

DÉBATS HERMÉNEUTIQUES LATINO-AMÉRICAINS
UNE LECTURE CRITIQUE DE *DIVERSITÉ ET DIALOGUE INTERCULTUREL* DE
MAURICIO BEUCHOT ET JORGE ENRIQUE GONZÁLEZ

Lola Yon-Dominguez
(EHESS, CEMS)

Résumé

En Amérique latine, ces dernières décennies ont été marquées par la montée des revendications ethniques, l'apparition d'États se définissant comme pluriculturels et l'accélération des mobilités. Penser les conditions d'un dialogue interculturel réaliste apparaît ainsi comme un impératif, social et politique. L'inquiétude qui est au cœur de l'ouvrage co-écrit par le philosophe mexicain Mauricio Beuchot et le sociologue colombien Jorge Enrique González est la suivante : comment faire droit aux particularismes culturels tout en conservant un sens du commun et du vivre-ensemble ? À partir du modèle logique de l'analogie, l'« herméneutique analogique » propose d'établir les termes d'un dialogue interculturel faisant droit aux singularités de chaque groupe ethnoculturel, sans cependant renoncer à certaines valeurs universelles tels que les droits humains. Cet article offre dans un premier temps une contextualisation politique, philosophique et historique des débats latino-américains sur la diversité culturelle, puis une lecture suivie des arguments avancés dans l'ouvrage, et enfin une discussion critique de ceux-ci.

Abstract

In Latin America, recent decades have been marked by the rise of ethnic demands, the emergence of states defining themselves as pluricultural and the acceleration of mobility. Thinking about the conditions for a realistic intercultural dialogue thus appears to be a social and political imperative. The concern at the core of this book, co-written by Mexican philosopher Mauricio Beuchot and Colombian sociologist Jorge Enrique González, is how to accommodate cultural particularities while preserving a sense of commonality and togetherness. Based on the logical model of analogy, "analogical hermeneutics" proposes to establish the terms of an intercultural dialogue that allows for the singularities of each ethno-cultural group, without, however, renouncing certain universal values such as human rights. This article provides a political, philosophical and historical contextualization of the Latin American debates on cultural diversity, followed by a close reading of the arguments put forward in the book, and finally a critical discussion of them.

« Le grand défi du siècle à venir, tant pour la politique que pour les sciences sociales, est celui de la compréhension de l'autre » Charles Taylor¹

« Nous voulons un monde où plusieurs mondes puissent coexister »
Quatrième déclaration de la Forêt Lacandone²

¹ « The great challenge of the coming century, both for politics and for social science, is that of understanding the other » (Taylor 2002, 126). Nous traduisons.

² « Queremos un mundo donde quepan muchos mundos ». Célèbre citation issue de la quatrième déclaration de la Forêt Lacandone, qui annonce la création du Front National de Libération Zapatiste. Nous traduisons.

L'ouvrage se présente comme une réflexion sur ce que Charles Taylor nomme ici « le grand défi du siècle à venir ». Si l'une des caractéristiques les plus remarquable du monde humain est sa diversité (Beuchot & González 2018, 6)³, force est de constater cependant que la mise en contact de ces différentes conceptions du monde, accélérée par la mondialisation, la catastrophe climatique, les migrations forcées et plus largement l'accroissement des mobilités, ne se fait pas sans heurt. Se donner les moyens de comprendre l'autre apparaît alors comme un impératif moral, social et politique, une tâche à laquelle s'attelle l'herméneutique analogique développée par Mauricio Beuchot et mise en application par Jorge Enrique González dans l'ouvrage *Diversité et dialogue interculturel*.

Peu de termes semblent aussi galvaudés que ceux de « diversité » et de « dialogue » lorsqu'il s'agit de parler des cultures et de leurs différends. Ils évoquent à eux seuls un tableau naïf, un discours politique stéréotypé, particulièrement lorsqu'il s'agit de l'Amérique latine, au sujet de laquelle persiste une vision exotisante, celle d'une belle et désordonnée « mosaïque culturelle » (Courrier de l'Unesco 1977 ; Jansen 2022). Afin de se prémunir de telles images d'Épinal sur le vivre-ensemble, il faut en rappeler les réalités sociologiques et politiques. Premièrement, si la question des différences culturelles se pose en France et en Europe, elle prend une tout autre dimension sur le sous-continent latinoaméricain dont sont issus les deux auteurs. On dénombre en effet au Mexique une soixantaine de groupes ethniques différents⁴ et une trentaine en Bolivie. Le sous-continent comprend un grand nombre d'États pluriculturels et plurinationaux, qui ont impliqué des changements constitutionnels et la reconnaissance de plusieurs nations, comme c'est le cas de l'Équateur et de la Bolivie depuis 2007. Cette question du dialogue interculturel se pose donc avec une force particulière en Amérique latine, notamment au prisme d'une histoire coloniale faite d'acculturation et de violences génocidaires vis-à-vis des populations autochtones, auquel s'ajoute un contexte de montée des revendications ethniques depuis les années 1990. Cette diversité culturelle implique la coexistence d'échelles de valeur, de systèmes sémantiques, politiques, de poétiques et de philosophies dont il semblerait parfois qu'elles soient si singulières qu'elles ne puissent pas être totalement traduisibles ou communicables. L'inquiétude qui est au cœur de cette réflexion et de l'ouvrage de Jorge Enrique González et Mauricio Beuchot est donc la suivante : comment faire droit aux particularismes culturels tout en conservant un sens du commun et du vivre-ensemble ? Autrement dit, cette première question les inscrit dans le sillage de l'une des plus anciennes discussions philosophiques : comment articuler le particulier et l'universel ?

Afin de permettre au lectorat français de contextualiser l'œuvre de Mauricio Beuchot et Jorge Enrique González, je proposerai dans un premier temps une brève généalogie des questionnements philosophiques sur la diversité culturelle en Amérique latine. J'y expliciterai le rapport à l'histoire coloniale, aux indépendances politiques et aux vellétés d'indépendance culturelles telles qu'elles se formulent à partir de la fin du XIX^e siècle. Je proposerai ensuite d'établir un portrait des principales figures de l'herméneutique latino-américaine contemporaine, en faisant état des courants dont ils sont issus et en évoquant notamment la dimension eurocentrée de leurs formations, l'importance de la

³ Les pages citées de l'ouvrage de Beuchot et González seront indiquées dans le reste de l'article entre parenthèse.

⁴ Il existe 68 groupes ethniques selon les données de la commission nationale mexicaine des droits humains, basées sur un critère linguistique <https://informe.cndh.org.mx/menu.aspx?id=50067>. La Constitution bolivienne reconnaît quant à elle 36 langues officielles.

théologie et plus particulièrement de la théologie de la libération dans leurs réflexions. Mon hypothèse est que se formule dans cette génération une herméneutique de la condition historique (Ricœur, 2000) et de la « condition culturelle ».

Dans un deuxième temps, je m'attacherai à restituer les principales thèses de l'ouvrage. L'objectif affiché y est d'élaborer une politique de l'interculturalité, présentée comme une tentative de dépassements des insuffisances des politiques multiculturelles mises en place dans les années 1980. L'ambition de « l'herméneutique analogique » est également de dépasser une vision manichéenne de ce débat tel qu'il a été formulé, autour de l'alternative universalisme/particularisme, et ce en cherchant un compromis permettant de se préserver d'une vision soit trop homogénéisante soit trop relativiste de la culture.

Je proposerai enfin une discussion critique de l'ouvrage en trois points : la prise en compte de la conflictualité et non seulement du dissensus ; la polarisation des débats herméneutiques et la remise en question de l'existence des deux extrêmes que Beuchot et González nomment « univoquisme » et « équivoquisme » en m'appuyant sur une critique formulée par le philosophe Axel Barceló ; enfin en suggérant la possibilité d'une mise en dialogue avec l'éthique de la discussion et la méthode anadialectique du philosophe Enrique Dussel, contemporain de Mauricio Beuchot.

I. Portrait de l'herméneutique latino-américaine

1. La diversité culturelle, une question philosophique ancienne

L'identité culturelle est un « vieux problème » (Zea 1959, 140) de la philosophie latino-américaine. L'identité dont il est ici question renvoie autant à une acception anthropologique, à l'ensemble des pratiques culturelles et des langues parlées, aux us et coutumes, qu'à une acception plus proprement existentielle, soulignant l'inquiétude qui a habité des générations de penseurs du sous-continent de ne pas faire œuvre d'une philosophie originale et singulière, mais de n'être qu'une réplique, au sens propre et au sens figuré, des pensées européennes⁵. Pour l'historien de la philosophie latino-américaine Carlos Beorlegui, il y a là un véritable fil rouge, ce qu'il résume dans le sous-titre de son œuvre par l'idée d'« une quête incessante d'identité » (Beorlegui, 2004).

À la source de cette préoccupation se trouve le fait colonial. Très tôt, des voix se sont élevées dans les colonies pour faire valoir non seulement la dignité et l'humanité des populations autochtones comme l'a fait Las Casas, mais également pour défendre la richesse culturelle de ces pays. Au XVIII^e siècle, le jésuite Xavier Clavijero est de ceux-là. Né au Mexique de parents créole et espagnol, il grandit au contact de la jeunesse indigène de Oaxaca et apprend le nahuatl et le mixteco. L'expulsion des jésuites en 1787 le mène sur les chemins de l'exil vers l'Italie, où il prend connaissance des travaux de Cornelius de Pauw, William Robertson et du naturaliste français George Buffon. En réaction à ceux-ci, il décide d'entreprendre la rédaction de son œuvre la plus célèbre, *l'Histoire ancienne du Mexique* (1780), dans laquelle il expose ses connaissances des populations indigènes, en particulier des Mexicas, et dénonce l'ignorance de ses contemporains⁶. L'exemple de

⁵ « Le développement idéologique hispano-américain se fait en parallèle du processus de la pensée européenne (et maintenant aussi nord-américaine), et les changements qui s'y produisent coïncident étroitement avec les transformations de la philosophie occidentale, étant déterminés en grande partie par elles. Il y a donc une succession d'étapes (et d'orientations dominantes) qui sont directement provoquées par les changements de la pensée européenne. » Nous traduisons (Bondy, 2006, 26).

