

Avant-propos

L'historique de ce livre tient en quelques mots.

Notre association, le Centre d'Investigation en Ethnoastronomie Locale (C.I.E.L.), ayant été sollicitée en Polynésie Française, dans le cadre de la commémoration de l'observation de Vénus par le Capitaine Cook, nous avons travaillé sur la perception de Vénus chez les Polynésiens d'avant le contact. Une problématique se dégageait déjà : alors qu'en Occident on désigne par le même nom la planète et la déesse Vénus, partout ailleurs, les noms des planètes diffèrent des noms de leurs personnifications. Le cas de l'Occident est donc une exception qui confirme la règle générale de l'hétérogénéité des appellations des planètes et des dieux ou des déesses les personnifiant. Cette exception s'explique de manière historique. Lorsque les Grecs ont assimilé les personnifications des planètes, héritées de Babylone, à leurs dieux et déesses, ils n'ont retenu que les noms des avatars divins et n'ont pas gardé les anciens noms grecs attribués aux planètes par les astronomes pré-socratiques. Contrairement aux Mésopotamiens pour qui les planètes n'étaient pas des divinités mais seulement leurs messagers du ciel, les astrologues grecs, dont les personnages célestes étaient très humanisés, ont assimilé les planètes aux dieux et déesses. Ils estimèrent que c'était eux-mêmes qui édictaient leurs messages aux mortels, auxquels les divinités ressemblaient assez souvent par leurs actes et leurs destinés. Ainsi, pour garder l'exemple de Vénus, selon eux la planète elle-même était la déesse de l'amour régissant le destin amoureux des dieux comme des humains.

Forts de constater que cette exception n'était pas de mise en Polynésie, nous avons alors voulu élargir notre premier travail, sur les autres planètes visibles à l'œil nu et, celles-ci, dans les différentes cultures astronomiques.

Pourquoi donc un livre sur les noms des planètes dans les différentes cultures astronomiques du globe ? Pour les curieux qui aimeraient savoir comment on désigne Mercure ou Mars, en Égypte ou chez les Dogons. Pour les astronomes, voire les astrologues, qui auraient pour philosophie de nommer les planètes en fonction des cultures qui les identifient. Pour les mythologues qui chercheraient, en vain, une mythologie commune à telle ou telle planète. Pour tous ceux-là et pour tous les passionnés du ciel et plus encore.

Ce livre s'adresse à tout public, il ne s'agit pas d'une publication scientifique, au sens strict du terme, qui nous aurait demandé une dizaine d'an-

nées d'étude, notamment méthodologique, et nos références, qui pourraient être qualifiées de « scientifiques », ne résultent pas de recherches exhaustives, car elles dépendent en grande partie des lectures des sources que nous avons eues à notre disposition. Cependant la cohérence de nos résultats devrait être susceptible d'intéresser les sciences humaines et d'ouvrir la voie à d'autres recherches. Notre ouvrage n'est donc pas une simple énumération de noms et de personnifications planétaires et, ne prétend en aucune façon donner à la liste de ces derniers un caractère plénier. Nous espérons simplement qu'il ouvrira la voie à d'autres chercheurs en quête de perfectionnement des connaissances planétonymiques dont parfois, comme par exemple en Afrique, les sources manquent.

En réalité, bien que notre livre puisse satisfaire curieux, astronomes et mythologues, notre propos est surtout de montrer la spécificité de la planétonymie : les désignations des planètes viennent en partie de l'observation attentive de leurs particularités astronomiques. Bien sûr, les personnifications (dieux ou héros) qui représentent les planètes, sont idéologiquement et culturellement empreintes des particularités des différentes sociétés qui les ont imaginées. Mais, mêmes ces attributs culturels sont souvent redondants et consécutifs des observations astronomiques. En effet, dans chaque culture donnée, les référents astronomiques des planètes en elles-mêmes trouvent souvent écho dans les signifiants des noms et des qualifications des planètes et de leurs personnifications. Tout se passe « comme si » les observateurs astronomiques avaient voulu octroyer aux dieux et aux déesses des attributs reflétant ceux des planètes observées. Certes, la part idéologique de ses attributions planétaires est grande et ce livre cherche, par une méthodologie appropriée, à faire la part des choses entre mythe et réalité, pour restituer aux noms et personnifications des planètes la part de la « pensée sauvage » si chère à Lévi-Strauss.

Pour ce faire, nous aborderons, dans une première partie, notre méthodologie et notre approche anthropologique de la planétonymie en exposant notre méthode d'analyse permettant d'élaborer un essai sur l'imaginaire planétaire.

Puis, nous aborderons les différentes cultures astronomiques dont nous avons pu prendre connaissance de leur planétonymie. Plus que d'énoncer une simple évaluation de ces connaissances, nous parcourons les cultures astronomiques au gré de leurs cosmologies, de leurs inventions, des spécificités linguistiques susceptibles d'avoir influencé leurs représentations astronomiques ou astrologiques, de leurs influences respectives et réciproques. Nous donnerons aussi quelques exemples de représen-

tations planétaires, comme pour l'Océanie où nous évoquerons les représentations astronomiques des Polynésiens.

La partie suivante de notre ouvrage constitue une véritable analyse des récurrences des qualificatifs et des personnifications des planètes et des luminaires, chaque article traitant de celles-ci, du Soleil à Saturne, en s'appuyant sur les graphismes des récurrences déclinant les noms et les attributs des planètes.

Notre ouvrage est aussi un essai anthropologique d'imaginaire planétonymique que nous développerons en fin de matière. En effet, les résultats que nous obtenons sont d'une grande cohérence et soulignent certains invariants allant en faveur d'une approche anthropologique de l'imaginaire planétonymique.

I Planétonymie

Le mot « planétonymie » vient du nom « astronomie », pour parler des noms donnés aux astres, terme trouvé par André Le Bœuffe (1996) et repris par Joseph Monard (2005) dans son ouvrage *Astronomie et onomastique calendaire celtique, le ciel et l'année chez les Celtes*. « M. J. Monard m'a fait l'honneur d'emprunter le terme *astronomie*, dont je ne revendique pas la paternité exclusive. Ce mot mérite d'être plus souvent employé, comme le sont ceux de formation comparable : homonymie, hydronymie, synonymie, toponymie, etc... », nous dit Le Bœuffe dans sa préface du livre de Monard. À cette liste, nous ajoutons donc le mot « planétonymie » pour désigner ce qui se rapporte aux noms donnés aux planètes.

La planétonymie, comme l'astronomie, n'est pas une science (que l'on aurait dû nommer « planétonomie »), mais nécessite des outils de recherche lexicologiques et linguistiques et soulève certaines problématiques que nous aborderons dans notre chapitre sur notre méthodologie de recherche.

A) Approche anthropologique et méthodologie planétonymique

Nous nous attacherons ici à approfondir notre approche anthropologique en abordant notre méthode d'analyse des noms et des personnifications des planètes dans les différentes cultures astronomiques.

