现：中华龙7——飞龙在天》，中国，CCTV10，2012年7月23日。 *Exploration : Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel*. Chine, CCTV10, 23/07/2012.

partie regroupe quelques astres et est nommée en chinois *xīng xiù* (星宿), ou *xiù* (宿) tout simplement, qui correspond approximativement à *constellation*. Littéralement, *xīng* veut dire étoile, astre ; *xiù* signifie l'endroit où les étoiles se logent ou s'arrêtent à un moment donné. Les Chinois d'autrefois se servaient de ce système afin de repérer les étoiles et déterminer les saisons¹. Au niveau du nombre de *xīng xiù* (星宿), il n'en existe que 28 à comparer avec les 88 qu'on trouve chez les Occidentaux. Ces 28 constellations chinoises rentrent dans quatre associations ; chaque association occupe l'un des quatre points cardinaux, elle se forme en un groupe de constellations et est représentée par un animal ; nous employons le mot Constellation, avec un c en majuscule, pour désigner chacune des quatre. Parmi elles, l'association qui tient le Nord s'appelle *Xuán wǔ* (玄武), Constellation de la Tortue noire². L'Ouest est tenu par celle intitulée *Bái hǔ* (白虎), la Constellation du Tigre blanc ; le Sud est présenté par la Constellation de la Linotte rouge, *Zhū què* (朱雀) ; l'Est est pris par *Qīng lóng* (青龙), celle que nous étudierons en détails, la Constellation du Dragon turquoise.

La Constellation du Dragon turquoise comprend sept *xiù* (宿), ils sont *jiǎo* (角), *kàng* (亢), *dī* (氐), *fáng* (房), *xīn* (心), *wěi* (尾), *jī* (箕). D'après l'imaginaire des anciens Chinois, sur ce dragon géant, les parties du corps auxquelles les *xiù* (宿) correspondent respectivement sont comme suite : *jiǎo*-la corne, *kàng*-la tête, *dī* et *fáng*-le cou et la

¹ Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois, op.cit.*, p.152.

² Plus précisément, c'est une image qui montre qu'un serpent s'enroule autour d'une tortue.

poitrine, *xīn*-le cœur et le ventre, *wěi*-la vertèbre coccygienne, *jī*-la queue¹. Ces sept composants du dragon céleste n'arrêtent pas de se déplacer suivant la circulation de la Terre autour du Soleil, et selon les positions différentes dans le sillage, nous avons en chinois des expressions à quatre sinogrammes, citons : *jiàn lóng zài tián* (见龙在田, le dragon se montre dans les champs), *fēi lóng zài tiān* (飞龙在天, le dragon volant est dans le ciel) et *qún lóng wú shǒu* (群龙无首, la Constellation du Dragon turquoise perd sa tête) etc². Entre autres, 见龙在田 (le dragon se montre dans les champs) se passe à l'arrivée du printemps. A ce moment, l'un des sept *xiù* (宿) du dragon, *jiǎo* (角)-la corne, commence à pouvoir être aperçu, les Chinois d'autrefois pensaient que le dragon gigantesque, en faisant voir ses cornes, informe le monde du début du printemps³. Ce qui est intéressant sur le côté français, c'est que le coq est aussi considéré comme annonceur qui transmet des informations. D'après l'ouvrage d'Arnould de Grémilly, l'évêque de Lyon d'il y a 1500 ans, Saint Euchère, fait de notre oiseau l'emblème des prédicateurs, cette idée sera reprise par Saint Bernard qui dit que ceux prêchant la parole de Dieu sont comme les coqs : ces volatiles annoncent la lumière future en pleines ténèbres de la nuit⁴. D'ailleurs, le coq annonce « dans les premiers films sonores, [...] (il) servait d'indicatif ; il déployait ses ailes et chantait [...] »⁵. Pathé, entreprise cinématographique, se sert aussi

¹ Voir WANG Dayou, *Zhonghua longzhong wenhua*, Zhongguo, Beijing shidai jingji chubanshe, 2006. 王大有, 《中华龙种文化》, 中国, 北京时代经济出版社, 2006. WANG Dayou, *Le Dragon, la Racine de la Culture chinoise*, Chine : Pékin, Edition Epoque et Economie de Chine, 2006. p.119.

² Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. 《探索发现: 中华龙 7——飞龙在天》, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 23 日. *Exploration : Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel*. Chine, CCTV10, 23/07/2012.

³ Voir WANG Dayou, *Zhonghua longzhong wenhua*. 王大有, 《中华龙种文化》. WANG Dayou, *op.cit.*, p.164.

⁴ Voir De GREMILLY Arnould, *op.cit.*, p.46.

⁵ GIRARD André, *op.cit.*, p.81.

du coq comme son logo (voir Image-I-1-(10)). Sur l’affiche, nous pouvons voir, au lieu d’entendre, le coq annoncer le nom de l’entreprise (voir Image-I-1-(11)).

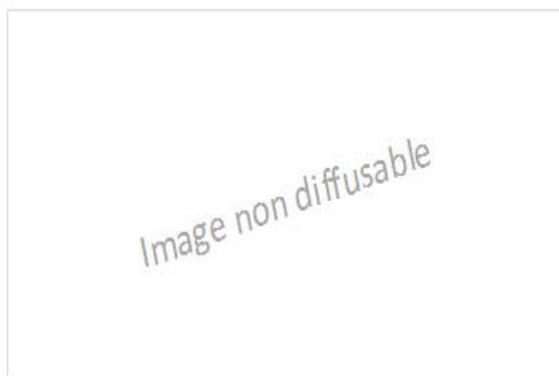


Image-I-1-(10) Coq de cinématographe de Pathé
PALAGRET Catherine-Alice, photographie
personnelle, PH le 23/08/2007

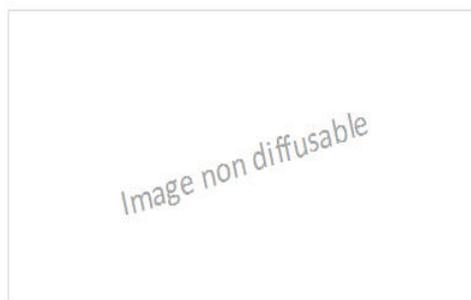


Image-I-1-(11) Coq qui chante « Pathé »
Anonyme, Pathé Films, PU en 2017

Par rapport au coq, autour du mode de travail : chanter haut et fort, *jiǎo*-la corne est beaucoup plus discret et beaucoup plus « lent », car depuis qu’il peut être vu dans le ciel, il lui faut presque 30 jours, c’est-à-dire jusqu’au 2^e jour du 2^e mois du calendrier lunaire, pour devenir très visible. Les anciens Chinois sont convaincus que, à ce moment, il y a un dragon qui est en train de lever sa tête sur l’horizon, en conséquence, astronomiquement, ils disent *lóng tái tóu* (龙抬头) qui signifie littéralement le dragon lève la tête¹. Partiellement pour cette raison, ce jour férié est nommé Festival de Longtaitou ou *chūn lóng jié* (春龙节, la Fête du Dragon printanier). Cela témoigne d’un rapport manifeste entre le dragon et le printemps, et au sens large, à la tête ou au début d’un nouveau cycle (nous verrons tout de suite d’autres arguments).

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. 《探索发现：中华龙 9——龙在民间》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 25 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique*, Chine, CCTV10, 25/07/2012.

Au jour de la Fête du Dragon printanier, dans des régions différentes de l'Empire du Milieu, se voit un grand nombre de coutumes traditionnelles. A titre d'exemples, certains Chinois parsèment des cendres autour ou dans l'enceinte de leur maison, cela se fait particulièrement à la campagne, afin d'éloigner les insectes nuisibles (il y en a qui les parsèment depuis la maison jusqu'à une source d'eau pour but de *qǔ shuǐ*, en chinois 取水, faire venir l'eau ou la pluie) ; en plus de cela, il y a des gens qui enfument la maison et la grange en brûlant des encens ou bougies afin de « *qū gǎn dú chóng* (驱赶毒虫, chasser les mauvais insectes)¹ » ; en outre, se faire couper les cheveux se pratique aussi fréquemment ce jour-là². Parmi ces coutumes, « parsemer des cendres » et « enfumer la maison et la grange » ont principalement pour but d'éloigner et de chasser les insectes nuisibles. Apparemment, le dragon n'est pas concerné, mais le choix du jour où se déroulent ces traditions montre le rapport avec le symbole chinois ainsi que son importance : c'est le jour où « le dragon redresse la tête », cela veut dire que, pour éloigner et chasser, les Chinois doivent compter sur la « présence » du dragon céleste, autrement dit, c'est le dragon qui réalise l'éloignement et la chasse. Et quand il est question de « se faire couper les cheveux », cette coutume traduit plutôt l'envie de mettre par analogie l'homme et le dragon en lien en profitant de la « tête » ainsi que la signification d'un nouveau point de départ et d'un cycle nouveau (faire partir les anciens cheveux et laisser pousser les nouveaux).

¹ Voir JI Chengming, *Zhongguo chonglong xisu*, Zhongguo, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 2012. 吉成名, 《中国崇龙习俗》, 中国, 黑龙江教育出版社, 2012. JI Chengming, *Coutumes chinoises du Fétiche sur le Dragon*, Chine : Editions d'Education du Heilongjiang, 2012. pp.72-76.

² Voir *ibid.*

Après avoir appris des fonctions et significations sur le symbole chinois à la Fête du Dragon printanier, nous revenons en France. En effet, nous pouvons trouver des choses identiques si on fait référence au chant du coq : elles s'incarnent dans deux scènes, l'une est la Danse macabre et l'autre le Sabbat.

Dans sa DANSE MACABRE de 1874, Saint-Saëns fait intervenir la voix du coq pour mettre fin aux fantasmagories. On entend d'abord un violon s'accorder, puis entonner une sorte de valse irrésistible : c'est la mort elle-même qui est ménétrier. Les danseurs sont des squelettes, tirés de leur dernier sommeil et dont l'étonnant cliquetis accompagne, comme un bruit de castagnettes ou de crécelles, le rythme d'une valse infernale où paraissent, en fragments heurtés, des échos sarcastiques du DIES IRAE. La danse atteint à une furieuse animation jusqu'au moment où un hautbois imite le chant du coq. C'est le matin : les prestiges infernaux cessent avec la nuit, la danse des morts est finie et les ombres valsâtes se dissipent en se dispersant¹.

Quant au Sabbat,

Cette réunion nocturne, qui avait lieu certains jours à minuit, d'après les légendes, dans un bois ou une forêt, avait pour but de faire apparaître Satan. Il apparaissait, après diverses incantations, sous forme d'un bouc géant qui commandait les danses rituelles, les accouplements orgiaques et même anthropophagie ! Cette cérémonie sacrilège s'arrêtait brusquement au chant du coq, toujours vigilant².

Superficiellement, les spectacles se terminent tous les deux par le chant du coq, mais on peut considérer que c'est le chant de cet oiseau qui amène un monde renaissant et lumineux, en fixant un nouveau point de départ, il établit un ordre nouveau, et en annonçant le jour, il informe les hommes du démarrage d'un autre cycle. D'ailleurs, dans la Danse macabre, les ombres valsâtes se dissipent en se dispersant au chant du coq, de ce fait, nous pouvons conclure que la voix du volatile est capable d'éloigner et de chasser (les mauvais esprits en l'occurrence), fonction identique que le dragon chinois.

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.34.

² PAPIN Yves-Denis, *op.cit.*, p.59.

En plus de l'intervention dans les deux scènes, le coq ainsi que sa voix joue un rôle tout à fait essentiel chez les anciens chrétiens dans leur vie quotidienne. On sait que « [...] les chrétiens des premiers siècles, dont la ferveur et le sens communautaire étaient très vifs, se rassemblaient chaque matin au point du jour pour la prière et les saints mystères. A cette époque lointaine où l'on ignorait les horloges et même les cloches, ils se fiaient au chant du coq pour se lever et se réunir »¹. Le coq, en qualité d'annonceur, dit aux apôtres avec son chant qu'il leur faut se lever et les oriente vers une nouvelle journée spirituelle. En approfondissant dans ce sens, le coq est devenu dans ce cas-là un guide, un directeur d'affaires importantes. Au niveau de ce rôle, nous avons trouvé entre les deux personnages une similitude captivante.

D'après les ancêtres des Chinois, l'emplacement et le cours des astres sont les témoins fidèles du changement et des transitions entre les saisons, ils annoncent les moments favorables aux cultures qui sont fondamentales dans la vie de tous les jours. En plus, dans la haute antiquité, prendre garde aux mouvements des étoiles est le SEUL moyen pour connaître précisément les périodes agricoles². Par conséquent, l'observation astronomique est liée à la production agricole. En effet, pour diriger les événements de ce domaine, ce à quoi les Chinois antiques veillent est bien la Constellation du Dragon turquoise³. Dans les passages précédents, nous avons appris qu'il existe dans le dragon du ciel un *xiù* (宿) s'appelant *xīn* (心)-le cœur et le ventre – on peut même voir un peu son importance selon son nom, il possède dans son enceinte une étoile nommée *dà huǒ*

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.91.

² Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. 《探索发现：中华龙7——飞龙在天》，中国，CCTV10，2012年7月23日。 *Exploration : Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel*. Chine, CCTV10, 23/07/2012.

³ Voir *idem*.

xīng (大火星, 大 *dà*, être grand ; 火 *huǒ*, feu ; 星 *xīng*, étoile, grande étoile de feu), dont la dénomination occidentale est Antarès. Etant l'une des plus éclatantes dans le ciel, elle est la plus lumineuse et la plus facile à être saisie dans la Constellation, elle sert donc de repère lorsque les Chinois d'autrefois cherchent leur animal colossal dans l'océan inondé de corps célestes¹.

Des interprétations ci-dessus, nous pourrions donc essayer de tirer une conclusion sur la relation entre la « grande étoile de feu » et la direction des affaires agricoles : la mise en pratique des travaux agricoles dépend de l'observation sur *dà huǒ xīng* (大火星, Antarès), autrement dit, le mouvement de *dà huǒ xīng* (大火星, Antarès) conduit les obligations étroitement liées à l'agriculture – certains savants chinois sont même convaincus que le mot « dragon », *lóng*, 龙 en chinois, et le mot « agriculture », *nóng*, 农 en chinois, étaient identiques dans les temps anciens² – pour ainsi dire, la « grande étoile de feu », comme son collègue français, est aussi un guide, un directeur même un dirigeant.

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. 《探索发现：中华龙7——飞龙在天》，中国，CCTV10，2012年7月23日。Exploration : *Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel*. Chine, CCTV10, 23/07/2012.

² Voir WANG Dayou, *Zhonghua longzhong wenhua*. 王大有, 《中华龙种文化》。WANG Dayou, *op.cit.*, p.166.



Image-I-1-(12)
Grande étoile de feu au milieu du
dessin « deux dragons jouant à la
balle »
Musée national de Chine, Pékin,
PH le 12/12/2017

En outre, si on revient sur le fragment concernant la danse du dragon, on se rappellera la boule colorée qui est tenue en tête de l'équipe, tous les joueurs serpentent suivant son orientation. D'après les recherches de PANG Pu, cette boule devrait incarner la « grande étoile de feu »¹. D'ailleurs, les Chinois ont pour tradition de produire les dessins allégoriques dont les motifs expriment les significations fastes et propices, parmi ceux qui ont été conservés jusqu'à nos jours, l'un des plus connus est *èr lóng xì zhū* (二龙戏珠), signifiant « deux dragons jouant à la balle » (voir Image-I-1-(12)), ici, la balle est la « grande étoile de feu », cela peut aussi témoigner l'idolâtrie des Chinois envers la Constellation du Dragon turquoise².

Le culte chinois sur la Constellation étudiée continue à se faire voir actuellement, tandis que le chant de notre héraut s'entend de moins en moins en France. Cependant, l'entendre moins fréquemment n'est pas forcément néfaste car il n'est pas tout le temps un indice favorable. Par exemple, « Dans le Morbihan, si un coq chante un nombre de fois pair avant minuit, des fiançailles sont proches dans l'une des maisons du village ; si au contraire le nombre de chants est impair, il faut s'attendre à un deuil³. » Sur la base de cette référence, il est intéressant d'apprendre que, même quand il s'agit de certaines choses complètement désagréables, le deuil comme ici, l'oiseau du soleil sert toujours

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. 《探索发现：中华龙7——飞龙在天》，中国，CCTV10，2012年7月23日。 *Exploration : Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel*. Chine, CCTV10, 23/07/2012.

² Voir *idem*.

³ GIRARD André, *op.cit.*, p.46.

d'annonceur ! A côté de cet exemple, nous avons d'autres dictons qui peuvent montrer que le chant du volatile n'est pas toujours positif, ni négatif, mais neutre parfois notamment quand il s'agit du temps. « S'il (un coq) chante devant une porte, il annonce la visite d'un étranger. En été, si l'on entend de bonne heure ou très tard le cri du coq, un changement de temps se prépare. Et si le jour, il chante sans raison apparente, un orage est proche. En hiver, s'il chante tôt le soir, c'est signe de gelée¹. »

D'ailleurs, seul le chant produit par les coqs pourrait être plaisant, il est absolument inacceptable que la femelle du coq, une simple poule, pousse ce genre de cri.

En région berrichonne, dans les temps anciens, une poule qui imitait le chant du coq était de fâcheux auspices, on disait à Bué-en-Sancerrois : elle chantait les funérailles. En conséquence, les gens n'hésitaient pas et ne tardaient pas non plus à l'attraper et la tuer pour échapper au malheur qui arriverait². « Cette croyance (était) répandue jadis en Berry, en Périgord, en Savoie et probablement dans d'autres provinces [...]³. » A Saint-Calais du département de la Sarthe, les habitants disaient naguère : « Toute femme qui fume et toute poule qui chante le co (le coq) méritent la mo ! » C'est-à-dire la mort⁴.

Heureusement pour la Constellation occupant l'est : elle et sa « grande étoile de feu » ne peuvent pratiquement pas être imitées : *dà huǒ xīng* (大火星, Antarès) paraît en personne au bon moment au bon endroit chaque année. D'autant plus que, quand il est question des activités agricoles conditionnant la subsistance de tout le pays, les gens ne

¹ De SAINT-HILAIRE Paul, *op.cit.*, p.70.

² Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.38.

³ *Ibid.*, p.38.

⁴ *Ibid.*, pp.38-41.

devraient pas badiner avec le directeur ou le dirigeant. Ici, en fait, « dirigeant » désigne non seulement *dà huǒ xīng* (大火星, Antarès), mais aussi les souverains de l'ancienne Chine, nous allons rechercher dans le chapitre quatre les relations entre les deux.

Chapitre II Mythes et légendes

Les mythes et les légendes constituent un milieu où figurent assez souvent le dragon chinois et le coq français. Leur présence est souvent mise en rapport avec l'arrivée des événements. Les anciens Chinois et Français, en considérant que ce rapport n'est pas contingent, sont convaincus que l'apparition du dragon et du coq est un signe de présage et que ces deux animaux possèdent des fonctions et des pouvoirs spécifiques.

Du côté du dragon, « On lit dans le *Chunqiu kaoyiyou* : “Quand les dragons se battent, c'est que le souverain va changer.” Song Jun dit : “Le dragon est l'image du prince. Quant à la bataille, elle signifie qu'il y aura conflit”¹. » Cela doit être une analogie : le dragon est l'image du prince (ou du roi) ; le fait que les dragons se bagarrent est ainsi l'image de la guerre entre les princes (ou les rois), cet acte peut signifier l'éventuel changement du pouvoir politique. Des passages similaires sont rassemblés dans *Wu xing zhi* (《五行志》, Traité des Cinq Eléments) de *Hou han shu* (《后汉书》, Hou han shu) :

Sous le règne de Huandi (an 164) [...], il arriva qu'un dragon mourut sur la montagne de Yewang dans le Henei [...]. Xiang Kai (lettré et prêtre taoïste) jugea que le dragon était un signe royal, au sujet duquel le *Yi jing* parlait du “grand homme” ; [...] pendant l'ère Tianfeng, il était arrivé qu'un dragon mourût dans le palais Huangshan, [à la suite de quoi] l'armée des Han avait châtié Wang Mang et Shizu avait restauré les Han ; qu'il s'agissait donc du présage d'un changement de dynastie. Quand vint la vingt-cinquième année de l'ère Jian'an, Wendi des Wei prit la place des Han².

¹ DIENY Jean-Pierre, *Le Symbolisme du Dragon dans la Chine antique*, France : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1987. p.87.

² *Ibid.*, p.119.

Outre ces deux exemples, nous savons qu'« A la veille de la mort de Huangdi, un dragon jaune tomba [du ciel] [...]»¹. »

Les trois exemples montrent que la présence du dragon, qu'il soit combatif ou mort, est liée à la venue de certains événements comme changement de dynasties, montée sur le trône ou la chute de l'empereur etc. ; cela signifie que, aux yeux des Chinois antiques, le dragon peut proposer des auspices et présager les faits dits « corollaires ».

Quand il s'agit du coq français dans les légendes et mythologies², sa présence est aussi convaincante pour présager les événements. Selon les études de Michel Pastoureau, le coq, en tant qu'« Oiseau solaire [...] rythmant le cycle des jours et des nuits, [...] joue [...] un rôle important dans la mythologie et dans la religion romaine. Il sert d'oracle, est associé au soleil [...]. C'est au culte de Mercure [...] qu'il (le coq) est le plus fréquemment associé³. » Nous avons également une anecdote qui remonte à l'époque des Gaules.

Alors qu'à Vienne, en Gaule, l'empereur Vitellius rendait la justice, un coq vint se percher en pleine séance sur son épaule, puis sauta sur sa tête. On en augura qu'il devait craindre de tomber un jour entre les mains d'un Gaulois. Étant rentré à Rome en 69, Vitellius fut en effet surpris dans une cachette et déchiqueté par les hommes d'Antonius Primus, un Gaulois natif de Toulouse

¹ DIENY Jean-Pierre, *op.cit.*, p.118.

² Le coq que nous allons étudier ici est, en effet, à la fois gaulois et romain, mais cela ne jure pas avec notre sujet. Parce que, malgré « les traces archéologiques du coq, trouvées en nombre à partir du XVII^e siècle [...] (jusqu'à ce que), devant cette abondance, les « antiquaires » français du XVII^e concluent, à tort, que ce coq était l'animal fétiche des Gaulois, [...] le coq n'est alors quant à lui qu'un symbole romain accompagnant divers dieux romains ou, à partir de là, des dieux gaulois romanisés. » (RICHARD Bernard, *Le coq gaulois, emblème des Français ?* dans *Les Emblèmes de la République*, France : Paris, CNRS Edition, 2012. pp.304-305). Michel Pastoureau présente une idée similaire : « [...] ce coq – contrairement à ce que croyaient les érudits du XVIII^e et du XIX^e siècle – ne concerne guère la Gaule indépendante. Il apparaît surtout à l'époque gallo-romaine et est en fait beaucoup plus romain que gaulois. » (PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, dans *Les Lieux de Mémoire*, volume III, sous la direction de Pierre Nora, France : Gallimard, 1992. p.509).

³ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.509.

qui avait comme par hasard porté dans son enfance le surnom de *Beccus*, ce qui signifie « bec de coq »¹!

Un autre récit bien légendaire est cité par André Girard dans son livre :

Le 6 janvier 1412, les habitants de Domrémy étaient rentrés chez eux après avoir assisté aux offices d'Épiphanie. Soudain, tous les gens du village furent saisis d'une indicible joie, sans qu'aucun motif extérieur ait pu y donner lieu. Étonnés, ils se mirent sur le pas de leurs portes, s'interrogèrent les uns les autres et examinèrent le firmament. Rien ne leur révéla la cause du bonheur qu'ils éprouvaient. Et voici que les coqs, dans les poulaillers, battirent des ailes et pendant deux heures firent entendre leur chant sonore et prolongé. [...] Que se passait-il donc ? On disait bien, en fait de nouvelles, que les d'Arc étaient dans le ravissement parce que sous leur toit une fillette venait de naître. [...] une telle joie n'était que le présage de l'enthousiasme que cette enfant naissante devait soulever un jour en France².

La présence du coq a été donc considérée comme un présage de ce qui devait arriver : l'arrestation de l'empereur romain et la naissance de Jeanne d'Arc, malgré la façon quelque peu vague mais concomitante.

Présager, comme un pouvoir divin accordé au dragon et au coq, existe donc dans les légendes et aussi les mythologies. Ce pouvoir provient, entre autres, des relations étroites entre ces deux animaux et les personnages mythiques et légendaires de leur propre culture.

Quant au dragon, les personnages mythiques et légendaires les plus concernés sont *Fú xī, Huáng dì, Yán dì* (伏羲、黄帝、炎帝, Fuxi, Huangdi, Yandi), trois des souverains dans l'Histoire et la mythologie chinoises et enfants du dragon selon les récits historico-mythiques. Ils ont beaucoup contribué aux temps des premières civilisations qu'ils bénéficient d'une grande vénération dans la culture chinoise. Parmi eux, Fuxi est

¹ De SAINT-HILAIRE Paul, *Le Coq*, France : Paris, YDIS Sarl/OXUS Editions, 2007. p.72.

² GIRARD André, *Le Coq, Personnage de l'Histoire*, France : Lyon, M. LESCUYER et FILS, 1976. p.50.

considéré comme le fils du Dieu du Tonnerre et les œuvres classiques présentent ainsi son origine : sa mère *Huá xū shì* (华胥氏, Huaxushi) marcha sur les empreintes de pas laissées par *Léi shén* (雷神, le Dieu du Tonnerre), elle fut ainsi enceinte et accoucha Fuxi¹ ; concernant Huangdi, sa mère aperçut l'entourage de l'astérisme de la Grande Casserole par le tonnerre et fut fécondée² ; et quand il s'agit de Yandi, son origine se présente ainsi : sa mère s'appelait *Nǚ dēng* (女登, Nüde), origine de *Yǒu wā shì* (有媧氏, Youwashi), épouse de *Shǎo diǎn* (少典, Shaodian), elle fut fécondée par un dragon divin, puis elle donna naissance à Yandi³.

Les références citées montrent un point commun sur l'origine des trois empereurs mythiques : la fécondation par le Dieu du Tonnerre ou par le dragon. Il nous faut a priori éclairer les relations entre le dragon et le Dieu du Tonnerre. Celui-ci a une présentation dans *Shan hai jing* (《山海经》) : « Dans l'étang du Tonnerre se trouve le dieu du Tonnerre. Il a un corps de dragon et une tête d'homme [...] »⁴. Cette description établit le lien étroit avant tout avec l'apparence du dieu. En effet, les Chinois primitifs croyaient que le tonnerre est forcément accompagné du dragon⁵, les signes de présence du Dieu du

¹ Voir PANG Jin, *Zhongguo xiangrui – Long*, Zhongguo Xi'an, Shaanxi renmin chubanshe, 2012. 庞进, 《中国祥瑞——龙》, 中国西安, 陕西人民出版社, 2012. PANG Jin, *Le Dragon – un bon Augure chinois*, Chine : Xi'an, Editions du Peuple du Shaanxi, 2012. p.84.

² Voir TIAN Bing'e, *Long tuteng – Zhonghua longwenhua de yuanliu*, Zhongguo, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008. 田秉锷, 《龙图腾——中华龙文化的源流》, 中国, 社会科学文献出版社, 2008. TIAN Bing'e, *Totem de Dragon – Origine de la Culture du Dragon chinois*, Chine : Edition d'Archives des Sciences sociologiques, 2008. p.48.

³ Voir *ibid.*

⁴ *Shan hai jing*, Juan 13, *hai nei dong jing*. 《山海经·卷十三·海内东经》。 *Shan hai jing*, tome 13, *Hai nei dong jing*, p.329. Voir aussi DIENY Jean-Pierre, *op.cit.*, p.37.

⁵ Voir TIAN Bing'e, *Long tuteng – Zhonghua longwenhua de yuanliu*. 田秉锷, 《龙图腾——中华龙文化的源流》。 TIAN Bing'e, *op.cit.*, p.48.

Tonnerre dont les empreintes laissées étaient ainsi considérées comme la présence du Dragon. En conséquence, les trois récits convergent donc vers un même modèle : fécondation par le Dragon. C'est ce qu'on appelle « légende de fécondation sans contact physique » : sans rapport sexuel, la femme est fécondée à la suite du fait d'être contacté, de témoigner ou d'avalier un certain objet ou un phénomène lié aux sujets divins ; le modèle existe en grand nombre dans les récits mythiques chinois¹. Fuxi, Huangdi et Yandi sont ainsi divinisés comme souverain et possèdent le statut de « descendant du Dragon ».

En plus de la justification par la fécondation du dragon, l'aspect physique des empereurs soutient aussi leur lien intime avec le dragon. Par exemple, Fuxi a le buste humain et une queue serpentine², il hérite en plus de son père, le Dieu du Tonnerre, en apparence qui est « un corps de dragon et une tête d'homme » ; quant à Huangdi, il a « un front saillant et un visage de dragon »³.

Grâce au modèle de la « légende de fécondation sans contact physique » et le rapprochement en aspect physique et dans le secteur de civilisation, ces souverains mythiques ont accès à l'origine du dragon, ils transmettent la divinité et la légitimité de génération en génération. Cela consiste en raison principale pour laquelle les empereurs chinois préconisent pendant des siècles qu'ils sont « le dragon authentique et le fils du

¹ Voir YANG Jianjun, 2000, *Yuangu diwang ji sanwang gansheng shenhua kao*, Xibei minzu yanjiu, Di 27 qi, 179-186 ye. 杨建军,《远古帝王及三王感生神话考》,西北民族研究,第27期,179-186页。YANG Jianjun, 2000, *Recherche sur la légende de fécondation sans contact physique des Empereurs de l'Antiquité et des Trois Augustes*, dans *Recherches sur les Ethnies minoritaires de la Chine du Nord-ouest*, n°27, pp.179-186.

² Le serpent est considéré comme une espèce de dragon pour les Chinois primitifs.

³ Voir TIAN Bing'e, *Long tuteng – Zhonghua longwenhua de yuanliu*. 田秉锷,《龙图腾——中华龙文化的源流》。TIAN Bing'e, *op.cit.*, p.48.

ciel ». D'une part, les empereurs donnent des ordres au nom du ciel, suggèrent qu'il existe une *similitude génétique* entre eux et le dragon. Cette suggestion est bien évidemment dans le but de légitimer et favoriser le règne. D'autre part, les hommes politiques aspirant à la place hiérarchique suprême, avant ou après l'enlèvement du pouvoir par force militaire, et s'efforcèrent de mettre en lien son origine et le dragon, c'est aussi pour but de légitimer le pouvoir politique¹. Le dragon, animal sacré et divin dans la culture chinoise, construit ainsi une identité au niveau du sang, soit la filiation, qui est la preuve de la légitimité du pouvoir royal.

Aussi est-il remarquable le lien étroit entre le coq français et de nombreux personnages mythiques et légendaires dans la culture gauloise et romaine.

Le coq est considéré avant tout comme l'attribut du dieu guerrier romain Mars, de la déesse Bellone et de l'Arès hellène². Il est choisi pour ces dieux de la Guerre grâce à ses caractéristiques héroïques. Le symbole français est non seulement combatif, belliqueux mais aussi vaillant et courageux ; de manière figurée, son chant est à la fois une déclaration de guerre et un signe de triomphe sur les ennemis, il est sans aucun doute un modèle idéal pour stimuler les soldats, le combat de coqs par exemple, et un attribut efficace pour accompagner les dieux de la Guerre. Pour ainsi dire, le coq qui a des qualités héroïques est l'équivalent de ces dieux dans le milieu animal.

En plus, le coq est un animal vigilant. Nous avons une légende qui explique la cause. Dans la mythologie romaine, Mars et Vénus, dont le mari est Vulcain, sont amants.

¹ Les exemples sont nombreux : LIU Bang, le fondateur de la dynastie des Han ; ZHU Yuanzhang, le premier empereur de la dynastie des Ming, etc. Nous avons une étude dans la partie dédiée à la politique dans cette thèse.

² Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.22.

Chaque fois que Mars allait voir Vénus, il emmenait avec lui un jeune homme nommé Alectryon qui lui servait de réveil matin. Comme il avait grand intérêt à ne pas être surpris par le soleil qui n'aurait pas manqué d'avertir Vulcain, Mars chargeait Alectryon de faire la sentinelle à la porte. Mais un beau jour, Alectryon s'endormit ; le soleil surprit Mars et Vénus et prévint Vulcain qui les enveloppa dans un filet. Mars finit par se libérer et pour punir Alectryon, il le changea en coq¹. Mythologiquement parlant, c'est en tirant de cette leçon que le coq obtient la vigilance et chante bien avant le lever du soleil. Mais ce pouvoir ne lui est pas très avantageux car le coq devient l'offrande, il est sacrifié par les Grecs « [...] à la déesse Thanatos, la Mort, fille du Sommeil et de la Nuit »² ; avec ce dieu de la Mort, le coq échange le pouvoir de renaissance pour l'annoncer dans le monde des morts et y conduire l'âme – cette âme devait ouvrir les yeux à une nouvelle lumière³. Et c'est bien cette qualité de vigilance et ce pouvoir de renaissance qui emmènent le coq vers Asclépios, renommé Esculape chez les Romains, fils d'Apollon et dieu de la médecine dans les mythologies grecques. Comme dans le dernier mot de Socrate avant de boire la fatale ciguë : « Criton, nous devons un coq à Asclépios. Ne manquez pas d'acquitter ma dette »⁴, ce dieu partage avec le coq le pouvoir de guérison ainsi que celui de « résurrections sur terre, préfiguration des renaissances célestes »⁵.

¹ Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.22.

² Voir De SAINT-HILAIRE Paul, *op.cit.*, p.58.

³ Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.22.

⁴ Voir *ibid.* Le propos de Socrate pourrait expliquer le fait que le coq servait à « guérir la redevance » à Pons, voir la sous-partie *Compétition et divertissement* du Chapitre I de la Partie I.

⁵ *Ibid.*

Le coq est également considéré comme animal de Mercure, le Protecteur et Messager des Dieux¹. La raison du lien dans le secteur de protection se trouve manifestement dans la caractéristique du coq qui est « défendre son territoire »². Et le lien sur le messager peut se trouver dans le livre *Mythes et Dieux de la Gaule* où l'auteur interprète quelques monuments archéologiques concernant des scènes représentées par Mercure, Rosmerta (déesse gauloise) et le coq.

Le rituel sacrificiel [...] exprime, symboliquement, et magiquement, le contact désiré entre le principe de fécondité céleste [...] et le principe de fécondité chtonien [...]. [...] les Gallo-Romains avaient en effet la hantise de réaliser cette liaison, ce contact. [...] Mercure [...] est chargé de transmettre la force fécondante issue du ciel [...] au coq et à l'œuf. [...] Rosmerta-Maia transmet également le principe féminin de fécondité [...] associé au coq et à l'œuf. Et la rencontre des deux principes, des deux forces fécondantes et fertilisantes, se produit au milieu de la scène, en une composition nettement centrée sur les trois objets du sacrifice³.

En tant que Messager des Dieux, Mercure s'occupe de la transmission d'informations et de la communication d'annonces ; et le coq, quant à lui, est « associé au soleil », il est « oiseau solaire rythmant le cycle des jours et des nuits », il annonce tous les matins le lever du soleil et informe l'arrivée de la lumière. Ainsi, le dieu dans le monde des mythes et l'animal dans le monde réel se confirment les fonctions et se complètent pour accomplir les missions. Le rituel confirme cet analogue en fournissant plus d'informations : le travail de Mercure est de transmettre le principe masculin de fécondité venant du ciel ; quant au coq, il a comme mission à recevoir dans son corps les principes

¹ Le *De genealogia deorum* de Boccace, écrit vers 1374, traduit pour Charles V préconise que le coq blanc est l'animal de Mercure, celui qu'on offre au messager des Dieux. Voir BEAUNE Colette, 1986, *Pour une Préhistoire du Coq gaulois*, dans *Médiévales*, vol. 5, n° 10, pp.69-80. p.77. Colette BEAUNE écrit aussi qu'« en 1508, Martin Dolet chante les triomphes [...] des Gaulois dont Mercure est le protecteur, puisque le coq lui est dédié. » (voir *ibid.*, p.79).

² Voir PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.516.

³ HATT Jean-Jacques, *Mythes et Dieux de la Gaule, 1, Les grandes Divinités masculines*, France : Editions Picard, 1989. pp.244-245.

de la fécondité céleste et chtonien ; le dieu gallo-romain et le volatile sont là pour « associer » le ciel et la terre afin de réaliser les échanges et les communications.

Ainsi, le lien entre le coq et les personnages mythiques et légendaires se trouve non seulement sur le plan de qualités mais aussi au sujet de pouvoirs : nous pouvons leur attribuer les mêmes qualificatifs comme combatif, courageux, vaillant, belliqueux, vigilant etc. Pour ainsi dire, l'identité héroïque associant le coq aux dieux de la Guerre consiste en qualités partagées ; et les verbes et les noms verbaux que nous repérons concernant le coq et les dieux des secteurs divers : de la mort, de la médecine, de la protection et du messager (annoncer, informer, communiquer, transmettre, conduire, renaître, défendre, etc.) montrent une autre identité autour des pouvoirs partagés. En partageant les qualités et les pouvoirs avec les divins, le coq est mis en lien avec les élites de nombreux domaines du monde mythique et légendaire et est divinisé en personnage d'excellentes qualités, donc un symbole dans la culture française.

Certes le processus de la divinisation permet au dragon et au coq d'échanger les pouvoirs avec les personnages mythiques et légendaires et de devenir symbole dans leur propre culture. Cependant, il est intéressant de marquer deux différences : l'une, la base sur laquelle se noue le lien ; l'autre, la catégorie des personnages liés. Le dragon recourt à la filiation et à la légitimité alors que le coq établit la base sur les qualités et pouvoirs magiques ; le dragon cherche à se lier aux souverains alors que le coq s'efforce à se mettre en lien avec les élites de grandes qualités dans les domaines divers.

Malgré les parcours différents, les processus de divinisation des deux animaux ont une même fonction : servir la souveraineté (légitimer et embellir). Cela soutient leur statut de symbole national.

L'objectif est évident du côté du dragon, qui est lié manifestement aux souverains, comme nous l'avons déjà analysé. Il nous faut maintenant éclairer le côté du coq. En réalité, le parallèle avec les dieux avait aidé les lettrés à « lancer des contre-attaques » au profit des autorités françaises.

Si l'on dit « lancer des contre-attaques », c'est parce que, dans l'Histoire, les pays hostiles de la France se servaient de l'image du coq afin de ridiculiser et calomnier les rois de France. A l'origine de ces actes désobligeants, il semble qu'il y ait un calembour : en langue latine, le mot *gallus* désigne à la fois le Gaulois et le coq, ainsi, les empereurs français étaient fréquemment associés au gallinacé.

[...] (cette) association péjorative [...] est [...] née hors de France, et pendant de longues décennies c'est uniquement à l'étranger qu'elle aura cours pour dénoncer la politique des souverains Capétiens puis Valois. [...] (Au départ, c'était) l'Angleterre et l'Allemagne, [...] (après) c'est en effet au tour de l'Italie gibeline de recourir, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, à l'image du coq pour discréditer la politique expansionniste des Français [...]¹.

A partir de la fin du XII^e siècle, on commence à rencontrer des textes rédigés en latin qui s'appuient sur le double sens du mot *gallus* pour associer la Gaule et le coq. Cette association possède une signification politique, les auteurs au service du roi d'Angleterre s'en servent pour se moquer du roi de France². « Celui-ci est qualifié de *gallus* ; on dénonce sa vanité, sa sottise, ses entreprises imprudentes et vaines, comme celles du gallinacé toujours monté sur ses ergots³. » Au XIV^e siècle, les Anglais et les Flamands avaient même employé l'image du coq pour contester la légalité du trône de Philippe VI, roi de France de l'époque.

¹ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.510.

² Voir *ibid.*, p.509.

³ *Ibid.*

C'était en 1328. A peine sacré roi de France, Philippe VI se vit dans l'obligation de porter secours au jeune comte de Flandre, Louis de Nevers, que les Brugeois avaient arrêté. [...] les Flamands se retranchèrent au mont Cassel [...] sous les ordres de Nicolas Zannequin [...] et croyaient si bien tenir tête aux Français qu'ils exposèrent aux portes de la ville un coq de toile peinte, avec cette inscription :

QUAND CE COQ CHANTÉ AURA
LE ROI TROUVÉ CY ENTRERA.

Le mot *trouvé* était une allusion au fait que ni les Flamands ni les Anglais ne regardaient Philippe de Valois comme le légitime roi de France, mais un roi de rencontre¹.

De plus en plus fréquemment, l'image du coq est liée aux rois français et est utilisée pour les symboliser. Pour résister à ce défi malveillant, les lettrés de la cour royale de France cherchent à établir un contre-feu. Pour y parvenir, l'un de leurs moyens est de recourir aux personnages mythiques et légendaires pour but de construire, par l'intermédiaire de dieux, un lien *coq-dieux-roi*. Il faut noter que, avant et après la montée sur le trône de François I^{er}, les érudits écrivains réussissent à créer un véritable programme politique fondé sur le thème du coq dont le lien avec Mars est bien renforcé². Le lien avec Mercure est également utilisé au profit de la France et des rois français³. Avec leur effort, le coq partageant les qualités et pouvoirs avec les dieux de secteurs divers, aide les rois français, assez souvent liés et comparés au gallinacé, à obtenir les qualités et pouvoirs incontestables. L'acquisition revêt les rois français avec les caractéristiques indispensables pour être héroïque et autoritaire : il est donc légitime et profitable que ce soit eux qui gouvernent ce pays⁴.

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.60.

² Voir PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, pp.516-517.

³ Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, France : Paris, Bonneton, 1998. p.70.

⁴ Voir BEAUNE Colette, *op.cit.*, p.79. Notons particulièrement François I^{er}, roi des *François* – ancien mot français pour signifier les *Français*, né le 12 septembre 1494, Vierge comme signe du zodiaque, ascendant Mercure.

Ainsi, le dragon et le coq constituent des liens étroits avec les personnages mythiques et légendaires et échangent avec eux les identités, malgré la différence sur la base du lien et celle de la catégorie des personnages liés. Ces différences esquissent les deux modèles idéaux des animaux dans leur propre culture – le premier s’appuie sur ses caractéristiques liées au souverain et le deuxième sur celles du héros. Néanmoins, les moyens divers dirigent les deux animaux vers la même mission : servir la classe dirigeante (légitimer et embellir). Cela aurait également posé les jalons pour la mise en valeur et l’embellissement de la souveraineté monarchique des deux pays dans le futur et aurait donc donné aux deux animaux l’accès au statut de symbole national.

Chapitre III Religions et cultes

Si nous présentons le dragon chinois et le coq français, le domaine religieux est sans aucun doute incontournable car leur présence respective dans ce domaine est fort importante.

Autour du dragon, une religion native chinoise est probablement la première à créer des liens avec le dragon – le taoïsme. Cette religion existe dans ce pays depuis de longues décennies. Et le dragon chinois, en tant que symbole jouissant aussi d'une longue histoire, est en relation avec le taoïsme dès la naissance de celui-ci et durant la période avant la dynastie des Qin (221 avant J.-C. – 206 avant J.-C.), se voyaient répandre des théories telles que *chéng lóng yóu sì hǎi* (“乘龙游四海” , voyager dans les quatre océans à cheval de dragon), *chéng lóng shēng tiān* (“乘龙升天” , monter dans le ciel à cheval de dragon) ainsi que *yǐ lóng gōu tōng tiān dì* (“以龙沟通天地” , associer le ciel et la terre à l'aide du dragon), etc., toutes ces idées ont été intégralement assimilées par le taoïsme¹.

En plus, « *Dào jiào zhí jiē jì chéng le Zhōng guó chuán tǒng de guǐ shén sī xiǎng hé wū shù guān niàn, yīn ér Dào jiào zhōng de lóng de guān niàn yú Zhōng guó lóng xíng chéng yǐ lái de chuán tǒng guān niàn jī běn yī zhì* (道教直接继承了中国传统的鬼神思

¹ Voir HE Xingliang, *Canglong tengkong*, Zhongguo, Shaanxi renmin chubanshe, 2008. 何星亮, 《苍龙腾空》, 中国, 陕西人民出版社, 2008. HE Xingliang, *Le Dragon turquoise s'envole*, Chine : Xi'an, Edition du Peuple du Shaanxi, 2008. HE Xingliang, *Le Dragon turquoise s'envole*, Chine : Xi'an, Edition du Peuple du Shaanxi, 2008. pp.111-112.

想和巫术观念，因而道教中的龙的观念与中国龙形成以来的传统观念基本一致。Le taoïsme avait hérité directement les notions traditionnelles chinoises sur les esprits et la sorcellerie, en conséquence, les premiers dragons dans cette religion sont plutôt les dragons traditionnels chinois d'alors)¹. »

Dans le taoïsme, le dragon sert de monture : « *Zuì zhǔ yào de zuò yong shì zhù dào shì shàng tiān rù dì, gōu tōng guǐ shén* (最主要的作用是助道士上天入地，沟通鬼神。

Le travail essentiel est d'aider les grands prêtres taoïstes à monter dans le ciel, à entrer dans la terre et à communiquer avec les bons et les mauvais esprits)². » (voir Image-I-3-(1)). – comme ce que nous avons



traité dans la sous-partie nommée *Sorcellerie, superstition et sacrifice*.

Image-I-3-(1)
Maître taoïste chevauchant un dragon
Musée National du Danemark, Copenhague,
PH le 19/02/2017

Sous la dynastie des Han de l'Est (25 – 220), le bouddhisme d'Inde a été introduit dans l'Empire du Milieu et avait présenté aux Chinois de l'époque un animal fabuleux qui s'appelait *Nāga* en sanskrit. L'archétype de *Nāga* est en fait une espèce de serpent à

¹ LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*, Zhongguo, Renmin chubanshe, Zhongguo wenhua xinlun congshu, 1996. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》, 中国, 人民出版社, 中国文化新论丛书, 1996. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, Chine : Editions du Peuple, coll. « Perspectives Nouvelles sur la Culture chinoise », 1996. p.261.

² HE Xingliang, *Canglong tengkong*. 何星亮, 《苍龙腾空》。HE Xingliang, *op.cit.*, p.112.

la fois long et gros habitant le sous-continent indien de l'Asie du Sud¹ ; mais le nom de ce personnage bouddhiste a été traduit en chinois comme *lóng* (龍, dragon) ou *lóng wáng* (龙王, roi dragon)². Les *lóng wáng* (龙王, roi dragon) du bouddhisme habitent dans les océans, les mares, les étangs, le ciel et sont capables d'apporter la pluie, de conférer le bonheur et d'éloigner les malchances³. Grâce à ces capacités, le bouddhisme était devenu fort populaire chez le peuple chinois⁴. Et face à ce concurrent agressif, le taoïsme avait fait sortir également de différents rois dragons⁵.

¹ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long zhi yuan*, Zhongguo Beijing, Zhongguo shudian, 2008. 刘志雄, 杨静荣, 《龙之源》, 中国北京, 中国书店, 2008. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Origine du Dragon*, Chine : Pékin, Librairie de Chine, 2008, p.169.

² En effet, « *Fó jiào chuán rù Zhōng guó yǐ qián, Zhōng guó běn tǔ yǒu lóng shén dàn méi yǒu lóng wáng, lóng wáng míng hào de chū xiàn yǔ Fó jiào de chuán rù yǒu hěn dà guān xi* (佛教于传入中国以前, 中国本土有龙神但没有龙王, 龙王名号的出现与佛教的传入有很大关系。 Avant l'introduction du bouddhisme, dans la Chine de l'époque, nous avions le dragon et quant aux rois dragons, ils n'existaient pas. L'apparition du titre *roi dragon* est intimement liée à la pénétration du bouddhisme). » (PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*, Zhongguo, Baihua wenyi chubanshe, 2012. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》, 中国, 百花文艺出版社, 2012. PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois – 50 leçons sur la culture du dragon chinois*, Chine : Tianjin, Edition de Littérature et d'Art de Cent Fleurs, 2012, p.66). Sous la dynastie des Han de l'Est, le bouddhisme était entré en Chine et les œuvres commençaient à être traduites en chinois ; lors de la traduction, les gens avaient trouvé un animal magique (*Nāga*) ressemblant beaucoup au dragon chinois, tous les *Nāga* ont été remplacés par *dragon* ou *roi dragon* pendant la traduction (voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., pp.256-267).

³ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., pp.256-267.

⁴ Mais nous ne réserverons pas une partie au *dragon* bouddhiste (ou *Nāga*) car d'une part, *Nāga* n'est pas un vrai dragon et le bouddhisme n'est pas natif de Chine ; d'autre part, ce qui est d'autant plus important, c'est que « *Zhōng guó Fó jiào yì shù zhōng suǒ chū xiàn de lóng, cóng yī kāi shǐ jiù shì diǎn xíng de Zhōng guó lóng, [...], zhè shì yīn wei Zhōng guó rén cóng yī kāi shǐ jiù jiāng Yīn dù de nà jiā lǐ jiě wéi zì jǐ chuán tǒng de lóng, yīn cǐ kě yǐ shuō, Zhōng guó Fó jiào yì shù zhōng de lóng bìng wú nà jiā chéng fèn, ér wán quán shì Zhōng guó chuán tǒng de lóng* (中国佛教艺术中所出现的龙, 从一开始就是典型的中国龙, ……., 这是因为中国人从一开始就将印度的那伽理解为自己传统的龙, 因此可以说, 中国佛教艺术中的龙并无那伽成分, 而完全是中国传统的龙. Les dragons dans le bouddhisme chinois ou sinisé sont depuis le tout début les dragons typiquement chinois, c'est parce que, au premier abord, les Chinois prennent les *Nāga* pour les dragons chinois, pour ainsi dire, les dragons du bouddhisme chinois ou sinisé n'ont aucune filiation avec les *Nāga* et sont complètement d'origine chinoise). » (*ibid.*, p.261).

⁵ Dans la culture chinoise, le dragon et le roi dragon ne sont pas tout à fait pareils. Selon la mythologie chinoise et les lettrés de la hiérarchie supérieure, le dragon symbolise la royauté féodale, il rassemble dans son symbolisme le Ciel, la souveraineté monarchique, la suprématie etc. et est une image positive qui jouit d'une autorité incontestable. Quant au roi dragon, il domine un seul quartier et a ses devoirs comme donner la pluie, etc. Il peut être sanctionné parfois même par l'Homme s'il rate son travail, c'est donc un dieu dont l'image est à la fois positive et négative (voir ZHAO Qiguang, *Tianxia zhi long – Dong xi fang long de bijiao yanjiu*, Zhongguo, Haitun chubanshe, 2013. 赵启光, 《天下之龙——东西方龙的比较研究》, 中国, 海豚出版社, 2013. ZHAO Qiguang, *Sur les Dragons, Etude comparée entre les*

Les rois dragons dans le taoïsme sont très nombreux et ont chacun leur « sphère d'influence ». Comme il existe quatre points cardinaux, nous avons les Quatre Rois Dragons d'Océan ; les Chinois ajoutent *centre* aux quatre orientations pour en créer un cinquième, et en comptant les cinq éléments (métal, bois, eau, feu, terre) ainsi que les cinq couleurs dominantes (turquoise, rouge, blanc, noir, jaune), on a les Cinq Rois Dragons d'Orientation qui sont respectivement : *Dōng fāng qīng lóng* (东方青龙, Roi Dragon turquoise d'Orient), *Nán fāng chì lóng* (南方赤龙, Roi Dragon rouge de Midi), *Xī fāng hēi lóng* (西方黑龙, Roi Dragon noir d'Occident), *Běi fāng bái lóng* (北方白龙, Roi Dragon blanc de Septentrion) et *Zhōng yāng huáng lóng* (中央黄龙, Roi Dragon jaune de Centre)¹. Et un mantra taoïste, *Tai shang dong yuan shen zhou jing* (《太上洞渊神咒经》), nous fait voir davantage la diversité et l'omniprésence de ces dieux : ils se font voir non seulement dans la mer, mais aussi dans des lieux et secteurs « sociaux » importants : certains s'occupent du Soleil, de la Lune, des constellations, du palais céleste, de la porte céleste et de l'enfer ; d'autres sont capables de tuer ou dévorer les fantômes et de garder le pays et le logement ; quelques-uns se chargent du souffle *yīn* (阴, féminin) et du souffle *yáng* (阳, masculin) ; plusieurs prennent la responsabilité de nuages, de la pluie et de précipitations².

Dragons de l'Est et de l'Ouest, Chine : Editions Dolphin, 2013. pp.102-103).

¹ Voir XIANG Baisong, *Zhongguo shui chongbai*, Zhongguo, Shenghuo dushu xinzhi chubanshe, 1999. 向柏松, 《中国水崇拜》, 中国, 生活读书新知出版社, 1999. XIANG Baisong, *Le Culte d'Eau en Chine*, Chine : SDX Joint Publishing Company, 1999. p.246.

² Voir FAN Zhengyi, *Minsu ba shen: yang shan zhi e de xiangzheng*, Zhongguo, Zongjiao wenhua chubanshe, 2009. 范正义, 《民俗八神: 扬善止恶的象征》, 中国, 宗教文化出版社, 2009. FAN Zhengyi, *Huit Dieux dans le Folklore – Symboles qui font valoir le bien et répriment le mal*, Chine : Editions de Religions et Cultures, 2009. p.9.

Sachant s'adresser au public le plus nombreux, les rois dragons taoïstes sont extrêmement populaires, et « *yǔ Fó jiào lóng wáng xiāng bǐ, Dào jiào lóng wáng gèng jù yǒu Zhōng guó sè cǎi, qí zhí zé yě yǔ bǎi xìng de xū qiú gèng jǐn mì* (与佛教龙王相比, 道教龙王更具有中国色彩, 其职责也与百姓的需求更紧密。Par rapport aux rois dragons bouddhistes, ils sont plus à la mode de Chine, leurs devoirs sont étroitement liés aux demandes fondamentales et essentielles de la vie du peuple)¹. » Ils sont capables de « *cì fú, cì shòu, bǎo yòu shēng guān fā cái, xiāo chú jí bìng* (赐福、赐寿、保佑升官发财、消除疾病。Conférer le bonheur, garantir une longévité, aider à obtenir la promotion professionnelle, à faire fortune et aussi à faire disparaître la maladie)². » *Tai shang dong yuan shuo qing yu long wang jing* (《太上洞渊说请雨龙王经》), livre classique du taoïsme sur les rois dragons et la prière de la pluie, nous confirme que, l'arrivée du roi dragon permet de réaliser les souhaits, tout ce qui concerne le bonheur, l'espérance de vie, la carrière, la santé et la sécurité domiciliaire sera fort propice et favorable³. Ce qui mérite d'être approfondi, c'est que, quant au problème de « domicile », à part le logement des vivants, les rois dragons taoïstes sont également aptes à régler les soucis nés dans l'habitation des défunts. Selon *Tai shang zhao zhu shen long an zhen fen mu jing* (《太上召诸神龙安镇坟墓经》), mantra taoïste portant sur l'aménagement et la garde du

¹ LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise, op.cit.*, p.266.

² *Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. 《探索发现: 中华龙6——龙行云雨》, 中国, CCTV10, 2012年7月18日。Exploration: *Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie*, Chine, CCTV10, 18/07/2012.

³ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise, op.cit.*, p.266.

tombeau), si on agence de façon impropre la tombe des ascendants, les descendants de ceux-ci rencontreront les catastrophes. Si le sarcophage se trouve être mal installé, il nécessite un réaménagement et, ce qui est le plus important, une cérémonie intitulée *ān fén* (安坟, 安 *ān*, apaiser, tranquilliser ; 坟 *fén*, la tombe)¹. Les prêtres taoïstes « *sòng jīng zhào qǐng shén lóng wáng ān fén mù, jí kě shǐ mén hù guāng huī, zǐ sūn fán yǎn* (诵经召请神龙王安坟墓, 即可使门户光辉, 子孙繁衍。En récitant des prières, (ils) invitent certains rois dragons et les supplient de balayer les calamités dans le but de garantir que la famille devient prospère et nombreuse)². »

Toujours autour des affaires funèbres, nous voyons le symbole chinois figurer des tombeaux de ce pays, citons le dessin au-dessus de *Hàn zhāo liè mù* (汉昭烈墓, Sarcophage de Han Zhao Lie dans le Temple de Wuhou à Chengdu du Sichuan), restauré en l'an 54 (1789 suivant le calendrier grégorien) sous le règne de l'Empereur Qianlong des Qing (1616 – 1912) : deux dragons jaunes à chevelure turquoise et à figure bleue, l'un à gauche l'autre à droite, se mettent en garde face à face et fixent le regard sur une boule

¹ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise, op.cit.*, p.266. Nous voyons ici l'influence du Confucianisme en Chine. Le Confucianisme met l'accent sur la famille et les liens familiaux ; ainsi la notion *jiā* (家, famille/maison) est fort importante dans ce pays. Non seulement les logements des vivants nécessitent-ils la protection, ceux des morts en ont besoin aussi. D'autant plus que, dans l'imaginaire des Chinois, les membres de famille (défunts) ne sont pas « morts », ils vivent encore dans un autre monde, donc, leur maison (tombeau) doit aussi être protégée. C'est pourquoi nous voyons les rois dragons chargés de cette mission.

² *Ibid.*

multicolore qui est entre eux ; la présentation de « Deux Dragons jouant une Boule » est bien évidente, elle donne une signification favorable (voir Image-I-3-(2)).

Comme le dragon chinois, le coq n'est pas étranger aux tombes, car il était posé dessus il y a très longtemps. Suivant André Girard, au IV^e siècle, le volatile paraissait sur les tombes des chrétiens, comme celles dans la crypte de Saint-Maximin-du-Var¹ ; et de plus, le coq était le seul à y être

présent aux premiers siècles². On se demande pourquoi les chrétiens d'alors faisaient figurer un coq, au lieu d'un chat ou d'un chien par exemple, sur les tombeaux. C'est parce que « [...] c'était un signe d'espérance, un symbole de la résurrection »³. Ainsi, les artistes de la crypte de Saint-Maximin-du-Var avaient sculpté l'image du coq sur les sarcophages afin de prémunir les croyants contre le désespoir⁴.

En plus des monuments funéraires réservés aux individus, le coq surmonte également les monuments commémorant un groupe de gens – les monuments aux morts ; nous avons comme exemples



Image-I-3-(2)
Dragons sur le Sarcophage de Han Zhao Lie
Temple Wu hou, Chengdu, Chine,
PH le 16/08/2015

¹ Voir GIRARD André, *Le Coq, Personnage de l'Histoire*, France : Lyon, M. LESCUYER et FILS, 1976. p.84.

² Voir *ibid.*, p.89.

³ *Ibid.*, p.90.

⁴ Voir *ibid.*, p.84.

la colonne de Juillet, ce monument commémoratif et tombeau honorant tant les vainqueurs du 14 juillet 1789 que les martyres des Trois Glorieuses [...] (et) les victimes des Journées de Février 48 [...], [...] (à côté de celle-ci, nous avons) le monument *aux victimes de Juin* (en juin 1832-1834-1835) dans le cimetière du Père-Lachaise, édifié aux défenseurs de l'ordre public, avec la devise *Liberté – Ordre public*¹ (voir Image-I-3-(3) et Image-I-3-(4)).



Image-I-3-(3)
Colonne de Juillet de 1830
Adèle, www.evous.fr, PU le 04/05/2015



Image-I-3-(4) Coq sur le Monument
BEAUDOUIN Pierre-Yves,
Cimetière Père Lachaise, PH le
14/04/2017

Accompagnant un ou plusieurs collectifs, le coq devrait y servir toujours de symbole de la résurrection, et, pourquoi pas de la vaillance, du courage et de la nation française si ce volatile y tient compagnie aux militants qui s'étaient lancés bravement et courageusement en lutte pour le compte de collectivités publiques ?

De manière semblable, le roi dragon sait aussi s'occuper avec sollicitude des gens non seulement au niveau individuel mais aussi collectif. Les passages précédents nous ont présenté que les rois dragons taoïstes savent veiller au salut des individus (comme

¹ RICHARD Bernard, *Le coq gaulois, emblème des Français ?* dans *Les Emblèmes de la République*, France : Paris, CNRS Edition, 2012. p.311.

l'espérance de vie, la carrière, la santé et la sécurité domiciliaire etc.). Mais le peuple chinois ne se contentait pas d'avoir seulement cela : avec le développement du bouddhisme et du taoïsme, un essaim de rois dragons ont été créés plus tard par les masses populaires chinoises elles-mêmes¹.

Comme leurs collègues taoïstes, chacun de ces rois dragons est chargé d'un domaine mais au sens plutôt géographique ; les résidents de ce domaine, en cas de problèmes dans la vie quotidienne, viendront le chercher car il est aussi tout puissant : étant vigilant, le roi dragon surveille (le quartier) pour éviter la sécheresse et l'inondation² ; et en même temps, il sait défendre la commune et veiller à son salut³.

Pour la subsistance, le peuple a besoin de rois dragons ; pour la stabilité du pouvoir, les Fils du ciel en ont également besoin. Les souverains de la Chine antique attachent beaucoup d'importance au culte de roi dragon. A Pékin, on a une eau s'appelant Etang de Roi Dragon noir, derrière l'étang, se trouve le Temple de Roi Dragon noir construit sous la dynastie des Ming (1368 – 1644), l'Empereur Kangxi de la dynastie des Qing y avait fait maintes fois la prière de l'obtention de la pluie ; et son petit-fils, l'Empereur Qianlong,

¹ Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois*, op.cit., p.70. Effectivement, « Zhè lèi lóng wáng [...] jù Dào jiào lóng wáng jiào jìn, dàn [...] tā men fēi Dào jiào lóng wáng, zhǐ shǔ yú mǐn jiān sù shén (这类龙王……距道教龙王较近, 但……它们非道教龙王, 只属于民间俗神。Ces rois dragons sont assez proches de ceux du Taoïsme ; cependant, ils ne sont pas taoïstes, ils appartiennent seulement au culte populaire. » (LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., pp.266-267).

² Voir HE Xingliang, *Canglong tengkong*. 何星亮, 《苍龙腾空》。HE Xingliang, op.cit., p.113.

³ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. 《探索发现: 中华龙 6——龙行云雨》, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 18 日。Exploration : *Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie*, Chine, CCTV10, 18/07/2012.

avait, quant à lui, canonisé le roi dragon d'ici comme *Zhāo líng pèi zé lóng wáng zhī shén* (“昭灵沛泽龙王之神” , dieu de roi dragon efficace qui apporte la pluie abondante)¹.

Huáng dì de cì fēng biǎo míng cháo tíng duì mǐn sú lóng wáng zhèng tǒng dì wèi de chéng rèn, zhè bù jǐn tái gāo le mǐn sú lóng de dì wèi, [...] shǐ lóng wáng xíng chéng le yī zhǒng néng yǔ Fó, Dào liǎng jiào zhū shén kàng héng de dú lì shén dī (皇帝的赐封表明朝廷对民俗龙王正统地位的承认, 这不仅抬高了民俗龙的地位, ……使龙王形成了一种能与佛、道两教诸神抗衡的独立神邸。La canonisation réalisée par la cour royale montre l'admission de la classe dirigeante pour le roi dragon du culte populaire, cela avait fait monter la place du roi dragon folklorique et lui avait permis, de plus, de devenir un divin indépendant qui saurait dorénavant concurrencer les dieux du bouddhisme et les dieux du taoïsme)².

En outre, « *Huáng dì de cì fēng [...] cì jī le mǐn jiān lóng wáng miào de fā zhǎn* (皇帝的赐封……刺激了民间龙王庙的发展。La canonisation effectuée par l'empereur avait favorisé le développement de temples de roi dragon)³. » D'innombrables temples réservés au roi dragon ont été bâtis dans tout le pays pour servir de lieux où le peuple pourrait faire des rites de l'obtention de la pluie et de la félicité⁴. Les Chinois estiment tellement le roi dragon que, « *dà fán yǒu shuǐ zhī chù, dōu yǒu sī lǐ*

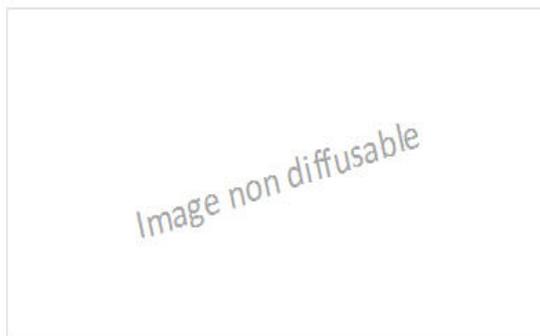


Image-I-3-(5) Temple de dragon
Anonyme, www.zlwh.com.cn, PR le 02/08/2019

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. 《探索发现：中华龙6——龙行云雨》，中国，CCTV10，2012年7月18日。Exploration : *Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie*, Chine, CCTV10, 18/07/2012.

² LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise, op.cit.*, p.267.

³ *Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. 《探索发现：中华龙6——龙行云雨》，中国，CCTV10，2012年7月18日。Exploration : *Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie*, Chine, CCTV10, 18/07/2012.

⁴ Voir FAN Zhengyi, *Minsu ba shen: yang shan zhi e de xiangzheng*. 范正义, 《民俗八神：扬善止恶的象征》。FAN Zhengyi, *op.cit.*, p.17.

yǔ shuǐ de lóng wáng zhù shǒu, lóng wáng miào yě jiù dào chù kě jiàn le (大凡有水之处，都有司理雨水的龙王驻守，龙王庙也就到处可见了。Le roi dragon ainsi que son temple est présent à presque tous les lieux où se trouve un cours d'eau)¹. » En particulier, à la campagne, se voient partout les petits temples de roi dragon humbles et inconnus et sous la dynastie des Ming et celle des Qing, les temples de roi dragon étaient fort présents dans la Chine, le roi dragon était devenu un divin important que vénèrerait le peuple chinois². Abrisé dans son temple, le roi dragon préside au soin de son quartier, savoure le respect et les prosternations déférentes de ses disciples.

En occupant aussi une place auprès d'un édifice religieux, le coq français nous présente également des informations aussi bien importantes qu'intéressantes.

Au sommet de bien des églises chrétiennes, nous pouvons voir un coq fièrement dressé. D'après la citation d'André Girard, Mgr Barbier de Montault (1830-1901) avait confirmé que, dans l'Hexagone, cette tradition a une histoire de plus de mille ans³ ; et « [...] cette coutume [...] eut une grande vogue en France, où le moindre clocher d'une église de village est surmonté d'un coq⁴. » Pourquoi le gallinacé est-il posé dessus ? Les gens disent que saint Pierre en est responsable.

Des légendes anciennes racontent que saint Pierre, converti et reprenant, gardait rancune à tous les coqs qu'il rencontrait ; plus encore à ceux qu'il

¹ PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois*, *op.cit.*, p.70.

² Voir FAN Zhengyi, *Minsu ba shen: yang shan zhi e d xiangzheng*. 范正义, 《民俗八神: 扬善止恶的象征》。FAN Zhengyi, *op.cit.*, p.18. Voir aussi Image-I-3-(5)

³ Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.99.

⁴ De GREMILLY Arnould, *Le Coq*, France : Flammarion, coll. « Symboles », 1958. p.50.

entendait chanter et, à l'occasion, il empalait les volatiles assez imprudents pour venir cocailler près de lui. Afin d'inspirer une sage réserve à leurs congénères, il s'avisa de les exposer en belle place ; la leçon profita et l'exemple se transmit. Telle serait l'origine légendaire de l'usage des coqs sur le clocher des églises¹.

Il paraît que l'origine de la mise au clocher de l'oiseau n'est pas bien certaine, mais peu importe : ce qui compte, c'est son existence dans la chrétienté. En réalité, le coq, comme personnage religieux, y possède bien des significations positives et y joue un rôle très affirmatif.

Déjà au IV^e siècle, dans certains ouvrages chrétiens, le coq était mis en relation avec la vigilance² ; cette idée a été reprise d'une manière colorée dans *Rationale Divinorum Officiorum* de Guillaume Durand de Mende : le coq est le symbole de victoire et de vigilance, il a le pouvoir de chasser les démons de la nuit³. Environ un siècle plus tard, Eucher (ancien évêque de Lyon), selon la référence d'André Girard, avait associé le coq et les prêtres : le volatile était devenu l'« intelligente figure » des prêtres qui s'occupent de leur quartier paroissial et guettent les intrusions du Mal⁴. Au Moyen Age, le coq avait donc bien une image favorable. Il représente la vigilance du clergé et des saints qui veillent sur leurs adeptes, et en chantant, il incite les individus à se plonger dans des activités religieuses⁵. Toujours à l'époque médiévale, le coq était considéré comme l'image de prédicateurs car il veille inlassablement dans la nuit. Quelques passages

¹ De GREMILLY Arnould, *op.cit.* pp.49-50.

² Voir BEAUNE Colette, 1986, *Pour une Préhistoire du Coq gaulois*, dans *Médiévales*, vol. 5, n° 10, pp.69-80. p.70.

³ Voir PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, dans *Les Lieux de Mémoire*, volume III, sous la direction de Pierre Nora, France : Gallimard, 1992. p.516.

⁴ Voir GIRARD André, *op.cit.*, pp.95-96.

⁵ Voir RICHARD Bernard, *op.cit.*, p.305.

trouvés par André Girard nous expliquent pourquoi : « [...] la nuit, c'est ce siècle ; ceux qui dorment, ce sont les fils de cette nuit, couchés dans leurs inquiétés. Le coq représente les prédicateurs qui prêchent à voix haute et réveillent ceux qui dorment, afin qu'ils rejettent les œuvres de ténèbres¹. » D'ailleurs, « [...] il (le coq) crie vers Dieu pour hâter l'aurore du Jugement dernier et de la Résurrection ; ce faisant, il apparaît comme l'image du prêtre qui cherche à conduire ses fidèles vers le salut². » Quelques centaines d'années plus tard, à la Révolution française, « [...] il (le coq) est surtout rattaché au terroir, au village, à la campagne³. » Nous y voyions encore le coq au plus haut du clocher, « [...] (il est là) pour mieux défendre le sol de la commune⁴. »

Les paragraphes de ci-dessus nous ont appris l'importance commune des deux symboles nationaux dans le domaine de la croyance : étant bien vigilants, tous les deux



Image-I-3-(6) Cérémonie *Kai guang* du Taoïsme
Anonyme, www.daoisms.org, PH le 20/04/2015

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.96.

² PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.516.

³ *Ibid.*, p.533.

⁴ *Ibid.*

gardent le district où ils sont présents, ils le surveillent et protègent les habitants des mauvais esprits. Ils sont donc tous les deux très compétents et polyvalents !

Toutefois, bien qu'ils possèdent les pouvoirs magiques et les significations symboliques, pour que le dragon du temple et le coq du clocher puissent servir leur peuple « corps et âme », ils ont besoin tous les deux d'un rituel, surtout pour le symbole chinois.

En ce qui concerne le dragon, la démarche à réaliser s'appelle *kāi guāng* (开光), littéralement, *kāi* signifie ouvrir, exploiter, mettre en marche et *guāng* veut dire lumière(s). *Kāi guāng* (开光) est une cérémonie taoïste qui se pratique bien fréquemment en Chine, elle a encore eu lieu en avril 2015 à Pékin (voir Image-I-3-(6)) et en mars 2017 à Jilin¹.

Pour réaliser ce rite important, selon la présentation de Zongqing, il faut inviter les grands prêtres taoïstes, et à un jour faste, ils vont présenter au temple concerné, à travers des miroirs, les lumières du Soleil, de la Lune et d'Etoiles de la nature, et introduire le vif d'esprits, immatériel et de puissance incomparable, dans la statue de dieu afin que celle-ci ait l'âme puissante (C'est-à-dire l'âme et l'esprit dans le corps)². En plus, les moines taoïstes toucheront une fois les yeux, les oreilles, le nez, la bouche, les mains et les pieds de la statue avec des aiguilles³. Après chaque toucher, le prêtre chef demandera : « *Kāi guāng* est-il achevé (pour les yeux, les oreilles etc.) ? » Les assistants répondront :

¹ Nous voyons dans cette photo que, pour cette cérémonie religieuse, ce qu'utilise le prêtre à droite (dans sa main gauche) n'est même pas un instrument rituel réservé, mais un miroir bien ordinaire – avec un mannequin moderne, cela montre à quel niveau le Taoïsme et le roi dragon sont courants et vulgaires. Voir aussi <http://www.taoist.org.cn/showInfoContent.do?id=2708&p=%27p%27>.

² Voir Zongqing, 2012, *Daojiao kaiguang*, Wudang, Di 261 qi, 44 ye. 宗清, 《道教开光》, 《武当》第 261 期, 44 页。Zongqing, 2012, *Rituel Kai Guang du Taoïsme*, dans *Wudang*, n° 261, p.44.

³ Nous remarquons que les prêtres taoïstes donnent les lumières et orientent la statue avec des aiguilles. En langue française *aiguiller* a également le sens d'*orienter*.

« Achevé (pour les yeux, les oreilles etc.) ! » Ensuite, avec un pinceau, le chef touchera encore une fois les yeux, les oreilles et le nez de la statue afin d’y importer le souffle vif. Après, le prêtre à la tête de l’équipe religieuse devra prononcer : « *Kāi le sān qiān liù bǎi gǔ jié, bā wàn sì qiān máo qiào, jié jié xiāng lián, qiào qiào xiāng tōng. Kāi guāng zhī hòu shén wú bù yīng* (开了三千六百骨节，八万四千毛窍，节节相连，窍窍相通。开光之后神无不应。 Sont ouverts 3 600 jointures et 84 000 pores, toutes les jointures sont bien articulées et tous les pores sont bien connectés. Après *kāi guāng*, le dieu répondra favorablement à toute demande)¹. » Le reste du monde remerciera la grâce divine. Pour terminer, le chef des prêtres récite dans la tête un mantra taoïste, et les croyants font les prières à genoux². C’est d’un formalisme complexe et minutieux. Mais sans cette initiation menée par l’Homme, le roi dragon ne serait rien d’autre qu’une simple statue qui n’a ni savoir-faire ni intelligence.

Quant au coq, avant de monter au plus haut de l’église, il devra lui aussi participer à une sorte de cérémonie liturgique qui est similaire partout en Europe³. Suivant la description de Paul de Saint-Hilaire, le coq protagoniste est

couvert de ses dorures, paré de rubans aux couleurs des corporations concernées attachés à sa queue, [...] (il est appelé) communément le *cochet* (et) est porté en fanfare par les couvreurs à travers les rues de la paroisse et présenté dans chaque maison. C’est un porte-bonheur que chacun veut toucher, caresser ou orner d’un ruban de plus aux couleurs cette fois de la ville, jadis du seigneur⁴.

¹ Zongqing, *Daojiao kaiguang*. 宗清, 《道教开光》。Zongqing, *op.cit.*, p.44.

² Voir *ibid.*

³ Voir De SAINT-HILAIRE Paul, *Le Coq*, France : Paris, YDIS Sarl/OXUS Editions, 2007. p.33.

⁴ *Ibid.*

Il faut dire que le coq mérite bien ces marques d'affection, car sa mission sera bien lourde, il doit être prêt à travailler à *corps perdu* !

« La procession du coq jusqu'au clocher se nomme *promenade*. Elle s'achève sur le parvis de l'église avec la bénédiction de la girouette par le chapelain ou le curé de la paroisse¹. » Mais cette démarche n'est pas aussi complexe que celle qui concerne le dragon ; de nos jours, il n'existe même plus de prière spécifique². L'idée principale de la prière est, en effet, d'inviter le coq à *veiller*

sur et *surveiller* les habitants de la paroisse depuis son siège en haut du clocher (voir Image-I-3-(7)). Voyons brièvement la prière dédiée au coq de l'église de La Fosse-Lestrem du diocèse d'Arras en septembre 2015 pour nous donner une idée³.

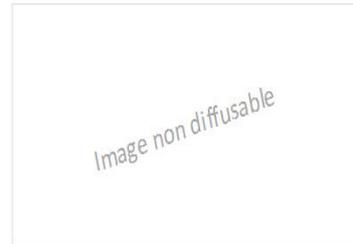


Image-I-3-(7)
Cérémonie de bénédiction
Anonyme,
www.alligny-en-morvan.fr,
PU le 06/10/2017

Prière de bénédiction :

Seigneur, notre Dieu, bénis ce coq du clocher de l'église de La Fosse-Lestrem.
Qu'il nous aide à regarder toujours du côté de la lumière.
Qu'il nous appelle à rester éveillés pour construire la fraternité.
Qu'il nous invite à orienter notre vie vers le bien et à être forts contre les vents contraires.
Comme le coq annonçant le jour naissant, ayons les yeux tournés vers le Christ pour qu'avec lui nos vies soient resplendissantes de la lumière de Pâques.

¹ De SAINT-HILAIRE Paul, *op.cit.*, p.34.

² Voir *ibid.*

³ La bénédiction du coq est une tradition bien vivante, elle se fait encore voir au Diocèse de Cambrai en octobre 2017 pour l'église Sainte Aldegonde de Lallaing (voir <https://st-vincent-ostrevant.cathocambrai.com/ceremonie-benediction-coq.html>) et à Saint Cloud en mars 2018 pour l'église de Stella Matutina (voir <https://paroisse-saintcloud.fr/Benediction-du-coq-de-Stella-Matutina>).

Au nom du Père, et du Fils et du St Esprit¹.

D'ailleurs, aucun rituel particulier n'est imposé pour cette cérémonie, d'autant moins l'introduction de *lumières*, de connaissances comme ce qu'on fait au roi dragon². Semble-t-il que le coq est depuis toujours prêt au niveau spirituel : dans son corps saint – il est tout neuf de toute manière ! – il a déjà une âme et un esprit saints ? Un passage biblique pourrait nous inspirer : « [...] le coq est le symbole de l'intelligence venue de Dieu : “ [...] qui a mis dans l'ibis la sagesse de Yahvé, donné au coq l'intelligence³.” » Se peut-il que c'en soit la raison ?

Nous avons connu à travers ce chapitre la présence importante du dragon et du coq dans le domaine religieux et leur popularité impressionnante. Il convient de souligner l'importance des deux symboles nationaux qui sont populaires aussi bien chez les masses populaires que dans la cour royale : les empereurs chinois et les rois français les tiennent en haute estime. A noter que le lien entre le dragon et l'empereur ainsi que celui qui est entre le coq et le roi ne se réduit pas au domaine religieux, des associations plus étroites existent entre eux dans d'autres milieux, comme la politique dont nous discutons dans la sous-partie suivante.

¹ <http://arras.catholique.fr/benediction-coq.html>.

² Voir De SAINT-HILAIRE Paul, *op.cit.*, p.34.

³ PAPIN Yves-Denis, *Le Coq : Histoire, Symbole, Art, Littérature*, France : Editions Hervas, 1993. p.52.

Chapitre IV Dans le domaine politique

4.1 Association entre le symbole et le chef d'Etat

En 1640, un missionnaire portugais nommant Magaillans, nom chinois An sī wén (安思文), est arrivé dans la Chine des Qing et a servi longtemps l'empereur de l'époque, Kangxi. En 1668, il a rédigé en portugais un livre présentant douze particularités de la Chine, ce travail sera reproduit à Paris 20 ans plus tard sous un autre nom : *Nouvelle Relation de la Chine*. A la parution de la version portugaise de son œuvre, il a déjà vécu presque 30 ans en Chine et a connu assez profondément ce pays. Dans son ouvrage, nous lisons :

[...] *Lum y* (*lóng yī* en transcription phonétique moderne de chinois, ainsi de suite) signifie habits du dragon, parce que la Devise & les Armoiries du Roy de la Chine sont composées de Dragons avec cinq ongles, & par cette raison ses habits & ses meubles doivent necessairement estre ornez de figures de Dragons en broderies ou en peinture : même quand on dit *Lúm yèn* (*lóng yǎn*), yeux de dragon, ou *Lum y* (*lóng yī*), habits de dragon, tout le monde entend que l'on parle des yeux ou des habits de l'Empereur, & ainsi de tout le reste¹.

Ce passage nous donne deux informations : l'une, au XVII^e siècle (dynastie des Qing) au plus tard, le dragon était le blason de l'empereur de Chine, les affaires de ce dernier étaient ornées de dragons ; l'autre, qui est plus intéressante, c'est que quand on employait des expressions contenant le mot dragon, les Chinois de cette époque pensaient qu'on faisait référence à l'empereur (habits de dragon=habits de l'empereur, yeux de dragon=yeux de l'empereur, etc.), pour ainsi dire, le dragon et le Fils du Ciel pouvaient

¹ De MAGAILLANS Gabriel, *Nouvelle Relation de la Chine – contenant la description des particularités les plus considérables de ce grand empire*, traduit du portugais par l'abbé Claude Bernou, France : Paris, Chez Claude BARBIN, 1688. pp.160-161.

se remplacer dans certains contextes. Tout cela manifeste clairement que, dans la Chine d'alors, il existait un lien non négligeable entre le dragon et les chefs d'Etat de ce pays.

En fait, la corrélation entre le dragon et l'empereur est née bien avant le XVII^e siècle : nous avons présenté dans le Chapitre II de la Partie I certains mythes chinois et avons appris que c'est dans la haute antiquité qu'avait vu le jour l'association entre le dragon et les chefs des tribus ; si on revient dans la réalité, à partir de quand est-ce que les chefs d'Etats chinois et le dragon sont mis en lien et sont capables de se remplacer l'un par l'autre ? Pour quelles raisons ?

Dans le Chapitre I de la Partie I, nous avons vu à grands traits l'astronomie chinoise ainsi que l'une des quatre Constellations, la Constellation de Dragon. Nous avons également signalé que, dans l'ancienne Chine, la Grande étoile de Feu était intimement liée à la production agricole. Ce lien étroit conduit au fait que « *Guān tiān bù jǐn yì wèi zhe nóng yè de fēng shōu, shēng mìng de yán xù, tā gèng dài biǎo zhe zhì gāo wú shàng de quán lì* (观天不仅意味着农业的丰收，生命的延续，它更代表着至高无上的权力。L'observation astronomique concerne non seulement de la récolte des cultures, de la subsistance du peuple, elle représente avant tout la toute-puissance) »¹. Selon FENG Shi, Professeur de l'Institut d'Archéologie de l'Académie des Sciences sociales de Chine,

Bù luò shǒu líng [...] tōng guò guān cè cāng lóng lái zhǐ dǎo nóng yè shòu shí, jiù ér jiù zhī, zhè ge lóng xīng jiù hé zhè ge wáng quán hé guān xiàng shòu shí, zhè ge guān xiàng zhě, jiù chǎn shēng le lián xì, suǒ yǐ ne, jiù biàn

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. 《探索发现：中华龙7——飞龙在天》，中国，CCTV10，2012年7月23日。 *Exploration : Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel*. Chine, CCTV10, 23/07/2012.

chéng le yī zhǒng wáng quán xiàng zhēng (部落首领……通过观测苍龙来指导农业授时, 久而久之, 这个龙星就和这个王权和观象授时, 这个观象者, 就产生了联系, 所以呢, 就变成了一种王权象征。C'est à l'aide de la Constellation de Dragon que les chefs des tribus d'autrefois rédigeaient le calendrier agricole. En conséquence, la Constellation de Dragon se met au fur et à mesure en lien avec les chefs des tribus – observateur d'astronomie, et est devenue le symbole de la royauté)¹.

Plus tard, pendant la période des Printemps et Automnes (770 avant J.-C. – 221 avant J.-C.), des lettrés ont comparé les gouverneurs des royaumes au dragon. Cela est principalement dû aux développements de *Fǎ jiā* (法家, l'Ecole des Légistes, aussi appelée Ecole des lois). La personne qui représente cette école est HAN Feizi, il interprète que le dragon a sur lui *nì lín* (逆鳞, suivant les légendes, *nì lín* est une écaille qui pousse sur le cou du dragon, si on touche au *nì lín*, le dragon sera enragé), et tout comme le dragon, le gouverneur d'un royaume a lui aussi ce genre d'écaille, il est très difficile d'éviter de l'offenser (c'est-à-dire que le prince se fâchera à tout moment). A cette époque-là, le régime politique fondé sur le centralisme était en train de se construire, les gens commençaient à accorder plus d'attention aux gouverneurs ; dans l'imaginaire des Chinois d'alors, le dragon est un animal fantastique sans pareil dans la légende, il dispose de l'intelligence et des compétences incomparables², les gouverneurs des royaumes étaient ainsi comparés à cette créature imaginaire³.

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. 《探索发现：中华龙7——飞龙在天》，中国，CCTV10，2012年7月23日。Exploration : Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel. Chine, CCTV10, 23/07/2012.

² Voir JI Chengming, *Zhongguo chonglong xisu*, Zhongguo, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 2012. 吉成名, 《中国崇龙习俗》，中国，黑龙江教育出版社，2012。JI Chengming, *Coutumes chinoises du Fétiche sur le Dragon*, Chine : Editions d'Education du Heilongjiang, 2012. p.193.