⁶ Les Mexicas renvoient aux populations également connus sous le nom d'Aztèques. Fondateurs de Tenochtitlan, actuel México, ils ont été à la tête d'un vaste empire qui a été défait par l'arrivée des Espagnols.

Clavijero nous montre que revendiquer la diversité culturelle du sous-continent et sa valeur était, déjà au XVIII^e siècle, une manière de s'opposer à un regard colonial homogénéisant.

La question se retrouve également au cœur du latino-américanisme, un courant de pensée qui émerge au milieu du XIX^e siècle, à la suite de la période des indépendances politiques. Dans son célèbre « Notre Amérique », le poète cubain José Martí dénonce le caractère superficiel des indépendances et la survivance de la colonie dans la République à travers la domination exercée par les *Criollos*, descendants des colons espagnols (Martí 1977, 98). Surtout, on aperçoit chez Martí une revalorisation nouvelle de la figure de l'indien (« indio ») et d'une Amérique métisse.

Malgré cette tentative de faire de cette pluralité ethnique une source de fierté, la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e voient la montée en puissance d'une idéologie prônant le blanchissement (*blanqueamiento*) des populations amérindiennes à travers le métissage. À cette époque, « l'indio » est une catégorique juridique coloniale, que les indépendances des années 1820 abolissent, au nom de l'accès à la citoyenneté, théorique, de ces populations. Le terme « indígena » est ainsi venu remplacer celui d'« indio ». Dans cette hiérarchie coloniale, les *Criollos*, descendants des colons naît dans les Amériques et principaux acteurs des indépendances, sont à la fois supérieurs aux Indiens et inférieurs aux Espagnols de la Péninsule.

Cette idéologie est particulièrement vivace dans les années 1910-1920. La philosophie a elle aussi été complice de cette « biopolitique du métissage » (Colin & Quiroz 2023, 30), comme le montre l'exemple de José Vasconcelos, auteur de l'ouvrage à succès *Raza cósmica, misión de la raza iberoamericana*. Derrière le terme apparemment laudatif de « race cosmique », se cache un projet de synthèse homogénéisante des races. La dimension assimilationniste du discours sur le métissage tel qu'il est tenu par Vasconcelos a constitué un élément essentiel du nationalisme en Amérique latine au XX^e siècle et des stratégies politiques paternalistes visant les populations autochtones mises en place dans les années 1940 par l'indigénisme d'État⁷.

Lorsque Mauricio Beuchot et Jorge Enrique González, ou d'autres parmi leurs contemporains, écrivent un ouvrage sur la diversité et le dialogue interculturel, celui-ci s'inscrit ainsi dans le sillage de plus d'un siècle et demi de discussions mouvementées sur le sujet. L'histoire de l'Amérique latine est celle d'une longue histoire de catégorisation raciale et ethnique (Cunin 2024, 488). Parler de pluralité ethnique en Amérique latine, c'est notamment prendre le risque de faire ressurgir le spectre du métissage, des politiques racistes et discriminatoires menées par les autorités coloniales, puis par les Républiques indépendantes. La montée des revendications ethniques depuis les années 1990, dont le zapatisme⁸ est un exemple, l'émergence d'un mouvement indianiste, et aux

⁷ Si l'indigénisme est présent dès le XIX^e siècle sous la forme d'un courant d'opinion favorable aux populations autochtones, il prend entre 1920 et 1970 la forme d'un vaste projet d'intégration nationale de celles-ci (Favre 2009, 6-9). On parle alors d'indigénisme d'État, incarné par la création en 1948 de l'Institut national indigène au Mexique (Colin & Quiroz 2023, 59). Des instituts nationaux et transnationaux sont créés afin de mettre en place des politiques publiques répondant à une double logique parfois contradictoire : d'une part, prendre des mesures « d'amélioration sociale », en incitant ces populations à changer leurs pratiques alimentaires ou sanitaires. Au Mexique, des « missions culturelles » sont organisées par le Ministère de l'Éducation, dont l'objectif est à la fois de former les enseignants et les populations (Camarillo Quesada 2022, 148 sq.). D'autre part, il s'agissait également de leur permettre d'accéder à des titres collectifs de propriétés, et de conserver leurs langues et traditions (Giraud 2012, 23).

⁸ Le néo-zapatisme, plus couramment appelé zapatisme, est un mouvement social mexicain qui émerge dans l'État du Chiapas en 1994, à la suite de la signature du traité ALÉNA (Accord de libre-échange nord-américain) et d'un soulèvement de l'Armée zapatiste de libération nationale (Apostoli Cappello 2024, 590).

seins des universités, les nombreux débats menés par les tenants des études décoloniales, ont récemment renforcé la charge politique des débats philosophiques dans lesquels nos deux auteurs se sont engagés.

2. Cartographie de l'herméneutique latino-américaine

Après avoir proposé une contextualisation historique et politique, nous tenterons maintenant de dresser un portrait de l'herméneutique latino-américaine – c'est-à-dire non seulement de l'herméneutique telle qu'elle se fait *en* Amérique latine, mais également des problèmes propres qu'elles soulèvent, et ses apports à la pensée herméneutique en général. Pour ce faire, nous nous appuierons sur la trajectoire intellectuelle de trois importants protagonistes et contemporains de Mauricio Beuchot (1950-) : Juan Carlos Scannone (1931-2019), Carlos Bernardo Gutiérrez (1936-2021) et Enrique Dussel (1934-2023).

À partir de l'étude de leurs œuvres et de leurs formations, un « profil » de l'herméneutique latino-américaine contemporaine peut être ainsi établi. Premièrement, il apparaît que ces quatre penseurs ont en commun des formations philosophiques pour le moins classiques et eurocentrées, marquées en particulier par l'influence de Hans-Georg Gadamer et de Paul Ricœur. On apprend ainsi, à la lecture de leurs biographies, que Juan Carlos Scannone a fait sa thèse à Munich (Bohorquez 2011, 885), que Carlos Bernardo Gutiérrez a fait la sienne sur Heidegger sous la direction de Gadamer (Bohorquez 2011, 942) et qu'Enrique Dussel s'est formé entre Madrid, Francfort et Paris, où il a notamment suivi les cours de Ricœur à la Sorbonne (Bohorquez 2011, 849).

Deuxièmement, si l'on sait la proximité historique entre théologie et herméneutique, celle-ci se fait particulièrement ressentir dans le cas de la tradition latino-américaine : Scannone est en effet reconnu pour ses travaux de théologien, et pour avoir compté parmi ses élèves le pape François ; Beuchot n'est pas seulement philosophe mais également prêtre dominicain, et tout un pan de l'œuvre de Dussel, qui a été formé à la science des religions à l'Institut Catholique de Paris (Dussel, 1998, 18), est constitué d'ouvrages de théologie et d'histoire de l'Église en Amérique latine (Dussel, 2021). Mais cette proximité s'explique également par l'active participation de cette génération d'intellectuels à l'un des principaux mouvements sociaux et académiques de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle dans cette région : la théologie de la libération.

Ce mouvement social, impulsé par l'Église catholique, a profondément marqué les années 1970 en Amérique latine (Sa Vilas Boas 2024). Dans un premier temps, ce souffle émancipateur est impulsé par des prêtres marxistes, à l'image du prêtre-ouvrier français Paul Gauthier, dont Enrique Dussel fera la connaissance lors d'un voyage à Nazareth (Dussel, 1998, 17), et qui forme au début des années 1960 « L'Église des pauvres » autour d'une conception de la foi comme une praxis de la libération. Hérité du nouveau contexte d'émulations et de revitalisation des mouvements sociaux instauré par la Révolution Cubaine de 1959, le « Christianisme de la libération » (Löwy, 1998) fait florès en Amérique latine, et particulièrement en Argentine. Ces théologiens de la libération, membres du clergé, élaborent ainsi une « lecture théologique de la réalité sociale fondée sur les grandes catégories d'analyse marxiste » (Bourguignon, Colin et Grosfoguel 2014, 14) et prônent une auto-émancipation des opprimés. Aux côtés d'autres théologiens latino-américains, Enrique Dussel et Juan Carlos Scannone participent activement à fonder le mouvement, et se rencontrent à cette occasion.

Cette génération d'herméneutes et de théologiens est ainsi pleinement en prise avec les questionnements de son temps. Sur cette même période, des économistes latino-

américains mettent en place ce que l'on connaîtra sous le nom de théorie de la dépendance, qui dénonce le maintien des pays du tiers-monde dans le sous-développement. En philosophie, le péruvien Salazar Bondy et le mexicain Leopoldo Zea débattent de l'existence ou non d'une pensée latino-américaine originale (Bondy 2006, Zea 2005). De manière similaire, s'exprime à travers la théologie de la libération la volonté de créer une théologie politique taillée à la mesure des problèmes sociaux et politiques du sous-continent, tout en s'émancipant du modèle théologique européen.