Mythe et mythologie : les mythes astronomiques

Les mythes de la « mythologie » évoquent des dieux et des récits mythiques faisant partie d'un corpus culturel spécifique, voire à un corpus « national ». Le panthéon de leurs dieux s'organise autour d'une hiérarchie se déclinant du plus grand d'entre eux jusqu'aux dieux les plus insignifiants. La narration mythologique est soumise à l'idéologie des puissants qui tiennent leur pouvoir de leur origine mythique, se perdant dans la nuit des temps. Cette mythologie est bien utile à leur gloire.

La mythologie a donc pour cause la puissance des despotes. La mythologie constellaire s'inscrit dans cette idéologie. Certes, une constellation est toujours nommée en fonction du contexte naturel de la société dont elle est issue (ex : il y a des scorpions en Mésopotamie, d'où la constellation du même nom), mais aussi en fonction des allégories et des métaphores suggérant l'idéologie des cultures qui les ont imaginées et figurées (ex : la constellation du Taureau évoque la puissance des rois).

En revanche, le mythe n'est pas toujours issu d'une « mythologie nationale ». Contrairement à la mythologie, qui relève toujours du sacré, il existe des mythes « profanes » (et ceci bien sûr en matière de mythe astronomique) qui sont le plus souvent à caractère mnémotechnique et non empreint d'idéologie, comme la légende du Congo (sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir) qui raconte comment le dieu Lune, qui avait pour épouse l'étoile du matin et celle du soir, grossissait ou maigrissait en fonction de l'épouse qu'il choisissait, l'une faisant mieux la cuisine que l'autre. Ce mythe étimologique n'a pour fonction que de mettre en scène les différentes phases de la Lune et n'est pas entaché d'idéologie.

Dans nos recherches, nous faisons donc la distinction entre « mythologie » astronomique, qui connote une idéologie, et « mythe » astronomique, qui n'en est pas empreinte, pour restituer la « pensée sauvage » chère à Lévi-Strauss. Nous avons en effet pris soin de sélectionner les mythes astronomiques des différentes cultures en restant fidèle au paradigme lévi-straussien, et en ne se référant qu'à ceux porteurs d'un message mnémotechnique ou autre de nature profane qui, certes, peuvent mettre en scène des héros et des dieux, mais dont le but est plus d'inscrire dans la mémoire des hommes un phénomène physique que de glorifier un prince.

Notre conception s'approche de celle du « naturalisme » du XIX^e siècle, comme celle de Max Müller (1859), avec certaines distinctions à souligner.

Dans la conception naturaliste, le mythe évoque des phénomènes naturels, notamment astronomiques, mais le signifié du mythe est ignoré des

sociétés « primitives » qui en ont oublié le sens phénoménologique du mythe.

Les témoignages des ethnographes et des relations de voyage sont assujettis au problème de l'altérité, car ils projettent souvent leur vision ethnocentrique, du ciel occidental, sur le ciel des autres. En suspectant la capacité des « primitifs », ils expliquent souvent les mythes par des phénomènes astronomiques observés en Occident et non pas par les observations autochtones.

Dans notre approche du mythe astronomique « planétaire », le mythe astronomique, des planètes et des luminaires, évoque des phénomènes astronomiques observés.

Par exemple, le mythe indien de Rohinî et Çiva évoque la renaissance de la Lune (grâce à Çiva) dans sa période synodique (la Lune renaissante après l'occultation solaire) et symbolise sa période sidérale de 28 jours, signifiée par les 28 femmes. C'est un mythe étiologique des cycles lunaires observés et ayant fait l'objet de constatations astronomiques véhiculées par le mythe et éventuellement par le rite attaché à ce dernier.

Les phénomènes astronomiques véhiculés par les mythes peuvent rester inconscients dans l'esprit du narrateur, qui peut avoir oublié le phénomène astronomique en question, mais le mythe trouve son origine dans l'observation réelle des dits phénomènes, observation faite par les « indigènes », qu'ils aient été « experts », astronomes ou astrologues, ou non, c'est-à-dire qu'elle a pu être faite par tout un chacun : berger, navigateur, cultivateur, chamane, curieux...

Constellations et planètes : entre idéologie et « pensée sauvage »

Les constellations et les signes du zodiaque sont loin de faire figure d'exemple de mythe profane. Bien que le zodiaque soit parsemé d'animaux qui ont pu, un moment, régler le cycle des saisons, l'histoire de l'astrologie témoigne en faveur d'une influence nettement idéologique sur leurs allégories et leurs évocations¹. Une constellation est toujours soumise à un modèle idéologique préexistant à son motif figuratif. Les symboles constellaires sont toujours nés d'une mythologie culturelle.

Il en va tout autrement de l'astronomie des planètes et des luminaires. Bien que leurs symboles relèvent tout autant de cette mythologie culturelle, leurs noms et leurs qualificatifs évoquent le plus souvent une référence astronomique pure et simple.

Par exemple, Mars et Vénus sont souvent désignés par leurs couleurs (rouge pour Mars et

jaune pour Vénus). La symbolique de leur couleur, certes, reste le corollaire idéologique des différentes cultures. Mais ce qui nous intéresse dans nos recherches n'est pas cette symbolique mais le simple fait que Mars et Vénus soient évoqués par une couleur, c'est-à-dire une notion chromatique. L'idéologue pourra toujours voir dans le rouge de Mars la marque des puissants, le simple observateur d'hier comme d'aujourd'hui voyait et voit encore une marque physique de la planète, sa distinction par une couleur bien identifiable.

Le même observateur constatait et constate toujours que Vénus se lève (à l'est) ou se couche (à l'ouest) et qu'elle est « l'étoile du matin » ou « l'étoile du soir ». Ici, il s'agit de la notion d'espace temps qui s'observe sans empreinte de quelque idéologie. Les noms et les qualificatifs des planètes peuvent donc se lire sans « contamination » idéologique, si nous nous donnons une méthodologie rigoureuse.

Certes, les « personnifications » des planètes relèvent de l'idéologie mythologique, mais les récurrences qui s'observent dans les qualificatifs des personnifications sont souvent des redondances de référents astronomiques en signifiant. Par exemple, la Lune qui fait référence au temps et au mois, le même mot désignant à la fois la Lune et le mois, a aussi pour signifiant de sa personnification : la fécondité, les menstrues ou la circoncision, qui sont des périodes d'âge et de temps, comme le mois. Comme Vénus, la Lune est par excellence l'astre de l'espace-temps, car elle est qualifiée par son éclat et sa grosseur, deux notions d'espace, qui sont souvent comparés à un visage et personnifiés comme tel.

Reste une triple problématique méthodologique :

1. Comment choisit-on les variables et leurs classes ?
2. Quelles sont les occurrences des variables à retenir ?
3. Comment représenter nos résultats et les rapporter à une région géographique, une ethnie ou une langue ?

