

Des récits médiévaux scandinaves aux mythes nordiques : catégorisations et processus d'universalisation

Laurent Di Filippo

► To cite this version:

Laurent Di Filippo. Des récits médiévaux scandinaves aux mythes nordiques : catégorisations et processus d'universalisation. Colloque international et pluridisciplinaire Penser les catégories de pensée. De l'objet à l'objectivation dans l'étude des arts, des médias et des cultures, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, Jun 2015, Paris, France. pp.115-133. hal-01625673

HAL Id: hal-01625673

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01625673>

Submitted on 31 Oct 2017

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

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

Des récits médiévaux scandinaves aux mythes nordiques : catégorisations et processus d'universalisation

Laurent Di FILIPPO

Centre de recherche sur les médiations, Université de Lorraine / Nordistik, Universität Basel

Le fait qu'il existe des « mythes » nordiques ou une « mythologie » nordique est une idée répandue présente aussi bien dans des ouvrages généralistes, non universitaires, que chez les spécialistes des études scandinaves. Cependant, les phénomènes auxquels ces expressions renvoient ne sont souvent pas définis de façon claire. Pour schématiser, on pourrait dire que les mythes nordiques sont des récits qui rapportent ce que l'on imagine être les croyances des peuples de la Scandinavie ancienne, et la mythologie serait l'ensemble que forment ces mythes. Mais comment être plus précis ?

Présentes dans de nombreuses disciplines, les notions de « mythe » et de « mythologie » furent très importantes au XIX^e siècle, en anthropologie et en histoire des religions notamment, lorsqu'il s'agissait de traiter de la question des origines, car elles marquaient une étape dans l'évolution des civilisations. Récemment, l'idée de « mythologie » a servi à désigner des objets ou des phénomènes variés comme des mythes contemporains (Barthes, 1957 ; Morin, 1962). Certains parlent aussi de phénomènes de « mythification » à propos du traitement médiatique de l'information (Coman, 2003) ou de « mythes fondateurs » servant de base aux cérémonies institutionnelles modernes (Lardellier, 2003). Cependant, ces approches ne permettent pas de comprendre ce que l'on désigne comme des anciens mythes, tels les mythes grecs ou les mythes nordiques et, surtout, elles n'interrogent pas la pertinence de l'usage de tels termes pour désigner les phénomènes étudiés. Ces notions fonctionnent alors comme des allants de soi.

La principale différence de traitement entre ces acceptions hétérogènes ne se trouve pas dans cette distinction entre mythologies ancienne ou nouvelle, mais dans deux grandes tendances qui sont au cœur de nombreux questionnements en sciences humaines et sociales. La première, dite « universaliste », vise à la généralité et peut être exemplifiée par une phrase bien connue de Claude Lévi-Strauss, dans son analyse structurale des mythes, selon laquelle « quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est

perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier » (Lévi-Strauss, 1958 : 232). La seconde, dite « particulariste », cherche à comprendre chaque cas à travers sa spécificité. C'est la position que l'on trouve dans l'anthropologie culturelle américaine de Franz Boas et d'Edward Sapir, ainsi que chez quelques anthropologues, parmi lesquels Jean-Louis Siran, ou hellénistes contemporains, comme Claude Calame.

Cet article propose de réfléchir à la question de l'universalité de ces catégories à partir d'un cas d'étude : les mythes nordiques. Nous verrons comment les idées de « mythes » ou de « mythologie » nordiques se sont imposées pour désigner des récits que l'on rattache aux traditions scandinaves, ainsi que les conséquences de ces processus d'universalisation sur l'étude de ces phénomènes. Une réflexion méthodologique plus générale sur la question des catégories de pensée sera élaborée au fur et à mesure des divers développements.

Retour aux sources

Les syntagmes « mythes nordiques » et « mythologie nordique » semblent renvoyer à une uniformité dans les récits et une cohérence d'ensemble. Les choses ne sont pourtant pas si simples. En effet, les sources scandinaves à notre disposition sont nombreuses, variées et même assez souvent contradictoires⁶⁹.

Des sources tardives

Lorsqu'on parle de mythes nordiques, les sources les plus citées sont l'*Edda* en prose, généralement attribuée à Snorri Sturluson, l'*Edda poétique*, les sagas, les poèmes scaldiques, mais aussi *L'histoire des rois de Norvège* ou encore la *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus et, de manière plus ponctuelle, la *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* d'Adam de Brême. Cependant, beaucoup de ces sources datent de la fin du XII^e voire du XIII^e siècle et sont donc ultérieures à la christianisation des régions nordiques qui eut lieu autour de l'an mille, tandis que d'autres sont extérieures à l'aire géographique scandinave. On peut d'ailleurs considérer que les anciennes traditions ont été conservées grâce à l'arrivée du christianisme qui amène l'écriture. Ainsi, ces textes comportent de nombreuses influences chrétiennes, mais aussi des

⁶⁹ Pour se faire une idée de ces contradictions, le lecteur pourra se référer au dictionnaire de Rudolf Simek (1993) ainsi qu'à l'ouvrage organisé de façon encyclopédique de John Lindow (2002). Les entrées montrent les variations d'une source à l'autre.

inspirations de sources grecques et latines, comme les récits de la guerre de Troie (Faulkes, 1993b). Ajoutons à cela que, concernant de nombreuses sources, on dispose de manuscrits qui ne sont que des copies tardives ; certains uniques, d'autres présentant des différences, comme c'est notamment le cas pour l'*Edda* en prose (Rösli, 2015 : 46-57). Les éditions actuelles sont donc des recompositions et non des copies des textes originaux.

Ces sources ne doivent pas être considérées comme des livres sacrés à la manière des religions révélées comme le judaïsme, le christianisme et l'islam. L'*Edda* en prose, qui est sans doute la plus importante de ces sources et qui présente la mythologie de façon systématisée, est en réalité un manuel de poésie. Dans certaines traductions, parmi lesquelles la traduction française, la suppression de passages traitant de ce sujet peuvent prêter à confusion et il convient donc de rester vigilant.