3. Une herméneutique de la condition historique et culturelle

Cette ambition commune, partagée par ces quatre auteurs, de déployer une herméneutique depuis l'Amérique latine m'amène à faire la proposition suivante : de même que Ricœur développe ce qu'il nomme une « herméneutique de la condition historique » (Ricœur 2000, 373), n'y aurait-il pas lieu de parler d'une herméneutique de la condition culturelle au sujet des développements récents de l'herméneutique latino-américaine ? Parler d'herméneutique située, diatopique (Panikkar 1979, 8) ou pluritopique (Tlostanova & Mignolo 2009) ne semble pas rendre compte de manière satisfaisante de ce qui est ici en jeu. Comme le souligne Ricœur, le terme de condition revêt une double signification, en renvoyant d'une part à une situation dans laquelle on se trouve impliqué voire enfermé malgré soi et d'autre part, à l'idée de conditionnalité, de condition de possibilité ontologique (Ricœur 2000, 374). Une différence, non négligeable cependant, est que Ricœur prend pour objet le discours historique et analyse sa prétention à atteindre un certain degré d'objectivité. Autrement dit, Ricœur parle bien des « modes de compréhension engagés dans les savoirs à vocation objective » (Ricœur 2000, 373), ce qui n'est pas le cas de ce que je nomme ici la condition culturelle.

Le sens que Ricœur donne à la « condition » me semble cependant être approprié pour caractériser le projet herméneutique des philosophes que sont Beuchot, Scannone, Gutiérrez et Dussel, dont je tente ici d'établir les points communs. À l'instar des théoriciens de la dépendance, ils cherchent, chacun à leur manière, à penser la dépendance culturelle et le « colonialisme interne »⁹ (Casanova, 2006) qui caractérisent les sociétés latino-américaines. Lorsque Dussel et Scannone reprennent la méthode analectique, ou Beuchot sa méthode analogique, l'enjeu est bien de mieux inclure les populations subalternes, et en particulier les populations autochtones. La « condition historique » et culturelle est ici celle des sociétés anciennement colonisées, rendues dépendantes sur le plan économique, et dévalorisées sur le plan culturel. L'une des conséquences de cela est la conception du sujet que partagent ces philosophes, laquelle prend la forme d'un sujet communautaire – chez Scannone, cela s'exprime à travers l'ambition d'une herméneutique partant de « l'expérience historico-culturelle du peuple » (Bohorquez 2011, 415). Le sujet historique depuis lequel se pense la philosophie latino-américaine apparaît comme un sujet subalterne, postcolonial, et qui s'affirme comme un sujet communautaire, un « nous » qui s'opposerait à « l'égotisme » des philosophies occidentales.

Ainsi, un premier objectif de cette herméneutique est de penser les conditions d'une indépendance culturelle vis-à-vis des anciennes puissances coloniales, ce qui implique

⁹ Cette notion a été formulée par les sociologues Rodolfo Stavenhagen et Pablo González Casanova dans les années 1960. Émerge ainsi l'idée que les rapports coloniaux, qui avaient été jusqu'alors pensés à l'échelle internationale, peuvent également être identifiés à l'intérieur même des pays. Le sociologue mexicain Pablo González Casanova en vient ainsi à affirmer que « les communautés indiennes sont notre colonie interne » (Casanova, 1965, 104).

notamment de réinterpréter l'histoire coloniale depuis l'Amérique latine. En ce sens, l'herméneutique a pleinement participé de cet effort de refondation et de légitimation de la tradition philosophique latino-américaine. Un second objectif consiste à penser la diversité culturelle et surtout la conflictualité qui lui est inhérente. Ces deux motifs peuvent se résumer dans la problématique suivante : comment mettre en œuvre une pensée herméneutique latino-américaine propre, qui ne soit pas une simple acclimatation des pensées européennes et qui permette d'avancer dans le sens d'une cohabitation pacifique entre les divers groupes culturels présents sur le continent ? C'est cette double question que se propose d'instruire l'ouvrage de Mauricio Beuchot et Jorge Enrique González, dont je vais maintenant restituer les principaux arguments.

II. Lecture suivie de *Dialogue et diversité culturelle*

Mauricio Beuchot est un philosophe et prêtre dominicain de nationalité mexicaine, dont l'œuvre porte sur la philosophie médiévale, la philosophie analytique et l'herméneutique. Il est actuellement chercheur à l'Institut de recherches philologiques (IIFL) de l'Université Nationale Autonome du Mexique (UNAM), où il développe depuis les années 1990 une herméneutique « analogique », influencée par la conceptualisation de l'analogie chez Charles Sanders Peirce. *Diversité et dialogue interculturel* est l'un des ouvrages les plus récents dans lequel il développe ce cadre d'analyse. Le co-auteur de cet ouvrage, Jorge Enrique González, est un sociologue, philosophe et historien colombien. Auteur d'une thèse portant sur l'instruction publique dans l'État de Cundinamarca en Colombie entre 1863 et 1886, il est également coordinateur de la chaire « Dialogue interculturel » à l'Unesco. Ses recherches actuelles, qui portent sur le rapport entre pratiques interculturelles et citoyenneté, visent à établir des « indicateurs d'interculturalité » en Colombie, en Équateur et au Pérou.

La réflexion s'ouvre sur le constat suivant : la caractéristique la plus remarquable du monde humain est sa diversité. Parmi la population mondiale, on compterait ainsi plus de 5000 groupe ethniques différents et 194 États-nations qui se définissent comme pluriculturels (7)¹⁰. Établir un dialogue entre elles et assurer leur coexistence pacifique, à un moment où les mobilités s'intensifient, apparaît donc comme un enjeu central. Pour tenter d'opérer cette articulation entre particularismes culturels et horizon universel, Jorge Enrique González et Mauricio Beuchot commencent par se positionner contre le modèle multiculturaliste, ici compris comme une reconnaissance juridico-politique des diverses communautés ethnoculturelles. De cette critique émerge la proposition d'une politique de l'interculturalité, le préfixe « inter » renvoyant ici à l'interaction, au dialogue, et cherchant à dépasser la vision surplombante du « multi », qui suggère l'idée d'une gestion étatique, institutionnelle, en quête d'intégration des minorités, organisant la juxtaposition des groupes culturels sans se préoccuper de la construction d'un vivre ensemble.

Le propos des deux auteurs s'inscrit ici dans un débat qui lui préexiste entre multiculturalisme et interculturalisme. Ces deux termes renvoient tout à la fois à des courants théoriques et des pratiques politiques. Chronologiquement, le courant du multiculturalisme est antérieur à celui de l'interculturalisme, lequel a l'ambition de pallier les insuffisances du premier.

Le multiculturalisme désigne à un premier niveau un fait social, un constat général concernant les reconfigurations liées à l'accroissement des mobilités et des flux

¹⁰ Afin d'alléger visuellement le texte, les pages de l'ouvrage auxquels je fais référence seront indiquées ainsi : (7) pour (p.7).

migratoires et donc de la diversité culturelle. À un second niveau, ce terme renvoie à des politiques publiques visant à reconnaître la pluralité ethnique, linguistique ou religieuse de certaines communautés. Il s'agit aussi d'une manière de penser l'identité nationale, de faire valoir cette diversité comme une richesse. En Amérique latine, dans les années 1980, le « tournant multiculturel » accompagne un changement dans le discours national : d'une recherche d'unité, on passe à des politiques de reconnaissance de la diversité ethnique, à travers la titularisation collective de terre, des programmes d'éducation multiculturel et l'accès à la représentation (Cunin, 2024, 488-493).

Cependant, ces politiques sont critiquées dès les années 2000 pour leurs incapacités à prendre en charge les causes profondes des inégalités sociales. Plusieurs voix se sont ainsi élevées pour dénoncer une incorporation du multiculturalisme au sein de politiques sociales et économiques néo-libérales (Hale 2005 ; Walsh 2014), consistant à accorder une reconnaissance partielle et formelle des besoins sociaux et matériels des indigènes, visant non tant la résorption des inégalités que le maintien d'une paix relative, nécessaire au bon fonctionnement du marché.

Quant à l'interculturalité, elle désigne elle aussi à un premier niveau un fait social, celui d'une hybridation culturelle de plus en plus complexe :

« D'un monde multiculturel – juxtaposition d'ethnies ou de groupes dans une ville ou une nation – nous passons à un autre monde interculturel globalisé. Les conceptions multiculturelles admettent la diversité des cultures, en soulignant leurs différences et en proposant des politiques relativistes de respect, qui renforcent souvent la ségrégation. En revanche, l'interculturalité renvoie à la confrontation et à l'entrelacement, à ce qui se passe lorsque les groupes entrent en relation et échangent entre eux. » (Canclini 2004, 14-15)¹¹.

À un second niveau, l'interculturalité prend un sens épistémologique, en ce qu'il propose de penser les conditions de possibilité, matérielle et théorique, d'un dialogue moins asymétrique (Dussel 2009 ; Fornet Betancourt 2004).

L'ambition de l'herméneutique analogique est donc la suivante : dépasser une vision manichéenne de ce débat sur l'interculturalité tel qu'il a été traditionnellement formulé, autour de l'alternative universalisme/particularisme, et ce, en cherchant un compromis permettant de se préserver d'une vision soit trop homogénéisante soit trop relativiste de la culture.