1. Les variables et leurs classes

1.1. Les variables

En fait, les variables ont été élaborées au fil de nos lectures. Le genre du nom d'une planète et le sexe de sa personnification se sont imposés tout seuls dès nos premières lectures, puis les autres se sont ajoutés à mesure que nous progressions dans nos recherches, pour en arriver à la liste suivante :

- taille
- éclat
- calorifique

¹ Voir à ce sujet notre thèse (Cruchet, 2001)

- cinétique
- temps (chronologique)
- météorologique
- chromatique
- élément
- parenté
- fonction sociale
- anthropomorphisme physique
- visage, yeux, tête
- autre partie du corps
- anthropomorphisme psychique
- épithète appréciatif
- épithète dépréciatif
- point cardinal
- supramonde
- inframonde

- communication entre
- nombre
- sexualité, sang
- végétal, fécondité
- animal

1.2. Les classes des variables

Comme dans le triangle utilisé par les linguistes (réfèrent/signifiant/signifié), les classes des variables se déclinent en :

- **référence** astronomique pure (observation),
- **signifiant** (nom) de la planète et de sa person-nification,
- **signifié** (attribution) de ces dernières.

Réfèrent (observation des planètes)	Signifiant (noms et qualifications des planètes et de leurs personnifications)	Signifié (attributions des planètes et de leurs personnifications)
Noms, qualificatifs et genres (masculin/féminin) des planètes, dus à l'observation	genres et sexes (mâle/femelle) de sa personnification	attributions de la sexualité (sang, sacrifice, fertilité, fécondité...)
« énergie » (chromatique, cinétique, calorifique), « espace » (taille, éclat) « temps chronologique » (jour/ nuit, matin/ soir, mois/jour/année...) ou angoisse du temps (mort)	qualificatif de l'« énergie » (météorologique, chromatique, élémentale) et de l'« espace » (point cardinal, forme) qualificatifs, épithètes (appréciatif/dépréciatif) ou anthropomorphisme (physique et/ou psychique) personnification du « temps » (âge, parenté) et des « structures » sociales (catégories socio-professionnelles)	attribution des « structures » (nombre, supra- et infra-monde) et du « temps » (animal diurne/ nocturne), attributions du temps symbolique et cyclique

2. Les occurrences des variables à retenir

Le choix des occurrences des variables s'est fait « toutes sources confondues », c'est-à-dire que nous n'avons compté qu'une seule fois l'occurrence même si elle était évoquée dans plusieurs sources.

2.1. Les différents groupes de variables ou « récurrences »

Les récurrences sont la somme des occurrences observées, par planète et lunaire, soit pour un

même réfèrent, soit pour un signifiant ou soit pour un signifié. C'est-à-dire que, par exemple pour le réfèrent spatial d'une planète désignée par sa taille, il est compté une occurrence chaque fois que le nom de la planète fait référence à sa taille (grosse ou petite). La quantité de fois que cette occurrence se repère donne une somme que nous nommons « récurrence ».

Il existe des récurrences évoquant des notions spatiales (espace), temporelles (temps), sexuelles (genre), énergétiques (énergie), anthropomorphiques (surtout le visage ou la psyché) et struc-

turelles (structure). Dans les différentes classes (réfèrent, signifiant, signifié), il existe donc des regroupements de même notion déclinée en espace, temps, énergie, structure et anthropomorphisme.

L'espace : taille, éclat (groupe de « réfèrent »), points cardinaux, anthropomorphisme physique, forme (groupe de « signifiant »).

Le temps : temps chronologique ou « angoissant », c'est-à-dire toute allusion à la mort (groupe de « réfèrent ») ; âge, parenté (groupe de « signifiant ») ; sexualité, menstrues ou toute perte de sang, fertilité, fécondité, c'est-à-dire tout temps « cyclique », animaux symbolisant le temps diurne ou nocturne (groupe de « signifié »).

L'énergie : calorifique, cinétique, chromatique (groupe de « réfèrent ») ; météorologique, chromatique et élément vital (groupe de « signifiant »).

Les structures : fonction socioculturelle ou hiérarchie multifonctionnelle, épithètes appréciatif et dépréciatif ou hiérarchie dualiste (groupe de « signifiant ») ; supra- et infra-monde, nombre (groupe de « signifié »).

L'anthropomorphisme (groupe de « signifiant ») : anthropomorphisme physique, surtout les yeux, la tête et le visage ; anthropomorphisme psychique, surtout le psychisme, les émotions, les sentiments ; épithète appréciatif ou dépréciatif.

Voyons maintenant la répartition de ces différents groupes dans les classes du réfèrent, du signifiant et du signifié.

2.1.1. Référents de la planète :

2.1.1.1. Spatial : la planète est décrite par sa taille, son éclat.

2.1.1.2. Énergétique : la planète est décrite par ses mouvements (cinétique), sa chaleur (calorifique) ou sa couleur (chromatique).

Il est légitime de lier le mouvement (lent ou rapide) et les rétrogradations des planètes à l'énergie, il est plus complexe de la rapprocher des couleurs. Concernant le chromatique, selon Jean Chevalier et Alain Gheerbrant dans leur *Dictionnaire des symboles* (1982), les couleurs symbolisent l'espace et le temps comme l'intemporel et « tout ce qui accompagne le temps, l'alternance de l'obscurité et de la lumière, de la faiblesse et de la force [souligné par nous], du sommeil et de l'éveil (...), toutes ces images colorées traduisent des conflits de forces [souligné par nous] qui se manifestent à tous les niveaux de l'existence, du monde cosmique au monde le plus intime (Chevalier et Gheerbrant, 1982, p. 294, col.2).

Les couleurs peuvent être chaudes, froides et donc « calorifiques », car « la chaleur s'associe physiquement à la lumière. [...] Dans les représenta-

tions du soleil, les ondes de chaleur qui en émanent sont figurées par des vagues, et les rayons de soleil par des lignes droites » (Ibid., p. 202).

2.1.1.3. Temporel (temps chronologique) : la planète est décrite comme liée aux temps (matin/soir, jour/nuit), voire à l'angoisse du temps (la mort) ou son nom est le même que celui qui désigne le mois, le jour, l'année...

2.1.2. Genre (sexe)

2.1.2.1. Genre des noms des planètes : elles sont du genre grammatical masculin ou féminin, plus rarement du genre neutre.

2.1.2.2. Genre (sexe) des personnifications : Les personnifications des planètes sont des dieux ou des déesses, des héros ou, plus rarement des demi-déeses, leur sexe sont donc mâle ou femelle.

2.1.3. Signifiants de la planète et/ou de sa personnification :

2.1.3.1. Temporel : les noms ou les personnifications connotent des notions d'âge et/ou de parenté horizontale (ex : frère/sœur) ou verticale (ex : père/fils).

Il nous a semblé logique de considérer ces liens de parenté à l'instar du lignage des générations comme corollaire du temps qui s'écoule entre deux générations (mère/fille, père/fils...) ou deux naissances (frère ou sœur puis à nouveau frère ou sœur etc...).