D'autres sources, comme les traces archéologiques, n'offrent que peu d'informations et sont généralement interprétées à partir des sources écrites tardives. Quant à la toponymie, elle peut aider à montrer que dans certaines régions de Scandinavie, certains dieux étaient plus adorés que d'autres, et remet alors en question l'idée de système général sous forme de panthéon tel qu'il apparaît dans l'*Edda* en prose (Gunnell, 2015). Pour résumer, comme le dit Anthony Faulkes (1982 : XXVI), ce qu'on appelle la mythologie nordique est un « ensemble désorganisé de traditions conflictuelles qui n'a sans doute jamais été réduit à une orthodoxie telle que Snorri essaie de la présenter »⁷⁰.

Si un parallèle peut être dressé avec les mythes grecs, il doit alors se faire sur la base d'une approche méthodologique des sources avant d'effectuer un rapprochement de leurs contenus. Pour reprendre l'exemple utilisé par Timothy Gantz (2004 : 7) :

« tout précieux qu'il est, le manuel d'Apollodore, est une œuvre de synthèse qui ne se cache pas, et qui se propose d'assembler des éléments disparates empruntés à de nombreuses sources (ou à des compilations antérieures desdites sources) pour présenter un ensemble dont les coutures soient relativement peu visibles. »

⁷⁰ Ma traduction. Texte original : « a disorganized body of conflicting traditions that was probably never reduced in heathen times to a consistent orthodoxy such as Snorri attempts to present ».

Il s'ensuit que :

« il véhicule inévitablement une certaine conception de la mythologie grecque, celle d'un bien de consommation culturelle, d'un produit qu'aurait élaboré un esprit grec unifié, au lieu de ce qu'elle est véritablement : un éventail de contributions de nombreux conteurs différents, dans de nombreux contextes différents, et sur une très longue période. »

Christopher Abram note pour sa part :

« les approches universalistes de la mythologie ont tendance à ignorer le fait que nous n'avons pas accès à la forme "originale" ou "pure" d'un mythe. Chaque mythe que nous lisons a été écrit ou enregistré d'une certaine façon : écrit, parlé, dessiné ou joué par une personne en particulier, un jour particulier, en un lieu particulier, et pour une raison particulière. »⁷¹

Un premier point de méthode consiste à considérer chaque source comme une manifestation particulière qui est le produit, non d'une simple transmission, mais de multiples influences et recompositions à recontextualiser. Une telle approche, articulée à une analyse linguistique et diachronique, peut servir de base à l'appréhension de processus d'uniformisation et d'universalisation qui nous intéressent.

Comment dit-on « mythes » en vieux norrois ?

Pour compléter cette première approche portant à la fois sur les contenus et les supports, il faut procéder à un retour sur les catégories d'usage dans les sources norroises. Il semble en effet que cette question reste rarement posée par les chercheurs scandinavistes. Or, si l'on regarde du côté des sources écrites scandinaves, on ne trouve aucun terme basé sur la racine grecque *μῦθος* / *mythos*. Les termes qui servent à désigner ce qu'on appelle aujourd'hui les mythes nordiques sont de plusieurs sortes :

- Le terme le plus courant est *sǫgur*⁷², pluriel de *saga*, qui a donné le

⁷¹ Ma traduction. Texte original : « Most significantly, universalist approaches to mythology tend to disregard the fact that we have no access to the "original", "pure" form of a myth. Every myth that we read has been written or recorded in some other way: written, spoken, drawn or acted out by a particular person on a particular day, in a particular place, for a particular reason ».

⁷² Par exemple : « *Ok eptir honum sagði hverr maðr ǫðrum þessar sǫgur* [Et c'est d'après le

mot *saga* en français. Il a la même racine étymologique que le verbe *segja* qui signifie « dire » et on le traduit généralement par « histoires ». Les sagas sont donc les choses dites, ou que l'on raconte. Ce terme est utilisé indépendamment du côté fantastique, mythique ou historique et cette catégorisation semble alors relever d'un autre domaine de pertinence.

- Le contenu des récits est parfois évoqué par le terme *tíðindi*⁷³, que l'on peut traduire par « informations » ou « événements ». Il est basé sur la racine *tíð*, le temps, des choses qui se sont passés dans le temps.
- L'idée de sources ou de documents se trouve dans le terme *fræði*, qui fait aussi référence à la sagesse et à la connaissance. Ce terme sert ici à évoquer les sources en tant que supports plutôt que les récits en eux-mêmes.
- Le terme *mál*, « langage », que l'on trouve dans le titre d'une partie de l'*Edda* en prose, *Skaldskaparmál*, littéralement « la langue pour fabriquer de la poésie », ou le langage poétique. Le terme peut aussi être traduit par les « dits », comme dans le titre du poème *Hávamál*, qui devient « Les dits du très-Haut ».
- Dans la *Völuspá*, un poème de l'*Edda poétique*, un autre terme apparaît : *Forn spjóll* (Bray, 1908), que l'on peut traduire par « les anciens récits ». Il pourrait donc s'agir d'histoires racontées qui renvoient à un temps révolu. Cependant, ce même poème évoque aussi la fin des temps, le *Ragnarök* . Les récits anciens ne sont donc pas que des récits à propos du passé.

Ainsi, les différents termes évoqués ici renvoient aux idées de connaissance et de transmission par la langue ou encore de sagesse et d'érudition lorsque celles-ci s'expriment par la parole. En termes phénoménologiques, les récits sont ce qui permet de dépasser l'ici et le maintenant [*hic et nunc*] pour faire référence à un ailleurs temporel et spatial. Les récits nordiques pourraient être ainsi interprétés comme des moyens de faire référence à un ailleurs, véridique ou non, et d'en garder la mémoire.

Notons que, vers 1075, Adam de Brême désigne les croyances scandinaves par le terme latin chrétien médiéval *supersticione*⁷⁴. Dans ce cadre, il s'oppose à l'idée de religion pour désigner des croyances

récit qu'il en fit que ces **histoires** se transmirent de génération en génération] ». Dans certains manuscrits, le terme *sögur* est remplacé par *frásagnir*.