Cet ouvrage se propose de penser les conditions de possibilités d'un dialogue interculturel qui fasse droit aux singularités de chaque groupe ethnoculturel, sans cependant renoncer à certaines valeurs universelles. Ici, les droits humains apparaissent comme à la fois une limite non-négociable de ce dialogue et ce qui assure l'appartenance à une communauté universelle. La position adoptée par Jorge Enrique González et Mauricio Beuchot est celle d'un « réalisme modéré » : s'il peut sembler vain de chercher à établir de parfaits consensus quand il s'agit de dialogue interculturel, il faudrait donc se contenter de *similitudes*, de consensus partiels posés à partir d'équivalence. L'analogie apparaît ainsi comme le modèle logique de cette herméneutique, permettant de retrouver du commun à partir de l'identification de similarités, tenant ensemble différence et identité, particulier et universel. Jorge Enrique González et Mauricio Beuchot plaident ainsi pour un dialogue interculturel qui se contenterait, modestement, d'un terrain d'entente minimal : le respect des droits humains.

¹¹ Je remercie Josemaría Becerril Aceves de m'avoir indiqué le travail de Canclini et pour ses précieux commentaires sur ce passage.

1. Première partie : l'élaboration théorique de Mauricio Beuchot

Dans le premier chapitre, intitulé « Vers le dialogue interculturel », Mauricio Beuchot présente le projet porté par l'herméneutique analogique, ses conditions de possibilité, ses principaux concepts et enjeux. Ce chapitre introductif et définitionnel a également vocation à situer l'herméneutique analogique vis-à-vis d'autres méthodes d'analyse des relations interculturelles, notamment l'herméneutique multiculturelle de Charles Taylor, l'éthique du discours de Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, la pensée gadamérienne du dialogue ou l'approche pragmatiste de Richard Rorty.

Mauricio Beuchot part du constat que les *dia-logos* ne consistent que très rarement en un échange authentique, raisonné et raisonnable, entre deux *logos*, mais s'apparentent le plus souvent à des joutes argumentatives au cours desquelles les deux adversaires cherchent non pas à construire une rationalité commune, mais à « détruire l'autre sur l'autel de [ses] convictions » (14). Ce point de départ annonce la thèse principale : il s'agit de faire preuve d'un certain réalisme dans la reconnaissance du caractère intrinsèquement conflictuel du dialogue interculturel, tout en préservant comme idéal régulateur le modèle d'un échange respectueux.

L'herméneutique dont il est question ici est pensée sur le modèle discursif du dialogue. L'apport de Mauricio Beuchot consiste ici à ajouter l'*analogie* comme second modèle : faite de deux termes, dont les similitudes rendent possibles une comparaison, l'analogie permet cependant de ne pas perdre de vue les différences. Contrairement à une pensée postmoderne de la différence contre laquelle notre auteur se positionne, il s'agit de « préserver les différences, sans les réduire à l'identité » (Beuchot & González 2018, 14). Le travail conceptuel permettant d'articuler le consensus et le dissensus, l'identité et la différence, apparaît comme le point nodal de l'herméneutique analogique, qui se présente également comme la *via media* entre relativisme étroit et universalisme lorsque celui-ci prend la forme de l'hégémonie d'une culture érigée comme norme.

De la philosophie de Charles Taylor, l'herméneutique analogique retient les trois préceptes qui doivent orienter toute prise de contact avec une autre culture : en supposer *a priori* la rationalité et s'engager dans un effort de lecture attentive, prendre en considération la probable polysémie des mots du fait de leur « praxis culturelle » qui nous est étrangère, et surtout, chercher à comprendre l'autre culture non pas à partir de la nôtre, mais comme elle se comprend elle-même. Cette injonction au décentrement comme disposition nécessaire se trouve intégrée par l'analogie : il faut supposer, *par analogie* avec la nôtre, la rationalité de la culture à laquelle nous nous adressons.

Mauricio Beuchot en vient ensuite aux présupposés du dialogue interculturel. L'écueil de l'éthique du discours, selon l'auteur, réside dans la neutralité idéale de l'interlocuteur qu'elle présuppose, qui pourrait juger de la validité des arguments. « Une utopie » (16), qui ferait fi du contexte d'énonciation, des problèmes de compréhension, de traduction, et des relations de pouvoir qui se jouent dans tout échange réel. Il existe bien cependant des fondements indéniables et universels à tout dialogue, comme les principes logiques de non-contradiction ou du tiers exclu. Mauricio Beuchot identifie également certaines normes éthiques comme le fait de ne pas mentir ou l'engagement au respect mutuel. En ce sens, le dialogue ne peut pas être pensé comme « absolument ouvert » (18) : il est circonscrit par des exigences de méthode, des principes logiques et éthiques, voire anthropologiques, puisque l'auteur voit dans la remise en question de la vie humaine une limite qui ne peut être franchie.

L'herméneutique analogique se présente comme une *via media* entre, d'une part, une

herméneutique considérée comme « univoque » (car elle postule la priorité du consensus sur le dissensus) et rationaliste, associée au nom d'Habermas, et d'autre part, une herméneutique « équivoque », faisant la part belle au dissensus, justifiée par une conception empiriste, qui serait celle de Richard Rorty (18-19). Le raisonnement analogique, s'il reconnaît la « réalité dérangeante » du dissensus (19), ne renonce cependant pas à tendre vers le consensus, et apparaît alors comme un art du juste équilibre entre les deux, guidé par un sens de la prudence interprétative. Cette tension, selon Mauricio Beuchot, est même nécessaire au dialogue, elle en fait la vitalité, et tout l'intérêt du modèle analogique réside dans sa capacité à la thématiser, à la prendre en charge. Il faut noter, enfin, que l'analogie n'est pas assimilable à un mouvement dialectique qui, selon une logique hégélienne, subsumerait les contradictions et résoudrait les dissensus dans un moment synthétique.

Cette tension entre deux pôles est propre au contexte multiculturel selon l'auteur, lequel constitue un cas concret de mise en pratique de ce modèle dialogique. Si chaque culture tend à *préserver son identité*, elle fait cela par un processus de *différenciation* vis-à-vis des autres cultures. Le dialogue doit permettre d'établir des consensus élémentaires, sans jamais absorber l'excédent des différences culturelles, sources de conflits mais condition de possibilité d'un échange interculturel riche. C'est cet apprentissage réciproque et cette progression commune dans l'évaluation des idées et des valeurs qui permettent d'envisager une éthique non plus simplement *multiculturelle*, où les groupes culturels sont reconnus mais séparés les uns des autres, mais *interculturelle*. Le dialogue entre deux cultures apparaît alors comme le moyen terme : il ouvre un horizon commun et rend possible le partage (22-23).

Comment alors *interpréter* les cultures (chapitre 2) ? Pour répondre à cette question, Mauricio Beuchot s'appuie sur les écrits du philosophe et théologien nord-américain David Tracy, auteur de l'ouvrage *The Analogical Imagination* (1981), et sur l'herméneutique analogique du philosophe indien Ram Adhar Mall. La difficulté majeure qui entrave l'interprétation d'une culture B depuis une culture A est le fait qu'elle soit culturellement située (26), c'est-à-dire qu'elle s'inscrive dans une conception du monde, un ensemble de valeurs, une histoire, un contexte socio-économique déterminés. Le recours au modèle de l'analogie se révèle ici particulièrement précieux, puisqu'il s'agit alors d'assumer l'idiosyncrasie de la culture à laquelle nous appartenons, sans chercher à rapporter l'autre culture à nos propres référentiels. Autrement dit, il s'agit de se contenter d'une compréhension mutuelle imparfaite, condition de possibilité d'un dialogue construit sur la base des similitudes et des accointances, et non des identités, afin de construire une perspective toujours plus « inclusive » (*abarcadora*) (26).

Mauricio Beuchot a recours à la pensée de David Tracy pour ce qu'elle offre de ressources sur l'interprétation des symboles. Les symboles reposeraient en effet eux-mêmes sur un fonctionnement analogique : l'icône ne vise pas une représentation étroitement réaliste, mais se contente de *faire signe, faire référence* à, autrement dit, rend possible le flottement sémantique recherché dans la conception analogique du dialogue culturel. À la suite de David Tracy, Mauricio Beuchot avance l'hypothèse d'un « signifiant focal » : le premier terme de l'analogie, le terme connu sur lequel s'appuie la mise en rapport vers un terme inconnu. Ainsi, le caractère heuristique du symbole, de même que de l'analogie, résiderait dans le regard réflexif porté sur le premier terme : « le langage analogique est un langage de second ordre, réflexif, qui exprime à nouveau les signifiants » (27).

La conséquence de cette avancée par analogie vers l'inconnu culturel, vers l'altérité, est une relativisation de l'exigence d'exactitude et de vérité. Il s'agit ici bien plutôt d'ouvrir des possibilités, des « possibles vérités », et, en ce qui concerne les symboles et

l'imagination, chaque possibilité est la possibilité d'une nouvelle différence. C'est sur la richesse sémantique produite par un écart par rapport à la norme langagière (qui incarne ici l'identique, l'univoque) que reposent les procédés stylistiques tels que la métaphore ou la métonymie. Le maître mot de l'approche de David Tracy que retient Mauricio Beuchot est donc celui de la *possibilité*, qui lui permet de penser la nature de la différence en jeu dans l'analogie.

L'auteur revient dans un second temps sur les circonstances dans lesquelles il fit pour la première fois la proposition d'une herméneutique analogique, en 1993 lors d'un Congrès de l'Association de philosophie de Mexico. Ce n'est qu'à l'occasion d'un autre Congrès, en 2001, qu'il prend connaissance des travaux de Ram Adhar Mall. De manière presque simultanée (en 1993 et 1995) et cependant sans se connaître, Mauricio Beuchot et Ram Adhar Mall écrivaient sur la pertinence du modèle de l'analogie pour penser une herméneutique du dialogue interculturel. Ce qui, selon notre auteur, porte à penser qu'il y avait là la nécessité d'un « tournant analogique » (36) et du dépassement des courants univoquiste et équivoquiste.