2.1.3.2. Spatial : les noms ou les personnifications désignent des points cardinaux et/ou évoquent une forme, souvent un visage, autre notion spatiale.

2.1.3.3. Structurel : les noms ou les personnifications correspondent à des classes ou des catégories qui connotent une hiérarchie, une structure ou une organisation socioculturelles ou professionnelles.

2.1.3.4. Anthropomorphique : les noms ou les personnifications évoquent des traits physiques ou psychiques humains, un visage, des yeux, une tête ou d'autres parties du corps ; il est fait référence à des épithètes (appréciatifs ou non).

2.1.3.5. Énergétiques : les noms ou les personnifications des notions météorologiques (temps, éclair, foudre...) , chromatiques (couleur « chaude », « froide »...) ou les « éléments vitaux » se mêlant aux couleurs.

En effet, selon Chevalier et Gheerbrant, les cou-

leurs « symbolisent les éléments » (1982, p. 294, col.2).

Concernant la chromatique, les mêmes auteurs précisent que « le premier caractère du symbolisme des couleurs est son universalité ». Et ajoute que « les interprétations peuvent varier et le rouge, par exemple, recevoir diverses significations selon les aires culturelles ; les couleurs restent, cependant, toujours et partout des supports de la pensée symbolique » (Ibid., p. 294, col.1).

2.1.4. Signifié de la planète et/ou de sa personnification :

2.1.4.1. Structurel : évoque le supramonde (céleste), l'inframonde (souterrain) et/ou la communication entre les mondes, les nombres peuvent être aussi étroitement liés à la personnification de la planète (surtout par des divinités faisant partie d'une dyade et d'une triade). Les nombres n'évoquent pas ici la quantité, mais la qualité et surtout les qualifications ou attributs de la planète et/ou de sa personnification, ils les structurent en évoquant une idée, un principe, un ordre.

2.1.4.2. Temporel : la planète ou sa personnification symbolise la fécondité et la périodicité de la nature (période des menstrues, de la sexualité, des sacrifices, de la fertilité de la végétation) qui marque un « temps cyclique ».

Pratiquement toutes les planètes symbolisent le temps cyclique, car « le temps est souvent symbolisé par la Rosace, par la Roue, avec leur mouvement tournant, par les douze signes du Zodiaque, qui décrivent le cycle de la vie et, en général, par toutes les figures circulaires » (Ibid., 938).

2.1.4.3. Thériomorphique (bestiaire) : la planète ou sa personnification évoque le temps diurne ou nocturne, voire « mixte », qui est symbolisé par des animaux.

Selon Chevalier et Gheerbrant (1982), les animaux peuvent se répartir sur trois groupes de temps (diurne, mixte et nocturne). Nous avons tenu compte de cette répartition symbolistique pour classer les animaux personnifiant les planètes en animaux diurnes, mixtes ou nocturnes.

Temps diurne	Temps mixte	Temps nocturne
agneau, mouton, brebis, bélier...		crocodile (nuit), lézard, rat (lune)
aigle (solaire)		lièvre-lapin (lune)
cheval en Europe (solaire)	cheval	cheval (chthonien) crapaud, grenouille (nuit)
lion (solaire)	taureau, bovidé (lune-soleil)	léopard, jaguar (lune)
loup (solaire) en Europe	loup (fécondité)	chien, loup, chacal, renard (psychopompe) ourse (lune)
chèvre, bouc (montagne, cime)	cerf, daim, gazelle, cervidé (symbole de l'arbre de vie)	tortue (racine, eau, terre)
oiseau (par opposition au serpent)	serpent (ouroboros), poisson	serpent (par opposition à oiseau)

2.1.4.4. Les symboles des planètes ne sont pas seulement classés par leurs récurrences, c'est-à-dire par la « quantité » de leurs occurrences, mais aussi par leurs « qualités » : quels sont leurs attributs (objet, symbole, forme...), leurs couleurs (le plus souvent : rouge, blanc, jaune, noir), à quels nombres elles sont associées (dyade ou 2, triade ou 3, quarte ou 4...) et à quelles étoiles (le plus souvent la Voie lactée, les Pléiades, Pégase...). Ces attributs sont empreints d'un effet de culture et ne sont donc pas considérés comme des occurrences « universelles », il est donc nécessaire de préciser

dans quelles cultures, par exemple, le rouge a signification de force ou de guerre. Il existe pourtant des attributs qui ressortent plus fréquemment et de façon « universelle », comme le cercle pour le Soleil ou le demi-cercle pour la Lune

2.2. Les redondances des différentes récurrences

Voyons maintenant les redondances de ces différents groupes dans les classes du référent, du signifiant et du signifié.

2.2.1. Des référents aux signifiants :

2.2.1.1. Spatial :

La référence taille/éclat (espace) peut être réitérée à travers les noms désignant les points cardinaux (espace).

Elle peut l'être aussi à travers des noms désignant un certain anthropomorphisme : surtout les yeux, le visage ou la tête, qui correspondent au fort éclat ou au grossissement apparent de la taille de la planète (par exemple, au lever de la Lune sa taille semble plus grosse).

2.2.1.2. Temporel :

La référence au temps (chronologique) peut être réitérée à travers les noms se référant à l'âge ou la parenté (temps humain).

Elle peut aussi l'être par l'évocation d'animaux diurnes ou nocturnes (jour/nuite).

2.2.2. Des référents ou des signifiants aux signifiés :

2.2.2.1. Régime « infra » ou « supra » de l'image :

La signification des structures socioculturelles ou socioprofessionnelles (signifiant) peut être réitérée à travers la symbolique du supra- et de l'infra-monde (signifié)

2.2.2.2. Régime diurne et nocturne de l'image :

Le temps chronologique (réfèrent) peut être réitéré à travers l'âge, la parenté (signifiant), eux-mêmes confirmés par les animaux diurnes ou nocturnes (signifié).

3. Comment représenter nos résultats et les rapporter à une région géographique, une ethnie ou une langue ?

3.1. Rapporter à une région géographique, une ethnie ou une langue :

Nous avons représenté nos résultats sous forme de tableaux restituant l'énoncé de la source qualifiant telle ou telle planète, pour un groupe de culture astronomique. Ces tableaux soulèvent une problématique de dénominateur commun à trouver, car nous nous sommes heurtés à un hiatus d'ordre disciplinaire. Selon les disciplines, la répartition des données change de dénominateur, par exemple en anthropologie et en ethnologie les répartitions se font de façon culturelle, alors qu'en histoire elles se font par régions et époques et, enfin, en linguistique les classifications se font légitimement par langues. Ainsi, les sources dont nous disposons donnent les noms des planètes tantôt en fonction des ethnies, voire des « tribus », par exemple dans les

sources ethnographiques des mondes « exotiques » (Afrique, Océanie...), tantôt en fonction des langues ou des régions géographiques, par exemple dans l'Ancien Monde (Europe, Orient), voire même dans certains cas dans le Nouveau Monde (Amérique du Nord) lorsque les sources classent les Amérindiens par régions. Nos tableaux des occurrences des noms des planètes sont donc classés soit par régions géographiques, soit par ethnies, soit par langues en fonction de nos sources.