⁷³ Par exemple : « *Mikil tíðindi kannu at segja af himnum* [Tu sais de grandes **choses** concernant le ciel] ».

⁷⁴ « *Nunc de supersticione Sueonum pauca dicemus* ». [En ligne].

païennes et fausses qu'il diabolise dans son texte, et participe à construire une vision « christiano-centrée » de ce que sont les traditions scandinaves.

Relativisme linguistique et fondements épistémologiques

Faisant un point méthodologique sur ces premières réflexions, nous voyons l'importance d'interroger les « catégories d'usage », « catégories indigènes », « catégories vernaculaires » ou le sens *emic* – le point de vue des observés, dans la langue d'origine, par opposition au point de vue *etic* qui est celui de l'observateur – pour tenter de mieux saisir le statut des récits étudiés.

Pour rappel, en grec ancien, *mythos* et *logos* désignent des types de discours, mais pas des genres littéraires. De plus, le sens des deux termes varie dans le temps, comme le montrent les analyses linguistiques de Bruce Lincoln (1999 : 3-18)⁷⁵. Bien que l'on ait tendance aujourd'hui à les opposer en renvoyant *mythos* aux récits fantastiques (suivant Platon) et *logos* à l'idée de raison, les deux termes ont parfois eu des sens inverses, *mythos* renvoyant à l'idée de vérité, alors que *logos* servait à désigner des récits mensongers. Claude Calame (2015 : 24-29) relève pour sa part que ce que l'on désigne aujourd'hui par « mythes » était évoqué dans les sources par les termes grecs *arkhaîa* et *palaiá*, c'est-à-dire des « choses anciennes », et parfois par *plasmata*, que l'on peut traduire par « fabrications » ou « constructions ».

Des principes méthodologiques similaires étaient déjà présents dans les travaux de Franz Boas, fondateur de l'anthropologie culturelle américaine (Laplantine, 2013). Ce dernier proposait de repartir des catégories utilisées par les Indiens eux-mêmes et indique qu'il y a chez eux une distinction entre les récits relatant des événements qui ont lieu avant la formation du monde tel qu'il est, que l'anthropologue classe dans la catégorie des mythes, et les récits d'une période plus moderne (Boas, 1914). Chez les Indiens qu'il étudie, ce n'est pas l'apparition d'un être « mythique » qui fait le mythe, mais la distance dans le temps et dans l'espace. Boas n'abandonne pas encore pour autant la catégorie « mythe ».

Son étudiant Edward Sapir poursuivra l'idée qu'il faut se départir des catégories universelles. Il soutient ainsi que « l'étude critique du langage

⁷⁵ À ce sujet, on se référera également aux travaux de Jean-Pierre Vernant (1974) et de Marcel Détienné (1981).

eut certainement apporté au philosophe une aide des plus insolites et des plus inattendues », car :

« le philosophe ne voit peut-être pas bien qu'il est très probablement trompé par ses formes d'expression verbale : autrement dit, le moule de sa pensée, qui est un moule typiquement linguistique, se projette sans aucun doute sur sa conception du monde » (Sapir, 1968 : 126).

Il risque alors d'être trompé par les propres mots qu'il utilise puisque :

« d'innocentes catégories linguistiques peuvent revêtir l'aspect redoutable d'absolus cosmiques. Par conséquent, ne serait-ce que pour se protéger d'un certain verbalisme philosophique, le philosophe ferait bien d'examiner avec esprit critique les fondements et limites linguistiques de sa pensée ».

L'auteur, anthropologue et linguiste, développe une position que l'on retrouvera plus tard dans les deux illusions relevées par Émile Benveniste (1958 : 428-429) qui consistent à confondre les catégories de langue et les logiques du fonctionnement de l'esprit.

La branche de l'ethnologie française qui intègre une part de linguistique s'intéresse elle aussi aux catégories indigènes. Par exemple, dans son travail sur les Dogons, Geneviève Calame-Griaule (1968 : 448) présente différents termes qui évoquent la place importante de la parole : *sɔ: pɛ̀*), parole ancienne, les récits qui sont objets de croyances et sont liés à la tradition de la connaissance ; *élumɛ*, fables, contes, devinettes, chantefables, récits avec une vérité symbolique, *Kakálu*, récits mensongers⁷⁶. Elle conserve néanmoins l'idée qu'il y a des « mythes » chez les Dogons, alors qu'un anthropologue comme Jean-Louis Siran (1998 : 29) va jusqu'à soutenir que :

« les présenter ensemble et dans la confusion sous une catégorie fourre-tout nous donne à trop bon compte l'illusion de renvoyer à quelque chose qui serait du savoir quand nous ne faisons que protester de notre incrédulité » [et suggère que] « la fausse évidence de vocable comme ceux-là a quelque chose d'aveuglant : ce serait donc un progrès théorique que de s'en débarrasser » (*Ibid.* : 26).

⁷⁶ Dans la postface à la seconde édition de son ouvrage, elle mentionne les travaux de Dell Hymes, qu'elle considère comme proche des siens et qui s'inscrivent à la suite des travaux de Franz Boas et Edward Sapir.

On retrouve un positionnement similaire dans la forte critique du structuralisme d'Alban Bensa (2006 : 131), qui suggère que « la notion de mythe, avec tous ses relents de primitivité, ne fait qu'obscurcir notre compréhension des narrations ». Ces auteurs considèrent donc que l'usage de cette catégorie, construite à travers un regard euro-péano-centré porté sur des sociétés lointaines et se manifestant dans les catégories de langue utilisées par les chercheurs, empêche une compréhension correcte des phénomènes étudiés en créant des artefacts qui répondent à leurs propres projections et incompréhension.

Partant de ce constat, il me semble nécessaire de compléter leurs réflexions par une analyse diachronique du processus d'universalisation des catégories en question, c'est-à-dire d'en reconstituer l'histoire et les transformations, car ces termes sont toujours présents tant dans les travaux scientifiques que dans le langage courant.