³ Voir *ibid.*, p.194. Cependant, nous ne savons pas à quel niveau cette utilisation avait répandu, il se peut que ce soit seulement un usage chez les légistes.

Le premier empereur à « être » clairement comparé au dragon est Qin Shihuang, chef d'Etat des Qin qui a unifié la Chine et a été le premier à se nommer Empereur¹. On lit dans les *Shi Ji* (« 史记 ») de SIMA Qian que,

Qiū, shǐ zhě cóng guān dōng yè guò huá yīn píng shū dào, yǒu rén chí bì zhē shǐ zhě yuē : "Wèi wú yí Gǎo chí jūn." Yīn yán yuē : "Jīn nián zǔ lóng sǐ." Shǐ zhě wèn qí gù, yīn hū bú jiàn, zhì qí bì qù. Shǐ zhě fēng bì jù yǐ wén. Shǐ huáng mò rán liáng jiǔ [...] (秋, 使者从关东夜过华阴平舒道, 有人持璧遮使者曰: “为吾遗涪池君。”因言曰: “今年祖龙死。”使者问其故, 因忽不见, 置其璧去。使者奉璧具以闻。始皇默然良久……En automne (de l'an 211 avant J.-C.), un envoyé, venant de l'est des passes, se trouvait marcher de nuit dans le territoire de Huaiyin. Un homme tenant un anneau de jade arrêta l'envoyé et lui dit : Remettez cela de ma part au prince de l'étang de Gao. Puis il ajouta : cette année le dragon-ancêtre mourra. L'envoyé lui demanda des explications, mais soudain il devint invisible et s'en alla en laissant son anneau de jade. L'envoyé présenta l'anneau à la cour royale en faisant un rapport complet. Shihuang resta silencieux pendant un temps fort long)².

Puis il commente : « *Shān guǐ gù bù guò zhī yī suì shì yě* (山鬼固不过知一岁事也。

Le génie des montagnes peut prévoir les événements qui auront lieu d'ici un an)³. » Quand il s'est retiré dans son particulier, il dit : « *Zǔ lóng zhě, rén zhī xiān yě* (祖龙者, 人之先也。Le dragon-ancêtre, c'est le chef des hommes)⁴. »

Un long silence indique que Qin Shihuang tâche de saisir le sens de ce qu'a dit cet homme : le dragon-ancêtre est-il Shihuang lui-même ? Après une longue réflexion, il a fait un commentaire montrant qu'il commence à associer lui-même et le dragon-ancêtre ;

¹ Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*, Zhongguo, Baihua wenyi chubanshe, 2012. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》, 中国, 百花文艺出版社, 2012. PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois – 50 leçons sur la culture du dragon chinois*, Chine : Tianjin, Edition de Littérature et d'Art de Cent Fleurs, 2012. p.43.

² SIMA Qian (Xi han), *Shi ji*, Juan 1, Zhongguo Beijing, Zhongguo shudian, 2015. 司马迁 (西汉), 《史记》卷一, 中国北京, 中国书店, 2015. SIMA Qian, *Shi ji*, tome 1, Chine : Pékin, Librairie de Chine, 2015. p.183.

³ *Ibid.* Qin Shihuang est effectivement mort dans l'année.

⁴ *Ibid.*

quant au « dragon-ancêtre, c'est le chef des hommes », cette phrase fait voir que Qin Shihuang a finalement reconnu que le dragon-ancêtre le désigne¹.

Le dragon chinois commence à être associé à l'empereur avant notre ère, si on veut voir la mise en lien entre le coq et les rois français, il faudra attendre encore presque 1000 ans. Nous accentuons ici « être associé » car ce lien a été inventé par les étrangers et non par les rois français eux-mêmes.

Durant la seconde moitié du Moyen-Age, la France n'était pas paisible, les guerres contre les étrangers, tels que l'Angleterre, l'Allemagne et l'Italie dont le sud de la péninsule était conquis, lui ont fait beaucoup d'ennemis. A partir du XII^e siècle, les écrivains de certains pays hostiles de France commencèrent à rédiger des textes en latin afin de ridiculiser le roi français et son pays. Dans ces textes, « On [...] appelle (le roi français) le *gallus Francorum* (c'est-à-dire *coq des Francs*) ou, en bas latin, le *coccus Francorum*². » Plusieurs rois de France comme Louis VII, Philippe Auguste sont la cible de ces pamphlets.

Toutefois, la réalité est que les deux rois visés par ces articles n'ont pas adopté le coq comme symbole ; ils ont été au contraire les deux premiers à utiliser la fleur de lys et

¹ Certains chercheurs chinois interprètent le commentaire de Qin Shihuang autrement, ils pensent que « *Qin shǐ huáng běn rén fǒu dìng, tā bú rèn wéi zǔ lóng jiù shì zhǐ tā, tā rèn wéi zǔ lóng ne, shì zhǐ rén de zǔ xiān* (秦始皇本人否定, 他不认为祖龙就是指他, 他认为祖龙呢, 是指人的祖先。Qin Shihuang nie le fait qu'on se réfère à lui avec le dragon-ancêtre, selon lui, le dragon-ancêtre est l'ancêtres des humains). » (*Tansuo faxian: Zhonghualong 8 – Diwang longzhong*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 24 ri. 《探索发现: 中华龙 8——帝王龙种》, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 24 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (8) – empereurs nés dragon*. Chine, CCTV10, 24/07/2012).

² RICHARD Bernard, *Le coq gaulois, emblème des Français ?* dans *Les Emblèmes de la République*, France : Paris, CNRS Edition, 2012. p.306.

personne dans leur entourage n'a songé à faire le lien entre le roi et le coq¹. « Cette image (du coq) est née hors de France [...] (et, en fait,) pendant de longues décennies, c'est uniquement à l'étranger qu'elle a cours pour dénoncer la politique des souverains français². » Le coq s'étant fait voir à la bataille de Cassel peut être un témoignage.

En 1328, après avoir été sacré à Reims, le roi de France Philippe VI secourut le comte de Flandre subis des insurgés, Louis de Nevers. Environ 16 000 Flamands, sous les ordres de Nicolas Zannequin, se retranchaient au mont Cassel. Ils exposaient un coq aux portes de la ville avec une inscription : QUAND CE COQ CHANTÉ AURA, LE ROI TROUVÉ CY ENTRERA. Le mot *trouvé* signifie que les hommes de Zannequin ne reconnaissent pas que Philippe de Valois était le roi légitime de France, mais un roi de rencontre. Cependant, cette allusion contestant la légitimité de Philippe de Valois n'avait pas pu aider les Flamands. Les Français, dont les pertes sont bien légères, avaient gagné la bataille. Ils avaient ensuite refait cette inscription : JAMAIS CE COQ-LA N'A CHANTÉ, MAIS LE ROI PHILIPPE EST ENTRÉ³. Le conflit s'était terminé avec le triomphe des Français sur les rebelles.

Mais la défaite des Flamands ne signifie pas qu'ils ont tort d'utiliser le coq pour se référer au roi français. En réalité, le fait que les ennemis de la France au Moyen Age profitent du coq afin d'attaquer le roi de France et son pays n'est pas une invention *ex nihilo* : en langue latine, le mot *gallus* désigne les habitants de Gaule et le coq ; de plus,

¹ Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, France : Paris, Bonneton, 1998. p.64.

² *Ibid.*, pp.64-65.

³ Voir GIRARD André, *Le Coq, Personnage de l'Histoire*, France : Lyon, M. LESCUYER et FILS, 1976. p.60.

à l'égard de la culture sociale, la symbolique du coq d'alors n'est pas du tout valorisante, le coq dans les fables et bestiaires – *le Roman de Renart* à titre d'exemple – est un animal faible qui se fait agresser par les autres dont il est souvent victime¹.

Malgré ses significations peu appréciées, nous voyons que, à la fin du Moyen-Age,

plusieurs rois Valois, au lieu d'abandonner le coq ridiculisé par les pays hostiles de France, l'ont accepté et retourné en leur faveur la symbolique ambivalente du coq. Pour y parvenir, les lettrés de la cour royale ne font plus référence au coq des fables et du folklore, mais recourent au coq courageux et vigilant des Pères de l'Eglise et de la symbolique chrétienne². A l'opposé de fables et des encyclopédies, nombreux sont les textes patristiques qui prennent le coq en bonne part : chantant le lever du jour, il éloigne les démons de la nuit et réveille les fidèles endormis dans le péché des ténèbres. Par là même, il semble inviter à la conversion et annoncer la résurrection future. L'épisode biblique du reniement de saint Pierre (reniement souligné trois fois par le chant d'un coq), tel que le rapportent les Evangiles, sert évidemment de pierre d'assise à cette symbolique valorisante du coq³.

Les écrivains profrançais propagent les significations positives du coq dans la religion en utilisant les herméneutiques des liturgistes et symbolistes de l'époque carolingienne et de l'époque féodale. Ces derniers comparent ce coq christologique tantôt aux moines qui chantent les heures du jour comme le coq, tantôt aux prédicateurs et aux clercs séculiers qui veillent sur les fidèles comme les coqs veillent sur les poules et poussins⁴. L'un des ouvrages les plus connus est *Rationale divinatorum officiorum* réalisé par Guillaume Durand vers 1285. L'auteur explique que, « Le coq, symbole de victoire et de vigilance, a le pouvoir de chasser les démons ; par son chant, il crie vers Dieu pour

¹ Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, *op.cit.*, p.68.

² PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, dans *Les Lieux de Mémoire*, volume III, sous la direction de Pierre Nora, France : Gallimard, 1992. p.516.

³ *Ibid.*

⁴ Voir *ibid.*

hâter l'aurore du Jugement dernier et de la résurrection ; ce faisant, il apparaît comme l'image du prêtre qui cherche à conduire ses fidèles vers le salut¹. »

A la fin du XIV^e siècle, plusieurs auteurs au service des rois français puisaient les contenus utiles dans ce symbolisme. Leur but n'était pas seulement gagner une dispute internationale mais de valoriser l'image du coq en faveur de la souveraineté. Dans la Chine d'autrefois, le dragon est utilisé pour le même objectif dans la politique par un grand nombre de chefs d'Etat chinois.

« *Zhǔ dòng jiāng zì jǐ de shēn shì yǔ lóng xiāng lián xi de dì yī rén shì Hàn gāo zǔ Liú bāng. [...] Liú bāng quē fá [...] xiǎn hè de chū shēn. Chū yú zhèng zhì xū yào, Liú bāng [...] shén huà zì jǐ, yǐ tí gāo zì shēn de wēi xìn hé hào zhāo lì* (主动将自己的身世与龙相联系的第一人是汉高祖刘邦。……。刘邦缺乏……。显赫的出身。出于政治需要，刘邦……。神化自己，以提高自身的威信和号召力。La première personne à avoir inventé le lien entre lui et le dragon est LIU Bang, premier souverain de la dynastie des Han de l'Ouest (202 avant J.-C. – 8). LIU Bang n'est pas issu d'une famille noble, pour des fins politiques, LIU Bang divinise son vécu dans le but de créer un prestige sublime)². » Selon les *Mémoires historiques* de SIMA Qian, la mère de LIU Bang se repose un jour sur la berge d'un grand étang, elle rêve qu'elle rencontre un dieu ; au même moment, il y a des coups de tonnerre, des éclairs et une grande obscurité ; le père de LIU

¹ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, op.cit., p.516.

² LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*, Zhongguo, Renmin chubanshe, Zhongguo wenhua xinlun congshu, 1996. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》, 中国, 人民出版社, 中国文化新论丛书, 1996. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, Chine : Editions du Peuple, coll. « Perspectives Nouvelles sur la Culture chinoise », 1996. p.273.

Bang passe voir ce qui a lieu et il aperçoit un dragon écailleux au-dessus de sa femme ; à la suite de cela, celle-ci devient enceinte, puis elle a donné naissance à LIU Bang¹. Bien que le dragon ait été employé par LIU Bang dans une logique de propagande, il n'était pas encore réservé uniquement aux rois. Les archéologues chinois ont mis à jour

[...] zài Shān dōng Yí nán Hàn mù de shí kè tú àn lǐ [...] lóng de xíng xiàng. Dāng shí de rén men xiāng xìn, mù zàng zhōng de lóng, néng gōu gōu tōng shàng tiān yǔ fán shì, kě yǐ bǎo yòu sǐ zhě de wáng líng shēng rù tiān guó. Zài Hú nán Cháng shā Mǎ wáng duī de Hàn mù guān guǒ hé suí zàng pǐn shàng, [...] lóng [...] suí chù kě jiàn. Er zhè zuò mù zhǔ rén Xīn zhuī, zhǐ shì Xī hàn de yī wèi guì zú fū rén. Huáng dì bìng bú shì wéi yī kě yǐ shǐ yòng lóng de rén (……在山东沂南汉墓的石刻图案里……龙的形象。当时的人们相信,墓葬中的龙,能够沟通上天与凡世,可以保佑死者的亡灵升入天国。在湖南长沙马王堆的汉墓棺槨和随葬品上,……龙……随处可见。而这座墓主人辛追,只是西汉的一位贵族夫人。皇帝并不是唯一可以使用龙的人。[...] certaines tombes des Han à Yi'nan dans la province du Shandong ; on a trouvé le dragon sur les gravures en pierre. Les gens des Han pensaient que le dragon dans les tombeaux est capable d'associer le ciel et le monde humain et veiller à ce que le défunt arrive paisiblement dans le paradis. Le célèbre sarcophage et les affaires mis au jour à Changsha de Hu'nan (que nous avons déjà cité) possèdent aussi des dragons, la propriétaire, Xinzhui, n'est qu'une dame de la classe noble de la dynastie des Han de l'ouest. Cela montre que l'empereur n'est pas le seul à utiliser le dragon)².

Aux époques des Sui et des Tang (617 – 907), la famille royale de Chine se sert de plus en plus fréquemment du dragon. C'est à ce moment qu'a lieu la première tentative de monopoliser l'utilisation de dragon comme privilège de la cour royale³. En 662, sous le règne de LI Zhi, un empereur des Tang, un ministre nommé SUN Maodao conseille fortement de priver tous les ministres de l'utilisation de dragon, car, d'après lui, il n'est pas adapté et il ne convient pas aux normes hiérarchiques que les ministres se servent du

¹ Voir SIMA Qian (Xi han), *Shi ji*. 司马迁 (西汉), 《史记》。SIMA Qian, *op.cit.*, p.238.

² *Tansuo faxian: Zhonghualong 8 – Diwang longzhong*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 24 ri. 《探索发现: 中华龙 8——帝王龙种》, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 24 日. *Exploration : Le Dragon chinois (8) – empereurs nés dragon*. Chine, CCTV10, 24/07/2012.

³ *Idem*.

motif de dragon comme le roi ; malgré l'envie de l'empereur, son conseil n'est pas pris en compte en raison de vives protestations des autres ministres¹.

Mais les gens au service des empereurs ne sont pas découragés par cet échec, ils essaient de développer le lien empereur-dragon. En même temps, la position de la classe dirigeante sur l'utilisation de dragon change aussi peu ou prou. 400 ans plus tard, à l'époque des Song (960 – 1279), s'est passée une dispute à ce sujet.

En 1079, SU Shi, lettré connu et haut fonctionnaire des Song, est mis en prison, il est accusé d'avoir fait une satire de son empereur, ZHAO Xu, dans un poème en comparant la racine sinueuse et exubérante d'une espèce d'arbre au dragon qui hiberne ; des ministres mettent donc en cause sa fidélité en affirmant que SU Shi, ne connaissant que la racine d'arbre dans la terre, dédaigne l'existence de l'empereur : le dragon authentique et le fils du ciel. Mais l'empereur lui-même nie être concerné malgré l'utilisation du caractère *dragon* dans le poème de SU Shi, quelques ministres intercèdent également en faveur de SU Shi en disant que, dans l'Histoire, les empereurs ne sont pas les seuls à être appelés *dragon*, comme ZHUGE Liang des Trois Royaumes, il se nomme *dragon allongé*². A la fin, SU Shi n'est pas sanctionné trop sévèrement par l'empereur : après quelques mois de prison, il est relâché et rétrogradé³. L'aventure de SU Shi montre que, jusqu'au XI^e siècle, le dragon n'équivaut pas uniquement à l'empereur, mais on en

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*, Zhongguo, Shenghuo dushu xinzhichubanshe, 2014. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》, 中国, 生活读书新知出版社, 2014. SHI Aidong, *Politique de Dragon et Image de la Chine du 16^{ème} au 20^{ème} Siècle*, Chine : SDX Joint Publishing Company, 2014. p.20.

² ZHUGE Liang (181 – 234), politique et stratège militaire du Royaume Shu de l'Epoque des Trois Royaumes (220 – 280).

³ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 8 – Diwang longzhong*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 24 ri. 《探索发现: 中华龙 8——帝王龙种》, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 24 日. *Exploration : Le Dragon chinois (8) – empereurs nés dragon*. Chine, CCTV10, 24/07/2012.

déduit a contrario que la relation entre l'empereur et le dragon était devenue plus intime. En outre, le fait que SU Shi subisse une rétrogradation en même temps qu'il est libéré conduit à une hypothèse : l'histoire du poème en question agace quand même la direction du pays, elle serait en quelques sorte dérangée par l'utilisation trop libre de dragon.

En dépit du peu de succès connus, le fait que les lettrés chinois ont développé l'association de dragon-empereur est un bel essai ; en France, les écrivains des rois français eux aussi, sans se contenter de faire valoir l'image du coq, essaient d'aller plus loin en profitant du lien coq-roi.

Eventuellement inspirés par l'idée de comparer le coq aux moines et clergés, les lettrés au service des rois français commencent à comparer leur chef d'Etat au coq. Parmi ces écrivains, Christine de Pisan serait la première à se servir du symbolisme du coq, elle serait également la première à comparer son roi, Charles V, au coq¹. Elle affirme que Charles V, comme le coq qui veille sur ses poussins, veille sur ses sujets. Bien évidemment, c'est dans le but de promouvoir la légitimité de la souveraineté qu'est né ce discours : le roi est le protecteur du peuple, surveiller et gouverner sont donc sa responsabilité, comme celle du papa-coq, qu'il ne peut pas décliner².

Parallèlement, les analyses émanant des milieux religieux se développent.

[...] le *Liber de exemplis* explique de Jean de San Giminiano explique vers 1450 les significations du coq. Celui-ci désigne les prédicateurs saints, il est

¹ Voir PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.516 et BEAUNE Colette, 1986, *Pour une Préhistoire du Coq gaulois*, dans *Médiévales*, vol. 5, n° 10, pp.69-80. p.77.

² Voir PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.516.

le témoin du Jugement dernier, mais le coq blanc a une valeur particulière. Il signifie la grâce de Dieu, telle qu'elle existe chez les baptisés, les confirmés, les prêtres, les rois sacrés et tous ceux qui ont le cœur pur. Muni de la grâce de Dieu, on peut discerner les vrais sens de l'écriture et échapper aux embûches de Satan. En effet, le coq blanc fait fuir le dragon maléfique tout comme le lion. Ce bel effort d'adaptation en matière religieuse montrait la voie à suivre sur le plan politique¹.

Faute de document écrit qui puisse servir de témoignage, il nous est impossible de savoir si les écrivains de la cour royale française avaient bel et bien fait référence à cette réadaptation. Mais nous avons une chose certaine, c'est que l'association entre le roi français et le coq utilisée par Christine de Pisan est reprise au XV^e siècle par bien des lettrés des rois français ; *gallus* (mot latin signifiant coq) est même devenu le surnom de Charles VII (1422 – 1461), Charles VIII (1483 – 1498) et de Louis XII (1498 – 1515)². Les érudits, sans ménager leur peine, embellissent le coq et accentuent la relation entre le coq et le roi. A l'aide de notre oiseau, les lettrés défendent au profit des rois français, « [...] la légitimité de Charles VII, [...] la politique antibourguignonne de Louis XI, ou encore les ambitions italiennes de Charles VIII³. »

En 1495, un auteur italien profrançais rédige un texte prophétique pour faire l'éloge des victoires de Charles VIII lors de ses campagnes en Italie, cet écrivain loue ce roi français sous le nom de *gallus*. C'est un surnom repris par plusieurs auteurs qui l'attribueront plus tard à Louis XII et à François I^{er}⁴.

Dans l'entourage de ce dernier, il paraît même avoir existé, avant et après sa montée sur le trône, un véritable programme politique fondé sur le thème de

¹ BEAUNE Colette, *op.cit.*, p.77-p.78.

² Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France, op.cit.*, p.70.

³ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois, op.cit.*, p.516.

⁴ Voir *ibid.*

coq, oiseau solaire, attribut de Mercure et de Mars, emblème des anciens Gaulois, animal lucide et fier qui sait lire dans les astres et défendre le territoire. La mythologie, l'astrologie, l'histoire et l'archéologie sont convoquées pour célébrer cet animal qui finit par occuper peu à peu une place relativement importante au sein de l'emblématique royale, à côté de la fleur de lis, de la couronne et de la salamandre¹.

A l'époque, l'image que les élites essaient d'ériger est non seulement celle du coq mais aussi celle de François I^{er} si nous tenons compte de sa candidature au trône. En fait, François I^{er} appartient à la branche cadette de la maison royale de Valois ; il n'est pas destiné à régner. En conséquence, il est nécessaire de louer le coq, d'accentuer la corrélation entre le roi et le volatile et mettre en relief le profil astrologique de François I^{er} (né le 12 septembre 1494, Vierge ascendant Mercure). Ainsi est né un roi idéal : il est destiné (vu son zodiaque) à gouverner ce pays au nom de la religion (vu le symbolisme du coq et le lien roi-coq). Ainsi, grâce aux efforts accomplis dans bien des domaines, au XVII^e siècle l'image du coq est définitivement assumée, et de plus en plus fréquente, elle fait partie de la propagande royale. Même les Français en sont venus à désigner leur roi avec le coq².

Le fait que le lien entre le coq et les rois français soit accepté constitue un essor dans l'Histoire emblématique du coq ; comme le coq, l'association de dragon-empereur a aussi connu un développement considérable : sous la dynastie des Yuan (1271 – 1368), les chefs d'Etat de Chine commencent à monopoliser l'utilisation du dragon.

Pendant cette période, à des fins politiques, la classe dirigeante a commencé à établir des règlements autour de l'utilisation du dragon³. C'est une dynastie fondée par une ethnie

¹ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, pp.516-517.

² *Ibid.*, p.517.

³ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, *op.cit.*, p.281.

autre que les Han – les Mongoles ; son premier empereur est Kubilai. En tant qu'empereur issu d'une ethnie minoritaire mais qui gouverne les Han, la majorité, Kubilai n'a pas hésité à recourir à des affaires décorées de dragon pour valoriser son statut, et ensuite, il s'est engagé à monopoliser le motif de dragon¹. Suivant un décret,

wǔ zhǎo lóng wéi huáng jiā zhuān yòng, qí yú sì zhǎo lóng, sān zhǎo lóng zhǔn xǔ mǐn jiān shǐ yòng. Zhè jì shì duì mǐn jiān yǐ wǎng shǐ yòng lóng wén de tuǒ xié, gèng shì Zhōng guó zuì gāo tǒng zhì zhě duì lóng de shǐ yòng dì yī cì biǎo xiàn chū lǒng duàn de yì xiàng. Cóng cǐ yǐ hòu, wǔ zhǎo lóng chéng wéi huáng dì de xiàng zhēng (五爪龙为皇家专用, 其余四爪龙、三爪龙准许民间使用, 这既是对民间以往使用龙纹的妥协, 更是中国最高统治者对龙的使用第一次表现出垄断的意象。从此以后, 五爪龙成为皇帝的象征。Le dragon à cinq doigts est réservé à la famille royale ; pour répondre au besoin du peuple, les dragons à quatre et à trois doigts sont à la disposition des sujets du roi comme compromis. C'est la première fois (dans l'Histoire de la Chine) qu'un monarque chinois manifeste son intention de privatiser le dragon. Depuis, le dragon à cinq doigts devient le symbole de l'empereur)².

Quant à la dynastie suivante, la dynastie des Ming (1368 – 1644), la royauté a été renforcée de manière tout à fait inédite. Le fondateur des Ming, ZHU Yuanzhang, est né d'une classe obscure. Après sa prise du pouvoir, il s'est montré extrêmement sensible à l'identité entre « dragon authentique et fils du ciel » et notamment soucieux de la légalité de son pouvoir. Ainsi, des restrictions strictes ont été mises en place pour restreindre l'utilisation du dragon par le peuple, ce dernier n'a même pas le droit d'employer le sinogramme *dragon* dans les noms³. Cela montre clairement que durant cette période, l'empereur est la personnification du dragon, il en est le seul usager légal.

Tā yǒu hé fǎ xìng jiāo lǚ zài lǐ miàn, [...], shì zhěng gè guān chuān yú Míng wáng cháo tǒng zhì zhě yí gè jí tǐ de wú yì shí, [...], tā bì xū yào tōng guò lóng

¹ Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois*, op.cit., p.52.

² Tansuo faxian: Zhonghualong 8 – Diwang longzhong, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 24 ri. 《探索发现：中华龙 8——帝王龙种》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 24 日。Exploration : Le Dragon chinois (8) – empereurs nés dragon. Chine, CCTV10, 24/07/2012.

³ Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois*, op.cit., pp.52-53.

[...] *lái miáo shù tā zì shēn hé fǎ xìng, tā shì zhēn lóng tiān zǐ.* (*Yǒu shí dà chén men yě chéng wéi zhè yī jiāo lǚ de xī shēng pǐn*) *Dà chén men yī dàn chù fàn le huáng dì, dāng shí bèi chēng wéi nì lín, yì si shì chě dòng le lóng de lín jiǎ, [...], fàn shì de dà chén jiù huì bèi [...], jìn xíng tíng zhàng [...], zhè zhōng yě mǎn de chéng fá cháng cháng huì yào le nì lín dà chén men de xìng mìng. Lóng bù jǐn biàn de kōng qián wēi yán, gèng xiǎn de wú bǐ de mǎn hòng hé cán bào* (他有合法性焦虑在里面, ……，是整个贯穿于明王朝统治者一个集体的无意识, ……它必须要通过龙……来描述他自身合法性, 他是真龙天子。(有时大臣们也成为这一焦虑的牺牲品)大臣们一旦触犯了皇帝, 当时被称为逆鳞, 意思是扯动了龙的鳞甲, ……，犯事的大臣就会被……进行廷仗……这种野蛮的惩罚常常会要了逆鳞大臣们的性命。龙不仅变得空前威严, 更显得无比的蛮横和残暴。Il s'agit d'une angoisse sur la légitimité du pouvoir, elle réside pendant bien longtemps chez les leaders des Ming comme inconscient collectif. La cour royale est obligée de justifier le statut du roi comme le dragon authentique et le fils du ciel ainsi que sa légalité au travers du dragon. (Parfois, des ministres deviennent victimes de cette anxiété) Si les ministres touchent le nì lín (écaille qui pousse sur le cou du dragon) de l'empereur (c'est-à-dire l'offenser), ils sont sanctionnés devant le public dans l'enceinte du palais du roi, il y en a qui sont morts de ce genre de punitions inhumaines. Les souverains des Ming manifestent leur autorité de manière cruelle sans précédent)¹.

Sous la dynastie des Qing des Mandchous qui succèdent aux Ming, l'association entre le dragon et l'empereur a été développée, le lien existe non seulement dans l'imaginaire mais aussi se voit dans la conception du motif de dragon. Selon les études de LI Zhiyan, chercheur du Musée national de Chine, l'apparence de certains empereurs a été fusionnée dans l'image du dragon de l'époque. Par exemple, l'Empereur Kangxi a une grosse tête, la tête de son dragon est relativement grande ; Yongzheng est corpulent, son dragon aussi ; Qianlong est maigre, son dragon lui ressemble de ce point de vue-là². Ce genre de représentation est innovant, on donne du relief à l'interchangeabilité entre le dragon et le dirigeant du pays à l'aide de la fusion des deux.

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 8 – Diwang longzhong*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 24 ri. 《探索发现：中华龙8——帝王龙种》，中国，CCTV10，2012年7月24日。Exploration : Le Dragon chinois (8) – empereurs nés dragon. Chine, CCTV10, 24/07/2012.

² Voir *Guobao dang'an: Zhongguo long – Feilong zaitian*, Zhongguo, CCTV4, 2012 nian 1 yue 25 ri. 《国宝档案：中国龙——飞龙在天》，中国，CCTV4，2012年1月25日。Archives de Trésors nationaux : Le Dragon chinois – le dragon vole au ciel, Chine, CCTV4, 25/01/2012.

Le fait que le dragon et l'empereur puissent se remplacer réside dans la pensée des Chinois surtout des classes dirigeantes de différentes époques. Au XIX^e siècle, dans les années 60, la Chine a été obligée d'ouvrir sa porte aux étrangers. Conformément aux normes internationales, la Chine d'alors devait concevoir un drapeau qui servait à la différencier des autres pays. La classe gouvernante pensait que le dragon était l'incarnation du monarque, la couleur jaune était réservée à la famille royale, si on assume que « l'Etat, c'est le roi », il est complètement raisonnable de faire représenter la Chine par le dragon jaune ; ainsi, un drapeau à motif de dragon est devenu le pavillon des bateaux officiels de ce pays¹.

Dans cette sous-partie, on a vu des similitudes entre l'origine du lien dragon-empereur et celle du lien coq-roi. La première association n'est pas due à l'intention du chef d'Etat, mais peu à peu, pour des buts politiques, les deux cours royales commencent à inventer positivement les relations. Certes, les deux symboles ont énormément contribué en faveur de leur gouvernant. Leur présence ne se borne pourtant pas à l'établissement du rapport avec l'empereur. En Chine, l'image du dragon a été aussi utilisée au sein du palais royal ; même cas pour le coq, son image a été fréquemment employée par l'entourage du roi, comme nous allons le voir.

4.2 Symbole au service de la cour royale

Dans le chapitre précédant, nous avons appris que le dragon jouit d'une place prestigieuse dans les religions et croyances de la Chine, certains rois dragons sont

¹ Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois, op.cit.*, p.56.

canonisés par les empereurs en raison des cérémonies pluviales. En plus de ce lien concernant l'obtention de la pluie, il existe encore d'autres rapports entre le dragon et les empereurs chinois.

A partir de la dynastie des Ming au plus tard, la classe dirigeante de Chine exige que toutes les choses de l'empereur, vêtements, aliments, logements à titre d'exemples, soient régularisées et doivent pouvoir évoquer le dragon¹. Ainsi, pendant fort longtemps, quand il s'agit du souverain, les mots et expressions comprennent généralement le caractère 龙 (*lóng*, dragon). Par exemple, le corps de l'empereur s'appelle *lóng tǐ* (龙体) ; ses habits sont nommés *lóng yī* (龙衣) ou *lóng páo* (龙袍) ; sa figure est *lóng yán* (龙颜) ; sa demeure est appelée *lóng tíng* (龙庭) ; son lit se nomme *lóng chuáng* (龙床) ; son siège, *lóng yǐ* (龙椅) ; son bateau et son véhicule, *lóng jià* (龙驾) et *lóng zhōu* (龙舟) ; on appelle en chinois son drapeau *lóng jīng* (龙旌), son édit *lóng lún* (龙纶), sa plaque d'ordre *lóng pái* (龙牌), ses valets *lóng hù* (龙扈), ses descendants *lóng zhòu* (龙胄), sa grâce *lóng ēn* (龙恩), son accès au trône *lóng shēng* (龙升) et son décès *lóng yù* (龙驭), etc².

Parmi toutes ces choses, celle qui mérite une attention particulière est *lóng yī* (龙衣), *lóng páo* (龙袍). *Lóng yī* (龙衣, 衣 *yī*, habit ; 龙衣 *lóng yī*, habit décoré de dragons), appelé plus tard *lóng páo* (龙袍, 袍 *páo*, la robe ; 龙袍 *lóng páo*, robe décorée de dragons), est le costume des empereurs de Chine. S'il y a *lóng* (dragon) dans ce terme,

¹ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., p.211.

² Voir TIAN Bing'e, *Long tuteng – Zhonghua longwenhua de yuanliu*, Zhongguo, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008. 田秉锷, 《龙图腾——中华龙文化的源流》, 中国, 社会科学文献出版社, 2008. TIAN Bing'e, *Totem de Dragon – Origine de la Culture du Dragon chinois*, Chine : Edition d'Archives des Sciences sociologiques, 2008. p.132.

c'est que des dragons y sont présentés. Ce genre de vêtements apparaît probablement pour la première fois dans la haute antiquité. Cependant, à l'époque, l'institution d'habits et d'ornements personnels n'est pas détaillée. Les règlements concernant l'utilisation du dragon sur les vêtements de l'empereur devraient être instaurés à l'époque des Zhou (1046 avant J.-C. – 256 avant J.-C.)¹. Après, la robe, *páo*, a vu le jour, *lóng yī* est remplacé par *lóng páo*. Selon les recherches archéologiques, nous avons déjà à la dynastie des Ming les robes décorées de dragons² ; sous les Qing, *lóng páo* devient un nom propre³. Avec le développement de la hiérarchie chinoise, les robes décorées de dragons commencent à servir de costumes de l'empereur destinés aux événements officiels. En 1528, afin de mettre en relief sa majesté, l'un des empereurs des Ming, ZHU Houcong, a établi les règlements visant à rendre conforme aux règlements la fabrication de *lóng páo*⁴. Ainsi, ont vu le jour une série de règles autour du design de la robe impériale, et cela rend de plus en plus complexe le dessin de ce genre de costumes. Cette complexité consiste en deux aspects. D'une part, au niveau du nombre de dragons. Suivant des ouvrages archéologiques et historiques, à l'époque des Zhou (1046 avant J.-C. – 256 avant J.-C.), il existe seulement deux dragons sur les habits des chefs d'Etat⁵ ; avec le passage du temps,

¹ Voir YANG Jingxiu, 1995, *Longwen zai diwang fushi shang de yunyong*, Liaohai wenwu xuekan, Di 1 qi, 225-228 ye. 杨景秀, 《龙纹在帝王服饰上的运用》, 《辽海文物学刊》第一期, 225-228 页。YANG Jingxiu, 1995, *Utilisation du Motif de Dragon sur les Habits d'Empereurs*, dans *Périodique de l'Archéologie Liaohai*, n° 1, pp.225-228. p.226.

² Voir *ibid.*

³ Voir LI Ping, 2012, *Tianchao yiguan – Qingdai longpao lunshu*, Rongbaozhai, Di 3 qi, 30-43 ye. 李萍, 《天朝衣冠——清代龙袍述论》, 《荣宝斋》第三期, 30-43 页。LI Ping, 2012, *Habits de l'Empire du Ciel – sur les Robes à Motif de Dragons des Qing*, dans *Rongbaozhai*, n° 3, pp.30-43. p.31.

⁴ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, *op.cit.*, p.287.

⁵ Voir YANG Jingxiu, *Longwen zai diwang fushi shang de yunyong*. 杨景秀, 《龙纹在帝王服饰上的运用》。YANG Jingxiu, *op.cit.*, p.226.

nous y voyons plus de dragons et la conception du dessin est souvent différente d'un empereur à l'autre en fonction de leur goût. Citons la robe fabriquée en 1619 de ZHU Yijun des Ming, on peut y repérer 18 dragons : sur la partie du haut, un dragon se présente en face¹ ; sur les deux côtés de ce dragon, se voient respectivement deux dragons à cinq couleurs² ; sur chaque manche, on trouve un dragon, ayant la tête levée, qui est en train de monter au ciel³ ; en plus de ces sept, onze autres sont figurés sur le bas de cette robe⁴. Sous la dynastie suivante, les Qing, le nombre de dragons est en général de neuf⁵. Une conception classique est ainsi : trois dragons sur la poitrine, trois sur le dos ; chaque épaule est occupée par un dragon dont la moitié du corps se voit par devant et l'autre moitié par derrière. Quant au neuvième dragon, il est brodé à l'intérieur de la robe et ceci est probablement parce que, avec un chiffre impair, il n'est pas facile de réaliser un dessin symétrique⁶.



Image-I-4-2-(1)
Coq sur un bouton d'uniforme
Musée de l'Armée, Paris,
PH le 19/12/2012

¹ Voir http://paper.people.com.cn/rmrbhwb/html/2009-01/16/content_177515.htm.

² Voir *idem*.

³ Voir *idem*.

⁴ Voir *idem*.

⁵ Voir <http://art.people.com.cn/n/2015/0825/c206244-27513459.html>.

⁶ Voir http://www.sdmuseum.com/lx_show.aspx?id=4751&cid=59.

D'autre part, il s'agit du décor sur *lóng páo*. Pendant le temps des Zhou, les gens réservent douze blasons aux chefs d'Etat. Parmi ces armoiries, trois (le Soleil, la Lune et l'étoile) sont sur le drapeau, neuf sont sur les habits de l'empereur¹ ; plus tard, on observe très fréquemment que les trois premiers sont ajoutés sur les robes dragons ; citons celles des Ming et des Qing, c'est-à-dire que les douze blasons figurent tous sur le costume impérial, ce qui rend le dessin de la robe bien plus compliqué. A l'aide de ce dessin, à partir des Ming au plus tard, les empereurs chinois se présentent devant leur entourage en compagnie des dragons qui les entourent. Ces dragons, sous diverses formes et complétés par d'autres motifs, aident à mythifier l'image des empereurs chinois.

Nous n'avons pas trouvé de robe, ornée de coqs, réservée aux rois français, mais cela ne signifie pas que le coq français ne côtoie pas les habits en France. En 1830, Louis-



Image-I-4-2-(2)
Coq sur le bouton d'uniforme
Musée de l'Armée, Paris, PH le 19/12/2012



Image-I-4-2-(3)
Coq sur un chapeau
Musée de l'Armée, Paris, PH le
19/12/2012

Philippe prend le pouvoir d'une nouvelle monarchie, la Monarchie de Juillet, et se prend pour l'héritier de la Révolution française. Sous son règne ont vu le jour bien des uniformes

¹ Voir YANG Jingxiu, *Longwen zai diwang fushi shang de yunyong*. 杨景秀, 《龙纹在帝王服饰上的运用》。YANG Jingxiu, *op.cit.*, p.226.

militaires décorés de coqs. Sur les boutons des uniformes et des chapeaux, nous pouvons trouver soit un coq qui se dresse très



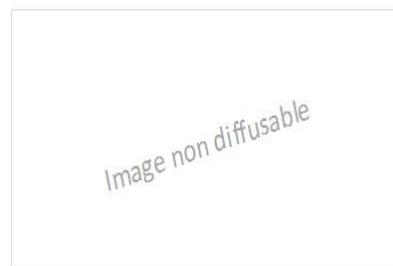
Image-I-4-2-(4)
Coq sur un shakos
Musée de l'Armée, Paris, PH le 19/12/2012



Image-I-4-2-(5)
Coq sur un casque d'infanterie
Musée de l'Armée, Paris, PH le 19/12/2012

fièrement, soit un coq qui pose une patte hardiment vers l'avant (voir Image-I-4-2-(1), Image-I-4-2-(2), Image-I-4-2-(3)) ; certains shakos de l'époque même sont aussi envahis par notre oiseau : les coqs, en laissant apparaître un caractère fort agressif, ouvrent légèrement leur bec, déploient les ailes et posent une patte en l'air vers l'avant ou sur une boule (voir Image-I-4-2-(4)).

Eventuellement inspiré par ces shakos, un casque d'infanterie est né en 1914, un coq se trouve au-dessus : il se met debout sur les faisceaux et regarde l'observateur en face ; ayant sa crête bien dressée, bec grand ouvert et les ailes déployées, il montre son agressivité et sa combativité, cela donne l'impression qu'il s'apprête à se livrer bataille à tout moment (voir Image-I-4-2-(5)).



Parmi les chefs d'Etat français, Louis Philippe n'est en fait ni le seul ni le premier à s'intéresser à

Image-I-4-2-(6)
Le coq au pied du dauphin sur la médaille frappée en 1601 par Henri IV pour Louis XIII
PASTOUREAU Michel, « Les Emblèmes de la France », PU en 1998

l'utilisation du coq, nombreux sont ses homologues qui manifestent leur intérêt pour l'oiseau et l'utilisent comme emblème. En 1601, en gardant la fleur de lys comme emblème royal, le roi français Henri IV a choisi le coq comme symbole du peuple français¹. A la naissance de son fils, le futur Louis XIII, Henri IV a même fait fabriquer une médaille par un artiste italien. Un coq y est posé aux pieds du successeur même, en accompagnant un sceptre et la fleur de lys (qui représente la cour royale)² ; il met une patte sur une boule qui doit représenter le monde, l'inscription en latin explique la scène : *Regnis natus et orbi*, c'est-à-dire, « il est né pour ses peuples et pour le monde » : l'ambition de la France est fort claire (voir Image-I-4-2-(6)). En plus de la naissance, un autre événement important dans la vie de Louis XIII est aussi assisté par le coq. Lors de ses fiançailles avec la fille du roi d'Espagne, Anne d'Autriche, « la place Royale est entièrement décorée de coqs, emblèmes de la France, et de lions, emblèmes de l'Espagne³. » Grâce à une source à laquelle se réfère André Girard, nous apprenons qu'il y a également des vœux en latin :

[...] *Felicitas ex concordia* : (c'est-à-dire) le bonheur naît de la concorde. (mais) Le souhait ne se réalise pas, car par la suite le coq est constamment aux prises avec le lion. Sur un jeton en argent de 1619, où figure Louis XIII, deux coqs que le soleil fait chanter, font fuir un lion : leur courage, dit la légende, est embrasé, IGNEUS EST OLLIS VIGOR⁴.

Après avoir accompagné Louis XIII, le coq continue à servir de symbole auprès du fils de Louis XIII, Louis XIV. Celui-ci est peut-être le roi le plus passionné par cet animal

¹ Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.61.

² Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, *op.cit.*, p.71.

³ *Ibid.*

⁴ GIRARD André, *op.cit.*, p.61.

car nous savons que, lors de son règne, « le rôle du coq [...] va prendre un essor considérable¹. » Et de plus, le Roi-Soleil fait du volatile une figure complémentaire de son emblème personnel, le Soleil, et des symboles de la monarchie, les fleurs de lis². Entre 1675 et 1677, Louis XIV a lancé une série de campagnes militaires, dans son manuscrit qui décrit ces batailles, « les miniatures [...] sont souvent ornées de coqs qui personnifient bien les Français, puisqu'ils se trouvent en lutte avec les animaux emblématiques des autres pays³. » L'attirance de Louis XIV pour le thème du coq peut se voir également sur les décors du Château de Versailles. Ce chef d'Etat demande à ses architectes de concevoir un nouveau style afin de décorer les chapiteaux de plusieurs salles de son palais. C'est l'idée de Lebrun qui l'emporte sur les autres : son dessin, appelé ordre « français », alterne les fleurs de lis et les coqs. On y voit une enseigne en forme de demi-lune allongée au milieu de laquelle se voit une fleur de lys ; sur les deux côtés de l'enseigne, deux têtes de coq, avec le bec ouvert, occupent chacun un côté, ils se regardent

¹ PAPIN Yves-Denis, *Le Coq : Histoire, Symbole, Art, Littérature*, France : Editions Hervas, 1993. p.66.

² Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France, op.cit.*, p.72.

³ GIRARD André, *op.cit.*, p.63.

à travers le lis (voir Image-I-4-2-(7))¹. Avec les coqs qui côtoient la fleur royale, ce genre de graphisme donne au coq la même place que le lys, emblème royal.

Comme le coq qui occupe bien des places dans le château royal, le dragon envahit aussi un palais royal, la Cité interdite de Pékin. Celle-ci est appelée habituellement *Gù gōng* (故宫, Palais ancien) par les Chinois et a été construite il y a environ 600 ans. En tant que palais impérial des Ming et des Qing, cet endroit nous permettra de connaître l'utilisation du dragon dans la cour royale de Chine.

En 1402, le deuxième souverain des Ming, ZHU Yunwen, est révoqué par son oncle ZHU Di ; celui-ci succède au trône et devient le troisième chef d'Etat, dit Yongle, de cette dynastie. En 1406, l'Empereur Yongle lance la construction de la Cité interdite à Pékin, au bout d'une quinzaine d'années, ce palais impérial a vu le jour en 1420. Jusqu'au début du XX^e siècle, le Palais ancien, comme local d'habitation, a accueilli une vingtaine de



Image-I-4-2-(7) Style du coq dans la Galerie des Glaces du Château de Versailles
PASTOUREAU Michel, « Les Emblèmes de la France », PU en 1998

¹ Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.63.

gouvernants chinois. Ces souverains, bien qu'ils règnent aux époques différentes, partagent un point important : leur vie est inondée de dragons¹. La Cité interdite en est un témoin : les dragons se voient sur les extrémités du toit de bien des pavillons, comme le Pavillon Tian'anmen sur le toit duquel dix dragons s'apprêtent à se combattre pour protéger le palais du roi² ; les symboles chinois se trouvent sur les sceaux d'empereurs, sur les armoires conservant les robes dragons et sur la pente entre deux escaliers menant à l'entrée de plusieurs pavillons³ ; ils apparaissent sur les colonnes de *Zhōng hé diàn* (中和殿, Pavillon de l'Harmonie centrale) et de *Bǎo hé diàn* (保和殿, Pavillon de l'Harmonie préservée)⁴ ; nous pouvons également les repérer sur les cloches chinoises d'or (une batterie d'instruments musicaux ressemblant au carillon) et les bouts des drains du Palais ancien, etc⁵.

¹ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., p.290.

² Voir PAN Yihuan, YANG Jianyuan, PAN Xiaoyu, *Zhongguo longwenhua jingguan*, Zhongguo, Lüyou chubanshe, 1993. 潘一焕, 杨建原, 潘晓宇, 《中国龙文化景观》, 中国, 旅游出版社, 1993。PAN Yihuan, YANG Jianyuan et PAN Xiaoyu, *Sites touristiques et Monuments historiques de Dragon en Chine*, Chine : Maison d'Édition de Tourisme, 1993. pp.56-64.

³ Voir *ibid.*

⁴ Voir *ibid.*

⁵ Voir *ibid.*

Parmi les monuments où figurent les dragons, l'un des plus réputés est un haut-relief édifié pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle, *Jiǔ lóng bì* (九龙壁, Mur aux Neuf Dragons). Sur ce monument mural, on compte neuf dragons qui sont répartis dans cinq zones. La zone du milieu est prise par un seul dragon ; quand il s'agit des quatre autres, chacune d'entre elles est partagée par deux dragons de couleur différente. Sur les deux côtés du mur se voient deux dragons jaunes ; vers le centre se présentent respectivement deux dragons violets, deux dragons blancs et deux dragons bleus (voir Image-I-4-2-(8)).



Image-I-4-2-(8) Mur aux neuf dragons à la Cité interdite, Pékin
LI Xieping, www.dpm.org.cn, PR le 10/11/2016

Ces huit dragons, en se présentant en silhouette, ne font voir que l'un des deux côtés, gauche ou droit, de leur corps, ils ont tous la gueule béante et gardent une perle à proximité. Quant au centre, il est occupé par un seul dragon jaune ; il se présente en face, fixe agressivement les yeux sur l'observateur, ouvre grand sa bouche et entoure une perle.

En plus du Mur aux Neuf Dragons, dans le même Palais ancien, nous avons *Tài hé diàn* (太和殿, Pavillon de l'Harmonie suprême), initialement nommé *Fèng tiān diàn* (奉天殿, Pavillon de l'Obéissance aux Ordres du Ciel) et *Huáng jí diàn* (皇极殿, Pavillon de la Royauté suprême), qui est l'une des communautés de dragons les plus caractéristiques dans ce palais. Ce pavillon est l'endroit où se passent les événements

solennels aux époques des Ming et des Qing : par exemple, entreprendre la cérémonie de la montée sur le trône du souverain, célébrer le mariage du roi, sacrer la reine de l'empereur ainsi que donner des ordres et stratégies militaires avant les expéditions, etc¹. Au milieu du plafond de ce pavillon, un dragon géant se love et regarde le bas de haut, cette présentation reflète la nomination de l'empereur par le ciel ; en dessous de ce dragon se trouve une plate-forme, on y voit un paravent, le trône royal et un grand nombre de dragons (environ 400) ; autour de la plate-forme, il existe six colonnes métalliques de 13 mètres de haut ornées de dragons, les dragons grimpent sur ces colonnes comme s'ils étaient en train de monter au ciel. Dans ce pavillon symbolisant la royauté, on compte 13 844 dragons².

On dit qu'il y a une dizaine de millions de dragons dans toute la Cité interdite³ ; ces dragons rappellent à tout moment le lien entre le dragon et l'empereur à l'entourage du souverain.

Dans le palais même, on a un autre pavillon, moins célèbre mais immanquable : *Chǔ xiù gōng* (储秀宫, Pavillon de l'Élégance accumulée). Ce pavillon a été le local d'habitation de l'Impératrice douairière Cixi (1835 – 1908). Malgré son sexe féminin, Cixi attache aussi de l'importance à l'utilisation du dragon tout comme ses homologues masculins, et c'est la raison pour laquelle on trouve des représentations de dragons aux alentours de son ancienne résidence. On voit ainsi que l'image du dragon s'est bien

¹ Voir http://www.dpm.org.cn/www_oldweb/China/phoweb/BuildingPage/1/B491.htm.

² Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 8 – Diwang longzhong*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 24 ri. 《探索发现：中华龙8——帝王龙种》，中国，CCTV10，2012年7月24日。《Exploration : Le Dragon chinois (8) – empereurs nés dragon. Chine, CCTV10, 24/07/2012.

³ Voir PAN Yihuan, YANG Jianyuan, PAN Xiaoyu, *Zhongguo longwenhua jingguan*. 潘一焕, 杨建原, 潘晓宇, 《中国龙文化景观》。PAN Yihuan, YANG Jianyuan, *op.cit.*, p.58.

enracinée dans la pensée de la classe dirigeante de Chine, toute personne, qu'elle soit homme ou femme, espère profiter du dragon en raison de la corrélation empereur-dragon.

Si le dragon dans l'ancien pavillon de Cixi possède des significations symboliques pouvant servir la plus grande dirigeante du pays, la présence d'un coq au Château de Versailles est un peu mystérieuse. Ce coq est au sommet d'un lit qui est bien celui de la reine de Louis XIV, Marie-Thérèse d'Autriche. Là-dessus, notre bel oiseau doré se dresse très fièrement avec ses ailes déployées (voir Image-I-4-2-(9)). Quel en est le sens ? La fécondité ? La surveillance à tout instant ? La protection accordée par



Image-I-4-2-(9)
Coq au chevet du lit de la reine de
Louis XIV
Château de Versailles,
PH le 23/02/2008

son époux ? Ou bien l'omniprésence de Louis XIV ? Un peu de tout cela peut-être. Quoiqu'il en soit, ce coq, vu sa présence importante à cette époque-là, ne doit pas être pris de façon arbitraire.

Grâce à l'intérêt de Louis XIV, le coq a connu un beau succès ; mais les successeurs de Louis XIV, Louis XV et Louis XVI, ne manifestent guère d'intérêt pour le volatile, le coq se voit donc moins souvent qu'avant, mais il ne s'est pas retiré du monde,

[...] il garde la valeur de son symbole. Sur un almanach de 1719, une gravure rappelle l'alliance du roi de France et du duc de Lorraine. Louis XV et des membres de la cour sont au centre ; à gauche, la personnification de la monarchie française, portant la couronne royale et le manteau fleurdelisé, tient un rameau d'olivier ; à ses pieds un coq chante. A droite, la personnification de la Lorraine ne se distingue de l'autre que par l'écusson de Lorraine sur lequel elle s'appuie et qui fait opposition au coq, emblème français [...]. Très significatif aussi est ce billet du bal donné en 1747, à Versailles, pour le mariage du dauphin avec Marie-Josèphe de Saxe, fille du

roi de Pologne : l'aigle de Pologne, entre autres attributs, est uni par des guirlandes de fleurs au coq français¹.

Sous Louis XVI (1774 – 1792), le coq garde encore ses droits emblématiques. Le roi a même gravé de sa propre main une vignette sur laquelle le coq est entouré par les fleurs de lys².

Sous le I^{er} Empire, le coq est toujours là, même si l'emblème de cette époque est l'aigle ; mais en fait, pour choisir un emblème, Napoléon Bonaparte avait même organisé un vote entre le coq et l'aigle, et c'est le coq qui remporta le plus de voix. Mais si l'emblème du I^{er} Empire est l'aigle, c'est en fait la réticence de l'Empereur : il n'aime pas le coq.

En 1804, presque au même moment de la fondation de son empire, Napoléon I^{er} se met à la recherche d'un emblème qui arrive à non seulement refléter les temps nouveaux mais aussi maintenir une certaine continuité avec le passé, celui de la Révolution et celui de l'Ancien Régime. Le choix étant difficile, le 12 juin, Bonaparte fait voter les membres présents à la séance du Conseil d'Etat. « Une majorité assez large se dégage en faveur du [...] coq ! Il ne pouvait pas en être autrement, tant l'oiseau incarnait l'Histoire de la France à travers ses différents régimes³. » Mais Napoléon hésite, finalement, il renonce au coq et choisit l'aigle comme nouvel emblème.

Que le coq n'ait pas été choisi ne signifie pas qu'il soit absent à l'emblématique du premier Empire. De 1804 à 1815, il reste un des

¹ GIRARD André, *op.cit.*, pp.63-64.

² Voir *ibid.*, p.64.

³ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.524.

emblèmes de la France, un emblème parmi d'autres, mais que l'on voit encore au sommet de la hampe de la plupart des drapeaux. Il n'est pas l'image de l'empereur ni celle de son gouvernement, mais il reste celle de la Nation¹.

Dix ans plus tard, Louis XVIII succède à Napoléon Bonaparte et est devenu le chef d'Etat de la Restauration. A son époque, le coq est considéré comme un personnage qui s'est trop compromis avec la Révolution française, il est donc tombé en disgrâce et a disparu de tous les objets et insignes officiels, cette situation misérable persiste jusqu'à la Révolution de 1830 qui donne naissance à la Monarchie de Juillet.

Suivant la référence d'André Girard, dès son début, la Monarchie de Juillet redonne au coq une bonne partie de la place qu'il a perdue depuis 1815. A part des shakos et des uniformes, le souverain Louis-Philippe remet le volatile sur le cimier des drapeaux de la garde nationale². En plus, Louis-Philippe a choisi deux blasons. « Sur le premier blason qu'il se choisit comme roi, paraissent, outre les fleurs de lis, deux coqs, l'un près de la Charte, l'autre sur la couronne royale ; le second, plus simple, qu'il adopte un peu plus tard, n'a plus de fleurs de lis, mais il garde le coq au-dessus des drapeaux qui entourent la charte d'or³. » A côté des blasons du roi, le coq se trouve sur l'en-tête des papiers administratifs, sur les épées des fonctionnaires et celle du roi lui-même, etc⁴. Le coq de cette époque, « [...] acquiert avec la Monarchie de Juillet un statut d'emblème officiel majeur qu'il ne retrouve plus après la chute du régime⁵. »

¹ I PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.525.

² Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.69.

³ *Ibid.*

⁴ Voir *ibid.*

⁵ RICHARD Bernard, *op.cit.*, p.311.

Après avoir tracé à grands traits l'utilisation du coq dans les cours royales des époques différentes, nous avons trouvé que les souverains de France n'ont pas d'opinion identique sur le coq : tantôt le volatile jouit d'une grande faveur ; tantôt il reste discret ou tombe en déclin. Comparé au coq, le dragon chinois jouit depuis la dynastie des Ming, de manière presque ininterrompue, d'une incroyable attention accordée par les empereurs de ce pays, et cela jusqu'au début du XX^e siècle.

En 1912, le dernier empereur de l'Histoire de Chine, Puyi, est destitué par un homme politique, YUAN Shikai. YUAN est un militaire et officiel très ambitieux, à l'âge de 13 ans, il se nomme *zhé lóng* (蛰龙, dragon en hibernation) et a de nobles ambitions de devenir *zhēn lóng* (真龙, dragon authentique) qui gouverne le pays¹. En 1915, son souhait s'est réalisé : il est sacré et est devenu le gouvernant de l'Empire de Chine. Comme ses prédécesseurs, YUAN met largement l'accent sur l'utilisation du dragon : il fait fabriquer des médailles, sur l'avvers se trouve l'effigie du souverain, et sur le dos se voit le dragon impérial² ; n'étant pas satisfait des trônes de la dynastie des Qing (les trônes de cette époque sont si hauts que YUAN n'arrive pas à poser les pieds sur le sol, ce qui, d'après lui, gêne son « image majestueuse »), YUAN Shikai a conçu lui-même le trône en mettant 9 dragons dessus³. En plus, YUAN a fait fabriquer deux robes décorées de dragons en

¹ Voir <http://www.chinanews.com/hb/2012/02-01/3637353.shtml>.

² Voir ZHANG Zhuangnian, ZHANG Yingzhen, *Zhongguo lishi mi wen yi shi*, Zhongguo, Shandong huabao chubanshe, 2004. 张壮年, 张颖震, 《中国历史秘闻轶事》, 中国, 山东画报出版社, 2004. ZHANG Zhuangnian et ZHANG Yingzhen, *Anecdotes et Chronique scandaleuse de l'Histoire de Chine*, Chine : Edition de Revues illustrées du Shandong, 2004. p.465.

³ Voir *ibid.*, p.47.

dépensant une somme de 800 mille *yuan* (devise de l'époque)¹. La même année que celle de sa prise du pouvoir, des fossiles de dinosaure (恐龙, *kǒng lóng*, dragon terrifiant) sont mis au jour à Yichang dans la province du Hubei. L'agent qui est envoyé pour examiner les fouilles archéologiques a fait un rapport. Dans ce rapport, il présente que tous les os du dinosaure sont récupérés et cela permet de monter un squelette complet ; de plus, il ajoute que cette découverte archéologique sera favorable à l'empire de YUAN Shikai². Après être mis au courant, YUAN Shikai, fou de joie, nomme les fossiles du dinosaure *ruì lóng dà wáng* (瑞龙大王, dragon d'heureux auspices le grand). Le nom du village Yichang, où se sont trouvées les fouilles archéologiques, est dénommé *lóng ruì* (龙瑞, bon augure de dragon)³. Bien évidemment, YUAN Shikai souhaite que les découvertes archéologiques de dinosaure puissent favoriser sa souveraineté.

Dans l'Histoire de Chine, le dragon a été pendant longtemps l'image favorite des rois de ce pays. A compter de la dynastie des Ming, les souverains chinois décrètent que le dragon ne peut servir que les rois et que la vie quotidienne des gouvernants doit être accompagnée de dragons. Cela conduit au fait que nous voyions d'innombrables dragons qui paraissent dans la vie courante des monarques pour leur rendre service – à l'époque des Qing, même sur les pots de chambre et les crachoirs de la cour royale, on peut voir les dragons⁴. Quant au coq, une fois accepté, il est utilisé dans bien des domaines par des chefs d'Etat sous des périodes diverses, il a une symbolique fort riche : figure de l'Etat,

¹ Voir ZHANG Zhuangnian, ZHANG Yingzhen, *Zhongguo lishi mi wen yi shi*. 张壮年, 张颖震, 《中国历史秘闻轶事》。ZHANG Zhuangnian et ZHANG Yingzhen, *op.cit.*, p.458.

² Voir <http://www.chinanews.com/hb/2012/02-01/3637353.shtml>.

³ Voir *idem*.

⁴ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.33.

de la Nation, du peuple français, etc., et il semble que les rois français n'ont pas essayé de monopoliser cette image. Par rapport à ce fait-là, la classe dirigeante chinoise s'efforce de monopoliser le dragon. Toutefois, dans certains cas, les leaders de l'Empire du Milieu sont obligés de faire des concessions, c'est-à-dire, exiger moins sévèrement au sujet des règlements et de l'utilisation du dragon. En profitant des occasions inmanquables, le dragon est associé, comme le coq, aux notions d'*Etat*, *Nation*, *Chinois* etc., nous allons les présenter dans une partie suivante.

4.3 Association entre le symbole et des notions politiques

Dans la partie d'avant, nous avons présenté que dans l'Histoire de France l'image du coq est fréquemment utilisée sur des objets divers sous des époques différentes. Nous avons également mentionné qu'en matière de symbole, le coq a été l'image de l'*Etat*, de la *Nation* ou des *Français* à l'échelle nationale et/ou internationale. De façon similaire, à certaines époques, les Chinois ont utilisé le dragon pour créer une association avec ces mêmes notions d'*Etat*, de *Nation* et de gens d'origine chinoise.

Dans l'Histoire de la Chine, le dragon a été placé sur le drapeau afin de représenter la Chine sur le plan international. Certes, du point de vue moderne, ce drapeau avec un dragon comme motif peut être considéré comme drapeau national. Cependant, « 1840 nián Yā piàn zhàn zhēng qián, Zhōng guó rén bìng méi yǒu suǒ wèi guó qí de guān niàn (1840 鴉片战争前，中国人并没有所谓国旗的观念。Avant 1840, la Première Guerre de l'Opium, le terme *drapeau national* n'existait pas en Chine)¹. » En 1840, la Première

¹ SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.161.

Guerre de l'Opium a forcé la Chine à ouvrir sa porte aux étrangers, mais les Chinois ignorent toujours la nécessité du drapeau national au cours des échanges internationaux. Il est probable que ce soit parce que les Chinois d'alors se prenaient pour le centre du monde : d'après eux, il n'était pas obligatoire d'échanger avec les « petits pays » ; les Chinois n'avaient donc besoin ni de se rendre dans les pays étrangers ni d'être distingués par le drapeau. Ainsi, il suffisait que les Chinois reconnaissent les drapeaux des étrangers¹.

Après la Seconde Guerre de l'Opium (1856 – 1860), lors des échanges internationaux, la classe dirigeante chinoise perçoit de plus en plus l'inconvénient de ne pas avoir un drapeau standardisé : les navires étrangers agressent souvent les bateaux chinois sous prétexte qu'il n'est pas possible d'identifier leur nationalité. En 1862, sur la recommandation d'un diplomate français, Michel Alexandre Klezkowski, les autorités chinoises se sont décidées à concevoir un drapeau destiné aux bateaux officiels afin d'éviter les agressions. Ce drapeau a une forme triangulaire, et dessus, nous voyons un dragon jaune².

Nous savons que le dragon sert pendant longtemps les empereurs chinois ; il est le symbole de la royauté. Par conséquent, la présence du dragon sur le drapeau d'un bateau sert à transmettre l'information suivante : c'est un « bateau à l'usage de la cour royale ». En outre, à cette époque-là, malgré une utilisation réservée aux navires officiels, le drapeau dragon sert à différencier les pays, ainsi, sous cet angle, le drapeau dragon a la même fonction que le drapeau national, il représente la Chine de la dynastie des Qing.

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.161.

² Voir *ibid.*, pp.163-164.

Cependant, le drapeau dragon d'alors n'est pas encore officiellement reconnu par l'Etat comme drapeau national, il est simplement utilisé pour dissuader les marins étrangers au nom de la cour royale chinoise. Toutefois, aux yeux des autres pays, ce drapeau « décoré » d'un dragon n'est pas autre chose que le drapeau national chinois ; il est le représentant de la Chine. En 1877, un corps diplomatique chinois visite le Japon ; les militaires japonais hissent à la fois le drapeau dragon et le drapeau japonais et tirent une salve en l'honneur du cortège des Qing. Cela prouve que le drapeau à motif de dragon joue en réalité le rôle du drapeau national¹. Mais ce drapeau n'est officialisé par les autorités chinoises qu'une dizaine d'années plus tard. En 1888, Cixi, l'Impératrice douairière de la Chine d'alors, a accordé l'autorisation pour que la forme du drapeau dragon soit désormais confirmée et standardisée de manière officielle. Selon les instructions de Cixi, le drapeau doit être sous forme rectangulaire, à motif d'un dragon jaune². Depuis, la Chine figure parmi les pays possédant un drapeau national.

Mais il faut admettre que, quand il est question du drapeau dragon, reconnaître de façon officielle est seulement une simple formalité car, comme ce qu'on a vu dans les passages précédents, le drapeau à motif de dragon est déjà mis en utilisation avant de devenir national. A cette époque-là, l'utilisation du drapeau dragon se voit non seulement sur les bateaux appartenant au gouvernement chinois, mais aussi chez les commerçants chinois. En 1866, ZHANG Deyi, un haut fonctionnaire chinois, s'est rendu en Europe.

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, pp.171-172.

² Voir PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*. 庞进, 《龙之魅——中华龙文化 50 讲》。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois, op.cit.*, p.57.

Lors de sa visite aux Pays-Bas dans un jardin zoologique, il a aperçu en haut d'un immeuble un drapeau décoré de dragon ; quand il est entré dans ce bâtiment, il a trouvé en stock une grande quantité de marchandises en provenance de Chine et d'Asie¹. Le drapeau dragon devait ici servir à marquer l'origine des produits, il est un support de publicité magnifique aussi bien pour les marchands chinois que pour les hommes d'affaires étrangers ; au plus tard dans les années 1880, les commerçants d'origine chinoise résidant en Amérique commencèrent également à se servir du drapeau dragon². Dans la plupart des cas, le drapeau à motif de dragon était utilisé pour signaler le lieu de production, distinguer les origines et attirer les clients³. C'est donc d'abord le profit commercial qui motive les hommes d'affaires chinois à utiliser le dragon : labelliser ses produits d'une image venant d'un endroit lointain, accentuer le profil exotique des marchandises et associer le dragon et la Chine ou l'Asie assez éloignée, tout cela permet d'augmenter les ventes et les bénéfices économiques. Ensuite, il est possible que les marchands chinois s'identifient au dragon et à son origine. A l'aide de l'image du dragon, les hommes d'affaires annoncent que le pays de cet animal est leur origine : nous venons du même endroit que cette créature mystérieuse – la Chine.

Cette reconnaissance, outre son origine du profit économique, apparaît donc à l'origine du patriotisme et de l'attachement pour le pays natal et le fait que les commerçants d'origine chinoise utilisent le drapeau décoré de dragon renforce le lien de « dragon - Chine - les gens d'origine chinoise ». Selon les recherches de SHI Aidong,

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.176.

² Voir *ibid.*, p.177.

³ Voir *ibid.*, p.176.

« Zhì chí dào 19 shì jì mò qī, wú lùn gōng sī chǎng hé, lóng qí yǐ jīng bèi guó jì shè huì suǒ pǔ biàn rèn kě bìng shǐ yòng (至迟到 19 世纪末期, 无论公私场合, 龙旗已经被国际社会所普遍认可并使用。A la fin du XIX^e siècle au plus tard, le drapeau, ayant un dragon comme motif, est universellement reconnu et utilisé à l'échelle internationale, aussi bien lors des événements officiels qu'aux occasions privées)¹. » Cela fait voir qu'à compter de cette époque, le dragon représente la Chine.

Si l'association entre le dragon, la Chine et les Chinois n'a vu le jour qu'autour du XIX^e siècle, le coq, lui, commence à être mis en lien avec le pays et les habitants du pays bien plus tôt que le symbole chinois.

D'après Michel Pastoureau, les Romains sont les premiers à associer le coq et la Gaule, et l'origine de cette association est à chercher dans le domaine du langage². Dans le dictionnaire latin-français de Félix Gaffiot, on a des interprétations suivantes : « 1. gallus, *i*, m., coq : CIC (Cicéron). *Div. 2, 56* ; v. *Gallinaceus* ; *gallus in sterquilinio suo plurimum potest* SEN. (Sénèque le philosophe, L. ANNÆUS SENECA) [...], le coq est roi sur son fumier [...]. 3. Gallus, *i*, m., Gaulois : CÆS (César l'empereur) [...]»³. » C'est-à-dire, en langue latine, le terme *gallus* signifie à la fois le coq et l'habitant de la Gaule. Pour quelles raisons ? Une hypothèse pourrait servir d'explications. Selon certains historiens, les Gaulois se teignent la chevelure dans l'eau de chaux ou la frotte avec une

¹ SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *Politique de Dragon et Image de la Chine du 16^{ème} au 20^{ème} Siècle*, *op.cit.*, pp.175-176.

² Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, *op.cit.*, p.62.

³ GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-français*, France : Paris, Hachette, 1934. p.703.

pommade composée de plantes pour lui donner une couleur rougeâtre¹. Si l'on consulte un dictionnaire français-gaulois, on trouvera que, *Rudianus*, l'un des mots gaulois qui signifient le rouge, est l'épithète du dieu de guerre Mars². Donc, il est vraisemblable que ce soit à cause de la ressemblance entre la chevelure et la crête gallinacée, la barbe rouge et les caroncules, que ce maquillage, visant à faire peur aux ennemis à la guerre, ait donné l'image du coq des *Galli* (forme plurielle du *Gallus*) aux Romains, et ceux-ci commenceront à appeler les peuplades du nom du volatile. En réalité, ce calembour qui n'est au début qu'une caractérisation malveillante, est cependant le début des incroyables liens entre le coq et la France, le coq et les rois français ainsi que la nation française.

Aux premières décennies du XVI^e siècle, le coq commence à accompagner la fleur royale et la couronne. « Au siècle suivant, l'image du coq est définitivement assumée. Elle fait de plus en plus souvent partie de la propagande monarchique et renvoie [...] tantôt au royaume dans son ensemble, tantôt à la nation française³. » Citons un bon témoignage, sur la médaille que fait fabriquer Henri IV pour célébrer la naissance de son fils, le futur Louis XIII : un coq est posé aux pieds du successeur même à côté d'un sceptre et de la fleur de lys⁴. « [...] onze ans plus tard, à l'occasion des fêtes qui célèbrent les fiançailles de ce même Louis XIII et l'infante Anne d'Autriche, la place Royale à Paris est

¹ Voir PICOT Jean-Pierre, *Dictionnaire historique de la Gaule : des origines à Clovis*, France : Paris, La Différence, 2002. pp.324-325.

² Voir SAVIGNAC Jean-Paul, *Dictionnaire français-gaulois*, France : Paris, La Différence, 2004. p.262.

³ PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France, op.cit.*, p.71.

⁴ Voir *ibid.*

entièrement décorée de coqs, attributs de la France, et de lions, attributs de l'Espagne¹. »

Les deux animaux servent donc à représenter leur pays respectif.

Lors du règne du dauphin de Louis XIII, le rôle du coq va prendre un essor considérable² : il est représentant de la Nation et, sur plusieurs images, on le voit saluer de son chant un soleil rayonnant³. Comme Louis XIV se nomme *roi du soleil*, le fait de présenter en même temps le coq et le chef d'Etat permet de démontrer l'importance symbolique de plus en plus grande du symbole français. Nous voyons de ce fait, « Dans l'édit de 1655, qui régit le papier timbré et ses symboles, les fleurs de lys et la couronne représentent la royauté, le soleil le roi et le coq le peuple français⁴. » A l'occasion de grands événements, le coq est souvent présent sur les jetons. Toujours en 1655, pour la levée du siège d'Arras, un coq est frappé sur un jeton, il est devant une ville fortifiée et est en train de faire fuir le lion espagnol, la légende se lit : Cantans Fugat qui veut dire « en chantant, il fait fuir »⁵. Dans un ouvrage édité en 1662 et racontant le mariage de Louis XIV avec Marie-Thérèse d'Autriche, fille du roi d'Espagne, en 1660, la France et l'Espagne sont respectivement personnifiées par le coq et le lion⁶.

Au moment de l'indépendance de l'Amérique, le coq, en manifestant la vigilance des troupes françaises et l'ardeur guerrière, affronte le lion britannique sur de nombreuses

¹ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.517.

² Voir PAPIN Yves-Denis, *op.cit.*, p.66.

³ Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, *op.cit.*, p.72.

⁴ PAPIN Yves-Denis, *op.cit.*, p.66.

⁵ Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.63.

⁶ Voir *ibid.*, p.62.

brochures ou gravures¹. Treize ans plus tard, la France connaît un grand changement politique avec la Révolution. La Révolution française, quant à elle,

constitue en effet [...] un moment particulièrement faste (pour le coq français). [...] le coq parvient à assurer une certaine continuité avec l'Ancien Régime. [...] Du printemps 1789 jusqu'à l'automne 1792, il est même la figure que l'on associe ou oppose le plus souvent aux fleurs de lis. Plus que la cocarde, la pique, les faisceaux ou le bonnet de la Liberté – qui expriment l'idéologie des sans-culottes – c'est le coq qui figure le peuple de France, uni et vigilant².

Après la prise de la Bastille, pour commémorer ce grand événement historique, beaucoup de médailles ont été créées parmi lesquelles plusieurs sont décorées d'un coq. Sur l'une d'elles, on voit un coq, se tenant debout sur une tour renversée, tient une pique surmontée d'un bonnet phrygien par sa patte droite ; le coq ici représente en fait le peuple français malgré la légende *Je veille pour la nation* qui donne l'impression à première vue que c'est l'emblème de la vigilance³.

Sur une gravure publiée à l'occasion du serment fédératif de 12650 soldats citoyens du Dauphiné, le 29 novembre 1789, on voit un étendard avec un coq surmontant un globe fleurdelisé et deux inscriptions : « VIVE LE PEUPLE FRANCAIS » et « IL CHANTE ET COMBAT TOUR A TOUR » qui montrent bien la valeur donnée au coq. Sur une estampe de la même époque, un militaire présente un projet d'étendard : au-dessus d'un bonnet de la liberté parsemé de fleurs de lys, on voit un coq et un portrait du roi avec l'inscription suivante : « LOUIS XVI, RESTAURATEUR DE LA LIBERTE FRANCAISE » et une devise : LA NATION ET LE ROI, la Bastille qu'on démolit.

¹ Voir RICHARD Bernard, *op.cit.*, pp.307-308.

² PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France, op.cit.*, p.74.

³ Voir GIRARD André, *op.cit.*, p.64.

En 1791, Augustin Dupré a frappé une pièce qui sera reproduite plusieurs fois. L'avers est sans aucun doute l'effigie du roi d'alors, Louis XVI, tandis qu'au centre du revers, le Génie de la France est en train de rédiger la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* sur l'autel de la Patrie avec le sceptre de la raison ; à gauche il y a les faisceaux, à droite du Génie même on voit un coq à patte levée (voir Image-I-4-3-(1)).



Image-I-4-3-(1) Pièce frappée par Augustin Dupré
Musée de Monnaie de Paris, PH le 19/02/2008

« Officiellement, ce coq n'est que le symbole de la vigilance par une feinte déférence envers le roi, mais dans l'esprit des gens il est bien l'image du peuple prêt à défendre ses droits et son territoire¹. » En 1792, la France était en danger en se trouvant aux abois des pays qui étaient hostiles à la Révolution française citons le Royaume de Prusse. Après la victoire à Valmy, le coq se voit

au sommet de la hampe de certains drapeaux. Plus tard, il envahit les créations artistiques populaires : vignettes, médailles, céramique, mobilier. Son utilisation reste débridée, elle n'est pas contrôlée comme celle de la cocarde ni, plus tard, celle du drapeau tricolore. Le coq demeure un emblème dont l'usage est libre. En outre, il présente l'avantage sur les autres figures révolutionnaires d'être polysémique, représentant à la fois le pays et la Nation, comme c'était le cas sous l'Ancien Régime, mais aussi l'État protecteur ou le Peuple vigilant. [...] Le coq de la Première République apparaît ainsi comme une figure [...] renvoyant à la fois à la Gaule indépendante, à la Nation française telle qu'elle s'est constituée depuis la fin du Moyen Age et aux patriotes en armes qui veillent sur les acquis de la Révolution comme le coq veille sur sa basse-cour².

Le coq de la I^{ère} République apparaît ainsi comme une image résultante, renvoyant à la fois aux Gaulois de l'Antiquité, à la nation française telle qu'elle s'est constituée

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.65.

² PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France, op.cit.*, pp.75-76.

depuis la fin du Moyen-Age et aux patriotes en armes qui, comme l’oiseau, veillent sur les acquis de la Révolution.

Sous le 1^{er} Empire, l’aigle a remplacé le coq et est devenu l’emblème de l’époque de Napoléon I, mais

[...] (cela) ne signifie pas qu’il (le coq) [...] (est) absent de l’emblématique du Premier Empire. De 1804 à 1815, il reste un des emblèmes de la France, un emblème parmi d’autres, mais que l’on voit encore au sommet de la hampe de la plupart des drapeaux. Il n’est pas l’image de l’empereur ou celle de son gouvernement, mais il reste celle de la Nation¹.

Après la Restauration de Bourbons, « Dès 1840, fleurissent des caricatures qui montrent le roi à la tête en forme de poire et au parapluie bourgeois en train de vendre ou de plumer un pauvre coq². » Le symbole français représente ici le peuple français, celui-ci mène une vie de misère sous le règne du monarque. En 1845, lorsque le maréchal Soult tente de remplacer par une couronne le coq des uniformes et des hampes des drapeaux de certains régiments, Louis-Marie de Cormenin, député libéral, presque républicain, ironise : « pourquoi diable, demanda quelqu’un, s’amuse-t-on d’ôter cet emblème de la vigilance, du courage et de mille autres vertus ? – Ah ! Vous parlez de l’oiseau ? [...] – Oui, savez-vous pourquoi ils le supprimèrent ? – Certainement [...] Parce qu’ils l’ont trop plumé³ ! » Dans ce dialogue, le coq représente bien le peuple français, plumé par le régime de Louis-Philippe. Dans la presse libérale comme dans les casernes, le tollé s’amplifie et le ministre doit renoncer à son projet. « On ne touchera pas au coq gaulois !

¹ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.525.

² *Ibid.*

³ RICHARD Bernard, *op.cit.*, p.312.

C'est d'ailleurs bien ce qui le sauve quand, en février 1848, Louis-Philippe est à son tour chassé du trône. L'emblème était bien devenu un symbole du peuple français, de la nation et non plus celui de l'Etat, du régime bientôt rejeté, puis déchu¹. »

Les paragraphes ci-dessus présentent le lien entre le coq et le pays, les Français, ils montrent aussi l'association entre le coq et la nation qui est née au XVII^e siècle au plus tard. Si on veut voir la mise en relation entre le dragon chinois et la nation, il faut attendre jusqu'aux années 1930, l'époque où les intellectuels patriotiques chinois ont lancé une compagnie d'études sur le symbole chinois.

En 1933, JIANG Fuliang a publié un article intitulé *Xia yin min zu kao* (《夏殷民族考》, *Etude sur les peuples Xia et Yin*). Dans cette étude, il présente que le peuple Xia (Xia est le nom de la première dynastie de l'Histoire de Chine) se prend pour les descendants des dragons ; plus tard, JIANG a écrit un autre article nommé *Xia yin liang min zu ruo gan wen ti zong shu* (《夏殷两民族若干问题综述》, *Etude synthétique sur quelques problèmes concernant les peuples Xia et Yin*) dans lequel il continue à justifier la relation entre le dragon et la nation chinoise. Dans ces travaux, l'auteur est convaincu que les ancêtres des Xia sont de la même origine que les dragons et les serpents et que 夏 (Xia) désigne un reptile, il a une grosse tête, les grands pieds et des traits sur son dos. En se fondant sur ces arguments, JIANG Fuliang indique que le peuple Xia a comme blason le dragon, ce peuple s'appelle les petits-enfants des dragons².

¹ RICHARD Bernard, *op.cit.*, p.312.

² Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, pp.204-205.

A côté de JIANG Fuliang, WEI Juxian a un point de vue similaire. Dans son *Zhong guo de shi zu she hui* (《中国的氏族社会》, *La société des tribus chinoises*), il a associé le dragon et le peuple Xia. Selon lui, le nom de 禹 (Yǔ, l'un des anciens chefs des tribus de la haute antiquité) est de la même origine que 虫 (*chóng*, insecte, vers ; animaux quadrupèdes) ; dans *jiǎ gǔ wén* (甲骨文, écrits sur la carapace de tortue et les os de bœufs) et *jīn wén* (金文, écrits sur les bronzes), 禹 est en lien avec 九 ; et 九, quant à lui, est probablement la partie droite du caractère 虫九, soit 九. Selon *Shuo wen jie zi* (《说文解字》, livre qui interprète des caractères chinois), 虫九 est l'un des enfants de dragon, ceux-ci portent les cornes et sont en relation avec 虫 ; en plus, ce caractère (虫九) se prononce pareil que 九. Par conséquent, 九 est un dragon. Si 九 est un dragon, 禹, qui est en intime lien avec 九, est aussi un dragon. WEI a ainsi conclu que le dragon est le totem du peuple Xia ; en allant plus loin, il préconise que le pays, ayant le dragon comme totem, se nomme avec le dragon ; même son peuple s'appelle dragon¹. Certes, les liens établis par JIANG sont réalisés de façon très forcée et basés sur la subjectivité de l'auteur ; l'argumentation n'est pas convaincante (la conclusion est fondée sur des probabilités). Toutefois, ce sont les premiers essais pour établir la relation entre le dragon et le peuple Xia, ancêtres du peuple chinois. Par ailleurs, la naissance de ces travaux, quoi qu'ils ne soient pas soutenables, est en raison de la situation internationale en Asie.

Dans les années 30, la situation de la Chine se gâtait à cause d'une menace de plus en plus importante venant du Japon. D'après les intellectuels chinois, si on veut affronter

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, pp.212-213.

les Japonais, il est nécessaire d'apprendre au peuple, avec l'éducation historique et la conscience de la nation, qu'ils ont la même origine afin d'exciter le patriotisme et d'unir tous les Chinois¹. C'est dans ce contexte historique qu'a paru plus tard *Fu xi kao* (《伏羲考》, *Etude sur Fuxi*) écrit par WEN Yiduo. Dans ce travail, l'auteur s'essaie à associer tous les totems retrouvés et le totem de dragon afin de « *tuán jié qǐ lái jiù guó* » (“团结起来救国”), c'est-à-dire « sauver le pays en union »². L'idée la plus originale dans ce livre, c'est le terme que l'auteur a inventé : « *huà hé shì tú téng* (“化合式图腾”) », c'est-à-dire un totem né d'une fusion de plusieurs totems comme si on fondait plusieurs totems en un seul dans un creuset. A l'aide de ce mot, WEN Yiduo suggère que le dragon est une synthèse, une fusion des différents totems datant de la haute antiquité, il commence à propager l'idée que la civilisation de Xia, qui est d'origine du dragon, est la civilisation originelle et authentique de la Chine³. Ainsi, le dragon, la nation Xia et même la nation chinoise sont associés par WEN Yiduo. Non seulement essaie-t-il de construire un lien entre le dragon et la nation chinoise, mais aussi tente-t-il de lier le dragon à tous les Chinois. WEN met en relief que

[...] *shù qiān nián lái wǒ men zì chēng wéi "huà xià", lì dài dì wáng dōu shuō shì lóng de huà shēn, ér yǐ lóng wèi qí fú yīng, tā men de qí zhāng, gōng shì, yǔ fú, qì yòng, yī qiè dōu kè huà zhe lóng wén. Zǒng zhī, lóng shì wǒ men lì guó de xiàng zhēng. Zhí dào mǐn guó chéng lì, suí zhe dì zhì de xiāo wáng, zhè guān niàn cái bèi fàng qì. Rán ér shuō fàng qì, shí dì lǐ bìng wèi fàng qì. Zhèng rú zhèng tǐ shì mǐn zhǔ dài tì le jūn zhǔ, cóng qián zuò wéi dì wáng xiàng zhēng de lóng, xiàn zài biàn wéi měi gè zhōng guó rén de xiàng zhēng le* (……数千年来我们自称为“华夏”，历代帝王都说是龙的化身，而以龙为其符应，他们的旗章，宫室，與服，器用，一切都刻画着龙文。总之，龙是我们立国的象征。直到民国成立，随着帝制的消亡，这观念才被放弃。然而说放弃，实地里并未放弃。正如政体是民主代替了君主，

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, pp.214-216.

² Voir *ibid.*, pp.215-216.

³ Voir *ibid.*, pp.218-219.

从前作为帝王象征的龙，现在变为每个中国人的象征了。 Depuis des milliers d'années, nous nous appelons "Huaxia" (Hua, Chine ; Xia, le nom de la dynastie), les empereurs sont les dragons, ils utilisent le dragon comme symbole, leurs drapeaux, blasons, palais, habits sont tous ornés de dragons. Bref, le dragon est le symbole pilier de notre pays. Ce point de vue reste dominant jusqu'à la chute de la monarchie soit à la fondation du régime démocratique. Mais ce point de vue n'est pas abandonné. La démocratie a remplacé la monarchie, le dragon représentant l'empereur autrefois devient aujourd'hui le symbole de tous les Chinois)¹.