Mauricio Beuchot retient chez Mall sa réflexion sur la métonymie en ce qu'elle aussi repose sur une relation analogique : dire « Paris » pour renvoyer à ses habitants, ne constitue non pas une réduction ou une simplification, mais une représentation qui rassemble les *différents* habitants sous ce qu'ils ont *en commun*, leur lieu de vie. Rapporté à l'interculturalité, la métonymie représente pour l'auteur une « sédimentation de la complexité totale des cultures » (35).

À l'occasion de ce retour sur l'œuvre de Mall, l'auteur développe ce qu'il entend par courants *univoquiste* et *équivoquiste*. La voie d'accès interculturelle se présente comme un dépassement du multiculturalisme et du transculturalisme. Mauricio Beuchot voit dans le premier l'écueil de l'équivocité et de l'ambivalence, là où le second renverrait à l'ambition d'une culture commune à toutes les cultures, c'est-à-dire à une univocité universalisante, homogénéisante. Le fonctionnement analogique des symboles, des archétypes et des mythes, au contraire, nous permettent de comprendre le jeu sémantique dont devrait relever l'interculturalité : la possibilité d'identités culturelles « ouvertes » (34), perméables, soit à l'ensemble auquel elle appartient (le sujet dans le collectif), soit à des identités diverses qui la traversent ou s'y superposent (identités culturelles, religieuses, de genre, etc.). Il faudra donc retenir de ce chapitre que « l'identité même est analogique » (35).

Les deux derniers chapitres de la première partie se présentent comme une application de l'herméneutique analogique à des problèmes politiques contemporains. D'une part, l'utilité de cette approche au regard des droits humains dans les contextes multiculturels (notamment les droits des minorités), et d'autre part la contribution d'une pensée analogique à une philosophie politique de la justice. On y trouve donc des développements relatifs à l'herméneutique analogique comme dépassement des herméneutiques univoquiste ou équivoquiste telles que nous l'avons explicité ci-dessus. Une réserve semble pouvoir par ailleurs être formulée au sujet du choix de traduction du terme clé de ces deux chapitres : Mauricio Beuchot fait en effet le choix de parler de « *derechos humanos* », là où la traduction française de Claire Lapique propose « droits de l'homme » et non « droits humains ». Cette traduction nous semble d'autant plus problématique qu'il s'agit ici de discuter l'inclusion des minorités, y compris de genre, au sein du dialogue interculturel.

Notre auteur part du constat que l'application et la protection des droits humains sont particulièrement délicats là où plusieurs cultures – et donc plusieurs systèmes de valeurs et de justice – cohabitent (« *conviven* » 40). De fait, ces contacts interculturels sont de plus

en plus inévitables, et ce, en raison de la mondialisation ainsi que de l'accroissement des mobilités. Ce phénomène est ce que Mauricio Beuchot nomme l'interculturalité (38-39), par différence avec le multiculturalisme, qui ne permet pas de thématiser le caractère relationnel d'une situation où plusieurs cultures sont en présence, écueil que le modèle analogique permet de prévenir. Pour répondre à la complexification de cette interculturalité, il faudrait donc une société dans laquelle les institutions et les droits prennent en charge et reconnaissent l'interconnexion de ces cultures et ne produisent pas un modèle cloisonnant celles-ci.

Pour Mauricio Beuchot, les droits humains ne sont pas d'abord des textes ou des déclarations, mais selon des termes qui sont les nôtres, une condition anthropologique *a priori* et universelle : « ce que l'humain détient du seul fait d'être humain » (39), et qui fait sa dignité. Cette aspiration à l'universel se confronte cependant aux différentes conceptions que s'en font les cultures. Lorsque celles-ci ne les reconnaissent pas, ou les comprennent selon une conception communautaire et non subjective, se pose la question d'une *intervention* pour les faire respecter : les plus relativistes (ou « équivoquistes ») s'y opposeront, là où les plus universalistes (ou « univoquistes ») la prôneront (44).

C'est encore dans cet espace interstitiel que Mauricio Beuchot situe l'herméneutique analogique dont le rôle pratique réside dans la capacité de mise en dialogue des parties, mais aussi dans l'éducation au dialogue interculturel, et ce par l'étude des traditions culturelles, tant de la culture familière que de la culture étrangère. Il appartient également à la philosophie de produire des outils herméneutiques évitant à tout prix ce que nous nommons ci-dessus, avec Mauricio Beuchot, des formes de « fixismes », autrement dit des replis identitaires ou fondamentalistes. L'herméneutique doit en effet permettre d'acquérir une certaine acuité dans la perception des contextes, en cherchant, par l'analogie, les lieux où la construction du commun soit possible.

2. Seconde partie : la mise en application de Jorge Enrique González

La seconde partie, écrite par Jorge Enrique González, entre en dialogue avec les propositions de Mauricio Beuchot et propose une interprétation originale de l'herméneutique analogique. Son apport réside dans la formulation des enjeux politiques concrets du dialogue interculturel, tels que l'écriture de l'histoire, les politiques publiques menant à une plus grande inclusion sociale ou le problème de l'intersubjectivité au regard de l'herméneutique analogique.

L'auteur montre ainsi la nécessité de penser à nouveau frais les inégalités économiques et sociales en y intégrant le facteur culturel. Cette réflexion critique est manifestement nourrie par son expérience pratique acquise au sein de l'UNESCO, l'objectif affiché étant la mise en œuvre de « nouvelles formes d'intégration sociale » (69). Les nouvelles conditions dans lesquelles se pose cette question sont celles de l'aggravation des inégalités économiques, de la concentration des richesses et de ses conséquences. Cette crise exige de repenser la signification de l'intégration sociale, dont les enjeux principaux ne sont plus les identités nationales, locales ou religieuses. Jorge Enrique González défend ici une approche par la citoyenneté.

Le problème, dans le contexte latino-américain, serait celui d'une conception formaliste de la citoyenneté, réduite à son acception juridique : la reconnaissance d'un ensemble de droits et de devoirs déterminés par la Loi (69). Cet évident du concept de citoyenneté n'est pas dissociable de l'état de la sphère publique, dont l'appauvrissement est imputable d'une part à l'histoire politique latino-américaine (héritage des régimes dictatoriaux et faiblesse des mécanismes de participation de la population à la vie politique), mais aussi

au processus de privatisation des services publics ayant accompagné le retour à la démocratie et la transition néo-libérale.

Le rôle de l'Europe occidentale est ici souligné : selon Jorge Enrique González, cette insertion à marche forcée dans l'économie capitaliste mondiale, qui a informé la structure et les institutions latino-américaines, aurait également dicté les modalités de leur constitution en États-nations, en posant l'unité culturelle comme condition préalable à l'unité politique. Le formalisme juridique qui caractérise la conception de la citoyenneté serait donc tributaire de cette transformation de l'environnement politique et économique. Cette conception de la citoyenneté se trouvant au fondement des régimes républicains après l'indépendance des monarchies européennes, ne permet cependant pas de faire droit, au sens figuré et au sens propre, à la diversité de l'espace indo-américain.

Dans ses travaux sur la citoyenneté culturelle, Will Kymlicka (Kymlicka, 2001), prescrit un « multiculturalisme libéral » (73) consistant à reconnaître juridiquement les droits des minorités culturelles, mais Jorge Enrique González y voit une prise en compte insuffisante de la dimension culturelle de l'intégration sociale : ce libéralisme juridique ne permettrait pas de résoudre les crispations communautaristes ou sécessionnistes.

Jorge Enrique González rejoint à ce moment de son analyse la distinction qu'opérait un peu plus tôt Mauricio Beuchot entre *multiculturalisme* et *interculturalité*, la seconde se présentant comme la solution aux insuffisances de la première. La reconnaissance formelle et juridique de la pluralité des cultures d'une nation, porteuse de relativisme (chacune a ses valeurs) doit en effet être dépassée au profit d'une politique de construction du commun : nous retrouvons ici le consensus vers lequel se tournent les efforts de l'herméneutique analogique. Car le multiculturalisme, suggère Jorge Enrique González, ne parvient pas à prévenir la proclamation de certaines valeurs *particulières* en valeurs *universelles*.

Ces valeurs qui s'auto-proclament universelles seraient celles d'un XIX^{ème} siècle occidental, d'une pensée de l'homme moderne, une figure dont les contours sont quelques peu sous-déterminés dans ces paragraphes. L'on en vient à se demander : quelles sont exactement ces « valeurs universelles » ? Ont-elles trait à la rationalité, au politique ou à une conception étroite de l'humanité ? On comprend néanmoins que l'objet de la critique est la modernité occidentale, décrite comme normative, prescriptive – « univoque » dans les termes de l'herméneutique analogique (75) –, écrasant sous ses désirs d'universalité les autres systèmes de valeurs. Il faut donc « sauver la contingence et la particularité », selon Jorge Enrique González, et ce mot d'ordre est celui que s'est donné l'UNESCO depuis 2011. La solution résiderait dans la refonte des valeurs universelles, moins ethnocentriques et plus sensibles aux injustices sociales produites par le développement d'un monde globalisé. Un exemple concret nous permet ici de comprendre comment réaliser un tel projet. Les droits humains relèvent de cette conception universaliste qu'il faut dépasser : la compréhension du droit est ici une notion formulée depuis les réalités occidentales. Cette conception trop étroite et désormais obsolète, gagnerait selon Jorge Enrique González à s'enrichir des conceptions des droits collectifs et des droits de l'environnement telles qu'elles sont pensées par d'autres cosmovisions. (76).