Traductions et changements catégoriels au cours du temps

Une analyse diachronique de la circulation des sources par leurs traductions va aider à comprendre comment apparaissent des termes basés sur la racine grecque « *mythos* » pour désigner les récits scandinaves et nous en apprendre plus sur la construction de ces catégories contemporaines.

Dæmisögur, Fabel et Mythologiae nordiques

Dès le XVI^e siècle, plusieurs humanistes et érudits islandais encouragent l'étude de textes en vieux norrois pour faire, en quelque sorte, la promotion de la culture islandaise. Ils préfigurent en cela certains traits du romantisme et du nationalisme du début du XIX^e siècle. À cette époque, les érudits écrivent essentiellement en latin afin de présenter leurs traditions au reste du monde.

En 1609, à la demande de l'érudit Arngrimur Jonsson, l'Islandais Magnús Ólafsson, prêtre, poète et savant, figure importante de la renaissance islandaise, propose une version de l'*Edda* en prose réarrangée, en islandais (Faulkes, 1977 : 15 ; 1993a : 20). Dans cette version, deux termes apparaissent en tête des différents chapitres⁷⁷ : *Apologus*, terme latin désignant un récit détaillé à valeur morale ; et un terme correspondant en islandais, *dæmisaga*, mot composé à partir de

⁷⁷ En termes sociolinguistiques contemporains, on pourrait dire qu'on a affaire ici à une forme de « code-switching ».

dami, qui signifie modèle, preuve, jugement (Faulkes, 1977 : 189). Seulement, c'est bien le terme *Apologus*, abrégé parfois « *Ap* » ou « *Apol* », qui revient dans le texte (*Ibid.* : 189-252). Il s'agirait donc de récit servant de modèle et pouvant être traduit par fable ou parabole. En 1628-1629, Magnús Ólafsson fera lui-même une traduction de son *Edda* en latin pour le chancelier danois Christian Friis (1993a : 101). En tête des chapitres, on ne trouve plus le terme *Apologus* mais le terme *Mythologia*, au singulier, qui traduit *daemisaga*, pour désigner un court récit que l'on dirait aujourd'hui être un mythe (Faulkes, 1977 : 417). Dans le latin d'Ólafsson, on ne trouve pas encore ce qui fera plus tard la distinction entre mythe comme récit particulier et mythologie comme ensemble de mythes.

Plus tard, en 1665, l'historien danois Peder Hansen Resen propose une version trilingue dans laquelle on retrouve les termes « *fabula* » et « *mythologia* » pour le latin, « *fabel* » pour le danois, « *daemisaga* » pour le norrois (Resen, 1665). Selon Margaret Clunies Ross et Lars Lönnroth (1999 : 12), l'édition de Resen, qui s'appuie sur celle d'Ólafsson, joue un rôle important dans la diffusion plus large à travers l'Europe. L'historien va surtout contribuer à développer le point de vue métaphysique en insistant sur la part de mystère que l'on peut trouver dans les mythes. Il s'éloigne de l'intérêt centré sur l'aspect poétique qui était développé jusqu'alors, ce qui mènera à la modification du sens attribué à la matière considérée comme « mythique ».

Ces deux exemples, qui sont des moments importants de l'histoire de la réception des récits nordiques, montrent l'importance de la traduction pour les processus de catégorisation. Le passage du vieux norrois au latin assigne à ces récits une nouvelle catégorie dans le cadre d'une diffusion plus large. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici de réappropriations ou d'emprunts, puisque c'est un Islandais qui, le premier, propose une version latine pour un public érudit danois. Comme le montraient Clunies Ross et Lönnroth, il n'y a pas une période d'oubli entre l'écriture des sources et leur diffusion à travers l'Europe : l'histoire de leur réception se construit de manière progressive, tout d'abord en Islande, puis dans l'espace scandinave et, enfin, plus largement en Europe.

Paul-Henri Mallet et la diffusion du terme « mythologie »

En français, l'utilisation du terme « mythologie » pour désigner les récits scandinaves va prendre de l'importance au milieu du XVIII^e siècle, suite aux travaux de Paul-Henri Mallet qui participent à ce qu'on appelle parfois la « renaissance nordique » (Clunies Ross, Lönnroth, 1999 : 14). Originaire de Suisse, ce savant séjourne au Danemark de 1752 à 1760,

période durant laquelle, alors professeur de Belles Lettres et précepteur du fils du roi, il s'intéresse aux récits scandinaves. Il publie une *Introduction à l'histoire de Dannemarc* à Copenhague en 1755 puis, l'année suivante, ses *Monumens de la mythologie et de la poésie des Celtes, et particulièrement des anciens Scandinaves, pour servir de supplément et de preuves à « L'Introduction à l'histoire de Dannemarc »*. Ce deuxième livre contient une traduction en français de certains passages de l'*Edda* en prose sélectionnés parmi les récits narratifs, mais n'intègre pas les parties expliquant les techniques du langage poétique. Ces textes visent à mieux faire connaître les régions nordiques et leur histoire au public savant européen au sens large (Mohnike, 2012). Par l'assimilation qu'il opère, il s'ancre dans une tradition celticiste plutôt que gothiciste⁷⁸, s'inspirant aussi bien de Simon Pelloutier que de Montesquieu en plus de nombreux savants scandinaves (*Ibid.* : 225). Mallet cherche à démontrer qu'il existait une unité européenne pré-chrétienne et qu'on peut en retrouver les origines chez les peuples du Nord. Son œuvre devient l'un des vecteurs essentiels de l'idée selon laquelle on peut parler d'une « mythologie » nordique comme l'on parle déjà d'une mythologie grecque ou celte. L'usage du terme même permet d'opérer ce rapprochement par la catégorie à laquelle il renvoie. La traduction de son œuvre en anglais par Thomas Percy en 1770, sous le titre *Northern Antiquities*⁷⁹, élargit la diffusion de ces idées au sein du monde anglo-saxon.