3.2. Représentations des résultats :

Nous avons aussi choisi de représenter nos résultats des énoncés, des sources qualifiant telle ou telle planète, sous forme de diagramme de synthèse des récurrences par planète. Nous aurions pu faire un graphisme par culture astronomique, mais cela semblait un peu rébarbatif dans notre ouvrage dédié à un large public de lecteurs. À titre d'exemple, nous l'avons fait seulement pour l'Océanie. Nous donnons, en annexe I, les noms et les qualificatifs des planètes, des luminaires et de leurs personnifications dans les différentes cultures astronomiques.

Après avoir donné notre méthode d'approche anthropologique, nous devons maintenant souligner les études précédentes qui nous ont inspirés.

B) Sur les pas de Lévi-Strauss et de Gilbert Durand

Depuis le XIX^e siècle et jusqu'à la première partie du XX^e, l'imaginaire astronomique était essentiellement perçu à travers les études comparatives, de type « diffusionniste », et une certaine forme de théorie « naturaliste » qui préconisait que les mythes expriment les anciennes connaissances astronomiques. Un bon exemple tardif, portant sur la précession des équinoxes en relation à l'arbre cosmique, est l'étude comparative de Giorgio de Santillana et Hertha von Dechend dans leur *Hamlet's Mill. An essay on myth and the frame of time* (Santillana et von Dechend, 1977).

L'anthropologie avait fait des pas de géant en soulignant l'importance des études de terrain, à l'encontre des ethnologues de cabinet qui se limitaient à faire des comparaisons entre des cultures dissemblables. À la parution de *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, un soudain attrait pour les cultures « exotiques » marquait le pas décisif de la naissance de l'anthropologie à la française. Mais, c'était surtout à l'avènement de l'*Anthropologie structurale*, puis la trilogie de la *Mythologie*, que s'ouvrait un préambule à l'anthropologie des étoiles puisque Lévi-Strauss faisait de nombreuses références au rapport des modes de vie avec les

mythes astronomiques et la cosmogonie. Dans *Anthropologie structurale deux*, le père de l'anthropologie structurale évoquait directement sa préoccupation pour les Amérindiens et l'astronomie, dans son chapitre « Le sexe des astres » (Lévi-Strauss, pp.251-261, 1996) dont il démontrait les variations et les constantes. Par-dessus tout, son étude sur le Soleil et la Lune en pirogue, dans le chapitre « Le voyage en pirogue de la Lune et du Soleil » de sa *Mythologie. L'origine des manières de table* (Lévi-Strauss, III, pp.107-160, 1968) ouvrait de véritables perspectives, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir, à l'anthropologie des étoiles parce qu'il y dégageait des invariants qui sortaient des sentiers battus du comparatisme désuet, en démontrant le rôle de la pensée des sociétés premières en matière de déclinaison de l'opposition, de la complémentarité et de l'alternance du jour et de la nuit, du Soleil et de la Lune, de la conjonction ou de la disjonction des luminaires. Dans la période post-structuraliste, Gilbert Durand, dans la continuité de l'œuvre de Gaston Bachelard et celle de C.G. Jung, ouvrait une nouvelle voie à l'imaginaire structural dans *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale* (Durand, 1992), en montrant comment ce qu'il appelle « les trois régimes de l'imaginaire » s'enracinent dans la gestuelle fondamentale de l'être humain, ainsi que dans son environnement cosmologique. La lecture cosmologique procède par une division duelle ou « polarité diurne/nocturne » : un régime diurne et deux régimes nocturnes, sur lesquelles nous reviendrons. « Tout imaginaire humain est articulé par des structures irréductiblement plurielles, mais limitées à trois classes gravitant autour des schèmes matriciels du « séparer », de « l'inclure » et du « dramatiser » (Durand, 1992, p.26). Néanmoins, le paradigme « universel » de Gilbert Durand ne fait référence qu'à l'Ancien Monde et aux Amérindiens. D'autres tentatives transrégionales de l'imaginaire astronomique furent menées, notamment par Worthen T. D., qui marchait sur les pas de Giorgio de Santillana et Hertha von Dechend, dans son livre *The Myth of replacement, Stars, Gods, and Order in The Universe* où l'auteur pratiquait une systématisation des études conjointes de Claude Lévi-Strauss (en Amérique du Sud) et de Georges Dumézil (dans les mondes indo-européens) sur les rites, de ceux des Grecs à ceux des Amérindiens, exprimant l'inquiétude provoquée par la précession des équinoxes (Worthen, 1991). Toutes ces études, depuis celles de type diffusionniste au post-structuralisme, prouvent-elles qu'en matière astronomique il existe des constantes invariables dans des cultures différentes ? Nous avons déjà répondu à cette question, à travers le mytheme de l'« arbre cosmique » qui existe pratiquement par-

tout dans le monde, dans sa relation aux astronomies propres aux diverses cultures du globe, et qui est représenté par la ligne imaginaire reliant Sirius aux Pléiades, ces dernières étant souvent associées à la Lune, Vénus, Mercure ou le Soleil. Mais qu'en était-il des autres planètes ? Nos travaux (Cruchet, 2009) ont montré que les trois régimes de l'imaginaire anthropologique de Gilbert Durand s'appliquaient à nos constatations sur certains invariants astronomiques. Nous ferons donc un bref rappel de notions des régimes imaginaires de Durand, puis nous les appliquerons à l'anthropologie des étoiles.

Les invariants anthropologiques de l'imaginaire des étoiles

En posant la problématique du sexe des astres, Lévi-Strauss fait table rase des idées reçues sur le genre de Soleil et de Lune que notre langue incite à, respectivement, qualifier de « Madame » et de « Monsieur », qualifications sexuelles conformes à nos contes pour enfants. Selon le maître à penser de l'anthropologie française, les relations de Soleil et de Lune en Amérique du Nord et du Sud s'illustrent par « Le voyage en pirogue de la Lune et du Soleil », dont le paradigme n'est pas si loin de celui de Gilbert Durand.

Selon Claude Lévi-Strauss, en Amérique du Nord comme en Amérique du Sud de nombreuses langues désignent le Soleil et la Lune par le même mot (un mot désigne à la fois le Soleil et la Lune), complété par un déterminant si besoin est (« linaire du jour », « linaire de nuit »), ou bien alors les deux mots possèdent la même racine, mais cela n'implique nullement que les astres soient objectivement confondus et que le même sexe leur soit attribué. Les Iroquois dépeignent néanmoins le Soleil à la manière d'un mâle et la Lune à la façon d'une femelle, en accord avec d'autres mythes qui comparent le Soleil à la tête coupée d'un homme (dont le corps préside au réchauffement diurne de la terre) et la Lune à la tête coupée d'une femme (dont le corps réchauffe la terre, la nuit). Pour la mythologie astrale étudiée par Lévi-Strauss, contrairement à ce que nous avons observé dans le langage mythologique astronomique des Anciens Mondes, la langue unit des astres que la mythologie distingue doublement, quant au sexe du personnage dont ils tirent leur origine et quant à la partie, haute ou basse, du corps de ce personnage. Par conséquent, il y aurait une distinction des fonctions (éclairante, calorifique, saisonnière, météorologique) des astres plus déterminante que les astres proprement dits. Mieux encore, le Soleil peut être Lune, l'un étant le linaire du jour de l'autre (astre de la nuit), ou, inversement, la Lune devient le dessous argenté du ventre du Soleil.