C'est enfin sur la considération du rôle des politiques publiques que se clôt ce moment de la réflexion. Jorge Enrique González propose d'enrichir le diagnostic de Thomas Piketty sur les transformations du capitalisme au XXI^{ème} siècle (Piketty 2013) par une approche culturelle des inégalités. Il y a bien la conceptualisation bourdieusienne, qui permet de compléter, avec le « capital culturel », une conception strictement économique des inégalités. Mais les acteurs sociaux s'y trouvent limités par la structure du champ des

relations sociales, et il s'agirait selon l'auteur de privilégier les capacités de résistance et de subversion de ces acteurs face à ces champs établis. Rapportée à la conception de la citoyenneté interculturelle qui était avancée plus tôt, cela signifie que l'interculturalité ne doit pas être impulsée par une modification formelle et juridique, mais par des politiques publiques participatives à toutes les échelles, à l'image des programmes de « gestion des transformations sociales » mises en œuvre par l'UNESCO entre 2014 et 2020 (80).

La production artistique, et plus particulièrement la poésie, ne serait-elle pas le lieu par excellence du dialogue entre les cultures ? Dans le 6^{ème} chapitre, nous sommes invités à considérer la poésie comme l'illustration d'une réconciliation possible entre prétention universaliste et expression de cultures singulières et situées. L'analyse de Jorge Enrique González s'appuie ici sur les réflexions de Judith Butler au sujet de la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que de Paul Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*. Ces réflexions ont en commun d'être porteuses d'une critique de la conception formaliste du moi, notamment telle qu'elle est formulée dans la pensée kantienne. L'apport de Hegel, selon Judith Butler, serait d'avoir enraciné l'universel dans la « chose particulière ». L'universalité n'est pas, comme le suggère une approche formelle, opposable au particulier, elle est au contraire indissolublement liée aux multiples visages de la particularité. *In fine*, c'est donc à une théorie de la culture que cette analyse aboutit : au regard de la culture, l'universalité ne doit pas être saisie comme l'universalisation d'une culture, mais elle pose au contraire la culture comme étant par définition une relation d'échanges et de traductions.

Il s'agit donc ici de poursuivre le travail conceptuel ouvert par Mauricio Beuchot dans la première partie, en déconstruisant une appréhension normative et « univoque » de la culture et de l'universalité, afin de réhabiliter son caractère fondamentalement « multivoque », tout en évitant l'écueil du relativisme. Afin de situer l'herméneutique analogique par rapport à d'autres traditions sur cette question spécifique du rapport de l'universel au particulier, trois grandes tendances seraient à distinguer dans l'histoire de la philosophie : le réalisme extrême, le nominalisme et le réalisme modéré (85). Le premier renvoie à la philosophie platonicienne, en suggérant que l'idéalisme platonicien accorde le statut ontologique le plus élevé à l'universalité ; le second est associé au nom de Richard Rorty et le dernier, à la position défendue par Mauricio Beuchot. Ce « réalisme modéré » se présente sous le signe de l'équilibre et du compromis entre universalité et particularité, en nous proposant le concept d'« universaux analogues » : non des universaux formels, mais exprimés depuis des expériences culturelles et à travers des variations distinctes.

La thèse de Jorge Enrique González est donc celle d'une « possibilité d'élaborer des valeurs partagées depuis la diversité culturelle », ce qu'il nomme « l'universel réconcilié » (84). Le dernier moment de cette démonstration consiste à étayer cette idée par la mise en dialogue de trois œuvres poétiques, celles du poète indien Tagore, de Pablo Neruda et d'Aimée Césaire. Les trois extraits présentés portent sur une même thématique : la lutte contre l'oppression et l'émergence d'une conscience nationale, qui s'exprime à travers la mention de la « patrie » chez Pablo Neruda et Tagore et d'un « pays mien » chez Aimée Césaire (Césaire 2015). Selon notre auteur, l'expression poétique de ce même sentiment selon des modalités et depuis des contextes historiques distincts dénote une universalité bien réelle. La compréhension analogique du rapport entre la dissemblance et la ressemblance dans le domaine culturel apparaît donc convaincante et opérante.

Nous pourrions cependant formuler une réserve au sujet de la conception de la poésie qui est ici avancée et de l'argument qui en est tiré. À bien d'autres égards, la poésie est en effet aussi ce qui, par excellence, résiste à l'exercice de la traduction et n'est pas aisément « universalisable ». Elle peut également apparaître parfois comme le symbole d'une

culture légitime produite par une élite intellectuelle, dont les trois poètes que sont Pablo Neruda, Aimé Césaire et Tagore sont des représentants, ce qui interroge la possibilité de faire appel à ce type de production artistique pour appuyer l'idée d'universaux analogues. Après avoir cherché dans la production artistique des outils conceptuels pour comprendre l'interculturalité, Jorge Enrique González interroge les relations intersubjectives. L'auteur s'appuie sur divers écrits : la sémiologie de Charles Sanders Peirce, la phénoménologie sociale de Schütz, la sociologie compréhensive de Max Weber, et la conceptualisation de l'analogie chez Paul Ricœur. L'enjeu est le suivant : appréhender le problème de l'intersubjectivité par le prisme du raisonnement analogique. Cette tentative s'inscrit plus largement dans l'objet général de l'ouvrage et vise à penser les enjeux de l'interculturalité à l'échelle des sujets, l'objectif explicite étant celui d'une « analyse herméneutique culturelle » (92).

Comment les sujets peuvent-ils partager des connaissances ? Cela suppose un environnement culturel et des référentiels symboliques communs¹². Il s'agit tout d'abord de démontrer en quoi ces questions ne peuvent être instruites à un niveau d'analyse abstrait (la phénoménologie husserlienne apparaît ici comme contre-modèle). L'auteur procède donc à la critique de la phénoménologie transcendantale, pour faire valoir la nécessité d'une approche empirique. Une théorie de l'intersubjectivité exige, selon lui, d'être mise à l'épreuve de l'expérience vécue pour en dégager les « contenus empiriques de la subjectivité » (94). C'est à la question de l'action humaine et de son articulation à une signification sociale que s'attache l'analyse. L'approche phénoménologique de Schütz constitue ici le principal ressort sur lequel s'appuie Jorge Enrique González. À partir du concept husserlien de *Sozialwelt*, désignant la manière dont la structure de la conscience subjective se forme dans l'interaction, Schutz élabore celui de *Lebenswelt*, le monde de la vie, qui renvoie aux conditions de l'interaction quotidienne, structurée par des référents symboliques de l'action.

Le point fondamental retenu par Jorge Enrique González est celui d'une imbrication complexe de perspectives hétérogènes constituant le monde social dans lequel nous agissons (97). L'action humaine est diverse, et le sens que nous attribuons à un acte n'est pas univoque, circonscrit et fixe, mais doit être pensé sur le modèle de la métaphore. Surtout, il n'existe pas un acte qui aurait un seul sens, mais toujours une non simultanité et une plurivocité du rapport de l'acte à sa signification. Les référents symboliques de l'action constituent un contexte structuré de significations, dans lequel s'inscrit la signification de l'action. Au regard du projet de Jorge Enrique González, celui d'une analyse culturelle herméneutique, on ne peut supposer une action univoque, tout en lui reconnaissant socialement une certaine stabilité rendant possible les interactions.

Pour nous convaincre de la pertinence du raisonnement analogique en sciences sociales et dans le cadre d'une réflexion sur l'interculturalité, l'auteur propose enfin plusieurs illustrations d'utilisations pertinentes en sociologie. Il nous est ainsi démontré comment Emile Durkheim, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, Giovanni Busino ou encore Pierre Bourdieu trouvent dans le raisonnement analogique des ressources leur permettant de penser l'articulation des représentations individuelles aux représentations collectives, de prendre en charge le caractère multivoque du champ lexical sociologique, ou de penser les interactions sociales au sein d'un « champ ». C'est enfin dans les études comparatives d'Howard Becker que Jorge Enrique González voit l'usage le plus récent et probant de cette méthode de raisonnement : la possibilité de faire droit, sans en réduire

¹² « Les référentiels symboliques de l'action constituent un contexte ou un complexe structuré de significations (*Sinnzusammenhang*, pour Max Weber et Alfred Schütz), ou encore, une pluralité d'éléments symboliques qui forment un tout cohérent au niveau significatif » (98).

la complexité, à la multivocité caractéristique des interactions humaines.

En guise de conclusion, l'auteur nous propose quelques stimulantes pistes de réflexion sur la mise en œuvre de l'interculturalité à travers les « mémoires historiques ». L'élaboration de « l'Histoire » est à l'évidence le creuset de rapports de pouvoirs entre les cultures et un enjeu majeur de la réhabilitation des cultures subalternisées. C'est en effet l'un des projets fondateurs de l'UNESCO que d'établir une « histoire de l'humanité » qui en respecte la richesse et la diversité. Jorge Enrique González nous rappelle cependant que son historiographie elle-même est problématique. Si le projet initial, porté par l'UNESCO dès 1946, était celui d'une histoire des réalisations scientifiques et culturelles, qui cherchait à s'opposer à une histoire traditionnelle, militaire et institutionnelle, une « histoire héroïque » (109), elle se révèle malgré tout porteuse d'une conception universaliste, évolutionniste et ethnocentrée. Après la période des décolonisations en Afrique toutefois, une nouvelle commission reconnaît la nécessité de faire une histoire du continent qui prenne en considération le point de vue des Africains sur leur propre histoire.

Les propositions de Jorge Enrique González pour une histoire plus juste et plus riche sont les suivantes : la prise en compte des « acteurs historiques », c'est-à-dire des populations originaires du continent, une plus grande attention aux sources orales là où les sources écrites ne sont pas ou peu existantes, et l'utilisation des « routes » (de la soie, du fer, de l'esclavage) (110) pour identifier les moments où des cultures différentes entrent en dialogue, à l'image des routes d'*Al-Andalus*, point de contact des littératures arabes et hébraïques. Le point sur lequel Jorge Enrique González insiste cependant le plus est celui de l'insuffisante prise en considération du déploiement de la culture dans la vie quotidienne. Rétablir une mémoire plurivoque, dans sa juste complexité, ce serait donc avant tout faire jouer entre elles les différentes échelles de l'histoire. Les « mémoires historiques », critique de l'univocité de « l'Histoire de l'humanité », doivent prendre en charge la manière dont une communauté se construit et s'exprime, à travers la définition de référents spatiaux et temporels dans les interactions quotidiennes et les moyens de communication.

Ce sont donc les cadres de signification qui structurent la culture dans son expression la plus prosaïque qui doivent entrer dans les mémoires historiques selon Jorge Enrique González, lequel distingue plusieurs niveaux de structuration, allant de la mémoire nationale ou régionale aux institutions religieuses, sportives, éducatives qui structurent la vie quotidienne, et aux relations interpersonnelles. C'est en mettant en relation des situations analogues que l'on peut construire des mémoires historiques diverses et ainsi dégager les valeurs partagées par plusieurs cultures. Il reste, néanmoins, à reconnaître les antagonismes et les conflits qui hypothèquent la construction d'un dialogue interculturel. Le modèle analogique est illustré par l'application qu'en propose Jorge Enrique González avec le « cas colombien ». La Constitution politique de 1991 en Colombie apporte une reconnaissance juridique de cette diversité culturelle, en définissant la nation colombienne comme pluriethnique et multiculturelle. Le processus de réconciliation et de dépassement du conflit armé dans lequel les FARCS ont été impliqués se caractérise lui-même non pas par la construction d'une Histoire au singulier, officielle et univoque, mais accueille la « construction pluraliste de diverses mémoires historiques » (114). Les formes d'interprétation prises en charge peuvent être proprement scientifiques, ou relevant de ce que Jorge Enrique González nomme un « savoir commun ». Enfin, le processus juridico-politique de la réconciliation doit être complété selon l'auteur par la possibilité d'interpréter par d'autres voies symboliques, comme celle de la poésie. Les enjeux historiques, symboliques ou juridico-politiques d'élaboration de la mémoire

apparaissent ainsi comme l'un des enjeux majeurs de l'interculturalité.

III. Discussion critique¹³

1. Comment penser la conflictualité ?

Il me semble que trois éléments pourraient être ici discutés. Premièrement, la prise en charge de la conflictualité que peut impliquer la mise en contact de cultures et de valeurs différentes. Dans un article intitulé « Penser l'universel avec Étienne Balibar », le philosophe Souleymane Bachir Diagne porte un regard critique sur les conceptions du dialogue interculturel qui appellent à un universel riche du particulier. Elles lui apparaissent comme des expressions « poétiques, pour ne pas dire naïves, dans leur dimension œcuménique, car elles ne portent pas trace de l'élément de conflit, sauf évidemment dans la dénonciation d'un universalisme de l'exclusion » (Diagne 2014, 17). À la suite d'Étienne Balibar, il rappelle les désirs de justice et de vengeance dont peuvent être animées les groupes ayant subis les violences des entreprises coloniales. Le conflit apparaît alors comme « revendication du “décompte” de ceux qui ont été maintenus en dehors du “bien commun” ou de la “volonté générale” » (Balibar 2010, 16).

Autrement dit, si l'ouvrage de Mauricio Beuchot et Jorge Enrique González prend en compte de manière approfondie et nuancée le caractère inévitable, voire nécessaire, du dissensus, il aurait été intéressant de porter l'analyse jusqu'à la considération du conflit à proprement parler, les exemples de demande d'autonomie ou de velléités séparatistes ne manquant pas sur le continent. Ces demandes étant souvent étroitement liées à une longue histoire de spoliations et de violences, une contextualisation socio-historique de ces conflits auraient également permis de poser la question des conditions matérielles dans lesquelles se formulent les tentatives de dialogue interculturel.

De plus, se pose à la lecture de l'ouvrage une question inévitable : comment faire si le terrain d'entente minimal que sont les droits humains est lui-même source de désaccords ? Le problème est brièvement abordé dans un passage concernant « le cas des peuples originaires » (45), en suggérant, par exemple que certaines « coutumes ancestrales relatives aux femmes » (46) seraient susceptibles de ne pas respecter les droits humains et d'être une atteinte à leur dignité, sans que les pratiques en question ne soient explicitées. Le contexte politique de revendication de droits des populations autochtones, de luttes décoloniales et antiracistes, de réparation des violences subies par ces populations, rend certes la formulation d'une critique sur ce sujet particulièrement délicate. Il y aurait cependant eu là l'occasion de se confronter à de véritables difficultés en étant en prise avec l'actualité politique de plusieurs pays latino-américains. Analyser de tels cas limites avec l'herméneutique analogique aurait certainement permis de renforcer la démonstration. Ce passage a cependant le mérite d'ouvrir la discussion sur deux enjeux majeurs : d'une part, la question du pluralisme juridique, de la coexistence de plusieurs ordres juridiques, et d'autre part, une question qui lui est indissociablement liée, celle des conflits d'ordre axiologique, sur la manière dont se définit la vie bonne et la dignité humaine.

2. La critique d'Axel Barceló : la polarisation des débats philosophiques

¹³ Je tiens à remercier Ramiro Lago pour ses conseils avisés et la relecture attentive de ce passage.

Deuxièmement, Mauricio Beuchot et Jorge Enrique González présentent tout au long de l'ouvrage leurs positions comme relevant d'un « réalisme modéré », d'une posture « équilibrée », évitant les écueils de l'universalisme homogénéisant ou du relativisme étroit, au point d'en devenir un *leitmotiv* de l'ouvrage. Une telle interprétation des débats philosophiques est cependant contestable. Cette critique a été suggérée par le philosophe Axel Barceló, également chercheur affilié à l'UNAM, au sujet d'un article de son collègue Mauricio Beuchot paru en 2015 intitulé « Éléments essentiels d'une herméneutique analogique » (Beuchot, 2015). Le principal problème étant selon Axel Barceló que ces positions nommées par les deux auteurs « univoquiste » et « équivoquiste » ne renvoient pas à des positions philosophiques existantes. Autrement dit, Axel Barceló suggère qu'il s'agit là d'épouvantails, de chimères, permettant de faire valoir une position « modérée » :

« (...) il faut être très prudent avec les positions définies comme « intermédiaires » ou modérées. Il est toujours facile d'occuper une position intermédiaire quand on est celui qui définit les extrêmes, c'est-à-dire quand les extrêmes sont des épouvantails (*hombres de paja*) que l'on construit pour que, par rapport à eux, notre position paraisse modérée¹⁴ » (Barceló 2015, 148).

Le « trilemme » de Beuchot (univoque / analogique / équivoque) apparaîtrait ainsi comme une restructuration avantageuse de la discussion : comme nous invite à le remarquer Barceló, aucun penseur ne défend que le texte détermine absolument l'interprétation, ou que le texte et l'interprétation sont parfaitement indépendants, écrit-il en tentant de jeter un pont entre la philosophie analytique à laquelle il appartient et l'approche herméneutique de Beuchot et González. Le problème n'est pas de savoir si oui ou non des éléments extralinguistiques et contextuels affectent le texte, mais bien quels éléments du contexte, comment, dans quelle mesure, etc.

3. Pour un dialogue avec l'éthique d'Enrique Dussel

Je voudrais enfin suggérer la possibilité d'un dialogue et d'un enrichissement mutuel entre l'éthique d'Enrique Dussel et l'herméneutique analogique de Mauricio Beuchot. Enrique Dussel a été et est encore une figure majeure de la philosophie mexicaine contemporaine. De même que Mauricio Beuchot, de 16 ans plus jeune que lui, Enrique Dussel a passé une importante partie de sa carrière au sein de l'UNAM (Université Nationale Autonome de México). De plus, en Amérique latine et particulièrement au Mexique, la question du tournant décolonial et l'apport du Groupe Modernité/Colonialité auquel Enrique Dussel a activement participé, constituent l'une des toiles de fond des discussions en sciences humaines et sociales depuis le milieu des années 1990. De ses membres et notamment de Catherine Walsh ont émergé une ferme critique du multiculturalisme et de son articulation au néolibéralisme, ainsi qu'une proposition de politique « interculturelle » (Walsh, 2014), présentant des accointances avec celle de Jorge Enrique González et de Mauricio Beuchot. On sait, qui plus est, combien la question du dialogue a été au cœur des préoccupations d'Enrique Dussel : une partie substantielle de l'œuvre du philosophe argentin-mexicain est consacrée à commenter l'éthique de la discussion de Karl Otto Apel et Habermas (Dussel 1993, Dussel & Appel 2004). Enfin, *Diversité et dialogue interculturel*

¹⁴ « Sin embargo, uno debe ser muy cuidadoso con posiciones que se definen como "intermedias" o moderadas. Siempre es fácil ocupar una posición intermedia cuando es uno el que define los extremos, es decir, cuando los extremos son hombres de paja que construimos para que, en comparación con ellos, nuestra posición se vea moderada». Nous traduisons.

foisonne de questions que posent également les pensées décoloniales latino-américaines : la question de l'eurocentrisme (Dussel 1492), celle de la réhabilitation des cultures indigènes, le débat autour du « l'universalisme concret » et de « l'universalisme abstrait » (Grosfoguel 2010), et bien entendu la question du dialogue entre les cultures, formalisée chez Dussel à travers les concepts de pluriversalisme et de transmodernité (Dussel 2009, 125).

L'absence d'Enrique Dussel dans cet ouvrage se fait d'autant plus ressentir que Dussel a eu recours à la figure de l'analogie dès les années 1970. Il propose en effet dans sa *Philosophie de la libération*, dont la première édition paraît en 1977, l'idée d'une « anadialectique », qu'il nomme également dialectique positive. Enrique Dussel propose à travers ce concept une critique de l'ontologie et une redéfinition de la métaphysique, qui passe par la mise à l'épreuve de la dialectique hégélienne. À cette dialectique qu'il qualifie de négative, il oppose une dialectique positive, qui serait capable de s'extraire de la totalité excluante dans laquelle la dialectique positive est enfermée. Là où la dialectique traditionnelle ne pense qu'en termes d'identité et de différence, la dialectique positive pense à partir de *l'analogie*, de la similitude dans la distinction. La dialectique positive dussellienne pense donc à partir d'un en-dehors de l'être, à partir d'un être liminaire : l'extériorité, qu'il reprend de Levinas. Le *moment* anadialectique de cette dialectique est le moment où surgit l'extériorité, à travers le visage de l'Autre, qui constitue en lui-même une remise en cause de la totalité.

La contemporanéité de ces deux approches, celle de l'herméneutique analogique de Beuchot et celle de l'anadialectique de Dussel, posent ainsi question : pourquoi ne pas avoir engagé le dialogue ? Mon hypothèse est ici politique et métaphilosophique. Le succès que les études décoloniales ont connues à l'étranger et en particulier dans les universités occidentales depuis lesquels certains penseurs décoloniaux écrivent a parfois provoqué le rejet de celles-ci au sein des universités latino-américaines, accusées de contradiction (dénoncer l'occidentalocentrisme depuis de prestigieuses universités états-uniennes), ou de capitaliser sur une longue tradition critique latino-américaine (Cusicanqui 2010, Makaran & Gaussens 2020). De nombreux autres courants latino-américains s'en trouvent parfois invisibilisés ou minorés, l'actualité de la pensée latino-américaine étant parfois assimilée et réduite à une poignée d'intellectuels, et notamment à la figure d'Enrique Dussel. Mauricio Beuchot aurait-il consciemment évité cette référence afin de ne pas être associé à « l'étiquette » décoloniale ?

Conclusion

Le principal apport de l'herméneutique analogique développée dans l'ouvrage *Diversité et dialogue interculturel* réside dans sa capacité à se confronter à la question du dissensus et à démontrer que la prise en charge philosophique du désaccord est une condition de possibilité d'un authentique dialogue interculturel. Cela tient en partie à l'équilibre entre théorie et pratique de ce diptyque : la première partie propose un cadrage théorique, qui malgré son degré d'abstraction, parvient à élaborer un idéal régulateur convaincant. La deuxième partie a l'ambition de fournir une mise en application de cette proposition théorique, à travers la réhabilitation des mémoires historiques et d'un programme politique d'intégration sociale.

Il aurait cependant été intéressant d'élargir le champ de l'analogie herméneutique en mettant le cadre théorique à l'épreuve de cas limites, ou de situations de conflits existants. L'illustration d'un « dialogue interculturel » en particulier, qu'il soit fructueux ou épineux, aurait ainsi permis de parachever la démonstration.

Bibliographie

- Apel K. O. et Dussel E., *Etica del Discurso y Etica de La Liberacion*, 1er édition., Madrid, Trotta, 2004.
- Apostoli Cappello E., « Zapatisme » in *Dictionnaire politique de l'Amérique latine*, M.-H. Sa Vilas Boas, H. Combes, M. L. Geoffray et C. Goirand (éd.), Paris, Éditions de l'IHEAL, « Colectivo », 2024, p. 590-597.
- Apostoli Cappello E., « Zapatisme » in *Dictionnaire politique de l'Amérique latine*, M.-H. Sa Vilas Boas, H. Combes, M. L. Geoffray et C. Goirand (éd.), Paris, Éditions de l'IHEAL, « Colectivo », 2024, p. 590-597.
- Balibar É., *La proposition de l'égaliberté: Essais politiques 1989-2009*, 1er édition., Paris, PUF, 2010.
- Barceló A., « Teorías de la interpretación en la hermenéutica y la filosofía analítica », in *Diánoia*, n° 74, vol. 60, 2015, p. 147-154.
- Barnier-Khawam P., *L'autodétermination comme principe d'autonomie politique : Histoire et appropriation d'un droit équivoque en Bolivie et au Chili de 1970 à 2019*, Thèse de doctorat, Paris, Institut d'études politiques, 2023.
- Beorlegui C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano : una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2004.
- Beuchot M. et González J. E., *Diversité et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2018.
- Beuchot M., « Elementos esenciales de una hermenéutica analógica », in *Diánoia*, n° 74, vol. 60, 2015, p. 127-145.
- Bohorquez C., Dussel E. et Mendieta E., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000): historia, corrientes, temas y filosofos*, México, Siglo XXI, 2011.
- Bohorquez C., Dussel E. et Mendieta E., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000): historia, corrientes, temas y filosofos*, México, Siglo XXI, 2011.
- Bondy S., *Existe una filosofía de nuestra América?*, 17. ed., México, Siglo Veintiuno, 2006.
- Boumediene S., *La colonisation du savoir: Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde*, Illustrated édition., Paris, Folio, 2022.
- Camarillo Quesada J. A., *Peupler et coordonner. Une ontologie du présent à la lumière de l'histoire de l'anthropologie appliquée au Mexique*, These, Université Paris Cité, 2022.
- García Canclini N., *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Casanova, Pablo González. *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1965.
- Césaire, A., *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 2015.
- Clavijero Francisco J., *Capítulos de historia y disertaciones*, México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1944.
- Clavijero Francisco X., *Historia antigua de México*, Mexico, Porrúa, « Colección de Escritores Mexicanos, 1959.
- Colin P. et Quiroz L., *Pensées décoloniales : une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*, Paris, Zones, 2023.
- Cunin É., « Racialisation et ethnisisation » in *Dictionnaire politique de l'Amérique latine*, M.-H. Sa Vilas Boas, H. Combes, M. L. Geoffray et C. Goirand (éd.), Paris, Éditions de l'IHEAL, « Colectivo », 2024, p. 488-493.

Diagne Souleymane B., « Penser l'universel avec Étienne Balibar », in *Raison publique*, n° 2, vol. 19, 2014, p. 15-21.

Dussel E., « Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación) », in *Anthropos*, n° 180, 1998, p. 13-36.

Dussel E., « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », in *Cahiers des Amériques latines*, n° 62, 31 décembre 2009.

Dussel E., *1492: el encubrimiento del otro (hacia el origen del « mito de la modernidad »)*, Madrid, Espagne, Ed. Nueva Utopía, 1992.

Dussel E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Guadalajara., Universidad de Guadalajara, 1993.

Dussel E., *Philosophie de la libération*, Paris, PUF, 2023.

Dussel Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación*, s.l., Independently published, 2021, 480 p.

Favre H., *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*, Paris, l'Harmattan, 2009.

Fornet Betancourt R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Giraud L., « Neither “Scientific” nor “Colonialist”: The Ambiguous Course of Inter-American Indigenismo in the 1940s », *Latin American Perspectives*, vol. 39, n° 5, 2012, p. 12-32.

González Casanova P., « El colonialismo interno » in *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p.185-205.

Grosfoguel R., « 8. Vers une décolonisation des “uni-versalismes” occidentaux : le “pluri-versalisme décolonial”, d'Aimé Césaire aux zapatistes » in *Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2010, p.119-138.

Jansen S., « L'Amérique latine, un continent mosaïque », in *Questions internationales*, n° 2, vol. 112, 2022, p. 4-11.

Kymlicka W., *La Citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001.

Löwy M., *La Guerre des Dieux*, Paris, Editions du Félin, 1998.

Makaran G. et Gaussens P. (éd.), *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*, México, Bajo Tierra A.C., CIALC-UNAM, 2020.

Martí J., *Nuestra América*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, « Biblioteca Ayacucho », 1977.

Panikkar R., *Myth, Faith, and Hermeneutics: Cross-cultural Studies*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1979.

Piketty T., *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Rivera Cusicanqui S., *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2010.

Sa Vilas Boas M.-H., « Théologie de la libération » in *Dictionnaire politique de l'Amérique latine*, Marie-Hélène Sa Vilas Boas, Hélène Combes, M. L. Geoffray et Camille Goirand (éd.), Paris, Éditions de l'IHEAL, « Colectivo », 2024, p. 548-555.

Taylor C., « Gadamer on the Human Sciences » in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Robert J. Dostal (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, « Cambridge Companions to Philosophy », 2002, p. 126-142.

Tlostanova M. et Walter M., « On Pluritopic Hermeneutics, Transmodern Thinking and Decolonial Philosophy », in *Encounters*, Vol. 1, Fall 2009.

Vasconcelos J., *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana. Argentina y Brasil*, México, Trillas, 2012.

Walsh C., « Interculturalité critique et pédagogie décoloniale : s'insurger, re-exsiter re-vivre », in Bourguignon C., Colin P. et Grosfoguel R., *Penser l'envers obscur de la modernité : Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges et du Limousin, 2014, p.75-94.

Zea L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2005.

Zea L., *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.