En plus du titre de son travail, on retrouve dans les *Monumens* un autre indice du vocabulaire utilisé à cette période pour désigner les récits qui nous intéressent et qui permettent de saisir l'aspect performatif des catégories d'usage. Chaque chapitre proposant un récit est titré « fable ». Le lecteur a donc droit à une « première fable », puis une « deuxième fable », « troisième fable », etc. Le terme est utilisé comme le faisait Ólafsson avec *daemisögur*, *apologus* puis *mythologia* pour désigner un type de récit. Le mot « fable » en vieux français servait donc à désigner les récits antiques avant l'apparition du terme « mythe ». Cela s'explique notamment par le fait que les Romains n'avaient pas repris le terme *mythos* des Grecs mais parlaient, pour leur part, de *fabulae*.

D'après le dictionnaire historique d'Alain Rey, « fable » apparaît au milieu du XII^e siècle (1155) et renvoie à un récit fantastique avec une

⁷⁸ Pour Paul-Henri Mallet, les peuples européens descendaient des Celtes, alors que de nombreux savants scandinaves avant lui faisaient remonter leurs origines aux Goths.

⁷⁹ Titre complet : *Northern Antiquities: or a Description of the Manners, Customs, Religion and Laws of the Ancient Danes and other Northern Nations Including those of our own Saxon Ancestors with a Translation of the Edda, or System of Runic Mythology and other Pieces, From the Ancient Islandic Tongue.*

morale, ou mettant en scène des animaux, ou encore un récit mensonger. Le sens de récit allégorique commence à être employé au XVII^e siècle. Le terme mythologie serait apparu dès 1403, alors que les premières occurrences du terme mythe dateraient de 1803 (Rey, 2012). Ainsi, ce que d'aucuns considèrent comme une catégorie universelle n'apparaît dans les usages de la langue française que relativement tardivement.

« Mythen », « Mythes », « Myths »

Penchons-nous sur les termes « *Mythen* », « mythes » et « *myths* », respectivement en allemand, français et anglais⁸⁰. On retrouve le syntagme « *Deutsche Mythe* » en allemand chez les frères Grimm, dans une traduction de l'*Edda* en prose datant de 1814-1815. En France, « mythes scandinaves » apparaît en 1818 dans le tome I des « Annales Encyclopédiques » et, en anglais, « *Northern Myths* » se retrouve en 1835 dans un texte où une note de bas de page précise qu'il s'agit d'un emprunt à l'allemand⁸¹. Ainsi, dans différentes langues, l'usage de ces termes associés aux récits nordiques commence au début du XIX^e siècle.

En français, contrairement à la date de 1803 annoncée dans le dictionnaire dirigé par Rey, les recherches que j'ai menées montrent qu'une occurrence peut être relevée dès 1786 sous la formule « mythes nationaux », à propos des odes de Pindare⁸². Mais, plus intéressant encore, on trouve « mythe » en 1801 dans le *Dictionnaire portatif de la fable*⁸³ qui en donne la définition suivante :

« Mot grec peu usité dans notre langue mais qui a été reçu chez les autres nations. Le mot *fable* qu'on emploie ordinairement, donne, d'après son acception française, une idée fautive. *Fabula*, en latin, signifioit seulement *récit*, et équivaloit au mot grec *mythos*; mais *fable*, en français, signifie récit faux, un conte fait à plaisir; et certainement les anciens n'ont pas regardé comme des fables les traditions consacrées sur l'origine des nations, sur les dieux et les

⁸⁰ Cette partie du travail est une première ébauche et demande à être complétée par des études de corpus plus importantes. Elle est néanmoins suffisante pour la présente démonstration.

⁸¹ Plus précisément, le terme apparaît dans un passage de l'ouvrage *Norden's mythologie, eller Sinbilled-Sprog* [La mythologie du nord, langage symbolique] de NFS Grundtvig datant de 1818, traduit par Mary Busk en anglais dans un article du *Blackwood's Edinburgh Magazin*.

⁸² Apparaît dans le 11^{ème} numéro du journal *L'Esprit des journaux, français et étrangers*.

⁸³ Une réédition du *Dictionnaire abrégé de la fable* de Pierre Chompré de 1727, dans lequel le terme n'apparaissait pas encore.

héros qu'ils adoraient. Le mot *Mythe*, qui n'a pas d'équivalent en français, doit donc être conservé. »⁸⁴

Cette définition du tout début du XIX^e siècle montre que le terme apparaît en français après être apparu dans d'autres langues⁸⁵ et, surtout, que c'est en contraste avec le terme fable qu'il est adopté. Là où ce dernier implique nécessairement que le récit est faux, le terme de « mythe » suppose pour sa part que le récit avait une valeur de vérité pour « les anciens » qui l'énonçaient, c'est-à-dire les Grecs de l'Antiquité qui vouaient un culte aux dieux et héros de ces récits. Le terme conditionne alors un regard particulier sur le passé à travers lequel mythes et croyances sont associés. Comme l'écrit Claude Calame, « en baptisant cette entité semi-abstraite d'un nom grec, on a projeté en retour, sur son usage dans l'Antiquité, le sens moderne assumé par le terme correspondant ». À travers l'usage de ce terme, on assiste à une reconstruction des représentations que pouvaient avoir les Grecs de ces récits. Pourtant, comme l'a montré Paul Veyne (1980), cette assimilation entre mythes et croyances n'a rien d'une évidence.

L'autre point important ici est l'idée que ces textes renvoient à l'origine des nations, ce qui suppose que, durant l'Antiquité, ces textes auraient pu participer à la constitution d'un sentiment d'appartenance à un groupe qui serait du même ordre que l'identité nationale. Or, cette problématique est bien moins celle des Grecs anciens que celle de la période de rédaction de cette définition, marquée par le nationalisme, le romantisme national et la glorification du passé, par de nombreuses questions touchant à la recherche des origines des peuples. D'ailleurs, les recherches en mythologie comparée qui se développèrent au XIX^e siècle contribuèrent grandement à mettre des « traditions » différentes en concurrence ou sur un pied d'égalité par l'utilisation de termes ou catégories similaires et généralisatrices (Détienne, 1981).

Traduction et assimilation

Ces nouveaux développements éclairent différentes étapes des processus de catégorisation en les replaçant dans une dimension diachronique et internationale. Ainsi, au XVII^e siècle, les érudits utilisent

⁸⁴ Dans ce même dictionnaire, le terme mythologie est ainsi défini : « Ce mot signifie *connaissance des mythes* ».