Ce qui tendrait à démontrer que les Amérindiens ont remarqué que le diamètre apparent de la Lune était le même que celui du Soleil.

« L'existence d'un nom spécial n'empêche donc pas que le Soleil soit conçu comme un mode de lune dont il illustre un cas privilégié » (Levi-Strauss, 1996, p.263). D'où le fait relevé par Lévi-Strauss qu'en général le terme désignant le Soleil s'applique indifféremment à l'astre, au jour et à la saison, fait en partie relevé en Polynésie où le terme *marama*, en tahitien, recouvre la désignation de la Lune et de la lumière, et *mahāna* le Soleil et le jour ; c'est également vrai en maori (pour *ra* et *mahina*).

L'opposition entre la pluralité des luminaires nocturnes et l'unicité du luminaire diurne est fréquente en Amérique tropicale, et les Amazoniens (Mundurucu) attribuent cette distinction à l'existence de deux Soleils distincts (été et hiver) (la Lune est la femme du Soleil d'hiver). Mais les luminaires sont commutables en fonction d'oppositions fondamentales : clarté/ténèbres, clarté forte/faible, chaleur/froid... Les sexes des astres sont tout autant commutables d'après les fonctions qui incombent à chaque astre. Quand le Soleil et la Lune ont des genres distincts, ils peuvent être apparentés ou non et, dans le premier cas, frère ou sœur, mari et femme, ou avoir les deux relations ensemble, comme cela se produit dans le mythe, attesté d'un bout à l'autre du Nouveau Monde, de l'inceste du Soleil et de la Lune. Toutes les études comparatives montrent qu'il n'y a pas de correspondance automatique entre les oppositions linguistiques et celles qui s'expriment par d'autres façons. Le contraste grammatical des genres ne reflète pas le même contraste sur le plan sémantique, et peut même le contredire. Bien plus : il arrive que des contrastes sémantiques, récurrents sur plusieurs plans, se contredisent entre eux.

Du mythe des germains incestueux

Cependant, l'ébauche d'un schème se dégage, selon le structuraliste. Ce schème ramène les solutions adoptées par chaque société. Ou les astres ne sont pas distincts, ou ils le sont. S'ils ne sont pas distincts, le Soleil est un mode de la Lune, ou c'est le contraire. S'ils sont distincts, la différence est sexuelle ou non sexuelle. Sexuelle, elle fait le Soleil mâle, la Lune femelle ou le contraire, et, dans chaque cas, les astres peuvent être mari et femme, frère et sœur ou les deux choses à la fois. Si la différence n'affecte pas le sexe, ils peuvent être deux femmes ou deux hommes, qui s'opposent alors par le caractère ou la puissance. Lévi-Strauss en conclut qu'en raison de la distribution pan-américaine du mythe des germains incestueux il lui semble normal de le considérer comme axe de référence. Partout

en Amérique, la pensée mythique posait le problème de l'alternance régulière du jour et de la nuit, qui implique que les deux astres demeurent à une distance raisonnable : leur rapprochement ou leur éloignement excessif provoquerait soit le long jour, soit la longue nuit dont d'autres mythes évoquent la menace. Dans le mythe sur l'inceste des germains, la périodicité quotidienne apparaît comme la composante de forces s'exerçant en sens contraire et qui s'équilibrent : la tendance incestueuse des germains les rapproche, la réprobation collective les tient séparés. Ainsi, la médiation du mythe astral s'inscrit dans la perspective élaborée dans *Les structures élémentaires de la parenté* où Claude Lévi-Strauss voit dans la prohibition de l'inceste le schème par quoi la culture s'articule sur la nature. Mais Lévi-Strauss nous en dit moins sur la fonction (la médiation) du mythe astral, en tant qu'imaginaire, c'est-à-dire en tant que part de création idéale sur les thèmes du jour et de la nuit, du soleil et de la lune, de la Terre et du Ciel. Moins que le genre des sexes attribué aux astres, le paradigme lévi-straussien des astres se situerait bien plus implicitement sur l'axe de la médiation des luminaires qui équilibrent les forces de conjonction astrale, d'union et d'échange des sexes, avec les forces de disjonction astrale, de séparation et de prohibition de l'inceste.

Illustrons la méthode par un exemple.

Les mythes du feu et de la pirogue étudiés dans *L'origine des manières de table* (Lévi-Strauss, 1968, p.155) qui mettent en scène lune et soleil à distance isonomique l'un de l'autre dans leur long voyage en pirogue dont ils occupent les deux extrémités, nous montrent que la présence dans la même pirogue du soleil (substantivation de l'astre en jour) et de la lune (substantivation du luminaire en nuit) constitue par elle-même une médiation des rapports du Ciel à la Terre. Si le jour et la nuit se trouvaient trop rapprochés (conjonction), on assisterait à l'inceste du soleil et de la lune, aux éclipses, à la subversion de la périodicité quotidienne. Inversement, si le jour et la nuit se trouvaient trop écartés (disjonction), le résultat serait soit le jour perpétuel ou absolu, soit la nuit perpétuelle ou absolue avec, dans les deux cas, un divorce de la lumière et de l'obscurité, ou la disparition de leur tempérament réciproque par la clarté lunaire ou stellaire pendant la nuit, l'ombre des nuages ou les nuances de l'arc-en-ciel pendant le jour. Mais, si ce sont les rapports établis entre jour et nuit, soleil et lune ou terre et ciel qui donnent le génie de l'imaginaire amérindien, ces rapports ne doivent pas nous cacher la nature des opposés à harmoniser : équilibre du jour avec la nuit, relation de la conjonction et de la disjonction, union de la quotidienneté et de l'éternité, de l'alternance et de la continuité. Dans son exemple, Lévi-Strauss rap-

proche la conjonction du proche et du jour, alors qu'il rapproche la disjonction du lointain et de la nuit, pour montrer que ce sont la conjonction et la disjonction mêmes qui sont mises en relation sur la pirogue et non la nuit et jour, soleil et lune... La binarité de l'imaginaire astral, que nous avons voulu montrer à travers cet exemple, est donc loin de devoir être réduite à la dichotomie habituelle. Puisque, dans le cas cosmologique et astronomique, il ne s'agit pas d'opposer le jour à la nuit, le ciel à la terre, le soleil à la lune, mais de rendre compte d'une unité structurale où disjoint et conjoint ne se réduisent jamais à ce qui est joint ou disjoint (c'est-à-dire : soleil, jour, nuit, lune, terre, ciel...). Ainsi, dans *L'origine des manières de table*, l'opposition conjonction/disjonction, évoquée dans les deux autres volumes des *Mythologiques*, est conçue de sorte que la conjonction soit aussi celle de la conjonction et de la disjonction elle-même.

Du paradigme du soleil et de la lune en pirogue

Le paradigme évoqué par Lévi-Strauss en Amérique, qui mettait en scène le voyage du soleil et de la lune en pirogue, peut aussi s'appliquer en Polynésie. Il s'agit toujours dans les exemples polynésiens, par rapport à l'exemple évoqué par Lévi-Strauss, des substantifs de la lumière et de la nuit plutôt qu'un couple symbolisant explicitement les luminaires. Nous prendrons l'exemple d'un mythe fort proche du mythe amérindien évoqué plus haut : celui de *Ru et Hina* qui au cours de leur voyage en pirogue maintinrent la bonne distance entre frère et sœur et parvinrent ainsi à maintenir les rapports adéquats pour l'équilibre du monde cosmique et celui de la population humaine.

Selon la légende (récitée en 1824 par Papa-au, lettré tahitien, les personnages qui y sont cités sont connus de toute la Polynésie, selon Henry, 1993, note 2, p.478), Ru et Hina explorèrent la Terre : « Rû [selon l'orthographe de l'auteur] qui souleva le Ciel sur la Terre, prépara sa pirogue, Te-apori (La coque), pour faire le tour de la Terre avec sa sœur *Hina faauru vaa* (Hina, la pirogue pilote) ».

Comme dans les relations entre les sexes, frère et sœur gardent leurs rôles respectifs pour transmettre la vie, avec Hina, dénicheuse de terre pour piloter la pirogue, et Ru, pour transplanter les semences sacrées des hommes et des plantes. Le couple primordial est réitéré à travers le couple héroïque des dénicheurs d'îles. La cosmologie aussi est réaffirmée à travers le rôle de la pirogue qui devient alors un véritable *axis mundi*. Ainsi, c'est Ru qui, après avoir séparé Ciel et Terre, nomma les points cardinaux et délimita la Terre. Il utilisa une grande natte comme voile ainsi que des cordages pour fixer la natte à un

mât au centre de la pirogue. « Rû et sa sœur s'embarquèrent sur leur pirogue *te apori*. Rû s'assit à l'arrière avec sa grande pagaie pour gouverner ; Hina s'installa à l'avant pour annoncer la terre et ils voguèrent ainsi ». Nous sommes bien ici en présence de la récurrence lévi-straussienne.

Le récit a été qualifié de « chanson sacrée de la pirogue de Ru » : « Je te tire, je te tire vers la terre, *Te apori, Te apori*. Je te tire, je te tire vers la terre. Tiens-toi solidement à Maurua. Alors sa sœur s'écria au dessus des vagues écumantes : O Rû ! une terre s'élève. Quelle terre est-ce ? - C'est Maurua, que son nom de passe soit grand Maurua pour toujours ».

Il se reproduisit le même scénario pour les îles suivantes : Porapora, Taha'a, Havai'i. Puis le chant reprend : « Tire-la pour qu'elle coure, pour que ma pirogue à voiles puisse courir ! Tire-la vers le rivage, tire-la vers la mer. Tire-la pour qu'elle coure, pour que ma pirogue à voiles puisse courir. Tire-la devant, tire-la derrière. Tire-la pour qu'elle coure. Que ma pirogue à voiles puisse courir ! ». La pirogue s'étire alors, entre la terre et le rivage, d'une île à l'autre, pour former le réseau des îles sacrées de la déesse lunaire. Mais comment la pirogue peut-elle s'étirer de l'une à l'autre des îles cardinales ? Il suffit pour cela que la pirogue magique serve de mesure. Ne s'agissant pas à proprement parler de distance géographique à franchir mais de mesure à établir dans les relations interinsulaire, la pirogue servant d'unité à cette mesure, ce sont les relations « à bonne distance » du couple paradigmatique qui doivent servir de modèle aux liaisons justes. La pirogue file d'avant en arrière, de la proue à la poupe, de Hina à Ru, du soleil à la lune, du frère à la sœur. Pour que soient peuplées les terres émergées par le couple consanguin, il faut laisser leurs habitants à bonne distance les uns des autres, à l'instar du couple des luminaires en pirogue, c'est-à-dire dans une relation de proximité sans qu'ils soient pour autant tentés par l'excès de transgression ni ne sombrent dans un total enclavement insulaire.

Faut-il voir, en dehors des cadres de production spécifique à chacune des deux cultures évoquées ici, un paradigme mythologique commun ? La mise en équation conjonction/disjonction du Ciel et de la Terre avec les régimes solaire et lunaire du mythe du voyage de Lune et Soleil en pirogue, amène Lévi-Strauss à une autre problématique qui tend à la récurrence paradigmatique de l'ensemble des mythes astraux. Si, en matière de sexe, de couple, d'échange et de prohibition des astres, tout est possible, les significations des luminaires s'annulent donc, dans la mesure où toutes les opérations contraires les unes aux autres s'annulent. Pourtant affligés d'une commune instabilité, les astres reste-

ront seulement distincts *par leurs manières propres d'être instables*. Chacun peut sans doute signifier n'importe quoi, mais le Soleil a pour condition d'être « tout l'un ou tout l'autre » : père bienfaisant ou monstre cannibale. Et la Lune ne maintient son rapport primitif de corrélation et d'opposition avec le Soleil qu'à condition, pour ce qui la concerne, d'être soit « l'un et l'autre » : démiurge législateur et décepteur ; soit « ni l'un ni l'autre » : fille vierge et stérile, personnage hermaphrodite, homme impuissant ou dissolu (Lévi-Strauss, 1968, p.160).

Le paradigme du voyage de Lune en pirogue, systématisé par Lévi-Strauss, n'est pas sans rappeler la systématisation de Gilbert Durand où l'image nocturne (comme processus d'assimilation) est très proche du paradigme de la Lune. Lévi-Strauss parlait d'être *ni l'un ni l'autre* ou *l'un et l'autre*, en d'autres termes de n'être « rien » ou « tout » par procédé d'assimilation. De la même façon, ce paradigme du voyage du Soleil et de l'image diurne (comme processus d'exclusion) peut être rapproché du paradigme du Soleil, Lévi-Strauss parlant d'être *tout l'un* ou *tout l'autre*, c'est-à-dire un procédé d'exclusion du type « ça passe ou ça casse ».

Nous pouvons donc prétendre donner autant raison à l'imaginaire fondé par Gilbert Durand qu'à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

Les trois régimes de l'imaginaire

La théorie des *Structures anthropologiques de l'imaginaire* énonce deux propositions, la première sur l'origine de l'imaginaire, la seconde sur l'organisation de son contenu. Ainsi, l'origine de l'imaginaire est une réponse à l'angoisse existentielle liée à l'expérience « négative du temps. L'être humain sait qu'il mourra un jour car le temps le fait passer de la naissance à la mort. De cette angoisse existentielle et universelle naîtrait l'imaginaire. L'imaginaire est un créateur d'images et de figures (Bachelard), mais cette création n'est pas un chaos désordonné.