En quelques mots, WEN Yiduo a réussi à établir un lien entre le dragon et la nation, le pays et le peuple, mais de manière forcée, parce que sa conclusion se fonde sur des arguments incertains marqués par des hypothèses « à condition que », ou des modalisations « peut-être », « il semble que », etc. et sans véritables preuves tangibles². Cependant, cet essai est l'un des plus importants visant à associer le dragon et la Chine. Ce qui est dommage, c'est que, après cet essai, une longue rupture s'est vue : l'étude sur la relation entre le dragon et ce qui concerne la Chine (le pays, les Chinois, la nation chinoise, le peuple chinois) s'est arrêtée. Il faut attendre les années 80 pour voir les intellectuels chinois s'intéresser de nouveau au dragon. Cette rupture doit consister en des raisons suivantes.

D'abord, du début des années 30 à la fin des années 40, la Chine a connu la guerre sino-japonaise (1931 – 1945) et la guerre civile (1945 – 1949), le dragon est à l'origine un imaginaire propice qui renvoie au faste et au bonheur, il ne dispose pas, comme le coq, de qualité dans le domaine du combat ou du conflit. Ce défaut est la raison principale de son absence pendant les guerres comme la guerre sino-japonaise et la guerre civile ; au cours des conflits militaires comme sino-indien en 1962, sino-soviétique en 1969 et sino-

¹ SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.219.

² Voir *ibid.*

vietnamien en 1979, le dragon n'apparaît pas non plus de manière nette. Ensuite, après la fondation de la Chine communiste (1949), les idées directives des sciences humaines et sociales sont, idéologiquement parlant, le marxisme, le léninisme et le maoïsme, les chercheurs de l'époque ne prêtent pas beaucoup d'attention à la théorie de totem et au dragon né du régime monarchique¹. Et puis, pendant la Révolution culturelle (1966 – 1976), le dragon est regardé comme féodal pour être en intime association avec la royauté, il appartient à *sì jiù* (四旧, quatre « vieux ») qui sont vieilles pensées, vieille culture, vieilles coutumes, vieilles habitudes, c'est-à-dire les choses que, après la fondation de la Chine nouvelle, le gouvernement communiste cherchait à tout prix à démolir ; même les activités traditionnelles comme la danse du dragon, la course de bateaux-dragons en ont été victimes².

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.228.

² Voir WANG Shuqiang, FENG Dajian, *Zhongguo longwenhua yanjiu*, Zhongguo, Nankai daxue chubanshe, 2012. 王树强, 冯大建, 《中国龙文化研究》, 中国, 南开大学出版社, 2012. WANG shuqiang et FENG Dajian, *Etude sur le Dragon de Chine*, Chine : Presse Universitaire de Nankai, 2012. p.122.

Si l'on compare avec la discrétion du dragon au cours des luttes, le coq est fortement présent dans le domaine militaire où il manifeste le patriotisme et le nationalisme. En 1740, un coq est frappé sur une médaille, il regarde la gauche, ouvre légèrement le bec, pose une patte vers l'avant comme s'il marchait en avant, cette scène vaillante est interprétée dans l'inscription « Aimant la paix, sans craindre la guerre » (voir Image-I-4-3-(2)) ; la vaillance du coq est encore plus manifestante sur une affiche de 1786 de la guerre indépendante des Etats-Unis, l'effigie de Washington, Franklin et Louis XVI se trouve sur une boule fleurdelisée, et le coq qui a la crête et le barbe rouges se met au-dessus de la boule avec les jambes grand écartées, les ailes toutes déployées, le bec grand ouvert (voir Image-I-4-3-(3)).

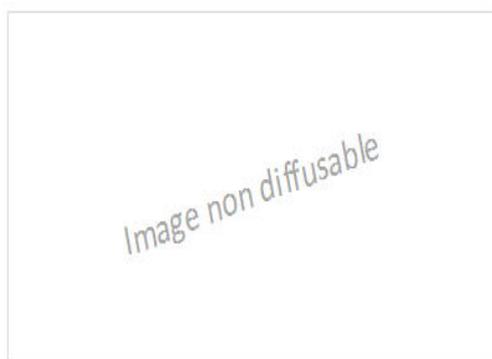


Image-I-4-3-(2)
Aimant la paix, sans craindre la guerre
PAPIN Yves Denis, « Le Coq, Histoire,
Symbole, Art, Littérature », PU en 1993

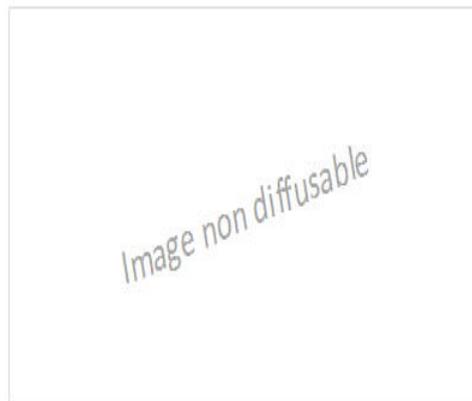


Image-I-4-3-(3)
Globe commémorant l'indépendance des Etats-Unis
PAPIN Yves Denis, « Le Coq, Histoire, Symbole,
Art, Littérature », PU en 1993
Yves Denis Papin, « Le Coq, Histoire, Symbole, Art,
Littérature »

Durant la période entre la Révolution française et la 1^{ère} République, la présence du coq est plus évidente et envahissante, il est mis directement en compagnie des instruments de guerre. En 1789, à Saint-Martin est né un drapeau, un coq se met debout sur un canon, il y montre sa décision : « je veille pour la patrie » (voir Image-I-4-3-(4)) ; en 1792, le coq se trouve sur une médaille, il lève haut sa queue sur un canon avec des ailes un peu déployées, en bas de la médaille s'écrit « Triomphe de la liberté » (voir Image-I-4-3-(5)) ; en même année, est fabriquée une assiette sur laquelle nous voyons un coq debout sur un canon avec la légende « je veille pour la nation » (voir Image-I-4-3-(6)).

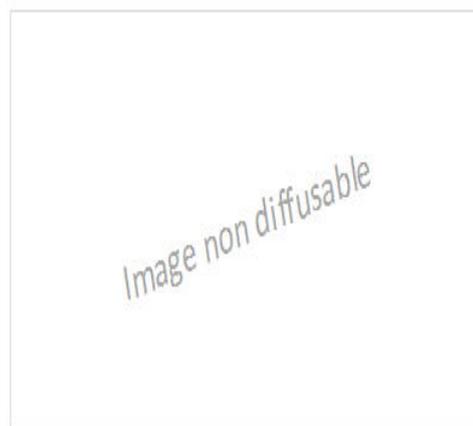


Image-I-4-3-(4)
Drapeau du District de Saint Martin
PAPIN Yves Denis, « Le Coq,
Histoire, Symbole, Art, Littérature »,
PU en 1993



Image-I-4-3-(5)
Médaille de 1792
PAPIN Yves Denis, « Le Coq, Histoire,
Symbole, Art, Littérature », PU en 1993



Image-I-4-3-(6) Coq accompagnant « je
veille pour la nation »
PAPIN Yves Denis, « Le Coq, Histoire,
Symbole, Art, Littérature », PU en 1993

Vers la fin du XVIII^e siècle, le coq se voit sur le glaive conféré au Général Duhesme (voir Image-I-4-3-(7)) ; au XIX^e siècle, le coq est utilisé sur les shakos, les boutons d'uniforme, le casque d'infanterie (voir la sous-partie précédente), il est devenu un motif de modèle pour les épées destinées aux généraux de France entre 1830 et 1848, et cette tradition se préserve



Image-I-4-3-(7) Epée de Duhesme
Musée de l'Armée, Paris, PH le 19/12/2012

jusqu'au début du XX^e siècle : autour de la Première Guerre mondiale, il est mis sur deux épées fabriquées pour Maréchal Joffre et Foch. Sur l'une, au bec ouvert, il déploie ses ailes, regarde sa gauche et accompagne une femme armée qui personnifie la France ; sur l'autre, il se présente en profil avec son bec grand ouvert, en se dressant, sa tête s'incline un peu vers derrière, avec ses ailes légèrement ouvertes il a l'air de s'apprêter aux combats (voir Image-I-4-3-(8) et Image-I-4-3-(9)).



Image-I-4-3-(8) Epée de Joffre
Musée de l'Armée, Paris, PH le 19/12/2012



Image-I-4-3-(9)
Epée de Foch
Musée de l'Armée, Paris, PH le 19/12/2012

Toujours lors de la Première Guerre mondiale, en 1915, le coq figure sur une affiche qui appelle les Français de verser leur or. Ouvrant grand son bec, il s'adresse agressivement à un soldat allemand craintif qui est presque tombé par terre et le piétine avec sa patte droite (voir Image-I-4-3-(10)). Le coq s'est fait voir également à la Seconde Guerre mondiale, sur une affiche de mobilisation générale, le volatile apparaît encore sur les sceaux du ministère de la guerre et de l'air ((voir Image-I-4-3-(11), Image-I-4-3-(12)).



Image-I-4-3-(10)
Affiche « Versez votre or »
PAPIN Yves Denis,
« Le Coq, Histoire,
Symbole, Art, Littérature »,
PU en 1993



Image-I-4-3-(11)
Coq sur le sceau officiel,
Musée de l'Armée, Paris,
PH le 19/12/2012



Image-I-4-3-(12)
Coq sur le sceau officiel,
Musée de l'Armée, Paris,
PH le 19/12/2012

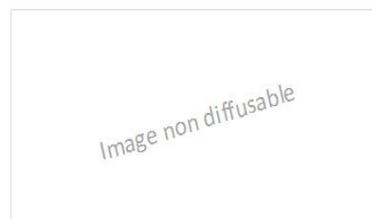


Image-I-4-3-(13)
Porte-bonheur du Régime d'infanterie
PAPIN Yves Denis, « Le Coq, Histoire,
Symbole, Art, Littérature », PU en 1993

Même après la guerre, notre oiseau est encore présent dans la force militaire, « [...] depuis 1947, le coq figure sur l'écusson du 67^e Régiment Infanterie en compagnie des armes de la ville, il participe à tous les défilés sur un perchoir spécial installé sur jeep Peugeot P 4 (voir Image-I-4-3-(13)¹. »

¹ PAPIN Yves-Denis, *op.cit.*, p.77.

S'émerge ici une grande différence entre le dragon et le coq pour ce qui est du lien avec la guerre. Entre le dragon et la guerre, nous n'avons pas trouvé de point de rencontre intéressant, il n'existe pratiquement pas d'association, en raison même du symbolisme du dragon, qui ne se réfère pas à des qualités militaires, combattives. Le dragon n'est pas né pour la guerre. Par conséquent, la guerre n'incite pas les Chinois pour utiliser le dragon afin d'évoquer le patriotisme et le nationalisme. Aux époques mouvementées, les guerres et les révolutions par exemple, le dragon s'absente ; c'est après ces moments instables que le dragon fait son retour. Comparé à cela, le coq est bien plus envahissant aux périodes agitées, il est en intime lien avec la guerre, les conflits, c'est parce que le coq est un animal belliqueux dans l'imaginaire de l'humain, quand il faut les qualités telles que le courage, la vaillance, la persévérance, la vigilance, l'esprit de combat, les Français pensent naturellement au coq, il n'est donc pas étonnant que cet oiseau soit associé si fréquemment aux objets concernant la guerre : il profite de son symbolisme et montre sa présence dans tout le pays ; mais une fois la période instable terminée, le coq se fait de plus en plus discret et son utilisation se réduit peu à peu au point de n'être plus que la mascotte des sportifs français (nous en discuterons dans la sous-partie suivante)¹.

Mais, être tellement célèbre et populaire pendant la guerre ne veut pas dire que le coq est toujours un symbole favori des Français. Comme le dragon, le coq a aussi connu des disgrâces dans son histoire. L'une des plus remarquables est après la chute de la Deuxième République.

¹ Voir RICHARD Bernard, *op.cit.*, p.319.

(En) profitant des dissentiments des politiciens [...], Louis-Napoléon, Président de la République, replace sur les drapeaux l'aigle impérial. Petit à petit, le coq est chassé de partout. [...] Pendant les dix-huit ans du Second Empire, on ne le voit que dans quelques caricatures. Le mot d'esprit circule : pourquoi ne voit-on plus le coq gaulois ? Parce que l'Empereur l'a décrété (décrêté)¹ !

On utilise ici un jeu de mot entre décréter et décrêter (enlever la crête) pour montrer la situation du coq, et cette situation, elle a persisté jusqu'en 1870.

Avec le retour de la République, le coq réapparaît. Il se voit « [...] sur le sceau de l'Etat qui n'est autre que le sceau de 1848 [...], sur les louis d'or [...]. Il envahit l'Exposition Universelle de 1900 [...] ; il domine les autres attributs républicains [...]»². Mais son symbolisme a connu des changements. D'après Bernard Richard, le coq devient quelque peu cocardier et montre sa vigueur dans la guerre³. « Le coq est [...] plus national et cocardier que républicain, plus patriotique que politique : il représente un peuple français uni, toutes opinions confondues, dans la défense du territoire national contre l'aigle⁴. »

Les paragraphes plus haut révèlent que les deux animaux sont tous deux associés aux notions de peuple, de nation et de pays, mais qu'il existe un décalage de temps. Le dragon est mis en lien très récemment avec ces notions parce qu'il a été monopolisé pendant de longues décennies par les empereurs, ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle que le dragon y est lié de façon claire ; du point de vue politique, le pays est sous le régime monarchique, et le peuple est sujet de l'empereur. Tandis que l'association entre le coq et ces notions s'est établie bien plus tôt que le dragon ; sans être

¹ GIRARD André, *op.cit.*, p.70.

² *Ibid.*

³ Voir RICHARD Bernard, *op.cit.*, p.316.

⁴ *Ibid.*, p.318.

monopolisé par le monarque, le coq représente pendant de longues années le pays, la nation et le peuple. Politiquement parlant, ce que symbolise le coq peut être soit le royaume, les sujets sous régime monarchique, soit la république, les citoyens dans un régime républicain. Par ailleurs, comme symbole, leur histoire emblématique a connu des ruptures : ils n'ont pas servi de manière continue d'image de pays, nation et peuple. Mais le coq, après la chute pendant le Seconde Empire, est revenu à la II^e République avec de nouvelles notions politiques, le nationalisme et le patriotisme, son symbolisme s'est ainsi enrichi. Quant au dragon, le nationalisme et le patriotisme ne lui sont pas tout à fait étrangers. Nous avons vu qu'il existe des commerçants chinois qui se servent du drapeau au motif de dragon dans le commerce. En réalité, seuls les marchands chinois d'outre-mer osent utiliser le drapeau de dragon ; en général, aucun homme d'affaires dans l'Empire du Milieu n'a vraiment l'audace d'utiliser l'armoirie de l'empereur¹.

Quant aux affaires commerciales sino-étrangères, le gouvernement des Qing ne les apprécie pas, il n'est donc pas possible que les hommes d'affaires effectuent leurs affaires en présence du drapeau de dragon². Aux alentours du début du XX^e siècle, les commerçants chinois ont enfin rencontré une occasion : les départs à l'étranger des membres de la cour royale. Au moment d'offrir le banquet d'adieu, les marchands utilisent de manière justifiable, sous prétexte du patriotisme, le drapeau au motif de dragon. Le dragon patriotique a connu son succès dans tout le pays grâce à un organisme : chambre du commerce. Au début du XX^e siècle, la Chambre du Commerce de Shanghai

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, pp.177-178. Sauf des cas exceptionnels – certains sont effectivement autorisés de faire des commerces sous le drapeau du dragon (*ibid.*).

² Voir *ibid.*, p.162.

hisse le Drapeau de dragon sous prétexte de préparer des cérémonies en l'honneur du Prince Chun, Zaifeng ; en suivant cet exemple, à Tianjin (130 kilomètres de Pékin), en juillet 1902, un grand nombre de commerçants font flâner en suspension le drapeau de dragon au nom de célébrer l'anniversaire de l'Empereur Guangxu ; quatre ans plus tard, pour fêter l'anniversaire du même Guangxu, même la Chambre du Commerce de Xiamen (ville côtière situé dans le sud-est de la Chine, à 1800 kilomètres de Pékin) hisse le drapeau de dragon¹.

Ainsi, le dragon et le patriotisme sont associés de façon astucieuse par les hommes d'affaires chinois. Pourquoi les commerçants chinois se servent-ils du drapeau de dragon ? Il existe principalement deux raisons. D'une part, il a pour fonction de montrer leur appui et leur fidélité au profit de leur commerce ; d'autre part, le culte d'empereur en est la raison. « *Zhōng guó bǎi xìng gǔ zǐ lǐ yī zhí dōu yǒu huáng quán chóng bài de qíng jié* (中国百姓骨子里一直都有皇权崇拜的情节。Les Chinois ont dans leur for intérieur le culte d'empereur et de royauté)². » Pouvoir utiliser le dragon monopolisé par l'empereur signifie qu'ils jouissent de la même place et de la même autorité que l'empereur, cela répond en quelque sorte à leur vanité. Peu importe la motivation principale, utiliser fréquemment le drapeau de dragon manifeste un attachement envers le régime, les usagers ne sont plus les marchands aspirant uniquement au profit comme dans le stéréotype des Chinois, ils deviennent des patriotes.

*Suī shuō dà Qīng wáng cháo wán gù bǎo shǒu, kě yě bú shì tiě bǎn yí kuài,
dāng tā men xǐng wù dào lóng qí duì yú níng jù mín xīn de zuò yòng shí, yě*

¹ Voir SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.183.

² *Ibid.*, p.181.

kāi shǐ yǒu yì shí de tí chàng gè gōng shāng jī gòu jí xué xiào dǎng, zài guó shì qìng diǎn zhōng xuán guà lóng qí (虽说大清王朝顽固保守，可也不是铁板一块，当他们醒悟到龙旗对于凝聚民心的作用时，也开始有意识地提倡各工商机构及学校等，在国事庆典中悬挂龙旗。Face à la force de cohésion créée par le drapeau de dragon, les autorités des Qing, bien qu'elles soient conservatrices, mettent en place des mesures afin de maintenir la solidarité. A l'occasion des événements nationaux, le gouvernement encourage les établissements scolaires, les organismes commerciaux et industriels à hisser le drapeau au motif de dragon)¹.

Cependant, le dragon patriotique aux yeux de certains commerçants n'est pas accepté par tous les Chinois patriotes : il fait l'objet d'un large rejet par des étudiants patriotiques de l'époque. Selon ces étudiants, le dragon représentant depuis des siècles la royauté rappelle l'histoire putride et l'impuissance de la classe souveraine des Qing ; cette contestation s'intensifie jusqu'à un événement qui se produit à Macao. A la Fête du Printemps de 1911, une banque hisse le drapeau à dragon ; cet acte est vivement critiqué par les étudiants locaux ; une dispute s'ensuit et le responsable de la banque appelle la police. Celle-ci, après avoir constaté que les étudiants sont originaires de familles connues, a décidé d'agir comme médiateur afin d'apaiser cet incident. Finalement, le banquier a cédé et a descendu le drapeau : les étudiants ont gagné². Un an plus tard, en 1912, le drapeau à motif de dragon est définitivement descendu. Avec l'abdication de l'Empereur Xuantong (Puyi), le drapeau à dragon a terminé son histoire officielle. L'utilisation du dragon devient de plus en plus rare et finit par connaître une rupture qui va durer plus de 50 ans.

Pour le coq en revanche, les années de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e sont une phase plutôt prospère. Après environ vingt ans de silence sous le Second Empire,

¹ SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*. 施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》。SHI Aidong, *op.cit.*, p.183.

² Voir *ibid.*, pp.185-188.

A partir de 1870, et plus encore 1875, le retour de la République s'accompagne d'un retour triomphant du coq. Non seulement il retrouve alors sa place sur les drapeaux et sur le sceau, mais aussi sur un grand nombre de marques officielles (monnaies, cachets, timbres, etc.). Plus le siècle avance, plus les coqs prolifèrent. Ils sont partout lors de l'Exposition universelle de 1900, et la grille du palais l'Élysée, du côté de l'avenue Marigny, s'orne désormais d'un vigoureux coq qui domine tous les autres attributs de la République¹.

Le coq n'est pas revenu seul : les Gaulois l'accompagnent. Le 4 septembre 1870, le coq gaulois est de retour et les Gaulois sont à la mode, dans la recherche universitaire et dans le « roman national » voici venir le temps où les écoliers français récitent le « Nos ancêtres les Gaulois »².

[...] les Gaulois [...] font désormais pleinement partie du patrimoine historiographique national, et tout discours sur le coq fait un détour obligé par les tribus gauloises, Mercure et le grand dieu celtique Lug. [...] Ce sont [...] surtout les Gaulois d'avant la conquête, ceux de la Gaule indépendante [...]. [...], l'intérêt nationaliste pour ces Gaulois n'est pas vraiment neuf. Il est même vieux de plus d'un siècle puisqu'il faisait déjà partie des curiosités historiques de l'époque romantique. [...] au fil des décennies, les connaissances se sont faites plus précises, et après 1871 la propagande nationaliste et républicaine peut efficacement utiliser ces ancêtres héroïques à des fins patriotiques, militaires [...]. Dorénavant, [...] l'historiographie française accorde aux Gaulois une attention comparable à celle que l'historiographie allemande voue à la Germanie primitive. Alors que l'ancien Régime s'était surtout tourné vers Brennus, brutal chef gaulois venu saccager Rome en 388 avant notre ère (épisode des oies du Capitole), la seconde moitié du XIX^e siècle met en place le culte de Vercingétorix, véritable héros romantique, dont la présence obligée et insistante dans les manuels scolaires se prolonge fort avant dans notre XX^e siècle. Créer une mémoire collective, appuyée sur une galerie d'ancêtres communs, permet à l'école d'exercer sa fonction d'intégration nationale [...]. Le coq l'est également. Certes, à côté du coq gaulois, patriotique républicain, il existe un coq chrétien, celui qui prend place au sommet des clochers et qui semble protéger l'église et les fidèles. Nous avons vu qu'une telle place ne lui avait guère nui sous la I^{re} République. Or il en est de même pendant la III^e, du moins jusqu'en 1918. Le coq du clocher semble [...] davantage perçu comme le coq du village que comme celui de la paroisse. Celui-ci est toujours un coq rural, un coq de terroir, qui sur le plan local fait écho au sujet national. Le coq de la République et celui du village sont tous deux parents tous deux fortement « gaulois »³.

¹ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.528.

² Voir RICHARD Bernard, *op.cit.*, p.314.

³ PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, *op.cit.*, p.529.

Ce slogan français, « Nos ancêtres les Gaulois », est par ailleurs similaire à un slogan chinois : *lóng de chuán rén* (“龙的传人” , les descendants du dragon). 龙的传人 est né dans les années 80 du XX^e siècle, l'époque où le dragon a regagné l'intérêt des chercheurs chinois. A cette époque apparaissent un grand nombre de chansons ayant le dragon comme thème, citons : *Xiāng jù zài lóng nián* (《相聚在龙年》 , *Rencontre dans l'année du dragon*), *Zhōng guó lóng* (《中国龙》 , *Le dragon chinois*), *Zhōng guó, lóng de gù xiāng* (《中国, 龙的故乡》 , *La Chine, pays natal du dragon*), *Lóng de chuán rén* (《龙的传人》 , *Les descendants du dragon*), etc. Dans ces chansons, on compare la Chine, la nation chinoise au dragon, on dit que la Chine est le berceau du dragon qui devient le représentant de la culture traditionnelle de Chine et que les Chinois sont les enfants du dragon. Parmi ces chansons, l'une des plus importantes est *Lóng de chuán rén* (《龙的传人》 , *Les descendants du dragon*).

L'auteur de 龙的传人 qui associe bien clairement le dragon et les Chinois moyens s'appelle HOU Dejian, taïwanais pro-continentale. Peu de temps après la naissance de la chanson, celle-ci est introduite en Chine et est devenue très populaire. En voici les paroles :

*Yáo yuǎn de dōng fāng yǒu yī tiáo jiāng, tā de míng zì jiù jiào Cháng jiāng.
Yáo yuǎn de dōng fāng yǒu yī tiáo hé, tā de míng zì jiù jiào Huáng hé. Gǔ
lǎo de dōng fāng yǒu yī tiáo lóng, tā de míng zì jiù jiào Zhōng guó. Gǔ
lǎo de dōng fāng yǒu yī qún rén, tā men quán dōu shì lóng de chuán rén. Jù lóng
jiǎo dǐ xià wǒ shēng zhǎng, zhǎng chéng yǐ hòu shì lóng de chuán rén. Hēi
yǎn jīng hēi tóu fa huáng pí fū, yǒng yǒng yuǎn yuǎn shì lóng de chuán rén.*

遥远的东方有一条江，它的名字就叫长江。遥远的东方有一条河，它的名字就叫黄河。古老的东方有一条龙，它的名字就叫中国。古老的东方有一群人，他们全都是龙的传人。巨龙脚底下我生长，长成以后是龙的传人。黑眼睛黑头发黄皮肤，永永远远是龙的传人。

En Orient lointain existe-t-il une rivière, elle se nomme Rivière Longue (le Yangtsé) ; En Orient lointain existe-t-il un fleuve, il s'appelle Fleuve Jaune. En Orient ancien vit un dragon, son nom est Chine ; En Orient ancien vit un peuple, ils sont tous les descendants du dragon. Au pied du dragon géant je

grandis, et deviendrai descendant du dragon. Avec les yeux noirs, les cheveux noirs et la peau jaune, je serai descendant du dragon pour toujours.

En plus de la parole qui répond aux attentes des Chinois, la popularité de cette chanson est due à ce qu'elle est née à une « belle époque ».

Dans les années 80 du XX^e siècle, la Chine s'est enfin débarrassée de la Révolution culturelle. Dans tout le pays, la reconstruction se met en place, tout le monde bat son plein pour redresser l'économie ; un courant nationaliste est ainsi né et devient populaire et répandu. Aussi pour but de montrer au monde une image nouvelle de la Chine, les chercheurs chinois ne se contentent plus d'établir un lien entre le dragon et les Chinois, ils s'évertuent à lier le dragon au nationalisme et au patriotisme. La parole de *Les descendants du dragon* correspond à l'idée de nationalisme et à l'appel à la réunification de Chine et Taïwan. Le gouvernement chinois tient désormais en haute estime le dragon représentant le nationalisme, cette estime pousse le culte du dragon qui atteint son apogée en 1988, l'année du dragon¹. A la Fête du Printemps de 1988, China Center Television a organisé un gala télévisé auquel HOU Dejian fut invité à chanter sa chanson, *Les descendants du dragon*². Les chansons comme 龙的传人 aident à créer une nouvelle image de Chine grâce au dragon, ce n'est plus la Chine qui subit la Révolution culturelle mais une Chine nouvelle qui s'apprête à s'envoler. Les chercheurs propagent alors des idées comme « le dragon est le totem synthétique le plus ancien des tribus de Yan et

¹ Voir ZHAO Qiguang, *Tianxia zhi long – Dong xi fang long de bijiao yanjiu*, Zhongguo, Haitun chubanshe, 2013. 赵启光, 《天下之龙——东西方龙的比较研究》, 中国, 海豚出版社, 2013. ZHAO Qiguang, *Sur les Dragons, Etude comparée entre les Dragons de l'Est et de l'Ouest*, Chine : Editions Dolphin, 2013. pp.89-90.

² Voir JI Chengming, *Zhongguo chonglong xisu*. 吉成名, 《中国崇龙习俗》. JI Chengming, *op.cit.*, p.199.

Huang » qui reprend l'idée des 30 ; ou « le dragon est l'armoirie de la nation de Chine », ils combinent l'utilisation des dragon à l'époque féodale et la notion de nation née au début du XX^e siècle, ils créent ainsi une nouvelle image de Chine aux années 80 ; ou encore, nous avons « les descendants du dragon, les enfants du dragon, le pays du dragon », qui met directement un lien entre le dragon et la Chine, les Chinois sans aucune distinction¹. Toutes ces idées ont pour but de consolider les associations entre le dragon, la nation chinoise et les Chinois et de servir tant la politique intérieure que les affaires internationales.

Il faut noter que, ces nouvelles idées ont donné la naissance à une nouvelle vogue de dragon dans les années 80 ; grâce à cette vogue, le dragon a apparu de nouveau sur la scène nationale et internationale après 50 ans de disparition ; il sert de nouveau visage à la Chine qui souhaite redevenir l'un des puissants du monde. Les Chinois accorde au dragon de plus en plus d'attention, le symbole de Chine commence à envahir dans tout le pays et à mettre ses pieds dans des nouveaux domaines, le sport par exemple. Comparé au dragon, le coq fait voir son apparition dans le sport bien plus tôt que le dragon, sa présence est même plus fréquente, nous parlons de la présence du dragon et du coq dans le domaine sportif dans la sous-partie suivante.

¹ Voir HE Guangyue, 1992, *Longtuteng zai yanhuang zutuan de chonggao diwei*, Zhongnan minzu xueyuan xuebao, Di 2 qi, 13-18 ye. 何光岳, 1992, 《龙图腾在炎黄族团的崇高地位》, 《中南民族学院学报》第二期, 13-18 页。HE Guangyue, 1992, *Position honorable du totem de dragon dans les clans de Yan et Huang*, dans *Journal de l'Institut des Ethnies du Sud-Centre de Chine*, n° 2, pp.13-18. p.13.

Chapitre V Dans le domaine du sport

Le dragon chinois et le coq français participent tous deux aux événements sportifs. Ils y étaient présents déjà dans l'antiquité, citons la course de bateaux-dragons et le combat de coqs qui sont nés avant notre ère. Toutefois, ces deux activités sont plus précisément d'origine folklorique, elles ne doivent donc pas être comptées dans le sport. Si on veut voir les deux symboles dans le domaine sportif, il faut attendre le XXI^e siècle pour voir le dragon et début du XX^e siècle pour le coq.

L'apparition du dragon dans le sport de Chine est bien récente avec une présence assez discrète. Sa première apparition devrait être en 2000, l'année du dragon suivant le calendrier chinois, aux Jeux Olympiques de Sydney sur les maillots sportifs des athlètes chinois. Une entreprise chinoise au nom de LI Ning a conçu les habits rouges et jaunes au motif de dragon pour les joueurs chinois qui reçoivent leur médaille sur le podium (voir Image-I-5-(1)).



Image-I-5-(1)
Habit de dragon aux JO de 2000
Anonyme, www.sports.sina.cn,
PH le 25/08/2018

Aux Jeux Olympiques de Pékin 2008, le dragon se trouve de nouveau sur les habits des participants, il s'y présente sous la forme de dragon de face comme sur les robes aux dragons : les yeux écarquillés, gueule béante aux crocs (voir Image-I-5-(2)) ; à côté des habits, il se trouve sur les médailles d'honneur, le dragon, sous une forme antique d'il y a au moins 2000 ans, sert à suspendre la médaille (voir Image-I-5-(3)) ; quatre ans plus tard, lors des Jeux Olympiques de Londres, un dragon, de profil, à la bouche grand ouverte et à la chevelure flottante, paraît sur les maillots sportifs au fond de couleurs différentes (voir Image-I-5-(4)).

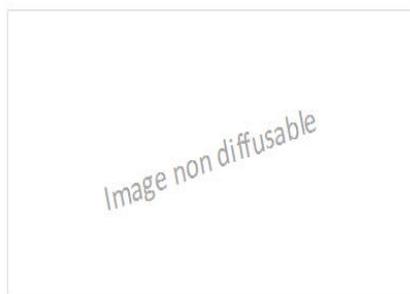


Image-I-5-(2)
Maillot de pingpong aux JO de 2008
XU Jiajun, Xinhua Presse,
PH le 23/08/2008



Image-I-5-(3)
Médailles des Jeux Olympiques de Pékin
Anonyme, 2008.sohu.com,
PU le 29/03/2007



Image-I-5-(4)
Maillot de l'équipe de pingpong aux JO de 2012
CUI Meng, chinadaily.com.cn, PH le
09/08/2012

Aux mêmes Jeux Olympiques, quelques sports sont mis en association avec les particularités du dragon, les maillots de ces équipes sportives chinoises sont nommés avec les divinités et pouvoirs magiques du dragon. Le maillot de l'équipe de plongeon est appelé *xǐ shuǐ* (喜水, aimer l'eau) en raison du lien étroit entre le dragon et l'eau ; celui de l'équipe de gymnastique est nommé *hào fēi* (好飞, adorer voler) grâce à l'un des pouvoirs magiques qui est « s'envoler »¹. Par ailleurs, les graphistes de LI Ning ont conçu pour les compétiteurs chinois qui ont décroché les titres de champions, vice-champions et troisièmes, un costume destiné à recevoir les médailles sur le podium, nous y voyons le caractère traditionnel signifiant dragon (龍), écrit en couleur jaune de façon cursive ;

¹ Voir <http://www.sport.gov.cn/n316/n343/n1195/c584032/content.html>.

ainsi, il construit un dessin ressemblant à un dragon marchant qui part de la nuque au bras (voir Image-I-5-(5)). En 2016, le dragon se voit toujours sur les habits des sportifs, au Brésil, les athlètes chinois attestent encore la présence du dragon sur leurs vêtements officiels, mais lors de ces jeux, le dragon est représenté de manière plus agressive qu'avant : il ouvre très grand sa gueule et montre ses griffes, la moustache et les cheveux flottent en l'air (voir Image-I-5-(6)).

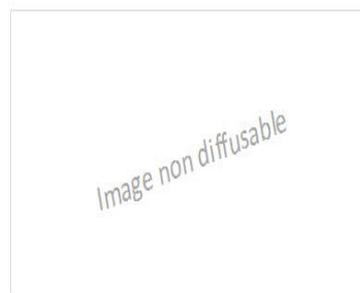


Image-I-5-(5)
Habit de dragon aux JO de 2012
Anonyme, sina.com.cn,
PU le 27/06/2012

En plus des rencontres internationales, le dragon fait de temps en temps son apparition dans les compétitions nationales. A la IX^e Réunion sportive des Ethnies minoritaires de 2011, le dragon est choisi comme mascotte, justement, cette mascotte imaginaire nommée *Gui zhōu lóng* (贵州龙, dragon de la province du Guizhou) ne ressemble pas au dragon que nous voyons actuellement (voir Image-I-5-(7)). En 2019, un dragon dont l'apparence nous est familière sera présent sur l'enseigne de la même réunion sportive, il y sera accompagné par un autre animal imaginaire de Chine, le phénix (voir Image-I-5-(8)).



Image-I-5-(6)
Maillot de l'équipe de pingpong aux JO de 2016
Anonyme, 2016.sina.com.cn, PU le 13/08/2016



Image-I-5-(7)
Mascotte de la Réunion sportive des
Ethnies minoritaires de 2011
LU Fangfei, sports.cntv.cn, PU le
31/08/2011



Image-I-5-(8)
Insigne dragon et phénix de la Réunion sportive
des Ethnie minoritaire 2019
Anonyme, www.sohu.com, PR le 29/06/2019

Comparé au dragon, le coq fait son apparition un siècle plus tôt, sa présence est bien plus fréquente ; comme son homologue chinois, l'endroit que fréquente le symbole français est aussi les habits.

La première fois que le coq apparaît sur le maillot sportif est probablement en 1905 lors d'un match France-Irlande¹ ; en 1912, on retrouve le coq, il cohabite alors avec les anneaux de l'Union des Sociétés françaises des Sports Athlètes (USFSA) puis les remplace définitivement en 1922 après la création de la Fédération de Rugby². Et depuis, le coq accompagne les sportifs français de manière presque ininterrompue : là où il y a le sport, il y a le coq !

¹ Voir <https://www.sports-depoque.com/fr/>. Musée du Sport national (ancien siège à Paris).

² Voir *idem*.

Aux occasions des galas sportifs, la présence du coq est impressionnante. Il est sur l'écusson des Jeux Olympiques de 1928, 1936, 1948 et 1952, aux Jeux Olympiques d'Athènes en 2004, le coq est même sur les costumes des sportifs français, il a son bec ouvert, la crête et la caroncule rouges ; accompagné des cinq anneaux des Jeux Olympiques, il se voit en même temps sur la cravate des hommes¹. En 1971, à la finale de la Coupe d'Europe de Basketball à Clermont, Jacky Chazalon porte un maillot décoré d'un coq².

Quant au sport le plus populaire du monde, le football, le coq y est quasiment omniprésent, surtout sur les maillots. En 1933, lors d'une rencontre de football franco-anglaise, le coq se voit sur le maillot fabriqué par W. Allen de Paris. En écartant ses pattes, il ouvre son bec avec sa crête et sa barbe rouges³. Un logo similaire apparaît aux Championnats d'Europe comme en 1984, 2000, 2004, le symbole français est surtout sur les maillots des footballeurs, au lieu d'avoir les pieds écartés, il joint correctement les deux talons. Lors du Championnat d'Europe de 2016, un coq tout blanc est mis sur les maillots à la place du cœur, ayant une étoile qui symbolise le nombre de fois que la France

¹ Comme il est interdit de photographier suivant les règlements du Musée du Sport national, nous fournissons l'inventaire de certains objets auxquels nous nous référons dans cette thèse. Celui de l'écusson des JO de 1928 : inv.1991.8.35 ; costumes aux JO d'Athènes 2004 : inv.2005.155.1, inv.2005.155.2, inv.2005.155.3.

² Inventaire : inv.MS670.

³ Inventaire : inv.2006.3.30.

a gagné le titre du champion du monde, il pose de manière très claire sa patte droite vers l'avant (voir Image-I-5-(9))¹.



Image-I-5-(9) Maillot de l'équipe de France de 2016 au Championnat d'Europe
Alain Mattei, www.eurosport.fr, PU le 14/01/2016

L'un des apogées de l'utilisation du coq est en 1998, à la Coupe du Monde qui s'est tenue en France. Le coq apparaît non seulement sur les maillots des joueurs français mais aussi comme mascotte. Inventée par Fabrice Pialot, cette mascotte



Image-I-5-(10) Footix, mascotte de la Coupe du Monde 1998
GOBET Georges, AFP, PH en 1998

a le corps bleu, la figure jaune et les cheveux rouges, elle est dénommée Footix (voir Image-I-5-(10))². C'est un nom composé de foot et -ix, le premier renvoie au sport de football ; le deuxième ressemble au suffixe *-rix* de la langue gauloise qui signifie le roi, le chef. Le nom de Footix peut donc être compris comme le roi du football – l'équipe de coq gaulois est effectivement devenu le vainqueur à la finale. Vingt ans plus tard, Footix n'est

plus là, mais son sang paraîtra encore dans le sport. Suivant les ressources du journal *L'Equipe*, la fille de Footix, Ettie, est désignée comme mascotte de la Coupe du Monde féminine de France en 2019 (voir Image-I-5-(11)). C'est une fille « [...] audacieuse,

¹ https://www.eurosport.fr/economie/euro-2016-le-nouveau-maillot-de-l-equipe-de-france-devoile-sur-twitter_sto5058695/story.shtml.

² <http://www.topito.com/top-signes-tu-es-un-footix-allez-les-bleus>.

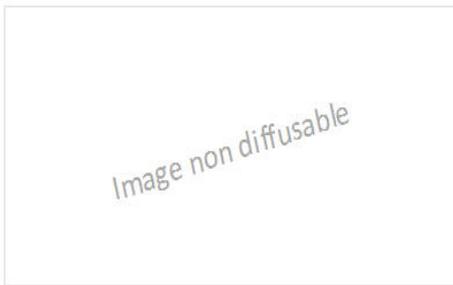


Image-I-5-(11) Ettie, mascotte de la Coupe du Monde féminine 2019 en France
Anonyme, www.lequipe.fr, PU le 12/05/2018

facétieuse et épanouie, s'est félicitée Brigitte Henriques, vice-présidente de la Fédération Française de Football et également vice-présidente du comité d'organisation. Elle incarne la liberté et notamment celle des jeunes filles de jouer au football¹. »

Si on parle du coq dans le football, il est nécessaire de faire référence à un coq nommé Balthazar (voir Image-I-5-(12))². A la Coupe du Monde de 1998, Balthazar est vu



Image-I-5-(12) Coq nommé Balthazar et son maître Clément d'Antibes
TOMASZEWSKI Clément, MAXPPP, PH le 03/09/2005

à plusieurs stades de football. Son maître s'appelle Clément D'Antibes, un fan de football ultime qui compte 226 matchs des Bleus en 2016³. Balthazar, surnommé porte-bonheur par Clément, s'est fait voir en compagnie de son maître devant presque toutes les caméras

¹ <https://www.lequipe.fr/Football/Actualites/Ettie-la-mascotte-du-mondial-2019-est-la-fille-de-footix/900480>.

² https://www.francetvinfo.fr/sports/foot/euro/euro-2016-le-coq-de-clement-d-antibes-le-supporter-numero-un-des-bleus-interdit-de-stade_1481695.html.

³ Voir *idem*.

à l'événement mondial de 1998¹. Et depuis, Clément, en tant que supporter fidèle de l'équipe de France, soutient inlassablement avec son coq l'équipe française ; en 2016, il envisageait encore de supporter les Bleus au Championnat d'Europe ayant lieu en France en compagnie de Balthazar².

Malgré une présence moins fréquente et un lien moins étroit, le dragon accompagne aussi le football de la Chine. Sa première apparition dans ce sport est sans doute dans un film tourné en 1987 intitulé *Jīng dū qiú xiá* (《京都球侠》, *Paladins de Football de la Capitale*). Le film raconte une histoire qui a lieu au début du XX^e siècle à Pékin, une

équipe de football composée de civils profanes lance le défi à une équipe constituée de diplomates étrangers. Dans ce film, le dragon existe aussi bien dans le nom de l'équipe, *Qīng lóng duì* (青龙

队, équipe du dragon turquoise), que sur le drapeau de l'équipe chinoise (voir

Image-I-5-(13)). Pourquoi le réalisateur a voulu créer un nom et un objet au motif du dragon ? Précédemment, nous avons présenté que la mode de dragon, après une rupture de plus d'un demi-siècle, commence à s'émerger de nouveau dans les années 1980. Cette émergence est accompagnée de l'ambition de la Chine de se retrouver parmi les pays les plus importants du monde. Le film en question s'est produit en 1987, il est donc probable



Image-I-5-(13)
Drapeau de l'équipe de football Dragon turquoise
XIE Hong, « Paladins de football de la Capitale »,
FB en 1987

¹ Voir https://www.eurosport.fr/football/euro-2016/2016/le-coq-de-clement-d-antibes-interdit-de-stade-pour-l-euro-2016_sto5632596/story.shtml.

² Voir https://www.francetvinfo.fr/sports/foot/euro/euro-2016-le-coq-de-clement-d-antibes-le-supporter-numero-un-des-bleus-interdit-de-stade_1481695.html.

que ce soit l'un des témoignages de la vogue de dragon de cette époque. Douze ans après la naissance du film, le dragon et le football se sont enfin rencontrés dans la vie réelle. A partir de l'an 1999, l'Association de Football de Chine organise une campagne pour élire les meilleurs joueurs (homme, femme) et entraîneurs de football, les élus constituent une équipe qui sera appelée *Zhōng guó lóng zhī duì* (中国龙之队, Equipe de Dragon de Chine)¹.

Le lien entre le symbole chinois et le football se trouve également dans les matchs internationaux, surtout amicaux et lucratifs, l'équipe nationale de football de Chine sera appelée *Lóng zhī duì* (龙之队, équipe de dragon). En 2003, le club de football de Real Madrid (Madrid, Espagne) est invité en Chine pour un match amical contre l'équipe nationale chinoise, cette rencontre est nommée par la presse chinoise *Lóng mǎ dà zhàn* (龙马大战, Bataille entre le dragon et le cheval. Le nom en chinois de *Madrid* est 马德里 suivant la traduction phonétique, son initiale est 马 qui signifie *cheval*). En 2015, le même club de football venant de la capitale espagnole arrive une deuxième fois en Chine pour le même objectif, on voit de nouveau sous la plume des médias chinois la dénomination de ce match « Bataille entre le dragon et le cheval »². Bien que le dragon dispose des compétences et pouvoirs magiques en Chine, il est moins puissant quand il rencontre le *cheval* en provenance de l'Espagne, le *cheval* ibérique a gagné lors des deux rencontres.

¹ <http://sports.sina.com.cn/o/2002-02-28/28241691.shtml>.

² Voir <http://sports.sina.com.cn/g/laliga/2015-09-23/doc-ifxieymu0790520.shtml>.

Ces quelques occurrences nous montrent la présence du dragon et du coq dans le sport en Chine et en France. Si on compare les deux, on trouvera que la présence du symbole français est bien plus envahissante que son collègue chinois.

A part les différents sports, le volatile a en même temps envahi dans les logos des associations sportives, y compris celui du Comité des Jeux Olympiques de France. En 2015, le nouveau logo du Comité a vu le public, encore un coq se dressant et chantant sur les cinq anneaux avec les pieds écartés (voir Image-I-5-(14)). Plusieurs sportifs français



Image-I-5-(14) Nouveau Logo du Comité des Jeux Olympiques de France
Anonyme, rmc sport.bfmtv.com, PU le 14/04/2015

ont présenté leur point de vue sur ce nouveau logo. Alain Calmat, porte-drapeau des JO d’Innsbruck de 1964, dit que « Quand je (Alain Calmat) faisais les Jeux, le coq était particulièrement présent aux Jeux Olympiques [...]. J’ai retrouvé l’écusson de 1956 à Cortina. C’était magnifique. Je suis très heureux qu’il revienne. C’est l’emblème de la France¹. » Quant à Laura Flessel, porte-drapeau français aux Jeux Olympiques de Londres de 2012, elle déclare que le coq est dans le cœur : « On le retrouvait sur le foot ou le rugby [...]. Là, il revient dans une jolie ligne épurée. Tout le monde se retrouve derrière un coq et une énergie nouvelle. Ça fait chaud au cœur. C’est une identité visuelle pour le public. Le logo a aussi été le fruit d’une volonté de la France². » Pour Vincent Defrasne, porte-drapeau aux Jeux Olympiques d’Hiver de Vancouver en 2010, « Quand on reçoit les habits

¹ <https://rmcsport.bfmtv.com/divers/france-olympique-le-nouveau-logo-fait-l-unanimite-877435.html>.

² *Idem.*

de l'équipe de France, on est ravi de porter les symboles de l'équipe de France. Ça fait plaisir de voir du mouvement dans ce logo. C'est en étant en mouvement qu'on va vers de nouveaux résultats. C'est un symbole qui porte l'envie de l'équipe de France et de chaque athlète¹. »

Les commentaires des athlètes français convergent vers une même opinion : le coq représente donc une dynamique, il renvoie à l'esprit de combat, comme dans le combat de coqs. Etant le dynamisme qui motive les compétiteurs à battre leur plein, il encourage les sportifs à poursuivre scrupuleusement le chemin de l'héroïsme, les incite à devenir des héros de la nation. Cela résulte probablement aux observations et à l'imaginaire de l'humain. Le coq est de nature combative, en tant que roi de la basse-cour, il est courageux, belliqueux et persévérant ; en chantant, il annonce sa souveraineté et fait des éloges au sujet de la gloire, il se plonge dans ses affaires sans tenir compte des commentaires et regards des autres. Les comportements animaux et caractères du coq correspondent aux qualités requises dans la compétition telles que la concurrence, le courage, la persévérance, le recours aux honneurs etc.

Quant au dragon, sa présence relativement plus faible peut s'expliquer de deux manières. D'une part, dans la culture chinoise, le dragon est à l'origine un imaginaire de bonheur, de bon augure qui est capable de rapporter le faste, la bonne chance et de balayer les calamités (voir la sous-partie sur la religion et la croyance), autrement dit, le dragon n'est pas là pour combattre. Son utilisation dans le sport est d'ordre quelque peu superstitieux, il y sert plutôt d'amulette et non de combattant. Si nous revoyons les grands

¹ <https://rmcsport.bfmtv.com/divers/france-olympique-le-nouveau-logo-fait-l-unanime-877435.html>.

événements internationaux tenus en Chine, comme les XI^e Jeux Asiatiques de Pékin en 1990 et les Jeux Olympiques de Pékin de 2008, le dragon n'a pas été sélectionné comme symbole officiel par ce pays : un panda géant s'appelant *pàn pan* (盼盼, attendre avec espoir) et les cinq *fú wá* (福娃, bébés porte-bonheur) en ont été respectivement mascottes. Par conséquent, l'absence du dragon que nous avons constatée est en raison de son manque de compétence compétitive.

D'autre part, il est probable que ce soit à cause de l'image négative du dragon préinstallée dans le monde occidental. Lors de la sélection de mascotte pour les JO de 2008, le Comité a commenté que « *Zhōng guó lóng de gài niàn fēi cháng yìng lǎng, dàn tā yǒu wáng quán, huáng zú de tè zhēng, qīn hé lì jiào chà, zài yī xiē Xī fāng rén yǎn zhōng de xíng xiàng yě bú shì hěn hǎo* (中国龙的概念非常硬朗, 但它有王权、皇族的特征, 亲和力较差, 在一些西方人眼中的形象也不是很好。Le dragon donne une impression vigoureuse et dure, mais il reflète les caractéristiques de la royauté et de la famille royale ; il dégage peu d'affinité et n'est pas bien estimé chez des Occidentaux)¹. » On peut facilement saisir le sens caché de ce commentaire et ensuite comprendre la décision du comité : pour échapper à des conflits interculturels aux événements internationaux, il faudra éviter l'utilisation du dragon comme mascotte.

De ce fait, la présence du dragon dans le sport est, contrairement à son homologue français, assez rare en Chine, mais ce contraste entre la faible présence du dragon et la présence importante du coq nous aide à découvrir une différence des deux animaux en

¹ http://www.gov.cn/jrzq/2005-11/12/content_96693.htm.

tant que symboles nationaux, c'est que la présence du dragon met en accent sur le faste, la bonne chance alors que le coq accentue l'héroïsme. Malgré la rareté relative du dragon dans le sport, le symbole chinois manifeste, comme le symbole français, sa présence remarquable dans bien d'autres domaines que nous avons traités, le folklore, la religion, les mythes et légendes et la politique. Basé sur les chapitres d'avant, nous avons trouvé des fonctions communes des deux que nous résumerons en quelques verbes : communiquer/associer, chasser, présager, resusciter, donner/conférer, diriger/orienter, (sur)veiller, protéger, légitimer et identifier. Toutes ces fonctions sont d'ordre symbolique, c'est-à-dire, la présence des deux symboles n'est pas décorative mais significative ; ainsi, leur présence devient irremplaçable. Cette indispensabilité sert donc d'une base solide pour assurer la place emblématique nationale aussi bien pour le dragon que pour le coq.

A côté des fonctions symboliques dans des domaines étudiés, l'apparence physique des deux animaux constitue elle aussi un aspect méritant d'être étudié, d'autant plus que certains portraits se présentent de manière mystérieuse. Par exemple, lorsque le dragon et le coq servent de blason, c'est-à-dire, le dragon comme armoirie de la cour royale et le coq comme personnage héraldique, les deux symboles nationaux sont conçus de façons fort différentes, chacun montre des postures et gestes très variés. Est-ce que, derrière les diverses apparences physiques, se cachent des idées pourtant identiques ? Nous en discutons au niveau esthétique et iconographique dans la partie prochaine.

Partie II Représentations du Dragon et du Coq dans l'Iconographie et l'Esthétique

Introduction

En tant qu'objet imaginaire, le dragon chinois moderne possède une apparence particulière qui est tellement familière au peuple de ce pays qu'un écrivain chinois de la dynastie des Qing, PU Songling (1640 – 1715), s'en sert pour présenter un animal qui lui semble similaire au dragon : *zhū pó lóng* (猪婆龙). Celui-ci est une sorte de crocodile, son nom officiel en latin est *Alligator sinensis*¹. Cette découverte témoigne bien que, dans la Chine de cette époque, la forme du dragon est déjà fort connue chez les masses populaires. De nos jours, le dragon apparaît encore de façon fréquente dans l'Empire du Milieu, et progressivement, sa présence ne se borne plus au territoire chinois, il

¹ « *Zhū pó lóng chǎn yú Jiāng xī, xíng sì lóng ér duǎn, néng héng fēi, cháng chū yán jiāng àn bǔ shí é yā* (猪婆龙产于江西，形似龙而短，能横飞，常出沿江岸扑食鹅鸭。L'alligator, originaire de l'ouest du Fleuve, le Yangzi, est communément appelé 'dragon-truie'. Il a la forme du dragon en beaucoup plus court, mais n'est capable de voler que latéralement. Il apparaît souvent sur les berges du Fleuve pour se jeter sur des oies ou des canards). » (PU Songling, *Liaozhaizhiyi*, Zhongguo Changchun, Jilin daxue chubanshe, 2010. 蒲松龄, 《聊斋志异》, 中国长春, 吉林大学出版社, 2010。PU Songling, *Liaozhaizhiyi*, Chine : Changchun, Presse de l'Université de Jilin, 2010. p.51. Traduction extraite de PU Songling, *Chroniques de l'Etrange*, traduit du chinois et présenté par André Lévy, France : Arles, Edition Philippe Picquier, 2005. pp.253-254).

commence à faire son apparition, aux occasions officielles parfois (voir Image-II-Intro-(1)), en dehors de son pays originaire.



Image-II-Intro-(1) Danse du Dragon
Fête consulaire de Lyon, PH le 02/07/2017

A force de voir le dragon chinois, beaucoup d'étrangers sont eux aussi capables de le repérer à l'aide son apparence particulière et le distinguer des autres symboles aussi bien chinois qu'étrangers.

La forme spécifique du dragon chinois résulte d'évolutions et d'élaborations qui s'étendent sur de longues années. Au départ, il existait en fait plusieurs dragons-ancêtres de formes très variées, ils ont été mis au jour dans de différentes régions de Chine et nommés par les archéologues chinois *yuán lóng wén* (原龙纹, 原 *yuán*, original, primitif et archétypal ; 龙纹 *lóng wén*, modèle de dragon). Malgré les diverses apparences telle que la salamandre, le tigre, le poisson, le crocodile, etc., ils sont tous inventés pour un même objectif et une fonction identique – associer le ciel et la terre¹. Cependant, sur le

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 2 – Yuangu xunzong (xia)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. 《探索发现：中华龙2——远古寻踪（下）》，中国，CCTV10，2012年7月16日。 *Exploration : Le Dragon chinois (2) – à la recherche de l'origine (2)*, Chine, CCTV10, 16/07/2012.

plan physique, ces dragons de l'archaïque et les dragons de nos jours n'ont guère de ressemblance, même l'un des empereurs chinois se prenant pour « le dragon authentique et le fils du Ciel », l'empereur Qianlong des Qing, s'est trompé sur l'un des *yuán lóng wén* qui, d'après lui, n'est pas autre qu'une pièce décorative attachée aux véhicules antiques¹. Au bout de développements de quelques milliers d'années, l'apparence du dragon chinois est définitivement « réglementée » ; des règles assez complexes ont en effet été élaborées par les Chinois, et avec des poses bien variables (lové, allongé, gueule dentée grande ouverte, gros yeux verticaux, etc.), le symbole national chinois révèle la pensée des habitants de son pays.

Par rapport au dragon qui a connu des évolutions considérables sur l'apparence, le coq n'en a connu pratiquement aucune : après tout, c'est un animal réel et il est donc difficile de développer à ce sujet. Toutefois, l'imaginaire de l'homme a toujours du potentiel et sait, sinon s'affranchir, du moins se jouer de la réalité : les Français ont pensé à varier les poses en concevant les gestes différents pour le coq. On peut trouver, par exemple, des coqs au bec ouvert, voire béant, et à la langue tirée, à la patte levée (généralement celle de droite, celle de gauche reste minoritaire), aux ailes déployées, à la tête dressée et à la poitrine bien gonflée, etc. Dans certaines disciplines, l'héraldique par exemple, le corps du coq est peint de divers émaux et l'animal est nommé avec des épithètes évocatrices, selon la fonction de sa représentation. Tout cela suggère des

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 2 – Yuangu xunzong (xia)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. 《探索发现：中华龙 2——远古寻踪（下）》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 16 日。Exploration : Le Dragon chinois (2) – à la recherche de l'origine (2), Chine, CCTV10, 16/07/2012. *Tansuo faxian: Zhonghualong 4 – Longxing yanbian (shang)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. 《探索发现：中华龙 4——龙形演变（上）》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 16 日。Exploration : Le Dragon chinois (4) – évolutions morphologiques (1), Chine, CCTV10, 16/07/2012.

significations différentes et, par là, montre aussi la force de l'imaginaire à l'œuvre dans la culture française.

Dans cette deuxième partie, nous allons principalement rechercher dans l'iconographie (formes, poses, etc.) les deux symboles nationaux.

Chapitre I Dans les œuvres artistiques

« Dans son essence, l'esthétique est psychologie appliquée ; elle traite non seulement du caractère esthétique des choses, mais aussi – et peut-être encore davantage – du problème psychologique de l'attitude esthétique¹. » Ce point de vue de Carl Gustav Jung, en nous montrant l'intime lien entre l'esthétique et la psychanalyse, affirme que l'étude esthétique peut nous aider à comprendre le psyché et l'idée de l'homme.

1.1 Présentations et évolutions iconographiques

1.1.1 Empreinte de l'homme.

Le dragon chinois que nous pouvons observer actuellement n'a pas d'équivalent animal dans la nature, il est un signe culturel plutôt inventé. Toutefois, les Chinois ne souhaitaient pas que l'apparence du dragon soit conçue de manière trop aléatoire et libre : il y a plus d'un millier d'années, à l'époque de la dynastie des Songs (960 – 1279), ont vu le jour les règlements pour bien dessiner un dragon.

Jì shù hé wén huà kōng qián de jìn bù, shǐ lǐ xìng zhǔ yì chéng wéi shè huì sī cháo de zhǔ liú, [...], Sòng rén duì lóng de xíng tài hé chuàng zuò guī lǚ, yě jìn xíng le yán jiū hé zǒng jié, tí chū le wán zhěng de huà lóng lǐ lùn (技术和文化空前的进步, 使理性主义成为社会思潮的主流, ……., 宋人对龙的形态和创作规律, 也进行了研究和总结, 提出了完整的画龙理论。La technologie et la culture ont connu, à l'époque des Songs, des progrès sans précédent, cela permet au rationalisme de devenir, en l'emportant sur les autres écoles de pensée, une disposition d'esprit dominante, les gens des Songs ont étudié et résumé la morphologie et les règlements de création du

¹ JUNG Carl Gustav, *Types psychologiques*, Suisse : Librairie de l'Université Georg et C^{ie}. S.A., 1977. p.281.

dragon, ils ont pu ainsi proposer une théorie complète pour dessiner le dragon)¹.

C'est ainsi que « *huà jiā Dǒng yǔ duì dāng shí suǒ liú xíng de huà lóng jì fǎ jìn xíng le zǒng jié, tí chū "sān tíng jiǔ sì shuō"* (画家董羽对当时所流行的画龙技法进行了总结, 提出“三停九似说”)。Un peintre chinois s'appelant DONG Yu a, après résumé, proposé une méthode 'sān tíng jiǔ sì' »². Plus tard, un autre peintre de la même époque, GUO Ruoxu (? – 1100 ?), a développé et complété la méthode de DONG Yu dans son ouvrage traitant de la virtuosité de peinture. « *Cóng cǐ yǐ hòu, Guō ruò xū de 'sān tíng jiǔ sì shuō' chéng wéi huà lóng jì fǎ de jī běn lǐ lùn* (从此以后, 郭若虚的“三停九似说”成为画龙技法的基本理论。Depuis, la façon 'sān tíng jiǔ sì' restaurée par GUO Ruoxu est devenue la méthode basique pour dessiner le dragon)³. »

Qu'est-ce que cela veut dire « *sān tíng jiǔ sì* » (三停九似) ? *Sān* veut dire trois, et *tíng* signifie arrêt et tournant. *Sān tíng* présente que le corps du dragon est composé de trois parties, plus précisément, de trois paires de double-courbes, donc au total six tournants en général. Ces « virages » permettent au dragon de zigzaguer en se courbant tantôt doucement tantôt brutalement. Ces double-courbes doivent se relier, suivant GUO Ruoxu, aux membres supérieurs et aux reins⁴. A partir de cette interprétation, quelques

¹ *Tansuo faxian: Zhonghualong 2 – Yuangu xunzong (xia)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. 《探索发现: 中华龙 2——远古寻踪 (下)》, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 16 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (2) – à la recherche de l'origine (2)*, Chine, CCTV10, 16/07/2012.

² JI Chengming, *Zhongguo chonglong xisu*, Zhongguo, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 2012. 吉成名, 《中国崇龙习俗》, 中国, 黑龙江教育出版社, 2012。 JI Chengming, *Coutumes chinoises du Fétiche sur le Dragon*, Chine : Editions d'Education du Heilongjiang, 2012. p.54. La naissance de « *sān tíng jiǔ sì* » est probablement avant l'époque des Songs du Nord.

³ *Ibid.* « *Sān tíng jiǔ sì* » est composé de deux éléments : « *sān tíng* » et « *jiǔ sì* », nous allons les étudier séparément.

⁴ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*, Zhongguo, Renmin chubanshe, Zhongguo wenhua

questions se posent, la première : quelle est l'origine de *sān tíng* (三停, trois paires de double-courbes)?



Image-II-1-1-(1)
Dragon zhèng du milieu au Mur aux Neuf Dragons (Cité interdite)
LI Xieping, www.dpm.org.cn, PR le 10/11/2016

Il serait étonnant que les Chinois d'autrefois aient eu techniquement connaissance des quatre courbures sur la colonne vertébrale humaine (flexure cervicale, flexure thoracique, flexure lombaire et flexure sacrale), mais il est fort facile de remarquer que certaines parties du corps humain comme le cou, les reins, les genoux, les chevilles peuvent se courber, et si on en courbe quelques-uns, l'homme peut se présenter en forme de C, U ou S. En outre, toujours à l'époque des Song, nous voyons la naissance d'une œuvre sur la physionomie : *Shen xiang quan bian* (《神相全编》, *Compilation complète*

xinlun congshu, 1996. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》, 中国, 人民出版社, 中国文化新论丛书, 1996. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, Chine : Editions du Peuple, coll. « Perspectives Nouvelles sur la Culture chinoise », 1996. p.207. Ces double-courbes doivent se relier, suivant DONG Yu, au cou et au ventre (JI Chengming, *Zhongguo chonglong xisu*. 吉成名, 《中国崇龙习俗》. JI Chengming, *op.cit.*, p.54). Voir aussi Image-II-1-1-(1).

de mines et d'apparences humaines). Dans ce recueil qui regroupe les principaux courants théoriques d'avant, CHEN Tuan (871 ? – 989) a repéré une grande quantité de citations sur la théorie *sān tíng*. Dans l'introduction, par exemple, il s'est référé à la théorie de *sān tíng* de LÜ Dongbin (796 – ?) concernant la proportion des parties corporelles humaines et des organes faciaux humains¹ ; on trouve également dans ce livre que, même presque 500 ans plus tôt que LÜ Dongbin, GUO Tai (128 – 169) du II^e siècle a déjà utilisé *sān tíng* dans sa théorie². Par conséquent, la méthode de *sān tíng* pour dessiner un dragon n'est pas née *ex nihilo*, il y a de fortes probabilités pour qu'elle soit à l'origine de la physionomie et de la physiologie humaines³.

On peut maintenant se demander si, dans la pratique, la méthode *sān tíng* est réellement respectée. Dans notre collection d'images de dragon, il existe plusieurs types de dragons ; ils peuvent être rangés dans quatre grandes catégories qui sont respectivement *xiáng lóng* (祥龙), *tuán lóng* (团龙), *xíng lóng*



Image-II-1-1-(2) *Xiáng lóng*
Musée national de Chine,
Pékin, PH le 12/12/2017

¹ Voir CHEN Tuan (Song), *Shen xiang quan bian*, YUAN Zhongche (Ming), Zhongguo, Zhi he tang. 陈抟 (宋), 《神相全编》, 袁忠彻 (明) 修订, 中国, 致和堂. CHEN Tuan, dynastie des Song, *Compilation complète de mines et d'apparences humaines*, rectifié par Yuan Zhongche, dynastie des Ming, Chine : Edition *Zhihetang*. p.2.

² Voir *ibid.*, p.10.

³ A l'époque des Yuan, le dragon à cinq griffes a été distingué parmi les dragons à trois et à quatre griffes et a été choisi par la classe dirigeante comme blason (voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise, op.cit.*, p.282), cela montre également le rattachement à l'homme.

(行龙), et *pán lóng* (盘龙) (voir Image-II-1-1-(2), Image-II-1-1-(3), Image-II-1-1-(4) et Image-II-1-1-(5))¹.



Image-II-1-1-(3) *Tuán lóng*
BAI hai, www.dpm.org.cn,
PU le 12/07/2017



Image-II-1-1-(4) *Xíng lóng*
Collection d'Etienne Le Conte,
PH le 16/08/2016



Image-II-1-1-(5) *Pán lóng*
« Exploration : Le Dragon chinois (8)
– empereurs nés dragon »,
PU le 24/07/2012

Malgré les noms différents, nous voyons la similitude de leur corps : la plupart de ces dragons de catégories diverses se présentent sous une forme ondoyante et sinueuse qui ressemble à C, U (notamment *tuán lóng* et *pán lóng*) ou S (notamment *xíng lóng*), ils montrent une grande quantité de courbes et d'arrondis². Nous avons une explication plus détaillée au sujet de l'utilisation des traits courbes dans un dessin de dragon : (quand on dessine un dragon, il faut) utiliser le plus possible la magnifique virtuosité d'onduler afin d'obtenir une esthétique (permettant) de (montrer que le dragon sait) monter et descendre³.

¹ Les *xiáng lóng* sont les dragons qui sont en train de voler, voir Image-II-1-1-(2). Les *tuán lóng* sont les dragons, en position d'« en face » et d'« en marche », placés à l'intérieur d'un fond rond. Ils se présentent souvent sur les objets destinés aux empereurs et à la cour royale citions les robes au motif de dragons, certains regardent méchamment dans les yeux de l'observateur, voir Image-II-1-1-(3). Les *xíng lóng* (*xíng*, marcher ; *lóng*, dragon) se voient généralement sur les bâtiments, les tombeaux, etc. Sur ces monuments, les *xíng lóng* se présentent soit en marchant en travers, soit en montant vers le haut ou en descendant vers le bas ; quand ils apparaissent seuls, ils ont souvent la tête tournée vers le côté ou vers l'observateur ; quand ils se présentent à deux, les deux se regardent et parfois en tournant la tête, voir Image-II-1-1-(4). Les *pán lóng* sont les dragons lovés, ce sont généralement deux dragons qui jouent à une boule, voir Image-II-1-1-(5).

² Ces détails permettent d'avoir un dragon ressemblant à un ensemble de « courbes » ou « coupes » et ainsi présentent une tentative d'« atténuer » et d'« euphémiser ». Nous pouvons aller plus loin. Nous savons que, comme « cadeaux » lors des sacrifices, ce que fabriquaient les anciens Chinois sont les ustensiles en bronze ; comme offrande, les Chinois d'autrefois offraient la nourriture, ces deux exemples correspondent à l'axe digestif dans la théorie de Gilbert Durand. Cela pourra aider à comprendre des habitudes des Chinois : à la communication, la tentative d'aborder le sujet par le biais d'autres choses ; au domaine culinaire, l'attention accordée au besoin de l'estomac ; à la grammaire de chinois, la place des éléments « complémentaires » dans une phrase : 我 (je) 明天 (demain) 下午 (après-midi) 17 点 (à 17 heures) 在巴黎 (à Paris) 见 (rencontrer) 一个朋友 (un ami), une structure de « sujet+complément circonstanciel de temps et de lieu+prédicat+objet ».

³ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise, op.cit.*, p.207.

Cela peut justifier que *sān tīng*, lié à la physiologie et à la physionomie humaines, est assez strictement respecté. Nous savons ainsi pourquoi la forme du dragon aux époques étudiées (de 1500 jusqu'à présent) est maintenue au lieu d'être diversifiée malgré l'imaginaire de l'homme.

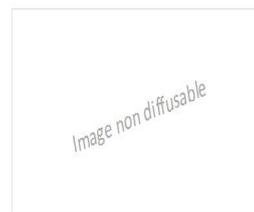


Image-II-1-1-(6)
Coq à patte droite levée
Anonyme,
Académie nationale
de Médecine, Paris,
PR le 07/05/2017



Image-II-1-1-(7)
Coq à patte droite levée
Musée Carnavalet, Paris,
PH le 23/02/2008



Image-II-1-1-(8)
Coq sur une épée
Anonyme, gallia.bnf.fr,
FB en 1791-1793

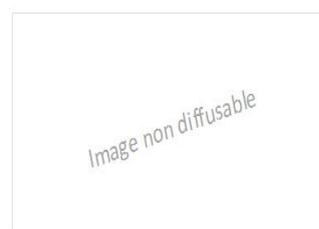


Image-II-1-1-(9)
Coq dans une assiette
Anonyme, gallia.bnf.fr,
FB en 1791-1792

Quant au coq français, son apparence ne peut pas être modifiée à la guise par la volonté de l'homme car il existe des contraintes : c'est un animal qui réellement existe dans la nature, il y a donc des règlements naturels à respecter quand on dessine un coq. Malgré tout, nous pouvons repérer tout de même les traces de l'homme dans l'iconographie des coqs. Certaines représentations, montrant des attitudes et postures que le coq ne saurait jamais prendre, montrent davantage l'imaginaire de l'homme. Par exemple, sur une médaille conservée à l'Académie nationale de Médecine, nous voyons un coq ouvrir le bec et tirer sa langue avec l'inscription « ET VIGIL ET PRUDENS » qui signifie « aussi vigilant que prudent » (voir Image-II-1-1-(6)) ; un autre coq, paraît à l'époque de la Révolution française, tourne la tête et regarde l'autre côté (éventuellement pour montrer son mécontentement ?) ; un coq post-révolutionnaire se dresse droit sur une épée et celui qui est dans une assiette émaillée a un drapeau dans son bec – pour se

positionner dans la classe sociale ou montrer la combativité et le courage ? (Image-II-1-1-(7), Image-II-1-1-(8) et Image-II-1-1-(9)).

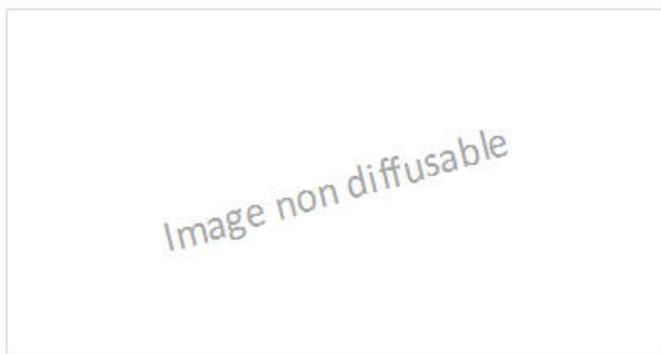


Image-II-1-1-(13) Coqs se disputant d'un œuf
NAM Jacques, gallica.bnf.fr, PU en 1915



Image-II-1-1-(14)
Affiche de l'hippodrome
Anonyme, gallica.bnf.fr,
PU en 1905



Image-II-1-1-(10) Coq à la Foire
de Texas des États-Unis
SAVIGNAC Raymond,
Bibliothèque spécialisée de Paris,
Paris, PU en 1957



Image-II-1-1-(11)
Coq sur la porte de la Bibliothèque
nationale de France
Le Banc moussu, Bibliothèque
nationale de France, PU le
28/04/2010



Image-II-1-1-(12)
Affiche « Versez votre or »
PAPIN Yves Denis, « Le Coq,
Histoire, Symbole, Art,
Littérature », PU en 1993

A côté de ces coqs, nous avons des volatiles qui ont des expressions sur le « visage » : pour la Foire à Texas aux États-Unis en 1957, l'affichiste français, Raymond Savignac, a conçu une affiche, nous y voyons un coq multicolore qui est en train de faire un sourire ; celui qui surveille la porte de la Bibliothèque nationale de France (Rue Vivienne) fronce les sourcils ; le volatile de 1915 affrontant un soldat allemand est à la fois agressif et en colère ; et la férocité et l'avidité se manifestent sur le visage des coqs se disputant un œuf dans le travail du dessinateur et peintre français, Jacques Nam (voir Image-II-1-1-(10),

Image-II-1-1-(11), Image-II-1-1-(12) et Image-II-1-1-(13)). Il y en a qui ont la même allure que l'homme, citons le coq dans une affiche de l'hippodrome de 1905, il discute en croisant les pattes et a l'air de réfléchir (voir Image-II-1-1-(14)). Dans l'ensemble de ces représentations, qui ont valeur d'exemples, les gestes et les comportements humains se voient de manière évidente.

1.1.2 Animalité

Même si ces représentations évoquent des attitudes qu'on peut qualifier d'humaine, les Français ont également réalisé des œuvres qui rappellent l'animalité du coq. On



Image-II-1-1-(15)
Coq chantant au soleil levant
ROTY Oscar, gallica.bnf.fr,
FB en 1898



Image-II-1-1-(16)
Coq sur une pièce
Musée de Monnaie de
Paris, PH le 19/02/2008

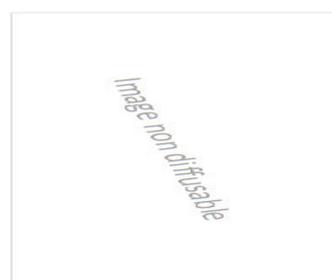


Image-II-1-1-(17)
Coq à patte droite levée
Anonyme, Musée Carnavalet,
Paris, FB en 1793

observe d'emblée des éléments récurrents : des coqs qui sont accompagnés du soleil et des rayons – probablement en raison du fait que le chant du coq fait venir la lumière et est en même temps que le lever du soleil qui rayonne ; certains coqs ouvrent grand le bec, tiennent le cou droit et battent les ailes – peut-être parce que c'est ce que font les coqs quand ils s'apprêtent à chanter ; on a des coqs qui se tiennent debout avec une seule patte et lèvent l'autre en la posant vers l'avant – afin de montrer l'idée de la hardiesse et d'« en marche » ou « en avant » ? ; il y en a qui se dressent droit en montrant la poitrine proéminente, en inclinant légèrement la tête vers l'arrière et bombant au maximum le torse (fierté ?) ; nous trouvons également des coqs qui lèvent extrêmement haut la queue

en forme de panache (orgueil ?) (voir Image-II-1-1-(15), Image-II-1-1-(16), Image-II-1-1-(17), Image-II-1-1-(18), Image-II-1-1-(19))¹.



Image-II-1-1-(18) Epée de Foch
Musée de l'Armée, Paris, PH le
19/12/2012

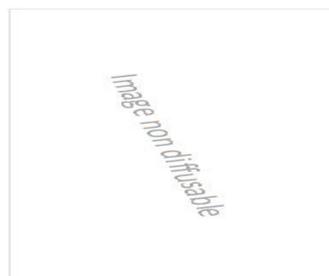


Image-II-1-1-(19)
Coq sur la plaque de la
société de santé de Lyon
Anonyme, Musée Carnavalet,
Paris, FB en 1795

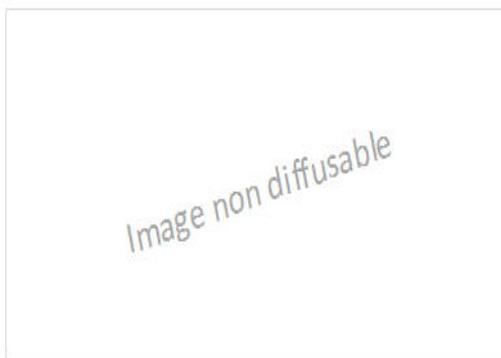


Image-II-1-1-(20) Homme-coq
Anonyme, « Missale Romanum »,
Bibliothèque municipale de Toulouse,
PU en 1420-1499

¹ On constate également des « hybrides » – combinaison de coq et homme ainsi que dragon et homme, comme le coq anthropocéphale dans le livre missel (voir Image-II-1-1-(20)) que conserve la Bibliothèque numérique de Toulouse et le dragon anthropocéphale sur une assiette de porcelaine des Ming conservée au Musée national de Chine (voir Image-II-1-1-(21)). D'ailleurs, l'ouvrage de LI Xiaohong a aussi repéré des dragons à figure humaine dans son *Céleste Dragon - Genèse de l'iconographie du dragon chinois* (France : Paris, Editions You Feng, 2000. p.456, pp.239-241, p.408, p.420 et p.433). Par rapport à la queue du coq, « Willughby le distingue des autres oiseaux de son genre, en ce que les plumes de la queue sont posées verticalement [...] et de façon que les deux grandes plumes se recourbent en-devant, et s'étendent jusqu'auprès de la tête. » (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettrés*, tome Quatrième, France : Paris, chez Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1754. p.178). Cette particularité distinguant le coq des autres oiseaux et volailles aurait aidé le coq à obtenir la place symbolique. Nous voyons ce design dans bien des domaines : le blason des familles nobles (voir la sous-partie suivante) ; le coq qui sert d'enseigne des associations sportives françaises (voir Image-II-1-1-(22)) surtout celles du ski, du basketball, du golf et du cyclisme, la queue du coq est principalement vers le haut, la descente de la pointe de la queue serait légèrement ignorée, le profil du coq est en forme de V. Cette forme renvoie à la verticalité qui constitue un désir humain (voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des Symboles, mythes, rêves, coutumes, geste, formes, figures, couleurs, nombres*, France : Paris, Editions Robert Laffont, 1982. p.144).



Image-II-1-1-(21) Homme-dragon, Musée national de Chine, Pékin, PH le 12/12/2017

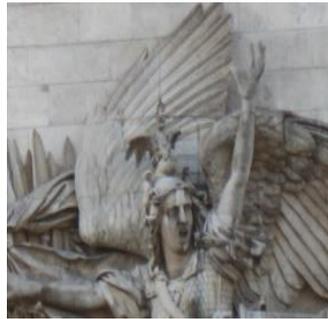


Image-II-1-1-(23)
Coq à l'Arc de Triomphe
Arc de Triomphe, Paris,
PH le 18/02/2008



Image-II-1-1-(24)
Grille du Coq de l'Elysée,
WEI Bo, Avenue Gabriel,
Paris,
PU le 16/01/2018



Image-II-1-1-(22) Logos des associations sportives de France
PAPIN Yves Denis, « Le Coq, Histoire, Symbole, Art, Littérature », PU en 1993

En outre, en sculpture, les coqs sont bien plus « expressifs » en combinant de différents gestes, citons simplement le gallinacé sur la grille d'Elysée (ayant le bec ouvert, la tête penchée, les ailes déployées) et son collègue sur l'Arc de Triomphe (au bec entrouvert, aux ailes déployées) (voir Image-II-1-1-(23) et Image-II-1-1-(24)).

Quelle est l'origine de ces différentes images de coqs ? Selon Gilbert Durand, « [...] l'imaginaire n'est rien d'autre que [...] (le) trajet [...] (anthropologique) dans lequel la

représentation de l'objet se laisse assimiler et modeler par les impératifs pulsionnels du sujet, et dans lequel réciproquement, [...], les représentations subjectives s'expliquent « par les accommodations antérieures du sujet » au milieu objectif¹. » Dans cette définition, l'être humain est le sujet, tout ce qui l'entoure peut être défini comme l'objet ; l'humain vit dans la nature, il observe les phénomènes que lui fournit la nature et essaie de les comprendre et expliquer à sa façon, l'imaginaire est donc né au cours de l'entendement et de l'interprétation de l'être humain sur ce qui se passe autour de lui – c'est bien sur cette théorie que repose notre analyse. Quand il est question de coq, l'homme observe et réceptionne les informations que fournit le coq (objet), après une assimilation réalisée à sa façon, il (sujet) crée les œuvres d'art en fonction de ses besoins et de sa compréhension.

En ce qui concerne le dragon chinois, la conception iconographique montre également, de la même manière, l'observation et l'assimilation sur l'objet, plus précisément, il s'agit de *jiǔ sì* (九似) qui est la deuxième moitié de *sān tíng jiǔ sì* (三停九似).

Dans *jiǔ sì* (九似), *jiǔ* veut dire neuf, et *sì* signifie ressemblance ; *jiǔ sì* présente donc que l'apparence du dragon ressemble à neuf éléments, plus précisément, huit animaux et un esprit, à savoir les cornes de cerf, les yeux de monstre, la tête de chameau, le cou de

¹ D'après Gilbert Durand, le trajet anthropologique est « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social. » DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, France : Paris, Bordas, 1969. p.38.

serpent, le ventre de palourde, les écailles de poisson, les serres d'aigle, les pattes de tigre et les oreilles de bœuf¹. Nous y voyons que, parmi ces animaux, certains sont terrestres, certains sont capables de voler, les autres vivent dans l'eau ; il y a même le « monstre » qui n'appartient à aucun des trois. Ces neuf ressemblances montrent que, selon les anciens Chinois, le dragon est capable de se déplacer et vivre en milieux différents sans être conditionné par l'environnement : il sait nager (comme le poisson et la palourde), il peut vivre sur la terre (comme le tigre, le bœuf et le cerf), subsister dans le désert (comme le chameau), voler dans le ciel (comme l'aigle) et monter au ciel à l'aide de ses cornes. De plus, le dragon est apte à la communication avec un autre monde – celui des esprits – et possède le pouvoir et la puissance (comme le tigre, le serpent et l'aigle). Par conséquent, ces animaux n'ont pas été sélectionnés de façon aléatoire ; le choix de ces êtres reflète l'imaginaire des Chinois antiques sur le dragon.

Après avoir tracé la morphologie du dragon d'un point de vue théorique, nous pouvons conclure que le dragon est une créature de synthèse, les habitants de la Chine antique ont fait un tri parmi tout ce qui les entoure, ils ont choisi les éléments les plus

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 5 – Longxing yanbian (xia)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. 《探索发现：中华龙 5——龙形演变（下）》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 16 日。Exploration : *Le Dragon chinois (5) – évolutions morphologiques du dragon (2)*, Chine, CCTV10, 16/07/2012. Par rapport aux yeux, d'après LUO Yuan (1136 – 1184) des époques des Song, ils doivent ressembler à ceux du lapin (voir PANG Jin, *Zhongguo xiangrui – Long*, Zhongguo Xi'an, Shaanxi renmin chubanshe, 2012. 庞进, 《中国祥瑞——龙》, 中国西安, 陕西人民出版社, 2012. PANG Jin, *Le Dragon – un bon Augure chinois*, Chine : Xi'an, Editions du Peuple du Shaanxi, 2012. p.7), cette différence peut bien sûr être d'origine de l'interprétation personnelle différente, mais l'erreur de copie peut en être une autre. L'écriture de monstre en caractère chinois : 鬼, et celui de lapin : 兔. Quant à la tête, certains pensent que la tête du dragon doit ressembler à celle de chameau. Chameau se dit *tuó* en chinois, et il existe en langue chinoise un autre caractère qui se prononce aussi *tuó* et s'écrit 鼯. Selon le *Hanyu cidian*, ce mot renvoie à l'alligator chinois (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban, Cidian bianji weiyuanhui, Zhongguo, Wuhan, Chengdu, Hubei, Changjiang chuban jituan, Chongwen shuju, Sichuan chuban jituan, Sichuan cishu chubanshe, 2010. 《汉语词典》，第二版，词典编辑委员会，中国，武汉，成都，湖北长江出版集团，崇文书局，四川出版集团，四川辞书出版社，2010. *Grand dictionnaire de la Langue chinoise*, 2^e édition, Comité de Rédaction de Dictionnaires, Chine : Wuhan et Chengdu, Edition Changjiang, Editions Chongwen, Edition du Sichuan, Edition de Dictionnaires du Sichuan, 2010. p.5086). Il est possible qu'il y ait eu une erreur à cause du calembour : « tête de chameau » aurait été « tête d'alligator chinois » (les deux se disent *tóu sì tuó* en chinois), surtout vu que l'alligator chinois est l'un des archétypes du dragon (nous traiterons ce point plus loin).

significatifs et représentatifs et les ont assemblés, c'est après ce processus de décantation que nous voyons se mettre en place l'apparence actuelle du dragon. Sous cette apparence, *sān tíng* (三停, trois paires de double-courbes) se réfère à l'homme, *jiǔ sì* (九似, neuf ressemblances) fait référence aux huit animaux réels et au représentant d'un autre monde – le monstre. L'une des idées les plus importantes, l'union des êtres, humains et animaux, s'est ainsi réalisée à travers le dragon.

Cependant, bien que *sān tíng jiǔ sì* (三停九似) soit une technique de dessin fort répandue pendant des siècles, elle reste une technique réglementée et inventées par les Chinois des Songs selon les points de vue artistiques et esthétiques de l'époque ; autrement dit, cette disposition ne correspond pas complètement à l'origine du dragon. *Le Dragon chinois*, programme télévisé réalisé par CCTV (China Central Television), nous présente un résumé sur les archétypes du symbole chinois¹. Suivant *Le Dragon chinois*, le dragon dispose de six éléments archétypaux, ils sont respectivement le tigre, le serpent, la salamandre, le sanglier, le crocodile et le poisson². Dans *Zhongguo xiangrui – Long*,

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 2 – Yuangu xunzong (xia)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. 《探索发现：中华龙 2——远古寻踪（下）》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 16 日。Exploration : *Le Dragon chinois (2) – à la recherche de l'origine (2)*, Chine, CCTV10, 16/07/2012.

² Le tigre et le sanglier sont choisis probablement pour être animaux sauvages à la fois féroce et fort puissant ; le serpent est terrestre et aquatique, il est capable de régler la grandeur de la bouche en fonction de la taille de la nourriture et est capable de « avancer » sans pied, il se cache pour passer l'hiver à l'abri et mue au printemps (voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 1 – Yuangu xunzong (shang)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 9 ri. 《探索发现：中华龙 1——远古寻踪（上）》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 9 日。Exploration : *Le Dragon chinois (1) – à la recherche de l'origine (1)*, Chine, CCTV10, 09/07/2012). La salamandre est un animal amphibien et nocturne, la couleur de sa peau change suivant l'environnement, elle ne court pas de danger de mort même sans manger deux ans de suite (voir *idem.*). Le crocodile peut vivre sur la terre et dans l'eau, étant un animal violent, il jouit d'une longévité, jusque 150 ans (voir *idem.*) ; le crocodile est capable de « présager » la pluie : étant sensible au changement de la pression atmosphérique, il fait du bruit en évacuant l'air de sa poitrine avant qu'il pleuve (voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. 《探索发现：中华龙 6——龙行云雨》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 18 日。Exploration : *Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie*, Chine, CCTV10, 18/07/2012). Le poisson vit dans l'eau et est un animal prolifique (voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 1 – Yuangu xunzong (shang)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 9 ri. 《探索发现：中华龙 1——远古寻踪（上）》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 9 日。Exploration : *Le Dragon chinois (1) – à la recherche de l'origine (1)*, Chine, CCTV10, 09/07/2012).

PANG Jin, l'auteur, a résumé les fruits du travail des chercheurs chinois sur l'origine du dragon. On y trouve une dizaine d'archétypes tels que le serpent, le crocodile, le lézard, la salamandre, le cheval, le poisson, le bœuf, le cerf, l'ours, le sanglier, l'arc-en-ciel, le nuage, l'éclair, la constellation, etc. Certes, certains arguments n'ont pas de preuves tangibles, mais, ces archétypes sont tous les animaux réels et les phénomènes naturels, cette découverte nous montre que, malgré le manque d'un équivalent naturel, le dragon chinois n'a pas été créé de façon entièrement imaginaire : tous ses fondamentaux existent bel et bien dans le monde réel. A partir de ce constat, nous pouvons donc répondre à la question posée dans *Sorcellerie, superstition et sacrifice* du Chapitre I de la Partie I : pourquoi les fossiles de certains animaux sont-ils appelés *lóng gǔ* (龙骨, os du dragon) ? D'une part, le dragon possède les pouvoirs magiques, les anciens Chinois profitent de ces pouvoirs pour valoriser l'effet thérapeutique de *lóng gǔ* ; d'autre part, le dragon est une combinaison de tous les êtres de l'univers. En conséquence, il n'est pas étonnant que soient nommés *lóng gǔ* les ossements animaux pouvant être utiles dans la médecine traditionnelle chinoise.

Outre les éléments provenant des représentations humaines et animales, des exigences nouvelles sur la technique de dessin ont vu le jour et ont marqué l'évolution iconographique du dragon et du coq.

Quand il s'agit du dragon chinois, à part *sān tíng jiǔ sì* (三停九似, trois paires de double-courbes et neuf ressemblances), il existe, chez les peintres folkloriques particulièrement, *qī jì* (七忌, 七 *qī*, chiffre sept, 忌 *jì*, tabou, ce que l'on peut traduire par « sept vifs déconseillés »). *Qī jì* explique que, quand on dessine un dragon, il est fortement

déconseillé que la bouche soit fermée ; les yeux soient fermés, le cou soit très gros ; le corps soit bien court ; la tête soit abaissée ; les griffes soient rentrées et la queue traîne¹.

Quant au coq, les exigences concernant le design de son corps se voient dans la pratique de l'héraldique. Selon les instructions de cette discipline, le corps du coq n'est pas toujours unicolore, lorsque certaines parties (souvent le bec, la crête, les pattes, les barbes, les jambes ou encore les yeux) revêtent une couleur différente de celle du corps, on utilise une terminologie particulière pour les décrire. Ainsi, lorsque le bec est d'une couleur différente, nous disons « becqué » ; si c'est la crête qui a une couleur autre que le corps, on dit « crêté » ; les serres, « armé » ; les ongles, « onglé » ; l'éperon, « éperonné » ; la barbe, « barbé » ; les jambes, « membré » et les yeux, « allumé »².

Une comparaison entre les deux objets symboliques révèle des points identiques : aussi bien chez le dragon que chez le coq, nous avons le bec, les serres et les yeux qui sont les parties auxquelles les habitants des deux pays ont accordé une importance particulière. Concernant le bec et les serres, nous savons que « [...] la figuration de certains animaux munis d'armes naturelles, comme aussi des parties caractéristiques isolées de ceux-ci, servent souvent de moyen de défense contre l'influence des démons »³.

¹ Voir ZHOU Shuli, ZENG Weilai, HE Tao, *Yu diao zaoxing sheji yu jiagong*, Zhongguo Beijing, Dizhi daxue chubanshe, 2009. 周树礼, 曾伟来, 何涛, 《玉雕造型设计与加工》, 中国北京, 地质大学出版社, 2009. ZHOU Shuli, ZENG Weilai et HE Tao, *Graphisme des Sculptures de Jade*, Chine : Pékin, Edition de l'Université de la Géologie de Chine, 2009. p.73.

² Voir http://www.liberation.fr/cahier-special/2003/08/06/le-coq-ardu_441473. Par rapport aux yeux, il existe des divergences, certains chercheurs insistent pour que le terme doive être *animé* (voir GHEUSI Pierre-Barthélémy, *Le Blason héraldique*, France : Paris, Firmin-Didot et C^{ie}, 1892. p.126) au lieu d'*allumé* (voir FAUVE Jean-Claude, *Abrégé méthodique des principes de la science héraldique*, France : Paris, 1647. p.149).

³ DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, *op.cit.*, p.159.

Par conséquent, mettre l'accent sur le bec et les pattes reflète le respect et l'admiration pour la puissance et l'autorité ; quant aux yeux, ils sont aussi bien « le miroir de l'âme » qu'un « [...] organe de la perception matérielle [...] et [...] organe de la perception intellectuelle, et donc la connaissance »¹. L'aspiration à l'union de l'intelligence et la puissance se voit sur le dessin des deux symboles nationaux ; cette rencontre entre l'intelligence et la puissance pourra expliquer en partie le succès et la longévité des ces deux symboles nationaux.

En plus des inventions et développements mentionnés ci-plus haut, afin que l'idée soit mieux traduite par l'image du symbole, les Chinois et les Français ont conçu des images diverses de coq et de dragon et ont donné des noms particuliers à certaines figurations. Citons pour le dragon, nous avons *zhèng lóng* (正龍, dragon qui se présente de face) ainsi que *zhāng kǒu lóng* (張口龍, dragon à bouche béante) ; en ce qui concerne le coq, surtout dans l'héraldique, il existe le « coq hardi », le « coq chantant », etc. Sous les postures différentes, il existe des idées identiques mais bien cachées, que nous allons voir maintenant.

¹ MOREL Corinne, *Dictionnaire des Symboles, mythes et croyances*, France : L'Archipel, 2004. p.658.

Chapitre II Comparaisons entre le dragon et le coq sur le design et les règles de traitements

2.1 Le dragon de face et le coq hardi

L'apparence n'est pas toujours trompeuse, elle peut être bien révélatrice. Quand il est question du dragon et du coq, nous avons quelques traces parlantes permettant de dégager des imaginaires similaires lorsque le dragon apprend à regarder dans l'œil et le coq sait lever sa patte.

2.1.1 Présentation du dragon de face et du coq hardi

De façon habituelle, les Chinois ont tendance à présenter un dragon en profil, notamment dans les supports plans, car ce genre de présentation permet de bien montrer le corps sinueux du dragon en correspondance avec le serpent. Mais ce n'est qu'une manière de présenter très classique qu'on retrouve finalement avec beaucoup d'autres motifs. Un changement remarquable a toutefois eu lieu durant les évolutions iconographiques du dragon, il s'agit du dessin de la tête du symbole chinois. A partir de la dynastie des Ming, une présentation nouvelle du dragon devenait progressivement populaire¹. Plus précisément, dans cette présentation, la tête du dragon se met de face, directement tourné vers le spectateur en montrant presque l'ensemble de la figure ; ses cornes, cheveux, pattes et sa moustache sont placés sur les deux côtés de la tête, la

¹ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*, Zhongguo, Renmin chubanshe, Zhongguo wenhua xinlun congshu, 1996. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》, 中国, 人民出版社, 中国文化新论丛书, 1996. LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, Chine : Editions du Peuple, coll. « Perspectives Nouvelles sur la Culture chinoise », 1996. p.213.

chevelure s'envole en flottant légèrement au vent ; beaucoup de dragons de ce type lèvent une ou les deux pattes. L'expression du visage de ce genre de dragon est également caractéristique : il regarde le spectateur en face en le fixant des yeux ; il ouvre grand sa bouche comme s'il était en train de rugir. Cette représentation met en relief à la fois la solennité, l'autorité et la puissance du symbole chinois (voir Image-II-1-2-1-1-(1), Image-II-1-2-1-1-(2) et Image-II-1-2-1-1-(3))¹.

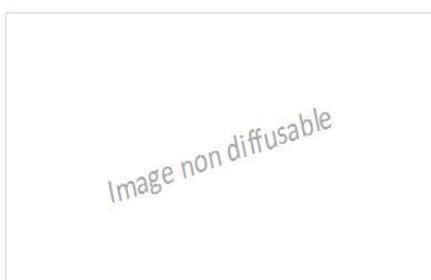


Image-II-1-2-1-1-(1) Matériel de tissu réservé à la cour royale des Ming
Anonyme, www.bjartmuseum.com,
PH le 03/04/2014



Image-II-1-2-1-1-(2)
Matériel de tissu réservé à la cour royale des Ming, Anonyme, www.chinasilkmuseum.com,
PR le 21/07/2017



Image-II-1-2-1-1-(3)
Portrait de l'Empereur Tianqi des Ming,
ZHU Youxiao (1621 - 1627)
Anonyme, www.dpm.org.cn, PR le 11/08/2017

¹ Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., p.213.

Ce genre de motif de dragon est nommé par les chercheurs chinois contemporains *zhèng miàn lóng wén* (正面龙纹, 正 *zhèng*, droit, correct, juste ; 面 *miàn*, face, figure ; 龙 *lóng*, dragon ; 纹 *wén*, motif) ou *zhèng lóng* (正龙, 正 *zhèng*, droit, correct, juste ; 龙 *lóng*, dragon)¹. *Zhèng miàn lóng wén* (ou *zhèng lóng*) désigne les dragons qui se présentent de face par rapport à l'observateur ; ils deviennent de plus en plus répandus pour être capables de répondre aux besoins de gouvernance de l'aristocratie de la dynastie des Ming (1368-1644)².

Parmi les dessins concernant le coq, nous en avons trouvé un qui, fréquemment utilisé dans les blasons des familles nobles et tout aussi connu que le *zhèng lóng*, partage avec son homologue chinois un détail : il lève aussi une patte³. Les ouvrages héraldiques de la fin du XX^e siècle nous apprennent que le coq ayant une patte levée est nommé « coq hardi »⁴. Selon nos recherches, au plus tard à la première moitié du XVII^e siècle, les gens

¹ Dans cette thèse, pour faciliter l'interprétation, nous appellerons ce type de dragon *zhèng lóng* ou *dragon zhèng*.

² Voir LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*. 刘志雄, 杨静荣, 《龙与中国文化》。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, op.cit., p.212. Les *zhèng lóng* regardent tout droit son devant, le regard est perpendiculaire au plan où se trouve sa figure, le plan où se situe sa figure est parallèle au plan du support. Mais « *wǒ men zhī dào, lóng de jī běn xíng tài shǔ yú cháng wēn dòng wù, ér cháng wēn dòng wù de tóu bù zài píng miàn shàng shì bú yí yǐ zhèng miàn jiǎo dù jìn xíng biǎo xiàn de, zhè yě shì míng yǐ qián jī běn bú jiàn zhèng miàn lóng shǒu tú xiàng de yuán yīn* (我们知道, 龙的基本形态属于长吻动物, 而长吻动物的头部在平面上是不宜以正面角度进行表现的, 这也是明以前基本不见正面龙首图像的原因。Nous savons que, comme la figure et le museau du dragon sont relativement longs, il n'est pas commode de le représenter de manière *droit de face* ; par conséquent, ce genre de motif ne se voit pratiquement pas avant la dynastie des Ming). » (*Ibid.*, p.213).

³ Voir OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, *Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises*, Douzième Série (Meubles), Troisième Partie : Planches 1188 à 1283, France : Paris, Ch. BOSSE. Librairie, 1928. Les Planches de 1262 à 1273 nous fournissent une vingtaine de blasons, vu le jour entre le XVII^e et le XIX^e siècle, où paraît un ou plusieurs coqs levant la patte.

⁴ « Dans l'écu, il (le coq) est vu de profil [...], et les pattes au sol. Si l'une d'elles est levée, le coq se blasonne hardi ; mais cela est rare avant le XV^e siècle. » (PASTOUREAU Michel, *Traité d'Héraldique*, France : Paris, Picard, 1993. p.151). En France, dans le domaine héraldique, il existerait des points de vue différents au sujet de la définition du « coq hardi ». Certains présentent que « la patte dextre levée » est obligatoire, comme dans *Dictionnaire encyclopédique de la noblesse de France*, « On nomme aussi Coq, [...], *hardi* quand celui a la pat(t)e dextre levée » (SAINT-ALLAIS Nicolas Viton, *Dictionnaire encyclopédique de la noblesse de France*, tome Premier, France : Paris, Valade Imprimeur du Roi, 1816. p.201) ; *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, « Si sa patte dextre est levée, il est *hardi*. » (sous la direction de M. W. Duckett, Tome VI, 2^e édition, France : Paris, Belin-Mandar Librairie. 1838.

utilisent le mot *hardy*, pour qualifier le coq¹. Dans l'*Indice armorial*, publié en 1635, nous lisons la présentation du blason de la famille noble l'Hospital (de) : « Nicolas de l'Hospital (1581 –1644), Marquis de Vitry et Mareschal de France, et François de l'Hospital Sieur du Hallier (1583 – 1660) freres portoient de gueules au coq hardy d'argent, crestè, membrè et becqué d'or soustenant vn escusson d'azur chargé d'vne Fleur de Lys d'or². » A côté, nous voyons une image qui montre un coq levant une patte (droite ?) et la pose sur une fleur de lys³.

p.331) et *La Science des Armoiries*, « Le coq, [...], selon sa position dans le blason : [...] *hardi*, si sa patte dextre est levée. » (BACHELIN-DEFLORENNE, France : Paris, Librairie des Bibliophiles, 1880. p.166). Certains interprètent de façon vague en signalant seulement « il a la patte levée », par exemple, dans *Le Blason héraldique*, « Le coq est, [...], *hardi*, il a la patte levée, le bec ouvert et les plumes hissées comme pour le combat. » (GHEUSI Pierre-Barthélémy, France : Paris, Firmin-Didot et C^{ie}, 1892. p.126) ; dans *Traité historique et moral du Blason*, « Lorsque le coq a dans les armes la patte levée, on l'appelle hardi. » (DUPUY DEMPORTES J.B., *Traité historique et moral du Blason*, France : Paris, Librairie du Roi en son Artillerie, 1754. p.138). D'autres pensent que le côté n'importe peu (voir PASTOUREAU Michel, *Traité d'Héraldique, op.cit.*, p.151). Malgré tout, nous parvenons à nous mettre d'accord que le « coq hardi » a, du moins, une patte levée.

¹ « Hardy » et « hardi » devaient être au XVII^e siècle un même mot qui avait deux façons d'écrire. Nous jugeons ainsi car : 1, dans *Le Dictionnaire royal*, dans l'un des exemples fournis concernant *hardy*, le mot *hardy* est écrit *hardi* comme « un homme hardi qui ne s'étonne point à la vuë des dangers » (POMEY François, *Le Dictionnaire royal, augmenté de Nouveau et Enrichi d'un grand nombre d'Expressions*, Dernière Edition, France : Lyon, Chez Louis Servant, 1716. p.472), cela montre que ces deux mots peuvent être remplacés l'un par l'autre. 2, L'interprétation sur le mot *hardi* dans les trois dictionnaires (1716, 1606, 1567) que nous avons consultés sont identiques (voir les citations d'après. *Hardy* se voit dans l'ouvrage de 1636). 3, Dans *Dictionnaire de la Langue française* de Littré, nous trouvons une utilisation non différenciée de *hardi* et *hardy* (voir LITTRE Emile, France : Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, tome 2^{ème}, 1874. p.1981). 4, Nous avons des exemples dans le dictionnaire de 1716 : « il a esté si hardy » (POMEY François, *op.cit.*, p.473) et « pensée, conception hardie » (*ibid.*), nous pourrions conclure que *hardie* pouvait qualifier les noms féminins alors que *hardy* pouvait qualifier les noms masculins, mais ils restent un même mot. Pour les raisons plus haut, *hardy* et *hardi* devraient disposer de mêmes significations à l'époque, comme fleur de *lys* et fleur de *lis*.

² GELIOT Louvan, *Indice armorial ou sommaire explication des mots visitez au Blason des Armoiries*, France : Paris, Chez Pierre Billaine, 1635. pp.120-121.

³ Par rapport à la patte levée, nous trouvons un paragraphe explicatif dans *Le Roy d'Armes* : « L'Hospital Vitry, par concession de Henry le Grand, porte vn petit escusson d'azur chargé d'vne fleur de lys d'or, et soustenu du pied droit du coq d'argent, qui est au champ de gueules de ses armes. » (GILBERT de VARENNES Marc, *Le Roy d'Armes ou l'Art de bien former, charger, briser, timbrer, parer, expliquer, et blasonner les Armoiries*, France : Paris, Chez la veusue Nicolas Buon, Seconde Edition, 1640. p.190). En tenant compte de l'explication dans *Indice armorial* : « [...] le Mareschal de Vitry, porte sur le tout [...] ce coq (qui) est de l'Hospital nom de sa maison : l'escusson et la fleur de lys furent données par le Roy Henry le Grand [...] » (GELIOT Louvan, *op.cit.*, pp.120-121, p.59), nous avons trouvé que, malgré l'absence de l'expression « coq hardy » dans *Le Roy d'Armes*, les noms de famille, les noms des lieux, les rois intéressés, les couleurs des escussons, les motifs, les descriptions des décors sont identiques, en plus des années de parution qui s'approchent (1635 et 1640), nous pouvons dire que, dans l'image qui illustre le coq mentionné (*Indice armorial*), la patte que le coq lève est celle de droite.

Mais ce qui donne à réfléchir, c'est que, dans l'*Indice armorial*, il n'existe pas d'explication sur le mot *hardy* ou *coq hardy* ; dans l'*Origine et pratique des armoiries*, l'auteur a repéré les termes concernant les postures des animaux, mais nous n'avons pas trouvé d'instruction particulière sur la pose du coq¹; dans une œuvre héraldique publiée en 1673, *Abbrégé méthodique*, il n'existe pas non plus d'interprétation du mot *hardi*². Par conséquent, il y a de fortes probabilités pour que « coq hardy » ne soit pas une expression fixe à cette époque-là. Il est donc intéressant de nous interroger sur le sens du mot *hardy* de cette époque – l'époque où « coq hardi » n'était pas encore une expression fixe – pour mieux connaître la signification première de « coq hardi ».

Dans *Thresor de la langue francoyse* (paru en 1606, soit avant la parution de *Indice armorial*), *hardi* signifie : « Audens, Audax, Præditus audacia [...] comme qui diroit Courageux³. » L'auteur a en même temps donné des exemples : « Chevalier preux et hardi » signifie en latin « Fortis & Intrepidus » ; « Homme hardi et prest à frapper » veut dire en latin « Manu promptus » ; « Estre fort hardi » est expliqué en langue latine « Audacia abundare » et « Gens hardies et belliqueuses » peut être « Ferocissamae gentes »⁴. *Les Mots francoys selon l'Ordre des Lettres*, paru en 1567 (toujours avant *Indice armorial*), a fait un résumé sur les significations de *hardi*. *Hardi* a les sens suivants :

¹ « Selon les diueres postures des animaux terrestres au Blason, on les nomme, Allans, ou Passans, Issans, Naissans, Rampans, ou Rauissans, Efraiés, Gais, Forcenés. » (MONET Philibert, *Origines et Pratiques des Armoiries à la gaulloise : qui est la première partie du Formulaire des Arts, en françois et en latin*, France : Lyon, Chez Claude Landry, 1631. p.124).

² MENESTRIER Franç, *Abbrégé méthodique des Principes héraldiques ou du véritable Art du Blason*, France : Lyon, Chez la Vefve de Benoist Coral, 1673.

³ NICOT Jean, *Thresor de la Langue francoyse, tant ancienne que moderne*, France : Paris, Chez David Douceur, Librairie juré, 1606. p.329.

⁴ Voir *ibid.*, p.330.

Audēs, Audax, Prēdit audacia¹. Quant au *Dictionnaire royal* publié en 1716 (donc après *Indice armorial*), il a interprété que le mot *hardi* signifie « *courageux. Fortis ac fidens. Fidentis, præsentsisque animi homo. Ad audendum parato, promptoque animo vir*². »

En nous référant au dictionnaire latin-français de Félix Gaffiot, nous avons les sens en français moderne des explications en latin : au début du XVII^e siècle, *hardi* (*hardy*) dispose des significations suivantes : *force, courageux, ambition, audace, décision, autorité* etc³. En revoyant la symbolique du début de cette sous-partie sur le *dragon zhèng*, nous pouvons dire que les informations que transmet ce mot correspondent à une grande partie de celles que veut transmettre notre symbole chinois, le dragon de face.

Le mot *hardi* (*hardy*) a bien des ressorts dans l’imaginaire. La patte du coq, en tant qu’arme naturelle du volatile – d’autant plus qu’elle est levée, peut également ouvrir des imaginaires. Citons la médaille qu’a fait frapper Henri IV pour son successeur en 1601, un coq accompagnant le futur roi, Louis XIII, pose sa patte sur un globe (voir Image-II-1-2-1-1-(4))⁴. L’ensemble de



Image-II-1-2-1-1-(4)
Le coq au pied du dauphin sur la médaille frappée en 1601 par Henri IV pour Louis XIII
PASTOUREAU Michel, « Les Emblèmes de la France », PU en 1998

cette pièce transmet une information : ce coq ambitieux a l’intention de « maîtriser » le monde entier et le « manipuler » dans sa *main*.

¹ Voir HVG VETAN Iean, *Les Mots francoys selon l’Ordre des Lettres, ainsi qu’il les faut escrire, tournez en latin pour les enfants*, France : Lyon, 1567. p.83.

² POMEY François, *op.cit.*, p.472.

³ Voir GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-français*, France : Paris, Hachette, 1934. pp.681-682, p.849 et pp.186-187.

⁴ Voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France*, France : Paris, Bonneton, 1998. pp.70-71.

Pour corroborer cette analyse, nous recourrons au *Manuel de l'amateur de reliures armoriées françaises*, qui a collecté de nombreux blasons datant du XVII^e au XIX^e siècle.

Dans cette collection, la grande majorité constitue ceux des familles nobles et célèbres de l'époque. On y trouve une grande quantité de coqs dont la patte levée est présentée de façon tellement variée qu'on a l'impression que leur patte est aussi souple que la main de

l'homme. Citons les coqs de Chastenay de Lanty (Champagne) et de Regnault de Saint-Jean-D'Angély (Bourgogne), ils montrent une patte posée droit vers l'avant, les ongles vers l'extérieur et le haut, comme s'ils manifestaient la puissance en présentant l'arme (la patte)¹ ; le coq



Image-II-1-2-1-1-(5)
Regnault de Saint-Jean-D'Angély (Bourgogne)
OLIVIER Eugène et
HERMAL Georges,
« Manuel de l'Amateur
de Reliures armoriées
françaises », PU en 1928



Image-II-1-2-1-1-(6)
De Chastenay de Lanty
(Champagne)
OLIVIER Eugène et
HERMAL Georges,
« Manuel de l'Amateur de
Reliures armoriées
françaises », PU en 1928

de la famille Le Riche de la Popelinière (Ile-de-France) plie légèrement la jambe et la pose vers le haut et vers l'avant, les griffes de la patte indiquent ainsi le haut, avec les phalanges serrées, le coq semble prêt à empoigner son adversaire avec qui il se mettra aux prises (voir Image-II-1-2-1-1-(7))² ; Quant au coq de la famille de Boucherat (Champagne, XVII^e siècle), il lève haut sa jambe, même plus haut que le plan horizontal auquel la paume de la patte est presque perpendiculaire, donnant l'impression qu'il

¹ OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, *op.cit.*, Planches 1267 de la famille des Regnault de Saint-Jean-D'Angély (Bourgogne), voir Image-II-1-2-1-1-(5) ; Planches 1268 de la famille des de Chastenay de Lanty (Champagne), voir Image-II-1-2-1-1-(6).

² *Ibid.*, Planches 1265, fer no°2, de la famille des Le Riche de la Popelinière (Ile-de-France).

justifie sa place de privilège en montrant sa carte d'identité (voir Image-II-1-2-1-1-(8) et Image-II-1-2-1-1-(9))¹ ; un autre coq de la même famille lève aussi haut la patte, avec le corps qui se penche un peu vers l'avant ; ce gallinacé montre ainsi son courage : en avant sans hésitation, fouler du pied tous les obstacles et toutes les difficultés (voir Image-II-1-2-1-1-(10))². Tous ces coqs transmettent de manière assez visible des sèmes comme l'agressivité, l'attaque, le combat, l'audace, le privilège, etc.

Si l'on observe maintenant la patte levée du dragon de face, elle nous évoque les images similaires : la patte haut levée, comme si le dragon s'apprêtait à monter à l'assaut



Image-II-1-2-1-1-(7)
Le Riche de la Popelinière (Ile-de-France), OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, « Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises », PU en 1928

Image-II-1-2-1-1-(8)
Boucherat (Champagne) OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, « Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises », PU en 1928

Image-II-1-2-1-1-(9)
Boucherat (Champagne) OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, « Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises », PU en 1928

Image-II-1-2-1-1-(10)
Boucherat (Champagne) OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, « Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises », PU en 1928

à tout moment ; les cinq doigts se séparent sous la forme d'un tourbillon ; l'ongle du pouce est à contre sens des ongles des quatre autres doigts, tend à se fermer et manifeste une tentative de « prise » et de « maîtrise » ; et les griffes effilées effraient et menacent l'observateur (voir Image-II-1-2-1-1-(11))³. De plus, comme le dragon est l'image de

¹ OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, *op.cit.*, Planches 1262, fer no°5 et fer no°9 de la famille des Boucherat (Champagne).

² *Ibid.*, Planches 1262, fer no°10 de la famille des Boucherat (Champagne). Notons bien que les trois coqs cités de la famille Boucherat sont tous couronnés, c'est aussi un signe de pouvoir et de place sociale.

³ Ce dragon est appelé « *zhèng lóng* » (dragon de face) sur le site de la Cité interdite (voir <http://www.dpm.org.cn/explore/building/236477.html>), qui devrait être son nom à l'époque des Qing (voir ci-après).

l'empereur, la patte du dragon peut donc être considérée comme la main de l'être humain et elle peut évoquer la puissance, la maîtrise, la domination et se présenter comme emblème royal¹.



Image-II-1-2-1-1-(11)
Mur aux neuf dragons à la Cité interdite, Pékin
LI Xieping, www.dpm.org.cn, PR le 10/11/2016



Image-II-1-2-1-1-(13) Mur aux neuf dragons à la Cité interdite, Pékin
LI Xieping, www.dpm.org.cn, PR le 10/11/2016

Certes, avoir une patte ou deux en l'air est un point identique du dragon de face chinois et du coq français ; toutefois, la patte levée n'est pas la caractéristique principale majeure du *dragon zhèng* (正龙 , dragon de face)² . La

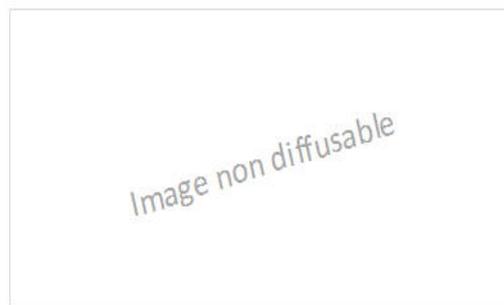


Image-II-1-2-1-1-(12)
Dragon de face dont la chevelure pousse vers le haut
Mur aux Neuf Dragons
WU Lao, Parc Beihai, Pékin, PU le 08/11/2015

¹ Voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des Symboles, mythes, rêves, coutumes, geste, formes, figures, couleurs, nombres*, France : Paris, Editions Robert Laffont, 1982. p.599.

² Il existe effectivement des dragon de face qui lèvent au moins une patte comme nous montrent les images d'avant, mais nous ne pouvons pas justifier que tous les dragons de face lèvent une ou deux pattes ; en plus, les dragons présentés de profil peuvent aussi lever une patte (voir Image-II-1-2-1-1-(13) : les huit autres dragons au Mur aux neuf Dragons de la Cité interdite), certains dragons de face ne lèvent pas de patte (voir Image-II-1-2-1-1-(12) : le dragon en haut du Mur aux Dragons de Beihai de Pékin). En conséquence, « avoir une patte levée » ne peut pas être considéré comme exclusivité des *zhèng lóng*.

particularité qui le caractérise le plus nettement, le *zhèng miàn lóng wén* (正面龙纹, dragon de face), réside dans la nomination de ce type de dragon : le dessin de la tête et plus précisément, la façon de présenter sa figure – *zhèng miàn* (正面), c'est-à-dire, de face.

L'apparition de ce graphisme est due à la demande des souverains de la dynastie des Ming qui se comparent au dragon et accordent de l'importance à l'utilisation des motifs



Image-II-1-2-1-1-(14)
Robe aux Dragons du XVIII^e siècle
Musée National du Danemark, Copenhague, PH
le 19/02/2017



Image-II-1-2-1-1-(15)
Robe aux Dragons du XVIII^e siècle
Musée National du Danemark, Copenhague,
PH le 19/02/2017

provenant de l'imaginaire du dragon. Or, ils ne se contentent pas d'utiliser seulement les motifs de dragon qui existent déjà à cette époque-là ; afin que l'utilisation de cet imaginaire soit plus profitable à leur souveraineté, les artistes de leurs règnes ont inventé le *dragon zhèng* en imitant l'expression de la figure humaine en face¹. A la dynastie suivante, celle des Qing, les reproductions de ce type de motifs se sont multipliées. Citons le dragon brodé sur la robe aux dragons du XVIII^e siècle, qui place sa face de façon pleinement droite à l'observateur, avec les yeux écarquillés et sa bouche béante, l'image

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 5 – Longxing yanbian (xia)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. 《探索发现：中华龙 5——龙形演变（下）》，中国，CCTV10，2012 年 7 月 16 日。Exploration : Le Dragon chinois (5) – évolutions morphologiques du dragon (2), Chine, CCTV10, 16/07/2012.

effrayante menace les gens et manifeste la puissance, l'autorité et l'agressivité (voir Image-II-1-2-1-1-(14) et Image-II-1-2-1-1-(15)).

En faisant référence aux codes et lois de la dynastie des Qing, nous savons que le nom en chinois de ce type de motif de dragon est 正龙 (*zhèng lóng*). Selon les règlements, il peut être utilisé par l'empereur, la reine, mais aussi les aristocrates de haut rang, les frères de l'empereur par exemple¹. On trouve ce motif jusqu'au début du XX^e siècle, sur des objets qui concernent les dignitaires de l'Etat ; nous voyons encore les *zhèng lóng* (正

¹ Suivant *Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, « *Huáng dì lóng páo, sè yòng míng huáng, qián hòu zhèng lóng gè yī* (皇帝龙袍, 色用明黄, 前后正龙各一。La robe de dragons de l'Empereur doit utiliser la couleur jaune clair, il doit y avoir un dragon *zhèng* sur le dos et la poitrine de la robe). » (*Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, Juan 42, Zhongguo, 1818. 《钦定大清会典嘉庆朝》, 卷四十二, 中国, 1818. *Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, dynastie des Qing sous règne de l'Empereur Jiaqing, tome 42, Chine, 1818. p.4). En comparant le portrait de Jiaqing et celui de son successeur, Daoguang, nous apprenons que ce type de dragon est appelé *dragon zhèng*. En plus de l'empereur, ceux qui ont droit à *zhèng miàn lóng wén* sont la reine (voir *Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, Juan 44, Zhongguo, 1818. 《钦定大清会典嘉庆朝》, 卷四十四. *Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, tome 44, *op.cit.*, p.12) et les frères de l'empereur (voir *Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, Juan 46, Zhongguo, 1818. 《钦定大清会典嘉庆朝》, 卷四十六. *Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, tome 46, *op.cit.*, p.6).

龙, dragon de face) sur la robe aux dragons de l'Empereur Guangxu (1875 – 1908) des Qing (voir Image-II-1-2-1-1-(16))¹.



Image-II-1-2-1-1-(16) Empereur Guangxu des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn, PR le 11/08/2017

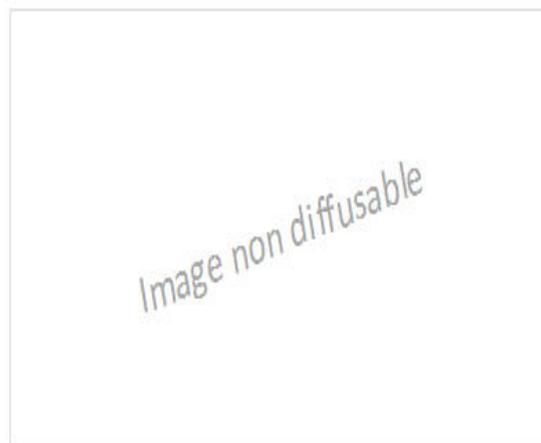


Image-II-1-2-1-1-(17)
Dragon du milieu au Mur aux Neuf Dragons
WU Lao, Parc Beihai, Pékin, PU le 08/11/2015

Ces comparaisons nous dévoilent un fait important : le « coq hardi » et le « *zhèng miàn lóng wén* (dragon de face) » ont des aspects hétérogènes : la classe sociale qui y a droit ; l'un des détails sur l'iconographie (la patte levée) ; les informations que le coq et le dragon transmettent (la puissance, l'autorité, l'agressivité, etc.) ainsi que l'imaginaire qu'ils peuvent nous apporter. D'ailleurs, nous savons que

A cause de la noblesse a esté établi l'art & l'exercice des herauts, qui est vne philosophie fort occupee à censurer, assigner, iuger, & discerner, ou blasonner, comme ils appellent, les escus & armoiries des gentilshommes : esquelles il n'est pas conuenable ny licite de voir vne iument, vn veau, brebis, aigneau, chapon, poule, oye, ny autre animal peinct de ceux qui seruent en

¹ Certains dragons, comme celui qui est au milieu du Mur aux Dragons de Beihai de Pékin, possèdent une figure complète, mais ne se laissent que voir le crâne et le museau, il faut que l'observateur s'approche pour découvrir sa pleine face qui est cachée. Il est possible que ce soit parce que « [...] nul ne peut [...] voir face à face l'Empereur, [...] en Chine, [...] (qui) est de nature divine. » (CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.427). Voir aussi Image-II-1-2-1-1-(17).

quel que façon ou sont nécessaires à la vie de l'homme : mais faut que les marques et enseignes de la noblesse d'un chacun tiennent de quelque beste cruelle rauissante¹.

Par conséquent, l'objectif de créer ce genre de coq doit consister à exposer un coq agressif et cruel dont l'image est totalement différente des coqs qui se voient quotidiennement.

Mais ce ne sont là que des points communs assez superficiels. En fait, la ressemblance morphologique entre le dragon et le coq ne se réduit pas à l'« apparence ». Nous allons maintenant continuer à rechercher afin de trouver les idées similaires cachées derrière l'apparence.

2.1.2 Comparaison entre dragon de face et coq hardi – *zhèng* et *hardi* dans le nom, la tête et la patte dans le dessin²

Précédemment, nous avons trouvé des similitudes entre le *dragon zhèng* (正龙, dragon de face) et le coq hardi, tant sur la forme que sur la signification. Dans cette sous-partie, nous allons étudier, en tenant compte des caractéristiques du *zhèng miàn lóng wén* (正面龙纹, dragon de face) et du coq hardi, dans le domaine de la conception d'idées.

Concernant la signification symbolique, « La tête symbolise en général l'ardeur du principe actif. Il inclut l'autorité de gouverner, d'ordonner, d'éclairer. [...] La tête symbolisait (auparavant) la force [...]³. » Et la patte, comme l'une des armes du coq, est

¹ DURAND Jean, *Declamation svr l'Incertitvde, Vanite, et Abvs des Sciences*, traduite en François du Latin de Henry Corneille Agr, France, 1582. pp.405-406.

² Il est probable que « coq hardi » possède des significations différentes aux époques différentes (voir l'interprétation sur « coq hardi » dans la sous-partie précédente). Dans cette sous-partie, nous nous concentrons sur la caractéristique « avoir une patte levée » ; nous parlerons plus loin des coqs ayant la patte « dextre » levée.

³ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.943.

utilisée « [...] pour lutter contre l'ennemi, [...], (et) est [...] en même temps l'instrument de [...] l'oppression, la défense et la conquête »¹. Cela veut dire que la patte et la tête transmettent des informations de même nature ; de plus, si nous étudions la patte du coq en la considérant comme l'équivalent de la main humaine (et en tenant compte de la variété de la forme des pattes du coq dans les blasons des grandes familles et des nobles), le lien entre la patte (main) et la tête est plus manifeste : la main exprime les idées de puissance, elle est un emblème royal, instrument de la maîtrise et signe de domination².

La particularité majeure du *zhèng lóng* (正龍, dragon de face) se voit principalement dans le traitement sur la tête, mais la tête du dragon n'est pourtant pas la seule à être en lien avec la patte du coq. Dans son iconographie, nous arrivons à distinguer des détails qui dévoilent la trace de la patte dans l'image du *dragon zhèng*. La patte la plus voyante du *dragon zhèng* est bien évidemment celle qui est levée que nous voyons dans les images antérieures. Cependant, comme ce que nous avons expliqué, celle-ci ne peut pas être considérée comme exclusivité du dragon de face. En fait, la patte dont nous allons parler tout de suite n'est pas une patte ordinaire et visible dans un dessin du *zhèng lóng*, elle s'est cachée dans la particularité du dragon de face. Pour la mettre au jour, nous devons étudier l'appellation en chinois de ce genre de dragon ainsi que la nomination de sa posture.

¹ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.76.

² Voir *ibid.*, p.599.

En chinois, le dragon de face est appelé « 正龙 » ou « 正面龙纹 », dans les deux noms, il existe un même caractère « 正 » (*zhèng*), que signifie ce caractère ? Dans *Hanyu cidian* (*Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*), l'auteur a fait référence à l'interprétation dans *Shuo wen jie zi* (《说文解字》), livre qui interprète les caractères chinois de XU Shen : le caractère « 正 » est créé basé sur le caractère « 止 » (*zhǐ*)¹. Pour ainsi dire, « 止 » est l'origine de « 正 », donc, pour comprendre celui-ci, le sens de « 止 » est la clé². Que représente « 止 » alors ? « 止 » est en fait un pictogramme, il a plusieurs anciennes écritures comme «  », «  », «  », «  », «  », «  », «  » ou encore «  » suivant l'évolution morphologique³. Ce sinogramme représente la racine, le substrat, la base, le support et le piédestal de toute chose. Par conséquence, quand il s'agit des humains et des animaux, le sinogramme « 止 » signifie le pied humain ou la patte animale⁴. Voici la « patte » cachée dans l'image de « 正龙 », dragon de face.

¹ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban, Cidian bianji weiyuanhui, Zhongguo, Wuhan, Chengdu, Hubei, Changjiang chuban jituan, Chongwen shuju, Sichuan chuban jituan, Sichuan cishu chubanshe, 2010. 《汉语词典》，第二版，词典编辑委员会，中国，武汉，成都，湖北长江出版集团，崇文书局，四川出版集团，四川辞书出版社，2010. *Grand dictionnaire de la Langue chinoise*, 2^e édition, Comité de Rédaction de Dictionnaires, Chine : Wuhan et Chengdu, Edition Changjiang, Editions Chongwen, Edition du Sichuan, Edition de Dictionnaires du Sichuan, 2010. p.1538.

² Aussi bien au niveau de l'écriture du caractère qu'au niveau de la signification, nous en parlerons plus tard.

³ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, op.cit., p.1538. Voir aussi LI Enjiang, JIA Yumin, *Shuowenjiezi yishu*, Zhongguo, Zhongyuan nongmin chubanshe, 2000. 李恩江，贾玉民，《说文解字译述》，中国，中原农民出版社，2000. LI Enjiang et JIA Yumin, *Interprétation sur Shuowenjiezi*, Chine : Edition Zhongyuan nongmin, 2000. p.146.

⁴ Voir LI Enjiang, JIA Yumin, *Shuowenjiezi yishu*. 李恩江，贾玉民，《说文解字译述》。LI Enjiang et JIA Yumin, op.cit., p.291. Dans *Er ya* (《尔雅》，livre expliquant l'usage des mots et caractères, rédigé en 200 avant Jésus Christ, donc avant *Shuowenjiezi*), nous trouvons la phrase suivante: « *Er zú ér yǔ wèi zhī qín, sì zú ér máo wèi zhī shòu* (二足而羽谓之禽，四足而毛谓之兽。Les animaux ayant deux 足 (*zú*, *pieds*) et couverts de plumes sont nommés *qín* (禽, *volaille*), les animaux ayant quatre 足 (*zú*, *pieds*) et couverts de fourrure sont nommés *shòu* (兽, *bête*) ». Cela montre que, jusqu'à l'époque de l'élaboration d'*Er ya*, on utilisait 足 (*zú*, *pieds*) pour désigner les pieds des animaux (voir aussi *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, op.cit., p.3929). Dans

Nous avons signalé plus haut que, dans l'étude symbolique, la face représente l'essence, signifie le caractère fondamental et propre, le substrat, la quintessence etc¹. Par conséquent, la face aurait pu permettre aux Chinois de nommer ce dessin avec un sinogramme qui possède des sens intéressés (pied, patte et notamment fond, racine et base) – « 止 » qui existe dans « 正 » et est partagé plus tard dans la description et la nomination du dragon de face.

Nous avons réussi à trouver la *patte* dans l'image du *dragon zhèng*, elle s'y est enracinée ; sa présence est incontestable, mais d'une manière implicite. Au sujet de l'iconographie, au lieu de faire croiser les pattes ou faire poser une patte sur l'autre, les Français ont *demandé* au coq de « lever une patte et la garder en l'air ». Le fait que la patte du coq hardi soit conçue « levée », en affaiblissant la signification de la patte qui est là en tant que *le bout du corps*, renforce l'image de la patte d'être un *début* et un *départ*, cela peut montrer l'équivalence entre la patte du coq hardi et la tête (un *début* ou un *départ* qui se place en haut) du dragon de face. En plus de cela, la patte se pose généralement par terre, donc, le fait qu'une patte est levée et reste en l'air, donne l'impression que « la patte bouge vers le haut, pour marcher et monter ». Dans le portrait du *dragon zhèng*, une image

Hanyu cidian, l'une des traductions fait référence à l'explication sur « 正 » : *Zú zhě, yì zhǐ yě* (足者, 亦止也。 « 足 » signifie également « 止 »). Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, *op.cit.*, p.1538), cela veut dire que « 止 » renvoyait à la fois aux pieds humains et aux pieds (pattes) animaux.

¹ Voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.427.

semblable existe aussi, plus précisément, dans le sinogramme « 正 » (*zhèng*) qui fait partie de son appellation en chinois¹.

On étudie d'abord l'écriture du caractère « 正 », notamment sa forme dans les *jiǎ gǔ wén* (甲骨文, écriture sur la carapace de tortue et les os de bœufs)². « 正 » pouvait s'y écrire de façons diverses, et parmi les écritures différentes, deux sont bien représentatives, elles sont respectivement «  » et «  »³. Nous avons déjà appris que l'ancien sinogramme signifiant « le pied humain et la patte animale » est « 止 » (*zhǐ*), l'un de ses signes est «  », ainsi, il n'est pas difficile de reconnaître que, dans ces deux manières d'écrire, les «  » et «  » représentent la patte (en caractère chinois moderne « 爪 » *zhuǎ*). Il est vrai que, si nous expliquons ces caractères de cette façon, nos interprétations seront paradoxales car les *pattes* («  » et «  ») se trouvent en DESSOUS de l'autre composant «  ». Cependant, c'est bien en raison de leur place, en dessous de «  » et non au-dessus, qu'une tendance de « monter vers le haut » peut se faire voir.

¹ Il existe certainement une raison pour laquelle les Chinois appellent ce design « 正龙 », pourquoi « 正 », au lieu de « 对 » (à l'opposé) ou « 面 » (figure) ? Nous allons chercher plus loin les raisons.

² *Jiǎ gǔ wén* (甲骨文, 甲 *jiǎ*, carapace de tortue ; 骨 *gǔ*, os d'animaux ; 文 *wén*, écrit) sont les écrits sur la carapace de tortue et les os d'animaux, le contenu est en général les notes de la divination des Yin (peuple chinois d'il y a des milliers d'années), les caractères chinois actuels sont d'origine des *Jiǎ gǔ wén* (甲骨文).

³ Voir XU Zhongshu, *Jiaguwen zidian*, Zhongguo, Sichuan cishu chubanshe, 1989. 徐中舒, 《甲骨文字典》, 中国, 四川辞书出版社, 1989. XU Zhongshu, *Dictionnaire des Jiaguwen*, Chine : Edition de Dictionnaires du Sichuan, 1989. p.146. « 正 » pouvait s'écrire de façons bien différentes, en plus des deux façons citées plus haut, le dictionnaire des *Jiaguwen* a fait rentrer une troisième façon «  ». Mais les deux façons citées sont plus représentatives car elles sont répertoriées dans plusieurs dictionnaires (voir aussi LI Xueqin, *Zi yuan*, Zhongguo, Tianjin guji chubanshe, 2012. 李学勤, 《字源》, 中国, 天津古籍出版社, 2012. LI Xueqin, *Origine des Caractères*, Chine : Editions des œuvres classiques de Tianjin, 2012. p.111 et *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, *op.cit.*, p.1538).

L'explication sur le sinogramme « 正 » (*zhèng*) dans *Dictionnaire des Jiaguwen* nous apprend que le composant du haut, « 𠂇 », ressemble à une commune habitée ; le composant du bas est d'origine de « 止 » (*zhǐ*). L'ensemble de ce caractère montre une idée : se rendre à la commune en levant (et posant en alternance) les pieds, c'est-à-dire, y aller à pied et non à cheval ou en calèche¹. En même temps, dans les *jiǎ gǔ wén*, la partie qui représente la commune, « 𠂇 », est placée au-dessus (non en dessous ni à gauche ni à droite) des signes « 𠂆 » et « 𠂇 » qui signifient *pied*². Ainsi, l'ensemble de tous ces détails transmet un schéma : le(s) pied(s) se lève(nt), marche(nt) en haut, monte(nt). Cela correspond au schéma que donne la patte levée du coq hardi.

La correspondance des deux schémas révèle d'autres contenus similaires. La patte du coq est un pied, mais elle est aussi une arme naturelle, en servant à la fois à avancer et à combattre, elle donne impression d'« opposer, conquérir, presser, combattre, agresser etc »³. Le fait qu'une patte ayant tant de fonctions est levée évoque l'attaque, la menace, la violence. Quant au caractère chinois « 正 », le schéma de « bouger en haut, lever le pied pour se rendre à la commune » rapporte la même imagination, parce que, à base de ce schéma, nous mettons au jour une signification similaire à ce que nous apporte la patte levée du coq : déclencher une compagnie militaire pour attaquer (les ennemis, trahisseurs

¹ Voir XU Zhongshu, *Jiaguwen zidian*. 徐中舒, 《甲骨文字典》。XU Zhongshu, *op.cit.*, p.146.

² Pareil dans la troisième façon d'écrire de « 正 » – « 𠂇 » (voir *ibid.*). Dans les façons d'écrire dérivées, nous pouvons également constater que les « 正 » sont tous à base de « 止 », les différences constituent en différents composants au-dessus de « 止 » (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, *op.cit.*, p.1538 et LI Xueqin, *Zi yuan*. 李学勤, 《字源》。LI Xueqin, *op.cit.*, p.111).

³ Dans l'héraldique, lorsque la couleur des griffes du coq est différente de celle du corps, le mot particulier est *armé* (voir SAINT-ALLAIS Nicolas Viton, *op.cit.*, p.201). L'invention de ce jargon montre aussi l'imaginaire que donne la patte quand elle sert d'arme.

ou rebelles)¹. Ceci est en fait le sens originel du caractère « 正 »². Cette signification est en provenance du schéma « lever les pieds pour se rendre à la commune ». Si, bien longtemps plus tard, « 正 » est associé à la royauté, quelles évolutions ont connu sa signification et son imagerie ?

Zi yuan (《字源》, *Origine des Caractères*) traitant l'étymologie des caractères chinois pourra expliquer comment ont évolué au fur et à mesure les significations et imageries de « 正 ». Son sens originel est pour but de « réprimer », « corriger, remettre en ordre, redresser » ; les sens de ces buts sont ajoutés plus tard aux sens de « 正 », et comme accompagnement, « 正 » a eu un autre sens qui est « pratiquer la justice et l'équité » ; en même temps, « réprimer » a donné progressivement naissance aux sens comme « décider, examiner, vérifier, juger, mettre au point, corriger » ; « pratiquer la justice et l'équité » a mis au jour les sens « rendre correct, rectifier », et, par extension, « gouvernance, gouverner » ; plus tard, les gouverneurs et directeurs sont aussi appelés « 正 »³.

C'est ainsi que « 正 » a été petit à petit associé au directeur et au plus grand directeur du pays – le souverain. A base de ces significations, « 正 » a connu des extensions de signification, il est utilisé pour désigner « régime, système, règlement, critère »⁴. Parmi

¹ Voir XU Zhongshu, *Jiaguwen zidian*. 徐中舒, 《甲骨文字典》。XU Zhongshu, *op.cit.*, p.146 et LI Xueqin, *Zi yuan*, Zhongguo, Tianjin guji chubanshe, 2012. 李学勤, 《字源》。LI Xueqin, *op.cit.*, p.111.

² Voir XU Zhongshu, *Jiaguwen zidian*. 徐中舒, 《甲骨文字典》。XU Zhongshu, *op.cit.*, p.146.

³ Voir LI Xueqin, *Zi yuan*. 李学勤, 《字源》。LI Xueqin, *op.cit.*, p.111.

⁴ Voir *ibid.*

les significations de « 正 » que présentées plus haut, « règlement, critère » évoque la rigidité et l'inflexibilité de l'exigence¹ ; « décider », en relevant le « pouvoir d'exécuter », montre que, comme mesure de restriction, l'application des « règlement, critère » est indiscutable ; en association avec « directeur » et « gouverneur suprême », « 正 » fait apparaître le schéma suivant : les règlements et critères (sous la monarchie) témoignent la décision et l'intention du souverain, ils reflètent l'autorité et le jugement de ce dernier ; étant incontestables, les règlements et critères doivent être appliqués de façon ferme et résolue. Cette analyse démontre que le caractère « 正 » et la forme « 正面 » (*zhèng miàn*, de face) traduisent, quand il s'agit de la souveraineté et de la royauté, les images comme « dureté, fermeté ; irrésistibilité »².

Une même image se trouve dans le coq hardi. Comme le dragon, le coq français garde cette image dans son appellation, plus précisément, dans la signification du mot « hardi ».

Le dictionnaire d'Emile Littré indique qu'étymologiquement, « hardi » provient du dialecte provençal *ardit*, dont l'équivalent en italien est *ardito*. *Hardit* est le participe du

¹ L'une des explications du mot « règle » en français est « prescription qui s'impose à quelqu'un dans un cas donné ; principe de conduite. »

² Avant notre ère, « 正 » possédait des significations comme « répondre aux exigences de normes », « être sincère et juste », « être merveilleux, bienveillant, pur », « rendre correct » (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, pp.1538-1539) ; dans la langue chinoise moderne, « 正 » a un autre sens, « plus, additionner » par rapport à « moins » (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.1539), ces significations dévoilent que dans l'ensemble, « 正 » est positif et mélioratif et peut créer certaine valorisation positive. En tenant compte du schéma « être dur » qu'il possède, nous pouvons conclure que « 正 » dispose d'une imagerie de « plus dur ». Cela peut expliquer pourquoi aux yeux des Chinois, l'image d'un dragon de face peut être utilisée afin de renforcer l'autorité royale et la suprémacie.

verbe *hardir* qui provient de l'ancien haut-allemand *hartjan* signifiant « endurcir, rendre fort » ; *hartjan* est à l'origine de l'ancien haut-allemand *harti*, qui signifie « fort » quand il est question de l'homme et « dur » quand il s'agit des objets¹. Par ailleurs, le même dictionnaire nous apprend que, selon la loi de Grimm², *harti* peut renvoyer directement au sanskrit *kratu*, dont les sens possibles sont « celui qui achève » et « puissance » – ce qui correspond à ce qu'exprime le *dragon zhèng*. Par conséquent, le coq hardi peut en quelques sortes être interprété comme un coq fort (qui est capable d'achever) ou un coq de puissance. De la même manière, si le dragon représente la royauté (dragon = puissance, toute-puissance), le dragon de face sert à renforcer et à montrer plus de puissance, il peut ainsi être traduit comme « dragon fort capable (plus fort) » ou dragon de puissance³.

Il existe donc bien des idées semblables sur le traitement des deux symboles nationaux, même si elles sont cachées derrière les apparences différentes du dragon chinois et du coq français⁴. Ces idées

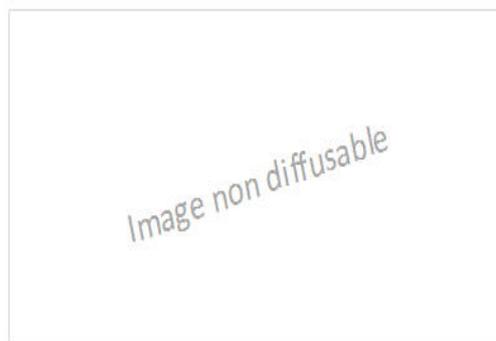


Image-II-1-2-1-2
Balance traditionnelle chinoise et la masse
Anonyme, www.sohu.com, PU le
06/02/2019

¹ Voir LITTRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 2^{ème}, *op.cit.*, p.1981. Cette interprétation est identique à notre conclusion faite à partir des explications sur *hardi* dans les dictionnaires.

² Voir *ibid.* *Kratu*, en grec *κρατύς*, signifie *fort* (voir *ibid.*). La loi de Grimm, énoncée en 1822 par Jacob Grimm (1785 – 1863), établit le principe de la régularité des lois phonétiques, à partir duquel a pu se développer la grammaire comparée. Elle explique les correspondances entre les langues germaniques par une mutation des consonnes de l'indo-européen. Dans le même dictionnaire, on explique que le mot *puissance* signifie : « droit ou acte par lequel on commande aux autres ; autorité » (LITTRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 3^{ème}, *op.cit.*, p.1382).

³ Nous pouvons expliquer le *dragon zhèng* d'une autre façon en utilisant un vocabulaire mathématique : comme le dragon signifie *puissance*, le *dragon zhèng* peut signifier *dragon puissance deux*, comme 2 puissance 2, s'écrivant 2², qui égale 4, 3 puissance 2, s'écrivant 3², qui égale 9.

⁴ Il devrait y avoir deux autres points identiques entre le *dragon zhèng* et le coq hardi. Nous avons présenté que *hardi* vient de *harti*, son sens est *fort* et *dur*. Le *dragon zhèng* est utilisé pour accentuer le pouvoir et la toute-puissance

similaires s'imbriquent et s'articulent dans les parties du corps soigneusement – ou purement de façon inconsciente – sélectionnées (la tête et la patte), dans les dessins (position *de face* et *avec une patte levée*), dans le sens et l'origine des attributs qualifiant la nomination (« 正 » et « hardi ») ainsi que dans les informations et images que transmettent les deux symboles nationaux (autorité, puissance, suprématie, agressivité, etc.). Le *dragon zhèng* a été créé pour *renforcer* (la royauté), c'est-à-dire, accentuer sa symbolique autour de l'empereur ; dans l'image du coq hardi – notamment ceux qui ne sont pas officiellement appelés *coq hardi* dans les blasons, il existe aussi un dessin, concernant le côté gauche et le côté droit, il permet également de renforcer la symbolique dans l'image du coq, nous en parlons dans la sous-partie suivante.

2.2 Dragon de face et coq du blason – sur le choix des côtés :

zhèng, la droite, la gauche

Nous avons vu que le *dragon zhèng* (正龙, dragon de face) est un dragon plus fort (fort capable) ou un dragon de puissance, il a pour but de « renforcer » l'autorité et la

concernant l'empereur. L'équivalent de *pouvoir* et *puissance* est « 权 », se prononçant *quán*, en caractère chinois simplifié, il s'écrivait comme « 權 » en caractère chinois traditionnel. « 權 », se prononçant aussi *quán*, est une sorte de bois, il était utilisé afin de fabriquer les tiges horizontales des balances chinoises et les masses (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.1415. Voir aussi Image-II-1-2-1-2). Pouvoir servir à mesurer le poids signifie que la texture de ce bois est compacte et résistante, c'est-à-dire très « dur ». D'ailleurs, l'autre sens du mot sanskrit *kratu* est « celui qui achève », autrement dit, « (celui qui vient à) bout de [...] » qui peut schématiser « pour avoir achevé (au bout d'un moment donné), on s'arrête et y met fin » (est-ce également pour cela que le coq ayant un *bout* de son corps levé soit nommé coq *hardi* ?) ; l'un des sens de « 正 » est *arrêter* (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.1538). En plus de cela, l'écriture de « 正 » peut aussi renvoyer aux idées de « achever, arrêter et fin(aliser) ». « 正 » est composé de « 一 » et « 止 » ; avant d'être écrit de cette façon, les deux composants étaient « 二 » et « 止 » ou « 一 » et « 足 » (« 足 » égale « 止 »). La partie au-dessus de « 止 », soit « 二 » et « 一 », en indiquant la contrainte et la limite, empêche le *pied* (« 止 ») d'avancer (voir LI Enjiang, JIA Yumin, *Shuowenjiezi yishu*. 李恩江, 贾玉民, 《说文解字译述》. LI Enjiang et JIA Yumin, *op.cit.*, p.150). Pour ainsi dire, tout ce qui est *autorisé* est déjà terminé, il faut qu'on s'arrête devant la limite (le *bout*, la *fin*). Ce serait bien la raison pour laquelle les Chinois ont fait porter le nom *zhèng lóng* par un dragon dont la tête (le *bout* du corps) est soigneusement conçue.

majesté du souverain : les Chinois ne se contentent pas de l'imaginaire porté par un dragon ordinaire, ils veulent que le symbole de l'empereur soit consolidé. Le dragon regarde alors l'observateur de face (ni vers la gauche ni vers la droite, c'est-à-dire, de façon *zhèng*, 正, en chinois), de cette manière, les Chinois créent pour le *dragon zhèng* plus de valorisations positives et d'imageries actives, et subliment l'image du dragon afin de créer un symbole qui répond au mieux à leurs attentes.

Dans l'image du coq – que ce soit le « coq hardi » dans l'héraldique ou les coqs utilisés dans les blasons sans être nommés « coq hardi », une présentation avec une fonction similaire se voit sur le choix du côté de la patte levée. Cependant, avoir une patte levée n'est pas le seul critère permettant de différencier le coq hardi des autres. Dans des travaux héraldiques du XIX^e siècle, nous avons repéré des normes bien plus sévères qui exigent que seuls les coqs ayant la patte dextre (droite) levée puissent être appelés « coq hardi »¹. En plus de cela, en observant les coqs existant sur les blasons conçus pendant la

¹ Voir la présentation sur le coq hardi. La parution de ces ouvrages est presque de la même époque que la naissance du coq hardi, les explications devraient être originelles. D'ailleurs, nous avons mentionné que certaines œuvres héraldiques utilisent « la patte levée » au lieu d'« une patte levée » quand elles décrivent le coq hardi ; suivant *Indice armorial* de 1635, beaucoup d'animaux peuvent avoir des postures différentes, s'ils ont un pied en avant, cela doit être celui de droite (voir GELIOT Louvan, *op.cit.*, p.15). Ainsi, « la patte (levée) » doit être celle de droite.

période étudiée – comme ceux des familles nobles et importantes, nous avons également trouvé que la patte que tous ces coqs lèvent est celle de droite¹.

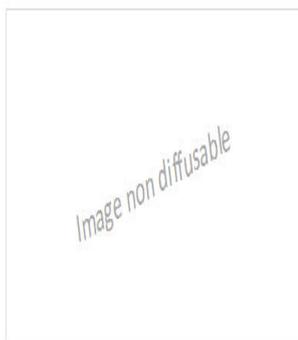


Image-II-1-2-2-(1)
Blason de la famille LE
CAMUS DE NEVILLE
(Angoumois) XVIII^e siècle
OLIVIER Eugène et
HERMAL Georges, « Manuel
de l'Amateur de Reliures
armoriées françaises », PU en
1928

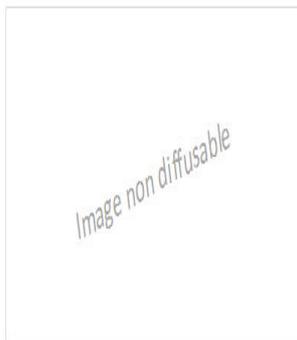


Image-II-1-2-2-(2)
Blason de la famille de De
VOGUE (Vivarais) XVIII^e
siècle
OLIVIER Eugène et
HERMAL Georges,
« Manuel de l'Amateur de
Reliures armoriées
françaises », PU en 1928



Image-II-1-2-2-(3)
Blason de la famille de Rouxel
De MEDAVY (Normandie) XVII^e –
XVIII^e siècle
OLIVIER Eugène et HERMAL
Georges, « Manuel de l'Amateur de
Reliures armoriées françaises », PU
en 1928

Cette remarque nous dévoile la préférence de l'homme quand il faut choisir entre la gauche et la droite : de manière générale, les Français ont tendance à concevoir un coq qui a la patte dextre levée au lieu de celle de gauche. Si on peut dire que ce traitement permet de sublimer l'image du coq, c'est parce que la droite dispose d'une symbolique quelque peu spéciale, notamment en comparaison avec le côté gauche.

Du point de vue religieux, dans la bible, regarder à droite, c'est regarder du côté du défenseur ; la droite est celle du paradis tandis que la gauche est la direction de l'enfer,

¹ Citons le coq créé au XVIII^e siècle qui appartient à la famille de LE CAMUS DE NEVILLE ; le coq conçu à la même époque appartenant à la famille de VOGUE ; les coqs du XVII^e au XVIII^e siècle de la famille de ROUXEL DE MEDAVY (voir OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, *op.cit.*, Planches 1270, 1263 et 1272, voir Image-II-1-2-2-(1), Image-II-1-2-2-(2), Image-II-1-2-2-(3)).

des Damnés¹. Au Moyen-Age, chez les chrétiens, on penserait que le côté droit serait mâle, diurne et divin tandis que la gauche est complètement opposée, elle est femelle, nocturne et satirique². En plus, dans la tradition chrétienne d'Occident, la droite possède un sens positif, elle signifie l'avenir et possède une valeur bénéfique alors que la gauche est passive, elle signifie le passé et possède une valeur plutôt maléfique³ ; il y en a qui sont même convaincus que, pour bénir, Dieu utilise sa main droite et pour maudire, sa main gauche⁴.

D'ailleurs, d'un point de vue traditionnel, dans le monde occidental, la droite représente les images de mâle, positif, jour, extraversion, actif, bien ; elle évoque les notions comme progrès, droit et relève les concepts comme l'orient, l'aube, le jour qui va arriver (avenir), etc. Comparé à cette symbolique méliorative, la gauche représente femelle, négatif, intersion, passif, elle évoque les notions comme décadence, faiblesse et relève les idées comme l'occident, le crépuscule, la journée qui vient de passer (le passé), etc⁵. En bref, la droite reflète une valorisation positive et une consolidation active contrairement à la gauche qui produit une valorisation négative et un renforcement passif⁶. C'est pour cette raison que nous avons conclu que le dessin



Image-II-1-2-2-(4)
Insignes métalliques du
Corps Expéditionnaire
français en Italie
Musée de l'Armée,
Paris, PH le 19/12/2012

¹ Voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.370.

² Voir *ibid.*

³ Voir *ibid.*, p.372.

⁴ Voir MOREL Corinne, *Dictionnaire des Symboles, mythes et croyances*, France : L'Archipel, 2004. p.564.

⁵ Voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.372 ; voir MOREL Corinne, *op.cit.*, pp.342-343.

⁶ Cela aurait pu influencer sur le dessin des coqs ultérieurs car les coqs ont très souvent la patte dextre levée, même si les pattes sont posées par terre, celle de droite est souvent mise devant l'autre. Il n'est pas impossible que le côté droit

d'un coq ayant la patte droite levée est un traitement qui permet de consolider les idées qu'il incarne telles que la force, l'agressivité, l'autorité, etc. Ce traitement, en accentuant que ce n'est pas un coq ordinaire, sublime l'image du coq et crée les mêmes effets que le dragon de face¹.

Toujours concernant le choix du côté (gauche et droit), *Origine et Pratique des Armoiries à la gauloise* publié en 1631, qui remonte à l'origine des armoiries, en a aussi fait une présentation, et cette fois-ci, cela est par rapport au côté vers lequel la tête des animaux tourne. Nous y lisons « Tous animaux, ou marchans à quatre pieds, ou volans, amployés an Blason, ont la tete tournée vers le coté dextre de l'Ecu, ne montrent qu'un oeil, et vne oreille, pour auoir la tete an pourfil [...] »². » Le même livre, quand il présente les armoiries aux motifs des oiseaux, accentue de nouveau que « Les oiseaux de blason, comme les bêtes à quatre pieds, ont la tête tournée vers le côté droit de l'Ecu »³. Autour du même sujet, *Indice armorial* nous apprend aussi que « [...] tous animaux doivent

évoque « (en avant) tout droit » pour être courageux et hardi. Voir aussi Image-II-1-2-2-(4).

¹ Nous avons d'autres arguments nous secondant à justifier l'homogénéité fonctionnelle entre le « 正 » de Chine et la « droite » de France. D'une part, dans la Chine d'avant, la supériorité et la noblesse sont représentées par le côté droit (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.616), en conséquence, la constellation imaginaire du « 正 » et de la « droite » sont similaires. D'autre part, dans la culture française, depuis des années, le « droit » est un mot polysémique (voir LITRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 2^{ème}, *op.cit.*, pp.1243-1244), deux d'entre tous les sens sont « le côté droit » et « tout droit » (ni à gauche ni à droite), « tout droit » est presque pareil que le « 正 » (« droit dans le bon sens », c'est-à-dire, non en travers ni par le biais, voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.1538). D'ailleurs, sur les portraits des empereurs de l'époque des Qing conservés au Musée du Palais royal (Cité interdite de Pékin), tous les souverains chinois se mettent assis et à une posture identique au *dragon zhèng* : tout droit en face de l'observateur. Qui plus est, c'est que 6 empereurs sur 9 lèvent légèrement la main droite, comme le coq hardi, et posent le coude sur l'appui du siège, la main droite est mise évidemment plus haut que la main gauche. Parmi les quatre autres empereurs, deux mettent les deux mains au même niveau sur les cuisses ; les deux autres ont la main gauche posée plus haut que la main droite. Voir d'Image-II-1-2-2-(5) à Image-II-1-2-2-(13), Annexe Images.

² MONET Philibert, *op.cit.*, p.123.

³ *Ibid.*, p.131.

regarder la dextre »¹. Le côté droit des armoiries est le côté gauche de l'observateur, donc, le fait que la tête de l'animal tourne vers la droite veut dire que la tête de l'animal tourne vers la gauche de l'observateur².

Le dragon à la même posture est retrouvé par nous sur la robe réservée à l'empereur, robe aux dragons, réalisée autour du XVI^e siècle. Au Musée du Palais impérial (Cité interdite) sont conservés les portraits en peinture des empereurs de Chine de la dynastie des Ming (l'époque où est né le *dragon zhèng*) ; en étudiant les motifs de dragon sur les robes des empereurs, nous avons trouvé que la place la plus importante de la robe, la poitrine, n'est pas occupée uniquement par le *zhèng miàn lóng wén* (正面龙纹, dragon de face)³. Sur certaines robes, nous voyons également des dragons en profil qui s'y trouvent ; quant à la tête de ces dragons, elles tournent toutes à leur droite, donc gauche de l'observateur, comme la tête du coq⁴. Est-ce que ce point commun signifie que la gauche,

¹ GELIOT Louvan, *op.cit.*, pp.120-121. p.15.

² Pendant la recherche, nous avons trouvé effectivement une grande quantité de coqs ayant la tête tournée à gauche de l'observateur. En plus des images de coq que nous présentons dans ce travail, les coqs ont tous la tête tournée à gauche de l'observateur dans bien des livres armoriaux, comme *Traité de Blasons (Traité de Blasons, France, 1732. p.10, p.102, p.336 et p.297)* ; *Les Noms, Surnoms, Qualitez, Armes, et Blasons*. (De BERINGHEN Jacques-Louis, *Les Noms, Surnoms, Qualitez, Armes, et Blasons*, France : Paris, Chez Pierre Lamy, 1643. p.601 et p.605) ; *Abbrégé méthodique des Principes héraldiques ou du véritable Art du Blason* (MENESTRIER Franç, *Abbrégé méthodique des Principes héraldiques ou du véritable Art du Blason*, France : Lyon, Chez la Vefve de Benoist Coral, 1673. p.53) ; *Indice armorial ou sommaire explication des mots visitez au Blason des Armoiries* (GELIOT Louvan, *Indice armorial ou sommaire explication des mots visitez au Blason des Armoiries*, France : Paris, Chez Pierre Billaine, 1635. p.59, p.66 et p.121) ; *Créations des Chevaliers de l'Ordre du St. Esprit faits par Louis le Grand ou Armorial historique des Chevaliers de l'Ordre* (De LA POINTE F., *Créations des Chevaliers de l'Ordre du St, Esprit faits par Louis le Grand ou Armorial historique des Chevaliers de l'Ordre*, France, 1689. p.28, p.193 et p.ii-index) ; *Noms et Blasons des Senechaux de France* (LEBLANC P., *Noms et Blasons des Senechaux de France*, France : (s.l.), 1673. p.15, p.31, p.33 et p.34) ainsi que *Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises* (OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, *Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises*, Douzième Série (Meubles), Troisième Partie : Planches 1188 à 1283, France : Paris, Ch. BOSSE. Librairie, 1928).

³ Voir les portraits des empereurs des Ming, d'Image-II-1-2-2-(14) à Image-II-1-2-2-(20), dans Annexe Images.

⁴ Certes, ce ne sont pas des *dragons zhèng*, mais le fait que les dragons de face et les dragons tournant la tête à gauche apparaissent tous sur la place la plus importante, la poitrine (qui sera occupée définitivement par *zhèng lóng*), de la robe aux dragons traduit qu'à cette époque, aux yeux des Chinois, les dragons ayant la tête tournée à gauche de l'observateur ne sont pas bien moins importants que les dragons de face, ils peuvent remplacer sous certaines conditions les *dragons zhèng*. Par conséquent, les deux sortes de dragons doivent disposer d'une symbolique semblable et être

aussi bien en Chine qu'en France – ou en Occident de manière générale, dispose de quelque chose de spécial, particulièrement en comparaison avec la droite, et peut évoquer certaines idées similaires ou identiques ?

Dans les paragraphes plus haut, lors de la présentation sur la valorisation positive effectuée par le côté droit, nous avons en même temps présenté que, non seulement dans la France mais aussi dans tout l'Occident, il existe la valorisation et les significations négatives du côté gauche : « La gauche est maladroite. C'est ce qu'elle tient dans ses racines. [...] La gauche est sinistre. Ce sens péjoratif a été donné dès le Moyen-Age au terme populaire *senestre*=gauche¹. » Certaines expressions en français peuvent témoigner, citons : « se lever du pied gauche » pour montrer une maladresse et une grossièreté ; pour décrire une suprême maladresse, se dit « passer l'arme à gauche » ; il existe en même temps « mariage de la main gauche » pour dire s'adonner au concubinage ; et l'expression « mettre de l'argent à gauche » est utilisé pour montrer une indécatesse, etc².

Dans la Chine antique, les pensées sont similaires : comparée à la droite, les Chinois d'autrefois n'appréciaient pas trop la gauche. Pour ainsi dire, si la droite est respectée et admirée par les anciens Chinois pour quelque chose de suprême/supériorité, noblesse, etc., la gauche est au contraire méprisée et représente quelque chose d'humble/infériorité, plèbe, etc³. Par exemple, *zuǒ qiān* (左迁, 左 *zuǒ*, gauche ; 迁 *qiān*, mutation ; 左迁, mutation à gauche), il signifie la dégradation professionnelle ; en chinois moderne, nous

tous deux aussi importants les uns que les autres.

¹ VALLET Odon, 1990, *Note philologique : la gauche est-elle sinistre ?*, dans *Mots*, n° 22. *Le nouveau vocabulaire des socialistes français*, sous la direction de Dominique Labbé et Maurice Tournier, pp.95-97. p.95.

² Voir VALLET Odon, *op.cit.*, p.96.

³ « 左 », voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, *op.cit.*, p.542 ; « 右 », voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Ibid.*, p.616.

disons *chàng zuǒ le* (唱左了, 唱 *chàng*, chanter ; 左 *zuǒ*, gauche ; 了 *le*, une particule finale ; 唱左了, *chanter gauche*) pour dire chanter en *dénaturant* l'air ; enfin il existe *páng mén zuǒ dào* (旁门左道, 旁 *páng*, côté ; 门 *mén*, porte ; 左 *zuǒ*, gauche ; 道 *dào*, voie), cette expression signifie les moyens non officiels et clandestins. Contrairement au symbolisme négatif de gauche, *yòu* (右, la droite) est utilisé dans *zuò yòu míng* (座右铭, 座 *zuò*, siège ; 右 *yòu*, droite ; 铭 *míng*, inscription), un adage qui est placé sur la droite du siège des anciens Chinois, il sert à motiver et encourager ; nous avons aussi *wú rén chū qí yòu* (无人出其右, 无 *wú*, néant ; 人 *rén*, personne ; 出 *chū*, sortir, dépasser ; 其 *qí*, son/sa/ses ; 右 *yòu*, droite) qui veut dire « Personne ne peut être mis sur sa droite », autrement dit, « personne ne peut le/la dépasser », donc, « il/elle est le/la meilleure ». Par conséquent, dans la culture chinoise et française, il existe une homogénéité qui est « contre la gauche et pour la droite ». Cela constitue la raison pour laquelle le dragon, sur les robes de dragons, et le coq, sur les blasons, ont tous les deux la tête tournée à leur droite.

Dans cette sous-partie, nous avons constaté que le dragon chinois et le coq hardi, en se présentant de façon différente, peuvent pourtant manifester une certaine valorisation positive, celle-ci est due à une homogénéité qui existe dans la culture chinoise et française. Ce point commun n'est pas le seul qui se trouve dans les symboles, nous en présenterons d'autres dans la sous-partie prochaine.

2.3 Dragon de face et coq dans l'héraldique – sur l'agressivité et la rage

Tous les « 正面 » ne représentent pas les mêmes imaginaires – il est difficile d'associer l'imaginaire comme l'autorité, la royauté et le portrait de Mona Lisa de Léonard de Vinci qui se met presque de face et tout droit. Un autre facteur fonctionne ici et joue un rôle important – l'expression sur le visage dans la mesure où elle peut dévoiler les émotions humaines différentes.

En ce qui concerne le dragon, nous voyons que le *dragon zhèng* montre sa figure, et cette posture produit évidemment des différences entre les dragons de profil et lui. D'abord, cette posture laisse voir clairement les yeux du dragon de face. Ces deux yeux, grands ouverts, fixent le spectateur tout droit avec un regard clair et pas du tout doux. La prunelle de l'œil est d'une couleur différente de l'ensemble de l'œil. Ensuite, le dragon de face a la bouche béante et ses lèvres sont tirées vers les deux côtés de la bouche, ce qui dévoile les crocs affilés. Que reflète cette expression du visage ? Qu'est-ce que les Chinois d'autrefois voulaient transmettre comme informations en concevant ce type d'expression ?

Dans un travail classique, *Zhuang Zi* (《庄子》, *Zhuangzi*), nous trouvons un article intitulé *Dao zhi* (《盗跖》, *Daozhi*) nous racontant une histoire qui pourrait avoir lieu à la Période de Printemps et d'Automne¹. A cette époque, il existe un chef d'un gang nommé

¹ Voir ZHANG Ziwei, *Zhege zhihui women yong le 2300 nian – Zhuang Zi*, Taiwan, Hongmayi chubanshe, 2008. 张子维, 《这个智慧我们用了 2300 年——庄子》, 台湾, 红蚂蚁出版社, 2008. ZHANG Ziwei, *Zhuangzi – Sagesse nous servant depuis 2300 ans*, Taiwan : Editions Fourmis rouges, 2008. p.334. La période du Printemps et de l'Automne date de 770 avant Jésus Christ et finit en 476/403 (controversé) avant Jésus Christ.

Zhi, c'est le petit frère d'un ami de Confucius, LIU Xiaji. Zhi a neuf mille subordonnés, il vole les bestiaux des autres et agresse les femmes en les luttinant. Confucius a envie de le canaliser et de le convaincre de se corriger ; il se propose donc de rendre visite à Zhi. Toutefois, Zhi n'apprécie point Confucius, quand il est mis au courant de la proposition de Confucius, au lieu d'être ravi, il se met en rage en ayant *mù rú míng xīng* (目如明星). 目如明星 est une expression fixe à quatre caractères, 目 *mù*, œil/yeux ; 如 *rú*, comme ; 明 *míng*, clair, lumineux ; 星 *xīng*, étoile. L'expression veut dire les yeux sont ouverts à extrémité, ronds et clairs comme les étoiles dans le ciel. Pour ainsi dire, Zhi ouvre grands les yeux (comme les étoiles qui brillent) quand il est enragé. Cette description détaillée éclaire le lien entre les yeux et la colère. Nous pouvons trouver d'autres exemples par rapport au lien entre les yeux béants et l'état d'être en colère. En chinois, il existe un caractère 瞋, *chēn*, qui signifie tout particulièrement les yeux écarquillés à cause de la colère, nous avons une expression, *chēn mù ér shì* (瞋目而视, 瞋 *chēn*, les yeux écarquillés à cause de la colère ; 目 *mù*, les yeux ; 视 *shì*, regarder), cette expression à quatre caractères signifie « regarder avec les yeux grands ouverts à cause de la colère », la signification montre clairement que, quand on est en colère, l'une des actions sur le visage est ouvrir très grand les yeux¹. En plus de ce caractère et son expression, nous avons trouvé des combinaisons similaires, comme *nù mù* (怒目, 怒 *nù*, état de colère ; 目 *mù*,

¹ Voir *Xiandai hanyu cidian*, Zhongguo, Zhongguo shehui kexue yuan yuyan yanjiusuo zidian bianjishi, 1983. 《现代汉语词典》，中国，中国社会科学院语言研究所字典编辑室，1983。 *Grand Dictionnaire de la langue chinoise moderne*, Chine : Bureau de Rédaction de Dictionnaires de l'Institut de Langues de l'Académie des Sciences sociales de Chine, Edition du Commerce, 1983. p.131.

yeux) qui décrit les yeux béants de quelqu'un qui se fâche¹. A base de 怒目, nous avons d'autres combinaisons *nù mù yuán zhēng* (怒目圆睁, 怒 *nù*, état de colère ; 目 *mù*, yeux ; 圆 *yuán*, rond ; 睁 *zhēng*, yeux grand ouverts) qui indique les yeux écarquillés quand on s'énerve² ; *nù mù ér shì* (怒目而视, 怒 *nù*, état de colère ; 目 *mù*, yeux ; 视 *shì*, regarder) signifie fixer les regards d'irritation sur son interlocuteur ainsi que *nù mù qiè chǐ* (怒目切齿, 怒 *nù*, état de colère ; 目 *mù*, yeux ; 切 *qiè*, grincer ; 齿 *chǐ*, dent) qui montre une scène où quelqu'un de fâché regarde méchamment son interlocuteur en grinçant les dents³. Ces expressions nous permettent de mieux connaître le rapport entre la colère et les yeux écarquillés⁴.

¹ Voir *Xiandai hanyu cidian*, Zhongguo, Zhongguo shehui kexue yuan yuyan yanjiusuo zidian bianjishi, 1983. 《现代汉语词典》, 中国, 中国社会科学院语言研究所字典编辑室, 1983. *Grand Dictionnaire de la langue chinoise moderne, op.cit.*, p.841.

² Voir *ibid.*

³ Voir ZHU Zuyan, *Chengyu da cidian*, Zhongguo, He'nan renmin chubanshe, 1985. 朱祖延, 《成语大词典》, 中国, 河南人民出版社, 1985. ZHU Zuyan, *Grand Dictionnaire des Proverbes chinois*, Chine : Edition du Peuple du He'nan, 1985. p.816.

⁴ Concernant la colère et les yeux, il existe une expression qui est *nù mù héng méi* (怒目横眉 se dit aussi 横眉怒目. 怒 *nù*, état de colère ; 目 *mù*, yeux ; 横 *héng*, froncer ; 眉 *méi*, sourcil), cette expression permet non seulement décrire l'agressivité et la sévérité, mais aussi associer la colère et la méchanceté (voir *ibid.*, p.482). Nous signalons ici l'importance des yeux pour les premiers motifs de dragon. Le livre de LI Xiaohong a étudié la typologie des yeux des dragons premiers et en a fait un résumé. Parmi tous les yeux de formes différentes, une est appelée « œil complet » (voir LI Xiaohong, *Céleste Dragon – Genèse de l'iconographie du dragon chinois*, France : Paris, Editions You Feng, 2000. p.290). Quatre types peuvent rentrer dans cette catégorie et tous ces quatre sont nommés par l'auteur « œil humain ». La forme de ces yeux nous rappelle un caractère chinois 臣, se prononçant *chén*, les sens premiers de ce caractère sont *prisonnier de guerre, esclave* et après extension, il peut aussi signifier *être soumis à l'autorité d'un souverain et soumettre*. Dans l'antiquité, 臣 s'écrivait autrement (voir *Xiandai hanyu cidian*. 《现代汉语词典》. *Grand Dictionnaire de la langue chinoise moderne, op.cit.*, p.2993). Si on l'allonge, celui-ci ressemble à un autre caractère qu'est 目 (voir *ibid.*, p.2640). Nous pouvons ainsi dire que 臣 est en quelques sortes un « œil » déformé : tous les gens aperçus par cet œil ne sont que les sujets (臣) du possesseur de l'œil. Par conséquent, l'expression sur le visage du dragon de face peut être traduite comme suite : les yeux béants fixent les regards sur l'interlocuteur, avec les prunelles proéminentes (comme une expression en français *faire des gros yeux*), le gouverneur (représenté par le dragon de face) tente de soumettre son interlocuteur avec l'expression de face sévère, méchante et des émotions furieuses. Cette idée peut encore se faire voir sur une robe aux dragons du XVIII^e siècle (voir Image-II-1-2-3-(3)).

A part les yeux incroyablement grands ouverts, nous remarquons en même temps qu'une grande majorité de dragons de face n'ont pas la chevelure qui flotte au vent ou pend naturellement, mais qui se dresse vers l'extérieur même vers le haut (voir Image-II-1-2-3-(1), Image-II-1-2-3-(2) et Image-II-1-2-3-(3)). Ce design concerne aussi la colère.



Image-II-1-2-3-(1)
Dragon de face ayant la chevelure poussant vers l'extérieur, Musée national de Chine, Pékin, PH le 12/12/2017



Image-II-1-2-3-(2)
Dragon de face dont la chevelure pousse vers le haut
Mur aux Neuf Dragons WU Lao, Parc Beihai, Pékin, PU le 08/11/2015



Image-II-1-2-3-(3)
Robe aux Dragons du XVIII^e siècle
Musée National du Danemark, Copenhague, PH le 19/02/2017

Dans *Zhuangzi – Daozhi*, en plus de lier les yeux à la colère, l'auteur a utilisé une expression concernant les cheveux qui montre la réaction humaine en cas d'irritation : *fà shàng zhǐ guān* (发上指冠)¹. 发 *fà*, cheveux ; 上 *shàng*, monter vers le haut ; 指 *zhǐ*, indiquer ; 冠 *guān*, chapeau. Cette expression présente que, en cas de colère, les cheveux se dressent et poussent le chapeau vers le haut. Une expression similaire existe dans *Shi ji – Lian po Lin xiang ru lie zhuan* (《史记·廉颇蔺相如列传》, *Shiji – LIAN Po et LIN Xiangru*). Quand le roi du royaume Qin n'a pas envie de tenir sa promesse qui est échanger une pièce de jade précieux contre quinze villes de Qin, LIN Xiangru, en tenant dans les mains le jade précieux, recule et s'appuie contre une colonne, ayant *nù fà shàng chōng*

¹ Voir ZHANG Ziwei, *Zhuang Zi*. 张子维, 《庄子》, 台湾, 红蚂蚁出版社, 2008. ZHANG Ziwei, *op.cit.*, p.334.

guān (怒髮上冲冠)¹. 怒 *nù*, colère ; 髮 *fà*, cheveux ; 上 *shàng*, monter vers le haut ; 冲 *chōng*, se ruer ; 冠 *guān*, chapeau. Ce proverbe signifie que quelqu'un est extrêmement fâché jusqu'à ce que nous ayons l'impression que son chapeau est poussé vers le haut par ses cheveux qui se dressent. Le rapport entre les cheveux dressés et la colère s'y voit bien.

En plus de ces signes de colère manifestés par la chevelure et les yeux, le dragon de face a en même temps sa bouche béante aux canines évidentes et aux lèvres retirées, qu'est-ce que tout cela signifie ?

Dans son ouvrage, *L'agression*, Lorenz Konrad propose plusieurs schémas et images offrant des éléments de réponse. Il présente dans son livre ses études sur les mouvements des muscles faciaux des chiens lorsque ceux-ci rencontrent la menace. En fonction de la réaction, l'auteur a établi un tableau de trois colonnes et trois lignes pour traduire. Nous remarquons que dans la troisième colonne, les chiens ouvrent tous grand la gueule, en retirant les deux côtés de la bouche, montrent les canines, cela correspond à la figure du dragon de face². La traduction qui suit nous dit que les chiens dans ces images ont pour but de manifester l'agressivité³. Ainsi, l'image du dragon de face, dont la conception faciale est caractérisée de grands yeux ouverts, de gueule béante, de lèvres retirées et de crocs, a pour objectif de montrer la colère et l'agressivité.

¹ Voir ZHU Zuyan, *Chengyu da cidian*. 朱祖延, 《成语大词典》。ZHU Zuyan, *op.cit.*, p.816.

² KONRAD Lorenz, *L'agression*, traduit de l'allemand par Vilma Fritsch, France : Flammarion, 1969. p.98.

³ Voir *ibid.*, p.99.

Quant au coq, il peut, lui aussi, réunir la colère et l'agressivité qui se traduisent par les signes de son animalité.

Parmi tous ses comportements animaux, celui qui le distingue des autres, c'est que « [...] le coq est de tous les animaux le plus obstiné au combat ; il se reprend avec son ennemi, & aime mieux mourir que de céder la victoire »¹. Pour être combatif et courageux, le coq était honoré par les anciens et était dédié à Mars, dieu de la guerre². Dans le *Petit Buffon des Enfants*, l'auteur anonyme a partagé une très bonne description qui nous permet de mieux connaître les comportements animaux du coq : « Sa contenance est fière, sa démarche grave, son naturel hardi, courageux, son tempérament chaud, vigoureux. Son



Image-II-1-2-3-(4)
Coq sur un casque
d'infanterie, Musée
de l'Armée, Paris,
PH le 19/12/2012

chant est l'horloge de la campagne, jour et nuit. Sa voix tire du bas de la trachée-artère³. » Nous voyons encore de nos jours que le coq « [...] passe sa vie à batailler contre ses rivaux pour la possession des poules »⁴. D'ailleurs, les coqs sont de terribles combattants, même entre le père et le fils, il peut y avoir de cruelles guerres⁵ ; les animaux grands comme lions s'enfuient devant le coq⁶. C'est ainsi que nous

voyons des coqs qui ont une représentation bien agressive surtout quand il est question de

¹ DUPUY DEMPOTES J.B., *op.cit.*, p.135. Et une personne marche en coq donne l'impression qu'elle veut combattre (voir DURAND Jean, *op.cit.*, p.221).

² Voir DUPUY DEMPOTES J.B., *op.cit.*, p.136.

³ *Le Petit Buffon des Enfants ou Extrait d'histoire naturelle, des Quadrupèdes, des Reptiles, des Poissons et des oiseaux*, France : Avignon, chez Guichard aîné, 1809. pp.115-116.

⁴ BEAUNE Colette, 1986, *Pour une Préhistoire du Coq gaulois*, dans *Médiévales*, vol. 5, n° 10, pp.69-80. p.72.

⁵ Voir VALERIANO Piero et GIOVAN Pietro, *Les Hiéroglyphiques de Jan Pierre Valerian, vulgairement nommé Pierius*, France : Lyon, Par Paul Frelon, 1615. p.302.

⁶ Voir PEDRO Mexia, *Les diverses Leçons de Pierre Messie*, France : Rouen, chez Iean Berthelin, 1643. p.469.

la guerre. Sur un casque d'infanterie fabriqué en 1914, un coq se présente tout droit et en face de l'observateur, serrant avec ses pattes les deux faisceaux qui le supportent, il étend complètement ses ailes comme s'il allait frapper avec les pointes d'ailes, il ouvre grand son bec, ce qui donne l'impression qu'il va picorer son ennemi, avec les yeux écarquillés et ses crêtes dressées (voir Image-II-1-2-3-(4)). Toujours à la guerre, en 1915, une affiche nous montre un coq fâcheux bien plus agressif que celui sur le casque (voir Image-II-1-2-3-(5)). Ce coq se jette sur un soldat allemand ; pour menacer celui-ci, le coq ouvre grand son bec, ses yeux et dresse ses crêtes ; ayant deux pattes bien écartées, il avance à grand pas et agresse le soldat qui faillit tomber. Les deux exemples démontrent la menace et l'agressivité qui se manifestent de manière évidente. Cela correspond au résumé de Colette Beaune dans un article sur l'origine du coq gaulois. Aux yeux de Colette, le coq est « [...] un animal belliqueux, voire même fanfaron [...], un oiseau de chaude et sèche complexion, car il est moult hardi et courageux et se combat pour ses gélines contre ses adversaires ; on peut donc l'associer à l'agressivité et à la colère »¹. D'après le livre de Jacques Sémelin, l'agressivité peut être expliqué comme la combativité². Avec ses attitudes, le coq laisse à tout le monde l'impression qu'il ne pense qu'à se battre, il est soucieux d'une petite gloire³. Ne craignant aucun adversaire, « Le coq, dont la

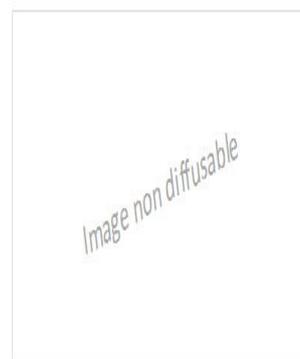


Image-II-1-2-3-(5)
Affiche « Versez
votre or », PAPIN
Yves Denis, « Le
Coq, Histoire,
Symbole, Art,
Littérature », PU en
1993

¹ BEAUNE Colette, *op.cit.*, p.72. D'ailleurs, en français, « Familièrement. Etre rouge comme un coq, être extrêmement rouge. Se dit souvent d'un homme en colère. » (LITRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 1^{er}, *op.cit.*, p.871). Cette expression peut aussi montrer le lien intime entre le coq et la colère.

² « On propose parfois de nommer combativité, l'agressivité maîtrisée et canalisée par l'action non violente. » (SEMELIN Jacques, *Pour sortir de la violence*, France : Paris, Editions ouvrières, 1983. p.21).

³ Voir BEAUNE Colette, *op.cit.*, p.72. Voir aussi DUPUY DEMPORTES J.B., *op.cit.*, pp.135-138.

démarche est hardie [...] et marche fort fièrement, il est hardi, et toujours prêt à se battre. Il exerce une sorte d'empire sur son espèce, et domine dans le lieu de sa demeure. [...] on assure que le lion lui-même craint le coq¹. »

Ces présentations suggèrent que le coq est belliqueux pour maintenir la possession de ses poules et ses poussins et pour ériger son image en tant que combattant vaillant et vainqueur pour toujours. Donc, nous pouvons dire que le coq est en lien avec des notions comme « suprématie », « autorité », etc. Cela signifie que le coq, comme son homologue chinois peut aussi être mis en relation avec la royauté : le coq acquiert la suprématie en montrant son agressivité manifestée par les gestes diversifiés citons les ailes déployées, le bec et les yeux grand ouverts, les crêtes dressées, et la colère se voit dans ce processus. Quand il s'agit du coq hardi qui partage certaines qualités avec le coq *normal*, au sujet de son dessin, il manifeste davantage l'agressivité en présentant son arme – sa patte, peu importe le côté.

Nous voyons donc une combinaison dans l'image du coq : agressivité – colère – autorité (toute-puissance). Est-ce qu'il existe une combinaison similaire dans l'image du dragon chinois ?

Nous avons vu que la figure du dragon de face reflète l'agressivité et la colère, et que les Chinois ont eu recours à une image agressive pour ériger l'autorité en raison des liens jugés naturels entre l'agressivité et la toute-puissance² ; la colère que fait voir le *dragon*

¹ CALMET Augustin, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau testament*, tome Quatrième, France : Paris, Chez EMERY à Saint Benoist, SAUGRAIN l'aîné, à la Fleur de Lys, PIERRE MARTIN, à l'Ecu de France (Quay des Augustins), 1724. p.789.

² Voir DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, France : Paris, Bordas, 1969. p.159.

zhèng (正龙, dragon de face) concerne-t-elle aussi le besoin d'exprimer l'autorité toute-puissante ?

Dans des œuvres classiques chinoises du haut temps, comme *Han shi wai zhuan*, *Xun zi – ru xiao*, *Li ji* (《韩诗外传》, *Han shi wai zhuan* ; 《荀子-儒孝》, *Xun zi – Ru xiao* ; 《礼记》, *Li ji*), les auteurs exigent que l'une des vertus que doivent posséder des savants, des princes soit *bú nù ér wēi* (不怒而威, 不 *bù*, négation ; 怒 *nù*, se mettre en colère ; 威 *wēi*, faire l'autorité). L'expression veut dire « faire l'autorité sans se fâcher, montrer l'autorité et assujettir son entourage sans s'énervier »¹. S'ils ont fait ce genre de proposition, c'est parce que, aux yeux des Chinois de l'époque, « s'énervier » ou « se mettre en colère » aide à construire l'autorité, autrement dit, « faire l'autorité » et « se faire respecter » demande généralement de « se mettre en colère ». En conséquence, quand il s'agit du dragon de face, sa figure furieuse est conçue pour montrer l'autorité et soumettre les gens en face de lui. On peut donc dire que l'apparence de colère du dragon de face est aussi en rapport avec l'autorité, la combinaison de « agressivité – colère – autorité (toute-puissance) », qui existe dans l'image du coq, se trouve aussi dans le *dragon zhèng* (正龙, dragon de face).

En plus des yeux écarquillés et les crocs tranchants, nous voyons aussi la gueule béante sur la figure du dragon. Certes, la gueule béante n'est pas une exclusivité du dragon de face (dans la sous-partie sur *sān tíng jiǔ sì*, 三停九似, nous avons appris *qī jì*, 七忌,

¹ Voir QIU Dexiu, *Shang bo chu jian (1) et (2) – Zi ci xun gu*, Taiwan, Guji chubanshe, 2005. 邱德修, 《上博楚简 (一) (二) —— 字词训诂》, 台湾, 古籍出版社, 2005. QIU Dexiu, *Shang bo chu jian (1) et (2) – Zi ci xun gu*, Taiwan : Editions des œuvres classiques, 2005. p.605.

donc les sept déconseillés, l'un des sept exige que tous les dragons doivent éviter d'avoir la bouche fermée), mais ce genre de dessin, la bouche grande ouverte, peut forcément refléter l'imaginaire des Chinois ; surtout vu l'existence d'un type de coq qui a, au lieu d'une patte levée, lui aussi le bec ouvert. Ce dessin est nommé dans l'héraldique « coq chantant ». Nous étudierons et comparerons dans la sous-partie suivante le dragon et le coq qui ont tous les deux la bouche ouverte.

2.4 Dragon de face et coq chantant – sur l'idée de *diriger* et *direction*

Nous avons signalé que, de façon traditionnelle, quand on dessine un dragon, y compris les dragons de face, une grande gueule ouverte est vivement conseillée. En réalité, si nous remontons dans l'Histoire pour arriver à l'époque des Shang – période natale des premiers sinogrammes – *jiǎ gǔ wén* (甲骨文, écriture sur la carapace de tortue et les os d'animaux), nous allons trouver que les formes ressemblant aux bouches béantes peuvent déjà se voir dans les écrits de ce moment. Dans le *jiǎ gǔ wén* de l'époque, les écrits qui signifient le dragon, 龍, sont au nombre d'au moins 70, ils se présentent tous sous forme animale ; ces formes animales possèdent une tête gigantesque, un profil long et courbé, la grande majorité disposent de cornes aux formes diverses, de plus, ils ont tous la gueule grande ouverte¹. Quelles idées ces grandes gueules béantes peuvent-elles dégager ?

¹ Voir *Tansuo faxian: Zhonghualong 1 – Yuangu xunzong (shang)*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 9 ri. 《探索发现：中华龙 1——远古寻踪（上）》，中国，CCTV10，2012年7月9日。Exploration : Le Dragon chinois (1) – à la recherche de l'origine (1), Chine, CCTV10, 09/07/2012.

L'une des fonctions utilitaires de la bouche (ou du bec) est de pousser des cris. Quant au *dragon zhèng* de Chine, la création d'une figure sur laquelle paraît sa grande bouche ouverte *implique* en réalité les idées de « diriger », « orienter », « chef ». D'abord, le dragon de face est réservé à la classe dirigeante, c'est-à-dire, les personnes qui « dirigent », l'utilisation de ce genre de dragon renvoie dès la première vue à l'idée de « diriger ». Ensuite, « la bouche ouverte » peut « pousser des cris », quant au dragon qui personnifie une personne, l'empereur, ou un groupe de gens, la classe dirigeante, sa gueule béante peut évoquer l'action de « parler ». Nous savons que, sous le régime monarchique, le dragon servait la direction d'Etat et que le gouverneur est pratiquement le seul à prendre la décision. Donc, l'image du dragon à bouche ouverte figure un leader qui donne des ordres. Et puis, nous avons présenté dans la sous-partie précédente que « faire l'autorité » nécessite la « colère ». Dans l'imaginaire des Chinois, la fonction dirigeante doit se maintenir d'une manière imposante voire quelque peu violente. Et si nous revenons sur le portrait du dragon de face, que peut-on voir ? Des regards féroces, une grande bouche ouverte avec des crocs hideux qui produisent une menace. Ces détails aident à montrer la « colère », créent et maintiennent l'effroi et l'obéissance chez les observateurs¹ et nous rappellent que la personne que nous avons en face est un dirigeant puissant.

Un schème similaire se trouve dans l'image du coq français. Si, de manière personnifiée, le coq devient une personne et les cris poussés contiennent des informations significatives, l'action « crier » deviendra « parler » et « informer, communiquer (à

¹ Cela *coïncide* avec le fruit de recherche d'un test qui montre que « l'autorité physiquement présente produit plus d'obéissance [...] » (voir LEVINE John et ZDANIUK Bozena, *Conformité et Obéissance*, traduit de l'américain par Nelly Stéphane, dans *Psychologie sociale*, sous la direction de Serge Moscovici, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1984. p.41).

travers le langage) ». Nous savons que le coq est considéré comme quelqu'un sachant chasser les monstres de nuit et faire venir la lumière. Dans la vie quotidienne, tout le monde craint les ténèbres, mais notre oiseau, au contraire, sans craindre les ténèbres et la noirceur de la nuit bien qu'il s'y présente, ose crier et chante dans les ténèbres. De plus, avec son cri, ou plutôt son chant, il est capable d'« apporter » la lumière, ce qui le rendra une personne distinguant par ses qualités et ses actions exceptionnelles, donc un héros.

Dans le domaine religieux, les premiers chrétiens se servaient du chant du coq pour participer aux prières matinales, le coq était comparé aux clercs et prêtres qui surveillent les fidèles et les poussent à se plonger dans les activités spirituelles (voir Image-II-1-2-4-(1))¹. Le coq



Image-II-1-2-4-(1)
Coq dans la Ligne Maginot
Mathieu Hauduroy, Ligne
Maginot, PH en 2017

deviendra ainsi un chef spirituel, directeur des croyants. L'image du coq ayant le bec ouvert peut donc non seulement fortifier la fonction de « parler » et « informer », mais aussi peut-elle produire, grâce à la bonne image des clergés auxquels le volatile est comparé, les idées comme « diriger », « orienter », « chef », etc. que nous présente le dragon chinois.

Dans la Partie II, nous avons étudié l'image du dragon chinois et du coq français sous l'angle esthétique et iconographique. Ils ont tous les deux les pattes levées ; ils sont *soumis* à des exigences détaillées dans l'iconographie en ce qui concerne les pattes, la bouche et les yeux ; il existe chez les deux symboles une représentation de « bouche/bec

¹ Le coq dans la Ligne Maginot et l'inscription en dessous : *Vous qui passez. Priez ! Car, il demeure.*

béant » ; et la distinction des deux côtés (gauche et droit) joue un rôle assez important dans leur dessin.

En plus des découvertes superficielles, nous avons également trouvé des points identiques qui se sont cachés : l'homogénéité dans l'imaginaire évoquée par la nomination du *dragon zhèng* (le « 正 » dans « 正龍 ») et la patte levée du coq hardi ; les similitudes des significations transmises par le dragon de face et le coq hardi ; l'association entre les deux symboles nationaux et la combinaison d'« agressivité – colère – autorité » ; l'isomorphie des portraits à bouche et à bec ouverts qui érige l'image de « leader », etc.

Nous allons maintenant nous appuyer sur les travaux littéraires et procéder à une étude comparée de symboles dans le domaine de la littérature.

Partie III Image du Dragon et du Coq dans les Œuvres littéraires

Introduction

Après avoir étudié le symbolisme et l’imaginaire du dragon chinois et du coq français dans le domaine iconographique, nous allons aborder un autre champ, la littérature, où le dragon et le coq sont bien présents et jouent un rôle assez important. Dans certaines œuvres littéraires, les deux symboles se présentent devant le lecteur sous forme d’animal en manifestant l’animalité. Sous la plume des écrivains chinois, presque tous les dragons conservent leur apparence animale et des pouvoirs magiques ; leur apparence respecte les règlements de « *sān tíng jiǔ sī* » (trois tournants et neuf ressemblances) ; ils vivent en famille et rendent leur service à une société imaginaire, chaque dragon a son rôle et son destin. Quant au coq, il continue à s’occuper des chants matinaux, il y montre au lecteur sa vie, son caractère et son sort comme le dragon chinois. Dans d’autres ouvrages, la présence du dragon et du coq a connu des changements, ils ne sont plus seulement des animaux : tout en maintenant des caractères animaux, apparence et animalité dans les traits de comportement, les Chinois et les Français ont donné au dragon et au coq des spécificités des êtres humains.

« *Dào le Táng dài (618 – 907), lóng fā shēng le rén gé huà de tū zhuǎn, yáo shēn yī biàn, chéng wéi jù yǒu rén xìng tè zhēng de lóng wáng* (到了唐代，龙发生了人格化的突转，摇身一变，成为具有人性特征的龙王。A l’époque des Tang, les dragons ont

connu une évolution morphologique – l’anthropomorphisation¹ ; il y a en qui sont devenus rois dragons ayant les mêmes caractères que les humains)². » Parmi toutes les œuvres littéraires de ce genre, l’un des premiers, et également l’un des plus réputés, est *Liu yi zhuan* (《柳毅传》, *Biographie de LIU Yi*). Ecrit par LI Chaowei (766 – 820), ce conte présente l’histoire d’amour entre un homme humain et une fille-dragon. LIU Yi, jeune candidat aux concours impériaux, passe par un endroit nommé Jingyang et rencontre une fille qui garde un troupeau de moutons. C’est en fait la fille du Roi Dragon du Lac Dongting, elle est maltraitée par son époux et sa belle-mère. Ayant appris l’histoire malheureuse de la fille-dragon, LIU Yi décide de transmettre un message au père de la fille, celle-ci a été enfin délivrée par sa famille de la situation misérable. Etant très reconnaissante de l’acte héroïque de LIU Yi, la fille-dragon souhaite l’épouser afin de le remercier, LIU Yi a pourtant décliné. Plus tard, la fille-dragon se décide à se métamorphoser en une jeune femme du nom de LU Shi, elle retrouve LIU Yi et se marie finalement avec lui. A partir de l’époque des Tang, les dragons chinois apparaissent de plus en plus souvent en famille, en tribu et en société dans la littérature chinoise. Les dragons sont chargés chacun d’un domaine et d’une responsabilité, ils appartiennent à des classes sociales différentes.

¹ Le mot *Anthropomorphisation* vient du verbe *anthropomorphiser* qui signifie « attribuer aux objets naturels, aux animaux et aux créations mythiques des caractères propres à l’homme. »

² *Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu*, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. 《探索发现：中华龙6——龙行云雨》，中国，CCTV10，2012年7月18日。 *Exploration : Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie*, Chine, CCTV10, 18/07/2012.

Quant au coq, « La littérature profane des XI^e – XIII^e siècles en fait un animal fanfaron, agressif et bête. L'image est utilisée par les Flamands, les Anglais, les Italiens pour railler des Français en guerre avec eux, en rapprochant *gallus* (coq en latin) et Gaulois¹. » En France, comme personnage anthropomorphisé dans la littérature, le coq se voit dès le XII^e siècle. Mais l'image du coq n'était guère positive, la littérature française d'alors ne l'appréciait pas. L'un des coqs les plus connus de cette période est Chantecler dans le livre satirique et allégorique le plus célèbre du Moyen-Age, le *Roman de Renart*². En tant que personnage peu important, Chantecler vit dans une classe sociale hiérarchiquement basse. Tantôt trompé, tantôt trompeur, alternativement vainqueur et victime, il est toutefois un personnage humble et faible à qui le goupil s'attaque sans pitié³. Il est très souvent mis par Renart dans des situations dangereuses ou ridicules. N'ayant pas peur du renard pourtant fort, il ose combattre pour ses intérêts le méchant contre qui il se décide enfin à porter plainte en compagnie de ses fils devant le roi Lion ; il est le représentant du peuple qui a le courage de lutter contre l'ancien ordre social et les puissants.

Dans le *Roman de Renart*, Chantecler n'est pas un rôle principal, mais après la naissance de ce roman, de plus en plus de coqs font leur apparition dans la littérature française, et commencent à jouer des rôles plus importants. Dans les œuvres que nous avons choisies, les coqs sont principalement protagonistes. A côté du chant matinal servant à réveiller le soleil, d'autres missions sont confiées à certains coqs par les auteurs ;

¹ BARATAY Eric, *Le Zoo : un lieu politique (XVI^e-XIX^e siècles)*, dans *L'Animal en Politique*, sous la direction de Paul Bacot, Eric Baratay, Denis Barbet, Olivier Faure, Jean-Luc Mayaud, France : L'Harmattan, 2003. p.19.

² Suivant Emile Littré, ce nom s'écrivait à l'époque « Chanteclair » : « CHANTE-CLAIR (chan-te-klêr), s.m. Nom du coq dans le Roman du Renart, si célèbre dans les XII^e et XIII^e siècles. » (LITTRÉ Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, France : Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, tome 1^{er}, 1874. p.553).

³ Voir PAPIN Yves-Denis, *Le Coq : Histoire, Symbole, Art, Littérature*, France : Editions Hervas, 1993. p.82.

chacun d'entre eux a ses points forts et faibles ; leurs caractères et sorts ne sont pas complètement identiques, comme nous le verrons.

Dans cette partie concernant la littérature, notre travail se déploiera dans deux domaines : l'un sur le nom (la dénomination) du dragon et du coq ; l'autre sur l'image des deux animaux en tant que personnage littéraire. Pour ce faire, nous avons choisi les œuvres suivantes : *Xi you ji*, (《西游记》, *La Pérégrination vers l'Ouest*) de WU Cheng'en et *Liao zhai zhi yi* (《聊斋志异》, *Chroniques de l'Etrange* ou tout court 《聊斋》, *Liao zhai*) de PU Songling¹ qui serviront à analyser l'image du dragon chinois ; et pour étudier l'image du coq français, nous avons choisi comme corpus *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse* de Barthélémy Aneau, *Chantecler, le Coq hardi* et *Marius, le Coq* de Benjamin Rabier.

En ce qui concerne les ouvrages français, nous tenons à préciser au niveau méthodologique un détail sur la dénomination. Parmi les trois œuvres françaises que nous avons choisies, deux l'évoquent de façon explicite : les livres illustrés de Benjamin Rabier *Marius, le Coq* et *Chantecler, le Coq hardi* signalent dans le titre que le protagoniste sera un coq, sans compter les dessins. Mais dans *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, il n'existe pratiquement pas de coq comme animal réel à étudier, les seuls coqs que nous puissions retrouver sont ceux qui sont peints sur certains boucliers, comme « [...] un grand

¹ Comme corpus littéraire, nous nous servirons de la version en langue chinoise et de la version en langue française des deux œuvres chinoises. Les citations en chinois et en français auront respectivement, en bas de la page, la référence dans la version chinoise (*Xiyouji* ou *Liaoshazhiyi*) et française (*La Pérégrination vers l'Ouest* ou *Chroniques de l'Etrange*).

et large écu de cuivre portant de sinople vert à un coq d'or s'élevant, armé et onglé de gueules [...] » et « [...] un bel et grand écu [...] où [...] était élevé un coq d'or et armé et onglé de gueules, en champs surémaille de sinople vert, le coq élevé sur ses ergots battant des ailes et regardant en haut »¹. Toutefois, cela ne signifie pas l'absence du coq dans ce livre : le coq ne s'y présente pas sous une apparence animale, mais sous une apparence humaine et l'image du coq peut se lire à travers les noms aussi bien révélateurs que significatifs, nous pouvons y sentir le rapprochement à l'identité du coq.

D'abord, l'un des personnages principaux d'*Alector ou le Coq* se nomme Alector, et « [...] le nom d'Alector [...] en grec signifie *le coq* »². Barthélémy Aneau, l'auteur, a signalé lui aussi que « ALECKTOP » (« ALECTOR ») signifie en bon français « LE COQ »³.

Ensuite, à l'accouchement, la mère d'Alector, Priscaraxe,

[...] mit hors de son ventre une masse en figure de longue rondeur ovale, beaucoup plus grosse qu'un œuf d'autruche, et de substance membraneuse, blanche, claire, et reluisant comme un cristal transparent, tellement que, au travers, elle vit un fort bel enfant nageant en claire eau dont cette masse ovale était pleine, et l'enfant au milieu, ramassé et raccourci de tous ses membres serrés comme en un peloton⁴.

Nous lisons à partir de ces détails que c'est un œuf immense que Priscaraxe a mis au monde. Un jour, quand Priscaraxe le tient

¹ ANEAU Barthélémy, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, France : Albi, Passage du Nord/Ouest, 2003, édition originale de 1560. p.33 et p.158.

² *Ibid.*, p.229.

³ Voir *ibid.*, p.22.

⁴ *Ibid.*, p.133.

entre ses paumes des mains – qui sont de chaleur très tempérée – et en l'échauffant de son haleine aspirée regardant le petit enclos, il vint soudainement à déployer ses membres, étendre son corps, bras et jambes, et faire un tour, en sorte qu'il rompit l'ovale où il était enclos et sortit entre les mains de sa mère, qui reçut en grande joie ce petit enfant deux fois né [...] aussitôt qu'il vit le soleil, il leva la tête et les yeux, comme reconnaissant son aïeul maternel, qu'il salua [...] en chantant *Je te salue* [...] encore plus de ce qu'il était né tout chaussé d'unes grèves d'écailles argentines et d'éperons dorés en signe qu'il serait magnanime chevalier¹.

Rompre son petit cocon, chanter au soleil une fois qu'il le voit, avoir des écailles et éperons sur les pieds et deux fois né (la première fois, sortir du ventre de sa mère, la deuxième fois sortir de son enclos), ces précisions aident Alector à montrer davantage son image du coq ; avec le fait qu'il « monta dessus des deux pieds et surmarcha le chef du grand serpent mort (après l'avoir battu) [...] (et chante) de joie à haute et claire voix et à tête élevée au ciel, un épinic chant de victoire – qu'il avait appris en langage poulaque [...] »², les caractères que partage Alector avec le coq deviennent plus clairs.

Et puis, dans la grande famille des Macrobes, plusieurs possèdent le mot « gal » dans leur nom. Le père d'Alector s'appelle Franc-Gal ; un chevalier de la même lignée est nommé Gallehault, et le nom du fils de celui-ci est Gallehodin³. Selon la lexicologie, « gal » est l'un des mots qui signifiaient autrefois « coq », le gallinacé⁴. Le nom de Franc-Gal peut donc être compris comme « coq franc » ; à base de « Franc », nous avons un grand nombre de mots similaires comme les Francs (nom du peuple), France, les Français et français. Le nom de Franc-Gal deviendra alors « coq des Francs », « coq de France »,

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.134.

² *Ibid.*, p.215.

³ Voir *ibid.*, p.29.

⁴ Voir De LA SALLE Laisnel, *Croyances et Légendes du Centre de la France – souvenirs du vieux temps, coutumes et traditions populaires comparées à celles des peuples anciens et modernes*, France : Paris, Imprimerie et Librairie centrales des Chemins de fer, tome Premier et tome Second, 1875 (Réédition 2013). p.249.

« coq des Français » ou « coq français »¹. A partir d'une approche d'analyse similaire, le nom de Gallehault peut être divisé en trois parties qui sont respectivement « gal », « le » et « hau(l)t », donc « gal le hau(l)t », il peut être expliqué comme « coq le hau(l)t »².

D'ailleurs, toujours à propos de Gallehault, Aneau a écrit dans son livre que c'est

[...] un chevalier preux, hardi et entreprenant, et de nature franc et libéral, extrait de la noble lignée des Macrobes, nommé Gallehault, comme assez le témoigne [...] (l')écu [...] où il y a un gal, haut regardant vers le ciel, par lequel je voulais signifier mes hautes entreprises et ma hardiesse³.

Cela peut prouver que l'auteur a avoué de manière indirecte l'utilisation de l'image du coq. Quant au seul fils de Gallehault, Gallehodin, son nom peut être divisé en trois composants qui sont « gal », « le » et « hodin », donc « gal le hodin », et son nom deviendra « coq le hodin ».

En outre, Aneau s'est servi de plusieurs désignations pour faire référence à Franc-Gal. La désignation la plus utilisée est certainement Franc-Gal, de la page 66 à la page 69, ce nom paraît au moins six fois⁴. Mais ce n'est pas la seule désignation : dans les pages immédiatement après la page 69, Aneau a ajouté « le », l'article définitif, devant le

¹ L'ancienne appellation de la France est « Gaule », « Gaule » se dit « Gallia » en latin (voir GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-français*, France : Paris, Hachette, 1934. p.702). Nous savons que « [...] pour l'humaniste de la Renaissance, il s'agit moins d'examiner le bien-fondé des traditions, qu'elles soient juives, chrétiennes, païennes ou ésotériques, que de travailler à leur unification dans une aspiration irénique profonde. » (ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.VIII). Par conséquent, si nous tenons compte en même temps de l'étroite relation historique entre la France et la Gaule, le nom de Franc-Gal peut donc être pris pour une combinaison de Franc(e)-Gal(lia), donc France-Gallia.

² Nous expliquerons plus tard la signification de « hau(l)t » et de « hodin » ainsi que l'image qu'ils peuvent nous évoquer.

³ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.163.

⁴ Citons « Franc-gal l'écoutant et prenant son chant pour augure le suivait toujours [...] », « La bête entendant le bruit de fer sonnante – car Franc-gal était armé [...] », « [...] mais Franc-gal puissant comme un géant, lui donna au travers des côtes un si grand coup d'épée qu'il lui tailla le corps en deux parts [...] » (*ibid.*, p.66) ; « Je suis ici venu, dit Franc-gal [...] », « Je prétends, dit Franc-Gal, d'aller à Orbe [...] » (*ibid.*, p.67) ; « Alors franc-Gal revenant de son penser jeta un grand soupir [...] » (*ibid.*, p.69).

nom « Franc-Gal »¹. L'ajout de l'article change de nature de « Franc-Gal », celui-ci n'est plus un nom propre mais est devenu un nom commun comme « le coq franc », ce fait donne une forte impression que c'est un coq qui joue la scène.

Par ailleurs, Aneau a alterné « Franc-Gal » et « le Franc-Gal » pour désigner ce héros, par exemple, on voit à la page 77 « As-tu vu, Franc-Gal, ce que tu conjecturais² ? » ; et à la page 85, « De ces deux derniers vers le Franc-Gal fut merveilleusement ébahi et demanda à l'archier s'il en savait la signifiante³. » Dans les chapitres suivants, nous voyons même que « Franc-Gal » est complètement remplacé par « le Gal » (« le Coq »)⁴. Le fait que l'auteur utilise en alternance les désignations différentes afin de se référer à un seul personnage signifie que, d'après Aneau, « Franc-Gal », « le Franc-Gal », « le Gal » partagent quelque chose de commun, « gal » qui peut non seulement signifier « coq », mais aussi renvoyer à l'image de coq.

Enfin, nous savons que la protectrice de Barthélémy Aneau s'appelle Catherine de Coq. Dans une lettre adressée à cette dame, Aneau a présenté qu'il avait inventé un « [...] personnage [...] prudent, hardi, libéral et vaillant chevalier portant en langue grecque votre (Catherine de Coq) nom original de gentillesse (noblesse) »⁵. Le nom de famille de sa

¹ Citons « Cela, dit le Franc-Gal, ne pourrais-je bonnement faire [...] » (ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.71) ; « Ha, compagnon vieux, dit le Franc-Gal, je sens déjà en moi être vrai ce que tu dis [...] » (p.72) ; « Et ainsi demeura le Franc-Gal en pur corselet [...] » (*ibid.*, p.73).

² *Ibid.*, p.77.

³ *Ibid.*, p.85.

⁴ Citons « Quelle, je te prie ? dit le Gal, et que je ne passe point outre en ma narration [...] » (*ibid.*, p.78) ; « De quelle marchandise, dit le Gal, faisait-il trafic ? » (*ibid.*, p.79) ; « Aussi n'as-tu pas souvenance, dit le Gal, de ta première chemise, qui néanmoins t'a été une fois baillée [...] » (*ibid.*, p.107).

⁵ *Ibid.*, p.23.

protectrice (de Coq), et pourquoi pas les qualités du coq, aurait dû inspirer l'auteur au sujet de l'invention des noms des personnages.

Pour ces raisons, les noms Alector, Franc-Gal, Gallehault, Gallehodin concernent tous le coq ; en renvoyant à l'image de coq, ces noms rappellent les caractères et qualités que partagent les personnages avec le volatile. Nous allons donc prendre ces personnages pour des coqs dans la partie littéraire.

Chapitre I Etude sur le nom, la dénomination des dragons et des coqs dans la littérature

1.1 Importance du nom et le choix des noms des dragons et des coqs

Le nom est composé généralement d'un nom de famille, d'un prénom, et parfois d'un titre social. Il est très souvent doté d'une fonction de signification. Certes, les significations sont différentes d'une culture à l'autre, mais nous pouvons affirmer que le nom contient presque toujours un message dans les œuvres littéraires¹. En Chine, ces messages, notamment ceux que véhiculent les prénoms, peuvent par exemple concerner la réalité sociale, comme *wén gé* (文革, Révolution culturelle) sous la Révolution culturelle² ; les souhaits, citons *chāo yīng* (超英, 超 *chāo*, dépasser ; 英 *yīng*, la Grande Bretagne ; 超英 *chāo yīng*, dépasser la Grande Bretagne), *gǎn měi* (赶美, 赶 *gǎn*, suivre de très près ; 美 *měi*, les Etats-Unis ; 赶美 *gǎn měi*, suivre de très près les Etats-Unis) à l'époque du Grand Bond en Avant³ ; ou le culte de la personnalité, comme *wèi dōng* (卫东, 东 représente MAO Zedong, fondateur de la République populaire de Chine. 卫东 signifie littéralement protéger/défendre MAO Zedong) après la fondation de la République populaire de Chine. En Occident, ces messages peuvent nous rappeler le

¹ Voir CLERGET Joël, *L'essor du nom*, dans *Le nom et la Nomination, source, sens et pouvoir*, sous la direction de Joël Clerget, France : Edition Erès, 1990. p.32.

² Comme MA Wen'ge, joueur de tennis de table chinois, né en 1968. La Révolution culturelle a eu lieu en Chine entre 1966 et 1976.

³ Le « Grand Bond en Avant » est une campagne déclenchée par le parti communiste chinois, il avait duré environ deux ans, de 1958 à début 1960, et avait mis en place des plans de réformes ambitieux.

domaine religieux, les noms peuvent être ceux de personnages saints comme Marie, mère de Jésus Christ, Joseph, époux de Marie ; et Jean, Pierre, Philippe, André, Jacques, les apôtres de Jésus, etc.

D'après Emilia Parpală, les noms propres forment une classe de signes spécifiques, intéressante par ses particularités sémantiques, pragmatiques et cognitives¹. Si, dans la vie courante, le nom d'un enfant peut refléter l'imaginaire de ses parents ; dans la littérature, ce que montrent les noms des personnages, ce sera l'imaginaire et les attentes de l'auteur. Qui plus est, les noms des personnages contiennent un monde de symboliques liées à des références plus ou moins inconscientes du côté de l'auteur et du lecteur, cela permet d'inciter des résonances et des retours chez le lecteur et d'y créer une bonne ou mauvaise image des personnages.

Comparés aux noms des gens qui sont conditionnés par les pensées et habitudes culturelles dans la vie réelle, les noms des personnages littéraires sont un fruit né à l'issue d'une libre imagination, ils sont plus significatifs et méritent davantage d'être étudiés. Gustave Flaubert, par exemple, à propos de l'*Education Sentimentale*, est convaincu qu'« Un nom propre est une chose extrêmement importante dans un roman, une chose capitale »². Le même Flaubert avait même une fois déclaré que s'il n'était pas encore prêt à écrire son roman, la raison en était bien simple : « parce qu'il n'a pas (encore) trouvé les noms de ses personnages³. »

¹ Voir PARPALA Emilia, *Semiotica generală, Pragmatică*, Roumanie : Craiova, Editura Universitaria, 2007. p.159.

² POMMIER Jean, 1953, *Comment Balzac a nommé ses personnages*, dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 3-5, pp.223-234. p.223.

³ *Ibid.*

En ce qui concerne les œuvres littéraires de notre corpus, les noms de certains dragons et coqs sont bien significatifs. Certains peuvent révéler les caractères du personnage. Par exemple, dans le chapitre soixante-cinq de *Xiyouji*, l'équipe de pèlerinage est empiégée dans le faux Monastère du Coup-de-Tonnerre, SUN Wukong, l'un des protagonistes du roman, est enfermé dans des cymbales, ainsi viennent prêter main-forte aux pèlerins les vingt-huit Constellations du ciel y compris un dragon nommé en chinois *Kàng jīn lóng* (亢金龙)¹. Dans ce nom, 金 (*jīn*) signifie métal, 龙 (*lóng*) veut dire dragon, et le premier sinogramme, 亢 (*kàng*), que signifie-t-il ? Quelles sont les fonctions et informations qu'il se charge ?

D'abord, 亢 (*kàng*) y sert de nom de famille ; c'est un nom qui existe réellement, il date de la période du Printemps et de l'Automne² ; ensuite, 亢 est un petit groupe d'étoiles faisant partie de la Constellation du dragon (voir *Dans la vie populaire* de la Partie I) ; et puis, 亢 possède le sens de 抗 qui se prononce aussi *kàng*, il signifie résister³ ; en fin, 亢 a aussi le sens de 伉, se prononçant toujours *kàng*, qui veut dire rivaliser⁴. Le nom de KANG Jinlong contient donc bien des informations, non seulement

¹ Voir WU Cheng'en, *Xiyouji*, Zhongguo Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1980, Di 2 ban. 吴承恩, 《西游记》, 中国北京, 人民文学出版, 1980, 第二版。WU Cheng'en, *Xiyouji*, Chine : Pékin, Edition Littérature du Peuple, 1980, 2^e édition. p.788.

² Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban, Cidian bianji weiyuanhui, Zhongguo, Wuhan, Chengdu, Hubei, Changjiang chuban jituan, Chongwen shuju, Sichuan chuban jituan, Sichuan cishu chubanshe, 2010. 《汉语词典》, 第二版, 词典编辑委员会, 中国, 武汉, 成都, 湖北长江出版集团, 崇文书局, 四川出版集团, 四川辞书出版社, 2010. *Grand dictionnaire de la Langue chinoise*, 2^e édition, Comité de Rédaction de Dictionnaires, Chine : Wuhan et Chengdu, Edition Changjiang, Editions Chongwen, Edition du Sichuan, Edition de Dictionnaires du Sichuan, 2010. p.308. La Période du Printemps et de l'Automne date de 770 avant Jésus Christ et finit en 476/403 (controversé) avant Jésus Christ.

³ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, op.cit., p.308.

⁴ Voir *ibid*.

nous présente-t-il la provenance de ce dragon, mais aussi dévoile-t-il que KANG Jinlong est le seul à être capable de délivrer SUN Wukong¹.

L'intrigue du roman peut confirmer notre interprétation sur ce nom. Après être entré dans le piège, SUN Wukong tente de résister, mais il est emprisonné par le chef des démons dans les cymbales, celles-ci sont fabriquées avec une seule pièce de haut en bas, il est impossible de les séparer comme si elles étaient soudées². En plus, ces cymbales savent changer de taille et de forme en fonction de la taille et de la forme de SUN Wukong. D'ailleurs, pour ne pas réveiller le chef des démons, les secouristes ne peuvent pas briser les cymbales avec violence. Face à cette situation gênante, c'est 亢金龙 (KANG Jinlong) qui a trouvé la solution : avec sa corne, il perce une cymbale ; SUN Wukong perce un trou dans la pointe de sa corne et s'y cache ; KANG Jinlong retire sa corne des cymbales pour que SUN Wukong puisse sortir en même temps. C'est ainsi que SUN Wukong a été enfin sauvé. KANG Jinlong porte donc un nom qui correspond à ses fonctions dans le roman.

¹ *Hanyu cidian* nous a en même temps donné d'autres sens de 亢 (*kàng*), dont l'un est : être haut en dépassant le niveau ordinaire (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版. *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.308). En tenant compte de ce qu'a fait 亢金龙 dans l'histoire, son nom peut donc être traduit comme « dragon condensé (de haute pureté) en métal » (afin qu'il puisse percer un trou dans la prison métallique bien solide). Dans *Alector ou le Coq*, il existe un personnage nommé Gallehault. Au XVI^e siècle, « gal » signifiait « coq » ; « hau(l)t » signifiait « grand » et l'expression « haut or » signifiait « or pur » (voir HUGUET Edmond, *Dictionnaire de la Langue française du Seizième Siècle*, tome 4, France : Librairie Ancienne Edmond Champion, 1925. p.252 et p.456), le nom de Gallehault pourrait donc être expliqué comme « coq de *grande pureté* », c'est-à-dire, un coq véritable et authentique. Ainsi, nous voyons dans ces deux noms une image de pureté et de condensation.

² Voir WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, texte traduit, présenté et annoté par André Lévy, France : Paris, Gallimard, 1991. p.284.

En plus de refléter les caractères des personnages, certains noms de notre corpus peuvent refléter le style de création de l'auteur. Prenons le nom d'Alector dans le livre d'Aneau Barthélémy, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, comme exemple.

Dans ce livre, l'un des ancêtres de la lignée des Macrobes s'appelle Hector Le Brun, ses descendants sont Gallehault et Gallehodin, le plus jeune protagoniste est nommé Alector. Le nom d'Alector s'écrit, suivant l'ordre des syllabes, a-lec-tor. Si nous gardons le même ordre des syllabes et la même prononciation mais nous écrivons autrement, « Alector » devient « A l'Hector ». « A l'Hector » peut être compris comme « à l(a)'Hector », c'est-à-dire « à la *façon d'Hector* ». En outre, dans l'ordre chronologique, du plus vieux macrobe au plus jeune, nous pouvons dire « d'Hector à Alector », en profitant d'un calembour, cet ordre peut être réécrit comme « d'Hector, A L('H)ector », celui-ci peut montrer que, l'histoire racontée dans ce livre est « (d'origine) d'Hector », et elle se déroule « à la *façon d'Hector* », donc « A L('H)ector ». En rappelant le lien entre les deux personnages, ces deux noms aident l'auteur à mettre en relief la configuration circulaire et spirale de son travail. L'importance des noms des dragons et des coqs fait sens et se manifeste de manière évidente.

Malgré leur présence importante, tous les dragons et les coqs ne portent pas de nom. Certains dragons ont simplement une appellation comme « dragon », « roi dragon », « femme dragon », « fille dragon », « fils du dragon » et « petits-fils du dragon », ou par parfois, ils possèdent un complément déterminatif dans leur appellation, par exemple, le *Jīng hé lóng wáng* (泾河龙王, Roi Dragon du Fleuve Jing), dans le chapitre neuf de *Xiyouji*, a « Jinghe » (le nom du fleuve qu'il habite) comme complément déterminatif ; le roi dragon vivant dans un puits dans le chapitre trente-huit est appelé *Jīng lóng wáng* (井

龙王, Roi Dragon du Puits) ; dans *Liaozhaizhiyi*, nous avons *Qián táng lóng wáng* (钱塘龙王, Roi Dragon du Fleuve Qiantang) et *Dòng tíng lóng wáng* (洞庭龙王, Roi Dragon du Lac Dongting), etc. Ce dont disposent ces dragons comme complément déterminatif est généralement un nom de lieu aquatique, celui-ci indique la localisation et l'origine des dragons.

Quant à ceux qui possèdent un nom (ou un titre), ils sont en fait très rares. Aucun dragon dans *Liaozhaizhiyi* ne porte de nom. Dans *Xiyouji*, ceux qui ont un nom sont : les quatre rois dragons des mers qui s'appellent *Ao Guǎng* (敖广, Roi Dragon des Mers de l'Est), *Ao Qīn* (敖钦, Roi Dragon des Mers du Sud), *Ao Shùn* (敖顺, Roi Dragon des Mers du Nord) et *Ao Rùn* (敖闰, Roi Dragon des Mers de l'Ouest)¹ ; le dragon venant de la Constellation du Dragon, *KANG Jinlong* ; *Bì bō tán wàn shèng lóng wáng* (碧波潭万圣龙王, le Roi Dragon Wansheng de l'Etang Bibo), etc². A côté de ces rois dragons, un jeune dragon dans *Xiyouji* attire aussi notre attention, il est le troisième fils du Roi Dragon des Mers de l'Ouest³. L'auteur n'a pas signalé son vrai nom dans toute l'œuvre mais lui a inventé une appellation, *yù lóng* (玉龙). 玉, en tant que substantif, désigne une pierre précieuse, le jade ; en tant qu'adjectif, il désigne la couleur blanche, les qualités et les vertus humaines⁴.

¹ Voir WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, Chapitre quarante-cinq (AO Guang) et Chapitre quarante-et-un (AO Qin, AO Shun et AO Run).

² Voir *ibid.*, Chapitres soixante-deux et soixante-trois.

³ Voir *ibid.*, Chapitre huit.

⁴ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, *op.cit.*, p.1176.

Quant au livre de Barthélémy Aneau, on y trouve également bon nombre de personnages au nom intéressant, à titre d'exemples, Alector, l'un des rôles principaux ; Franc-Gal, le père d'Alector ; Gallehault et son fils Gallehodin, parents éloignés de Franc-Gal et Alector.

Dans la sous-partie prochaine, nous allons nous concentrer sur les noms (nom de famille, prénom, titre) des deux symboles. Ayant comme approche l'idée de Jean Pommier, « [...] le nom propre signifie, désigne ou a désigné la personne, avec la clarté d'un nom commun [...] »¹, nous allons essayer de trouver des images et significations similaires dans les noms des dragons et des coqs.

1.2 Comparaison entre les noms des dragons et les noms des coqs

1.2.1 Entre Guang, Qin, Wansheng et Gallehault, Gallehodin

Les quatre Rois Dragons des Mers dans *Xiyouji* ont tous un nom, il est composé d'un nom de famille, AO (敖), et un prénom à un seul caractère chinois². Bien qu'il y ait un seul sinogramme, certains prénoms contiennent des informations riches et importantes, citons celui d'AO Guang (敖广) et d'AO Qin (敖钦)³.

¹ POMMIER Jean, 1953, *Comment Balzac a nommé ses personnages*, dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 3-5, pp.223-234. p.228.

² Dans la culture chinoise, le prénom est placé après le nom de famille. Le nom du Roi Dragon des Mers de l'Est est AO Guang, « AO » est son nom de famille et « Guang » son prénom.

³ Le nom de famille des Rois Dragons des Mers, AO, n'a pas beaucoup de sens parlants. Le caractère d'AO est 敖, il

AO Guang (敖广) est le grand frère des quatre rois dragons. En chinois, son prénom *guǎng* (广) dispose de plusieurs significations, il peut signifier « immense, vaste, étendu »¹ ; si on tient compte du domaine géographique qu'il gère – l'océan, ce caractère répond à la surface immesurable des mers que domine ce roi dragon. Une autre signification de ce sinogramme est « grand, grandeur »², en chinois 大 (*dà*). 大 peut qualifier la dimension d'un objet ; il peut aussi, de manière figurée, renvoyer à la puissance et la suprématie impériales³, c'est-à-dire, l'image d'empereur.

C'est aussi ce que contient le prénom de l'un de ses petits frères, Roi Dragon des Mers du Sud. Celui-ci s'appelle AO Qin, 敖钦 en sinogramme. Selon *Hanyu cidian* (*Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*), 钦 (*qīn*), son prénom, peut servir de verbe, dans ce cas-là, il signifie « admirer, respecter »⁴, ce sens correspond à la place noble du dragon. Outre ce sens, 钦 peut être un adjectif ; en manifestant le respect, il permet de désigner tout ce qui concerne les empereurs⁵.

désigne un animal aquatique, une espèce de grand crabe (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.1559), il est possible que l'utilisation de ce mot comme patronyme soit pour faire référence au domaine aquatique qu'habitent les Rois Dragons des Mers.

¹ *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.963.

² *Ibid.*, p.962.

³ En chinois moderne, on dit aussi *dà dì*, 大帝, qui veut dire « grand empereur », citons *kāng xī dà dì* (康熙大帝, Kangxi le Grand). D'ailleurs, l'un des sens de 王 (*wáng* signifiant roi) est 大 (*dà* signifiant grand et grandeur) (voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.1176), cela montre que « 大 » et « 王 » sont isomorphes.

⁴ *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.4498.

⁵ Voir *ibid.* Le prénom du Roi Dragon des Mers de l'Ouest, AO Run (敖闰), posséderait aussi une image d'empereur. Son prénom, 闰 se prononçant *rùn*, est en lien avec le calendrier ; dans la Chine antique, le calendrier ainsi que son élaboration est réservé à l'empereur (voir CHEN Jiujin, 2013, *Puyang xishuipo long hu beng su de tianwen jiazhi*, Puyang zhiye jishu xueyuan xuebao, Di 26 ji, Di 2 qi, 1-4 ye. 陈久金, 《濮阳西水坡龙虎蚌塑的天文价值》, 《濮阳职业技术学院学报》第 26 辑第 2 期, 1-4 页。 CHEN Jiujin, 2013, *Axiologie cosmique de la statue de dragon et de tigre en coquillage de Xishuipo de Puyang*, dans *Journal de l'Institut des Technologies professionnelles de Puyang*,

L'image d'empereur n'est pas propre aux prénoms des dragons chinois, elle se lit aussi sur un personnage français, Gallehault. Non seulement en raison de son histoire : « (après avoir quitté son héréditaire seigneurie) [...] Gallehault, [...], se fit prince et roi de trente royaumes [...] »¹, mais aussi en raison de son nom. Son nom, Gallehault, peut être divisé en trois composants, « gal », « le » et « hault » ; si « gal » signifie « coq », son nom deviendra « coq le hault ». Ici, « hault » est un mot clé. Au XVI^e siècle, « hault » s'écrivait aussi « haut »² ; il signifiait à l'époque « grand »³. Par conséquent, son nom, « Gallehault » peut être traduit comme « Coq le Grand »⁴. Les comportements animaux du coq fournissent déjà une image d'empereur du coq : il est le roi de sa basse-cour et s'occupe de ses poules et ses poussins. De plus, « le Grand » l'aide à créer une appellation du type « Napoléon le Grand » et « Alexandre le Grand »⁵. Comme ces deux appellations, « Coq le Grand » contient manifestement l'image d'empereur, « le Grand » fait référence au plus grand chef d'Etat humain ; et « Coq » renvoie aux comportements animaux du roi de la basse-cour. L'ensemble de cette appellation renforce l'image d'empereur de « Gallehault ».

A côté de Gallehault, il existe un autre personnage dans le livre de Barthélémy Aneau qui s'appelle Gallehodin, celui-ci est le fils de Gallehault. Si le nom du père peut être lié

vol. 26, n° 2, pp.1-4. p.2).

¹ ANEAU Barthélémy, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, France : Albi, Passage du Nord/Ouest, 2003. p.29.

² Voir HUGUET Edmond, *op.cit.*, p.454.

³ Voir *ibid.*, p.456.

⁴ Gallehault → Gal le Hault → Coq le Hault → Coq le Grand.

⁵ Charles-Louis-Napoléon Bonaparte, dit Louis-Napoléon Bonaparte, né à Paris, le 20 avril 1808 et mort à Chislehurst au Royaume-Uni, le 9 janvier 1873. Alexandre le Grand ou Alexandre III de Macédoine, né le 21 juillet 356 avant Jésus Christ à Pella (Grèce), mort le 11 juin 323 avant Jésus Christ à Babylone (actuellement en Irak).

à une certaine démarche impériale et dévoiler une image d'empereur, le nom du fils pourra-t-il évoquer quelque chose de semblable ? Comme le nom de Gallehault, celui de Gallehodin peut aussi être divisé en trois composants qui sont « gal », « le » et « hodin », et ce nom deviendra ainsi « Gal le hodin », autrement dit « Coq le hodin ». Dans la mythologie germanique, nous avons un mot qui partage avec « hodin » sa prononciation : « Odhin ». Odhin est en fait un nom propre, quant à son rôle dans la mythologie, il est « [...] le grand roi [...] des Germains [...] »¹. Le nom de Gallehodin peut donc être traduit encore autrement : « Coq le Roi ». En correspondant au rôle familier du coq – roi de sa ferme, il montre lui aussi une image d'empereur. Par ailleurs, Odhin n'est pas seulement un roi. Selon Gilbert Durand, il est surnommé quelquefois « le dieu du bien dire »². Ce surnom, en montrant « sa faculté de bien dire, d'appeler correctement les choses [...] », fait voir une autre fonction d'Odhin – le dieu. Nous voyons donc dans le nom « Gallehodin » deux images : l'une, l'image d'empereur, et l'autre, l'image de dieu³.

Ce genre de double image se trouve aussi dans l'appellation d'un dragon chinois, *Wàn shèng lóng wáng* (万圣龙王, Roi Dragon Wansheng) dans *La Pérégrination vers l'Ouest (Xi you ji)*. 万 (*wàn*) signifie littéralement « dix mille », ici il signifie plutôt « innombrable »⁴. Quant à 圣 (*shèng*), *Hanyu cidian (Grand Dictionnaire de la Langue chinoise)* signale que ce sinogramme est une formule de politesse pour faire référence à

¹ DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, France : Paris, Bordas, 1969. p.155.

² Voir *ibid.*, p.173.

³ Voir *ibid.*, p.155.

⁴ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit.*, p.10.

ce qui concerne le gouverneur et à toute affaire concernant la monarchie¹ ; le même dictionnaire nous apprend en même temps que 圣 peut qualifier les affaires des dieux et divinités². L'appellation (titre social) de ce roi dragon, 万圣 (*Wàn shèng*), est donc similaire que le nom « Gallehodin » : en contenant l'image de dieu, elle reflète l'image d'empereur, soit un chef de politique.

1.2.2 Entre Dragon de Jade et Chantecler

Dans *La Pérégrination vers l'Ouest*, lorsque l'auteur mentionne l'équipe, il utilise souvent « *shī tú sì rén* » (师徒四人, 师 *shī*, maître ; 徒 *tú*, disciple ; 四 *sì*, quatre ; 人 *rén*, personne. 师徒四人 *shī tú sì rén*, les quatre maître et disciples)³. Celle-ci est devenue une façon habituelle de faire référence à l'équipe de pèlerinage. Mais si on dit que l'équipe est composée de quatre personnes (Tang seng, SUN Wukong, ZHU Wuneng, SHA Wujing), on aura tort car la monture de Tang seng, le cheval qui est souvent négligé par les gens, doit aussi être considérée comme un pèlerin. Ce n'est pas un cheval ordinaire : mais un cheval métamorphosé à partir d'un dragon blanc. L'auteur n'a pas mentionné son nom, à sa première apparition, nous lisons seulement : « *Pú sà [...] jiàn kōng zhōng yǒu yī tiáo yù lóng jiào huàn* (菩萨……见空中有一条玉龙叫唤。Guanyin aperçoit un *yù lóng* qui crie dans le ciel)⁴. » 玉 (*yù*) est une pierre précieuse, le jade ; 龙 (*lóng*) signifie

¹ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, *op.cit.*, p.2980.

² Voir *ibid.*

³ Citons « *Què shuō táng zhǎng lǎo shī tú sì rén xiē zài chén jiā, jiāng jìn tiān xiǎo, shī tú men qīn hán zhěn lěng* (却说唐长老师徒四人歇在陈家，将近天晓，师徒们衾寒枕冷。却说唐长老师徒四人歇在陈家，将近天晓，师徒们衾寒枕冷。) » (WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。 WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.586) et « *Shī tú sì rén, shì zhì bǎo fāng, jiàn tiān qì zhēng rè, yī zé bù jiě qí gù, èr lái bù dì zhī míng, tè bài wèn zhī jiào yī* (师徒四人，适至宝方，见天气蒸热，一则不解其故，二来不地知名，特拜问指教一。师徒四人，适至宝方，见天气蒸热，一则不解其故，二来不地知名，特拜问指教一。) » (WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。 WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.713).

⁴ *Ibid.*, p.91.

dragon. Yù lóng (玉龙) veut donc dire « Dragon de Jade ». Pourquoi le jade ? WU Cheng'en n'a choisi d'appeler ce jeune dragon ni avec un métal rare et cher comme l'or, l'argent ou la platine ni avec une autre pierre précieuse comme le rubis, le saphir ou un minéral, le diamant. Il a choisi le jade. Quel imaginaire véhicule pour les Chinois cette pierre précieuse ?

En Chine, Le jade est « vénéré [...] comme la plus noble des pierres précieuses, [...] (il) est le symbole de la beauté, de l'immortalité et de la perfection »¹. *Shuo wen jie zi (说文解字*, livre qui interprète les caractères chinois) du I^{er} siècle nous présente que le jade a des caractéristiques suivantes : le jade possède la beauté d'une pierre, il peut refléter la lumière, et le reflet, au lieu d'être éblouissant, est très doux et a un éclat brillant ; sa veinure n'est pas trop complexe, il suffit d'observer les traces sur l'extérieur (la superficie) pour connaître les veines intérieures² ; le jade est capable, quand il est frappé légèrement, de produire du son cristallin, on peut l'entendre de très loin ; le jade, comme pierre, ne peut pas être plié ou courbé sous peine d'être brisé ; lorsqu'un jade est cassé, les brèches sont émoussées et ne risquent pas de blesser les gens³.

¹ MOREL Corinne, *Dictionnaire des Symboles, mythes et croyances*, France : L'Archipel, 2004. p.499.

² La loyauté est une vertu appréciée des Chinois, l'extérieur concorde l'intérieur, c'est-à-dire l'action correspond à la pensée.

³ *Yù, shí zhī měi. Yǒu wǔ dé : rùn zé yǐ wēn, rén zhī fāng yě ; sāi lǐ zì wài, kě yǐ zhī zhōng, yì zhī fāng yě ; qí shēng shū yáng, zhuān yǐ yuǎn wén, zhì zhī fāng yě ; bù rǎo ér zhé, yǒng zhī fāng yě ; ruì lián ér bù jì, jié zhī fāng yě.* 玉, 石之美。有五德：润泽以温，仁之方也；鳃理自外，可以知中，义之方也；其声舒扬，专以远闻，智之方也；不挠而折，勇之方也；锐廉而不技，洁之方也。(Hanyu cidian, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版。Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit., p.1176).

Ces caractéristiques sont résumées par les Chinois en cinq mots : « gentillesse » en raison de son reflet doux et non nuisant (ne pas être offensif) ; « loyauté » grâce à sa veinure régulière (peu de changements) ; « sagesse » car il sait produire du son net ; « vaillance » pour être difficile à être vaincu (plié et courbé) ; « pureté » parce qu’il est facile de s’entendre avec lui¹. Ces cinq mots sont en réalité cinq vertus humaines, les Chinois associent le jade et l’humain de façon personnifiée. Quand il est question de *yù lóng* (玉龙, Dragon de Jade), nous pouvons dire donc que l’utilisation de *yù*, le jade, dans l’appellation de ce dragon exprime l’envie de l’auteur de comparer ce dragon au jade, l’idée sous-jacente est de montrer que ce dragon dispose des caractéristiques du jade et donc les vertus des humains ; il doit être pour cette raison que l’auteur n’a pas choisi d’autres pierres, citons le rubis, le saphir, pour nommer le jeune dragon.

Parmi les caractéristiques du jade que les Chinois ont inventées, il y en a une qui concerne le son – *le jade est capable, quand il est frappé légèrement, de produire du son cristallin qu’on peut entendre de très loin*. Cette caractéristique permet donc de créer un lien entre le nom « Dragon de Jade » et le son (la sonorité). Dans l’un des noms de coqs, Chantecler, il existe un lien similaire.

Comme nom de coq, « Chantecler » est né autour du XII^e siècle. Du point de vue de la composition, il comprend deux parties : « Chante » et « cler ». Le premier composant

¹ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, *op.cit.*, p.1176.

« Chante » peut renvoyer au mot « chanter ». Selon le dictionnaire, ce verbe possède principalement des significations suivantes.

« CHANTER, [...] (signifie) Faire entendre un chant. (Citons) Chanter juste. Chanter au lutrin. [...]. Se dit aussi des oiseaux, [...], et poétiquement ou ironiquement, d'autres animaux. [...] (par exemple) Un misérable coq à point nommé chantait [...]»¹. » Toujours comme verbe, « CHANTER (signifie) Exécuter un morceau de chant. (citons) Chanter une chanson. [...] (Enfin, ce verbe signifie) Par plaisanterie, dire. (Par exemple) Que chantes-tu là ? [...] (et) Chansonner, railler»². » L'interprétation sur les sens peut montrer que « chanter », dont les sens principaux (« faire entendre, réciter, célébrer, exécuter un morceau de chant, dire, chansonner, railler ») concernent tous une action sonore, est aussi en lien avec le son (sonorité) comme *yù lóng* (玉龙, Dragon de Jade).

Mais « être en relation avec le son » n'est pas la seule caractéristique partagée par les deux noms (Dragon de Jade et Chantecler), ils ont un autre élément en commun. Il s'agit de la qualité du son qu'ils produisent : ce n'est pas du bruit indistinct, mais du son net et sonore.

Pour le surnom « Dragon de Jade », la qualité du son se trouve dans un adjectif, *shū yáng* (舒扬), il qualifie un son « cristallin (qui répand) » ; quant au nom « Chantecler », l'idée qu'il partage avec « Dragon de Jade » existe dans le deuxième composant de son

¹ LITTRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, France : Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, tome 1^{er}, 1874. p.553.

² *Ibid.*

nom, « cler ». Ce composant, se prononçant /klɛ:r/, peut renvoyer au mot « clair »¹. Celui-ci peut être employé comme adjectif, en parlant de la voix et des sons, ce qu'il signifie est, au contraire de « sourd, voilé », « net, sonore, cristallin »².

Outre le mot « clair », le composant « cler » peut faire penser à un autre mot qui a aussi la même prononciation que lui, « cleric » (le *c* en fin du mot ne se prononce pas). L'un des sens du mot « cleric » est « celui qui est entré dans l'état ecclésiastique », son synonyme est « ecclésiastique (comme nom) »³. Au Moyen-Age, le coq représente la vigilance des clergés et des saints qui veillent sur leurs adeptes ; en chantant, il incite les individus à se plonger dans des activités spirituelles⁴. Avec ce contexte plus ou moins religieux, « Chantecler » rappelle ce qui se tient comme événements dans l'église : à la messe, les croyants chantent clair sous la direction des clercs. Si nous tenons compte des devoirs des clergés, nous aurons plus d'interprétations sur ce nom de coq : en qualité du servant de Dieu, les clercs se chargent d'organiser et diriger les activités de la paroisse ; à l'aide du baptême, ils indiquent aux enfants nouveau-nés la bonne direction ; ils sont à l'écoute des disciples, en les confessant, ils les orientent vers le bon sens de la vie ; ils interprètent les livres religieux aux apôtres et poussent ceux-ci à se plonger dans la vie

¹ C'est aussi ce qu'a mentionné Littré dans son dictionnaire : « CHANTE-CLAIR [...] ÉTYM. Chanter, clair. Ce mot est passé dans l'anglais comme un des noms du coq : Chanticleer. » (LITTRÉ Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 1^{er}, *op.cit.*, p.553).

² *Le Petit Larousse illustré*, France : Paris, Edition Larousse, 2006. p.251.

³ *Ibid.*, p.256.

⁴ RICHARD Bernard, *Le coq gaulois, emblème des Français ?* dans *Les Emblèmes de la République*, France : Paris, CNRS Edition, 2012. p.305.

spirituelle¹. Les clergés s'adressent aux disciples pour les orienter et diriger. Avec le statut de roi du coq sur la ferme, le nom « Chantecler » montre l'image de chef et de directeur.

Une image semblable se trouve aussi dans le nom « Dragon de Jade », elle concerne l'origine du caractère yù (玉).

Dans le *Hanyu cidian* (*Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*), nous avons la description sur l'origine de l'écriture de 玉 (yù) : « *Xiàng sān yù zhī lián, I, qí guàn yě* (象三玉之連, I, 其貫也。L'écriture de yù ressemblait à un dessin qui montre trois pièces de jades reliées par un trait vertical I qui signifie enfiler)². » Si nous écrivons en respectant cette description, ce que nous aurons est un dessin ressemblant à « 王 » qui a un trait en moins que « 玉 » (le caractère chinois signifiant « jade »). Ce n'est pas une erreur : « 王 » est, en fait, ancienne écriture de « 玉 »³ ; le trait penché, qui est en bas à droite, a été ajouté après⁴. Quant à « 王 », il dispose de plusieurs prononciations qui possèdent des significations diverses.

¹ Le lien entre le Clerc et le coq ne se trouve pas seulement dans le nom, il existe un autre lien. Suivant les dires de Mgr Barbier de Montault auxquels André Girard se réfère dans son œuvre : « [...] le coq, suivant les symbolistes, signifie le prédicateur, mais surtout le pasteur vigilant. » (GIRARD André, *Le Coq, Personnage de l'Histoire*, France : Lyon, M. LESCUYER et FILS, 1976. p.99). C'est aussi pour cette raison que l'on voit apparaître, à la fin du Moyen-Age, des articles dans lesquels le coq est comparé par plusieurs auteurs aux moines chantant les heures du jour, et aux clercs laïques qui s'occupent de ses adeptes comme les coqs qui veillent sur ses poules et poussins (voir PASTOUREAU Michel, *Les Emblèmes de la France, op.cit.*, p.69).

² *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版。Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit., p.1176. Voir aussi LI Enjiang, JIA Yumin, *Shuowenjiezi yishu*, Zhongguo, Zhongyuan nongmin chubanshe, 2000. 李恩江, 贾玉民, 《说文解字译述》，中国, 中原农民出版社, 2000. LI Enjiang et JIA Yumin, *Interprétation sur Shuowenjiezi*, Chine : Edition Zhongyuan nongmin, 2000. p.17.

³ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版。Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit., p.1176.

⁴ Voir *ibid.*

D'abord, « 王 » peut se prononcer « wáng ». Comme substantif, il peut désigner celui qui est le plus remarquable et le plus compétent d'un groupe d'individus, le chef ou la tête¹. Il est aussi utilisé comme titre du plus grand chef d'un pays, donc le roi, le monarque². Sous la dynastie des Han (202 avant J.-C. – 220), « 王 » est devenu un titre de noblesse conféré aux cousins de l'empereur.³ Ensuite, le « 王 » peut en même temps servir de verbe. En se prononçant « wàng », il signifie dans ce cas-là « gouverner, posséder un pays, un lieu »⁴ ; ou « accéder au trône (d'empereur) »⁵. Enfin, le « 王 » peut être prononcé comme « yù », quand il se lit ainsi, il signifie *jade*⁶.

En synthétisant les explications du dictionnaire, nous trouvons que le dessin « 王 » rassemble l'image de chef d'Etat (et son pouvoir) et l'image de jade⁷. Il faut noter que ces images ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, il existe une corrélation entre elles : le jade, pierre précieuse de hautes qualités, est équivalent du chef, élite disposant de qualités appréciées.

¹ Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》，第二版。Grand Dictionnaire de la Langue chinoise, op.cit., p.1176.

² Voir *ibid.* La description sur « 王 » est ainsi : « Sān zhě, tiān, dì, rén yě ; ér cān tōng zhī zhě, wáng yě (三者, 天、地、人也；而參通之者, 王也。Le roi est quelqu'un qui associe les trois milieux, céleste, humain et chtonien.) » (*ibid.*, pp.1175-1176).

³ Voir *ibid.*, p.1176.

⁴ *Ibid.* Par exemple « Xiān pò Qín rù Xián yáng zhě wàng zhī (先破秦入咸陽者王之。Celui qui conquiert Qin en rentrant en premier dans Xianyang (capitale des Qin) accèdera au trône.) » (*ibid.*).

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir *ibid.*

⁷ « 王 » et « 玉 » s'écrivaient pareil (« 王 ») pendant une longue période jusqu'à ce que les Chinois doivent ajouter un trait pour les différencier (probablement à cause du manque de précision), il doit donc y avoir des influences l'un sur l'autre au niveau des significations. En plus, dans le *Hanyu cidian*, les significations sous les trois prononciations (wáng, wàng, yù) sont toutes rentrées dans l'explication sur « 王 », l'auteur du dictionnaire s'est référé aux livres classiques pour expliquer que « 王 » est l'ancienne façon d'écrire « 玉 ». Cela montre que les intellectuels chinois sont d'accord que « 王 » et « 玉 », bien qu'ils s'écrivent différemment, partagent pourtant des significations similaires.

La mise au jour du lien entre le jade et l'image de chef nous permet de conclure que, comme le nom « Chantecler », *yù lóng* (玉龙) montre aussi une image de tête, de chef et de directeur¹.

La sonorité ainsi que l'image de chef et de directeur ne se trouve pas seulement dans les noms du dragon et du coq, notamment l'image de chef et de directeur, elle se trouve aussi dans les histoires des ouvrages étudiés, nous allons les analyser dans une des sous-parties suivantes.

¹ Il est possible que ce soit la raison pour laquelle, dans l'ancienne société chinoise, le jade personnifiait la souveraineté et la puissance. « [...] le sceau impérial est un jade depuis la plus haute Antiquité, la transmission du sceau équivalant pratiquement à celle du Mandat. Le jade est donc le symbole de la fonction royale. » (voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des Symboles, mythes, rêves, coutumes, geste, formes, figures, couleurs, nombres*, France : Paris, Editions Robert Laffont, 1982. pp.527-528). Ainsi, le jade et la royauté peuvent se remplacer l'un par l'autre. « En fait, c'est même le *yù* qui est la racine du *wáng*, et l'on peut ainsi dire que (c'est) le *jade* (qui) fait le *Roi*. » (*ibid.*).

Chapitre II Image en tant que personnage littéraire

2.1 Imaginaires dans l'anthropomorphisme du dragon chinois et du coq français

Selon l'explication de l'*Encyclopædia Universalis*,

Au sens usuel et étroit, l'anthropomorphisme définit le procédé erroné et illégitime par lequel une pensée insuffisamment critique attribue à des objets situés hors du domaine humain – objets naturels ou objets divins – des prédicats empruntés à la détermination du domaine humain, à des fins soit explicatives, soit simplement représentatives. [...] Dans un sens large et moins usité, pris à la lettre de son étymologie, ce terme peut désigner l'acte de doter quelque chose de la forme humaine : créer de toutes pièces un objet ayant forme humaine au sens plastique du terme, ou revêtir un objet déjà existant de forme ou d'attributs humains¹.

Dans les livres étudiés, le dragon et le coq parlent en langue humaine, portent des habits impressionnants, réfléchissent et agissent comme l'être humain, ils respectent les normes éthiques du monde humain pour juger le bien et le mal. En plus de la vie individuelle, ils s'intègrent également dans une vie de collectivité : ils vivent non seulement en famille, mais aussi dans une société qui les soumet à une hiérarchie et à une forme de civilisation humaine. Le procédé d'anthropomorphisme accorde ainsi aux deux animaux les différents aspects humains tant physiques (visage, corps, allure, comportement, etc.) que moraux (intelligence, courage, stratégie, normes éthiques, etc.), il est donc une spécificité des deux symboles nationaux.

¹ *Encyclopædia Universalis*, Paris : Albin Michel, corpus 2, 1989. p.280.

Selon Kant, « Nous ne pouvons concevoir [...] de caractère plus noble et supérieur aux humains que selon la forme humaine¹. » Autrement dit, la forme humaine, ou l'anthropomorphisme de manière générale, constitue l'une des bases sur lesquelles l'homme démontre son imaginaire en créant des images fabuleuses. En plus, « [...] si la figuration adéquate du spirituel emprunte la physionomie humaine, c'est en effet la forme humaine qui réconcilie et manifeste dans son unité le sens et le sensible². » Si l'anthropomorphisme est bien présent dans ces ouvrages, quels imaginaires sont dévoilés ? et quelles images symboliques ces imaginaires nous donnent-ils à la fois dans les aspects physiques et les aspects moraux humains ? L'anthropomorphisme des deux animaux se voit sur bien des aspects physiques citons le portrait, les habits, les comportements, etc. Nous choisirons d'étudier simplement la représentation du portrait.

Selon Philippe Hamon, « L'essentiel du portrait reste focalisé sur le visage, siège conventionnel des effets de personnes et des effets de psychologie³. » Dans les ouvrages étudiés, les auteurs n'ont pas fait couler beaucoup d'encre autour du visage des deux symboles notamment en ce qui concerne la figure du dragon, quels imaginaires dévoilent-elles ces rares descriptions ?

Dans *La Pérégrination vers l'Ouest*, chapitre quatre-vingt-sept, SUN Wukong demande aux responsables des quatre départements célestes de pluie de se montrer aux

¹ *Encyclopædia Universalis*, corpus 2, *op.cit.*, p.281.

² *Ibid.*

³ HAMON Philippe, *Le Personnel du roman : Le système des personnages dans les Rougon-Macquart d'Emile Zola*, Suisse : Genève, Éditions DROZ S.A., 1998. p.168.

habitants du village Fengxian. WU Cheng'en, l'auteur, dépeint alors la figure des quatre divins ; en ce qui concerne l'apparence du Roi Dragon des Mers orientales, il est décrit : *Yín xū cāng mào shì wú shuāng* (银须苍貌世无双)¹ qui veut dire en français « apparence d'un vieux aux barbes argentines qui est incomparable dans le monde ».

Comparé à cette description bien elliptique, le coq dispose des descriptions un peu plus riches, notamment sur l'aspect humain du coq dans *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*. L'image du coq est principalement représentée par Franc-Gal et son fils Alector. Le père, Franc-Gal, est un « chevalier vieux » aux yeux de son fils² ; et d'après le vieil archier Croniel, dont le point de vue devrait être correct et parlant car c'est l'observation d'un étranger, Franc-Gal est

[...] Grand et droit, en stature de corps de très belle prestance et en tout excédant la commune forme des hommes [...] la barbe argentine longue et crispante (*ondulée*) comme les ondes d'un torrent, le visage beau et ouvert plein d'une redoutable sérénité de face, en gracieuse dignité, à tous regardant admirable³.

La figure de Franc-Gal est tellement impressionnante que « même [...] (le) vieil archier, qui le voyant à découvert, estima en son cœur n'avoir jamais vu si bel homme entre les mortels »⁴.

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*, Zhongguo Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1980, Di 2 ban. 吴承恩, 《西游记》, 中国北京, 人民文学出版, 1980, 第二版。Cheng'en, *Xiyouji*, Chine : Pékin, Edition Littérature du Peuple, 1980, 2^e édition. p.1054.

² Voir ANEAU Barthélémy, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, France : Albi, Passage du Nord/Ouest, 2003. p.43, p.153.

³ *Ibid.*, p.73.

⁴ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.73.

Quant à Alector, ressemblant à son père, il est « [...] tant beau qu'il semblait fait et formé pour être de tous regardé : jeune, vigoureux, membru, fourni, grand, élevé et hautain, et de contenance hardie et assurée [...] »¹. Son apparence charmante est également reconnue par les habitants orbitains. « Le peuple (de la ville d'Orbe), et les seigneurs et magistrats, en grand silence regardaient ces deux personnages étrangers, le père et le fils, en grande admiration de leurs héroïques prestance et beauté [...] »².

Si les descriptions du visage sont concises, nous y découvrons tout de même un point commun : le dragon et le coq, jeune ou vieux, ont une figure incomparable.

La figure du Roi Dragon des Mers de l'Est est *shì wú shuāng* (世无双, 世 *shì*, le monde ; 无 *wú*, négation ; 双 *shuāng*, double, (une) pair). Ce terme signifie « hors de pair dans le monde ». WU Cheng'en, se sert d'un superlatif pour informer que l'apparence du maître des mers orientales est exceptionnelle et la plus admirable. Quant aux père et fils français, Franc-Gal, si bel homme entre les mortels, a un « visage beau » et « à tous regardant admirable » ; et Alector, il est là « pour être de tous regardé ». Barthélémy Aneau compare le visage des père et fils avec celui des autres (« tous »), au moyen de cette comparaison, il montre une particularité. L'apparence physique des deux animaux dégage donc une excellence, un caractère hors du commun. Cet arrachement à la banalité révèle l'image incomparable des deux symboles et vise à créer la place inégalable dans l'imaginaire des lecteurs.

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.210.

² *Ibid.*, p.219.

Toutefois, malgré l'excellence qui existe dans les descriptions faciales des deux symboles, les origines sont en revanche différentes.

Dans *shì wú shuāng* (世无双, hors de pair dans le monde) décrivant la face du roi dragon, si nous y voyons une unicité, c'est en raison de son statut : dominateur des mers orientales¹. Dans la Chine antique, les Chinois sont tous convaincus que l'empereur n'est pas commun aux autres : ayant une place distinctive et un statut extraordinaire, les empereurs sont mystérieux et considérés comme descendants des dieux et possèdent des caractères divins. Comme la physionomie est l'une des caractéristiques nous aidant à connaître une personne à la première vue, la physionomie des empereurs est souvent distinctive des communs et évoque la peur, le respect, l'admiration, etc. dans les ouvrages historiques. C'est pourquoi l'unicité révélée par la figure du Roi Dragon des Mers de l'Est est le signe du statut d'empereur.

L'incomparabilité des figures de Franc-Gal et Alector est due à la création du héros ou le mythe du héros. Dans *Héros et Héroïsation : Approches théoriques*, Paul-Augustin Deproost et Laurence Van Ypersele insistent sur le fait que le mythe du héros contient un sens individuel et une dimension collective². Au niveau individuel, le mythe du héros

¹ « *Gǔ dài fēng jiàn dì wáng, wèi le ān quán jí shén huà zì jǐ de xū yào, hěn shǎo yǐ zhēn miàn mù shì rén* (古代封建帝王, 为了安全及神话自己的需要, 很少以真面目示人。Les empereurs de la Chine féodale d'autrefois, pour des raisons de sécurité et de mythification, montrent bien rarement leur vraie face aux autres). » (WAN Qingchuan, 2001, *Ming qing xiaoshuo zhong renwu xing mao miaohui yu xiangrenshu*, Xibe shifan daxue xuebao, Di 5 qi, Juan 38 14-19 ye. 万晴川, 2001, 《明清小说中人物形貌描绘与相人术》, 西北师范大学学报第 5 期, 卷 38, 14-19 页。WAN Qingchuan, 2001, *Descriptions faciales et physionomie des personnages dans les romans des dynasties des Ming et Qing*, dans *Journal de l'Université normale du Nord-ouest*, n° 5, tome 38, pp.14-19. p.18). Il est probable que ce soit pour cette raison que dans nos livres étudiés, il existe fort peu de description sur l'apparence du roi dragon.

² Voir DEPROOST Paul-Augustin et VAN YPERSELE Laurence, *Mémoire et identité, parcours dans l'imaginaire occidental*, Belgique : Presses universitaires de Louvain, 2008. p.56.

reflète « le désir de transcender les limites de la condition humaine, le rêve d'être extraordinaire, ainsi que le besoin d'être reconnu par les autres »¹. Basé sur ces idées, le héros est créé de manière un peu monotone : « De façon générale, il s'agit d'un homme exemplaire qui se distingue par une valeur extraordinaire, des exploits réussis, de hautes vertus ou une grandeur d'âme exceptionnelle². » Pour ainsi dire, le héros incarne une exemplarité, une excellence, une exception. En plus, « Cette supériorité, cet arrachement à la banalité, cette gloire font partie de sa (le héros) propre personne, de son (le héros) être même³. » Posséder ces caractéristiques place le héros à un rang « au-dessus du commun des mortels »⁴. Par ailleurs, « Le caractère extraordinaire du héros ne s'acquiert pas, mais se révèle. On ne devient pas héros : on naît héros⁵. » Autrement dit, la singularité incarnée dans le héros apparaît avec la naissance, c'est-à-dire, la particularité de l'apparence peut être considérée comme l'un des caractères distinctifs du héros – on peut se mettre d'accord que c'est bien l'apparence de quelqu'un qui nous donne la première impression notamment quand il est question d'un inconnu. En conséquence, concevoir une apparence toute particulière au héros peut être considéré comme une méthode de modeler l'image du héros.

La description faciale nous donne une impression générale sur le visage du dragon et du coq – l'unicité. Cependant, une description générale ne peut donner qu'une image bien vaste, elle ne nous suffit pas de connaître l'ensemble de l'imaginaire dévoilé par la

¹ DEPROOST Paul-Augustin et VAN YPERSELE Laurence, *op.cit.*, p.56.

² *Ibid.*, p.55.

³ *Ibid.*, p.57.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

figure. Par quel moyen pouvons-nous connaître l'imaginaire plus profond produit par la face ?

Selon Marta Caraion, « [...] qu'il s'agisse d'œuvres textuelles, visuelles, ou de documents et de sources à commenter, de traces à reconstituer, le détail pose toujours la question du sens, appelle une interprétation qui en premier lieu se dérobe, et problématise de la sorte la réception¹. » Jean-Pierre Kamieniak, dans *Freud, la psychanalyse et la littérature*, présente un avis semblable par rapport à l'importance du détail en disant que « Le texte littéraire [...] est (en fait) un compromis dont on peut entendre soit le sens littéral soit le sens inconscient [...] (même) le moindre détail y a sa signification². » Nous devons donc aborder le portrait du dragon et du coq en nous plongeant dans les détails, notamment les détails communs, afin d'obtenir plus d'informations sur l'imaginaire induit par les descriptions du visage.

Sous l'apparence impressionnante, le dragon et le coq partagent des détails assez révélateurs. La figure du roi dragon a *yín xū cāng mào* (银须苍貌, visage d'un vieux aux barbes argentines) ; le vieux Franc-Gal, quant à lui, a « la barbe argentine longue et crispante (*ondulée*) comme les ondes d'un torrent ». Dans ces deux descriptions, trois traces partagées émergent : la barbe, la couleur argentine et la vieillesse. Quelles en sont les significations symboliques, homogènes et hétérogènes ?

¹ CARAION Marta, 2014, *Le détail et l'indice*, dans *A Contrario*, vol. 20, n° 1, pp.3-14. p.3.

² KAMIENIAK Jean-Pierre, 2011, *Freud, la psychanalyse et la littérature*, dans *Le Coq-héron*, vol. 204, n° 1, pp.64-73. p.71.

En Chine comme en Occident, la barbe est mise en rapport avec la virilité et la puissance masculine depuis l'antiquité¹. D'après les anciens Chinois, les dirigeants jouissant du pouvoir et de l'autorité, notamment les fondateurs de dynasties, sont nommés par le Ciel, ils disposent des qualités et de l'excellence : aussi bien les qualités profondes telles que les compétences et talent que celles qui sont superficielles citons l'apparence physique. La barbe, étant l'une des caractéristiques masculines, est donc associée par les Chinois antiques au pouvoir² ; « *Hú xū shì wáng zhě zhī xiàng de bì bèi tè zhēng zhī yī* (胡须是王者之像的必备特征之一。 La barbe est l'une des caractéristiques obligatoires de la physiologie de l'empereur)³. » qui marquent la singularité du gouverneur.

La barbe de Franc-Gal fait aussi penser au chef d'Etat surtout celui qui règne à l'époque où est né *Alector ou le Coq* – François I^{er}. Celui-ci rétablit en France la mode de la barbe longue à partir de 1521⁴. En fait, aux premières années de sa gouvernance, on portait la longue chevelure et la barbe rase. « Mais ce Prince [François I^{er}] ayant été blessé à la tête, [...] (est) obligé à se faire couper les cheveux, tout le monde fit de même, & on

¹ Voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des Symboles, mythes, rêves, coutumes, geste, formes, figures, couleurs, nombres*, France : Paris, Editions Robert Laffont, 1982. p.107. Voir aussi DING Gaiping, *Zhongguo huxu wenhua toushi*, Zhongguo Xi'an, Shaanxi shifan daxue, 2013. 丁改萍, 《中古胡须文化透视》, 中国西安, 陕西师范大学, 2013. DING Gaiping, *Etude sur la culture de barbe dans la Chine antique*, Chine : Xi'an, Université normale de Shaanxi, 2013. p.34.

² Voir DING Gaiping, *Zhongguo huxu wenhua toushi*. 丁改萍, 《中古胡须文化透视》。DING Gaiping, *op.cit.*, p.34.

³ *Ibid.*

⁴ Voir TERRASSE Charles, *François I^{er}, le roi et le règne*, Volume 2, France : B. Grasset, 1949. p.296.

porta (depuis) longue barbe¹. » Et cette mode durera tout un siècle² ; ses successeurs portent aussi une barbe³.

En plus de la souveraineté, la barbe est liée à la sagesse⁴. Citons *Lao zi* (老子, Laozi ou Laotseu), philosophe de l'époque des Printemps et Automne et fondateur de l'école taoïste, il est pris pour le représentant de la sagesse⁵. Selon la légende, Laozi porte, dès sa naissance, la barbe blanche et les cheveux blancs⁶. La corrélation entre la barbe et la sagesse se voit aussi sur les anciens philosophes occidentaux. « Les premiers Philosophes laissoient croître leur barbe [...] la nourrissent avec grand soin, comme une marque & un caractère de sagesse. Une longue barbe devint une bienséance essentielle à la gravité philosophique⁷. » En fait, les philosophes ne sont pas les seuls à porter la barbe : les héros, les dieux, même les monarques et les guerriers francs sont très souvent représentés barbus⁸. Par ailleurs, aux yeux des Occidentaux, la barbe est en lien avec certaines vertus comme le courage. Si un homme imberbe, même une femme, a fait preuve de sagesse et de courage, on lui donnera alors une barbe postiche⁹.

¹ ANTOINE Pierre, *Dictionnaire universel François et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux*, tome 1, France : Pierre Antoine, 1740. p.862.

² Voir <https://www.rtl.fr/actu/debats-societe/comment-le-roi-francois-ier-a-relance-la-mode-de-la-barbe-7779174808>.

³ Voir <http://expositions.bnf.fr/renais/grand/066.htm>.

⁴ Voir DING Gaiping, *Zhonggu huxu wenhua toushi*. 丁改萍, 《中古胡须文化透视》。DING Gaiping, *op.cit.*, p.59.

⁵ Voir QIU Shaohua, *Lao Zi zhi chuang kan Lao Zi*, Xinjiapo, Lingzi chubanshe, Di 2 ban, 2012. 邱少华, 《老子之窗看老子》, 新加坡, 玲子出版社, 第二版, 2012. QIU Shaohua, *La Sagesse de Laozi*, Singapour : Presses Lingzi, 2^e édition, 2012. p.3.

⁶ Voir NAN Huaijin, *Lao Zi ta shuo*, Zhongguo, Fudan daxue chubanshe, 2002. 南怀瑾, 《老子他说》, 中国, 复旦大学出版社, 2002. NAN Huaijin, *Lao zi ta shuo*, Chine : Editions de l'Université de Fudan, 2002. p.11.

⁷ ANTOINE Pierre, *op.cit.*, p.863.

⁸ Voir CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.107.

⁹ Voir *ibid.*

A côté du symbolisme de la barbe elle-même, la couleur de la barbe dans les œuvres étudiées est aussi significative. Le Roi Dragon des Mers de l'Est et Franc-Gal portent tous les deux une barbe argentine dont la couleur renvoie au métal de l'argent.

Le mot même argent dérive (en fait) d'un mot sanscrit signifiant blanc et brillant. On ne s'étonnera donc pas de voir le métal attaché à la dignité royale. [...] Blanc et lumineux, l'argent est également symbole de pureté, de toute espèce de pureté. Il est la lumière pure, telle qu'elle est reçue et rendue par la transparence du cristal, dans la limpidité de l'eau, les reflets du miroir, l'éclat du diamant ; il ressemble à la netteté de conscience, à la pureté d'intention, à la franchise, à la droiture d'action ; il appelle la fidélité qui s'ensuit¹.

En plus de ces imaginaires communs, les cultures chinoises et françaises réservent chacune à la couleur argentine des interprétations originales. « *Zhōng guó gǔ dài chēng yín wéi bái jīn*, (yín) shì jǐn cì yú jīn de dì èr guì zhòng jīn shǔ [...], *yín sè shì cái fù yǔ dì wèi de xiàng zhēng* (中国古代称银为白金，(银)是仅次于金的第二贵重金属……银色是财富与地位的象征。 Dans la Chine d'avant, l'argent était même appelé l'or blanc, il est le deuxième plus cher métal juste après l'or, la couleur argentée symbolise la richesse et la place sociale fort élevée)². » En Occident, surtout dans la symbolique chrétienne, l'argent représente la sagesse divine³.

Quant à la vieillesse, elle « [...] est (aussi) un signe de sagesse et de vertu (les presbytres sont originellement des anciens, c'est-à-dire des sages et des guides) »⁴. C'est peut-être pour cela que « la tradition (chinoise) veut que Laozi (représentant de la sagesse)

¹ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.75.

² HUANG Renda, *Zhongguo yanse*, Taiwan, Lianjing chubanshe, 2011. 黄仁达, 《中国颜色》, 台湾, 联经出版社 2011. HUANG Renda, *Les couleurs de Chine*, Taiwan : Edition Lianjing, 2011. p.247.

³ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.75.

⁴ *Ibid.*, p.1011.

soit né [...] sous l'aspect d'un vieillard »¹. En Chine, la vieillesse est fort honorée car « il s'agit d'une préfiguration de la longévité, un long acquis d'expérience et de réflexion, laquelle [...] est l'image [...] de l'immortalité »².

Les trois détails partagés sur le visage des deux symboles nous montrent des valeurs appréciées dans les deux cultures, la sagesse, la dignité, les vertus. Le dragon et le coq deviennent un symbole d'élite et d'exemplarité. En plus des valeurs communes, le vieux visage aux barbes argentines du roi dragon fait voir d'autres aspects de l'imaginaire comme le pouvoir, la richesse, la place noble, la longévité (l'immortalité), ces éléments renforcent sa noblesse et la place supérieure. Comparé au roi dragon, le vieux Franc-Gal montre principalement avec sa barbe le courage, la sagesse et la divinité ; en transformant Franc-Gal, un mortel, en un être mi-homme mi-dieu, cela lui confère un caractère héroïque.

En plus de l'apparence, les habits font aussi partie du portrait. Pour Hamon, l'habit peut être symbolique ou narratif³ ; il peut également être « un opérateur de classement du personnage dans un milieu socio-professionnel »⁴.

En ce qui concerne l'habit du dragon, il existe des descriptions évocatrices citons l'habit que porte le maître du Lac Dongting, il peut dévoiler son statut d'empereur. Lorsque PU Songling, l'auteur de *Chroniques de l'Etrange (Liao zhao zhi yi)*, fait

¹ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.1011.

² *Ibid.*

³ Voir HAMON Philippe, *op.cit.*, p.167.

⁴ *Ibid.*

référence au maître du Lac Dongting, il présente ainsi : *nán miàn yī rén, guān lèi wáng zhě* (南面一人, 冠类王者。南 *nán*, le sud ; 面 *miàn*, faire face à ; 一 *yī*, un ; 人 *rén*, homme ; 冠 *guān*, chapeau et habits ; 类 *lèi*, ressembler ; 王 *wáng*, roi ; 者 *zhě*, quelqu'un)¹, c'est-à-dire, « un homme [...] tourné vers le sud » est « en tenue royale »². Dans la Chine antique, ce sont les empereurs qui font face au point cardinal du sud car cette orientation, réservée aux souverains, est le signe de lumière et de gouvernance.

Outre cette présentation rapide, nous avons dans *La Pérégrination vers l'Ouest* une description plus riche des vêtements. Au chapitre III, SUN Wukong s'adresse au Palais du Roi Dragon des Mers de l'Est pour chercher l'arme et les équipements de combats. L'hôte du palais, lui ayant donné un bâton cerclé d'or, a également sollicité les habits auprès de ses trois frères, ceux-ci ont offert : *yī shuāng ǒu sī bù yún lǚ* (一双藕丝步云履, une paire de sandales en fibres de lotus pour marcher dans les nuages), *yī fù suǒ zǐ huáng jīn jiǎ* (一副锁子黄金甲, une cote de mailles en or) et *yī dǐng fèng chì zǐ jīn guān* (一顶凤翅紫金冠, un chapeau d'or violet à ailes de phénix)³. Ces équipements, destinés aux combats, sont à la fois chers et précieux.

Les sandales sont fabriquées en fibres de lotus, cette matière est extrêmement fine, elle existe dans les tiges de lotus et n'est pas facile à récupérer. Fabriquer des objets avec cette matière nécessite du temps et beaucoup de soins, cela conduit donc à un coût de

¹ PU Songling, *Liaozhaizhiyi*, Zhongguo Changchun, Jilin daxue chubanshe, 2010. 蒲松龄, 《聊斋志异》, 中国长春, 吉林大学出版社, 2010. PU Songling, *Liaozhaizhiyi*, Chine : Changchun, Presse de l'Université de Jilin, 2010. p.379.

² PU Songling, *Chroniques de l'Etrange*, traduit du chinois et présenté par André Lévy, France : Arles, Edition Philippe Picquier, 2005. p.1663.

³ Voir WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.32.

production bien élevé. Par ailleurs, le modèle de cette paire de sandales est *yún lǚ* (云履, 云 *yún*, nuage ; 履 *lǚ*, chaussure), c'est-à-dire qu'il y a des nuages comme dessins sur les chaussures. Selon les recherches de SHANG Chuan, « *Jiā jìng Xīn chǒu, Rén yín, lǐ bù fèng zhǐ yán xíng gè shěng, dà jìn mǐn jiān yún jīn, yún lǚ* [...] (嘉靖辛丑、壬寅，礼部奉旨严行各省，大禁民间云巾、云履……)。 Sous l'empereur Jiajing des Ming, aux années Xinchou et Renyin, le Ministère des Rites, sur l'ordre de l'empereur, défend strictement aux masses populaires de toutes les provinces l'utilisation des chaussures aux motifs de nuages)¹. » En conséquence, disposer d'une paire de chaussures de ce modèle est un signe de privilège, la possession de ces souliers reflète ainsi la noblesse du détenteur.

En plus des chaussures chères, la cote de mailles en or n'est pas un objet commun non plus.

Suǒ zǐ jiǎ xíng zhì bù tóng yú chuán tǒng zhōng shì kǎi jiǎ, shǔ yú tiě jiǎ zhōng jiào wéi dú tè de yī zhǒng, yōng yǒu "tiě bù shān" de chēng hào, yī zhǐ wèi jūn duì jiàng lǐng suǒ yòng de yī zhǒng gāo jí kuī jiǎ (锁子甲形制不同于传统中式铠甲，属于铁甲中较为独特的一种，拥有“铁布衫”的称号，一直为军队将领所用的一种高级盔甲。La cote de maille, différente des armures traditionnelles chinoises, est quelque peu particulière. Etant surnommée en chinois *tiě bù shān*, elle sert d'armement d'avant-garde réservée aux grands chefs de l'armée)².

¹ SHANG Chuan, *Guanyu wan ming jing she fengqi de yidian kanfa*, Xuexi yu tansuo, Di 5 qi, Zong di 202 qi, 139-149 ye. 商传, 《关于晚明竞奢风气的一点看法》, 《学习与探索》第 5 期, 总第 202 期, 139-149 页。SHANG Chuan, *Sur la mode du luxe à la fin de la dynastie des Ming*, dans *Etudes et explorations*, vol. 5, n° 202. pp.139-149. p.145. Les années Xinchou (辛丑, *xīn chǒu*) et Renyin (壬寅, *rén yín*) sont respectivement 1541 et 1542 suivant le calendrier grégorien, *Xiyouji* a vu le jour autour de 1550.

² Voir QIAN Mengshu, ZHANG Jingqiong, *Ming qing tiejia bijiao yanjiu*, Zhejiang ligong daxue xuebao (Shehui kexue ban), Di 38 ji, Di 3 qi, 223-229 ye. 钱梦舒, 张竞琼, 《明清铁甲比较研究》, 《浙江理工大学学报 (社会科学版)》第 38 辑第 3 期, 223-229 页。QIAN Mengshu et ZHANG Jingqiong, 2017, *Etude comparée entre les armures des Ming et des Qing*, dans *Journal de l'Université des Technologies du Zhejiang (Sciences sociales)*, vol. 38, n° 3. pp.223-229. p.225. *Tiě bù shān*, 铁布衫 en chinois, 铁 *tiě*, fer ; 布 *bù*, tissu ; 衫 *shān*, chemise ; 铁布衫 *tiě bù shān*, chemise tissée en fils de fer.

En plus, pendant la dynastie des Ming, « [...] *suǒ zǐ jiǎ duō wèi yù lín jūn yòng* (……锁子甲多为御林军用。La cotte de maille sert principalement la garde impériale)¹. » La garde impériale, étant une division militaire, joue le rôle de protecteur armé du palais royal ; posséder la cotte de maille peut être considéré comme un privilège. Par ailleurs, cette cotte de maille est en or, avec le métal le plus cher comme matière, WU Cheng'en met l'accent sur la place extrêmement élevée du possesseur.

Le troisième équipement militaire, chapeau d'or violet à ailes de phénix, est aussi extraordinaire. Le chapeau d'or violet ressemble à un casque simple, comme un accessoire ; ce casque a des ailes de phénix. Le phénix est un animal chinois imaginaire, c'est un oiseau divin et merveilleux à cinq couleurs. Il était masculin au premier temps² ; plus tard, il a été féminisé. Si le dragon représente souvent l'empereur, le phénix sert à symboliser la reine, il est donc l'équivalent féminin du dragon et jouit d'une place de noblesse. Quant aux ailes, « [...] (elles) exprimeront [...] en général une élévation vers le sublime, un élan pour transcender la condition humaine³. » C'est donc l'attribut le plus caractéristique de l'être divinisé⁴. D'ailleurs, les ailes, évoquant la victoire, peuvent en même temps rappeler les héros guerriers⁵. L'ensemble de ce chapeau rassemble donc un groupe d'images faisant penser à la suprématie impériale, la divinité, la victoire.

¹ QIAN Mengshu, ZHANG Jingqiong, *Ming qing tiejia bijiao yanjiu*. 钱梦舒, 张竞琼, 《明清铁甲比较研究》。QIAN Mengshu et ZHANG Jingqiong, *op.cit.*, p.225.

² Voir *Hanyu cidian*, Di 2 ban, Cidian bianji weiyuanhui, Zhongguo, Wuhan, Chengdu, Hubei, Changjiang chubanjituan, Chongwen shuju, Sichuan chubanjituan, Sichuan cishu chubanshe, 2010. 《汉语词典》, 第二版, 词典编辑委员会, 中国, 武汉, 成都, 湖北长江出版集团, 崇文书局, 四川出版集团, 四川辞书出版社, 2010. *Grand dictionnaire de la Langue chinoise*, 2^e édition, Comité de Rédaction de Dictionnaires, Chine : Wuhan et Chengdu, Edition Changjiang, Editions Chongwen, Edition du Sichuan, Edition de Dictionnaires du Sichuan, 2010. p.4916.

³ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.18.

⁴ Voir *ibid.*

⁵ Voir *ibid.*

Les paragraphes descriptifs sur les habits, appartenant au dragon, montrent la prééminence hiérarchique du possesseur ainsi que l'autorité et le privilège dont il jouit. Ces équipements chers et précieux, destinés aux combats, possèdent en même temps la divinité : les sandales peuvent aider à marcher dans les nuages ; le chapeau, décoré d'ailes de phénix – un oiseau divin, dispose de la divinité qui correspond bien au statut divin du dragon. Avec le fait que ces équipements servent aux combats et que les ailes rappellent la victoire, les habits du dragon peuvent également donner une image héroïque à leur titulaire.

L'image rassemblant le héros et le gouverneur se trouve aussi dans les descriptions sur les vêtements d'Alector et Franc-Gal. Alector, quand il « fut mis en l'arène [...], il était de son chapeau purpurin en tête, vêtu de son bigarré gallican saie d'armes, avec le jaseran frangé d'or, et armé [...] de sa bonne épée au fourreau lebéridin, et de son écu vert au coq d'or, avec la flèche homicide »¹. Et Franc-Gal, il porte un « [...] paludament (*manteau*) de pourpre accolant à un large fermail (*fermoir*) d'or, enrichi d'un gros saphir céleste »² ; en plus de cela, il a une « [...] épée en main et l'écu d'azur au soleil d'or en parement (*ornement*) »³.

Une image de militaire se dégage de l'habit d'Alector, plus précisément, de la saie. La « saie », en latin *sagum*, est un emprunt à la langue gauloise. Selon le dictionnaire Larousse, elle est une sorte de manteau court en laine, qui correspond à un vêtement

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.210.

² *Ibid.*, p.73.

³ *Ibid.*, p.66.

militaire des Romains et des Gaulois¹. Comme Alector, Franc-Gal montre aussi une image de soldat. Tout d'abord, il porte un « paludament ». Celui-ci, *paludamentum* en latin, est un « [...] manteau de pourpre dont se couvraient les généraux romains lorsqu'ils avaient reçu le titre d'imperator »². Ce titre est « [...] primitivement décerné par le sénat, ou par les soldats eux-mêmes, aux chefs qui avaient remporté une victoire et détruit dix mille ennemis »³ ; avec le fait que l'imperator est l'origine du mot de l'empereur⁴, Franc-Gal montre une image d'un grand leader guerrier ayant réalisé des hauts faits d'armes⁵.

En matière d'ornement, sur le paludament de Franc-Gal, il existe en même temps une pierre précieuse, un saphir. Le saphir, « pierre céleste par excellence »⁶, est doté de différents pouvoirs comme « augmenter le courage, [...], la vitalité, [...], renforcer les muscles »⁷, etc. Ayant ces pouvoirs, le saphir peut donc donner à celui qui le porte la combativité.

Par ailleurs, le père et le fils portent tous les deux un accessoire en or : un jaseran frangé d'or pour Alector et un fermoir d'or pour Franc-Gal. Dans la tradition, l'or est le métal parfait et est considéré comme le plus précieux des métaux⁸ ; il « [...] a le caractère

¹ Voir *Le Petit Larousse illustré*, France : Paris, Edition Larousse, 2006. p.953.

² LITTRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, France : Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, tome 3^{ème}, 1874. p.916.

³ LITTRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 3^{ème}, *op.cit.*, p.916.

⁴ Voir *ibid.* Suivant Larousse, le mot *empereur* provient du latin *imperator* qui est d'origine d'*imperare* signifiant « commander, ordonner » (*Dictionnaire Larousse, Langue française avec explications bilingues (français-chinois)*, sous la direction de XUE Jiancheng, Chine : Pékin, Edition d'études et d'enseignement des langues étrangères, 2001. p.669).

⁵ Nous voyons souvent ce manteau sur le buste des statues d'empereurs de l'Empire romain dont Julius César.

⁶ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.846.

⁷ *Ibid.*

⁸ Voir *ibid.*, p.705.

igné, solaire et royal, voire divin »¹. L'apport des accessoires en or, métal précieux et coûteux, montre la place noble et distinguée, voire quelque peu divine de Franc-Gal et Alector. D'ailleurs, l'or est considéré comme une arme, mais une « arme de lumière »² ; l'utilisation de l'or sur les habits de combat (paludament, jaseran) renforce le courage et la force des deux symboles.

En plus des accessoires, les habits sont aussi remarquables au niveau de leurs couleurs symboliques. Nous découvrons que le « paludament » de Franc-Gal est de la couleur de « pourpre », le chapeau d'Alector est de la couleur de « purpurin ». « Pourpre » est une couleur violette. Cette couleur, selon la science héraldique, peut symboliser « dignité, puissance, souveraineté »³ ; en ce qui concerne la dignité et la souveraineté, elle représente non seulement la « dignité des consuls à Rome et autres magistrats souverains »⁴ ; mais aussi, au sens figuré, symbolise la « dignité souveraine »⁵ et « dignité des cardinaux »⁶ ; quant à la couleur du chapeau d'Alector, « purpurin », c'est une couleur qui approche de la couleur de pourpre⁷. Les deux couleurs similaires incarnent donc, à travers la dignité d'un grand chef (d'Etat ou spirituel), une place sociale supérieure.

¹ CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *op.cit.*, p.707.

² *Ibid.*

³ GASTELIER de LA TOUR Denis-François, *Dictionnaire héraldique, contenant tout ce qui a rapport à la science du Blason avec l'explication des termes ; leurs étymologies, & les exemples nécessaires pour leur intelligence*, France : Paris, Editions Humblot, Nyon aîné, Barrois l'aîné, 1777. p.114.

⁴ LITTRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 3^{ème}, *op.cit.*, p.1251.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p.1252.

⁷ Voir *ibid.*, p.1391.

Par rapport au pourpre, la couleur d'or se voit plus souvent, quatre fois, sur les habits : le jaseran, le coq d'or sur l'écu d'Alector ; le fermoir et le soleil d'or de Franc-Gal. Dans les blasons, cette couleur représente bien des choses citons la foi, la tempérance, la justice, l'humilité, la noblesse, l'intelligence et les vertus, elle est donc une couleur symbolique des qualités morales¹.

La présence de ces deux couleurs, pourpre et or, unit les images qu'elles incarnent et montre qu'elles font référence à la noblesse même la famille royale ; cela permet au coq de renforcer son image du gouverneur.

La symbolique de l'animal du coq se trouve aussi sur l'ornement des habits. Comme décor, le coq se présente deux fois avec le soleil sur les écus de Franc-Gal et d'Alector. Dans les mythes grecs, le coq et le soleil se constituent en insignes d'Apollon-Phébus. Cette analogie se renforce jusqu'à un mélange plus ou moins intentionnel de la figure d'Alector et de celle d'Apollon pendant et après le combat d'Alector contre le serpent². Cela permet aux coqs héroïques de dépasser l'homme mortel et de s'approcher de l'image immortelle, celle du dieu.

Aidé par ces vêtements et ornements dont les sens sont révélateurs, Franc-Gal et Alector créent ensemble une double image – une combinaison de militaire héroïque et de grand chef de dignité, donc un peu un roi guerrier.

Les paragraphes concernant les habits et les équipements de combat montrent la prédominance du porteur. Malgré cette ressemblance, les deux symboles y sont parvenus

¹ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.239.

² Voir *ibid.*, p.269.

en empruntant des voies différentes. Les équipements du dragon montrent notamment la préciosité de la matière, le petit nombre d'usagers (sandales) ; la place aristocratique, le privilège et l'identité divine du possesseur (cotte de maille et chapeau). Alors que les habits de Franc-Gal et Alector mettent plutôt en accent sur la combativité (saie), le courage et la puissance (saphir), leur image de leader est obtenue grâce aux exploits militaires (« paludament » pourpre réservé à l'imperator).

L'étude sur le portrait des deux symboles nous permet de trouver une série d'images incarnées dans les deux animaux. Le dragon chinois montre l'excellence, la souveraineté, le pouvoir, la sagesse, les vertus, la richesse, la noblesse, la longévité, la divinité, la victoire ; le coq français fait voir l'excellence, le courage, la sagesse, la divinité, la dignité, la place supérieure, la combativité, la puissance, l'image de leader, etc. En profitant de l'image de héros et d'empereur, ils rassemblent tous les deux comme éléments une excellence sans pareil, une supériorité hiérarchique et des valeurs et qualités idéales. Bien que ces éléments, symbolisés par les deux animaux et reconnus par les deux nations, montrent la place symbolique nationale, ils sont en fait d'*origines* différentes. Le dragon, avec peu de caractères héroïques, s'appuie plutôt sur son lien avec l'empereur (pouvoir, richesse, noblesse...), tandis que le coq, malgré son image quelque peu impériale, compte plus sur son rapport avec le héros (courage, combativité, imperator...)¹.

¹ La guerre faisait partie de l'univers ordinaire du prince, aussi bien sur le plan mental que dans la réalité. Pour le souverain type de la fin du Moyen Age et du début de la Renaissance, la guerre se révélait pratiquement inévitable (voir <http://classes.bnf.fr/heros/v/11/tv.htm>). Dans la plupart des cas, ce prince était un condottiere, ou l'avait été : s'il ne tenait pas directement son pouvoir de la guerre, comme Francesco Sforza ou Alphonse V d'Aragon, c'est à elle qu'il devait de le conserver. Il n'avait guère le choix. Beaucoup de ces princes possédaient une origine terrienne (voir MALLETT Michael, *Le condottiere, L'homme de la Renaissance*, sous la direction d'Eugenio Garin, France : Seuil, 1990. p.60).

2.2 Expérience d'épreuves

Dans plusieurs ouvrages que nous étudions, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, *Chantecler*, *le Coq hardi* et *Marius, le Coq*, les personnages principaux font tous de l'expérience d'épreuves : le Troisième Prince Dragon de Jade part en un long voyage de pèlerinage ; Alector participe aux deux combats cruels contre les monstres ; Gallehault souffre bien des épreuves psychologiques et la mort ; Chantecler et Marius affrontent beaucoup de malheurs dans la vie courante. Nous cherchons alors à répondre aux questions suivantes : est-ce qu'il y a des similarités sur les sortes d'épreuves et les motifs ? A quoi ce genre d'épreuves sert-il au niveau de la construction de l'image des deux symboles nationaux ?

La narratologie peut nous donner des éclairages. Claude Brémont indique, dans *Les Séquences narratives*, que les structures narratologiques peuvent se multiplier à l'infini en s'articulant autour de trois moments clés¹. Le premier moment clé est l'ouverture de l'action ou la situation initiale, il nous permet d'analyser les motifs similaires des deux animaux. Selon le théoricien, il s'agit du manque, la pauvreté (absence d'argent ou de ressources) ou la solitude (état d'une personne seule ou isolement psychologique ou moral) du héros. Chez le dragon et le coq, le manque est véritablement motif général de l'action.

¹ Les trois moments clés chez Claude Brémont sont : 1. l'ouverture de l'action, ou situation initiale, qui présente les personnages et les motifs de l'action : manque, pauvreté ou solitude du héros ; 2. le passage à l'acte qui montre le héros en pleine épreuve ; 3. l'aboutissement de l'action ou situation finale marquée par la récompense pour le héros et le châtement pour ses adversaires (voir <http://expositions.bnf.fr/contes/arret/ingre/index.htm>).

Du côté du dragon, le Troisième Prince du Dragon de *La Pérégrination vers l'Ouest* présente ainsi les motifs d'épreuves :

– *Wǒ shì xī hǎi lóng wáng Ao rùn zhī zǐ. Yīn zòng huǒ shāo le diàn shàng míng zhū, wǒ fù wáng biǎo zòu tiān tíng, gào le wǔ nì. Yù dì bǎ wǒ diào zài kōng zhōng, dǎ le sān bǎi, bù rì zāo zhū. Wàng pú sà dā jiù, dā jiù* (我是西海龙王敖闰之子。因纵火烧了殿上明珠，我父王表奏天庭，告了忤逆。玉帝把我吊在空中，打了三百，不日遭诛。望菩萨搭救，搭救！ Je suis le fils de Aojun, le dragon-roi des mers d'Occident. Mon père a présenté un rapport à la cour céleste parce que j'avais mis le feu à la salle et brûlé quelques perles, m'accusant de rébellion contre l'autorité paternelle. L'empereur de Jade m'a fait suspendre dans les airs et infliger trois cents coups. Je vais être incessamment exécuté. Sauvez-moi, je vous implore de me sauver)!

Poussé par une motivation inconnue, le jeune dragon a mis feu au palais et quelques perles sacrées ont été brûlées. Cela constitue la cause d'accusation du jeune dragon – « rébellion contre l'autorité paternelle ». La cause est légère en apparence, mais grave dans une Chine régie par le confucianisme car il s'agit du manque d'une grande qualité – l'obéissance. Le confucianisme préconise trois catégories de relations éthiques : elles sont entre le prince et ses ministres, le père et ses fils, le mari et sa femme. Celles entre le père et le fils sont stipulées en chinois comme *fù wéi zǐ gāng* (父为子纲) : le fils doit obéir et respecter son père sans aucune condition, et le père, en servant d'exemple, oriente et éduque son fils. Tout acte non respectable, ce qu'a fait le jeune dragon par exemple, pour le père est donc inadmissible. Ainsi, le manque d'une qualité indispensable dans la culture chinoise guide le dragon vers les épreuves.

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji, op.cit.*, p.91. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest, op.cit.*, p.163. Le nom du Roi Dragon des Mers de l'Occident est en fait AO Run au lieu de « Aojun », il s'agit donc ici d'une erreur d'orthographe dans le livre d'André Lévy.

Cependant, cela n'est que le motif superficiel ; si nous continuons à chercher le motif caché du crime de « brûler », nous aurons un autre manque plus important. Nous nous appuyons ici sur la narratologie chinoise – *chūn qiū bǐ fǎ* (春秋笔法, Style des Annales), qui a pris sa naissance, parmi autres, dans la rédaction des chroniques historiques¹. Selon FU Xiuyan, ce style contient en effet un ensemble de règles narratologiques : entretenir les sens péjoratifs et mélioratifs dans les verbes, prononcer les jugements et critiques par les nominations, distinguer le bien du mal au bout de la plume, etc.² – tout cela se concentre sur un modèle général : guidé par les critères éthiques chinois, l'auteur cache sa critique dans le récit, pour ainsi dire, l'auteur glorifie ou condamne d'une manière bien discrète³. Sur le Dragon de Jade, son motif du fait de « brûler quelques perles » ne s'exprime pas explicitement et le titre du chapitre démontre discrètement une indication – *yì mǎ yóu jiāng* (意马收缰, brider la pensée turbulente comme celle d'un cheval). Cette expression nous montre que l'acte du Dragon est résultat de l'immaturité émotionnelle et donc du manque de la capacité de se contenir. Ainsi se manifeste la critique de l'auteur selon un critère éthique chinois – la capacité de « se contenir ». En étymologie, le verbe « se contenir » traduit du sinogramme *rěn* (忍), est composé d'une lame de couteau en haut (刃, *rèn*) et d'un cœur en bas (心, *xīn*) : les grandes personnalités sont capables de se contenir ce que les autres ne peuvent faire. Confucius a beaucoup de devises sur cette

¹ Voir FU Xiuyan, 2014, *Cong xifang xushixue dao zhongguo xushixue*, Zhongguo bijiao wenxue, Di 20144 qi, 1-24 ye. 傅修延, 《从西方叙事学到中国叙事学》, 《中国比较文学》, 第 20144 期, 1-24 页。FU Xiuyan, 2014, *De la narratologie occidentale à narratologie chinoise*, dans *Littérature comparée en Chine*, n° 20144, pp.1-24. p.19.

² Voir FU Xiuyan, *Xianqin xushi yanjiu – Guanyu zhongguo xushi chuantong de xingcheng*, Zhongguo Beijing Dongfang chubanshe, 1999. 傅修延, 《先秦叙事研究——关于中国叙事传统的形成》, 中国北京, 东方出版社, 1999。FU Xiuyan, *Etudes sur la narratologie des récits avant la dynastie des Qin – sur la construction de la tradition narratologique de la Chine*, Chine : Pékin, Edition de Dongfang, 1999. pp.182-185.

³ Voir FU Xiuyan, *Cong xifang xushixue dao zhongguo xushixue*. 傅修延, 《从西方叙事学到中国叙事学》。FU Xiuyan, *De la narratologie occidentale à narratologie chinoise*, op.cit., p.20.

mentalité, certaines sont devenues adages et sont souvent citées par les Chinois comme *xiǎo bù rěn zé luàn dà móu* (小不忍则乱大谋, l'incapacité de se contenir sur les petites choses perturbe le déroulement de la stratégie), *hào dòu bì shāng*, *hào yǒng bì wáng* (好斗必伤, 好勇必亡, l'agressivité cause la blessure et la mentalité audacieuse amène à la mort), *bǎi xíng zhī běn rěn zhī wéi shàng* (百行之本, 忍之为上, la racine des bons comportements est l'esprit pondéré), etc.

Glorifier la mentalité de « se contenir » se trouve donc au centre de l'appréciation des lettrés chinois dont DU Mu (803 – 852), poète célèbre de la dynastie des Tang, et voici son poème intitulé *Ti wu jiang ting* (《题乌江亭》, *Ecrit sur le Pavillon Wujiang*) :
Shèng bài bīng jiā shì bù qī, bāo xiū rěn chǐ shì nán ér, jiāng dōng zǐ dì duō cái jùn, juǎn tǔ chóng lái wèi kě zhī (胜败兵家事不期, 包羞忍耻是男儿, 江东子弟多才俊, 卷土重来未可知。 Impossible de prévoir le résultat des actions militaires, Grands hommes sont ceux qui sont capables de subir les grandes humiliations. Talents ne manquent pas dans votre pays. Nul ne sait si vous vous remettez en selle)¹.

Ce poème est adressé à XIANG Yu (232 avant J.-C. – avant J.-C. 202), un excellent général militaire qui finit cependant par se suicider au Pavillon Wujiang, car il ne peut garder son sang-froid en face d'un grand échec militaire et des humiliations des adversaires. Le poète suppose, avec beaucoup de regrets, que si le général se contenait, il ne lui serait pas impossible de l'emporter. Dans la culture chinoise, « se contenir » ne signifie pas la faiblesse ni le recul en face des échecs et humiliations, mais c'est un

¹ HU Kexian, *Du Mu shixuan*, Zhongguo, Zhonghua shuju, 2005. 胡可先, 《杜牧诗选》, 中国, 中华书局, 2005。 HU Kexian, *Analectes de poèmes de DU Mu*, Chine : Edition de Zhonghua, 2005. pp.64-65.

principe idéal pour guider les comportements – attendre en gardant l’esprit pondéré pendant laquelle on cache ses talents et se tient dans l’obscurité, jusqu’à ce que le bon moment arrive pour se remettre en selle. Malheureusement, le Dragon de Jade, comme le général XIANG Yu, n’a pas cette mentalité, ce qui conduit au crime mortel ou à l’échec définitif.

Le motif implicite du Dragon de Jade se confirme dans un feuilleton éponyme et adapté du roman réalisé en 1986 par YANG Jie : ayant découvert au jour du mariage que sa femme entretient une relation avec son amant, le Dragon de Jade se met en grande colère et cause l’incendie des perles – pour que le feuilleton soit plus explicite, le dramaturge invente et explicite le motif. Malgré cet ajout imaginaire, cela affirme la préconisation et l’appréciation de la mentalité de « se contenir » dans la culture chinoise.

Par conséquent, le manque d’une double qualité – l’obéissance et la mentalité de « se contenir », guide le dragon vers la pérégrination dans le but d’obtenir la maturité, comme ce que précise Guanyin – Déesse de la Miséricorde¹ : « *Nǐ xū yòng xīn liǎo huán yè zhàng ; gōng chéng hòu, chāo yuè fán lóng, huán nǐ gè jīn shēn zhèng guǒ* (你须用心了还业障；功成后，超越凡龙，还你个金身正果。 Ces mérites accomplis, tu auras dépassé l’état

¹ D’après les références bouddhiques, Guanyin est réputée pour sa grande compassion, elle est « *qī fō zhī shī, cí bēi jiào zhǔ* (七佛之师，慈悲教主。 Tutrice des sept Bouddhas et fondatrice du culte de la Compassion). » (WU Cheng’en, *Xiyouji*. 吴承恩，《西游记》。 WU Cheng’en, *Xiyouji*, op.cit., p.182. Traduction extraite de WU Cheng’en, *La Pérégrination vers l’Ouest*, op.cit., p.289).

de dragon ordinaire et seras en voie d'obtenir le juste fruit du corps doré d'un Bouddha)¹.

»

Comparé au jeune dragon immature qui s'apprête à partir en pérégrination, Gallehault est un véritable « chevalier preux, hardi et entreprenant, et de nature franc et libéral, extrait de la noble lignée des Macrobes »² ; il est aussi appelé chevalier noir et a déjà réalisé de « hautes entreprises ». Néanmoins, il se perd peu à peu dans les exploits, comme il le dit lui-même :

Or m'advint que pour ma trop grande franchise et excessive libéralité – que l'on appelle prodigalité – je deviens fort pauvre ; et néanmoins toujours voulais-je entretenir ma grandeur et ma magnificence, pour à laquelle suffire je fus contraint, par faute du mien, de prendre l'autrui. Par quoi, ayant assemblé avec moi une grande caravane d'Arabes, mauvais garçons et prompts à mal faire, je gâtai tout ce pays par larcins, efforts, ravissements, voleries et brigandages, tenant avec mes gens tous les chemins, les carrefours et passages, et les ports des fleuves et des mers, pillant les armes, chevaux, bagues, bijoux, bagages, robes, or, argent et marchandises de ceux et esclaves, ou en abusions luxurieusement s'ils nous duisaient (*plaisaient*)³.

Semblable au jeune dragon, le coq chevalier Gallehault, issu d'une famille noble, va commencer ses épreuves dans l'objectif d'expié une série de grands crimes et de récupérer l'essence de la chevalerie qu'il a perdue : la largesse, l'honneur, etc. Nous voyons ici le premier manque du côté du coq pour entamer sur le chemin de pérégrination : le manque des vertus de la chevalerie marque le premier moment clé selon les structures narratologiques de Claude Brémond.

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, pp.183-184. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *op.cit.*, p.291.

² ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.163.

³ *Ibid*, pp.163-164.

Alector, un jeune écuyer coq errant, cherche celui qui pourrait lui donner le rang de chevalier dans le monde¹. Apparemment, son père Franc-Gal devrait en être capable car c'est un « très renommé prince, [...], dit le grand chevalier vieux [...] assez connu par tout le monde »². Cependant, Franc-Gal n'y est pas parvenu après trois essais, comme ce qu'il dit :

Je, [...] lui octroyai facilement sa requête, pour laquelle accomplir, voulant parler pour dire les mots solennels et lever le bras pour lui donner l'accolée, toute puissance humaine me défaillit comme si j'eusse été paralytique de langue, de bras et de toutes les parties de mon corps : et quand je m'en déportai, ma puissance et force me revinrent³.

Est-ce que cela prouve que Franc-Gal n'est pas la bonne personne ? La réponse est négative car après qu'Alector réussit à abattre le serpent monstrueux, c'est bien son père qui lui confère le titre. Nous pouvons dire que les échecs d'avant ne sont pas à cause de l'incapacité de la personne conférant le titre, mais à cause du manque de preuves et d'épreuves d'Alector. Ce manque fait référence au fait qu'au XVI^e siècle, les princes français « se distinguèrent surtout par leur goût pour le plein air et les exercices physiques, se préparant avant tout à la guerre sous la surveillance de leurs gouverneurs qui dirigeaient la bonne éducation du prince dans un sens quasi militaire, étant eux-mêmes le plus souvent issus d'un haut lignage et ayant fait leurs preuves sur les champs de bataille⁴. » Ainsi, ce que cherche Alector n'est pas seulement une personne compétente

¹ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.43.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp.174-175.

⁴ EDOUARD Sylvène, 2013, *Le roi chevalier en France au XVI^e siècle. Construction et vocation du modèle*, dans *Chrétiens et sociétés, XVI^e – XXI^e siècles* [En ligne], n° spécial II, <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/3466>, 40 paragraphes. paragraphe 18.

pour conférer le titre, mais aussi les épreuves et les exploits afin de combler le manque et de mériter le titre.

Comme les deux coqs mentionnés plus haut, deux autres petits coqs, Chantecler et Marius, sous la plume de Benjamin Rabier, grandissent aussi en faisant face aux défis et épreuves qui s'enchaînent. Leurs expériences, loin d'être légendaires et mythiques, sont des histoires qu'on peut rencontrer dans la vie quotidienne. Concernant Chantecler, les épreuves lui arrivent dès la naissance. Né parmi les canetons, il est vite abandonné par la cane couveuse, Blanc-Blanc, parce qu'il a une singulière figure et est en même temps exclu par les canetons qu'il considère pourtant comme ses camarades. Ce petit coq est fort triste de ne pas pouvoir nager dans la rivière comme les autres jusqu'à ce qu'il se mette à pleurer ; la cane couveuse, au lieu de le consoler, « [...] déclarait bien haut que Chantecler n'était pas un canard et ne faisait pas partie de leur race »¹. Cette exclusion incite les canards, grands et petits, à se moquer de lui par rapport à sa race, à ses pattes, etc., Chantecler devient désormais encore plus isolé. Quant à Marius, il ne souffre pas moins que Chantecler. Taquiné par Coco, le singe, Marius se regarde dans le miroir et tout comme Chantecler, il se précipite pour attaquer l'adversaire imaginaire. Comme résultat, il se casse le bec et, qui pis est, c'est qu'à partir de ce moment, il n'a plus d'autorité sur rien². Les deux protagonistes, guidés par la solitude et le manque de force et de reconnaissance, affrontent les épreuves. Ils obtiennent enfin une place importante dans leur famille fermière et deviennent des personnages indispensables. Ces personnages

¹ RABIER Benjamin, *Chantecler, le Coq hardi*, France : Paris, Tallandier, 1957. p.5.

² RABIER Benjamin, *Marius, le Coq*, France : Paris, Editions Langlaude, 2012. p.2.

consolident ainsi le manque qui est motif des épreuves et déclenche l'ouverture de l'action selon les structures narratologiques décrites par Claude Brémond.

Certes, les exemples cités démontrent que l'expérience d'épreuves de nos héros démarre à l'aide du manque. Cependant, le manque n'est pas le seul à démarrer l'action narratologique. Pour le Dragon de Jade, en plus des manques évoqués, rencontrer les épreuves correspond également à sa destinée inscrite dans son appellation : *yù lóng* (玉龙, Dragon de Jade). L'appellation, comme ce que nous avons présenté dans le texte plus haut, est une des règles principales de la narratologie chinoise qui se manifestent en *chūn qiū bǐ fǎ* (春秋笔法, Style des Annales) – *shì zāng pǐ yú chēng wèi* (示臧否于称谓), c'est-à-dire, le romancier prononce ses jugements, mélioratifs et péjoratifs, et ses critiques dans les nominations¹. Le prénom qui contient le jade dévoile l'appréciation de l'auteur, mais aussi le souhait de l'auteur : que le héros affronte les épreuves et aboutisse à la bonne fin. De surcroît, l'auteur nomme le dragon transformé en cheval « Dragon-cheval blanc », et il ne veut pas l'appeler simplement cheval blanc. Cela indique son intention de garder la noblesse du *yù lóng* (玉龙, Dragon de Jade) pour que le Troisième Prince Dragon de Jade ne se dégrade pas dans le service du transporteur. Si le sinogramme 玉 (*yù*) dans l'appellation du jeune dragon est capable de dévoiler les critiques de l'auteur, c'est parce qu'il a une origine ancrée dans la culture et l'Histoire chinoises avec une signification fort riche. Dans la sous-partie sur le nom et la nomination des personnages étudiés, nous avons vu que ce sinogramme se prononce « *yù* » et signifie tout d'abord le « jade » quand

¹ Voir FU Xiuyan, *Cong xifang xushixue dao zhongguo xushixue*. 傅修延, 《从西方叙事学到中国叙事学》。FU Xiuyan, *De la narratologie occidentale à narratologie chinoise*, op.cit., p.20.

il sert de substantif. 玉 (le jade) est une pierre précieuse, celle-ci est très appréciée par les Chinois en raison de sa valeur et de ses vertus. A côté des exemples déjà cités, en voici un autre qui est aussi significatif.

Chǔ guó de Hé shì zài Jīng shān zhōng dé dào yí kuài pú yù, gōng gōng jìng jìng de pěng zhe tā xiàn gěi le Chǔ lì wáng. Chǔ lì wáng ràng yù gōng duì zhè kuài pú yù jìn xíng jiàn dìng, yù gōng jiàn dìng hòu shuō : "zhè shì yí kuài shí tou." Chǔ lì wáng rèn wéi Hé shì shì qī piàn zì jǐ, biàn zhì zuì kǎn diào le Hé shì de zuǒ jiǎo. Děng dào Chǔ lì wáng sǐ hòu, Chǔ wǔ wáng jì wèi wéi jūn. Hé shì yòu pěng zhe tā de pú yù lái xiàn gěi Chǔ wǔ wáng. Chǔ wǔ wáng pài yù gōng lái zuò jiàn dìng, yù gōng yòu shuō : "zhè shì kuài shí tou." Chǔ wǔ wáng yě rèn wéi Hé shì zài qī piàn zì jǐ, biàn yòu zhì zuì kǎn diào le Hé shì de yòu jiǎo. Chǔ wǔ wáng sǐ hòu, Chǔ wén wáng jí wèi le, Chǔ wén wáng tīng shuō cǐ shì [...] biàn jiào yù jiàng rèn zhēn jiā gōng zhuó mó zhè kuài pú yù, guǒ rán fā xiàn zhè shì yí kuài xī shì de bǎo yù, yú shì bǎ tā mìng míng wèi "Hé shì zhī bì" (楚国的和氏在荆山中得到一块璞玉，恭恭敬敬地捧着它献给了楚厉王。楚厉王让玉工对这块璞玉进行鉴定，玉工鉴定后说：“这是一块石头。”楚厉王认为和氏是欺骗自己，便治罪砍掉了和氏的左脚。等到楚厉王死后，楚武王继位为君。和氏又捧着他的璞玉来献给武王。楚武王派玉工来做鉴定，玉工又说：“这是块石头。”楚武王也认为和氏在欺骗自己，便又治罪砍掉了和氏的右脚。楚武王死后，楚文王即位了，楚文王听说此事……便叫玉匠认真加工琢磨这块璞玉，果然发现这是一块稀世的宝玉，于是把它命名为“和氏之璧”。A l'époque des Royaumes combattants¹, au royaume Chu, un homme au nom de BIAN He trouva un jade brut dans la montagne. Sans hésiter, il décida de l'offrir à son roi nommé Chu Li, et se rendit au palais royal. Le Roi demanda alors à ses sculpteurs d'examiner la qualité de ce jade brut. Cependant, les sculpteurs dirent que ce n'était pas un jade mais une pierre ordinaire. Pour être « trompé », le Roi se mit en rage et ordonna à ses subordonnés de couper le pied gauche à BIAN He. Plus tard, un nouveau roi nommé Chu Wu, succéda à son père roi Chu Li. BIAN He, voulant toujours offrir ce jade au roi, sollicita l'autorisation de le voir. Dans son palais, Chu Wu laissa ses tailleurs inspecter le jade comme son père. Mais encore une fois, le jade de BIAN He fut considéré par les tailleurs de la cour comme une pierre banale n'ayant aucune valeur, et BIAN He fut sanctionné une deuxième fois en étant amputé son pied droit. Des années après, le Roi Chu Wen prit le pouvoir et devint le roi du pays Chu. Après être au courant de l'histoire de BIAN He, le Roi Chu Wen ordonna à ses artisans de non seulement examiner attentivement mais aussi tailler avec grands soins. Le jade de BIAN He fut enfin taillé en une œuvre d'art sans prix qui sera nommé « Jade de He »)².

¹ 770 avant J.-C. – 476/403 avant J.-C., année controversée.

² ZHOU Zhi, *Zhonghua diangu gushi*, Juan 2, Zhongguo Shenyang, Liaohai chubanshe, 2007. 周治, 《中华典故故事》卷二, 中国沈阳, 辽海出版社, 2007. ZHOU Zhi, *Histoires didactiques de Chine*, tome 2, Chine : Shenyang, Editions Liaohai, 2007. p.728.

La fin de l’histoire nous montre que, pour réaliser la valeur du jade (devenir une « œuvre d’art sans prix »), tailler (« tailler avec grands soins ») est un processus indispensable. Le lien entre le jade et le verbe de tailler se voit encore plus intime si on tient compte d’une autre nature du sinogramme 玉 (yù). 玉, en plus de la nature de substantif (qui signifie le « jade » dans ce cas-là), peut servir de verbe pour signifier « aguerrir et éduquer »¹. Citons une locution proverbiale yù rǔ yú chéng (玉汝于成, 玉 yù, aguerrir, éduquer ; 汝 rǔ, tu ; 于 yú, arriver à (un but) ; 成 chéng, réussir) », cette expression veut donc dire « (on) t’aguerrit et t’éduque (tailler) pour que tu puisses réussir (devenir une œuvre d’art). » Nous voyons ici la superposition du « processus de tailler » pour le jade et des épreuves dans le but « d’aguerrir et d’éduquer » pour le Dragon de Jade. Cela indique que le Dragon de Jade est censé s’aguerrir et être éduqué afin qu’il grandisse et devienne un homme de qualités. Un dicton peut nous aider à mieux comprendre l’importance d’« aguerrir, éduquer » au grandissement aux yeux des Chinois : yù bù zhuó bù chéng qì (玉不琢不成器, 玉 yù, le jade ; 不 bù, négation ; 琢 zhuó, tailler ; 不 bù, négation ; 成 chéng, devenir ; 器 qì, œuvre d’art). Le sens littéral de cette expression est « le jade, sans être taillé, ne deviendra pas une œuvre d’art. » Pour ainsi dire, un jade doit impérativement être taillé (aguerrir, éduquer) pour devenir une œuvre d’art de haute qualité (un talent de maturité). C’est un dicton fréquemment utilisé en Chine dans le domaine de l’éducation des enfants pour dire qu’un enfant (jade) doit être éduqué (taillé) pour devenir un grand homme (une œuvre d’art de haute qualité). Cette

¹ *Hanyu cidian*, Di 2 ban. 《汉语词典》, 第二版。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, op.cit., p.1177.

idée se lit précisément dans les propos de Mengzi (Mencius, 372 avant J.-C. – 289 avant J.-C.), représentant important de l'école du Confucianisme :

Gù tiān jiàng jiàng dà rèn yú sī rén yě, bì xiān kǔ qí xīn zhì, láo qí jīn gǔ, è qí tǐ fū, kōng fá qí shēn, xíng fú luàn qí suǒ wéi, suǒ yǐ dòng xīn rěn xìng, zēng yì qí suǒ bù néng (故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。 Lorsque le Ciel confie à une personne une grande mission, il rend son esprit en souffrance et son corps en peine, il lui impose la famine et la pauvreté, il pose les contraintes sur son parcours. C'est ainsi que l'homme développe ses compétences comme la patience, la persévérance et la capacité de « se contenir », etc. en surmontant ses faiblesses)¹.

Le nom du Dragon de Jade, 玉龙, qui fait implicitement preuve du sens de tailler, prédestine ainsi notre héros aux épreuves difficiles avant d'être un talent de qualité, voire un héros mythique au sens large.

Par ailleurs, le 玉 dans l'appellation de 玉龙 (Dragon de Jade) nous rappelle que le jade est souvent en lien avec l'empereur et le pouvoir impérial grâce à ses vertus² : les sceaux des empereurs sont souvent en jade ; dans *La Pérégrination vers l'Ouest*, le gouverneur suprême du palais céleste est nommé yù dì (玉帝, Empereur de Jade). Sur le Dragon de Jade, il existe donc un lien : Dragon de Jade – épreuves – empereur (royauté). Ce lien associe le dragon, le jade, le chef d'Etat et le pouvoir royal, il aide l'image du dragon à converger vers la royauté, la classe dirigeante qui sont au niveau national pour que l'image s'approche peu à peu du symbole national.

¹ Meng Zi, *Meng Zi*, Zhongguo Beijing, Haichao chubanshe, 2008. 孟子, 《孟子》, 中国北京, 海潮出版社, 2008。 Mencius, *Mencius*, Chine : Pékin, Editions de Haichao, 2008. p.320.

² Une partie a été dédiée aux vertus du jade dans le chapitre sur le nom des dragons.

Quant aux coqs français, leurs images convergent aussi vers la royauté, la classe dirigeante à l'échelle nationale, cette convergence est réalisée grâce au titre roi chevalier.

Dans les livres étudiés, le titre chevalier est un élément d'identité commun des coqs : Franc-Gal est « le grand chevalier vieux et assez connu par tout le monde »¹ qui s'occupe de civiliser la terre ; Gallehault est « chevalier preux, [...] de nature franc et libéral, extrait de la noble lignée des Macrobes »² ; Alector fait ses efforts pour acquérir le titre chevalier. Quant à Chantecler et Marius, personnages modernes, bien que l'auteur n'ait pas fait référence pour eux au titre de chevalier, les deux coqs font preuve de courage, de justice pour défendre les faibles et la loyauté, ce qui rapproche leur image de celle du chevalier, et les vertus chevaleresques ont été fort appréciées dans l'Histoire de France. Pour tenter de comprendre ce qui a pu motiver la recherche de la chevalerie, il faut probablement remonter au temps du roi chevalier et nous référer à *Le roi chevalier en France au XVI^e siècle* (voir ci-après). Les études de cet article ont les guerres pour arrière-plan historique, sous le nom de « quête messianique », au XVI^e siècle (époque partant de Charles VIII à Henri II) en Italie du Nord. Les guerres finissent par le triomphe de la France et permettent de réaliser l'ambition française, et « L'ambition française fut alors l'occasion d'une action : celle des rois chevaliers³. » L'essentiel est de « [...] se montre(r) avant tout en combattant : un roi guerrier plus qu'un roi de guerre [...] »⁴.

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.43.

² *Ibid.*, pp.163-164.

³ EDOUARD Sylvène, *op.cit.*, paragraphe 1.

⁴ *Ibid.*, paragraphe 11.

Dans l'Histoire de France, pour devenir un roi chevalier, les princes doivent impérativement se soumettre à une formation « [...] militaire passant par l'apprentissage du combat mais aussi par les lettres [...] »¹. Cette formation est donc une éducation à la fois physique et intellectuelle : à part des lectures qui « [...] enflammèrent son imagination naturellement portée à l'héroïsme, comme les histoires des grands personnages et de leurs actes héroïques [...] »², ils s'engagent à assister à des exercices militaires et surtout à faire leurs preuves sur les champs de bataille³. En conséquence, nous pouvons dire qu'en se soumettant aux épreuves dans les livres cités, les coqs construisent une image qui reflète en quelque sorte l'image du futur roi chevalier (qui devait s'engager dans la formation et les combats) dans la France du XVI^e siècle. Cet engagement constitue l'origine des épreuves des chevaliers dans la culture française et le lecteur attend que les héros littéraires aient les mêmes parcours. Grâce à la formation et aux combats, les futurs chevaliers pourront réaliser les hauts faits et obtenir les titres glorieux. C'est bien le cas de nos coqs, notamment d'Alector : à l'aide des épreuves, les héros obtiennent des titres de haute valeur et une image de héros.

En plus de la contribution à l'image héroïque, le titre de roi-chevalier contribue à resserrer le personnage ainsi construit au pouvoir royal. Les études nous indiquent que

Le service du chevalier se fit d'abord en vertu de ce qui le liait à son seigneur et son sacrifice demeurait un « acte personnel » qui ne devint vraiment « patriotique » qu'à travers la défense de la Terre Sainte et la lutte contre les infidèles, comme cela apparaît dans la Chanson de Roland à travers le martyre du héros chevaleresque dont l'hagiographie succède au récit épique.

¹ EDOUARD Sylvène, *op.cit.*, paragraphe 11.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, paragraphe 9.

[...] Ce fut ainsi Robert Blondel, au XV^e siècle, qui affirmait le devoir de chacun de « mourir pour conserver à la France son nom ». La patrie n'était plus seulement la cité céleste et déjà – même si le mot n'était pas couramment employé –, « le dévouement à celle-ci existait » à travers les appels à la défense du royaume dès la première moitié du XII^e siècle ou encore dans les réflexions universitaires sur l'amor patriae (*l'amour de la patrie*)¹.

Pour ainsi dire, un chevalier doit prouver qu'il dispose d'une qualité indispensable : la loyauté à son souverain. Cette qualité oriente le chevalier vers le sacrifice ou l'amour pour la patrie dont le roi est le représentant. Les actes héroïques et patriotiques des chevaliers et des rois chevaliers convergent vers l'image chevaleresque de la royauté, et la construction de cette image est en fait « [...] un passage obligé du genre biographique ancien et présent consacré aux rois de France depuis Charles VIII à François I^{er}, négligeant à tort Henri II »². Ce passage obligé s'applique également à nos coqs chevaliers – les grands chevaliers comme Franc-Gal et Gallehault, le futur chevalier Alector et les deux coqs dans la basse-cour qui font preuve de chevalerie : ils deviennent non seulement un héros à l'aide des épreuves et des combats, mais aussi un symbole national qui leur permet d'être associés à l'essence de la chevalerie couronnée par la royauté.

Grâce aux épreuves, le héros peut progresser et en même temps construire sa personnalité³. Quant à nos symboles, quelles épreuves similaires ont-ils rencontrés ?

¹ EDOUARD Sylvène, *op.cit.*, paragraphe 7.

² *Ibid.*, paragraphe 1.

³ Voir VINCENT Frédéric, 2009, *La structure initiatique du manga – Une esquisse anthropologique du héros*, dans *Sociétés*, n° 106, pp.57-64. pp.60-62. Voir aussi GROSJEAN Vanessa, *La petite sirène d'Hans Christian Andersen (Fiche de lecture) : Analyse complète de l'œuvre*, France : Editeur FichesDeLecture.com, 2014. p.7.

Surtout, qu'est-ce que ce genre d'épreuves leur ont apporté pour la construction de l'image de symbole national ?

Le Troisième Prince Dragon de Jade, qui est transformé en Cheval Dragon, est le deuxième pèlerin (après Tangseng) à avoir consacré le plus de temps en route pour l'Ouest¹. En portant le moine, il a parcouru pas à pas cent huit mille *li*² en 14 ans³. Quant à Franc-Gal, sa pérégrination a duré plusieurs siècles – à partir de la réception du cerge à son jeune âge jusqu'à sa mort à l'âge de plus de neuf cents ans. La grande distance et la longue durée de la pérégrination donnent donc une impression au lecteur de la dureté qui lui permet d'imaginer les épreuves que les deux symboles vont affronter.

Au niveau des épreuves concrètes, nous lisons d'abord des descriptions de la part de Tangseng, chef de l'équipe à laquelle appartient le jeune dragon :

*Hán sà sà yǔ lín fēng, xiǎng chán chán jiàn xià shuǐ. Xiāng fù fù yě huā kāi,
mì cóng cóng luàn shí lěi.* (寒飒飒雨林风，响潺潺涧下水。香馥馥野花
开，密丛丛乱石磊。 Vents glacés dans la forêt mouillée de pluies, glouglou
menaçant des torrents insoumis, parfums pénétrants de fleurs sauvages,
empilements de rocs sans ancrage)⁴.

¹ *La Pérégrination vers l'Ouest* compte cent chapitres et le Cheval Dragon blanc s'intègre dans l'équipe de pèlerinage au chapitre XV, juste après l'intégration de SUN Wukong. Il faut également tenir compte de l'absence de SUN Wukong (il a quitté les équipiers plusieurs fois et est rentré à la Montagne des fleurs et des fruits pour être fâché contre Tangseng).

² Ancienne mesure de longueur qui correspond à environ 500 mètres.

³ « *Zǒng jì pú sà zhī yán, yǒu shí wàn bā qiān lǐ zhī yuǎn. Tú zhōng wèi zēng jì shù. Zhī zhī jīng guò le yī shí sì biàn hán shǔ* (总记菩萨之言，有十万八千里之远。途中未曾记数。只知经过了一十四遍寒暑。Je me souviens que, selon Guanyin, elle totalise cent huit mille *li*s, mais je (Tangseng) n'en ai pas fait le calcul moi-même. Tout ce que je sais, c'est que nous sommes passés par quatorze périodes de froidures et chaleurs). » (WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.1190. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.958).

⁴ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.156. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.248.

L'équipe de pèlerins avance tous les jours dans les montagnes ou sur les collines¹, rares sont les traces humaines² ; les forêts sont immenses et exubérantes et les fleuves sont larges et torrentueux³. Le Dragon de Jade doit avancer dans cette condition, qui plus est, c'est qu'il doit en même temps porter Tangseng.

Quant à Franc-Gal, il avance lui aussi sous une condition misérable. Il poursuit son voyage

[...] avec les mauvais vents de Cécias et de Turbin (*vents du nord-est et tourbillonnants*), (et) amassèrent dessus et à l'entour de nous grosses nuées comme grandes montagnes l'une sur l'autre entassées, noires, livides, plombines, sulfurines, chaudes-froides et froides-chaudes, s'entre-heurtant et éclatant les unes contre les autres en effrayable rompure, dont épartissaient grands et fréquents élides (*coups de foudre*), éclairs et coruscations (*éclats brusques de lumière*), rebondissaient horribles tonnerres, tombaient foudres redoutables et pierres pénétrables, avec vents luttant et tempêtes sonnante [...]⁴.

Ainsi se présentent les désastres qui surprennent les uns après les autres au cours de ces longs et durs pèlerinages. Il y en a qui sont d'origine naturel et sauvage, y compris les itinéraires dangereux, le mauvais temps, les cataclysmes ; les autres constituent en des harcèlements des démons, des attaques des animaux sauvages et les méfaits des gens malveillants.

La Pérégrination vers l'Ouest et *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse* ont été écrits au XVI^e siècle ; l'environnement naturel sauvage était alors une source de souffrances

¹ Voir WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *op.cit.*, p.959.

² Voir *ibid.*, p.248.

³ Voir *ibid.*, p.959.

⁴ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.137.

pour les peuples. Après s'être rendu compte de la durée du voyage, le lecteur se voit confirmer les difficultés au fur et à mesure des pérégrinations. D'après la théorie de Tomachevski, il s'agit ici d'un moyen fondamental : provoquer avec des types positifs un rapport émotionnel avec le lecteur – la sympathie, de manière à capter l'attention et l'intérêt du lecteur¹. Dans les textes, la dureté de l'environnement naturel sert donc à provoquer ce rapport émotionnel : à travers les descriptions profondes et détaillées, le lecteur est sensibilisé aux difficultés éventuelles qu'affronteront les héros et éprouve de la sympathie à leur égard. Cette sympathie peut aider les deux symboles pour la construction d'une bonne image.

En plus de la dureté de l'environnement naturel, il existe une autre adversité de nature psychologique que les héros doivent affronter au long de la pérégrination. Pour le symbole chinois, le Dragon de Jade subit la souffrance psychologique d'être chevauché. C'est une véritable humiliation aux yeux du lecteur chinois. Nous pouvons trouver son origine culturelle dans une expression *kuà xià zhī rǔ* (胯下之辱, 胯 *kuà*, entrecuisse ; 下 *xià*, dessous ; 之 *zhī*, de ; 辱 *rǔ*, humiliation) : être mis entre les jambes, en-dessous de l'entrecuisse, est une humiliation extrême². Cette expression vient d'une histoire de l'époque des Han de l'Ouest. Un stratège nommé HAN Xin (230 avant J.-C. – 196 avant J.-C.), pour être menacé par un provocateur, est obligé de ramper sous l'entrecuisse de celui-ci. Mais cette humiliation n'a pas découragé HAN Xin ; il est devenu enfin un stratège militaire après avoir fait de grands efforts. Ainsi, les Chinois disent *shòu kuà xià*

¹ Voir TOMACHEVSKI Boris, *Le héros*, dans *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes*, traduit par Tzvetan Todorov, France : Paris, Seuil, 1965. pp.296-298.

² Voir ZHOU Zhi, *Zhonghua diangu gushi*. 周治, 《中华典故故事》。ZHOU Zhi, *op.cit.*, p.208.

zhī rǔ (受胯下之辱, 受 *shòu*, souffrir) » pour évoquer que, devant les humiliations, il faut être capable de se contenir afin de parvenir à atteindre un objectif ultime. Ainsi, la grande humiliation, subie par le Dragon de Jade sous l'entrecuisse de Tangseng tout au long du trajet, provoque facilement la sympathie chez le lecteur. Par ailleurs, le Dragon de Jade souffre cette extrême humiliation et mène à bonne fin la mission, cela correspond de plus à l'histoire de HAN Xin. Cette épreuve psychologique trouve l'origine dans le crime du Dragon de Jade et évoque de nouveau le manque dû à l'immaturation mentale.

Cependant, la souffrance ne se borne pas pour le héros à l'humiliation d'être chevauché, elle s'accroît encore à cause de l'injustice en provenance de ses coéquipiers. D'une part, il n'est pas reconnu comme disciple de Tangseng mais simplement comme un transporteur. Par exemple, dans le chapitre LIX, lorsque SUN Wukong présente l'équipe, il ne compte pas le Cheval Dragon comme disciple en disant seulement « nous sommes quatre pèlerins »¹. D'autre part, les trois autres disciples de l'équipe (SUN Wukong, ZHU Wu'neng, SHA Wujing) se moquent du jeune dragon, se plaignent de lui et le déprécient sans pitié ; ils ne tiennent pas compte de son origine noble ni de sa grande contribution comme porteur sous des conditions difficiles. SUN Wukong, au lieu de chercher une bonne bride pour le noble Cheval Dragon qui va supporter les difficultés en route de pérégrination, veut juste le conduire avec une corde à étendre les linges et en plus, c'est une corde qu'il a volée en passant par la cour d'une famille fermière ; ZHU Wu'neng, deuxième disciple de Tangseng, se plaint que « [...] *shī fu qí de mǎ, nà bān gāo dà fěi shèng, zhǐ tuó zhe lǎo hé shàng yí ge, jiào tā dài jǐ jiàn ér, yě shì dì xiōng zhī qíng*

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.713.

(……师傅骑的马，那般高大肥盛，只驮着老和尚一个，教他带几件儿，也是弟兄之情。Le cheval que monte le Maître, grand et gros comme il est, il ne transporte qu'un vieux moine : lui faire porter quelques articles de plus ne serait que le témoignage d'affection fraternelle d'un condisciple »)¹. Quant à SHA Wujing, troisième disciple de Tangseng, il ne croit pas la vraie origine du Cheval Dragon en disant « [...] *zhēn ge shì lóng me* (……真个是龙么？ Est-ce vraiment un dragon)²? »

Comme le Dragon de Jade, Alector subit aussi des souffrances psychologiques. Dans *Alector ou le Coq*, Noémie, l'amoureuse d'Alector, est assassinée par un sagittaire et meurt dans les bras de celui-ci. Alector éprouve une douleur incomparable à la mort de Noémie que pendant des jours,

[...] incessamment il ne faisait que regretter sa Noémie, parlant à elle comme si présente eût été, et lui promettant vengeance : avec si grand regret d'elle que toutes les nuits, de trois heures en trois heures, il se réveillait, battait ses bras et ses paumes, et s'écriait à haute voix : « Ô Noémie ! Ô Noémie ! Ô Noémie ! »³

Mais, au tribunal, c'est Alector qui est accusé, il est considéré comme un

[...] étranger, espion, insidiateur (*traître violateur*) de lits pudiques, violateur d'hospitalité, raptier de virginité, voleur et effracteur de nobles maisons, turbateur (*perturbateur*) de paix publique et meurtrier sanguinaire. [...] (Alector) avait corrompu la bonne nourriture et les bonnes mœurs de leur sœur, [...] était sauté par la fenêtre en la basse-cour, [...] (et) elle s'était venue faire misérablement tuer entre ses bras, et ne savait-on par qui, si ce n'était par lui-même qui la tenait saisie et l'avait tuée, comme il était vraisemblable⁴.

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.274. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.439.

² WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.274. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.440.

³ ANEAU Barthélémy, op.cit., p.63.

⁴ *Ibid.*, p.41.

Sans preuves tangibles, le témoignage de l'accusateur est basé sur la supposition qui « était vraisemblable » et qui ne peut donc aucunement justifier la vérité. Aux yeux d'Alector, c'est une calomnie insupportable. En plus, les injures telles que *étranger*, *espion*, *violateur d'hospitalité*, *raptueur de virginité*, *voleur et effracteur*, *turbateur* constituent une humiliation considérable qui affecte l'honneur non seulement de la famille noble des Macrobes, mais aussi de l'écuyer et futur chevalier qu'est Alector. Il s'agit donc de la justice et l'honneur, deux vertus chères aux chevaliers. Pour Alector, qui est fier de sa famille noble et cherche corps et âme à obtenir l'ordre de chevalerie, l'accusation est une humiliation inacceptable.

Ce type d'épreuves du jeune dragon et du jeune coq se concentre sur le grand écart entre leur place d'avant et celle d'ici. Tous les deux avaient une place honorée – le dragon est le fils d'un roi dragon hiérarchiquement haut classé (un des quatre gouverneurs des mers chinoises) et le coq est le descendant d'une grande famille noble (les Macrobes). Maintenant, ils deviennent l'objet d'affronts : le fait d'être chevauché et l'injustice pour le dragon ; les injures et la calomnie pour le coq. Ce grand contraste sert non seulement à provoquer l'émotionnel du lecteur, mais aussi à mettre en relief les qualités obligatoires, telles que la mentalité de « se contenir », la persévérance, la loyauté et le courage, qui les aident à réaliser l'objectif final en supportant les grandes souffrances psychologiques.

A l'aide de la théorie des structures narratologiques de Claude Brémond, nous constatons le premier moment clé qui est démarré par le manque à nos deux animaux : les qualités manquantes ou perdues les guident vers les épreuves dans l'environnement naturel sauvage et les souffrances psychologiques, au cours desquelles le manque se comble et leur image héroïque devient plus claire et détaillée.

De surcroît, la Chine et la France sont deux pays avec une longue Histoire ; elles ont connu non seulement les siècles primitifs où l'homme souffrait la nature sauvage, mais aussi les périodes de guerres et de combats au sujet du pouvoir politique. Cela demande donc aux héros du pays de grandes qualités physiques et psychologiques. Et comme les héros dans l'Histoire, les deux symboles surmontent les épreuves naturelles et psychologiques pour que leurs qualités mûrissent afin de leur permettre de mener à bonne fin la mission. Ainsi, en ce qui concerne les sortes d'épreuves et les critères sur les grandes personnes, il existe une similarité entre l'Histoire des deux pays et les descriptions littéraires. Cette similitude, en aidant à orienter le lecteur vers la juxtaposition de l'Histoire du pays et le conte merveilleux, peut donner la naissance à une certaine reconnaissance et réception chez le lecteur – l'animal devient l'un des modèles idéaux de la culture ; elle permet ainsi aux deux animaux de monter en grade : de héros à symbole national.

Par ailleurs, il est intéressant de comparer les attitudes différentes des deux animaux quand ils rencontrent les souffrances psychologiques. Le dragon (le Dragon de Jade) se contient tout au long de la pérégrination, il réagit de façon passive alors que le coq (Alector) réagit de manière active, il lutte bravement afin de prouver son innocence. Ces deux attitudes ont chacune l'origine dans leur propre culture : comme le montrent plus haut les histoires des généraux HAN Xin et XIANG Yu ainsi que de nombreuses devises de Confucius et Mencius, la culture chinoise définit comme qualité d'une grande personnalité la capacité de supporter les humiliations et d'assumer de grandes charges ; comparé à cela, la culture française préconise l'affrontement, la conquête, etc. Cet écart existe aussi dans les portraits et les dessins des deux symboles : le dragon se présente habituellement en forme de courbes et de coupes qui peuvent contenir et assimiler

(supporter, assumer) les choses, et le coq se présente généralement dressé en verticalité et a souvent une patte agressivement posée vers l'avant, marquant la volonté d'affronter et de conquérir¹. Les attitudes différentes reflètent ainsi les qualités recherchées et appréciées dans leur pays respectif, et cela favorise l'érection de l'image du dragon et du coq en tant que symbole national.

Les épreuves aident les héros à obtenir ce dont ils manquent ; elles montrent en même temps le rôle des dieux tout au long de l'expérience du dragon et du coq. Les héros passent par les épreuves pour assumer la vocation des dieux et bénéficient bien d'accompagnement et d'orientation de leur part. Nous pouvons ainsi dire que ce sont les dieux qui choisissent le dragon et le coq comme candidat, confèrent aux deux symboles les missions et les orientent de façons différentes. A l'aide des dieux, les protagonistes peuvent affronter courageusement à chaque épreuve, étape par étape, et s'efforcent de les surmonter. Nos deux héros et les dieux rentrent ainsi dans la théorie des rôles de fonctions définies par Vladimir Propp.

[...] après l'examen d'un corpus d'une centaine de contes, Propp identifie 31 fonctions (ou actions) constamment présentes dans chacun d'eux, qu'il désigne sous forme de substantif, parlant notamment d'interdiction, de transgression, de punition, de tromperie, de complicité, de combat, de victoire, etc. Le rôle abstrait d'un personnage équivaut à la fonction qu'il occupe dans un récit, c'est-à-dire qu'il est défini comme étant l'agent d'une action particulièrement importante dans la succession des étapes du récit. Propp, sans utiliser ce terme de rôle abstrait, parle des « sphères d'action » qui « correspondent aux personnages qui accomplissent les fonctions », lesquelles sont au nombre de sept dans le contes merveilleux².

¹ La Partie II concernant l'iconographie des deux animaux a été dédiée à ce sujet.

² LAFORTE Conrad et JUTRAS Monique, *Vision d'une société par les chansons de tradition orale à caractère épique et tragique*, Canada : Les Presses de l'Université Laval, 1997. p.28.

Chacune des sphères d'action correspond, quant à elles, à un personnage-type : le héros, l'agresseur, le donateur ou pourvoyeur, l'auxiliaire, le personnage recherché, le mandateur et le faux héros¹. Dans les livres étudiés, le dragon et le coq assurent la fonction du héros en tant que personnages principaux et celle de héros au sens mythologique ; leur objectif est d'accomplir les missions divines qui sont « les infaillibles, immuables ordonnances de Dieu, le Souverain qui tout régit par sa providence »². Cela démontre ainsi la sphère d'action des dieux : celle du mandateur qui attribue les missions et assure le bon déroulement des épreuves.

La vocation de pérégrination du Dragon de Jade est désignée par Guanyin, la Déesse de la Miséricorde qui a sauvé le jeune dragon de la condamnation de mort. Cela étant, la déesse le présente à l'équipe :

Nà tiáo lóng, shì wǒ qīn zòu Yù dì, tǎo tā zài cǐ, zhuān wèi qiú jīng rén zuò ge jiǎo lì. Nǐ xiǎng nà Dōng tǔ lái de fán mǎ, zěn lì de zhè wàn shuǐ qiān shān ? Zěn dào de nà líng shān fó dì ? Xū shì dě zhè ge lóng mǎ, fāng cái qù dé (那条龙, 是我亲奏玉帝, 讨他在此, 专为求经人做个脚力。你想那东土来的凡马, 怎历得这万水千山? 怎到得那灵山佛地? 须是得这个龙马, 方才去得。C'est moi, personnellement, qui ai sollicité de l'empereur de Jade que ce dragon soit posté ici, uniquement pour servir de porteur à celui qui ira chercher les Ecritures. Réfléchis un peu : est-ce qu'un cheval ordinaire des terres de l'Est serait capable de franchir ces milliers de montagnes et cours d'eau ? Comment ferait-il pour arriver jusqu'à la terre du Bouddha et son monastère du Coup-de-Tonnerre ? On ne saurait y parvenir qu'en se procurant un cheval-dragon)³.

Le discours de Guanyin évoque un moment clé pour que le jeune dragon démarre sa mission : pour avoir mangé le cheval (sans savoir que le propriétaire est justement le moine chinois qu'il attend), il est poursuivi par SUN Wukong, le disciple du moine. La

¹ Voir *Encyclopædia Universalis*, corpus 15, *op.cit.*, pp.731-732.

² ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.68.

³ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.183. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *op.cit.*, p.290.

déesse intervient pour clarifier le malentendu et sensibilise l'équipe à l'origine du jeune dragon et à ses compétences. Son intervention permet de favoriser l'intégration du dragon dans l'équipe afin de lui permettre d'accomplir sa mission. Ensuite, Guanyin se charge de transformer le jeune dragon en cheval blanc et offre des équipements magnifiques au cheval-dragon et un fouet à Tangseng :

Dīāo ān cǎi huǎng jiǎn yín xīng, bǎo dèng guāng fēi jīn xiàn míng. Chèn tì jǐ céng róng shān dié, qiān jiāng sān gǔ zǐ sī shéng. Pèi tóu pí zhá tuán huā càn, yún shàn miào jīn wǔ shòu xíng. Huán jué kòu chéng mó liàn tiě, liǎng chuí zhàn shuǐ jié máo yīng (雕鞍彩晃柬银星，宝凳光飞金线明。衬屈几层绒苦迭，牵疆三股紫丝绳。辔头皮札团花粲，云扇描金舞兽形。环嚼叩成磨练铁，两垂蘸水结毛缨。La selle sculptée s'orne d'étoiles d'argent, le siège brille de fils d'ors éclatants. Les coussinets sont de plusieurs couches de feutre, et les rênes de triples cordelettes pourpres ; leurs lanières de cuir se terminent en fleurs, où dansent des animaux au contour d'or. Le mors, ses anneaux, sont de l'acier le plus fin. Y pendant des glands de laine nouée trempés à l'eau)¹.

Ces beaux équipements, d'une part, correspondent bien à la place noble du Troisième Prince Dragon de Jade ; d'autre part, rappellent le dragon à tout moment sa mission en le canalisant.

Nous avons ainsi une série d'interventions à chaque moment clé de la déesse Guanyin pour que le Dragon de Jade accepte corps et âme la mission en tant que transporteur. Grâce à Guanyin, le jeune dragon est libéré et est prêt à se contribuer à la pérégrination ; il rejette son orgueil pour être battu par SUN Wukong ; il s'intègre dans l'équipe de pèlerins et est transformé en un cheval blanc. La préparation est un succès, non seulement au niveau physique (un cheval équipé de la selle, du harnais, du fouet, etc.) mais aussi au niveau psychologique (obéissance aux supérieurs et abandon de la volonté

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.187. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.298.

d'agir à son gré). Le Dragon de Jade est ainsi finalement bridé et est devenu le Cheval Dragon blanc ; il aidera Tangseng à continuer le voyage pour accomplir sa mission, tout en respectant les ordonnances des dieux. La déesse Guanyin accomplit ainsi son rôle du mandateur qui confère les missions et assure l'accompagnement, pour que le héros Dragon de Jade accomplisse ses épreuves.

Comme le Dragon de Jade, Franc-Gal et Alector suivent aussi les ordres des dieux pour accomplir la vocation divine d'où vient leur rôle du mandateur. Auprès d'une ancienne dame déesse nommée Anange de la tour universelle et auprès des trois filles de celle-ci¹, Franc-Gal reçoit des « immuables ordonnances » : traverser « [...] les pays et régions [...] et visitais les villes et les peuples [...] les recommandant s'il y avait du bien, et les amendant s'il y avait moins que bien, selon la prudence qui du Souverain m'a (Franc-Gal) été donnée.² » Le nom d'Anange est en effet un emprunt à l'*Anankè* (qui se prononçait *Anangè*), mot grecque qui signifie la nécessité³. Ce nom, en renvoyant au destin de Franc-Gal, signale que cette mission doit être nécessairement achevée, il est donc nécessaire de choisir une personne qui est à la hauteur de la charge. Le fait que Franc-Gal soit sélectionné montre qu'il possède les qualités nécessaires pour accomplir la tâche et que les dieux lui font confiance. C'est la raison pour laquelle Franc-Gal, ce coq, est sélectionné par les dieux. En même temps, les dieux offrent des affaires nécessaires (le cierge de haute qualité) et communiquent des messages pendant la mission

¹ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.123.

² *Ibid.*, p.140.

³ Voir *ibid.*, p.246.

(les messages transmis par les astres et l'hippopotame) en cas de nécessité afin que la tâche soit accomplie.

La vocation d'Alector se transmet ainsi principalement par plusieurs sujets divins dont le souverain Jove. Accusé d'avoir tué Noémie, Alector est mené au tribunal de la ville et attend son jugement. Le seigneur Dioclès, en transmettant le message de Croniel, déclare la sentence divine :

Mes seigneurs, l'archier du temple de Jove, le saint homme Croniel, maintenant m'a mandé que par révélation qui lui est advenue la nuit précédente en veillant et en priant au temple pour le bien et salut de notre République, lui a été commandé par l'ange du souverain Jove nous avertir et défendre de ne jeter sentence capitale sur ce jeune étranger autre que celle qui de Jove est ordonnée : c'est de l'exposer en plein théâtre aux arènes avec seulement son épée et son écu, et une flèche sans arc, à combattre le grand serpent des arènes pour faire preuve de son innocence s'il le surmonte, ou souffrir peine de son forfait s'il y succombe¹.

Cet oracle est annoncé par l'intermédiaire de l'archier qui est « un des ministres du temple, diacre de l'archier, c'est-à-dire premier sacerdot et prince des prêtres du temple de Jove, le grand et souverain Dieu d'Orbe »². La façon d'obtenir le message – prier – et la personne à travers laquelle s'énonce le message confirment de plus que la mission d'Alector est véritablement conférée par les dieux et que ces derniers remplissent leur rôle de mandateur.

Le choix du dragon et du coq est une représentation littéraire de leurs relations avec les dieux dans les récits mythologiques et l'affirmation de la confiance des dieux en eux.

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.61.

² *Ibid.*, p.60.

Et si nous revenons à l'Histoire respective de Chine et de France, pays monarchiques pendant des siècles, nous constatons que les chefs d'Etat des deux pays se croyaient et faisaient croire à leur entourage qu'ils étaient de droit divin¹ : le choix de l'empereur et la légitimité du pouvoir politique sont justifiés par la providence de Dieu qui confère à l'empereur la vocation de gouverner le pays. Nous voyons ici un mélange, ou une confusion, intentionnel de l'image des gouverneurs chinois et français avec celle du dragon et du coq : les dieux désignent les personnes sûres à qui ils font confiance pour accomplir les missions importantes. La réunion de l'image des empereurs et celle des héros littéraires favorise ainsi l'érection de l'image des deux animaux en tant que symbole national.

Les contes étudiés nous montrent un modèle de narration similaire. Le dragon et le coq sont sélectionnés par les dieux, partent en voyage en raison d'un certain manque et se lancent dans les épreuves pour accomplir une mission divine. Ils affrontent les difficultés et les surmontent avec l'orientation et l'aide des dieux. Les contes finissent par

¹ Concernant le droit divin en Chine : sous la dynastie des Zhou (1046 avant J.-C. – 256 avant J.-C.), les empereurs se croyaient « *shòu mìng yú tiān* (受命于天, être nommé par le Ciel et reçoivent des instructions et ordres du Ciel) » et se faisaient appeler *zhōu tiān zǐ* (周天子, Fils Zhou du Ciel). Depuis, les empereurs des dynasties féodales se faisaient appeler toujours « Fils du Ciel ». Cette appellation était éventuellement promue par l'idée de *tiān rén gǎn yìng* (天人感应, Interaction entre le Ciel et l'Homme). Elle était formulée par DONG Zhongshu (179 avant J.-C. – 104 avant J.-C.), officier lettré du confucianisme de la dynastie des Han (206 avant J.-C. – 220). Cette doctrine avait pour but de justifier la légitimité de l'empereur : « l'empereur est le fils du Ciel », « il est choisi par le Ciel » ; le Ciel punit l'empereur en cas d'insuffisances ou d'erreurs lors de la gouvernance du pays. Par rapport au droit divin de la monarchie française : L'Église franque, puis française, a imposé depuis Clovis le droit divin à la monarchie, c'est-à-dire, l'affirmation que Dieu est maître du trône qui ont prétention à gouverner le peuple chrétien. Le droit de Dieu s'exerçait notamment à tout moment par la prédication et la juridiction de son Eglise (entendue comme l'Eglise catholique officielle), y compris éventuellement l'excommunication du roi infidèle. Au XVI^e siècle, les princes se croyaient, par la sélection, le bras armé de Dieu. Le roi avait une double image chrétienne, il est dévot et saint, en même temps, il est un homme de pouvoir. Le roi est vicaire de Dieu et son premier devoir est de l'imiter, ce qui est le plus susceptible d'en faire un saint. Il est aussi un roi chrétien dont la mission est de sauvegarder la Chrétienté contre les hérétiques et les infidèles, ce qui fonde la puissance royale et l'usage de la force armée (voir EDOUARD Sylvène, *op.cit.*, paragraphe 6).

le fait que les héros mènent à bonne fin la mission. Du point de vue fonctionnel, les épreuves constituent un élément majeur. Ayant le manque comme déclencheur de la première séquence narrative (Claude Brémont), les épreuves servent de circonstances où les héros montrent aussi bien les actes héroïques et glorieux que les qualités et compétences qui les aident à atteindre l'objectif final. L'image héroïque du dragon et du coq s'enrichit et se confirme.

« Chaque grand héros, historique ou légendaire, était fait pour une communauté ; il devenait idole parce qu'il contribuait par son exceptionnelle valeur, à la fois spirituelle et temporelle, à exalter et à renforcer son unité¹. » Ceci constitue l'un des points de vue de l'« ethnocentrisme ». Quand il est question du dragon et du coq, ce qu'ils démontrent, en tant que héros glorieux, ce sont les qualités et les compétences ancrées et appréciées dans la culture de leur communauté – ces qualités et compétences consolident en revanche leur société. A travers les épreuves, leur image se construit en homme de hautes qualités aux yeux de chaque lecteur. Par ailleurs, les épreuves des héros constituent un changement fort, celui-ci permet au héros de « [...] se détacher de son ancienne vie et [...] accéder à une existence nouvelle, sacrée ou mythique »² et ainsi de s'approcher de l'image du symbole national. En outre, ils sont sélectionnés et aidés par les dieux tout au long de la mission, cela rappelle le droit divin ; l'image du dragon et celle du coq convergent vers l'image de l'empereur du monde réel, elles se réhaussent et deviennent de plus en plus symboliques de la nation.

¹ *Encyclopædia Universalis*, corpus 9, *op.cit.*, « Héros et idoles, La « nationalité-lest » », p.275.

² ELIADE Marcea, *Mythes, rêves et mystères*, France : Paris, Gallimard, 1957. p.275.

2.3 Stratège intelligent

A l'époque des Royaumes Combattants (environ 475 avant J.-C. – 221 avant J.-C.) de l'Histoire de Chine, est né un livre intitulé *Liu tao* (六韬). Dans cet ouvrage traitant les stratégies militaires, on trouve un tome qui parle de l'organisation des campagnes militaires, il est nommé *Lóng tāo* (龙韬). *Lóng*, le dragon ; *tāo*, intelligence, stratégie. Le *Lóng tāo* est donc un nom combinant le dragon, l'intelligence et la stratégie. Suivant la grammaire de langue chinoise, le mot *lóng*, placé avant *tāo*, peut servir de qualificatif. Par conséquent, le sens littéral de *Lóng tāo* peut être « l'intelligence et la stratégie du dragon ». Dans l'imaginaire des Chinois, le dragon peut ainsi être intelligent et stratège. Cette idée est perceptible non seulement dans la nomination de ce livre de guerre, mais aussi dans l'image du dragon dans les œuvres littéraires étudiées.

Dans *La Pérégrination vers l'Ouest*, au chapitre XIV, SUN Wukong a rencontré Tangseng et est parti en pérégrination. En route, les deux sont arrêtés par quelques charpardeurs qui leur coupent la route. Le Singet a réglé ce problème en les tuant. Tuer constitue l'une des interdictions chez les bouddhistes ; comme l'a dit Tangseng, les bouddhistes doivent même « [...] *sǎo dì kǒng shāng lóu yǐ mìng, ài xī fēi é shā zhào dēng* (……扫地恐伤蝼蚁命，爱惜飞蛾纱罩灯。Prendre garde à ne pas tuer de fourmis en balayant et couvrir de gaze les lampes par amour des phalènes) »¹. Le Singet s'est fait donc réprimander sévèrement par son maître Tangseng. Enragé, SUN Wukong l'a alors quitté et a décidé de retourner à son pays – le Mont de Fleurs et Fruits. Mais avant de

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.171. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *op.cit.*, p.273.

rentrer chez lui, il est passé par les Mers de l'Est pour voir son voisin, AO Run, le Roi Dragon des Mers de l'Est. Pendant le thé, SUN Wukong se montre intéressé par une peinture intitulée *Yí qiáo sān jìn lǚ* (圮桥三进履, *La Triple Présentation des scandales au pont de Yi*), dont il demande la signification. Le Roi Dragon la lui explique,

Cǐ xiān nǎi shì huáng shí gōng, cǐ zǐ nǎi shì Hàn shì Zhāng liáng. Shí gōng zuò zài yí qiáo shàng, hū rán shī lǚ yú qiáo xià, suì huàn Zhāng liáng qǔ lái. Cǐ zǐ jí máng qǔ lái, guì xiàn yú qián. Rú cǐ sān dù, zhāng liáng lüè wú yī háo jù ào dài màn zhī xīn, Shí gōng suì ài tā qín jǐn, yè shòu tiān shū, zhuó tā fú Hàn. Hòu guǒ rán yùn chóu wéi wò zhī zhōng, jué shèng qiān lǐ zhī wài. Tàì píng hòu, qì zhí guī shān, cóng Chì sōng zǐ yóu, wù chéng xiān dào (此仙乃是黄石公, 此子乃是汉世张良。石公坐在圮桥上, 忽然失履于桥下, 遂唤张良取来。此子即忙取来, 跪献于前。如此三度, 张良略无一毫倨傲怠慢之心, 石公遂爱他勤谨, 夜授天书, 着他扶汉。后果然运筹帷幄之中, 决胜千里之外。太平后, 弃职归山, 从赤松子游, 悟成仙道。 L'immortel est Huang Shigong et le garçon Zhang Liang de l'époque des Han. Shigong était assis sur le pont, quand il perdit tout à coup l'une de ses sandales, tombée en bas. Il demanda à Zhang Liang d'aller la lui chercher, ce que le jeune homme fit aussitôt – celui qui est agenouillé devant lui. La scène se répéta trois fois sans que Zhang Liang manifestât le moindre signe d'insolence ou de négligence. Appréciant sa diligence, Shigong lui enseigna cette nuit même le Livre céleste et lui fit soutenir le fondateur de la dynastie des Han. Par la suite, Zhang Liang devint le stratège éminent qui, dans la tente de commandement, décida de « victoires à mille lis et au-delà ». Quand la grande paix fut établie, il renonça à ses fonctions, retourna dans les montagnes et réalisa la Voie de l'immortalité en suivant dans ses vagabondes Graine-de-Pin-Rouge)¹.

Le Roi Dragon continue avec la mission de SUN Wukong,

Dà shèng, nǐ ruò bù bǎo Táng sēng, bú jìn qín láo, bù shòu jiào huì, dào dǐ shì gè yāo xiān, xiū xiǎng dé chéng zhèng guǒ. Wù kōng wén yán, chén yín bàn shǎng bù yǔ. Lóng wáng dào : "Dà shèng zì dāng cái chǔ, bù kě tú zì zài, wù le qián chéng." Wù kōng dào : "Mò duō huà, lǎo sūn hái qù bǎo tā biàn liǎo." Lóng wáng xīn xǐ dào : "Jì rú cǐ, bù gǎn jiǔ liú, qǐng Dà shèng zǎo fā cí bēi, mò yào shū jiǔ le nǐ shī fù." Xíng zhě jiàn tā cuī cù qǐng xíng, jí sǒng shēn, chū lí hǎi cáng, jià zhe yún, bié le lóng wáng (大圣, 你若不保唐僧, 不尽勤劳, 不受教诲, 到底是个妖仙, 休想得成正果。”悟空闻言, 沉

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji, op.cit.*, pp.173-174. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest, op.cit.*, p.276.

吟半晌不语。龙王道：“大圣自当裁处，不可图自在，误了前程。”悟空道：“莫多话，老孙还去保他便了。”龙王欣喜道：“既如此，不敢久留，请大圣早发慈悲，莫要疏久了你师父。”行者见他催促请行，急耸身，出离海藏，驾着云，别了龙王。 Grand saint, vous ne protégez pas le moine chinois ; si vous ne le servez pas de votre mieux et rejetez ses instructions¹, vous resterez finalement un yāoxiān (妖仙)² qui jamais n’obtiendra juste fruit. A ce discours, Conscient-de-la-Vacuité (nom bouddhique de SUN Wukong) resta longtemps sans dire mot. « Grand saint », reprit le roi-dragon, « il vous faut prendre vous-même la décision : vous ne devriez pas compromettre votre avenir pour en prendre à votre aise. – N’en dis pas plus ! C’est bon, je retourne le prendre sous ma protection. – Puisqu’il en est ainsi », répliqua joyeusement le roi-dragon, « je ne me garderai de vous retenir plus longtemps : je vous prie de manifester votre compassion en ne faisant pas attendre davantage votre maître. » Ainsi pressé de partir, Singet quitta d’un bond le refuge aquatique et, montant un nuage, quitta le dragon)³.

Dans cet extrait, le roi dragon s’est montré très convaincant, puisqu’il réussit à convaincre SUN Wukong de rejoindre Tangseng en un court discours. Sachant que *Dà shèng* (大圣, Grand saint, sobriquet de SUN Wukong) a un orgueil incomparable et est difficile à canaliser, comment AO Run y est-il parvenu ? L’analyse de son discours révèle un art consommé des techniques rhétoriques.

Dans *La Rhétorique*, Aristote indique que la réussite d’un discours repose sur trois piliers : l’ethos, le logos et le pathos ; L’ethos est l’image de soi que l’orateur construit dans son discours ; le logos est le discours et les raisons ; quant au pathos, il désigne les sentiments suscités dans l’auditoire⁴.

¹ Dans le texte originel, « rejetez ses instructions » est *bù tīng jiào huì* (不听教诲, 不 *bù*, négation ; 听 *tīng*, écouter ; 教诲 *jiào huì*, instructions) dont le sens littéral est « ne respectez pas les instructions », donc une expression toujours au négatif comme les phrases précédentes.

² « 妖仙, *yāo xiān* » dans la version chinoise et « immortel pervers » dans la version française d’André Lévy. « Immortel pervers » ne correspondrait pas tout à fait au sens originel, voir l’explication d’après.

³ WU Cheng’en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng’en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.174. Traduction extraite de WU Cheng’en, *La Pérégrination vers l’Ouest*, *op.cit.*, pp.276-277.

⁴ Voir AMOSSY Ruth et KOREN Roselyne, 2009, *Rhétorique et argumentation : approches croisées*, dans

Selon Aristote, en ce qui concerne l'ethos, « [...] il y a trois choses qui donnent la confiance dans l'orateur [...]. Ce sont le bon sens, la vertu et la bienveillance¹. » La bienveillance s'exprime à travers la solidarité, l'obligeance, l'amabilité du locuteur envers ses auditeurs ; la vertu se montre si les orateurs sont sincères, honnêtes et équitables ; le bon sens se voit dans les arguments et conseils compétents, raisonnables et délibérés². Lors de la rencontre de SUN Wukong avec le roi dragon, ce dernier a bien fait montre de ces trois qualités.

La bienveillance se reflète du fait qu'AO Run est soucieux de l'avenir du Singet. Le dragon rappelle en effet à SUN Wukong que, si ce dernier ne continue pas son voyage, il « *dào dǐ shì gè yāo xiān, xiū xiǎng dé chéng zhèng guǒ* (到底是个妖仙, 休想得成正果。 [II] restera finalement un *yāoxiān* qui jamais n'obtiendra juste fruit) » et que son avenir sera ruiné s'il n'est pas suffisamment diligent. La bienveillance du roi dragon se voit non seulement pendant son discours, mais aussi avant de le produire. A l'arrivée de SUN Wukong, le roi dragon l'accueille en personne (amabilité) ; quand le chef des Mers orientales est au courant que le Singet est en pérégrination, il fait un grand éloge pour montrer son appréciation et son soutien (solidarité) ; lorsque Grand saint demande du thé, le roi dragon le sert tout de suite (obligeance). Quant au service du thé, il est en fait un geste à double effet : l'un, calmer SUN Wukong qui est encore mécontent de son maître ;

Argumentation et Analyse du Discours, [En ligne], n° 2, <http://journals.openedition.org/aad/561>, 47 paragraphes, paragraphe 8.

¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, traduit par Charles-Emile Ruelle, France : Librairies générales françaises, 1991. p.182.

² Voir EGGS Ekkehard, *Ethos aristotélien, conviction et pragmatique moderne*, dans *Images de soi dans le discours, la construction de l'ethos*, sous la direction de Ruth Amossy, Suisse : Edition Delachaux et Nieslé, 1999. p.41.

l'autre, qui est plus important, montrer dès le début une certaine obéissance au lieu d'une résistance car, si le maître des Mers de l'Est manifeste un désaccord dès la rencontre, SUN Wukong, ayant un caractère fort, ne va pas l'écouter, le dragon n'aura alors même pas l'occasion produire ses discours de persuasions¹. Par ses actes, le Roi Dragon des Mers de l'Est construit une ambiance agréable et conviviale qui favorisera la persuasion.

Comme la bienveillance, la vertu (sincérité, honnêteté, équité) du roi dragon est aussi remarquable. Durant toute la conversation, le dragon n'a pas utilisé de vocabulaire agaçant, ses expressions sont euphémiques. Par exemple, quand SUN Wukong demande la signification du tableau de ZHANG Liang, AO Run, au lieu de dire directement « je connais, je vous explique », s'est exprimé de biais en disant « *Dà shèng zài xiān, cǐ shì zài hòu, gù nǐ bù rèn de* (大圣在先，此事在后，故你不认得。Il s'agit d'un incident qui s'est produit longtemps après vous, aussi ne le connaissez-vous pas) »². Cette manière de parler permet d'éviter d'embarrasser le visiteur hautain qu'est le Grand saint. A côté de cette façon sophistiquée, le dragon utilise dans l'extrait « *tú zì zài* (图自在， en prendre à votre aise) » sans employer « manque de persévérance » ou « paresse ». Le seul mot qui puisse être déplaisant dans son discours est *yāo xiān* (妖仙), mais ce mot n'est pas inconnu au Singet³, comme nous allons le voir. AO Run utilise ce mot pour susciter du

¹ « Nos jugements varient selon que nous sommes [...] en colère ou de sang-froid. » (ARISTOTE, *La Rhétorique*, traduit en français par Norbert Bonafous, France : Librairie Durand, 1856. p.163).

² WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.173. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.276.

³ Le mot *yāo xiān* n'est pas un terme improvisé par le roi dragon, SUN Wukong le connaît ; il a entendu plusieurs fois les autres l'appeler avec ce terme peu agréable, comme dans le chapitre IV, à sa première visite au palais céleste à l'Empereur de Jade, le dieu de Vénus disait :

'Chén líng shèng zhī, yī xuān yāo xiān dào le.' Yù dì chuí lián wèn yuē : *'Nà ge shì yāo xiān ? 'Wù kōng què cái gōng shēn dá dào : 'Lǎo sūn biàn shì ! ' Xiān qīng men dōu dà jīng shī sè dào : 'Zhè ge yě hóu ! Zěn me bù bài fú cān jiàn,*

pathos. Lorsque le dragon appelle le Singet, il utilise « *Dà shèng* (大圣, Grand saint) » comme appellation pour montrer son respect et sa sincérité ; par ailleurs, pour répondre à la question de SUN Wukong, le dragon n'a pas parlé de manière brève et sèche mais a ajouté de nombreux détails par lesquels il a expliqué les tenants et les aboutissants de l'histoire. C'est destiné à traduire sa sincérité à aider le Singet et met en lumière non seulement sa vertu, mais aussi sa sagesse.

Quant au bon sens, il se voit dans les compétences et les connaissances du dragon. Après être mis au courant de la conversion du Singet au bouddhisme, le chef des océans orientaux indique tout de suite la signification de la pérégrination, il signale que c'est « *Kě hè ! Kě hè ! Zhè cái jiào zuò gǎi xié guī zhèng, chéng chuàng shàn xīn* (……可贺！可贺！这才叫做改邪归正，惩创善心。[...] une résolution qui les mérite les ordres en tant que *śramana*, assurément, et que c'est se repentir pour entrer dans le droit chemin, dominer ses mauvais penchants pour créer l'inclination au bien) »¹.

zhé gǎn zhè dèng dā yìng dào [...], què gāi sī le ! Gāi sī le ! "Yù dì chuán zhī dào : "Nà Sūn wù kōng nǎi xià jiè yāo xiān, chū dé rén shēn, [...], qiè gū shù zuì. "

“臣领圣旨，已宣妖仙到了。”玉帝垂帘问曰：“那个是妖仙？”悟空却才躬身答道：“老孙便是！”仙卿们都大惊失色道：“这个野猴！怎么不拜伏参见，辄敢这等答应道……，却该死了！该死了！”玉帝传旨道：“那孙悟空乃下界妖仙，初得人身，……，且姑恕罪。”

« Votre serviteur a exécuté l'ordre de Votre Majesté et l'informe que le *yāo xiān* est ici.

- Où donc est ce *yāo xiān* ? demanda l'empereur de Jade derrière le rideau roulé.

Singet fit alors une courbette avant de répondre :

« C'est moi, le vieux Singet ! » Sous le choc, tous les immortels-ministres présents pâlirent d'émotion : « Le sauvage ! Au lieu de se prosterner, il se permet cette insolente réponse, [...], il est à pendre, à pendre !

- Ledit Singet est un *yāo xiān* du monde d'En-bas qui vient d'étreindre un corps humain [...], [...] il faut lui pardonner pour cette fois. » (WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji, op.cit.*, p.40. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest, op.cit.*, p.74).

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji, op.cit.*, p.174. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest, op.cit.*, p.276.

A l'aide de ces trois qualités (bienveillance, vertu, bon sens), le Roi Dragon des Mers de l'Est construit son ethos, aussi bien préalable¹, qui se voit avant la persuasion, que discursif.

L'ethos seul ne permet pas à AO Run de convaincre son interlocuteur ; il lui faut travailler sur le logos et le pathos.

Le logos est un élément déterminant dans le discours, « [...] c'est le logos qui détermine ce que fait l'orateur pour convaincre l'auditoire. Il est donc normal d'avoir surtout la « bonne » théorie du logos, et c'est encore le logos qui provoque telle ou telle réponse de [...] (l')auditoire [...]»². » Nous pouvons ainsi dire que le logos est le plus important des trois pôles du discours. En démontrant la logique et les raisons, le logos efface les doutes, les incertitudes, etc. de l'auditoire et permet d'emporter la conviction.

Quant au roi dragon, il profite à bon escient de la peinture pour construire le logos. La peinture ne se présente pas, elle doit être présentée. C'est donc au maître des Mers orientales de décider comment raconter l'histoire et quel vocabulaire utiliser en fonction de son objectif et de la situation. Dans son discours, le dragon met l'accent sur la logique de cause à effet. Avec une conjonction de coordination *sui* (遂, ainsi, donc), il indique l'effet d'une bonne conduite de ZHANG Liang – obtenir les instructions du livre céleste. L'adverbe *guǒ rán* (果然, comme prévu) signale expressément le lien entre les instructions et l'obtention des compétences (*yùn chóu wéi wò zhī zhōng, jué shèng qiān*

¹ L'ethos préalable est, d'après Ruth Amossy, « l'image préexistante du locuteur » et l'ethos discursif, est l'image que le locuteur se « construit dans son discours » (voir AMOSSY Ruth, *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Suisse : Delachaux et Niestlé, 1999. p.155).

² PERELMAN Chaïm, *De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, sous la direction de Benoît Frydman et Michel Meyer, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2012. pp.133-134.

lǐ zhī wài, 运筹帷幄之中, 决胜千里之外, Dans la tente de commandement, décida de victoires à mille lis et au-delà) et du titre (*fú hàn*, 扶汉, la personne qui va soutenir le fondateur de la dynastie des Han). La logique est que l'obéissance et la persévérance créent l'occasion d'acquiescer les instructions, celles-ci permettent de réaliser les exploits et de gagner une place respectable. Le roi dragon continue son histoire avec le fait que « *Tài píng hòu, qì zhí guī shān, cóng chì sōng zǐ yóu, wù chéng xiān dào* (太平后, 弃职归山, 从赤松子游, 悟成仙道. Quand la grande paix fut établie, ZHANG Liang renonça à ses fonctions, retourna dans les montagnes et réalisa la Voie de l'immortalité en suivant dans ses vagabondes Graine-de-Pin-Rouge) », en se servant d'une autre expérience de ZHANG Liang, il répète la logique qu'il veut transmettre : obtenir les instructions de HUANG Shigong et de Graine-de-Pin-Rouge permet à ZHANG Liang de réaliser les succès personnels : « *jué shèng qiān lǐ zhī wài* (决胜千里之外, décida de victoires à mille lis et au-delà) » et « *wù chéng xiān dào* (悟成仙道, réalisa la Voie de l'immortalité) », et à avoir un titre digne, c'est-à-dire, un stratège militaire et un immortel.

Après avoir raconté, à sa façon, l'histoire de ZHANG Liang, le dragon lance une supposition sur l'idée de SUN Wukong – NE PLUS protéger Tangseng. Le résultat de cette hypothèse est que le Singet NE subira PLUS de labeur – ce qu'attendait le Grand saint ; mais, en même temps, il N'aura PAS NON PLUS les instructions. Avec une gradation ascendante et des négations répétitives, le roi dragon déduit que la conséquence de « *bù shòu jiào huì* (不受教诲, rejetez les instructions) » sera « *xiū xiǎng dé chéng zhèng guǒ* (休想得成正果, jamais n'obtiendra le juste fruit) » et « *dào dǐ shì ge yāo xiān* (到底是个妖仙, demeurer un immortel diabolique) ».

De manière semblable, le Roi Dragon des Mers de l'Est transmet discrètement le sens caché du tableau : si ZHANG Liang n'avait pas répété trois fois la recherche de sandale, il n'aurait pas obtenu le *tiān shū* (天书, Livre céleste) et donc pas les gloires de plus tard ; quand il s'agit de SUN Wukong, s'il ne continue pas sa mission, il ne connaîtra jamais la gloire. Avec l'histoire de ZHANG Liang, il laisse SUN Wukong délibérer sur le rapport entre les efforts et les récompenses. L'utilisation de l'analogie entre ZHANG Liang et SUN Wukong montre déjà la position du roi dragon et la réponse qu'il propose : remettre Tangseng sous la protection, recevoir les instructions afin d'obtenir le juste fruit. Mais sans dire son avis directement, le roi dragon recourt aux auxiliaires directifs (falloir, devoir) pendant l'hésitation du Singet, il attend d'exercer des influences sur la décision de SUN Wukong.

Si le logos repose sur la logique et la raison, le pathos agit sur les émotions (l'amour, la haine, la peur, etc.) que l'orateur vise à susciter chez l'auditoire pour que ce dernier adopte l'opinion du locuteur.

Dans son discours, le roi dragon construit le pathos dans deux aspects. L'un consiste en vocabulaire utilisé dans sa description sur le tableau qui a pour but de susciter l'empathie de SUN Wukong ; l'autre concerne son interprétation sur l'appellation peu agréable du Singet, *yāo xiān* (妖仙). Dans sa présentation sur la peinture, nous repérons des mots utilisés pour ce but. L'adverbe *jì* (即, aussitôt) montre l'obéissance et la coordination active de ZHANG Liang ; *guì* (跪, agenouillé) fait voir son respect envers une personne âgée et inconnue ; *sān dù* (三度, trois fois) reflète sa patience ; *lüè wú yì háo jù ào dài màn* (略无一毫倨傲怠慢, sans le moindre signe d'insolence ou de

négligence) indique la déférence de ZHANG Liang¹. Au moyen de ces termes, ZHANG Liang *sous la plume* du roi dragon est devenu un modèle, un exemple à travers lequel le dragon vise à susciter le respect, la reconnaissance et l'admiration de SUN Wukong.

Parallèlement, le dragon emploie un terme désobligeant, 妖仙. *Yāo* (妖, démon, diable, spectre) ; *xiān* (仙, immortel, génie). *Yāo xiān* est donc un immortel diabolique. Nous avons mentionné que SUN Wukong est appelé plusieurs fois par les autres *yāo xiān* même en sa présence ; bien que le Singet n'ait pas réagi, il sait bien que *yāo xiān* n'est pas un terme mélioratif. Le roi dragon recourt à ce mot pour signaler le résultat de la désobéissance de son auditeur afin de susciter un certain mécontentement ; de cette manière, il invite SUN Wukong à revoir son comportement pour évoquer une répulsion, un remords afin que Grand saint reconsidère sa décision ; immédiatement après, AO Run intéresse le Singet avec deux mots du même champ lexical, « *qián tú* (前途, avenir) » et « *zhèng guǒ* (正果, juste fruit) » – l'avenir consiste à obtenir le juste fruit, surtout le deuxième qui intrigue le Singet. Avec un mot péjoratif et deux mots mélioratifs, le dragon construit une antithèse dans laquelle il juxtapose deux options opposées et leur résultat respectif, ainsi il crée un contraste évident qui permettra de provoquer une réaction adaptée.

Toujours au niveau du pathos, le succès du roi dragon repose sur une comparaison entre le bien et le mal, ce qu'on appelle l'émulation salutaire ; c'est une technique dont on profite quand nous exhortons « [...] à suivre un parti et à en rejeter un autre². » Dans

¹ C'est avec l'ethos de ZHANG Liang que le dragon construit son discours sur le pathos.

² MONTAGNE Véronique, *Le Discours d'une dame d'honneur*, dans *Lire l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Etudes réunies et présentées par Dominique Bertrand, France : Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005. p.44.

son discours, AO Run fait bien montre d'une comparaison de ce genre : il juxtapose « *tú zì zài* (图自在, en prendre à votre aise) » et « *dé chéng zhèng guǒ* (得成正果, obtenir le juste fruit) ». Si on peut compter sur cette astuce pour emporter la conviction, c'est parce que, en principe, les gens sont d'accord que « [...] ce qui se fait en vue d'une fin meilleure est préférable : par exemple, ce qui se fait en vue de la vertu, plutôt que ce qui se fait en vue du plaisir [...] »¹ ; c'est-à-dire, de manière générale, nous préférons « [...] tirer les preuves touchant le bon et l'utile »². Le fait que le Singet est enfin convaincu justifie le choix de cette technique : « en prendre à votre aise » a été finalement rejeté, et ce qui a été exécuté, c'est « *bǎo Táng sēng, shòu jiào huì* (保唐僧受教诲, protéger Tangseng, obtenir les instructions) » visant à « obtenir le juste fruit ».

D'ailleurs, comme preuve de l'efficacité de la démarche rhétorique, le dragon a changé l'état émotionnel du Singet. A l'arrivée chez son voisin, SUN Wukong est mécontent et manifeste des doléances ; sous l'effet de la persuasion d'AO Run, il s'est peu à peu calmé, l'état de calme lui permettant de bien réfléchir³ : finalement, « *Xíng zhě [...] jí sǒng shēn, chū lí hǎi cáng, jià zhe yún, bié le lóng wáng* (行者……急耸身, 出离海藏, 驾着云, 别了龙王. Singet quitta d'un bond le refuge aquatique et, montant un nuage, quitta le dragon)⁴. »

Dans cet extrait, le succès du roi dragon est de trois ordres. Il a bien profité de la curiosité de SUN Wukong et du support (une peinture) pour aborder le sujet ; cela permet

¹ Cité par MONTAGNE Véronique dans *Le Discours d'une dame d'honneur*, *op.cit.*, p.44.

² ARISTOTE, *La Rhétorique*, *op.cit.*, p.81.

³ « Nos jugements varient selon que nous sommes [...] en colère ou de sang-froid. » (voir *ibid.*, p.163).

⁴ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.174. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *op.cit.*, p.277.

au Singet, sans qu'il s'en rende compte, de glisser dans l'histoire d'une tierce personne et en tirer une leçon ; ensuite, le dragon analyse la situation concrète de l'interlocuteur ; avec des arguments de cause à effet (« vous ne protégez pas le moine chinois ; [...], vous resterez finalement un *yāo xiān* qui jamais n'obtiendra juste fruit. »), il présente les inconvénients (« compromettre votre avenir », « rester un *yāo xiān* ») et les avantages (« obtenir juste fruit ») en utilisant les mots bien choisis et les phrases bien structurées ; sans imposer son idée, AO Run oriente Grand saint pour que celui-ci réfléchisse et prenne la décision lui-même (« il vous faut prendre vous-même la décision »). C'est ainsi que le Singet a enfin accepté le conseil de son voisin de bon cœur (« N'en dis pas plus ! C'est bon, je retourne le prendre sous ma protection. »). Apparemment, c'est SUN Wukong qui a décidé tout seul ; mais en fait, la prise de décision est due à la sagesse et la stratégie du Roi Dragon des Mers orientales qui maîtrise l'art du discours et sait adapter le contenu de l'argument en fonction des particularités de son interlocuteur, citons l'état d'émotion, la situation personnelle, le caractère, etc.

Grace à sa sagesse et son sens de la stratégie, le dragon a pu remettre une personne (Tangseng) sous la protection d'un puissant (SUN Wukong) ; la pérégrination a ainsi pu continuer. De la même manière Franc-Gal, le coq, a réussi lui aussi à mettre quelqu'un sous sa protection et à continuer son voyage autour de la Ronde (Terre), grâce à sa sagesse et son habileté.

Dans le roman de Barthélémy Aneau, Franc-Gal fait voir ses qualités de civilisateur. Il acquiert et accumule connaissances et savoir-faire pendant une pérégrination de plusieurs siècles. En traversant le monde, il observe et apprend les us et les coutumes des peuples différents, enrichit et développe ses compétences dans bien des domaines comme

la divination, l'agriculture, la construction ou la chasse¹. Ainsi le Gal² a-t-il réussi à sauver les gens du Déluge. Sans les laisser survivre seuls dans la nature, il les a aidés à fonder une communauté nouvelle et civilisée à un endroit nommé Scythie. Cela lui a permis de jouir d'un respect et d'une place incomparables parmi les peuples. Après l'installation et la stabilisation de la nouvelle communauté, Franc-Gal doit laisser sa femme Priscaraxe en Scythie et continuer sa pérégrination. Mais Priscaraxe n'est pas un humain, elle est une créature mi-homme mi-serpent. Le couple garde minutieusement ce secret car « [...] des hommes presque sauvages et plus dangereux que les bêtes fières (*féroces*) [...] tueront et brûleront (Priscaraxe) comme monstre contre-naturel [...] »³. Comment assurer la sécurité de Priscaraxe après le départ de Franc-Gal – d'autant plus qu'elle est déjà enceinte ?

Franc-Gal règle ce problème en plusieurs étapes, la première s'appuie sur son savoir-faire en matière de chasse et de couture. Après la chasse aux bêtes,

[...] (des) belles peaux, [...] (il en fit) faire de belles et braves robes à la dame Priscaraxe [...] de telle et si propre façon qu'elles souffraient apparaître (*laisser paraître*) le plus beau de son humanité en dehors, comme le cou, la poitrine et les muscles des bras, mais au-dessous de la ceinture couvraient tout le reste du bas d'une ample stole (*robe longue*) pendant jusqu'à terre en devant, et par-derrrière étendant une longue traîne traînant par terre et couvrant la queue serpentine, en sorte que ces rudes et simples peuples ne s'en apercevaient point [...] ⁴.

Le Gal fabrique à sa femme les robes qui sont soigneusement conçues. Ces robes exposent seulement la partie humaine au-dessus de la ceinture (« le plus beau de son humanité en

¹ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.110 et p.180 (la divination) ; pp.120-121 (l'agriculture, la construction, la chasse).

² « Le Gal » est l'une des appellations qu'utilise Barthélémy Aneau pour désigner Franc-Gal dans son livre, il signifie « le coq ».

³ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.118.

⁴ *Ibid.*, pp.121-122.

dehors, comme le cou, la poitrine et les muscles des bras ») et sans couvrir tout le corps pour éviter d'éventuels doutes. Habilement, Franc-Gal a ajouté une longue traîne en bas derrière de vêtement (« pendant jusqu'à terre en devant, et par-derrière étendant une longue traîne traînant par terre ») qui est considérée comme une marque et enseigne de noblesse féminine¹. Ainsi, Priscaraxe se présente devant le public en ne montrant que les parties corporelles humaines (« couvrant la queue serpentine »).

Par ailleurs, ce sont de très belles robes, « [...] (elles étaient) faites de tant belles peaux variées, et de telle façon jointes et serrées à riches boutons, fermeux, chaînes et agrafes d'or et précieuses pierreries [...]»². » La beauté des robes est ainsi évidente, mais l'esthétique n'est pas le seul objectif visé par Franc-Gal, il existe une autre intention : ériger une bonne image pour sa femme.

Bien que la partie serpentine de Priscaraxe soit couverte par la belle robe longue, la vie de la femme du Gal et de son futur fils court encore un risque au cas où elle serait dénoncée par exemple ; si Franc-Gal peut aider sa femme à ériger une bonne image et à devenir le leader de la communauté, leur sécurité sera mieux assurée. Ces robes sont donc conçues pour atteindre également ce but. Elles

[...] donnaient à Priscaraxe admirable ornement de beauté, et accroissement d'autorité, et opinion de noblesse ; [...] la belle Priscaraxe se comportait et contournait si dextrement et doucement qu'elle semblait cheminer un pas menu de jeune et mignarde pucelle : et sur icelle s'inclinait à son plaisir, comme en basse révérence et humilité où il appartenait (*seyait*) ; et aussi

¹ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.121.

² *Ibid.*

s'élevait droite en sa stature, plus haute que la commune où il était convenable, ce qui lui acquérait majesté et dignité, voire opinion de divinité¹.

A l'aide de ces robes, Priscaraxe peut donner ainsi une bonne impression aux gens. Accompagné de sa femme, Franc-Gal rassemble tout le monde sur un endroit spacieux². Priscaraxe est, devant le peuple, non seulement « belle et bien aornée (*parée*) » mais aussi « [...] en très hautaine prestance, surmontant même la grandeur gigantesque de Franc-Gal [...] (et montrait une) apparence de la royale majesté »³. Cette bonne image laissée au peuple permet à Priscaraxe de construire un certain ethos préalable qui favorise son accès au pouvoir. Franc-Gal peut passer à l'étape suivante qui vise à convaincre son peuple d'accepter de bon gré Priscaraxe comme leader. Si le roi dragon n'a à convaincre qu'une seule personne, SUN Wukong, Franc-Gal doit emporter la conviction de tout son peuple.

Le coq assemble donc tout le peuple devant qui il fait un discours que nous citerons intégralement avant de voir son fonctionnement rhétorique :

Vous avez de fait expérimenté, mes amis, combien a été amendée et améliorée en tous biens et commodités votre pristine (*ancienne, primitive*) vie sauvage par la société et convenance humaine d'entre vous, en amitié, paix et justice, vous assurant que, comme plus et mieux l'entretenez, d'autant plus les biens et félicités vous adviendront de jour en jour : et dominerez aux bêtes sauvages et aux cruels monstres qui auparavant vous infestaient (*attaquaient*), vous surmontaient en hardiesse, force et légèreté, et vous étaient redoutables. Ou au contraire, si vous vous dissipez et contrariez et outragez les uns les autres, vous serez faits leur proie, et vos charognes leur pâture, et viande des noirs et ravissant (*prédateurs*) oiseaux du ciel. Car par concorde les petites choses deviennent grandes, et par discorde les grandes choses apétissent, dépérissent et tombent à néant. Par quoi, sur tout je vous admoneste à civile société, à concorde, foi véritablement tenue, [...] de votre communauté, laquelle ne peut être mieux administrée ni distribuée que par un seul chef et prince de tous obéi et autorisé. Et pour tant (pour cette raison), il est expédient d'en élire entre vous et de votre nation un homme de bon sens et jugement naturel, bien enharmonisé de sens et membres corporels, [...]. Pour ce, élevez entre vous

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, pp.121-122.

² Voir *ibid.*, p.122.

³ *Ibid.*, p.124.

celui qui tel vous semblera, et après l'avoir informé de l'office et devoir de sa principauté, je le couronnerai pour votre roi.

A cette parole, tous à une voix commencèrent à crier :

– Franc-Gal soit notre roi ! autre roi ne voulons que Franc-Gal !

Le cri au signe de la main apaisé, ainsi leur répondit :

– Cela ne se peut faire, mes amis car le Franc-Gal n'est point de votre nation, mais étranger ici venu à l'aventure. Et sachez que rois étrangers bien rarement ont été bons aux peuples dont ils n'étaient originels. Et puis, Franc-Gal ne peut contrevenir aux immuables ordonnances de l'ancienne dame Anage, de la tour universelle, qui l'a destiné à visiter les autres gens et régions du monde. Par quoi, il ne peut être avec vous plus que le jour, et l'heure présente. Elisez-en donc un d'entre vous, le meilleur, le plus sage et juste que vous penserez être en toute la multitude, et le me présentez ici monté, et après l'avoir de son office informé, je l'établirai par vos consentements et le couronnerai votre roi.

A cette parole, les pauvres Tartarins demeurèrent bien tristes et dolents de cette réponse. [...] ils s'assemblèrent [...] se trouvèrent [...] tous d'un avis : c'est [...] de [...] déférer (à Franc-Gal) l'élection de leur roi.¹

Franc-Gal les remercie, puis se dresse sur pieds avec la belle Priscaraxe qu'il tient par la main dextre et dit :

Hommes de Scythie ! Puisque vous remettez sur moi l'élection de votre roi et me déférez l'honneur, dont je vous rends grâces, de vous en ordonner un, [...] sachez que je vous donnerai un roi en semence extrait de mon sang que jamais encore homme mortel ne vit, et une reine de votre pays et génération : c'est cette présente jeune dame nommée Priscaraxe, de telle prestance et beauté que la voyez. [...] sachez qu'elle est extraite et née de votre terre et pays, qui n'est pas peu, sinon que peu vous estimiez votre native terre, et si, est engendrée du soleil que tant vous honorez et adorez : aussi a-t-elle un esprit illustre, clairvoyant et entendant, et illuminé d'une très claire prudence, qui prudemment et justement vous régira. Son nom est Priscaraxe, duquel nom la signification pouvez entendre combien elle importe. Et si roi mâle vous désirez, sachez qu'en elle et dans son corps vous en avez un engendré de moi, que tant avez requis, extrait du très ancien et illustre sang des Macrobes, lequel, à mon jugement, ne forlignera (*déshonorera*) point son père².

Ensuite, Franc-Gal montre à son peuple

[...] une bien petite crête de heaume à pointe de rubis balais (variété de rubis) qui était destinée à Alektor, [...], en leur disant :

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, pp.122-123.

² *Ibid.*, p.124.

- Voici la couronne royale destinée par mon vouloir et bon jugement à ma dame Araxe présente, femme très belle, très prudente et très noble, fille du soleil et extraite de votre terre et pays, enceinte d'un fils engendré de Franc-Gal Macrobe. Avisez si pour reine la voulez accepter.
- Nous l'acceptons ! [...]. Nous l'acceptons et tenons Priscaraxe pour notre reine et dame souveraine ! [...].
- Vive la reine ! Vive la reine ! Vive la reine Priscaraxe ! Et à bien vienne le fruit de son corps, le futur roi Alector¹!

Comme tout bon orateur, Franc-Gal oriente pas à pas son peuple pour que les gens prennent une décision qui lui soit favorable. Dans l'exorde de son discours, le Gal transmet trois informations : la contribution de Franc-Gal à la création de la civilisation, l'intérêt de l'élection d'un roi et les profils exigés des candidats. Pour commencer, Franc-Gal invite son public à revoir l'histoire de la civilisation en Scythie. Il débute avec « Vous avez de fait expérimenté » – une expérience vraie vécue des peuples ici présents (« mes amis ») – afin de souligner la vérité de l'histoire qu'il évoque ; il utilise une comparaison entre le présent (« (vous) dominerez aux bêtes sauvages et aux cruels monstres ») et le passé (« (les bêtes et monstres) qui auparavant vous infestaient (*attaquaient*), vous surmontaient en hardiesse, force et légèreté, et vous étaient redoutables »), cette comparaison justifie que la vie « a été amendée et améliorée » et n'est plus menacée, le mot « combien » dans la première phrase montre à quel niveau la vie a été changée. Ce genre d'exorde sur le pathos permet de susciter dès le début le respect et la gratitude chez l'auditoire. En même temps, en se référant à l'histoire qui lui construit son ethos préalable, Franc-Gal rappelle à son peuple sa contribution et sa suprématie dans la communauté, et par là, il souligne implicitement qu'il dispose de l'*auctoritas*. Selon Audi Paul,

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.125.

A l' [...] *auctoritas* [...] appartient [...] un principe d'obéissance, voire de soumission. [...] l'autorité de l'auteur [...] (est) une fonction. [...]. Cette conception fonctionnelle de l'autorité de l'auteur [...] (entraîne) celui qui y souscrit à voir [...] la conséquence [...] (d'une) « force de conviction »¹.

Quant à Franc-Gal, il est l'auteur (en sens de créateur, réalisateur d'une chose, responsable d'un acte) de sa ville Scythie, c'est-à-dire que, comme fondateur de la communauté, il a le droit de décider, son jugement est correct et crédible. Il construit ainsi l'ethos discursif. Ensuite, comptant sur son *auctoritas*, Franc-Gal propose l'élection pour la raison suivante : l'élection permet de trouver une personne compétente, aimée et obéie de tous, qui va administrer la communauté en maintenant la concorde. La concorde est importante « Car par concorde les petites choses deviennent grandes, et par discorde les grandes choses apétissent, dépérissent et tombent à néant » et que « si vous (hommes de Scythie) vous dissipez et contrariez et outragez les uns les autres, vous serez faits leur proie, et vos charognes leur pâture, et viande des noirs et ravissant (*prédateurs*) oiseaux du ciel. » Avec ces arguments, Franc-Gal fait penser à la sécurité et à l'avenir de la communauté en suscitant de l'inquiétude chez son peuple ; il donne son jugement en employant un *argumentum ad verecundiam* (argument de respect ou d'autorité), ce qui lui permet de faire approuver par son peuple la nécessité et l'intérêt de l'élection. Pour finir, Franc-Gal exige de façon implicite que, quant aux profils des candidats, le futur roi soit « de votre nation » ; il impose cette condition afin d'introduire Priscaraxe. Ces préalables faits, Franc-Gal continue son jeu avec le logos qui est l'élément déterminant et le plus important dans le discours.

¹ AUDI Paul, 2002, *Sémantique de l'autorité (quelques remarques)*, dans *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 50, pp.15-22. p.15.

Le Gal connaît bien la situation : lui, comme fondateur de la communauté, jouit de l'*auctoritas* ; il sera sans aucun doute élu s'il propose une élection de roi. Il a donc proposé d'élire un roi et s'est laissé élire pour passer l'étape suivante qui consiste à refuser. Après être élu, Franc-Gal a en effet refusé de façon très claire (« cela ne se peut faire »). Les raisons semblent pertinentes : ayant encore la mission, il est obligé de partir voire de façon imminente (« pas plus que le jour, et l'heure présente ») ; étant étranger, il ne peut pas être le roi de cette communauté. Si la première raison est objective, la seconde est plutôt biaisée car c'est Franc-Gal qui, voulant garder la place pour sa femme, a établi l'exigence sur l'origine du candidat. Franc-Gal profite de son *auctoritas* et sort une autre argumentation *ad verecundiam* ; et comme résultat, personne ne conteste car tout le monde pense qu'il a raison.

Après avoir refusé, Franc-Gal présente tout de suite sa femme et formule sa recommandation. Comptant sur le pouvoir de sa parole et de sa recommandation en tant que fondateur de la communauté, le Gal présente les profils de sa femme afin d'ériger son autorité devant le peuple : il commence par l'identité de sa femme (« une reine de votre pays et génération »), il continue avec sa naissance (« elle est extraite et née de votre terre et pays »), accentue son origine noble (« engendrée du soleil que tant vous honorez et adorez ») et termine par ses qualités (« un esprit illustre, clairvoyant et entendant, et illuminé d'une très claire prudence, qui prudemment et justement vous régira »). Afin de dissiper les hésitations éventuelles qui empêcheraient son peuple d'accepter provisoirement une femme comme leader, Franc-Gal, avec une figure de prolepse, annonce qu'il est conscient que certains veulent peut-être « un roi mâle » et annonce immédiatement ensuite que Priscaraxe est enceinte et porte dans son ventre un garçon qui sera nommé Alector (« un roi en semence extrait de mon sang », « un engendré de moi »).

Quant aux compétences de celui-ci, le Gal recourt encore à l'argumentation d'autorité, il rassure (« à mon jugement ») son auditoire que, ayant les parents issus des familles nobles (« (Priscaraxe) engendrée du soleil » et « (Franc-Gal) extrait du très ancien et illustre sang des Macrobes »), son fils ne va pas déshonorer son père et sera donc le meilleur candidat de roi de la communauté.

Se servant du discours, Franc-Gal a transmis une information : élire Pricaraxe et Alector, c'est non seulement un témoignage du respect et de la confiance pour le Dieu du Soleil et pour Franc-Gal – le grand sauveur et civilisateur, mais aussi une nécessité pour mieux gouverner le territoire. A la fin du discours, avant d'inviter le peuple à se prononcer, le Gal, encore une fois, recourt à l'argumentation d'autorité (« mon vouloir et bon jugement ») pour déclarer sa vive intention de passer le sceptre à Pricaraxe. En s'appuyant sur son *auctoritas*, il démontre la crédibilité de son jugement et presse son peuple d'accepter sa recommandation. Pour finir, en matière de péroraison, Franc-Gal fait un résumé contenant toutes les informations clés (« ma dame Araxe présente, femme très belle, très prudente et très noble, fille du soleil et extraite de votre terre et pays, enceinte d'un fils engendré de Franc-Gal Macrobe »), à travers une figure d'insistance – il répète trois fois « très », il accentue les qualités de sa femme. Ces formules, toutes courtes et concises, se veulent mémorables ; elles se trouvent tout à la fin du discours, c'est-à-dire à une position saillante, ce qui permet de frapper l'attention de l'interlocuteur ; avec encore une fois « mon vouloir et bon jugement », ces formules paraissent indiscutables. Et son auditoire, convaincu, a accepté et tenu Priscaraxe pour reine et dame souveraine. Ainsi, le Gal est parvenu à réaliser son projet : assurer la sécurité de sa famille en convainquant son peuple d'accepter la prise du pouvoir de sa femme.

Dans ces deux passages, le Roi Dragon et Franc-Gal ont été habiles. S'ils ont réussi à convaincre respectivement SUN Wukong et le peuple de Scythie, c'est par leur intelligence et leurs stratégies de persuasion efficaces. Le dragon et le Gal connaissent leur auditoire respectif.

La nécessité pour l'argumentateur de connaître son public afin de persuader est un lieu commun de la théorie de l'argumentation, que chacune des perspectives rappelées ci-dessus reprend à son compte à des niveaux différents. Cette « connaissance », selon les exigences requises de l'argumentateur aristotélicien, comprend les croyances et les prédispositions du public, qu'il s'agisse d'un groupe ou d'une communauté¹.

Le roi dragon a connu l'orgueil, l'opposition ainsi que la conviction au bouddhisme (« croyance ») de SUN Wukong lorsque celui-ci raconte son histoire ; Franc-Gal connaît fort bien sa place incomparable au cœur de son peuple : il jouit du respect, de l'amour, de l'obéissance et de la confiance des hommes de Scythie (« prédispositions »). En connaissant leurs interlocuteurs, le dragon et le Gal ont bien choisi le point de départ et les modes de persuasion. Le dragon profite de l'intérêt du Singet pour le tableau ; le Gal utilise les angoisses des gens pour le futur. Et durant la conversation, ils assurent astucieusement un bon déroulement en manipulant la progression du dialogue du début à la fin. Le maître des Mers de l'Est raisonne à partir de l'idée de SUN Wukong et en tire une conclusion déplaisante ; pendant que SUN Wukong hésite, il se positionne afin de pousser son interlocuteur à prendre sa décision. Quant à Franc-Gal, il a utilisé maintes fois son *auctoritas* pour faire des propositions (élection de roi, profils des candidats, recommandation de sa femme, etc.). Ainsi, le roi dragon et Franc-Gal orientent au fur et

¹ W. TINDALE Christopher, 2009, *L'argumentation rhétorique et le problème de l'auditoire complexe*, traduit d'anglais par Sivan Cohen-Wiesenfeld, dans *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], n° 2, <http://journals.openedition.org/aad/493>, 32 paragraphes. paragraphe 13.

à mesure l'auditoire pour que celui-ci accepte enfin leur idée de bon gré ; ils érigent en même temps une image de stratège intelligent et de sage.

D'ailleurs, nous trouvons que, pendant toute la persuasion, le dragon n'a pas utilisé d'expression comme « ce n'est pas correct de ... », « il ne faut pas ... » ou « à mon avis, ... » bien qu'il pense ainsi. La persuasion s'est produite de manière très euphémique. Comparé à cela, Franc-Gal réagit de façon bien directe : « cela ne se peut faire » quand il refuse ; « par mon vouloir » et « mon jugement » quand il recommande. Nous voyons donc par cette comparaison une différence culturelle dans l'approche rhétorique : les Chinois s'expriment en biais alors que les Français de manière directe¹.

En plus de l'intelligence et de la stratégie, les deux symboles montrent leur autorité au cours de leur discours. L'autorité du roi dragon se voit plutôt dans son ethos. Selon Michel Meyer,

L'ethos est une excellence qui n'a pas d'objet propre, mais qui s'attache à la personne, à l'image que l'orateur donne de lui-même, et qui le rend exemplaire aux yeux de l'auditoire, lequel est alors prêt à l'écouter et à le suivre. Les vertus morales, la bonne conduite, la confiance qu'elles suscitent les unes et les autres, confèrent à l'orateur une autorité. L'ethos, c'est l'orateur comme principe (voire comme argument) d'autorité. [...] Concluons d'autorité : *l'ethos est le point d'arrêt du questionnement*².

Nous avons analysé la construction de l'ethos, préalable³ et discursif, du roi dragon et avons découvert la réussite dans les trois domaines (bienveillance, vertu, bon sens). Par

¹ Cette différence correspond à ce que nous avons découvert au Chapitre I de la Partie II sur la grammaire chinoise et française. La syntaxe chinoise exige que les compléments circonstanciels soient placés immédiatement après le sujet et avant les prédicats et objets tandis que la syntaxe française veut que les éléments clés comme le sujet, le prédicat, l'objet soient prononcés en premier avant tous les complémentaires citons le lieu, le temps, la manière, etc.

² MEYER Michel, *La Rhétorique*, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2011. p.21.

³ Sans retourner directement à la montagne, SUN Wukong est passé chez le roi dragon, il est possible que le Singet cherche de la consolation auprès du maître des océans orientaux et tente de demander l'opinion de celui-ci. Ainsi, le dragon devrait avoir une bonne réputation et être quelqu'un de fiable (ethos préalable), sinon, Grand saint n'y serait pas allé avant de retourner sur son territoire.

conséquent, si le Singet n'a pas hésité à accepter le conseil du dragon, c'est en raison de l'autorité d'AO Run, son autorité se voyant dans l'ethos constitue en fait le point d'arrêt de tout doute (questionnement). Par ailleurs, durant toute la persuasion, le texte du roi dragon ne laisse aucune place à la discussion et SUN Wukong n'a pas pu intervenir. Outre que cela construit l'ethos d'autorité, cela aide également à montrer l'autorité du dragon.

Quand il s'agit de Franc-Gal, ce coq signale dès le début l'origine de son *auctoritas* et indique que son autorité n'est pas née *ex nihilo* ; ensuite, il profite de son ethos afin d'influencer son auditoire : de l'élection de roi aux profils des candidats, de la recommandation de sa femme à la garantie sur les compétences de son fils, il emploie plusieurs fois le mot « jugement » pour rappeler son autorité et orienter l'audience afin que son peuple prenne une décision qui lui sera favorable. En outre, dans le discours, Franc-Gal mentionne deux fois qu'il peut couronner l'élu pour le roi (« je l'établirai par vos consentements et le couronnerai votre roi », « je le couronnerai pour votre roi »). Il faut rappeler qu'autour du XVI^e siècle – époque où a été rédigé ce livre, les rois français sont couronnés par l'archevêque de Reims. Le fait que le Gal a le droit de couronner un futur roi, et en même temps d'indiquer son autorité, divinise en quelque sorte l'autorité qu'il possède.

Implicite ou explicite, peu importe la façon, l'autorité se voit dans l'image du Roi Dragon des Mers de l'Est et de Franc-Gal. Dans son *Dictionnaire de la langue française*, Littré explique le mot « autorité » comme pouvoir de se faire obéir¹. Nous pouvons dire que les deux animaux deviennent ainsi un symbole de l'autorité. En tenant compte de leur

¹ Voir LITTRÉ Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, tome 1^{er}, *op.cit.*, p.251.

rôle du plus grand dirigeant d'une région ou d'une nation dans les livres (le roi dragon est le plus grand chef des Mers de l'Est et Franc-Gal est le plus grand chef de Scythie), nous trouvons dans leur image trois pôles qui sont aussi importants les uns que les autres : autorité, symbole, suprématie d'un territoire. Ces trois agents créent une convergence qui rapproche l'image du dragon et du coq du symbole national.

2.4 Héros civilisateur, ancêtre mythique et roi

La transmission de la civilisation est un autre thème commun des deux ouvrages – *La Pérégrination vers l'Ouest* et *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, où le dragon et le coq jouent un rôle majeur.

Le mot « civilisation » a des sens très variés et son emploi n'est pas toujours précis. Il est souvent associé à « un jugement de valeur et qualifie favorablement les sociétés à propos desquelles il est employé »¹ ; c'est « un tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social »². Ainsi, le mot « civilisation » est conçu comme l'envers de « barbarie » comme confirme Nelli V. Motroshilova, philosophe russe : « La barbarie ne représente pas quelque chose d'extérieur par rapport à la civilisation, mais elle est son envers, le pôle opposé et irréductible de la civilisation

¹ *Encyclopædia Universalis*, France : Paris, Albin Michel, corpus 4. p.1182.

² TYLOR Edward Burnet, *La Civilisation primitive*, tome premier, traduit d'anglais par Pauline Brunet, France : Paris, Ancienne Librairie Schleicher, 1920. p.20.

à travers lequel s'expriment un grand nombre de contradictions de celle-ci¹. » En effet, « A partir du IV^e siècle avant notre ère, on commence à associer, aux termes « barbarie » et « barbares » des caractérisations telles que la sauvagerie, l'absence de culture, l'ignorance, la cruauté, l'inhumanité². » Ainsi, les sociétés civilisées sont considérées comme celles qui connaissent la religion, la morale, les bonnes mœurs etc. et on suppose que les sociétés dites primitives ou préhistoriques ne sont pas civilisées³. Dans nos œuvres littéraires, les confins entre l'état de barbarie et celui de civilisation se manifestent tout d'abord dans les besoins fondamentaux, en particulier, l'agriculture, l'élevage des animaux domestiques et la vie sédentaire.

Dans *Alector ou le Coq*, grâce à Franc-Gal, la population est sauvée des eaux et s'installe dans des hauts lieux par crainte du cataclysme. Issu d'une très ancienne et grande famille de tradition agricole⁴, Franc-Gal trouve que la population est « barbarin et presque sauvage » et qu'elle a donc besoin des connaissances pour améliorer ses conditions de vie⁵. Avec son intervention, les deux états d'évolution sociale révèlent un contraste important.

Au niveau de l'alimentation, la population vivait auparavant de « [...] gland et carnage (*viande*) comme porcs, sangliers, loups ou bêtes ravissant (*prédatrices*) – voire,

¹ MOTROSHILOVA Nelli V., *La barbarie, face cachée de la civilisation*, dans *Diogène*, traduit du russe par Dave Dewnarain, n° 222, 2008. pp.93-107. p.94.

² *Ibid.*

³ Des notions utilisées par des acteurs de paix au XXI^e siècle sur www.irenees.net/bdf_dossier-129_fr.html.

⁴ « Kamat », le nom de l'ancêtre de la famille Macrobe d'où vient Franc-Gal, signifie une personne qui accomplit un dur labeur selon l'étymologie grecque. Cela montre l'importance du travail des champs pour cette famille noble et le vœu des humanistes de la Renaissance (voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.247).

⁵ *Ibid.*, pp.152-153.

aucuns (*certain*s), de chair humaine – et ils ne buvaient que l'eau simple ou du lait des bêtes qu'ils savaient déjà bien nourrir ès pâturages des montagnes »¹. La chasse et la cueillette sont des marqueurs de l'état sauvage des prédateurs, alors que l'élevage des bêtes sur les pâturages révèle l'état nomade, moins valorisé que celui de la civilisation agricole.

Pour réussir à civiliser le peuple de Scythie, Franc-Gal fait « [...] goûter les fruits de la terre, et même des lambrusques – qui en ce temps étaient mûres car c'était sur l'automne [...] et aussi des autres fruits de la terre, et des blés et semences »² et donne à « [...] connaître les bons fruits, plantes, arbres, racines, herbes et graines et minéraux qu'ils avaient en leurs régions, et ne (les) connaissaient pas ; leur enseignant aussi le labourage, le cultivage (*culture*) des terres, vignes et jardins »³ et surtout la manière de « transplanter et cultiver en vigne pour les adoucir et en tirer la suave liqueur du vin »⁴.

Ce que Franc-Gal fait découvrir et enseigner se centre d'abord autour de l'agriculture : connaissance sur les saisons et les espèces comestibles ainsi que le savoir-faire sur le labourage et la domestication des plantes sauvages. L'agriculture réalise le passage de l'état primitif vers la civilisation avec l'abandon de la cueillette primitive. En tant que guide au long du chemin qui mène vers la civilisation agricole, Franc-Gal commence à construire son image de héros civilisateur. Cette image est révélée surtout par

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.120.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p.152.

⁴ *Ibid.*, p.120.

l'enseignement de la culture des vignes et la fabrication du vin, lesquelles ont toujours été des marqueurs importants de l'état de civilisation. La culture des vignes est considérée comme symbole de Culture, celle des hommes « civilisés » qui savent exploiter la terre et cultiver ses fruits avec la bénédiction des dieux¹. Cet ancrage symbolique est complété par la fabrication du vin. Le vin a été aussi pendant longtemps considéré comme un présent des dieux : son goût incomparable et l'ivresse qu'il procure font du vin le symbole des plaisirs terrestres ou célestes². Dans l'Antiquité, le bon usage du vin distingue les cultures « civilisées » des peuples « barbares » : Perses, Thraces ou Celtes, incapables de juguler leur soif à la manière des satyres de la mythologie grecque³. Le vin incarne ainsi la civilisation donnée aux Hommes.

Dans ce sens, la vigne et le vin sont des cadeaux divins qui désignent un peuple ou une personne élue, chargé(e) d'une mission civilisatrice. Et dans *Alector ou le Coq*, c'est Franc-Gal qui joue le rôle de la personne élue : à travers ses exploits dans la transmission des connaissances agricoles surtout sur la vigne et le vin, son identification comme héros civilisateur et ancêtre mythique⁴ est confirmée.

¹ Voir <https://www.hominides.com/html/dossiers/vin-origine-histoire.php>.

² Voir *idem*.

³ Voir *idem*.

⁴ Ici, le rôle d'ancêtre mythique se concentre sur l'exploit de Franc-Gal dans l'initiation de la civilisation et ce rôle sera retraité et confirmé dans les liens avec les ancêtres mythiques revendiqués par les Français, et la démonstration sera dans la partie suivante du chapitre présent.

Outre l'agriculture, le contraste entre l'état sauvage et l'état civilisé se fait également à travers le logement. La population vivait de manière dispersée et vagabonde dans les montages, roches et cavernes. C'est Franc-Gal qui apprend à ce peuple

[...] à esbaucher (*émonder*) et charpenter bois, à équarrir pierres, détremper terre grasse, et de tout cela édifier cases et maisons au long des fleuves pour leur retraite et sure garde de leur personne et leur bétail contre les injures de l'air, des pluies, vents et orages, et contre la violence des bêtes sauvages : et contre icelles s'assembler en nombre de défense redoutable aux bêtes fières¹.

Dès lors qu'ils deviennent sédentaires et habitent dans des maisons, la sécurité contre la menace des catastrophes naturelles et monstrueuses est assurée et permet à la population de mener une vie stable fondée sur l'agriculture et l'élevage des animaux domestiques. Cela met fin à la vie à la fois dispersée et nomade et aide l'homme à développer des formes de vie collective et organisée vers une société civilisée. De la nature à la culture, de la hutte ou de la tente face à l'architecture, de la cueillette à la chasse, du nomadisme au travail de la terre² et à la vie sédentaire, il existe « un grand nombre de contradictions »³ comme marqueurs de « l'antinomie monde barbare/monde civilisé »⁴ si on reprend ce qu'a écrit Jean-Pierre Vernant.

Cette première transmission de civilisation, qui repose sur la nourriture et la sécurité, qualifie donc une société plus favorable au niveau des besoins fondamentaux de l'être

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.120.

² Voir BOLARD Laurent, 2009, *Le Prince, héros civilisateur*, dans *Le Moyen Age*, n° 2, tome CXV, pp.291-308. p.293.

³ MOTROSHILOVA Nelli V., *op.cit.*, p.94.

⁴ VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, France : Paris, NRF, Gallimard, 1989. p.105.

humain. Tout au long de ce passage, Franc-Gal est l'initiateur et l'accompagnateur, il exerce dans sa communauté sa fonction de héros civilisateur et d'ancêtre mythique.

L'homologue chinois de Franc-Gal est *Fú xī*¹ (伏羲, Fuxi) qui a non seulement ces deux titres mais aussi les liens étroits avec le dragon. Dans la sous-partie intitulée *Mythes et légendes* de la partie I, l'origine de Fuxi est montrée comme liée au dragon sous angle de la mythologie ; il s'agit ici d'un resserrement de leurs relations au niveau de la civilisation.

L'histoire de Fuxi remonte à l'Antiquité et il est à la tête d'une grande tribu qui vénère le dragon comme totem ou symbole de la tribu et ce pour deux raisons : Fuxi règle toutes choses en fonction du culte du dragon et institue des maîtres-dragons auxquels il donna le nom de dragons. Par exemple,

Zhū xiāng wéi Fēi lóng shì, zào shū qì. Hào yīng wéi Qián lóng shì, zào jiǎ lì. Dà tíng wéi Jū lóng shì, zhì wū lú. Hún dùn wéi Xiáng lóng shì, qū mǐn hài. Yīn kāng wéi Tǔ lóng shì, zhì tián lǐ. Lì lù wéi Shuǐ lóng shì, [...] shū dǎo quán yuán (朱襄为飞龙氏，造书契；昊英为潜龙氏，造甲历；大庭为居龙氏，治屋庐；浑沌为降龙氏，驱民害；阴康为土龙氏，治田里；栗陆为水龙氏，……疏导泉源。Le poste de l'écriture fut au nom de Dragon volant dont le chef fut Zhuxiang ; celui du calendrier fut Dragon plongé dont le chef fut Haoying ; celui de la construction de maisons fut Dragon installation dont le chef fut Ting le Grand, celui de la chasse aux monstres fut Dragon conquérant dont le chef fut Hundun ; celui de l'exploit agricole fut Dragon de terre dont le chef fut Yinkang, celui pour draguer les sources fut Dragon d'eau dont le chef fut Sulu, etc)².

¹ Dans de nombreuses écritures, Fuxi a plusieurs nominations telles que *Páo xī* (庖犧, Paoxi), *Fú xī* (宓羲/伏牺, Fuxi), *Tài hào* (太昊/太皞, Taihao), *Bāo xī* (包牺, Baoxi), *Fú xī* (伏戏, Fuxi), *Xī huáng* (牺皇, Xihuang), *Huáng xī* (皇羲, Huangxi).

² Voir WU Chengquan (Qing), *Wu di ji – Tai hao fu xi shi chu zi*, Gang jian yi zhi lu, Juan 1. 吴乘权 (清), 《五帝纪》, 出自《纲鉴易知录》卷一。WU Chengquan, dynastie des Qing, *Wu di ji – Tai hao fu xi shi*, dans *Gang jian yi zhi lu*, tome I. p.41 (page en version scannée).

Cette référence révèle deux choses : l'une concerne les hauts faits de Fuxi, l'instauration de ces postes affirme les contributions de Fuxi en faveur du progrès et du développement de l'agriculture permettant de parvenir à l'état de civilisation. L'autre est en lien avec la nomination des postes, nous remarquons que tous les noms des postes possèdent le caractère *dragon*, cela démontre qu'aux yeux de Fuxi, le dragon dispose des fonctions mythiques, raison pour laquelle il les utilise dans la vie réelle.

Sous la direction de Fuxi, la tribu des dragons accomplit des exploits comme l'unification des peuples chinois primitifs en les initiant et orientant vers la civilisation. Fuxi devient ainsi mythique et omnipotent et est considéré comme l'ancêtre mythique et le héros civilisateur. Il se classe en tête des *sān huáng* (三皇, Trois Augustes, identifiés à plusieurs empereurs mythiques) que l'on associe respectivement au ciel, à la terre et à l'être humain¹. L'ouvrage chinois, *La Pérégrination vers l'Ouest* remonte au déluge et au premier temps de la civilisation de l'univers et signale naturellement les exploits des ancêtres mythiques et héros civilisateurs, dont Fuxi, que revendique la culture chinoise : « *Gǎn Pán gǔ kāi pì, Sān huáng zhì shì, Wǔ dì dìng lún* (感盘古开辟，三皇治世，五帝定伦。 Touchés par l'initiative de Pan Gu, les trois Augustes mirent le monde en ordre et les cinq Empereurs fixèrent les règles des relations sociales)². »

¹ L'identification relativement plus courante est celle dans *Complément aux Mémoires historiques* de SIMA Zhen (679 – 732, historien et fonctionnaire de la dynastie des Tang) : *Fú xī* (伏羲, Fuxi), *Nǚ wā* (女娲, Nüwa) et *Shén nóng* (神农 Shennong) (voir HUANG Kaiguo, 2018, *Wudi shuo, sanhuang shuo de xingcheng*, Hebei shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue chubanshe), Di 41 ji, Di 6 qi, 5-10 ye. 黄开国, 2018, 《五帝说、三皇说的形成》, 《河北师范大学学报 (哲学社会科学版)》第 41 辑第 6 期, 5-10 页. HUANG Kaiguo, 2018, *De l'Origine et de l'Evolution des Trois Augustes et Cinq Empereurs*, dans *Journal de l'Université normale du Hebei (Philosophie et Sciences sociales)*, vol. 41, n° 6, pp.5-10. p.9).

² WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.2. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *op.cit.*, p.9.

Le fait que Fuxi est considéré par les peuples chinois comme un des trois initiateurs de la mise en ordre de l'univers constitue ainsi un arrière-plan du roman. La présentation dans le livre est trop concise, il faut donc chercher des récits plus détaillés dans les écritures historico-mythiques.

Voici une description sur Fuxi dans le *Shiji suoyin* (《史记索引》, *Complément aux Mémoires historiques*) :

Tài hào, Páo xī shì, Fēng xìng, dài Suì rén shì, jì tiān ér wáng. [...]. Shé shēn rén shǒu, yǒu shèng dé. [...]. Shǐ huà bā guà, yǐ tōng shén míng zhī dé, yǐ lèi wàn wù zhī qíng. Zào shū qì, yǐ dài jié shéng zhī zhèng. Yú shì shǐ zhì jià qǐ, yǐ lì pí wéi lǐ. [...]. Jié wǎng gǔ, yǐ jiāo diàn yú, gù yuē mǐ xī shì. [...]. Yǒu lóng ruì, yǐ lóng jì guān, hào yuē lóng shī. Zuò sān shí wǔ xián zhī sè (太皞, 庖牺氏, 风姓, 代燧人氏, 继天而王。……。蛇身人首, 有圣德。……。始画八卦, 以通神明之德, 以类万物之情。造书契, 以代结绳之政。于是始制嫁娶, 以俪皮为礼。……。结网罟, 以教佃渔, 故曰宓戏氏。……。有龙瑞, 以龙纪官, 号曰龙师。作三十五弦之瑟。 Sous prénom de Taihao ou Paoxi, nom de famille de FENG, Fuxi fut souverain en succédant à Suiren. Il possédait le buste humain et la queue de serpent¹. Il fut un grand saint. Il inventa les huit trigrammes afin de sensibiliser les grandes vertus des dieux et de faire communiquer les sentiments de tout être. Il créa les fondements de l'écriture chinoise et donc remplaça l'enregistrement d'évènements par les nœuds sur corde. Il établit les relations conjugales et fixa la conduite humaine, ainsi le mariage fut instauré dont les peaux en paire de cerf furent dons. Il enseigna l'art de la pêche et de la chasse en apprenant à tresser des cordes pour en faire des filets. Il témoigna de l'apparition prophétique d'un dragon et nomma ainsi les fonctionnaires dirigeants par le dragon. Il éleva les animaux pour la cuisine et il fut ainsi nommé Paoxi. Il inventa la cithare à 35 cordes)².

Nous y lisons les exploits civilisateurs de Fuxi qui sont partiellement similaires à ceux de Franc-Gal dans les efforts d'améliorer les conditions de vie des hommes primitifs.

¹ Le serpent est un des archétypes animaux du dragon. Au niveau de l'apparence, le serpent contribue au dragon son corps long et tortueux ainsi que ses couleurs variées et mystérieuses ; aidé par le fait qu'il mue (le changement de peau), le serpent transmet la vie de perpétuation. Ainsi existe-t-il une transformation libre entre le serpent et le dragon dans l'imaginaire des Chinois. Nous pouvons ainsi considérer que Fuxi, qui a un corps serpentin, a effectivement un corps du dragon.

² SIMA Zhen (Tang), *Shiji suoyin - San huang ben ji - Tai hao pao xi ji*, Juan 30, JI Yun (Qing) bianzhu, shou ru *Si ku quan shu*, 1782. 司马贞 (唐), 《史记索引·三皇本纪·太昊庖牺氏》卷三十, 纪昀 (清) 编著, 收入《四库全书》, 1782. SIMA Zhen, dynastie des Tang, *San huang ben ji - Tai hao pao xi ji*, dans *Complément aux Mémoires historiques*, tome 30, textes réunis par JI Yun, dynastie des Qing, dans *Si ku quan shu*, 1782. pp.41-42.

Et à partir de l'élevage des bétails, Fuxi entretient des rapports avec le feu et tout particulièrement la cuisson des aliments. Sa contribution aux activités culinaires marque en particulier la séparation de l'état barbare avec celui de la civilisation. Les activités culinaires se révèlent dans un des prénoms, qui est *Páo xī* (庖羲, Paoxi), qui signifie « cuire les animaux de cuisine ». L'apport de la cuisson « *biàn rú xīng zhī shí* (变茹腥之食, modifia l'habitude de manger la viande crue avec le poil) »¹.

Par ailleurs, les rôles d'ancêtre mythique et de héros civilisateur de Fuxi se manifestent dans d'autres inventions dont deux sont exemplaires. L'une est la création de *bā guà* (八卦, huit trigrammes)² – un concept philosophique fondamental de la Chine ancienne qui est utilisé dans le Taoïsme et *Yi jing* (易经, *Le Livre des mutations*), ainsi que dans d'autres domaines de la culture chinoise tels que le *fengshui*³, les arts martiaux, la navigation, etc. L'autre invention de Fuxi est l'établissement du système et des rites du mariage, qui renforce la morale et les critères de la société civilisée de parenté, car la méconnaissance du mariage signifie l'absence de filiation paternelle et donc de tout lien

¹ WANG Jia (Dong jin), *Shi yi ji*, Juan 1, *Gu jin yi shi*, Juan 13, WU Guan (Ming). 王嘉 (东晋), 《拾遗记》卷一, 出自《古今逸史》卷十三, 吴琯 (明) 编录。WANG Jia, dynastie des Jin de l'Est, *Shi yi ji*, tome I, dans *Gu jin yi shi*, tome 13, textes réunis par Wu Guan, dynastie des Ming. pp.10-11 (page en version scannée).

² C'est un terme chinois signifiant « huit (八 *bā*) figures de divination (卦 *guà*) ». Le *bā guà* est un diagramme octogonal avec un trigramme différent sur chaque côté.

³ Le *fengshui* est un art qui a pour but d'harmoniser l'énergie environnementale d'un lieu de manière à favoriser la santé, le bien-être et la prospérité de ses occupants.

de caractère social ou religieux¹. Le mariage est ainsi considéré comme le repère de la constitution de la société humaine².

Le savoir-faire dans l'élevage du bétail, la chasse et la pêche, l'apport du feu à la cuisson, l'invention des huit trigrammes et l'établissement du système et des rites du mariage, tout cela désigne véritablement un stade de civilisation, soit « la mise en ordre du monde », comme décrit dans l'arrière-plan de *La Pérégrination vers l'Ouest*. Grâce à sa démarche d'initiation et d'enseignement, Fuxi est ainsi considéré comme un des premiers « souverains civilisateurs »³ des peuples chinois, rassemblant ainsi les deux versants de son image : ancêtre mythique et héros civilisateur.

Dans ces récits littéraires et historico-mythiques français et chinois, les hommes primitifs rivalisent avec la nature sauvage afin de satisfaire leurs besoins fondamentaux et d'améliorer leurs conditions de vie et donc de favoriser le développement de la société vers un état plus évolué : de l'état sauvage et nomade à celui de civilisation. Dans ce processus, les exploits de Fuxi et Franc-Gal, incarnations anthropomorphiques du dragon et du coq, sont identiques : initier et promouvoir cette évolution de la civilisation. Leur but est aussi identique : construire « un tout organisé et un ordre qui se définit par rapport à ce qui est autre »⁴, le chaos. Cela leur permet d'ériger la double image d'ancêtre

¹ Voir LÜ Buwei (Zhan guo), *Lü shi chun qiu – Shi jun lan – Shi jun*. 吕不韦 (战国), 《吕氏春秋·侍君览·侍君》。LÜ Buwei, dynastie des Royaumes combattants, *Shi jun de Shi jun lan* dans *Lü shi chun qiu*. pp.7-8 (page en version scannée).

² Voir LU Jia (Xi han), *Xin yu*, Juan 1. 陆贾 (西汉), 《新语》卷一。LU Jia, dynastie des Han de l'Ouest, *Xin yu*, tome I. pp.12-13 (page en version scannée).

³ *Encyclopædia Universalis*, corpus 4, *op.cit.*, « CHINE (L'Empire du Milieu) – L'homme et l'univers », p.777.

⁴ VERNANT Jean-Pierre, *op.cit.*, p.105.

mythique et héros civilisateur. A travers l'obéissance et le respect induits par cette double image, ils affirment leur rôle de roi, celui d'un pacificateur révélant par son action de la profonde harmonie universelle¹.

Ainsi, en tant que symbole de la grande tribu de Fuxi, le dragon profite de l'importance de Fuxi dans la culture chinoise et devient peu à peu un symbole de tous les peuples chinois. Et le coq, grâce à Franc-Gal, remonte au déluge ainsi au premier temps de la civilisation ; il resserre le lien en amont avec Noé, l'ancêtre et le fondateur de la Gaule qui planta la première vigne². Par conséquent, cette évolution dans le domaine des besoins fondamentaux offre l'occasion au dragon et au coq de se construire un triple rôle – héros civilisateur, ancêtre mythique et roi, et, par là, de réaliser un rapprochement vers le symbole national.

En plus de la civilisation qui a répondu aux besoins fondamentaux, les valeurs morales et éthiques marquent le deuxième clivage du monde sauvage/civilisé.

Dans *La Pérégrination vers l'Ouest*, l'Empereur Taizong des Tang (618 – 907) est amené aux Enfers afin de connaître l'état sauvage caché dans son empire apparemment civilisé. Voici une des scènes que voient ses yeux :

Jiàn nà yīn sī lǐ, bù zhōng bú xiào, fēi lǐ fēi yì, zuò jiàn wú gǔ, míng qī àn piàn, dà dòu xiǎo chéng, jiān dào zhà wěi, yín xié qī wǎng zhī tú, shòu nà xiē mó shāo chōng cuò zhī kǔ, jiān áo diào bō zhī xíng, yǒu qiān qiān wàn wàn, kàn zhī bù zú. Yòu guò zhe wǎng sǐ chéng zhōng, yóu wú shù de yuān hún. Jīn dǒu shì liù shí sì chù yān chén de pàn zéi, qī shí èr chù cǎo kòu de hún líng, dǎng zhù le zhèn zhī lái lù (见那阴司里，不忠不孝、非礼非义、作践五谷、明欺暗骗、大斗小秤、奸盗诈伪、淫邪欺罔之徒，受那些磨烧

¹ Dans l'obéissance, « [...] on retrouve le Franc-Gal civilisateur. Ce rôle est fondamentalement celui que l'on attribue au roi : celui d'un pacificateur révélant par son action la profonde harmonie universelle. » (ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.252).

² Voir *ibid.*, p.232.

舂铍之苦，煎熬吊剥之刑，有千千万万，看之不足。又过着枉死城中，有无数的冤魂。尽都是六十四处烟尘的叛贼，七十二处草寇的魂灵，挡住了朕之来路。J'ai visité les Enfers, où les félons, les impies, les injustes, les impolis, les gaspilleurs des céréales, les escrocs, les hypocrites, les dépravés, les voleurs et les violeurs subissent les pires supplices, moulus, brûlés, hachés, frits, écorchés et pendus, mille et une scènes dont ne peut se détacher le regard. Nous sommes ensuite passés par la cité de Malemort, peuplée d'innombrables âmes en peine, bandits et brigands de tous lieux qui m'ont barré la route)¹.

Les damnés souffrent du châtement à cause des mauvais actes effectués quand ils sont vivants : les uns sont conduits par le désir égoïste ou l'ignorance des vertus ; les autres, morts injustement dans les désastres naturels ou dans la guerre, gardent avec obstination la haine et la colère qui se transforment en punition et les torturent continuellement². Les âmes souffrent en espérant le salut.

Les Enfers sont ici régis selon les lois bouddhiques³ ; la scène nous expose donc un de ses fondamentaux – les origines de mauvais actes : *sān dú* (三毒, Trois Poisons ou Trois Souillures) qui sont *tān* (贪, avidité), *chēn* (嗔, haine) et *chī* (痴, ignorance)⁴. Ces origines déterminent les souffrances des âmes aux enfers et c'est ce qu'on appelle le *yè* (业, *karma*). Les damnés, imprégnés dans le *karma*, ont besoin de la délivrance du bouddhisme afin d'effacer le *karma* et de se sauver de l'état de péché. Telle est la fonction du bouddhisme : conduire tout être vers le Bien et la transmigration – la réincarnation, la renaissance ou même la vie éternelle.

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, *op.cit.*, p.132. Traduction extraite et améliorée de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, *op.cit.*, p.208.

² Pardonner les autres, selon la doctrine bouddhique, est le salut de soi-même.

³ La notion d'*Enfers* dans la culture chinoise est fortement influencée par le bouddhisme ; au lieu de dire simplement *dì yù* (地狱, Enfers) les Chinois utilisent plutôt une expression bouddhique, *shí bā céng dì yù* (十八层地狱, dix-huit sous-enfers), dont le terme originel est *naraka* en sanskrit.

⁴ Voir ZHANG Zhijun, *Dufo ji shi baifo: zhenshi de tangseng*, Zhongguo, Jiangsu fenghuang chubanshe, 2012. 张志军, 《读佛即是拜佛：真实的唐僧》，中国，江苏凤凰出版社，2012。ZHANG Zhijun, *Lire le Bouddha : décrypter l'image de Tangseng*, Chine : Jiangsu, Edition Fenghuang, 2012. p.238.

A travers la visite, l'Empereur Taizong a pu comprendre la doctrine principale du bouddhisme dont le *karma* et l'importance de la conduite du Bien. Il a pris aussi conscience des souffrances dramatiques des hommes causées par la guerre. Une fois revenu dans le monde des vivants, l'Empereur organise les cérémonies bouddhiques pour délivrer les âmes du monde des ombres et envoie des moines vers l'Ouest pour faire introduire les soutras bouddhiques en Chine. Voici l'origine de la pérégrination du roman à laquelle participe le Dragon de Jade.

Cette intrigue littéraire trouve sa source dans l'Histoire chinoise. Selon les récits historiques, le 4 juin du calendrier lunaire de l'an 626, soit la neuvième année du règne de l'Empereur Gaozu des Tang, son deuxième fils, LI Shimin, le futur empereur Taizong, provoqua l'abdication à son père et le remplaça par la force militaire. Les deux frères de la famille royale, Jiancheng, le prince héritier légitime et Yuanji, le cadet, en furent victimes. C'est ce que nomment les historiens chinois *Xuán wǔ mén zhī biàn* (玄武门之变, Coup d'Etat à la porte Xuanwu)¹. Du point de vue bouddhique, cet acte d'abdication et de fratricide est une démonstration de l'avidité du pouvoir royal et politique ainsi que de l'ignorance des vertus : le respect, la justice, le refus de violence, l'amour auprès des membres de famille, et surtout le *rén* (仁, charité, bonté)², etc. Ainsi, souffrant de persécutions morales, le nouvel empereur, Taizong, accepta les conseils des fonctionnaires érudits en matière de bouddhisme et voulut introduire les soutras

¹ Voir QIAO Zongchuan, 1993, *Cong xuanwumen zhi bian dao zhenguan zhi zhi*, Jinyang xuekan, Di 2 qi, 54-58 ye. 乔宗传, 1993, 《从玄武门之变到贞观之治》, 晋阳学刊, 第2期, 54-58页。QIAO Zongchuan, 1993, *Du Coup d'Etat de Xuanwumen à la Prospérité de Zhenguan*, dans *Journal académique de Jinyang*, n° 2, pp.54-58. p.54.

² Le « 仁 », se prononçant *rén*, est un critère majeur confucianiste pour estimer la personnalité d'un grand homme et particulièrement d'un prince ; il peut se traduire comme la charité et la bonté.

bouddhiques. L'objectif direct fut donc d'aider l'Empereur à se purifier et à se débarrasser du harcèlement moral. Cela permettra en réalité l'introduction de la civilisation bouddhique en Chine et donnera l'accès du salut à l'Empire des Tang et leur peuple.

L'arrière-plan historique se projette ainsi littérairement dans les paroles du Bouddha :

Wó xiàn sì dà bù zhōu, zhòng shēng shàn è, gè fāng bù yī : Dōng shèng shén zhōu zhě, jìng tiān lǐ dì, xīn shuǎng qì píng ; [...] ; wǒ Xī niú hè zhōu zhě, bù tān bù shā, yǎng qì qián líng, suī wú shàng zhēn, rén rén gù shòu ; dàn nà Nán shàn bù zhōu zhě, tān yín lè huò, duō shā duō zhēng, zhèng suǒ wèi kǒu shé xiōng chǎng, shì fēi è hǎi [...] zhòng shēng yú chǔn [...] (我现四大部洲，众生善恶，各方不一：东胜神洲者，敬天礼地，心爽气平；……；我西牛贺洲者，不贪不杀，养气潜灵，虽无上真，人人固寿；但那南瞻部洲者，贪淫乐祸，多杀多争，正所谓口舌凶场，是非恶海……众生愚蠢……。J'observe que les qualités morales des créatures diffèrent sur chacun des quatre continents. Les habitants de celui de l'Est sont respectueux, courtois, francs et paisibles. Dans le nôtre, celui de l'Ouest, on ignore la cupidité et le meurtre ; les gens sont modestes et d'humeur égale ; la longévité leur est assurée bien que la perfection supérieure leur soit étrangère. Mais au Sud ! C'est le règne du lucre et de la concupiscence ; ils ne se plaisent qu'au mal, se disputent et s'entretuent ; le cas de le dire, de leur langue sort médisances par brassées, de leurs actes, les gens sont stupides et grossiers)¹.

Il s'agit ici du second clivage barbare/civilisé qui fait de la civilisation une référence exemplaire. L'opposition entre le peuple barbare et le peuple civilisé repose en fait sur le plan éthique, celui de la vertu et de la « méchanceté » : comme ce que souligne Christian Jacob, sur cette échelle, « Le niveau de civilisation indique donc le caractère intrinsèque d'une population, son tempérament². »

Aux yeux du Bouddha, le Sud où se trouve la Chine sous la dynastie des Tang, est un monde non civilisé, car l'Empereur et ses sujets ignorent les vertus, et l'absence des vertus les empêchent de sortir de l'océan de péchés pour acquérir l'harmonie universelle.

¹ WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》. WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.85. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.152.

² JACOB Christian, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, France : Paris, Collin, 1991. p.162.

C'est une allusion aux actes barbares de l'Empereur Taizong lors du coup d'Etat dans l'Histoire, mais cela confirme aussi les scènes constatées lors de sa visite aux Enfers dans le roman. Afin de *quàn rén wéi shàn, quàn huà zhòng shēng* (劝人为善，劝化众生。 Passer de l'état de barbarie à celui de grandes vertus et d'aider les gens à cultiver la vérité et à pratiquer le Bien)¹, il faut que l'Empire échange avec une autre culture hautement développée, c'est-à-dire, la civilisation bouddhique.

Quand nous revenons au roman, ce besoin d'apport et d'échange se rend plus convaincant par l'intervention de Guanyin, une déesse qui a, par sa grande compassion, une réputation et révérence énorme chez les Chinois. Elle confirme la nécessité de l'introduction du bouddhisme en présentant les fonctions des sutras, surtout les trois corbeilles de la Loi du Bouddha du Grand Véhicule, où se trouvent le salut et la délivrance :

Néng jiě bǎi yuān zhī jié, néng xiāo wú wàng zhī zāi. Néng chāo wáng zhě shēng tiān, néng dù nàn rén tuō kǔ, néng xiū wú liàng shòu shēn, néng zuò wú lái wú qù (能解百冤之结，能消无妄之灾。能超亡者升天，能度难人脱苦，能修无量寿身，能作无来无去。Elles ont pouvoir de dénouer mille injustices et de dissoudre toutes les calamités, de faire monter au ciel les damnés, de tirer les affligés de leurs peines, d'assurer longévité sans limitées² et de faire en sorte que l'on ne part, ni ne vient)³.

Cette présentation décrit une Chine édifiée par la civilisation bouddhique, un monde civilisé où règnent la Vérité et le Bien, c'est-à-dire l'harmonie universelle. Avec l'apport du bouddhisme, la pratique du Bien consiste en une première valeur morale et éthique et

¹ Voir WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.85. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., p.153.

² Le corps de longévité sans limite est celui des bouddhas du passé, du présent ou du futur puisqu'ils ont transcendé la vie.

³ Voir WU Cheng'en, *Xiyouji*. 吴承恩, 《西游记》。WU Cheng'en, *Xiyouji*, op.cit., p.148. Traduction extraite de WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, op.cit., pp.233-235. Le *nirvāna* arrête le cycle des réincarnations.

suscitera d'autres vertus telles que la justice, la modestie, la bonté, l'entraide, la fraternité, etc. Ces vertus conduisent l'Empire à construire un modèle de perfection humaine. Bouddha est l'inventeur de cette civilisation mature et le héros civilisateur majeur est l'Empereur Taizong, « le vrai dragon » – emblème impérial chinois.

L'introduction du bouddhisme est importante tant pour le développement de la société dans le roman que sur le plan culturel dans la Chine réelle.

Par son sens du péché et son souci du salut de l'âme, par les notions de niveau et d'étape dans la méditation, et par sa pratique de charité généralisée, le bouddhisme constitua un enrichissement pour la pensée chinoise ; il contribua au néo-taoïsme et, plus tard, au néo-confucianisme. Lui-même s'est laissé influencer par le taoïsme, aboutissant à l'école du Chan (Zen). Toujours est-il qu'à partir de la dynastie des Tang (VII^e – IX^e siècles), la Chine ancienne se reconnaissait comme la terre où cohabitaient les *Sanjiao* («Trois Religions»). Il s'ensuivit plusieurs siècles de créations effervescentes, que les historiens qualifient de Renaissance chinoise¹.

Le bouddhisme constitue un enrichissement tellement indispensable pour la pensée chinoise que ses promoteurs jouissent d'une grande vénération chez le peuple chinois, en particulier l'Empereur Taizong des Tang, aussi bien dans le roman que dans l'Histoire.

Néanmoins, la civilisation ne s'accomplit jamais par le seul exploit d'un héros civilisateur ou d'un prince imaginaire omnipotent. Le héros et le prince ne constituent qu'une étape dans le processus de transmission de la civilisation. Tel est le cas de l'apport du bouddhisme. François Cheng, poète et écrivain français d'origine chinoise, insiste sur une contribution collective pour la civilisation bouddhique : « Nous ne soulignons jamais

¹ CHENG François, *Le Dialogue – une passion pour la langue française*, France : Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 2010. p.20.

assez le fait que la Chine a embrassé le bouddhisme, non pas à la suite d'envois massifs de missionnaires ou de conquêtes militaires, mais grâce à l'inlassable recherche de disciples et de pèlerins chinois eux-mêmes¹. » Dans le roman chinois, le rôle de ces apôtres est joué par l'équipe de pérégrination dont le Dragon de Jade fait partie. En servant de transporteur, le Dragon de Jade accomplit un trajet aussi bien long que difficile et finit par apporter les sutras bouddhiques en Chine, nous pouvons dire qu'il est un autre héros civilisateur du bouddhisme.

Ainsi, l'apport du bouddhisme marque le second clivage barbare/civilisé de l'Empire des Tang, qui est marqué par les valeurs morales et éthiques. Dans ce processus, l'Empereur Taizong et le Dragon de Jade construisent leur image brillante de héros civilisateur, l'image du dragon unit ainsi les deux représentants. En renforçant son rôle de héros civilisateur et en profitant de l'importance de la civilisation bouddhique pour la pensée chinoise, le dragon s'approche de plus en plus de la statue de symbole national.

Sous la plume d'Aneau, aussi existe-t-il ce clivage barbare/civilisé dont l'évolution se poursuit par l'établissement du modèle de perfection humaine, elle existe dans le discours de Franc-Gal à propos de l'élection de roi.

Vous avez de fait expérimenté, mes amis, combien a été amendée et améliorée en tous biens et commodités votre pristine (*ancienne*) vie sauvage par la société et convenance humaine d'entre vous, en amitié, paix et justice, vous assurant que, comme plus et mieux l'entretenez, d'autant plus les biens et félicités vous adviendront de jour en jour : et dominerez aux bêtes sauvages et aux cruels monstres qui auparavant vous infestaient (*attaquaient*), vous surmontaient en hardiesse, force et légèreté, et vous

¹ CHENG François, *op.cit.*, p.21.

étaient grandement redoutables. [...] Car par concorde les petites choses deviennent grandes, et par discorde les grandes apétissent, dépérissent et tombent à néant. Par quoi, sur tout je vous admoneste à civile société, à concorde, foi véritablement tenue, mutuelle amitié, évitation d'outrage, punition des outrageux par équitable justice conservatrice de votre communauté, laquelle ne peut être mieux administrée ni distribuée que par un seul chef et prince de tous obéi et autorisé¹.

A travers le contraste entre les deux mondes, Franc-Gal montre un clivage identique à celui de la société chinoise des Tang. Il précise les vertus majeures pour la construction du jugement de valeurs, comme le respect, l'entraide, la justice, la concorde, la fraternité, la solidarité et le refus de violence, etc. qui sont en effet les valeurs humaines primordiales. Nous y voyons clairement la position humaniste d'Aneau, affirmée par la proposition de l'élection du roi. L'élection du roi est en effet un idéal humaniste dans le domaine politique qui évoque la notion de « roi philosophe » de Platon dans sa *République* : on garde un roi, fidèle à la tradition, mais on l'élit, comme en Utopie².

Cependant, il ne s'agit pas d'une nouvelle civilisation car les vertus humaines sont déjà bien présentes dans les anciennes cultures mais patinées par le temps. Voici l'idéal prôné par les humanistes, dont l'auteur du roman *Alector ou le Coq*.

Le roman a vu le jour au XVI^e siècle, à la suite d'une période charnière où la « Renaissance constamment se cherche, tandis que le Moyen Age n'en finit plus de se perdre »³. C'est sur cet arrière-plan historique que l'Humanisme est né. Un des objectifs de ce mouvement intellectuel et culturel est de revenir aux textes de l'antiquité grecque

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.122.

² *Ibid.*, p.252.

³ BOLARD Laurent, *op.cit.*, p.291.

et latine, afin de redécouvrir des valeurs morales et intellectuelles encloses dans les anciennes cultures et de les adapter à des besoins nouveaux. Les humanistes libèrent l'homme et construisent un modèle de perfection humaine – « [...] d'ordre éthique chez les moralistes, les pédagogues et les philosophes, d'ordre esthétique chez les artistes, d'ordre social chez les juristes et les politiques »¹.

Ce modèle de perfection humaine est mis en application par Aneau, non seulement comme érudit et traducteur, mais aussi comme pédagogue humaniste². Dirigé par Andrea Alciat, juriste et humaniste italien, Aneau obtient son doctorat de droit. Pour lui, « Exercer le droit, pratiquer la justice, c'est de retrouver l'harmonie cosmique et la recréer parmi les hommes : c'est proprement accomplir un acte divin.³ » Ce point de vue révèle le souhait d'Aneau sur la pratique de droit : retrouver la civilisation marquée par l'organisation éthique, politique et sociale et revivifier son énergie pour construire un modèle – l'harmonie universelle. Le souhait de résurrection se réalise par Franc-Gal. Le héros du roman apporte non seulement les vertus en tant que moraliste, philosophe, pédagogue mais aussi l'ordre du monde comme juriste et politique. Remettre le monde en ordre par les exploits civilisateurs, c'est favoriser le développement de la société vers un état civilisé. Grâce à la recherche de l'idéal humaniste projeté dans l'écriture, Aneau construit à Franc-Gal l'image de héros civilisateur et pacificateur du chaos :

¹ *Encyclopædia Universalis*, corpus 9, *op.cit.*, « Humanisme, Humanisme, humaniste, l'homme et les « humanités » », pp.602-603.

² ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.II.

³ *Ibid.*, p.I.

Et pour ce, (Franc-Gal) les exhortait à compagnie honnête et civile, à mutuelle aide, à ne se faire point d'outrage les uns aux autres, à châtier ou punir par commun accord les outrageux, et pour en ordonner justice, constituer un sage chef sur eux, auquel tous, de commun accord, ils porteraient révérence comme déjà ils faisaient à moi¹.

Comme ce qu'évoque Pic de la Mirandole, philosophe et théologien humaniste italien, dans son discours *De dignitate hominis* : « J'ai lu, dans les livres des Arabes, qu'on ne peut rien voir de plus admirable dans le monde que l'homme². » C'est à la littérature gréco-latine des Anciens que se réfèrent les humanistes pour trouver leur inspiration dans tous les domaines où s'applique leur esprit³. Pour Aneau, l'inspiration se trouve, entre autres, dans le droit qui permettra d'accomplir « un acte divin »⁴. Les liens du droit et de « l'acte divin » nous montrent ici le consentement d'Aneau sur l'avis de la *Prisca theologia* (théologie antique)⁵ – « [...] les lois et les religions ont une origine unique et une harmonie secrète préside à leur apparente diversité⁶. » Ce syncrétisme religieux nourrit⁷ profondément le roman *Alector et le Coq* qui aborde les plus hautes questions métaphysiques sous la forme de récits mythologiques et emprunte les mythes aussi bien à l'antiquité païenne qu'à la tradition biblique⁸.

Dans le roman d'Aneau, les Souverains, dont Anange, sont les conservateurs de la civilisation primitive. Anange trône dans une très ancienne tour ronde édifiée avant la

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.121.

² *Encyclopædia Universalis*, corpus 9, *op.cit.*, p.602.

³ Voir *ibid.*

⁴ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.I.

⁵ C'est une doctrine héritée des néoplatoniciens italiens, notamment de Marcile Ficin et Pic de la Mirandole (voir *ibid.*, p.III).

⁶ Voir *ibid.*

⁷ *Juris Prudentia*, long poème sur la naissance et l'importance du droit est une autre œuvre importante d'Aneau, fortement influencée par la *Prisca theologia* (théologie antique).

⁸ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.VI.

mémoire des hommes¹, c'est « une grande dame très ancienne et de redoutée autorité, et ayant souveraine puissance sur tout ce qui était au-dessous d'elle, [...] elle avançait ou arrêtait, surhaussait ou déprimait les hommes et les affaires humaines à elle soumis, [...] »². Inspirée par *Ananké* (en grec ancien Ἀνάγκη) dans la mythologie gréco-romaine, qui s'appelle aussi *Necessitas* ou encore *Fatum* (destin) et marque le début du cosmos avec *Chronos*, Anage reprend à la fois un concept et la personnification de la destinée, la nécessité inaltérable et la fatalité, elle joue le rôle de gardien de la civilisation primitive. En plus, l'auteur emprunte l'étymologie grecque pour que Franc-Gal soit issu d'une ancienne généalogie de noblesse et de grandes vertus : son nom de famille « *Macrobe* » signifie une longue vie, les noms des ancêtres donnent, par « *Kamat*³ », l'image d'une famille noble qui accomplit un dur labeur et l'image de sagesse par « *Sophrisne* ». En créant une longue histoire et en affectant des vertus à la grande famille des *Macrobes*, *Aneau* donne, par la main des dieux comme *Anage*, à *Franc-Gal* et aux membres de sa famille, le statut des premiers porteurs des cierges pour qu'ils accomplissent leur tâche primordiale : civiliser le monde. *Franc-Gal* affirme ainsi encore une fois son double rôle : héros civilisateur et ancêtre mythique.

Pour renforcer cette image, l'auteur rapproche la figure de *Franc-Gal* des deux ancêtres mythiques reconnus et revendiqués par les Français d'alors – *Noé* et *Héraklès*.

La figure de *Franc-Gal* se rapproche de celle de *Noé* par le surnom « *gal* » qui peut être rapproché du *gallim*, mot hébreu signifiant « sauvé des eaux » et le surnom de *Noé*.

¹ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.74.

² *Ibid.*, p.102.

³ « *Kamat* » signifie, selon l'étymologie grecque, une personne qui accomplit un dur labeur (voir *ibid.*, p.247).

Dans ce surnom, deux traditions sont aussi conciliées : la première, la tradition qui voulait que les principaux peuples de l'Occident aient une origine troyenne ; la deuxième, celle qui faisait de Noé le fondateur de la Gaule, en même temps qu'il y planta la première vigne¹ – Noé est l'inventeur de la liqueur du vin dans la Bible, que Franc-Gal fait goûter par les habitants de Scythie.

Quant au rapprochement de Franc-Gal et d'Héraklès, il se voit dans sa rencontre avec Priscaraxe qui fait référence à un épisode de la vie d'Héraklès :

Après avoir accompli le dixième de ses travaux, il s'endormit dans une région proche de la Mer Noire. Pendant son sommeil, une femme dont le corps s'achevait en queue de serpent lui vola ses chevaux. Elle lui promit de les lui rendre s'il consentait à être son amant. Ce qu'il fit. De cet accouplement naquirent trois fils, dont Scythès, l'ancêtre du peuple Scythe².

Par conséquent, la région de « Scythie » dans *Alector ou le Coq*, l'endroit où rencontrent Franc-Gal et Priscaraxe, est probablement une allusion à « Scythès ». Nous avons d'autres éléments aidant à renforcer ce rapprochement : « Franc-Gal se repose-t-il sur une peau de lion, et on se souvient qu'il tue un lion pour sauver l'archier Croniel. Or le premier des travaux d'Héraklès fut d'affronter puis de tuer le lion de Némée, dont il revêtit la dépouille³. »

A côté de ces rapprochements, il en existe un autre révélé par le vrai nom de Franc-Gal qui est Dysir. Dans ce nom, Dis qui est un dieu dans les mythes gaulois⁴, l'auteur

¹ Voir ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, p.232.

² *Ibid.*, p.250.

³ *Ibid.*

⁴ Voir *ibid.*, p.249.

invente ce nom Dysis pour accorder à Franc-Gal cette contribution importante dans le processus de civilisation.

De ces ancêtres mythiques, Franc-Gal acquiert la sagesse, l'autorité et le rôle de héros civilisateur. Cela complète et renforce ce qu'il hérite de son ancienne famille. Les mythes gréco-romains servent ainsi de sources à ses capacités et à la légitimité du rôle d'ancêtre mythique et de héros civilisateur. Ainsi, avec la prudence et les ordres immuables accordés par les Souverains, Franc-Gal circule dans le monde pour y apporter l'harmonie universelle :

[...] en tous pays et régions que j'abordasse, je traversais le plus souvent sur chevaux terrestres dans les terres fermes pour connaître les diverses villes, pays et mœurs des hommes, en les politisant (*civilisant*) s'ils étaient barbares, et les rendant humains s'ils étaient sauvages et cruels, leur enseignant religion d'honneur au Souverain, vertu, foi, justice, tempérance, mariage ; [...]. Et par force d'arme châtais les mauvais obstinés faisant aux autres hommes violence et outrage ; et semblablement purgeai les pays des monstrueuses, mauvaises et dangereuses bêtes ; et faisais infinis autres actes de vertu, [...]¹.

Sur les exploits des héros de roman comme Franc-Gal, Gabriel Naudé commente ainsi : « [...] (ils) ne sont rien autre chose que des projets suivant lesquels on pourrait espérer de réussir à perfectionner et à réformer la conduite des hommes². » En redécouvrant les valeurs éthiques, politiques et sociales, Franc-Gal les adapte aux nouveaux besoins et établit un modèle de perfection humaine afin de qualifier favorablement la société. Dans cet effort de résurrection de la civilisation perdue et de

¹ ANEAU Barthélémy, *op.cit.*, pp.152-153.

² NAUDE Gabriel, *Le Mascurat ou Jugement de tout ce qui a été imprimé contre le cardinal Mazarin*, Rome, 1649. p.80.

réinstallation de la profonde harmonie universelle, le héros érige son image de promoteur et défenseur de la civilisation, donc d'ancêtre mythique, de héros civilisateur et de roi.

Dans la civilisation marquée par les vertus, l'Empereur Taizong des Tang et Franc-Gal, incarnations anthropomorphiques du dragon et du coq, accomplissent de nouveaux exploits dans l'introduction d'une culture plus élevée : le chaos est remplacé par l'ordre et l'harmonie, la barbarie cède à la vertu.

A travers les deux passages de l'état sauvage à celui de civilisation, l'un sur les besoins fondamentaux et l'autre sur les vertus, le dragon et le coq construisent le jugement de valeurs, apportent les connaissances et vertus ainsi que la profonde harmonie universelle à la culture chinoise et française. Ce processus leur permet de renforcer les trois rôles : ancêtre mythique, héros civilisateur et roi. Les trois images s'articulent, se complètent et sont assistées par l'importance de la civilisation introduite sur le plan de culture du pays d'accueil, elles donnent aux deux animaux l'image de symbole national.

Conclusion

Le fait que le dragon chinois et le coq français ont pu devenir symbole national et le restent de manière aussi permanente n'est pas un hasard, c'est la conséquence de bien des facteurs favorables : caractéristiques communes ou similaires ainsi que particularités propres à chacun d'entre eux qui les ont aidés à y parvenir.

Le dragon et le coq montrent tous deux une présence importante, dans des domaines assez variés tels que le folklore, les mythes et les légendes, les religions et les cultes, la politique et le sport où ils répondent aux besoins fondamentaux de leur peuple. Leur présence les rend familiers auprès des gens de tous milieux sociaux, et cette familiarité jette une base solide pour gagner popularité et reconnaissance, cela leur permet de devenir un symbole national en favorisant leur acceptation dans tout le pays. De plus, dans un même domaine, les deux animaux assurent des fonctions similaires. Ce point commun montre que les deux symboles nés dans deux civilisations différentes possèdent néanmoins une homogénéité culturelle ; et en même temps, il peut justifier que leur présence n'a pas simplement un but de décoration mais est plutôt symbolique et significative ; cela a aidé le dragon et le coq à monter sur la scène historique et emblématique comme symbole national.

Derrière une présence remarquable et des fonctions semblables se trouvent pourtant des origines différentes. Le dragon concerne davantage les idées propices et fastes, en lien avec le bonheur ; étant le chef des quartiers résidentiels, il veille sur ceux-ci dans son temple ; il se charge d'apporter la paix, la sérénité et d'éloigner les calamités ; par ailleurs, il est en lien étroit avec l'empereur, dont il symbolise la royauté et l'autorité. Malgré des

évolutions de sa signification symbolique, le rôle du dragon dans les domaines étudiés reste pourtant le même : il joue partout le rôle de chef, de leader. Pour sa part, le coq est fréquemment associé à la force ; il évoque la vigilance et est utilisé pour résister au malheur. Il figure sur des objets en rapport avec la guerre, les conflits et les formes de résistance ; en faisant preuve de combativité, de courage, de vaillance et de persévérance, il joue un rôle de héros aux yeux de son peuple. Si on mesure à cette aune, le dragon chinois, au contraire du coq français qui présente fréquemment une image d'héroïsme au cours des guerres et des compétitions sportives, fait apparaître peu de compétence combattante, ce qui explique à la fois son absence pendant les longues périodes de guerre en Chine et son relatif effacement sur un autre champ de bataille – le sport.

Dans le domaine iconographique, à travers une comparaison entre le dragon de face (le *dragon zhèng*) et le coq à patte levée, nous avons trouvé que le caractère *zhèng* (正) dans la nomination du premier contient aussi le schème de la patte comme dans l'image du coq à patte levée, ce qui traduit que dans les deux symboles, on exprime l'idée de fermeté en utilisant le même schème de la patte. Par ailleurs, comparer le *dragon zhèng* et le coq à patte levée confirme une fois de plus l'existence du lien entre le dragon et l'empereur et celui entre le coq et le héros. Le dragon, préalablement associé à l'empereur, montre ainsi un lien plus solide avec le chef d'Etat chinois grâce à cette image de *dragon zhèng* ; l'invention du coq à patte levée a quant à elle pour fonction d'assurer une distinction entre le coq de l'héraldique et les coqs ridiculisés dans la basse-cour ; un coq avec la patte dressée sert à traduire les qualités requises dans les combats, aussi caractérise-t-il le héros ou l'héroïsme.

Pour ce qui est de l'apparence physique, le dragon est composé des parties corporelles de différents animaux ; son corps est conçu de façon courbée, puisqu'il se compose d'innombrables courbes et ressemble à une série de coupes reliées entre elles ; bien qu'il ait des pattes montrant les griffes affûtées, on a vu que les ongles de ces griffes sont courbés et poussent vers l'intérieur, ce qui atténue l'agressivité. On peut donc dire que l'apparence du dragon dessine un schème autour des notions de ployer, d'atténuer, d'euphémiser et d'intérioriser. Ce schème peut expliquer certaines habitudes et traditions chinoises : dans la communication, les Chinois sont plutôt implicites, ils s'expriment volontiers de façon détournée ; au niveau de leur personnalité, ils sont réservés et ne laissent pas facilement voir leurs émotions. Quant au coq, contrairement au dragon, il montre souvent une posture plutôt déployée : il se dresse et étend les parties de son corps le plus possible ; il est souvent représenté ailes et pattes déployées. Ce genre de graphisme, qui crée un mouvement vers le haut et l'extérieur, peut s'interpréter en relation avec les manières d'agir des Français : par rapport aux Chinois, ils s'expriment de manière plus explicite et plus directe sans aborder le sujet de biais ; les Français sont moins réservés et ont tendance à exprimer davantage leurs émotions.

En littérature, les noms et appellations des dragons et coqs soulignent leurs rôles d'empereur, de dirigeant et d'élite. Et quand ils deviennent des personnages littéraires, les deux animaux symboliques doivent affronter des épreuves afin d'obtenir un titre et ils révèlent ainsi tous deux intelligence et courage. Le dragon démontre avec l'autorité, l'apparence, les habits et les comportements qu'il dispose des particularités et des qualités de l'empereur ; le coq traduit le rôle du héros et l'héroïsme en faisant montre de combativité et en affichant la puissance et l'intelligence requises par l'héroïsme. Par ailleurs, largement anthropomorphisés, ils adoptent l'apparence et les émotions humaines ;

ce rapprochement du symbole et de l'être humain facilite la compréhension de leurs rôles littéraires ; dans le même temps, ils possèdent aussi des pouvoirs magiques surhumains, qui suscitent chez le peuple le respect et la vénération. Ces deux élaborations littéraires permettent aux Chinois et aux Français de s'identifier à leur symbole respectif et favorisent l'acceptation des symboles chez les habitants des deux pays. Comme l'empereur et le héros sont respectivement la personnalité idéale dans les deux cultures, le dragon et le coq ne sont plus un simple animal mais l'incarnation de cette personnalité idéale d'une société dont ils reflètent les valeurs et les qualités les plus prisées. C'est à partir de ce constat que nous comprenons l'expression chinoise « *lóng de chuán rén* (龙的传人, les descendants du dragon) » et l'appellation française de « coq gaulois ».

Ces trois axes d'études nous ont présenté les similitudes qui expliquent le succès du dragon et du coq et leur promotion comme symbole national. A côté de ces ressemblances, il existe cependant une particularité propre à chacun.

Pour ce qui est du dragon, sa réussite réside principalement, comme on l'a vu, dans l'association avec l'empereur. Dans la Chine antique, l'empereur représente la nation ; en tant qu'objet imaginaire susceptible de représenter l'empereur, le dragon était donc tout désigné pour symboliser la Chine féodale, où il occupe la place hiérarchique suprême et est devenu le symbole national. Après la chute de la monarchie, on ne s'étonnera donc pas que le dragon ait été absent pendant de nombreuses années ; on ne s'étonnera pas non plus de son retour au moment où la Chine cherche à construire une image nouvelle ; après des périodes mouvementées comme celle de la Révolution culturelle, les Chinois, qui pensaient que leur pays était le plus puissant du monde, aspirèrent à le voir reprendre sa

place prééminente et, tout naturellement, le dragon, image de l'empereur combinant le schème de chef et celui de force, est redevenu le représentant idéal de la Chine.

En ce qui concerne le coq, s'il est devenu symbole national, c'est surtout, comme on l'a vu, grâce à son association avec le héros et l'héroïsme. Le symbole français incarne l'héroïsme qui reflète la grandeur d'âme hors du commun, c'est une notion que reconnaissent les gens d'époques différentes et de régimes politiques divers, monarchique, impérial ou républicain. C'est pour cette raison que le coq français réussit à s'adapter à presque tous les régimes politiques et accompagne l'Histoire de France de manière quasiment continue, il parvient à symboliser le peuple, le pays, la classe dirigeante, les qualités et vertus estimées qui ne varient pas en fonction du régime politique.

Fondée sur l'imaginaire, l'imagination et la symbolique, cette thèse a trouvé les similarités et homogénéités culturelles entre deux symboles nationaux, le dragon chinois et le coq français. Parmi les points communs, il en existe un qui a été induit du fait que les deux animaux partagent les fonctions semblables ou identiques, c'est en fait un point commun qui donne encore à réfléchir : pourquoi les Chinois et les Français, deux peuples nés dans deux cultures différentes, ont-ils pourtant chargé leur symbole respectif de fonctions similaires ou identiques ? Pourquoi ce sont ces fonctions-là, et non d'autres, qui ont été sélectionnées par les habitants des deux pays ? Ces fonctions peuvent-elles refléter quelles idées homogènes dans la pensée humaine ? Une étude à base de théories anthropologique, sociologique, psychologique doit pouvoir répondre à ces questions et proposer une meilleure compréhension sur les deux cultures et, au sens plus large, sur la civilisation humaine.

Annexe

BIBLIOGRAPHIE¹

I Corpus

i-Textes étudiés dans la partie littéraire

ANEAU Barthélémy, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, France : Albi, Passage du Nord/Ouest, 2003, édition originale de 1560.

PU Songling, *Chroniques de l'Etrange*, traduit du chinois et présenté par André Lévy, France : Arles, Edition Philippe Picquier, 2005.

PU Songling, *Liaozhaizhiyi*, Zhongguo Changchun, Jilin daxue chubanshe, 2010. (蒲松龄,《聊斋志异》, 中国: 长春, 吉林大学出版社, 2010. PU Songling, *Liaozhaizhiyi*, Chine : Changchun, Presse de l'Université de Jilin, 2010.)

RABIER Benjamin, *Chantecler, le Coq hardi*, France : Paris, Tallandier, 1957.

–, *Marius, le Coq*, France : Paris, Editions Langlaude, 2012.

WU Cheng'en, *La Pérégrination vers l'Ouest*, texte traduit, présenté et annoté par André Lévy, France : Paris, Gallimard, 1991.

WU Cheng'en, *Xiyouji*, Zhongguo Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1980. (吴承恩,《西游记》, 中国: 北京, 人民文学出版, 1980, 第二版. WU Cheng'en, *Xiyouji*, Chine : Pékin, Edition Littérature du Peuple, 1980, 2^e édition.)

¹ Toutes les références en ligne seront classées dans la partie II, Ouvrages d'Analyse, de la bibliographie suivant leur domaine : Ouvrages généraux, Sur le dragon et Sur le coq.

ii-Autres textes

ARISTOTE, *La Rhétorique*, traduit en français par Norbert Bonafous, France : Librairie Durand, 1856.

–, *Rhétorique*, traduit par Charles-Emile Ruelle, France : Librairies générales françaises, 1991.

BACHELIN-DEFLORENNE, *La Science des Armoiries*, France : Paris, Librairie des Bibliophiles, 1880.

BUFFON George-Louis Leclerc, *Histoire naturelle des Oiseaux*, tome second, volume 17, France : Paris, Imprimerie Royale, 1771.

CALMET Augustin, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau testament*, tome Quatrième, France : Paris, Chez EMERY à Saint Benoist, SAUGRAIN l'aîné, à la Fleur de Lys, PIERRE MARTIN, à l'Ecu de France (Quay des Augustins), 1724.

CHEN Tuan (Song), *Shen xiang quan bian*, YUAN Zhongche (Ming), Zhongguo, Zhi he tang. (陈抟 (宋), 《神相全编》, 袁忠彻 (明) 修订, 中国: 致和堂. CHEN Tuan, dynastie des Song, *Compilation complète de mine et d'apparence humaines*, rectifié par Yuan Zhongche, dynastie des Ming, Chine : Edition Zhihetang.)

De MAGAILLANS Gabriel, *Nouvelle Relation de la Chine – contenant la description des particularités les plus considérables de ce grand empire*, traduit du portugais par l'abbé Claude Bernou, France : Paris, Chez Claude BARBIN, 1688.

De BERINGHEN Jacques-Louis, *Les Noms, Surnoms, Qualitez, Armes, et Blasons*, France : Paris, Chez Pierre Lamy, 1643.

De LA POINTE F., *Créations des Chevaliers de l'Ordre du St, Esprit faits par Louis le Grand ou Armorial historique des Chevaliers de l'Ordre*, France, 1689.

DURAND Jean, *Declamation svr l'Incertitvde, Vanite, et Abvs des Sciences*, traduite en François du Latin de Henry Corneille Agr, France, 1582.

GELIOT Louvan, *Indice armorial ou sommaire explication des mots visitez au Blason des Armoiries*, France : Paris, Chez Pierre Billaine, 1635.

LA MORINERIE (Baron de), octobre 1859 à mars 1860, *La Course des Coqs à Pons, en Saintonge*, dans *Revue Archéologique*, 16^e année, n° 2, pp.637-646.

LEBLANC P., *Noms et Blasons des Senechaux de France*, France : (s.l.), 1673.

Meng Zi, *Meng Zi*, Zhongguo Beijing, Haichao chubanshe, 2008. (孟子, 《孟子》, 中国: 北京, 海潮出版社, 2008. Mencius, *Mencius*, Chine : Pékin, Editions de Haichao, 2008.)

MONET Philibert, *Origines et Pratiques des Armoiries à la gaulloise : qui est la première partie du Formulaire des Arts, an françois et an latin*, France : Lyon, Chez Claide Landry, 1631.

NAUDE Gabriel, *Le Mascurat ou Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le cardinal Mazarin*, Rome, 1649.

NICOT Jean, *Thresor de la Langue francoyse, tant ancienne que moderne*, France : Paris, Chez David Douceur, Librairie juré, 1606.

OLIVIER Eugène et HERMAL Georges, *Manuel de l'Amateur de Reliures armoriées françaises*, Douzième Série (Meubles), Troisième Partie : Planches 1188 à 1283, France : Paris, Ch. BOSSE. Librairie, 1928.

Shan hai jing, Juan 13, *hai nei dong jing*. (《山海经》卷十三, 《海内东经》。 *Shan hai jing*, tome 13, *Hai nei dong jing*.)

SIMA Qian (Xi han), *Shi ji*, Juan 1, Zhongguo Beijing, Zhongguo shudian, 2015. (司马迁 (西汉), 《史记》, 卷一, 中国: 北京, 中国书店, 2015. SIMA Qian, dynastie des Han de l'Ouest, *Shi ji*, tome 1, Chine : Pékin, Librairie de Chine, 2015.)

XIANG Baisong, *Zhongguo shui chongbai*, Zhongguo, Shenghuo dushu xinzhi chubanshe, 1999. (向柏松,《中国水崇拜》, 中国: 生活读书新知出版社, 1999。Xiang Baisong, *Le Culte d'Eau en Chine*, Chine : SDX Joint Publishing Company, 1999.)

ZHOU Zhi, *Zhonghua diangu gushi*, Juan 2, Zhongguo Shenyang, Liaohai chubanshe, 2007. (周治,《中华典故故事》, 卷二, 中国: 沈阳, 辽海出版社, 2007。Zhou Zhi, *Histoires didactiques de Chine*, tome 2, Chine : Shenyang, Editions Liaohai, 2007.)

II Ouvrages d'Analyse

i-Ouvrages généraux

AMOSSY Ruth, *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Suisse : Delachaux et Niestlé, 1999.

AMOSSY Ruth et KOREN Roselyne, 2009, *Rhétorique et argumentation : approches croisées*, dans *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], n° 2, <http://journals.openedition.org/aad/561>.

AUDI Paul, 2002, *Sémantique de l'autorité (quelques remarques)*, dans *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 50, pp.15-22.

BEIGBEDER Olivier, *La Symbolique*, France : Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1995.

BENOIST Luc, *Signes, Symboles et Mythes*, France : Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 9^e édition, 2007.

BOLARD Laurent, 2009, *Le Prince, héros civilisateur*, dans *Le Moyen Age*, n° 2, tome CXV, pp.291-308.

CARAION Marta, 2014, *Le détail et l'indice*, dans *A Contrario*, vol. 20, n° 1, pp.3-14.

CHENG François, *Le Dialogue – une passion pour la langue française*, France : Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 2010.

CLERGET Joël, *L'essor du nom*, dans *Le nom et la Nomination, source, sens et pouvoir*, sous la direction de Joël Clerget, France : Edition Erès, 1990.

DEPROOST Paul-Augustin et VAN YPERSELE Laurence, *Mémoire et identité, parcours dans l'imaginaire occidental*, Belgique : Presses universitaires de Louvain, 2008.

DING Gaiping, *Zhongguo huxu wenhua toushi*, Zhongguo Xi'an, Shaanxi shifan daxue, 2013. (丁改萍, 《中古胡须文化透视》, 硕士研究论文, 于赓哲指导, 中国: 西安, 陕西师范大学, 2013. DING Gaiping, *Etude sur la culture de barbe dans la Chine antique*, Mémoire de Master de recherche, sous la direction de Yu Gengzhe, Chine : Xi'an, Université normale de Shaanxi, 2013.)

DURAND Gilbert, *Champs de l'imaginaire*, textes réunis par Danièle Chauvin, France : ELLUG, Université Stendhal, 1996.

–, *L'imagination symbolique*, France : Paris, Quadrige/PUF, coll. « Que sais-je ? », 2003, 5^e édition.

–, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, France : Paris, Bordas, 1969.

EDOUARD Sylvène, 2013, *Le roi chevalier en France au XVI^e siècle. Construction et vocation du modèle*, dans *Chrétiens et sociétés, XVI^e – XXI^e siècles* [En ligne], n° spécial II, <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/3466>.

EGGS Ekkehard, *Ethos aristotélien, conviction et pragmatique moderne*, dans *Images de soi dans le discours, la construction de l'ethos*, sous la direction de Ruth Amossy, Suisse : Edition Delachaux et Nieslé, 1999.

ELIADE Marcea, *Mythes, rêves et mystères*, France : Paris, Gallimard, 1957.G

FAUVE Jean-Claude, *Abrégé méthodique des principes de la science héraldique*, France : Paris, 1647.

FU Xiuyan, 2014, *Cong xifang xushixue dao zhongguo xushixue*, Zhongguo bijiao wenxue, Di 20144 qi, 1-24 ye. (傅修延, 2014, 《从西方叙事学到中国叙事学》, 《中国比较文学》, 第 20144 期, 1-24 页。FU Xiuyan, 2014, *De la narratologie occidentale à narratologie chinoise*, dans *Littérature comparée en Chine*, n° 20144, pp.1-24.)

–, *Xianqin xushi yanjiu – Guanyu zhongguo xushi chuantong de xingcheng*, Zhongguo Beijing Dongfang chubanshe, 1999. (傅修延, 《先秦叙事研究——关于中国叙事传统的形成》, 中国: 北京, 东方出版社, 1999。FU Xiuyan, *Etudes sur la narratologie des récits avant la dynastie des Qin – sur la construction de la tradition narratologique de la Chine*, Chine : Pékin, Edition de Dongfang, 1999.)

GHEUSI Pierre-Barthélémy, *Le Blason héraldique*, France : Paris, Firmin-Didot et C^{ie}, 1892.

GILBERT de VARENNES Marc, *Le Roy d'Armes ou l'Art de bien former, charger, briser, timbrer, parer, expliquer, et blasonner les Armoiries*, France : Paris, Chez la veusue Nicolas Buon, Seconde Edition, 1640.

GROSJEAN Vanessa, *La petite sirène d'Hans Christian Andersen (Fiche de lecture) : Analyse complète de l'œuvre*, France : Editeur FichesDeLecture.com, 2014.

HAMON Philippe, *Le Personnel du roman : Le système des personnages dans les Rougon-Macquart d'Emile Zola*, Suisse : Genève, Editions DROZ S.A., 1998.

JACOB Christian, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, France : Paris, Collin, 1991.

JUNG Carl Gustav, *Types psychologiques*, Suisse : Librairie de l'Université Georg et C^{ie}. S.A., 1977.

KAMIENIAK Jean-Pierre, 2011, *Freud, la psychanalyse et la littérature*, dans *Le Coq-héron*, vol. 204, n° 1, pp.64-73.

KONRAD Lorenz, *L'agression*, traduit de l'allemand par Vilma Fritsch, France : Flammarion, 1969.

LARNER Christina, *Wushu yu zongjiao – Gonggong xinyang de zhengzhixue*, LIU Jinghua, ZHOU Xiaohui yi, Zhongguo, Jinri zhongguo chubanshe, Wenhua yu zongjiao congshu, 1992. (克里斯蒂纳·拉娜,《巫术与宗教——公共信仰的政治学》,刘靖华,周晓慧译,中国:今日中国出版社,《文化与宗教》系列丛书,1992。LARNER Christina, *Sorcellerie et Religion – Politique de Convictions publiques*, traduit en chinois par LIU Jinghua et ZHOU Xiaohui, sous la direction de WANG Zhiyuan, Chine : Edition de *La Chine au Présent*, coll. « Culture de Religions », 1992.)

LEVINE John et ZDANIUK Bozena, *Conformité et Obéissance*, traduit de l'américain par Nelly Stéphane, dans *Psychologie sociale*, sous la direction de Serge Moscovici, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1984.

MEYER Michel, *La Rhétorique*, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2011.

MONTAGNE Véronique, *Le Discours d'une dame d'honneur*, dans *Lire l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Etudes réunies et présentées par Dominique Bertrand, France : Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.

MOTROSHILOVA Nelli V., *La barbarie, face cachée de la civilisation*, dans *Diogène*, traduit du russe par Dave Dewnarain, n° 222, 2008. pp.93-107.

NAN Huaijin, *Lao Zi ta shuo*, Zhongguo, Fudan daxue chubanshe, 2002. (南怀瑾,《老子他说》,中国:复旦大学出版社,2002。NAN Huaijin, *Lao zi ta shuo*, Chine : Editions de l'Université de Fudan, 2002.)

PARPALA Emilia, *Semiotica generală, Pragmatică*, Roumanie : Craiova, Editura Universitaria, 2007.

PERELMAN Chaïm, *De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, sous la direction de Benoît Frydman et Michel Meyer, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2012.

POMMIER Jean, 1953, *Comment Balzac a nommé ses personnages*, dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 3-5, pp.223-234.

SEMELIN Jacques, *Pour sortir de la violence*, France : Paris, Editions ouvrières, 1983.

TOMACHEVSKI Boris, *Le héros*, dans *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes*, traduit par Tzvetan Todorov, France : Paris, Seuil, 1965.

TYLOR Edward Burnet, *La Civilisation primitive*, tome premier, traduit d'anglais par Pauline Brunet, France : Paris, Ancienne Librairie Schleicher, 1920.

VALLET Odon, 1990, *Note philologique : la gauche est-elle sinistre ?*, dans *Mots*, n° 22. *Le nouveau vocabulaire des socialistes français*, sous la direction de Dominique Labbé et Maurice Tournier, pp.95-97.

VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, France : Paris, NRF, Gallimard, 1989.

VINCENT Frédéric, 2009, *La structure initiatique du manga – Une esquisse anthropologique du héros*, dans *Sociétés*, n° 106, pp.57-64.

W. TINDALE Christopher, 2009, *L'argumentation rhétorique et le problème de l'auditoire complexe*, traduit d'anglais par Sivan Cohen-Wiesenfeld, dans *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], n° 2, <http://journals.openedition.org/aad/493>.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'Imaginaire*, France : Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2003.

XIBERRAS Martine, *Pratique de l'Imaginaire – Lecture de Gilbert Durand*, Canada : Presses de l'Université Laval, 2002.

ii-Sur le dragon

CHEN Jiujin, 2013, *Puyang xishuipo long hu beng su de tianwen jiazhi*, Puyang zhiye jishu xueyuan xuebao, Di 26 ji, Di 2 qi, 1-4 ye. (陈久金, 2013, 《濮阳西水坡龙虎蚌塑的天文价值》, 《濮阳职业技术学院学报》, 第 26 辑, 第 2 期, 1-4 页。CHEN Jiujin, 2013, *Axiologie cosmique de la statue de dragon et de tigre en coquillage de Xishuipo de Puyang*, dans *Journal de l'Institut des Technologies professionnelles de Puyang*, vol. 26, n° 2, pp.1-4.)

DIENY Jean-Pierre, *Le Symbolisme du Dragon dans la Chine antique*, France : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1987.

FAN Zhengyi, *Minsu ba shen: yang shan zhi e de xiangzheng*, Zhongguo, Zongjiao wenhua chubanshe, 2009. (范正义, 《民俗八神: 扬善止恶的象征》, 中国: 宗教文化出版社, 2009。FAN Zhengyi, *Huit Dieux dans le Folklore – Symboles qui font valoir le bien et répriment le mal*, Chine : Editions de Religions et Cultures, 2009.)

HE Guangyue, 1992, *Longtuteng zai yanhuang zutuan de chonggao diwei*, Zhongnan minzu xueyuan xuebao, Di 2 qi, 13-18 ye. (何光岳, 1992, 《龙图腾在炎黄族团的崇高地位》, 《中南民族学院学报》, 第二期, 13-18 页。HE Guangyue, 1992, *Position honorable du totem de dragon dans les clans de Yan et Huang*, dans *Journal de l'Institut des Ethnies du Sud-Centre de Chine*, n° 2, pp.13-18.)

HE Xingliang, *Canglong tengkong*, Zhongguo, Shaanxi renmin chubanshe, 2008. (何星亮, 《苍龙腾空》, 中国: 陕西人民出版社, 2008。HE Xingliang, *Le Dragon turquoise s'envole*, Chine : Xi'an, Edition du Peuple du Shaanxi, 2008.)

HU Kexian, *Du Mu shixuan*, Zhongguo, Zhonghua shuju, 2005. (胡可先, 《杜牧诗选》, 中国: 中华书局, 2005。HU Kexian, *Analectes de poèmes de DU Mu*, Chine : Edition de Zhonghua, 2005.)

HUANG Kaiguo, 2018, *Wudi shuo, sanhuang shuo de xingcheng*, Hebei shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue chubanshe), Di 41 ji, Di 6 qi, 5-10 ye. (黄开国,

2018, 《五帝说、三皇说的形成》,《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》,第41辑,第6期,5-10页。HUANG Kaiguo, 2018, *De l'Origine et de l'Evolution des Trois Augustes et Cinq Empereurs*, dans *Journal de l'Université normale du Hebei (Philosophie et Sciences sociales)*, vol. 41, n° 6, pp.5-10.)

HUANG Renda, *Zhongguo yanse*, Taiwan, Lianjing chubanshe, 2011. (黄仁达,《中国颜色》,台湾:联经出版社,2011。HUANG Renda, *Les couleurs de Chine*, Taiwan: Edition Lianjing, 2011.)

JI Chengming, *Zhongguo chonglong xisu*, Zhongguo, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 2012. (吉成名,《中国崇龙习俗》,中国:黑龙江教育出版社,2012。JI Chengming, *Coutumes chinoises du Fétiche sur le Dragon*, Chine: Editions d'Education du Heilongjiang, 2012.)

LI Enjiang, JIA Yumin, *Shuowenjiezi yishu*, Zhongguo, Zhongyuan nongmin chubanshe, 2000. (李恩江,贾玉民,《说文解字译述》,中国:中原农民出版社,2000。LI Enjiang et JIA Yumin, *Interprétation sur Shuowenjiezi*, Chine: Edition Zhongyuan nongmin, 2000.)

LI Ping, 2012, *Tianchao yiguan – Qingdai longpao lunshu*, Rongbaozhai, Di 3 qi, 30-43 ye. (李萍, 2012,《天朝衣冠——清代龙袍述论》,《荣宝斋》,第三期,30-43页。LI Ping, 2012, *Habits de l'Empire du Ciel – sur les Robes à Motif de Dragons des Qing*, dans *Rongbaozhai*, n° 3, pp.30-43.)

LI Xiaohong, *Céleste Dragon – Genèse de l'iconographie du dragon chinois*, France: Paris, Editions You Feng, 2000.

LI Xueqin, *Zi yuan*, Zhongguo, Tianjin guji chubanshe, 2012. (李学勤,《字源》,中国:天津古籍出版社,2012。LI Xueqin, *Origine des Caractères*, Chine: Editions des œuvres classiques de Tianjin, 2012.)

LIU Zhixiong, YANG Jingrong, *Long yu zhongguo wenhua*, Zhongguo, Renmin chubanshe, Zhongguo wenhua xinlun congshu, 1996. (刘志雄,杨静荣,《龙与中国文

化》，中国：人民出版社，中国文化新论丛书，1996。LIU Zhixiong et YANG Jingrong, *Entre le Dragon et la Culture chinoise*, Chine : Editions du Peuple, coll. « Perspectives Nouvelles sur la Culture chinoise », 1996.)

–, *Long zhi yuan*, Zhongguo Beijing, Zhongguo shudian, 2008. (《龙之源》，中国：北京，中国书店，2008。 *Origine du Dragon*, Chine : Pékin, Librairie de Chine, 2008.)

LU Jia (Xi han), *Xin yu*, Juan 1. (陆贾 (西汉)，《新语》，卷一。LU Jia, dynastie des Han de l'Ouest, *Xin yu*, tome I.)

LÜ Buwei (Zhan guo), *Lü shi chun qiu – Shi jun lan – Shi jun*. (吕不韦 (战国)，《吕氏春秋·侍君览·侍君》。LÜ Buwei, dynastie des Royaumes combattants, *Shi jun de Shi jun lan* dans *Lü shi chun qiu*.)

PAN Yihuan, YANG Jianyuan, PAN Xiaoyu, *Zhongguo longwenhua jingguan*, Zhongguo, Lüyou chubanshe, 1993. (潘一焕，杨建原，潘晓宇，《中国龙文化景观》，中国：旅游出版社，1993。PAN Yihuan, YANG Jianyuan et PAN Xiaoyu, *Sites touristiques et Monuments historiques de Dragon en Chine*, Chine : Maison d'Édition de Tourisme, 1993.)

PANG Jin, *Long zhi mei – Zhonghua longwenhua 50 jiang*, Zhongguo, Baihua wenyi chubanshe, 2012. (庞进，《龙之魅——中华龙文化 50 讲》，中国：百花文艺出版社，2012。PANG Jin, *Le Charme du Dragon chinois – 50 leçons sur la culture du dragon chinois*, Chine : Tianjin, Edition de Littérature et d'Art de Cent Fleurs, 2012.)

–, *Zhongguo xiangrui – Long*, Zhongguo Xi'an, Shaanxi renmin chubanshe, 2012. (庞进，《中国祥瑞——龙》，中国：西安，陕西人民出版社，2012。PANG Jin, *Le Dragon – un bon Augure chinois*, Chine : Xi'an, Editions du Peuple du Shaanxi, 2012.)

QIAN Mengshu, ZHANG Jingqiong, *Ming qing tiejia bijiao yanjiu*, Zhejiang ligong daxue xuebao (Shehui kexue ban), Di 38 ji, Di 3 qi, 223-229 ye. (钱梦舒，张竞琼，2017，《明清铁甲比较研究》，《浙江理工大学学报 (社会科学版)》，第 38 辑，第 3 期，223-229 页。QIAN Mengshu et ZHANG Jingqiong, 2017, *Étude comparée entre les*

armures des Ming et des Qing, dans *Journal de l'Université des Technologies du Zhejiang (Sciences sociales)*, vol. 38, n° 3. pp.223-229.)

QIAO Zongchuan, 1993, *Cong xuanwumen zhi bian dao zhenguan zhi zhi*, Jinyang xuekan, Di 2 qi, 54-58 ye. (乔宗传, 1993, 《从玄武门之变到贞观之治》, 《晋阳学刊》, 第 2 期, 54-58 页。QIAO Zongchuan, 1993, *Du Coup d'Etat de Xuanwumen à la Prospérité de Zhenguan*, n° 2, dans *Journal académique de Jinyang*, pp.54-58.)

Qin ding da qing hui dian jia qing chao, Juan 42, 44, 46, Zhongguo, 1818. (《钦定大清会典嘉庆朝》, 卷四十二, 四十四, 四十六, 中国, 1818。 *Qin ding da qing hui dian jia qing chao*, dynastie des Qing sous règne de l'Empereur Jiaqing, tome 42, 44, 46, Chine, 1818.)

QIU Dexiu, *Shang bo chu jian (1) et (2) – Zi ci xun gu*, Taiwan, Guji chubanshe, 2005. (邱德修, 《上博楚简 (一) (二) —— 字词训诂》, 台湾: 古籍出版社, 2005。 QIU Dexiu, *Shang bo chu jian (1) et (2) – Zi ci xun gu*, Taiwan : Editions des œuvres classiques, 2005.)

QIU Shaohua, *Lao Zi zhi chuang kan Lao Zi*, Xinjiapo, Lingzi chubanshe, Di 2 ban, 2012. (邱少华, 《老子之窗看老子》, 新加坡: 玲子出版社, 第二版, 2012。 QIU Shaohua, *La Sagesse de Laozi*, Singapour : Presses Lingzi, 2^e édition, 2012.)

SHANG Chuan, *Guanyu wan ming jing she fengqi de yidian kanfa*, Xuexi yu tansuo, Di 5 qi, Zong di 202 qi, 139-149 ye. (商传, 2012, 《关于晚明竞奢风气的一点看法》, 《学习与探索》, 第 5 期, 总第 202 期, 139-149 页。 SHANG Chuan, 2012, *Sur la mode du luxe à la fin de la dynastie des Ming*, dans *Etudes et explorations*, vol. 5, n° 202. pp.139-149.)

SHI Aidong, *16-20 shiji de longzhengzhi yu zhongguo xingxiang*, Zhongguo, Shenghuo dushu xinzhishi chubanshe, 2014. (施爱东, 《16-20 世纪的龙政治与中国形象》, 中国: 生活读书新知出版社, 2014。 SHI Aidong, *Politique de Dragon et Image de la Chine du 16^{ème} au 20^{ème} Siècle*, Chine : SDX Joint Publishing Company, 2014.)

SIMA Zhen (Tang), *Shiji suoyin–San huang ben ji–Tai hao pao xi ji*, Juan 30, JI Yun (Qing) bianzhu, shou ru *Si ku quan shu*, 1782. (司马贞(唐),《史记索引·三皇本纪·太昊庖牺氏》,卷三十,纪昀(清)编著,收入《四库全书》,1782。SIMA Zhen, dynastie des Tang, *San huang ben ji – Tai hao pao xi ji*, dans *Shi ji suo yin*, tome 30, textes réunis par JI Yun, dynastie des Qing, dans *Si ku quan shu*, 1782.)

TIAN Bing'e, *Long tuteng – Zhonghua longwenhua de yuanliu*, Zhongguo, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008. (田秉锷,《龙图腾——中华龙文化的源流》,中国:社会科学文献出版社,2008。TIAN Bing'e, *Totem de Dragon – Origine de la Culture du Dragon chinois*, Chine : Edition d'Archives des Sciences sociologiques, 2008.)

WAN Qingchuan, 2001, *Ming qing xiaoshuo zhong renwu xing mao miaohui yu xiangrenshu*, Xibei shifan daxue xuebao, Di 5 qi, Juan 38 14-19 ye. (万晴川,2001,《明清小说中人物形貌描绘与相人术》,《西北师范大学学报》,第5期,卷38,14-19页。WAN Qingchuan, 2001, *Descriptions faciales et physionomie des personnages dans les romans des dynasties des Ming et Qing*, dans *Journal de l'Université normale du Nord-ouest*, n° 5, tome 38, pp.14-19.)

WANG Dayou, *Zhonghua longzhong wenhua*, Zhongguo, Beijing shidai jingji chubanshe, 2006. (王大有,《中华龙种文化》,中国:北京时代经济出版社,2006。WANG Dayou, *Le Dragon, la Racine de la Culture chinoise*, Chine : Pékin, Edition Epoque et Economie de Chine, 2006.)

WANG Jia (Dong jin), *Shi yi ji*, Juan 1, chu zi *Gu jin yi shi*, Juan 13, WU Guan (Ming). (王嘉(东晋),《拾遗记》卷一,出自《古今逸史》卷十三,吴琯(明)编录。WANG Jia, dynastie des Jin de l'Est, *Shi yi ji*, tome I, dans *Gu jin yi shi*, tome 13, textes réunis par Wu Guan, dynastie des Ming.)

WANG Shuqiang, FENG Dajian, *Zhongguo longwenhua yanjiu*, Zhongguo, Nankai daxue chubanshe, 2012. (王树强,冯大建,《中国龙文化研究》,中国:南开大学出版社,2012。WANG Shuqiang et FENG Dajian, *Etude sur le Dragon de Chine*, Chine : Presse Universitaire de Nankai, 2012.)

WU Chengquan (Qing), *Wu di ji – Tai hao fu xi shi chu zi*, Gang jian yi zhi lu, Juan 1. (吴乘权 (清), 《五帝纪》, 出自《纲鉴易知录》, 卷一。WU Chengquan, dynastie des Qing, *Wu di ji – Tai hao fu xi shi*, dans *Gang jian yi zhi lu*, tome I.)

YANG Jianjun, 2000, *Yuangu diwang ji sanwang gansheng shenhua kao*, Xibei minzu yanjiu, Di 27 qi, 179-186 ye. (杨建军, 2000, 《远古帝王及三王感生神话考》, 《西北民族研究》, 第 27 期, 179-186 页。YANG Jianjun, 2000, *Recherche sur la légende de fécondation sans contact physique des Empereurs de l'Antiquité et des Trois Augustes*, dans *Recherches sur les Ethnies minoritaires de la Chine du Nord-ouest*, n° 27, pp.179-186.)

YANG Jingxiu, 1995, *Longwen zai diwang fushi shang de yunyong*, Liaohai wenwu xuekan, Di 1 qi, 225-228 ye. (杨景秀, 1995, 《龙纹在帝王服饰上的运用》, 《辽海文物学刊》, 第一期, 225-228 页。YANG Jingxiu, 1995, *Utilisation du Motif de Dragon sur les Habits d'Empereurs*, dans *Périodique de l'Archéologie Liaohai*, n° 1, pp.225-228.)

ZHANG Zhijun, *Dufo ji shi baifo: zhenshi de tangseng*, Zhongguo, Jiangsu fenghuang chubanshe, 2012. (张志军, 《读佛即是拜佛: 真实的唐僧》, 中国: 江苏凤凰出版社, 2012。ZHANG Zhijun, *Lire le Bouddha: décrypter l'image de Tangseng*, Chine : Jiangsu, Edition Fenghuang, 2012.)

ZHANG Zhuangnian, ZHANG Yingzhen, *Zhongguo lishi mi wen yi shi*, Zhongguo, Shandong huabao chubanshe, 2004. (张壮年, 张颖震, 《中国历史秘闻轶事》, 中国: 山东画报出版社, 2004。ZHANG Zhuangnian et ZHANG Yingzhen, *Anecdotes et Chronique scandaleuse de l'Histoire de Chine*, Chine : Edition de Revues illustrées du Shandong, 2004.)

ZHANG Ziwei, *Zhege zhihui women yong le 2300 nian – Zhuang Zi*, Taiwan, Hongmayi chubanshe, 2008. (张子维, 《这个智慧我们用了 2300 年——庄子》, 台湾: 红蚂蚁出版社, 2008。ZHANG Ziwei, *Zhuangzi – Sagesse nous servant depuis 2300 ans*, Taiwan : Editions Fourmis rouges, 2008.)

ZHAO Qiguang, *Tianxia zhi long – Dong xi fang long de bijiao yanjiu*, Zhongguo, Haitun chubanshe, 2013. (赵启光, 《天下之龙——东西方龙的比较研究》, 中国: 海豚出版社, 2013. ZHAO Qiguang, *Sur les Dragons, Etude comparée entre les Dragons de l'Est et de l'Ouest*, Chine : Editions Dolphin, 2013.)

ZHOU Shuli, ZENG Weilai, HE Tao, *Yu diao zaoxing sheji yu jiagong*, Zhongguo Beijing, Dizhi daxue chubanshe, 2009. (周树礼, 曾伟来, 何涛, 《玉雕造型设计与加工》, 中国: 北京, 地质大学出版社, 2009. ZHOU Shuli, ZENG Weilai et HE Tao, *Graphisme des Sculptures de Jade*, Chine : Pékin, Edition de l'Université de la Géologie de Chine, 2009.)

Guobao dang'an: Zhongguo long – Feilong zaitian, Zhongguo, CCTV4, 2012 nian 1 yue 25 ri. (国宝档案: 中国龙——飞龙在天, 中国, CCTV4, 2012年1月25日。 *Archives de Trésors nationaux : Le Dragon chinois – le dragon vole au ciel*. CCTV4, Chine, 25/01/2012.)

<http://jishi.cntv.cn/zhongguolong/classpage/video/20120125/100114.shtml>

Guobao dang'an: Zhongguo long – Longxing tianxia, Chine, CCTV4, 2012 nian 1 yue 27 ri. (国宝档案: 中国龙——龙行天下, 中国, CCTV4, 2012年1月27日。 *Archives de Trésors nationaux : Le Dragon chinois – le dragon voyage dans le monde*. CCTV4, Chine, 27/01/2012.)

<http://tv.cntv.cn/video/C29141/465b7c7eb37b4742a1adc331fb4cf517>

Tansuo faxian: Zhonghualong 1 – Yuangu xunzong (shang), Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 9 ri. (探索发现: 中华龙 1——远古寻踪 (上), 中国, CCTV10, 2012年7月9日。 *Exploration : Le Dragon chinois (1) – à la recherche de l'origine (1)*. CCTV10, Chine, 09/07/2012.)

<http://tv.cctv.com/2012/12/10/VIDE1355145963238840.shtml>

Tansuo faxian: Zhonghualong 2 – Yuangu xunzong (xia), Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. (探索发现: 中华龙 2——远古寻踪 (下), 中国, CCTV10, 2012年

7月16日。Exploration : Le Dragon chinois (2) – à la recherche de l'origine (2). CCTV10, Chine, 16/07/2012.)

<http://tv.cctv.com/2012/12/10/VIDE1355145960576738.shtml>

Tansuo faxian: Zhonghualong 3 – Shenlong wenshi, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 11 ri. (探索发现: 中华龙 3——神龙问世, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 11 日。Exploration : Le Dragon chinois (3) – la naissance du dragon divin. CCTV10, Chine, 11/07/2012.)

<http://tv.cntv.cn/video/C14092/365db9d38ee848caad68b3cfe8a9db7a>

Tansuo faxian: Zhonghualong 4 – Longxing yanbian (shang), Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. (探索发现: 中华龙 4——龙形演变 (上), 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 16 日。Exploration : Le Dragon chinois (4) – évolutions morphologiques du dragon (1). CCTV10, Chine, 16/07/2012.)

<http://tv.cctv.com/2012/12/10/VIDE1355145965187880.shtml>

Tansuo faxian: Zhonghualong 5 – Longxing yanbian (xia), Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 16 ri. (探索发现: 中华龙 5——龙形演变 (下), 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 16 日。Exploration : Le Dragon chinois (5) – évolutions morphologiques du dragon (2). CCTV10, Chine, 16/07/2012.)

<http://tv.cctv.com/2012/12/10/VIDE1355145961900793.shtml>

Tansuo faxian: Zhonghualong 6 – Longxing yunyu, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 18 ri. (探索发现: 中华龙 6——龙行云雨, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 18 日。Exploration : Le Dragon chinois (6) – le dragon produit la pluie. CCTV10, Chine, 18/07/2012.)

<http://tv.cntv.cn/video/C14092/e8d57db63d194d4f979ae59dda3e62a9>

Tansuo faxian: Zhonghualong 7 – Feilong zaitian, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 23 ri. (探索发现: 中华龙 7——飞龙在天, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 23 日。Exploration : Le Dragon chinois (7) – le dragon volant est dans le ciel. CCTV10, Chine, 23/07/2012.)

<http://tv.cntv.cn/video/C38394/30af5b3072c94aafa01878470fcf2755>

Tansuo faxian: Zhonghualong 8 – Diwang longzhong, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 24 ri. (探索发现: 中华龙 8——帝王龙种, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 24 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (8) – empereurs nés dragon*. CCTV10, Chine, 24/07/2012.)

<http://tv.cntv.cn/video/C38394/0a422a984133409b9f55cdf00b13ccca>

Tansuo faxian: Zhonghualong 9 – Long zai minjian, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 7 yue 25 ri. (探索发现: 中华龙 9——龙在民间, 中国, CCTV10, 2012 年 7 月 25 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (9) – dans le domaine folklorique*. CCTV10, Chine, 25/07/2012.)

<http://tv.cntv.cn/video/C14092/e7542d046c7f4585b531dd3b5b0a9000>

Tansuo faxian: Zhonghualong 12 – Long de guodu, Zhongguo, CCTV10, 2012 nian 8 yue 1 ri. (探索发现: 中华龙 12——龙的国度, 中国, CCTV10, 2012 年 8 月 1 日。 *Exploration : Le Dragon chinois (12) – le pays de dragons*. CCTV10, Chine, 01/08/2012.)

<http://tv.cntv.cn/video/C38557/a879c9b7d55f4706a91e61e84ca0b6f3>

08 Beijing aoyunhui jiangpai fabu, longwen yubi tixian zhong xi he bi (《08 北京奥运会奖牌发布 龙纹玉璧体现中西合璧》, *Médailles aux motifs de dragon aux Jeux Olympiques de Pékin de 2008*)

http://www.chinadaily.com.cn/hqzg/2008-03/31/content_6579298.htm

Beijing youminguan longzhong juxing longwangdian luochengli ji kaiguang fahui (《北京佑民观隆重举行龙王殿落成典礼暨开光法会》, *Cérémonie de Kaiguang au Temple de Dragon à Pékin*)

<http://m.sohu.com/n/411788690/>

Gugong jixiangwu Zhuangzhuang yu Meimei shouci liangxiang, Xingxiang yuan yu long feng (《故宫吉祥物“壮壮”与“美美”首次亮相——形象源于龙凤》, *Mascottes dragon du Musée du Palais ancien de Pékin*)

<http://culture.people.com.cn/n/2014/1124/c87423-26078959.html>

Huangdi de longpao, zui shehua de xingzhuang (《皇帝的龙袍，最奢华的行装》, *Robe d'empereur aux Dragons*)

<http://art.people.com.cn/n/2015/0825/c206244-27513459.html>

Jilin songhuajiang shang yan Longdong longzhou sai, zhong wai xuanshou ganshou bieyang jiqing (《吉林松花江上演“隆冬”龙舟赛 中外选手感受别样激情》, *Course de Bateaux de Dragons à Jilin en hiver*)

http://www.xinhuanet.com/sports/2018-02/10/c_1122398974.htm

Jilin longzhou sai 2017 nian 6 yue 12 ri – 6 yue 15 ri (《吉林龙舟赛 2017 年 6 月 12 日-6 月 15 日》, *Course de Bateaux de Dragons à Jilin entre le 12 et le 15 juin 2017*)

https://m.sohu.com/a/143944267_367805/?pvid=000115_3w_a

Jilinsi xuandiguan laojun shengdan juxing longwang shenxiang kaiguang fahui (《吉林市玄帝观老君圣诞举行龙王神像开光法会》, *Cérémonie de Kaiguang à Jilin*)

<http://www.taoist.org.cn/showInfoContent.do?id=2708&p=%27p%27>

Le roi Goujian du royaume des Yue

<http://french.cri.cn/861/2009/05/08/241s191289.htm>

Longgu (龙骨, Présentation d'un ingrédient de médecine chinoise, « *os du dragon* »)

http://libproject.hkbu.edu.hk/was40/detail?channelid=44273&searchword=herb_id=D00510

Longzhou yundong de dingyi (龙舟运动的定义。Définition du sport de Bateau de Dragons)

<http://dragonboat.sport.org.cn/home/dt/2003-06-16/1118911149d74625.html>

Long mi xin qiao YUAN Shi kai (《“龙迷心窍”袁世凯》, YUAN Shikai et sa passion pour l'utilisation de dragon)

http://sports.ifeng.com/a/20161218/50435206_0.shtml

Longzhou sai (龙舟赛, Course de Bateaux de Dragons)

http://news.xinhuanet.com/world/2012-10/01/c_113268447.htm

Ming wanli longpao fuzhi ji (《明万历龙袍复制记》, Réparation d'une robe aux dragons du règne Wanli des Ming)

http://paper.people.com.cn/rmrbhwb/html/2009-01/16/content_177515.htm

Ruiyang longzhou zhu lang taiwushi he, gong qing xianggang huigui ershi zhounian (《端阳龙舟逐浪泰晤士河，共庆香港回归二十周年》, Course de Bateaux de Dragons à Londres pour fêter la rétrocession de Hongkong)

https://www.fmprc.gov.cn/web/zwbdt_673032/ywfc_673029/t1477942.shtml

Shandong bowuguan, longwen buding (山东博物馆，龙纹补丁, Musée du Shandong, tissu au motif de dragon)

http://www.sdmuseum.com/lx_show.aspx?id=4751&cid=59

Wang Ju zonglingshi chuxi ouzhou julebu guanjunbei guoji longzhou sai (《王菊总领事出席欧洲俱乐部冠军杯国际龙舟赛》, Course de Bateaux de Dragons Dans l'Ain en France)

<http://lyon.consulatchine.org/chn/zxxx/t1482334.htm>

Xianggang xia zhoumo juxing daxing longzhousai qingzhu huigui wu zhounian (《香港下周末举行大型龙舟赛庆祝回归五周年》, *Course de Bateaux de Dragons à Hongkong pour fêter la rétrocession de Hongkong*)

<http://www.people.com.cn/GB/shizheng/252/8368/8369/20020618/755459.html>

Zhengmian longwen jieshao (《正面龙纹介绍》, *Présentation du dragon de face*)

http://www.dpm.org.cn/www_oldweb/China/phoweb/BuildingPage/1/B491.htm

Zhongguo bingshang longzhou gongkai sai xilie sai zai jilin shi kaizhan (《中国冰上龙舟公开赛系列赛在吉林市开战》, *Course de Bateaux de Dragons sur glace à Jilin*)

<http://www.chinanews.com/hb/2012/02-01/3637353.shtml>

Zhongguo longwenhua zhong de renwen jingshen (《中国龙文化中的人文精神》, *Esprit humain de la culture de dragon en Chine*)

<http://theory.people.com.cn/GB/49157/17193420.html>

iii-Sur le coq

BARATAY Eric, *Le Zoo : un lieu politique (XVIe-XIXe siècles)*, dans *L'Animal en Politique*, sous la direction de Paul Bacot, Eric Baratay, Denis Barbet, Olivier Faure, Jean-Luc Mayaud, France : L'Harmattan, 2003.

BEAUNE Colette, 1986, *Pour une Préhistoire du Coq gaulois*, dans *Médiévales*, vol. 5, n° 10, pp.69-80.

De LA SALLE Laisnel, *Croyances et Légendes du Centre de la France – souvenirs du vieux temps, coutumes et traditions populaires comparées à celles des peuples anciens et modernes*, France : Paris, Imprimerie et Librairie centrales des Chemins de fer, tome Premier et tome Second, 1875 (Réédition 2013).

- De GREMILLY Arnould, *Le Coq*, France : Flammarion, coll. « Symboles », 1958.
- De SAINT-HILAIRE Paul, *Le Coq*, France : Paris, YDIS Sarl/OXUS Editions, 2007.
- GIRARD André, *Le Coq, Personnage de l'Histoire*, France : Lyon, M. LESCUYER et FILS, 1976.
- HATT Jean-Jacques, *Mythes et Dieux de la Gaule, 1, Les grandes Divinités masculines*, France : Editions Picard, 1989.
- MALLETT Michael, *Le condottiere, L'homme de la Renaissance*, sous la direction d'Eugenio Garin, France : Seuil, 1990.
- MENESTRIER Franç, *Abbrégé méthodique des Principes héraldiques ou du véritable Art du Blason*, France : Lyon, Chez la Vefve de Benoist Coral, 1673.
- PAPIN Yves-Denis, *Le Coq : Histoire, Symbole, Art, Littérature*, France : Editions Hervas, 1993.
- PASTOUREAU Michel, *Le Coq gaulois*, dans *Les Lieux de Mémoire*, volume III, sous la direction de Pierre Nora, France : Gallimard, 1992. pp.506-539.
- , *Les Emblèmes de la France*, France : Paris, Bonneton, 1998.
- PEDRO Mexía, *Les diverses Leçons de Pierre Messie*, France : Rouen, chez Jean Berthelin, 1643.
- RICHARD Bernard, *Le coq gaulois, emblème des Français ?* dans *Les Emblèmes de la République*, France : Paris, CNRS Edition, 2012. pp.303-320.
- TERRASSE Charles, *François I^{er}, le roi et le règne*, Volume 2, France : B. Grasset, 1949.
- VALERIANO Pierio et GIOVAN Pietro, *Les Hiéroglyphiques de Jan Pierre Valerian, vulgairement nommé Pierius*, France : Lyon, Par Paul Frellon, 1615.

Bénédition du coq de l'Eglise Sainte Aldegonde de Lallaing

<https://st-vincent-ostrevant.cathocambrai.com/ceremonie-benediction-coq.html>

Bénédition du coq de l'Eglise Sainte Marie-Madeleine

<http://arras.catholique.fr/benediction-coq.html>

Bénédition du coq de Stella Matutina

<https://paroisse-saintcloud.fr/Benediction-du-coq-de-Stella-Matutina>

Combats de coqs : il n'y aura plus de nouveaux gallodromes en France

<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/07/31/01016-20150731ARTFIG00102-combats-de-coqs-il-n-y-aura-plus-de-nouveaux-gallodromes-en-france.php>

Comment le roi François I^{er} a relancé la mode de la barbe

<https://www.rtl.fr/actu/debats-societe/comment-le-roi-francois-ier-a-relance-la-mode-de-la-barbe-7779174808>

En France, les combats de coq perdent leurs dernières plumes

http://www.liberation.fr/societe/2015/07/31/en-france-les-combats-de-coq-perdent-leurs-dernieres-plumes_1357002

Le coq ardu

http://www.liberation.fr/cahier-special/2003/08/06/le-coq-ardu_441473

Origine et histoire du vin

<https://www.hominides.com/html/dossiers/vin-origine-histoire.php>

Portrait du Roi Henri II (barbu)

<http://expositions.bnf.fr/renais/grand/066.htm>

Présentation des Doyens de la Faculté de la Médecine de Poitiers de l'ancien régime de France (1432 – 1793)

<http://medphar.univ-poitiers.fr/presentation/histoire/les-directeurs-et-doyens/les-directeurs-et-doyens-840291.kjsp>

Pro et anti combats de coqs s'affrontent dans le Nord Pas-de-Calais

<http://www.lalere.fr/2015/03/02/pro-et-anti-combats-de-coqs-s-affrontent-dans-le-nord-pas-de-calais-233633.html>

III Ouvrages de Référence

ANTOINE Pierre, *Dictionnaire universel François et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux*, tome 1, France : Pierre Antoine, 1740.

CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des Symboles, mythes, rêves, coutumes, geste, formes, figures, couleurs, nombres*, France : Paris, Editions Robert Laffont, 1982. *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, sous la direction de M. W. Duckett, tome VI, 2^e édition, France : Paris, Belin-Mandar Librairie, 1838.

Dictionnaire Larousse, Langue française avec explications bilingues (français-chinois), sous la direction de XUE Jiancheng, Chine : Pékin, Edition d'études et d'enseignement des langues étrangères, 2001.

DUPUY DEMPORTES J.B., *Traité historique et moral du Blason*, France : Paris, Librairie du Roi en son Artillerie, 1754.

Encyclopædia Universalis, France : Paris, Albin Michel, corpus 2, corpus 4, corpus 9, corpus 15, 1989.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettrés, tome Quatrième, France : Paris, chez Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1754.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-français*, France : Paris, Hachette, 1934.

GASTELIER de LA TOUR Denis-François, *Dictionnaire héraldique, contenant tout ce qui a rapport à la science du Blason avec l'explication des termes ; leurs étymologies, & les exemples nécessaires pour leur intelligence*, France : Paris, Editions Humblot, Nyon aîné, Barrois l'aîné, 1777.

Hanyu cidian, Di 2 ban, Cidian bianji weiyuanhui, Zhongguo, Wuhan, Chengdu, Hubei, Changjiang chuban jituan, Chongwen shuju, Sichuan chuban jituan, Sichuan cishu chubanshe, 2010. (《汉语词典》，第二版，词典编辑委员会，中国：武汉，成都，湖北长江出版集团，崇文书局，四川出版集团，四川辞书出版社，2010。 *Grand Dictionnaire de la Langue chinoise*, Comité de Rédaction de Dictionnaires, 2^e édition, Chine : Wuhan et Chengdu, Edition Changjiang, Editions Chongwen, Edition du Sichuan, Edition de Dictionnaires du Sichuan, 2010.)

HUGUET Edmond, *Dictionnaire de la Langue française du Seizième Siècle*, tome 4, France : Librairie Ancienne Edmond Champion, 1925.

HVGRETAN Iean, *Les Mots francoys selon l'Ordre des Lettres, ainsi qu'il les faut escrire, tournez en latin pour les enfants*, France : Lyon, 1567.

Le Petit Bouffon des Enfants ou Extrait d'histoire naturelle, des Quadrupèdes, des Reptiles, des Poissons et des oiseaux, France : Avignon, chez Guichard aîné, 1809.

Le Petit Larousse illustré, France : Paris, Edition Larousse, 2006.

LITTRE Emile, *Dictionnaire de la Langue française*, France : Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, tomes 1^{er}, 2^{ème}, 3^{ème}, 4^{ème}, 1873-1874.

MOREL Corinne, *Dictionnaire des Symboles, mythes et croyances*, France : L'Archipel, 2004.

PASTOUREAU Michel, *Traité d'Héraldique*, France : Paris, Picard, 1993.

PICOT Jean-Pierre, *Dictionnaire historique de la Gaule : des origines à Clovis*, France : Paris, La Différence, 2002.

POMEY François, *Le Dictionnaire royal, augmenté de Nouveau et Enrichi d'un grand nombre d'Expressions*, Dernière Edition, France : Lyon, Chez Louis Servant, 1716.

SAINT-ALLAIS Nicolas Viton, *Dictionnaire encyclopédique de la noblesse de France*, tome Premier, France : Paris, Valade Imprimeur du Roi, 1816.

SAVIGNAC Jean-Paul, *Dictionnaire français-gaulois*, France : Paris, La Différence, 2004.

Traité de Blasons, France, 1732.

Xiandai hanyu cidian, Zhongguo, Zhongguo shehui kexue yuan yuyan yanjiusuo zidian bianjishi, 1983. (《现代汉语词典》，中国：中国社会科学院语言研究所字典编辑室，1983。 *Grand Dictionnaire de la langue chinoise moderne*, Chine : Bureau de Rédaction de Dictionnaires de l'Institut de Langues de l'Académie des Sciences sociales de Chine, Edition du Commerce, 1983.)

XU Zhongshu, *Dictionnaire des Jiaguwen*, Chine : Edition de Dictionnaires du Sichuan, 1989. (徐中舒,《甲骨文字典》，中国：四川辞书出版社，1989。XU Zhongshu, *Dictionnaire des Jiaguwen*, Chine : Edition de Dictionnaires du Sichuan, 1989.)

Zhongguo wenhua changshi, REN Qiliang zhubian, Zhongguo waiyu jiaoxue yu yanjiu chubanshe, 2007. (《中国文化常识》，任启亮主编，中国：外语教学与研究出版社，2007。 *Connaissances générales en Culture chinoise*, sous la direction de REN Qiliang, Chine : Foreign Language Teaching and Reserche Press, 2007.)

ZHU Zuyan, *Chengyu da cidian*, Zhongguo, He'nan renmin chubanshe, 1985. (朱祖延, 《成语大词典》, 中国: 河南人民出版社, 1985。ZHU Zuyan, *Grand Dictionnaire des Proverbes chinois*, Chine : Edition du Peuple du He'nan, 1985.)

Zongqing, 2012, *Daojiao kaiguang*, Wudang, Di 261 qi, 44 ye. (宗清, 2012, 《道教开光》, 《武当》, 第 261 期, 44 页。Zongqing, 2012, *Rituel Kai Guang du Taoïsme*, dans *Wudang*, n° 261, p.44.)

IMAGES

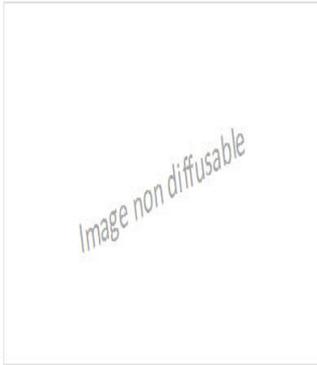


Image-II-1-2-2-(5)
Empereur Shunzhi des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

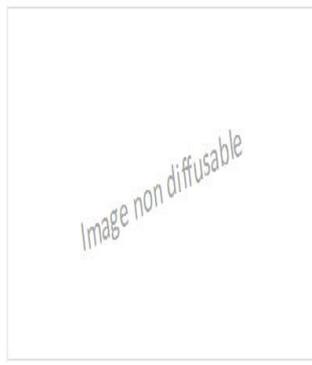


Image-II-1-2-2-(6)
Empereur Kangxi des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

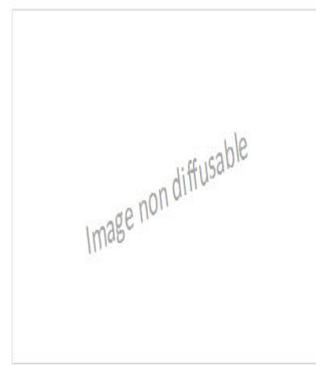


Image-II-1-2-2-(7)
Empereur Yongzheng des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017



Image-II-1-2-2-(8)
Empereur Qianlong des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

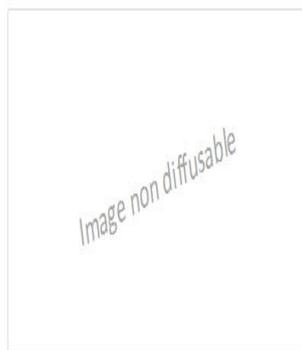


Image-II-1-2-2-(9)
Empereur Jiaqing des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

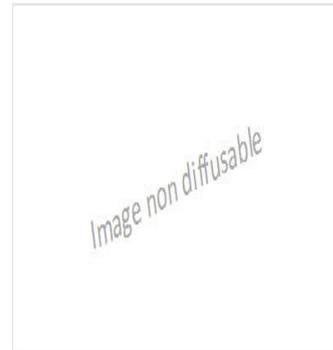


Image-II-1-2-2-(10)
Empereur Daoguang des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

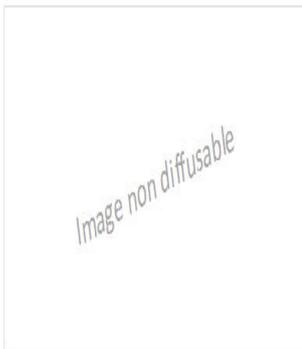


Image-II-1-2-2-(11)
Empereur Xianfeng des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

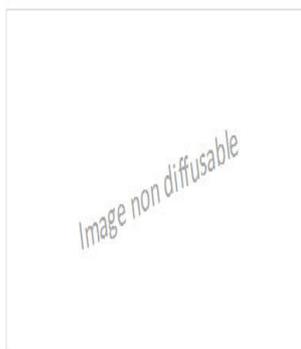


Image-II-1-2-2-(12)
Empereur Tongzhi des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017



Image-II-1-2-2-(13)
Empereur Guangxu des Qing
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017



Image-II-1-2-2-(14)
Empereur Hongzhi des Ming
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

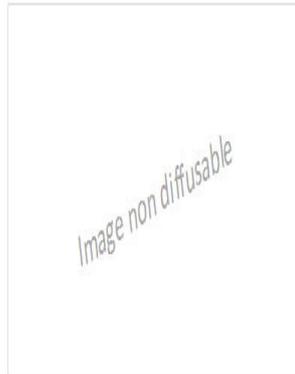


Image-II-1-2-2-(15)
Empereur Zhengde des Ming
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

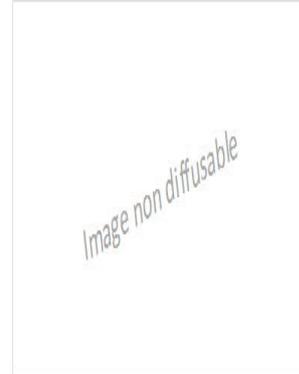


Image-II-1-2-2-(16)
Empereur Jiajing des Ming
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

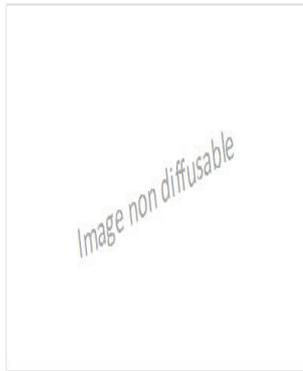


Image-II-1-2-2-(17)
Empereur Longqing des Ming
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

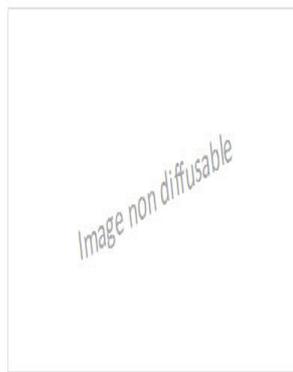


Image-II-1-2-2-(18)
Empereur Wanli des Ming
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

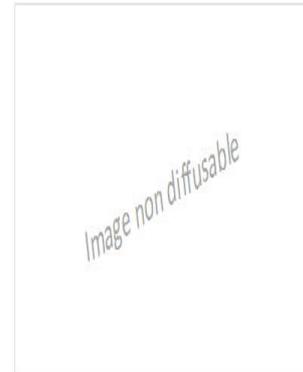


Image-II-1-2-2-(19)
Empereur Taichang des Ming
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017

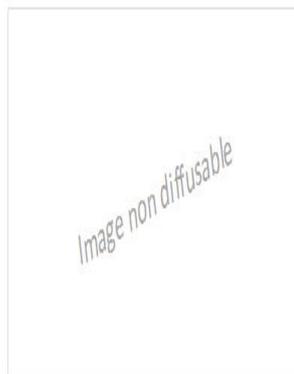


Image-II-1-2-2-(20)
Empereur Tianqi des Ming
Anonyme, www.dpm.org.cn,
PR le 11/08/2017