⁸⁵ Par exemple, il est attesté en allemand dès la deuxième moitié du XVIII^e siècle mais, selon un dictionnaire étymologique, le terme anglais « myth » serait emprunté au français en 1830.

le latin pour faire œuvre de science et l'usage de cette langue participe à la diffusion et à la reconnaissance de leurs travaux. Il ne faut pas voir dans ces processus de simples « emprunts » ou « transferts culturels », où un terme servant de catégorie serait extrait d'un contexte culturel et linguistique puis introduit dans un nouveau contexte, puisque les acteurs, notamment Magnús Ólafsson, écrivent en plusieurs langues et produisent des textes dans lesquels différentes langues se croisent.

Cette mise en perspective historique permet de constater que les récits nordiques ne passent pas directement du statut de *sǫgur* en vieux norrois à celui de mythe en français, mais que ce changement se fait de manière progressive et que l'on assiste à de nombreux croisements dans le vocabulaire utilisé. Pour comprendre comment une catégorie de pensée s'est construite dans le temps, il est nécessaire d'intégrer la traduction à l'analyse en ce qu'elle constitue un moment de transition et d'assimilation pour les contenus qu'elle sert à désigner.

Les mythes et la mythologie nordique aujourd'hui

Des termes assumés, même chez les spécialistes

De nos jours, les termes sont restés les mêmes qu'au début du XIX^e siècle. « Mythe » et « mythologie » sont largement adoptés dans des ouvrages généralistes où les récits nordiques apparaissent aux côtés d'autres (grecs, celtes, égyptiens, etc.), comme chez les chercheurs scandinavistes reconnus, pourtant bien au fait de la terminologie norroise⁸⁶. Cependant, aujourd'hui en islandais, le syntagme utilisé est *Norræn gøðafræði*, basé sur le mot composé *gøðafræði* « science/connaissance des dieux » traduit par « mythologie » et l'adjectif *Norræn* « nordique »⁸⁷. L'usage du terme est donc très largement répandu, en particulier dans le cadre de travaux scientifiques, où la notion de mythe a souvent été présentée comme renvoyant à une réalité universelle. Néanmoins, ces notions, telles qu'on les trouve dans des travaux de recherche, sont polysémiques et leurs définitions parfois contradictoires.

⁸⁶ Pour ne citer que quelques exemples, on peut trouver : *Norse myths* de R. I. Page (1990), *Norse Mythology. A guide to the gods, heroes, rituals and beliefs* de John Lindow (2002), *L'Edda. Récits de mythologie nordique*, une traduction de l'Edda en prose par François-Xavier Dillman (1991), ou encore *Lexikon der Germanischen Mythologie* de Rudolf Simek (1984).

⁸⁷ Ainsi, une traduction littérale comme « connaissance des dieux nordiques » ne serait pas tout à fait exacte car l'adjectif *Norræn* s'applique au terme complet *gøðafræði*.

Méthodes et théories pour étudier des mythes anciens aujourd'hui

Les développements précédents ont montré que la catégorie « mythe » a été construite au cours du temps et que le statut accordé à ces récits a lui aussi évolué tout au long des siècles : connaissances utiles à la poésie, récits servant de modèle possédant une symbolique morale, croyances supposées des ancêtres sur les origines des peuples. Par conséquent, la variabilité apparaît au cœur même de l'étude de l'histoire de la réception des mythes lorsqu'on tient compte de la dimension diachronique des processus de transmission de ces récits. Il semble alors qu'il ne faille pas partir de catégories mais bien de l'objet étudié, qu'il est nécessaire de « qualifier »⁸⁸ de la manière la plus précise possible dans ses multiples dimensions.

Pour Claude Calame, l'étude des mythes grecs doit être pensée comme une « traduction transculturelle » (2000, 2015). Il s'agit de comprendre au mieux la culture d'origine des matériaux étudiés, leurs contextes d'énonciation, la forme que prennent ces manifestations ainsi que les catégories indigènes utilisées et, comme dans le cas des transferts culturels, comprendre comment ces matériaux sont resémantisés dans de nouvelles situations et de nouveaux contextes. Pour aller plus loin, comme nous l'avons vu dans cet article, il faut aussi comprendre l'histoire qui mène des objets étudiés aux chercheurs qui les étudient aujourd'hui, afin de développer une attitude réflexive sur le regard qu'ils portent sur ces objets.

Dans sa critique des méthodes comparatives, Franz Boas (1896) insistait déjà sur la prise en compte des différents contextes de production et l'analyse des processus historiques qui permettaient de juger de la comparabilité des phénomènes sociaux étudiés. Cela n'exclut donc pas les possibilités d'une comparaison. Mais plutôt que de s'attacher dans un premier temps à proposer des rapprochements entre les contenus de différents récits dont le classement *a priori* parmi la catégorie de mythes servait de justification à leur mise en relation, il convient de s'interroger sur les particularités des situations ainsi que sur les implications des méthodes de recherche. Les problématiques sont alors déplacées de la recherche d'une universalité à partir d'une catégorie linguistique construite à la compréhension de processus de transmission, d'uniformisation ou d'universalisation.

Dans cette optique, il est alors possible de croiser ces questions avec l'étude de l'histoire de la « réception » des mythes d'Hans Blumenberg

⁸⁸ Au sens ici d'une analyse « qualitative ».

(1971 ; 1979)⁸⁹. Ce philosophe propose d'étudier ce qu'il appelle le « travail » sur le mythe, c'est-à-dire les processus de transformation des ressources culturelles dans le temps, et de comprendre comment s'exprime leur « potentiel d'efficacité » dans les situations spécifiques. Pour cet auteur, le mythe est « toujours déjà passé au stade de sa réception » (Blumenberg, 2005 : 52). Autrement dit, il est inutile de vouloir en retrouver l'origine car celle-ci est inaccessible. Il s'oppose alors à des théories comme celles de Mircea Eliade (1963) et de ses continuateurs sur le mythe comme retour aux origines. L'un des défauts de Blumenberg reste justement la question des catégories indigènes. Dans mes propres travaux sur les usages contemporains des mythes nordiques, j'ai donc choisi de croiser l'anthropologie culturelle, et plus particulièrement les réflexions d'Edward Sapir, avec l'approche du phénoménologue allemand. Il s'agit de développer ainsi une approche qui se veut pragmatique et située tenant compte à la fois des catégorisations indigènes et du « travail » historique des acteurs sur les phénomènes désignés par ces catégories, qui peut notamment mener à des recatégorisations, comme nous l'avons vu ici (Di Filippo, 2016).