S'appuyant sur les tentatives de classification des productions de l'imaginaire (Bachelard, Éliade, etc.) mais en montrant leurs limites, la théorie des *Structures anthropologiques de l'imaginaire* propose une classification sur la base de deux principes, l'un s'appuyant sur la logique réversible du trajet anthropologique et l'autre sur une critique du structuralisme, et avance trois structures - c'est-à-dire des groupements de symboles de formes semblables - générales, à vocation universelles ou anthropologiques.

Comme nous l'avons vu, l'imaginaire humain est articulé par des structures limitées à trois classes gravitant autour des schèmes imaginaires du « séparer » (régime diurne), de « l'inclure » (premier

régime nocturne ou « mixte ») et du « dramatiser » (second régime nocturne).

Dans le régime diurne, la lecture issue de la gestuelle est ternaire : l'acte de se lever ou la station debout s'associe avec le régime diurne et Durand la qualifie de schizomorphe ou d'héroïque. C'est lorsque le soleil se lève que l'humain se dresse sur ses jambes, ressentant dès lors la dichotomie entre le haut et le bas, le ciel et la terre. Dans ce régime de l'imaginaire, les objets apparaissent distinctement sous la lumière du soleil. Il est évoqué par les mythes et les représentations solaires.

Le premier régime nocturne (ou régime « mixte »), s'enracine dans la gestuelle copulative, l'acte de s'accoupler. La nuit, les opposés se rejoignent, hommes et femmes deviennent un dans l'union de l'acte sexuel. Alors que dans le régime diurne il s'agissait de s'élever vers les hauteurs, le régime nocturne nous rappelle dans les profondeurs obscures de la caverne. Il s'agit de plonger en soi, de « toucher le fond », l'alpiniste devient spéléologue ou plongeur des grands fonds. On entre ici dans un système du tiers inclus, illustré par exemple par la symbolique taoïste du yin et du yang ou par la *coincidentia oppositorum* des alchimistes. Les théories systémiques par exemple œuvrent dans le régime nocturne tout comme la vision bouddhiste de coproduction interdépendante de toute chose.

Le second régime nocturne, évoqué dans les mythes et les représentations lunaires, puise dans la gestuelle digestive ou d'avalement, l'acte d'ingérer. L'humain devient un avec l'aliment qu'il ingère (l'aliment se perd dans les profondeurs sombres du corps humain). Ici jouent à plein les principes d'analogie et de similitude. Le principe dynamique en œuvre est celui de la fusion. Le mythe de Jonas s'inscrit dans la schématique du régime nocturne où la recherche de l'Unité fondamentale de toute chose est au cœur.

Il est donc aisé d'inscrire les mythes et représentations astraux dans ces trois régimes. Ceux du Soleil et des cieux appartiennent au régime diurne, ceux de la Lune et du monde souterrain au régime nocturne et ceux du monde intermédiaire, entre l'infra-monde et le supra-monde, dans le régime mixte.

Notre approche anthropologique étant posée, voyons les données de nos recherches quant aux noms et aux qualificatifs des planètes, des lumineuses et de leurs personnifications dans les différentes cultures astronomiques.

Table des matières

Avant-propos	3
I Planétonymie	4
A) Approche anthropologique et méthodologie planétonymique	4
B) Sur les pas de Lévi-Strauss et de Gilbert Durand	9
II Les différentes cultures astronomiques	15
1) L'Afrique : les premières observations astronomiques	16
- Le berceau de l'humanité et des premières observations	16
- L'Égypte pharaonique	17
- L'Afrique du Nord-Ouest et l'arbre cosmique	18
2) Les Amériques, Pléiades et arbre cosmique	20
- L'Amérique et l'arbre cosmique	20
- De l'Ancien Monde à l'Amérique du Sud, quelques invariants	22
3) L'Eurasie, des mégalithes au trifonctionnalisme des mythes astronomiques	24
- Les mégalithes astronomiques	24
- Langues indo-européennes et trifonctionnalisme des planètes	27
4) L'Orient, entre astronomie et astrologie	29
- Mésopotamie, Égypte et Grèce	29
- Regard critique sur l'origine du zodiaque	35
5) Extrême-Orient et Asie, entre indépendance et influence	37
- L'Inde et la Chine	37
- L'influence de la Perse et de l'Inde en Occident	41
6) Luminaires et planètes en Océanie	43
- Soleil et Lune chez les Papous de Nouvelle-Guinée	43
- La perception océanienne des planètes, l'exemple de Vénus	44
7) Calendriers astronomiques, mythes et rites dans les différentes cultures astronomiques	46
- Du calendrier lunaire sidéral au calendrier solaire	47
- Des rites et mythes astronomiques au calendrier zodiacal	50
- Lorsque le calendrier sidéral devient astrologie lunaire	54
III Les récurrences des qualificatifs et des personnifications des planètes et des Luminaires	58
1) Le Soleil dans les différentes cultures astronomiques	58
2) La Lune dans les différentes cultures astronomiques	63
3) Vénus dans les différentes cultures astronomiques	68
4) Mars dans les différentes cultures astronomiques	72
5) Jupiter dans les différentes cultures astronomiques	75
6) Mercure dans les différentes cultures astronomiques	78
7) Saturne dans les différentes cultures astronomiques	82
IV Essai anthropologique d'imaginaire planétonymique	85
1) Résultats de nos recherches	85
2) Contribution à un imaginaire planétonymique	87
3) La valse des planètes : entre astrologie et planétonymie	91
Conclusion	105

Annexe I :	107
Les noms et les qualificatifs des planètes, des luminaires et de leurs personnifications dans les différentes cultures astronomiques	
A- Afrique	107
- Afrique Australe	107
- Afrique Centrale	108
- Afrique de l'Est	109
- Afrique du Nord-Ouest	110
B- Orient	112
- Égypte	112
- Mésopotamie	114
- Israël	117
- Arabes préislamiques	121
- Arabes islamisés	124
C- Europe	129
- Europe du Nord	129
- Europe du Sud	132
- Europe de l'Est	138
- Langues agglutinantes	140
D - Asie	142
- Chine	142
- Indo-européen	144
- Asie du Pacifique	146
E- Amériques	148
- Amérique du Nord	148
- Amérique Centrale / Mayas	151
- Amérique Centrale / Aztèques	154
- Amérique du Sud	155
F- Océanie	158
- Australie	158
- Polynésie Occidentale	159
- Polynésie Orientale I	161
- Polynésie Orientale II	164
Annexe II : sources et informateurs des noms des planètes	169
Glossaire	173
Bibliographie	175
I) Ouvrages et articles	175
II) Sites Internet	179