Enfin, cette approche n'est pas vraiment récente puisque, déjà en 1801, le *Dictionnaire portatif de la fable* mettait en garde contre les simplifications qu'impliquait la recherche d'une forme d'universalité dans la mythologie :

« Tous les auteurs qui se sont occupés de la Mythologie, ont malheureusement plutôt cherché à adapter les circonstances des fables au système d'explication qu'ils s'étoient formé, qu'à exposer d'une manière simple les récits que nous ont transmis les auteurs classiques. La véritable connoissance de la Mythologie ne consiste pas dans l'explication plus ou moins ingénieuse des mythes par l'histoire, la morale, ou l'astronomie ; c'est même cette manie de vouloir tout réduire à un seul système, qui embrouille les idées dans un sujet déjà suffisamment obscur : le meilleur traité de Mythologie seroit celui qui exposeroit les fables dans leur simplicité primitive, en rapportant chronologiquement les divers changements que les poètes et les artistes y ont successivement introduits. » (Chompé, Millin, 1801 : 694)

⁸⁹ L'ouvrage principal de Hans Blumenberg sur ce sujet, *Arbeit am Mythos*, n'ayant pas encore été traduit en français, le lecteur désireux de mieux connaître ses travaux pourra dans un premier temps se référer à la traduction de l'article qui sert de base à ce travail (Blumenberg, 2005), ainsi qu'aux présentations de Denis Trierweiler (2004) et de Jean-Claude Monod (2007).

Conclusion : interroger les processus d'universalisation

Arrivé au terme de cette analyse, il est possible d'avancer l'idée qu'avant de chercher à proposer des catégories qui serviront de concepts ou de notions, il semble plus pertinent d'interroger les processus de catégorisation qui sont à la base des catégories scientifiques. Cela permettra de relever les divers processus qui ont participé ou participent à former nos catégories contemporaines et de dévoiler certaines visions du monde qui sous-tendent leurs usages.

La catégorie « mythe » a participé à imposer une vision uniformisante de l'altérité face à des représentations christiano-centrées et contribue à façonner le regard que nous portons sur l'altérité temporelle, géographique ou linguistique. Comme le résume Claude Calame (2015 : 26) :

« c'est là le paradoxe : tout en portant son intérêt vers les cultures des autres, la pensée anthropologique a été orientée par un tel ethnocentrisme européen qu'elle a fait de catégories instrumentales, relatives à l'épistémologie de la discipline et marquées dans l'espace et dans le temps, des universaux ».

Revenir aux « catégories d'usages » grâce à une approche qui tient compte des différences linguistiques et des situations d'énonciation permet d'éviter en partie cet ethnocentrisme et les généralisations hâtives.

D'autres catégories régulièrement utilisées dans la recherche et perçues comme des catégories universelles doivent alors être appréhendées de façon similaire, comme « religion » ou « dieu »⁹⁰, « sacré/profane » (Isambert, 1982), « tabou », « mana » – ce dernier terme étant par exemple utilisé aujourd'hui dans les jeux vidéo et les jeux de rôle pour parler de la jauge ou des points de magie des personnages (Meylan, 2013) – « chaman » ou, plus récemment, le terme « avatar », qui mériterait une analyse plus approfondie de l'histoire de sa construction et de ses appropriations occidentales.

⁹⁰ Pour une approche générale du concept de religion, voir le travail de Philippe Borgeaud (2013) ; pour une réflexion plus particulière sur le cas scandinave, voir Anette Lindberg (2009). Certaines réflexions sur le terme « dieu » dans les anciennes langues scandinaves peuvent remonter au travail de Maurice Cahen (1921). Je remercie Nicolas Meylan de m'avoir indiqué ces deux dernières références.

La problématique de l'universalisation et de l'uniformisation est généralement abordée lorsqu'il s'agit de discuter des effets de la mondialisation sur la diversité culturelle et linguistique et la perte des richesses symboliques que de tels processus entraînent. La mondialisation de l'économie et l'usage de l'anglais comme langue internationale servent à illustrer ces phénomènes qui s'observent principalement au cours du XX^e siècle. Mais comme le signale Serge Latouche ([1989] 2005 : 12), la thèse de « l'autoaffirmation économique » de l'Occident ne suffit pas à expliquer ces phénomènes, car elle les coupe de l'histoire culturelle du développement des religions, notamment le christianisme, et de l'imaginaire du progrès qui a suivi l'époque des Lumières. Les réflexions précédentes viennent alors apporter des éléments complémentaires à cette analyse en montrant comment s'est uniformisé et universalisé un regard sur l'autre par l'usage de certaines catégories de langues. Ces processus sont complexes et des résistances existent. C'est pourquoi, après une période de réforme des collèges durant laquelle de nombreuses discussions ont porté sur le maintien ou non de langues considérées un peu rapidement comme « mortes », telles le latin et le grec ancien, le présent article montre qu'au contraire, la connaissance de langues anciennes est plus que jamais nécessaire à qui veut tenter de comprendre la manière dont se sont constituées nos sociétés et les rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres. Cette analyse peut donc fournir des arguments en faveur d'un maintien de ces langues, voire encourager l'apprentissage d'autres langues moins connues. Car une forme d'uniformisation et d'universalisation des catégories de pensée peut aussi prendre place dès le plus jeune âge dans nos écoles.

Bibliographie

- ABRAM Christopher (2011), *Myths of the Pagan North. The Gods of the Norsemen*, Londres / New York, Continuum
- ADAM DE BRÈME (1998), *Histoire des archevêques de Hambourg : Avec une Description des îles du Nord*, Paris, Gallimard
- BARTHES Roland (1957), *Mythologies*, Paris, Seuil
- BENSA Alban (2006), *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis
- BENVENISTE Émile (1958), « Catégories de pensée et catégories de langue », *Les Études philosophiques, Nouvelle Série*, n° 4, p. 419-429
- BLUMENBERG Hans (1971), « Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos », *Poetik und Hermeneutik*, n° 4, p. 11-66
- BLUMENBERG Hans (1979), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- BLUMENBERG Hans (2005), *La raison du mythe*, DIRSCHAUER Stéphane (trad.), Paris, Gallimard
- BOAS Franz (1896), « The limitations of the comparative method of anthropology », in BOAS Franz (1940), *Race, Language and Culture*, New York, The Macmillan Company, p. 270-280
- BOAS Franz (1914), « Mythology and folk-Tales of the north american indians », in BOAS Franz, (1940), *Race, Language and Culture*, New York, The Macmillan Company, p. 451-490
- BORGEAUD Philippe (2013), *L'histoire des religions*, Gollion, Infolio
- BRAY Olive (dir.) (1908), *The Elder or Poetic Edda commonly known as Saemund's Edda. Part I. – The Mythological Poems*, Londres, Viking Club
- CAHEN Maurice (1921), *Le mot "Dieu" en vieux-scandinave*, Paris, Champion
- CALAME Claude (2000), *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette
- CALAME Claude (2015), *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Paris, Gallimard
- CALAME-GRIAULE Geneviève ([1965] 1987), *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie
- CHOMPRÉ Pierre, MILLIN Aubin Louis (1801), *Dictionnaire portatif de la fable. Pour l'intelligence des Poètes, des tableaux, statues, pierres gravées, médailles, et autres monumens relatifs à la Mythologie. Nouvelle édition, revue, corrigée, et considérablement augmentée. Tome Second*, Paris, Imprimerie de Crapelet
- CLUNIES ROSS Margaret, LÖNNRÖTH Lars (1999), « The Norse Muse: Report from an international Research project », *Alvismál*, n° 9, p. 3-28
- COMAN Mihai (2003), *Pour une anthropologie des médias*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble
- DETIENNE Marcel (1981), *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard
- DI FILIPPO Laurent (2016), « Anthropologie de la communication et phénoménologie du mythe », in CONSTANTINESCU Ada et MARINESCU Helena Angelica (dir.), *Anthropologie & Communication*, Bucarest, Maison d'Édition de l'Université de Bucarest, p. 37-63
- ELIADE Mircea (1963), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard
- FAUKLES Anthony (1979), *Two Versions of Snorra Edda from the Seventeenth Century. Vol. 1, Edda Magnúsar Ólafssonar (Laufás Edda)*, Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi
- FAUKLES Anthony (1993a), *Magnusarkver: The writings of Magnus Olafsson of Laufas*, Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi

- FAULKES Anthony (1993b), « The sources of Skáldskaparmál: Snorri's intellectual Background », in WOLF Alois (dir.), *Snorri Sturluson: Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, p. 59-76
- GANTZ Timothy (2004), *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin
- GUNNELL Terry (2015), « Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions », *Scripta Islandica*, n° 66, p. 55-76
- ISAMBERT François-André (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit
- LAPLANTINE Chloé (2013), « À propos de l'«Introduction» du *Handbook of American Indian Languages* : une écriture du point de vue », in ESPAGNE Michel et KALINOWSKI Isabelle (dir.), *Franz Boas. Le travail du regard*, Paris, Armand Colin, p. 179-189
- LARDELLIER Pascal (2003), *Théorie du lien rituel*, Paris, L'Harmattan
- LATOUCHE Serge ([1989] 2005), *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte
- LÉVI-STRAUSS Claude (1958), *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon
- LINCOLN Bruce (1999), *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago, The University of Chicago Press
- LINDBERG Anette (2009), « The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian, Pre-Christian Religion », *Temenos*, vol. 45, p. 85-119
- LINDOW John (2002), *Norse Mythology. A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*, New York, Oxford University Press
- MALLET Paul-Henri (1756), *Monumens de la mythologie et de la poésie des Celtes et particulièrement des anciens Scandinaves : pour servir de supplément et de preuves à l'Introduction à l'histoire de Dannemarck*, Copenhague, C. Philibert
- MEYLAN Nicolas (2013), « Magie numérique, magie anthropologique. Le mana dans la construction de l'efficacité rituelle », *Les cahiers du numérique*, vol. 9, p. 15-40
- MONOD Jean-Claude (2007), *Hans Blumenberg*, Paris, Belin
- MORIN Edgar (1962), *L'esprit du temps*, Paris, Grasset Fasquelle
- PAGE Raymond Ian (1990), *Norse Myths*, Londres, British Museum Publications
- REY Alain (2012), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert
- RÖSLI Lukas (2015), *Topographien der eddischen Mythen. Eine Untersuchung zu den Raumnarrativen und den narrativen Räumen in der Lieder-Edda und der Prosa-Edda*, Tübingen, A. Francke Verlag
- SAPIR Edward (1968), *Linguistique*, Paris, Gallimard
- SIMEK Rudolf (1984), *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag
- SIRAN Jean-Louis (1998), *L'illusion mythique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance
- STURLUSON Snorri (1665), *Edda Islandorum, ann. Chr. 1215 islandice conscripta*, RESEN Peder Hansen (trad.), Hafniae, typis H. Gödiani
- STURLUSON Snorri (1982), *Edda. Prologue and Gylfaginning*, FAULKES Anthony (dir.), Londres, Viking Society for Northern Research
- STURLUSON Snorri (1991), *L'Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*, DILLMANN François-Xavier (trad.), Paris, Gallimard
- TRIERWEILER Denis (2004), « Polla ta Deina, ou comment dire l'innommable. Une lecture d'*Arbeit am Mythos* », *Archives de Philosophie*, n° 67, p. 249-268
- VERNANT Jean-Pierre (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero