

Élargir l'imagination pour fluidifier l'action – Paul Ricœur et Ailton Krenak

Cristina Henrique da Costa

Professeure, Département de Théorie Littéraire (IEL), Universidade Estadual de Campinas, Brésil

Abstract

This article is an attempt at an imaginary dialogue between the thought of Ailton Krenak and the philosophy of Paul Ricœur. Although these two thinkers belong to different cultural spheres and seem to operate at distinct discursive levels, a comparison between them is fruitful when based on an analysis of the role each assigns to imagination in action, for while the relationship between imagination and action is exhaustively theorized by Ricœur, it is also emphasized by Krenak. However, a comparative interpretation of the meaning of this idea in the works of each of these two thinkers – insofar as imagination is embodied in works and actions are situated in the contemporary world – will reveal a profound conflict between their respective imaginaries that seems to overshadow the hermeneutic resolution of the conflict. Understanding this phenomenon requires a theoretical argument that engages in a dialectical dialogue between certain major themes in Ricœurian philosophy – such as myth, evil, and metaphor – and certain Krenakian ideas – such as ancestry, capitalism, and worldview.

Keywords: Ailton Krenak, Paul Ricœur, productive imagination, Adamic myth, Capitalism.

Résumé

Cet article est un essai de dialogue imaginaire entre la pensée d'Ailton Krenak et la philosophie de Paul Ricœur. Bien que ces deux penseurs appartiennent à des sphères culturelles différentes et semblent opérer à des niveaux discursifs distincts, une comparaison entre eux est productive à partir d'une analyse de la place que chacun accorde à l'imagination dans l'action, car si le rapport entre imagination et action est exhaustivement théorisé par Ricœur, il est aussi revendiqué par Krenak. Cependant, l'interprétation comparative du sens de cette idée chez l'un et chez l'autre de ces deux penseurs, pour autant que l'imagination s'incarne dans des œuvres et que les actions s'inscrivent dans le monde contemporain, révélera un profond conflit des imaginaires qui semble surplomber l'arbitrage herméneutique du conflit. Comprendre ce phénomène implique une argumentation théorique qui dialectise certains grands thèmes de la philosophie ricœurienne comme le mythe, le mal ou la métaphore, et certaines idées krenakiennes comme l'ancestralité, le capitalisme ou la cosmovision.

Mots-clés : Ailton Krenak, Paul Ricœur, imagination productrice, mythe adamique, capitalisme

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 17, No 1 (2026), pp. 256-277

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs/2026.764

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.

Pitt

Open
Library
Publishing

This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pitt-open-library-publishing.org).

Élargir l'imagination pour fluidifier l'action – Paul Ricœur et Ailton Krenak

Cristina Henrique da Costa

Professeure, Département de Théorie Littéraire (IEL), Universidade Estadual de Campinas, Brésil

1. Introduction

1.1. Imagination et action

Il s'agit ici pour moi de m'interroger sur la possibilité d'un dialogue – dont j'admets qu'il repose sur une comparaison insolite – entre la pensée d'Ailton Krenak et la philosophie de Paul Ricœur, lesquels ne se sont jamais connus, ne se sont probablement pas lus, et ne parlent pas l'un de l'autre dans leurs textes. Cet article appartient donc à un genre que l'on pourrait appeler celui de *l'essai de construction fictionnelle d'un dialogue*¹.

À quelles conditions une telle comparaison pourrait-elle présenter un certain intérêt ? Le point de départ est le suivant : pour Ricœur comme pour Krenak, *il n'existe pas d'action sans imagination*². Si, d'un côté, comme on le verra, Ricœur a su élaborer une véritable théorie générale de l'imagination poético-pratique, Krenak, d'un autre côté, ne cesse, dans ses écrits poético-politiques, de souligner le rôle central de l'imagination dans les différentes formes de résistance des peuples amérindiens. Au delà des usages que chacun peut faire de ce mot d'imagination, ce qui est visé ici c'est donc l'analyse comparative du rapport entre imagination et action, pour autant que ce rapport, exhaustivement théorisé par la philosophie de Ricœur, est aussi constamment revendiqué par Krenak.

De prime abord, on peut souligner, il est vrai, l'incompatibilité apparente entre ces deux modes de pensée que tout semble opposer. Ricœur aménage philosophiquement une place pour les dialogues les plus improbables et, dans le cadre du *logos* universaliste occidental, y engage ses concepts. Krenak est à l'inverse sans concession à l'égard de tout geste d'appropriation de son propre discours par la pensée européenne, c'est un penseur activiste qui, en cherchant à se faire reconnaître comme le plus périphérique possible, utilise cette condition comme une stratégie de résistance qui affecte tous les aspects de son argumentation. Celle-ci, essentiellement composée d'interventions orales, de conférences et de débats, ne se présente pas comme une pensée

¹ J'utilise l'adjectif « fictionnel » au sens où Ricœur parle de « fiction heuristique ». Dans le chapitre intitulé : « Paul Ricœur, *A Metáfora viva e o jogo duro da interdisciplinaridade* » tiré du livre *Paul Ricœur, Identidade e hermenêutica crítica* (São Paulo : Editora Alameda, 2025, 107 et sq), j'emploie également l'expression de « fictionnalisation des conflits » pour décrire la façon dont Ricœur oppose plusieurs théoriciens dans *La métaphore vive*.

² « Pas d'action sans imagination », on s'en souvient, c'est la formule précise qu'utilise Ricœur lorsqu'il analyse le lien entre fiction et pouvoir faire dans son article de 1976 intitulé « L'imagination dans le discours et dans l'action » publié dans : Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2* (213-236, p. 224).

systématique au sens académique du terme. Néanmoins, trois de ses textes publiés, composés eux-mêmes de plusieurs interventions différentes, sont aujourd'hui très connus au Brésil : *Idées pour repousser la fin du monde*, *La vie n'est pas utile* et *Futur ancestral*³.

Comme Ricœur l'explique dans un entretien accordé à Christian Delacampagne⁴ à propos de *La métaphore vive* et de *Temps et récit*, la grande affaire de ces livres a été le problème de la créativité de l'imagination humaine. Que ce soit avec la métaphore – dont la fonction prédicative donne à voir des aspects inaperçus de notre manière de vivre –, que ce soit avec le récit – dont la fonction d'agencement d'incidents, de caractères et de circonstances en un système unique de signification logique produit des modèles d'action –, ou que ce soit enfin avec l'imaginaire social – dont la fonction utopique permet de corriger le fonctionnement pathologique des idéologies sociales qui opèrent à des moments donnés de l'histoire humaine –, Ricœur montre que l'ensemble de ces œuvres de l'imagination contribuent à la formation d'une tradition ouverte, marquée par la production de nouvelles significations, aux antipodes de l'idée d'une transmission dogmatique d'une même et unique histoire. Il affirme que toute culture témoigne du dynamisme de l'imagination sans pouvoir être purement et simplement niée par une pensée critique qui s'afficherait dans sa radicalité ou dans son caractère absolument subversif. C'est pourquoi, malgré la distance entre le discours politisé de Krenak et la pensée plus abstraite de Ricœur, on pourrait penser, si on dépasse la première intuition concernant leur incompatibilité, que la philosophie ricœurienne serait en mesure d'accorder toute sa place à la culture krenak⁵. En effet, si on ajoute au caractère d'ouverture de la philosophie de Ricœur le fait qu'elle concède un statut de vérité aux significations mythiques indépendamment de la pensée critique, on dispose d'arguments sérieux pour aller dans ce sens⁶.

1.2. Le statut de l'herméneutique dans la philosophie ricœurienne

Cependant, une série de conséquences qu'entraîne l'orientation herméneutique de la philosophie de Ricœur invite à la prudence. Lorsque, renonçant à sa position d'interprète des symboles qui témoignent de son appartenance à une culture (*La symbolique du mal*), Ricœur s'intéressera à la différence entre fiction et récit historique (*Temps et récit 2*), un véritable

³ Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo* (São Paulo : Companhia da Letras, 2019) ; *A vida não é útil* (São Paulo : Companhia das Letras, 2020) ; *Futuro ancestral* (São Paulo : Companhia das Letras, 2020).

⁴ Christian Delacampagne, « Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit » in *Entretiens avec Le Monde I. Philosophes* (Paris : La Découverte - Le Monde, 1984) 174.

⁵ J'emploierai la graphie krenak, sans majuscule, lorsqu'il s'agira de l'adjectif qualificatif, et réserverai la majuscule lorsque je me référerai à la personne d'Ailton Krenak.

⁶ En ce sens, je rejoins en partie le positionnement de Ram Adhar Mall, lorsqu'il définit son concept de « philosophie interculturelle » en s'opposant à la fois à la « fiction » d'une complète commensurabilité des cultures et à la « fiction » inverse d'une totale incommensurabilité des cultures et lorsqu'il plaide en faveur d'une « herméneutique analogique » censée dépasser cette alternative ruineuse. Mais ma démarche entend montrer en même temps la limite d'une approche herméneutique de cette question de l'interculturalité. C'est pourquoi je tente d'explorer ici des voies théoriques et argumentatives, qui ne se limitent pas à un simple travail d'interprétation, de communication et de traduction. (Voir à ce sujet : Ram Adhar Mall, « The Concept of an Intercultural Philosophy », tr. Michael Kimmel, *Polylog : Forum for Intercultural Philosophy 1* (2000) ; Online : <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>. ISSN 1616-2943.

décentrement philosophique est opéré, qui marque un changement de posture face au geste d'interprétation des œuvres de l'imagination.

En effet, dans *Temps et récit*, c'est à l'herméneute qu'il revient d'évaluer le discours historiographique critique qu'il oppose aux discours théorico-littéraires, et c'est ensuite encore à lui de rapprocher ces deux types de discours comme deux outils d'analyse qui, en se rapportant l'un à la réalité historique, l'autre à la fiction littéraire, manquent tous deux le véritable rapport entre réalité et fiction. Cette méthode permet de définir l'herméneute comme celui qui doit, dans l'ordre de la réalité historique, s'efforcer de localiser sous des objets construits les expériences d'appartenance qui relient l'histoire à la réalité. Autrement dit, là où l'historiographie construit ses objets structurels en occultant ce qui intéresse principalement l'herméneute, c'est-à-dire la façon dont les hommes souffrent et ce qu'ils font, celui-ci doit montrer qu'on ne peut pas occulter le phénomène « d'appartenance participante », c'est à dire le fait que donner sens à ses actions et aux événements qui en découlent c'est se sentir lié à une communauté ou à un groupe. Parallèlement, l'herméneute est aussi celui qui montre qu'on ne peut pas comprendre l'expérience humaine du temps, telle qu'on la trouve représentée dans les récits de fiction, sans se référer imaginativement à une expérience humaine réelle du temps.

Cette orientation de la pensée ricœurienne fait apparaître l'imagination comme la faculté fondamentale qui, par sa capacité narrative, donne une épaisseur existentielle aux objets, autrement isolés de la vie humaine réelle par l'analyse historiographique ou théorico-littéraire, et laisse voir une zone de réalité déterminée par le sentiment d'appartenance. Toutefois, cette argumentation fait également apparaître la parole de l'herméneute comme celle d'un penseur qui sait non seulement désocculter l'existence, mais qui entend aussi négocier la place des autres épistémologies et arbitrer les éventuels conflits qui les opposent.

En ce sens, une attention particulière doit être portée au fait que deux niveaux de discours sont impliqués par la démarche argumentative de Ricœur : il y a d'abord le fait de dégager le schème existentiel humain du récit, c'est à dire la compétence narrative de l'homme, et il y a ensuite le fait de fonder l'arbitrage de l'herméneute qui en déduit, au dessus des disciplines concurrentes, la véritable structure du rapport entre la réalité et la fiction.

Sans une connaissance de cette double orientation de la pensée ricœurienne, on tomberait dans le piège qui consisterait, soit à faire du discours de Krenak une œuvre d'imagination intéressante doublée d'un modèle d'action parmi d'autres, soit à faire de la philosophie de Ricœur une herméneutique susceptible d'accueillir toute vision créative du monde à l'exclusion de toute théorie généralisante sur cette même créativité du monde. Ces deux attitudes, bien entendu, reviennent finalement au même.

À la lumière de ce détour par une brève analyse de la signification de l'herméneutique dans le dispositif argumentatif de Ricœur, il apparaît donc que la comparaison entre Ricœur et Krenak, sous l'angle de leurs conceptions respectives des relations entre imagination et action, s'avère plus complexe qu'il n'y paraît, puisqu'il s'agit de savoir si la philosophie de Ricœur peut comprendre, sans la dominer, la dimension praxique théorisée par la pensée de Krenak.

1.3. Le rapport ambigu de l'herméneute au mythe

Mon hypothèse est qu'un élément, et non des moindres, de la pensée de Krenak, à savoir le mythe, ne trouve pas de place dans le cadre de la philosophie ricœurienne. Chez Ricœur, en effet, quoique la compétence narrative devienne un schème fondamental de l'imagination humaine

et un concept majeur pour l'herméneute, le mythe, dont la principale caractéristique est qu'il se situe à mi-chemin de la réalité et de la fiction, se trouve définitivement neutralisé dans son pouvoir d'interprétation existentielle du monde se faisant sous nos yeux. Car malgré sa configuration narrative, et donc malgré le fait qu'on peut supposer que le mythe constitue une médiation intéressante entre l'existence réelle et la fictionnalisation de l'existence, à partir de *Temps et récit* en tout cas⁷, le partage entre véracité et fictionnalité rend son statut spécifique hautement problématique. On est invité alors à le ranger sous la rubrique des œuvres accomplies du passé⁸, ce qui permet par ailleurs de mieux le passer au crible de la dialectique inachevable de l'idéologie et de l'utopie au même titre que toutes les autres œuvres de la culture.

Si ce geste semble particulièrement efficace lorsqu'il s'agit de limiter les velléités totalisantes des philosophies occidentales ou des valeurs conservatrices, idéologiques et religieuses de la société, il pose cependant de nombreux problèmes en ce qui concerne la reconnaissance de la légitimité critique du discours d'appartenance provenant d'une autre culture.

Ainsi, c'est d'abord à partir du statut du mythe dans cette seconde phase de la pensée ricœurienne que l'on peut modéliser un conflit théorique entre Ricœur et Krenak. D'une part, en effet, que ce soit dans *La vie n'est pas utile*, où il s'agit de critiquer le capitalisme à la lumière du mythe de l'ancestralité, ou que ce soit dans *Idées pour ajourner la fin du monde*, où Krenak évoque la catastrophe du Barrage du Fundão comme un événement qui nous met dans « la vraie situation d'un monde qui est fini »⁹, pour Krenak, le mythe constitue dans tous les cas l'unique façon de donner un fondement ontologique au nécessaire esprit critique de l'humanité contemporaine. On pourrait donc dire qu'au lieu d'être un objet à interpréter, le mythe est pour lui un outil vivant d'interprétation de la réalité. C'est précisément sur cet outil que repose toute la stratégie politique de Krenak : selon lui, le mythe, en permettant de ne pas séparer ce que l'on dit de ce que l'on fait, contient en lui-même les éléments critiques nécessaires à l'action. À propos de son projet de *florestania*, il affirme par exemple qu'il s'agit de penser une dynamique ontologique des affects¹⁰ pour créer ce qui n'est pas encore un droit, c'est-à-dire pour créer un monde nouveau. Son langage poético-politique inclut en même temps la contestation des concepts conventionnels et les moyens d'action contre eux – par exemple, celui d'*alliance des différences*. Pour le dire brièvement, le moteur de l'action, justement parce que celle-ci se trouvera légitimée uniquement au moyen d'une épreuve directe de la réalité matérielle, est paradoxalement mythique, puisque le mythe se confronte à la réalité et ne s'en éloigne jamais.

⁷ À l'époque de *La symbolique du mal*, Ricœur insiste bien sur la fonction de détection ontologique des mythes, mais il est frappant de constater que, dans la confrontation entre récit de fiction et récit historiographique qui est au centre de *Temps et récit*, il ne semble pas y avoir de place véritable pour le mythe. Curieusement, la problématique de l'histoire et de la construction du récit historique ne revient pas directement sur la question pourtant centrale du rapport entre mythe et histoire.

⁸ Exactement au sens où Hegel parle de l'art comme d'une chose du passé : « En sa destination suprême du moins, l'art est pour nous quelque chose du passé. Il a perdu pour nous sa vérité et sa vie. Il nous invite à une réflexion philosophique qui ne prétend point lui assurer de renouveau mais reconnaître son essence en toute rigueur ». GWF Hegel, *Esthétique*, trad. Jankélévitch (Paris : Aubier 1944), « Introduction », 29-30.

⁹ Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo. Do sonho e da Terra*, 42.

¹⁰ Il s'agit de faire que toutes les choses s'affectent ensemble : Cf. Ailton Krenak, *Futur ancestral. Alliances affectives*, 42.

Or, bien que ce noyau mythique existe aussi chez Ricœur, ce dernier ne lui assigne pas une fonction directement politique. Non seulement l'action n'y est pas d'abord pensée comme une dynamique collective, contrairement à ce qu'elle est pour Krenak, mais de plus la croyance à ce que l'on fait, soutenue par la connaissance subjective que l'on a du monde est précisément ce qui empêche que l'échec ou la réussite objective d'une action se mesure à l'échelle de l'épreuve matérielle. Ainsi, l'épreuve matérielle de l'action de même que sa limite concrète ne donnent jamais tort ou raison au mythe qui porte à agir.

C'est donc un fait, pour Ricœur, s'agissant de l'imagination de l'action, même si l'herméneute doit reconnaître que « ce sont les schèmes – au sens kantien – qui engendrent les catégories »¹¹, il s'agit de garder, on l'a dit, la maîtrise des règles critiques qui permettent de déterminer la nature et le degré d'autorité de chaque niveau de discours quand ils se réfèrent à la réalité en vue de préparer à l'action concrète. En ce sens, aux créations littéraires ou mythiques, aux récits de fiction et aux métaphores poétiques, mais aussi aux discours théoriques, le philosophe confère une autonomie de signification partielle en tant qu'ils peuvent motiver l'action et ainsi devenir des objets pour l'herméneute, mais il ne leur confère pas, par ailleurs, une puissance d'agir directement efficace dans le monde. Tout se passe alors comme si l'herméneutique de Ricœur faisait apparaître au-dessus du dynamisme de l'imagination la nécessité d'une pensée abstraite qui est comme la figure inversée de l'insuffisance effective de l'imagination. Pour lui, s'il est certes impossible, d'un côté, de déterminer dans son contenu concret une créativité qui doit par définition rester évasive puisqu'elle est l'expression de l'innovation sémantique et praxique, d'un autre côté cela ne signifie pourtant pas que le philosophe cesse de légiférer conceptuellement sur les niveaux de discours censés garantir cette ouverture non conceptuelle des récits et de l'action.

À la lumière de ce décentrement décisif de la seconde phase de la philosophie de Ricœur, l'herméneute n'est plus seulement celui qui philosophe de l'intérieur de sa culture, mais il est aussi celui qui, fondé à théoriser sur les puissances imaginatives, ne se laisse plus déborder par les pouvoirs de vérité du mythe. Or, la distanciation critique à l'égard des mythes, dont il reconnaît cependant l'action sous la forme de la tradition, le conduit à séparer radicalement tout mythe de la critique transformatrice. S'il y a donc bien, comme c'est le cas du mythe, des éléments non critiques dans toute culture, ces éléments sont hors de portée dès lors qu'ils ne sont pas encadrés par une dialectique critique médiatisée par l'imagination. Toute culture qui ne met pas en place un dispositif critique fondé sur la dialectique de l'imagination est littéralement incriticable dans ses principes, la contrepartie étant qu'elle ne transforme pas non plus la réalité. C'est pourquoi parallèlement, pour pouvoir dialoguer avec d'autres cultures, il faut être l'homme d'une culture qui revoit critiquement ses propres mythes – c'est-à-dire un occidental –, puisqu'il est le seul qui, sachant reprendre ses propres mythes, et mobilisant un concept d'imagination à la hauteur des enjeux de l'histoire, saura donner en imagination aux mythes des cultures étrangères la fonction que ceux-ci exercent dans la sienne. Pour tout dire, cet homme qui voit le mythe comme un récit achevé et réduit à l'état de croyance ne peut donc pas reconnaître aux mythes étrangers une action véritablement transformatrice. Puisque nous parlons ici de Ricœur, si pour lui l'imagination, dans sa fonction heuristique, entreprend de créer des œuvres qui nient et dépassent, toujours de façon réglée et jamais absolument, des visions antérieures du monde devenues trop réductrices ou obsolètes, c'est au prix d'une identification entre l'idée abstraite de culture et le contenu culturel occidental. Dès lors, le philosophe herméneute valide formellement cette procédure en affirmant

¹¹ Christian Delacampagne, « Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit », 171.

qu'il s'agit bien là de la façon dont la créativité humaine exerce son pouvoir de transformation de la réalité.

Enfin, on peut dire que la principale conséquence de cette logique est que pour entrer dans une dynamique critique, toute culture doit en principe se soumettre aux règles d'interprétation de l'action compatibles avec la manifestation d'une imagination fictionnelle, puisque ce processus dialectique interne à la culture occidentale est considéré comme l'unique façon d'interpréter, en le transformant, le monde historique contemporain. Or, si l'on devait demeurer dans ce cadre de pensée, pour que les krenak deviennent un peuple capable de changer le monde, ils devraient accepter l'idée qu'il leur faut d'abord s'adresser critiqueusement à leur propre mythe, pour prendre une distance critique à son égard. On voit alors mal comment il pourrait y avoir une autre conception de l'action véritablement créatrice que celle qui se coule dans ce type de schème de l'historicité des transformations.

1.4. Vers une conception du mythe vivant

Aussi bien, ma réflexion s'orientera vers une autre possibilité : si le discours de Krenak peut bien en un sens être lu dans la perspective de l'anthropologie ontologique¹², je tenterai de montrer que sa grande force provient de ce qu'il ne se contente pas d'esquisser une opposition du mythe de sa culture à la violence du *logos* occidental, mais qu'en rapportant cette violence au mythe qui la fonde il entreprend une dialectique plus subtile entre la valeur de créativité et d'innovation de son mythe non historique et la puissance de destruction du mythe occidental.

En ce sens, l'originalité de Krenak, c'est qu'il choisit de parler la langue des blancs et cherche à se constituer comme le sujet de son propre discours, en le postulant comme critique et mythique à la fois. Par ce moyen, le mythe krenak se politise et devient ainsi, aux yeux des Occidentaux, une utopie de la résistance à l'idéologie de l'abstraction conceptuelle de la pensée occidentale. Cela ne signifie pas pour autant que Krenak refuse de prendre la parole parmi les Occidentaux. Krenak n'est donc pas un objet d'étude anthropologique, il est un sujet politique.

À chaque pas de cette comparaison insolite entre Ricœur et Krenak, nous pourrions rencontrer alors une question spéculative portant sur le pensable et l'impensable. Si l'ouverture aux schèmes créatifs d'un autrui lointain se paie au prix de la négation de l'autonomie critique de l'autre, dans la mesure où seule une pensée qui se soumet à la condition nécessaire de l'historicité est considérée comme « critique », tout l'enjeu est de savoir si finalement l'imagination créatrice krenak peut triompher du discours abstrait en proposant ses propres règles concernant le rapport critique entre imagination et action, et en rapportant le schème de l'historicité à son mythe

¹² À travers ce terme « d'anthropologie ontologique », j'entends me référer au tournant ontologique initié en anthropologie par Roy Wagner, Marilyn Strathern et Eduardo Viveiros de Castro et qui trouve également son prolongement chez Philippe Descola et Tim Ingold. L'une des orientations fondamentales de cette « anthropologie ontologique » consiste précisément à penser les différences culturelles, non en tant que différences de visions du monde mais en tant que différences de « mondes » ou « d'être au monde ». On notera à ce titre que c'est précisément dans ce nouveau cadre théorique que Philippe Descola a initié un dialogue avec Ailton Krenak. Voir par exemple à ce sujet la conférence d'Ailton Krenak au Collège de France le 29 avril 2025 : « Pour une florestania : habiter la terre à l'anthropocène », Cf. <https://youtu.be/GHViWnWMOKk?si=u-6DQKeiUwrS9yTC>

occidental, afin de penser d'une autre façon la réalité du monde comme un devenir se faisant sous nos yeux.

C'est pourquoi je dois avouer ici ma propre utopie, à savoir que j'ai la conviction qu'en prenant Ricœur au mot, le contenu concret d'une interprétation existentielle réellement ancrée dans le monde peut véritablement déborder les règles d'abstraction que la pensée conceptuelle voudrait lui imposer, et se mettre à l'affecter durablement¹³.

En effet, Ricœur a lui-même voulu concéder au récit adamique le statut de mythe vivant, et ce geste semble nous autoriser à dialectiser un conflit autour de l'interprétation du dialogue des cultures dans le cadre du monde contemporain. Face à cela, dans un premier temps, cet article tentera de montrer comment l'usage d'une pensée du mythe vif permet à Krenak de mettre en place un discours d'action nourri par une imagination critique à l'égard de l'Occident et du capitalisme. Ce discours est d'autant plus juste qu'il prend appui sur le mythe occidental pour développer une thèse à propos du conflit des imaginaires, amenant celui-ci à surplomber la perspective d'un arbitrage herméneutique. Dans un second temps, si l'on accorde, à partir de Krenak, que la critique du monde contemporain ainsi que sa transformation par l'action ne peuvent se passer d'une analyse du rapport entre mythe vif et histoire réelle, il restera à interroger à la lumière de la pensée de Krenak la réduction du mythe au langage métaphorique effectuée par Ricœur dans le cadre de sa théorie de l'imagination productrice et de la créativité poétique.

2. Imagination et capitalisme

2.1. Le mythe de l'ancestralité

Reprenons le point de départ de cette comparaison. Pour Ricœur comme pour Krenak l'imagination est un concept décisif pour penser la transformation du monde. Mais si l'on emploie la terminologie ricœurienne, pour l'un comme pour l'autre, l'action efficace s'enracine dans un fonds symbolique toujours déjà là, à partir duquel une imagination productrice devient le moteur d'un dynamisme créatif. En adoptant un point de vue ricœurien sur ce dynamisme imaginatif, on n'a pas de difficulté à penser que plus on accordera d'autonomie sans autosuffisance à la signification des symboles d'une culture, plus on aura de chances de trouver des points communs entre les cultures.

Il en va tout autrement chez Krenak. Dans le discours de ce dernier, il est certes constamment question d'imaginer les moyens de concrétisation matérielle, par des actions, de l'identité collective krenak, et l'action transformatrice s'appuie, à n'en pas douter, sur les éléments signifiants de la culture krenak - les symboles, les mythes, les récits, les valeurs, les croyances etc. Mais l'imagination krenak opère dans un monde fabriqué par une histoire non-krenak. Or, ce point est absolument décisif. Car la lisibilité des propositions de Krenak dépend d'une dialectique entre le fonds mythique krenak et l'expérience historique contemporaine qui n'est pas krenak, et doit être comprise, de son point de vue, comme une hétérogénéité principielle. Ainsi, une attention

¹³ Lorsque je parle ici de « prendre Ricœur au mot », je pense en particulier à la conclusion de *La Symbolique du mal*, lorsque le philosophe tente de mesurer l'impact transformateur, voire subversif, que peut avoir sur le discours philosophique l'idée d'une philosophie alimentée par les symboles – c'est-à-dire, en d'autres termes, l'idée d'une philosophie qui parie sur la possibilité d'une pensée « à partir des symboles ».

particulière au contenu des mythes krenak spécifiques, ce que Krenak appelle son ancestralité, ne doit pas détourner le regard d'un projet politique affecté par l'histoire de l'Occident. C'est d'ailleurs sans doute la raison pour laquelle l'un de ses principaux écrits s'intitule *Le futur ancestral*.

De quoi s'agit-il ? Il s'agit de penser la continuité entre l'ancestralité et la contemporanéité au moyen d'une explicitation complète des mythes fondateurs tels qu'ils peuvent être totalement assumés en tant que croyance, mais aussi en tant que projet critique d'action politique. En d'autres termes, le mythe des krenak, si l'on en croit leur porte-parole, n'obscurcit pas la connaissance critique de l'histoire concrète, et Krenak n'a aucun doute sur la violence historique réelle et sur les sujets qui la font¹⁴. Il tient pour idéologique et illusoire le fait de faire dépendre l'intelligibilité des actions d'une rupture entre le récit commun et l'initiative individuelle, et situe d'emblée le travail de l'imagination sur un plan collectif, celui d'une commune cosmovision agissante. Dans un très beau texte, *Salut aux fleuves*¹⁵, Krenak transcrit une conférence symptomatiquement intitulée *Politiques cosmiques*. Lire de près la cosmovision qui s'y trouve exposée, nous donne à entendre que, chez lui, le sens du mythe n'est jamais indépendant de la signification critique et politique que revêt le fait de se revendiquer d'un mythe propre, en l'occurrence d'un mythe krenak.

2.2. Remythiser l'Occident

C'est pourquoi l'idée de cosmovision krenak ne se réduit pas à la définition du mythe telle qu'on la trouve par exemple chez Mircea Eliade. Comme on sait, ce dernier oppose les sociétés mythiques à celles qui ne le seraient pas. Dans *Le Traité d'histoire des religions* mais aussi dans *Aspects du mythe* et *Images et symboles*¹⁶, Eliade situe la crise du *mythos* – c'est-à-dire son remplacement progressif par le *logos* – en Inde et dans la Grèce ancienne. Il interprète l'histoire occidentale comme un devenir *logos* du *mythos*, c'est à dire comme un processus de rationalisation historique. Pour lui, le mythe vivant est devenu un phénomène essentiellement primitif ou archaïque, qu'il définit comme le récit sacré d'un événement ayant eu lieu dans les temps primordiaux, et dont la vérité hors du temps consiste à révéler un modèle exemplaire pour une communauté qui le revit et le répète par ses rites. Dans les cultures qui maintiennent une relation vivante avec leur mythe, la séparation entre le vrai et le faux, y compris le fictionnel, passe par la division du sacré et du profane, car sont faux tous les récits qui ne sont pas primordiaux, puisque selon Eliade la pensée mythique ne reconnaît pas la catégorie de véracité historique.

On voit pourquoi Krenak ne pourrait valider que très difficilement cette conception du monde. En effet, il lui faut en même temps reconnaître la véracité historique de l'événement de la colonisation et la valeur de vérité d'une cosmovision qui, en fondant collectivement la culture krenak, justifie à ses yeux la critique de la violence de l'histoire colonisatrice.

Par ailleurs, c'est sans doute dans le cadre d'un débat avec Eliade autour de la définition du mythe et de l'histoire comme deux catégories qui s'excluent mutuellement que Ricœur propose

¹⁴ La prise en compte de la violence réelle – et pas seulement discursive – dans l'histoire est ce qui distingue la pensée décoloniale de la pensée postcoloniale.

¹⁵ « Saudações aos rios » in *Futuro ancestral*, 8-15.

¹⁶ En ce qui concerne ce dernier ouvrage, Mircea Eliade, *Images et symboles* (Paris : Tel Gallimard, 1980) : voir en particulier « L'Avant propos », p. 13-36.

une autre interprétation de la culture occidentale pour laquelle il mobilise le mythe adamique¹⁷. Selon lui, la tradition judéo-chrétienne, bien qu'elle s'interprète comme une histoire, ne peut pas considérer sa religion comme un *mythos* désacralisé. Même s'il a incorporé des éléments mythiques provenant de diverses sources étrangères, le judéo-christianisme, dont la tradition est aussi rattachée à la dimension prophétique, est une religion du non-savoir, à la différence des sociétés mythiques qui considèrent leur récit primordial comme le savoir. Si le Prophète parle à la place de Dieu, de l'intérieur de son historicité, cet aspect du vécu historique d'origine religieuse judaïque résonne dans la façon dont pour Ricœur le mythe adamique contient une vérité précise sur le mal, à savoir, qu'il est le phénomène incompréhensible rationnellement qui entre pourtant dans le monde de l'histoire par la main de l'homme.

Nous pouvons alors nous saisir de la façon qu'a Ricœur de proposer une autre forme de conceptualisation du rapport entre mythe et histoire pour mieux comprendre l'intérêt du discours de Krenak. Cet intérêt consiste dans le fait que, même si l'ancestralité krenak est un savoir à la manière d'un mythe primordial, elle est aussi un système de pensée capable d'interpréter sa propre expérience du mal en tant qu'elle doit désormais intégrer un phénomène historiquement objectif. Le mythe est vivant et il parle de la réalité, c'est en cela qu'il éprouve sa puissance mythique. Pour Krenak, identifier le mal à l'Occident, cela veut dire confirmer la vérité primordiale de son récit mythique propre, mais tout en la confortant, il s'agit aussi d'interpréter le mal qui advient dans l'histoire, et non *in illo tempore*. Or, cette interprétation du mal – et c'est en ce sens que la pensée de Krenak acquiert sa dimension critique –, rapporte le mal tel qu'il est commis dans l'histoire non à l'histoire elle-même, mais à son propre mythe de l'origine du mal. Il ne s'agit donc pas seulement d'une violence historique critiquable dans une langue du *logos*, par exemple en termes d'explication historique rationnelle ou de critique idéologique. On peut dire alors que le mythe krenak est actif, puisque sans lui on ne pourrait pas rapporter la violence de l'histoire à son mythe (occidental), et on manquerait la dimension critique. Autrement dit, l'opposition entre le Bien et le Mal serait un échec de la prise de parole krenak si l'on pouvait se contenter d'opposer deux identités entrées en conflit dans l'histoire, en faisant comme si le conflit pouvait se réduire à un rapport de force explicable rationnellement et compréhensible herméneutiquement.

À mes yeux, cette articulation du mythe et de la réalité historique rejoint une thèse fondamentale, celle de la continuité effective entre mythe et histoire¹⁸ en tant que seule issue pour comprendre la contemporanéité de l'histoire se faisant devant nous et avec nous. Et bien que Ricœur s'oppose à la définition dichotomique du mythe et de l'histoire telle que la propose Eliade, il me semble que la thèse de la continuité du mythe et de l'histoire contredit pourtant l'orientation générale de sa philosophie.

C'est pourquoi il me paraît opportun de revisiter *La symbolique du mal*, en me penchant plus particulièrement sur l'analyse que Ricœur consacre au mythe adamique. Le philosophe y montre en effet que ce mythe – qu'il reconnaît comme fondateur de la culture à laquelle il appartient – se distingue de tous les autres par le fait qu'il inclut dans sa structure de signification le schème de la rupture entre mythe et histoire. Selon lui, c'est ce schème qui conduit

¹⁷ Je développe cette question dans un article paru au Brésil à propos du poète João Cabral de Melo Neto. Cf. Cristina Henrique da Costa, *Texto poético*, « Estragos do real » (Vol. 14, n° 25, 2018, 334-364, 350-352, voir en particulier la note 14).

¹⁸ Voir aussi à ce sujet : René Girard, *De la violence à la divinité. Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris : Grasset et Fasquelle, 2007).

paradoxalement l'homme de culture occidentale à penser son existence humaine comme historicité, en inaugurant une certaine croyance en l'histoire fondée sur une autre croyance, elle-même mythique, en la nécessité de la rupture de l'homme d'avec sa situation originelle.

Alors que Krenak n'a probablement pas connaissance de cette analyse conceptuelle ricœurienne, il est étonnant de constater que l'interprétation du mythe adamique comme paradoxe de la croyance en une rupture définitive qui se double d'une croyance en la réparation impossible - moteur même du sentiment d'appartenance qui fait de l'homme occidental un existant historique, constitue le point névralgique du discours krenakien, en tant qu'il revendique son statut à la fois mythique et critique. Pour Krenak, en effet, la violence réelle de l'histoire moderne, parce qu'elle contient une dimension symbolique et n'est pas seulement un fait brut et matériel, ne peut pas être interprétée de façon abstraite. Il faut donc prendre en compte le mythe occidental, et montrer qu'une croyance en un symbole qui inclut lui-même dans sa signification sa propre rupture avec l'histoire réelle tout en se pliant au schème historique est bien l'origine de la violence. Ne pas le reconnaître, c'est se méprendre sur ce que sont les responsabilités réelles de l'Occident.

Si, donc, la conception d'Eliade, pour qui la violence de l'histoire viendrait du fait qu'elle est le fruit du phénomène occidental de démythisation, se montre insuffisante pour rendre compte d'un discours comme celui de Krenak, c'est sans doute parce que, pour ce dernier, comprendre la violence signifie revenir au mythe occidental qui l'exprime. Mais à la différence d'une vision évhémériste du contenu du mythe susceptible de déboucher sur une recherche analytique des *vrais agents* cachés derrière les figures d'Adam et Ève, du serpent, etc., et à la différence d'une approche par l'historiographie critique des idéologies du mythe qui conduirait nécessairement à une réduction du contenu de vérité du mythe à une idéologie, Krenak aborde le problème du mythe occidental dans un esprit d'émancipation à l'égard des racines religieuses de la violence de l'histoire. Pour ce faire, comme le montrent ses écrits, la meilleure stratégie est de mettre à distance la démythisation qui le menace en tant qu'elle est un dispositif discursif interne à la pensée occidentale, et d'élaborer une critique de l'action du mythe qui soit de taille à lutter contre la destruction symbolique de l'ancestralité krenak opérée dans une histoire réelle. Bref, l'interprétation de l'expérience du mal, Krenak le comprend vite, ne peut pas s'appuyer uniquement sur une critique des idéologies de l'homme occidental.

Selon lui, l'idéologie de la souffrance obligatoire porte tout l'édifice de l'esprit colonisateur et elle se perpétue dans l'histoire réelle du colonialisme. Krenak demande : « D'où nous vient cette mentalité blanche selon laquelle la souffrance nous enseigne quelque chose ? Je ne veux rien apprendre au prix de la souffrance »¹⁹. C'est donc bien dans les faits que l'idéologie du mythe adamique est un prétexte à la réalisation de l'action mauvaise, mais c'est aussi dans les faits que le mythe réalise son pouvoir ontologique en acceptant dans l'après coup de tirer du mal accompli des leçons pour l'action à venir. Et c'est bien alors la thèse du caractère nécessaire de la souffrance qui perpétue la souffrance.

L'ancestralité krenak, dans la logique d'une continuité entre mythe et histoire, doit donc élaborer à son tour son récit de l'origine du mal. Elle doit le faire en quelque sorte à la lumière d'une vérité historique venue bouleverser son existence antérieure en y installant un nouvel événement fondateur.

¹⁹ « Do sonho e da terra », in Ailton Krenak, *Futur ancestral*, 65.

L'extermination d'une culture par une autre semble alors mieux pensée si l'on se saisit d'une dialectique de démythisation et de remythisation. Ainsi, Krenak ne paraît pas convaincu que l'idéologie, même odieuse, soit assez puissante à elle seule pour produire une action efficace dans l'histoire. Celle-ci devient non seulement une action contre son peuple, mais aussi contre son mythe. Du même coup, l'extermination des peuples originaires n'est pas une violence de plus dans l'histoire : en annihilant une vision du monde et non seulement des personnes, elle impose son propre mythe du mal.

Vu sous l'aspect de cette tension non résolue entre des mythes, on ne peut pas dire que le mythe krenak pourrait se trouver dans la position de l'utopie correctrice des effets pathologiques de l'imaginaire idéologique occidental, mais on ne peut pas dire non plus qu'une utopie occidentale quelconque, si elle ne tient pas compte de la cosmovision krenak, serait autre chose qu'une idéologie déguisée. Du même coup, cette façon de convoquer les mythes sur la scène de l'histoire réelle enraye la machine dialectique de l'idéologie et de l'utopie faite pour penser la dynamique critique seulement à l'intérieur d'une même culture.

Krenak veut donc faire ce que les Occidentaux semblent ne pas savoir faire : il veut parler dans l'autre langue, mais comme il s'agit de celle de ses colonisateurs, il ne peut pas dire que son mythe est vrai alors que le leur est faux. L'expulsion des peuples originaires du paradis et leur perte d'innocence est le langage avec lequel on peut parler avec les blancs pour leur signifier le lien entre leur vision du monde et l'événement historique. Or, c'est à une vision que l'on doit opposer une autre vision, et on n'oppose pas à un mythe vivant une argumentation humaniste rationalisée.

Ainsi, si pour Ricœur comme pour Krenak le mal entre bien dans le monde par la main des êtres humains, ce n'est ni parce qu'un mythe originaire krenak le dirait aussi, ni parce que Krenak en serait rationnellement convaincu, mais parce qu'il comprend que ceux qui croient au mythe adamique sont capables de l'accomplir. Ceux qui, selon l'apôtre Paul, font le mal sans le savoir sont surtout ceux qui ne savent pas que telle est leur vision du monde. Les blancs produisent le mal dans l'histoire parce qu'ils croient à leur mythe de production du mal dans l'histoire.

Il nous semble dès lors que c'est précisément ici que peut se mettre en place la signification universelle de l'ancestralité de Krenak. Selon lui, les blancs ont perdu leur ancestralité. Traduisons : c'est de l'attachement à leur mythe que provient une déperdition du sens de l'action des blancs, car ils ont perdu la capacité de formuler une critique percutante de l'histoire réelle que leur mythe ne permet pas d'infléchir. Pourquoi ? Notamment parce que toute critique est en même temps troublée par une croyance dans la fatalité de l'historicité de l'existence humaine en tant qu'elle serait la seule issue pour penser une action, toujours de réparation, contre la violence dans l'histoire. Les blancs se sont chassés eux-mêmes du paradis et se sont mis à penser que tout le monde en faisait autant. Inversement, les Krenak sont réellement aux premières loges pour analyser cette fatalité de façon critique et distanciée. Car les croyances n'engagent que ceux qui les ont, et on n'est pas obligé de croire au mythe de la rupture entre le mythe et l'histoire.

Il est temps de dire que nous nous situons ici dans un conflit des imaginaires qui a pour caractéristique d'être une occultation de la nature imaginaire du conflit et donc également, si nous suivons en partie Ricœur, de ses conséquences réelles et matérielles dans le monde.

2.3. Cosmovision versus historicité

Allons un peu plus loin : ce que veut Krenak, c'est se référer à un système de signification hors du champ du mythe adamique sans être conduit à faire une exception pour les Occidentaux

rationalisés, lesquels ne seraient au fond ni individuellement ni collectivement responsables de leur mythe. En ce sens, il ne s'agit pas pour lui d'établir une différence primordiale entre les peuples qui ont un mythe et ceux qui n'ont qu'une histoire, il s'agit au contraire d'inclure les Occidentaux parmi les peuples qui ont un mythe, en allant chercher très loin le contenu de vérité de ce mythe pour le soumettre à la critique. Ce contenu de vérité, on peut aussi aller le chercher chez Ricœur. On l'a dit, c'est le fait (mythique) de l'existence nécessairement historique des hommes.

À ceci près que, dans la philosophie ricœurienne, parce que le philosophe se situe à l'intérieur d'une culture de l'historicité, la possibilité d'agir dans l'histoire représente cet arrachement au moins partiel du fond symbolique, un arrachement sans lequel il n'y a pas de transformation du monde et encore moins d'ouverture aux autres. C'est pourquoi on baigne dans le tragique de l'histoire.

Mais la question posée par Krenak est : que veut dire transformer le monde ? Autrement dit, que signifie transformer un monde qui a déjà été transformé par une catastrophe réelle ? Krenak n'entend pas définir la transformation comme ce qui n'a pas d'autre choix que de prolonger le caractère indépassable de l'historicité. Transformer le monde par l'action, ce n'est pas pour lui prolonger l'existence historique, c'est même tout le contraire. Les fleuves lui suggèrent une autre conception du temps : « s'il y a un futur à envisager, ce futur est ancestral, parce qu'il était déjà là »²⁰.

Et comme il le dit encore dans cette évocation poético-philosophique :

Les jeunes gens pagayaient en rythme, chacun touchait la surface de l'eau très calmement, avec harmonie : ils s'exerçaient à leur enfance, ce que leur peuple, les Yudja, appelle s'approcher de l'antiquité. L'un d'eux, plus âgé, verbalisa l'expérience en ces termes : « Nos parents disent que nous approchons de ce qui était dans l'ancien temps ». J'ai trouvé très beau que ces jeunes gens désirent quelque chose que leurs ancêtres leur avaient appris, et d'autant plus beau qu'ils le valorisaient au présent. Ces garçons que je revois dans mon souvenir ne courent pas derrière une idée prospective du temps, ni ne cherchent ce qui est ailleurs, mais ils désirent ce qui va se produire exactement ici, en ce lieu ancestral qui est leur territoire, dans les fleuves²¹.

Ainsi, dans l'existence sensée d'une cosmovision krenak, il n'y a pas, bien sûr, de discontinuité entre la Terre, les minéraux, les végétaux, les animaux et les krenak, mais surtout il n'y a aucune raison de distinguer vivre et agir. Or, à partir du moment où l'histoire réelle concrétise la destruction du monde, transforme le Tietê²² en égout, force les fleuves à charrier les détritiques d'une civilisation abusive que le chef Seattle qualifie de vomis, l'action dans l'histoire réelle, laquelle est une mort, se définit pour les krenak comme une résistance cosmovisionnaire contre le mal d'histoire.

Cette résistance est forcément double. D'abord, on se porte candidat à l'universalité si on est capable d'embrasser la totalité des êtres, y compris le monde des blancs et leur mythe du mal.

²⁰ « Saudação aos rios » in Ailton Krenak, *Futuro ancestral*, 8.

²¹ Ailton Krenak, *Futuro ancestral*, 4.

²² Fleuve très pollué qui traverse la ville de São Paulo.

C'est pourquoi la tristesse de Krenak vient de ce que sa cosmovision doit prendre en charge l'existence blanche qui s'en absente. Ensuite, c'est sur le plan cosmique de la cosmovision krenak qu'on comprend le conflit cosmovisionnaire, et qu'il devient possible de remettre en selle la cosmovision des blancs.

2.4. Le capitalisme comme mal

Or, cette cosmovision occidentale, c'est le capitalisme. Malheureusement, une fois assumée la totalité des êtres, la distance de Krenak par rapport au mythe adamique étranger s'assombrit douloureusement. Les krenak, dotés d'une cosmovision qui les relie à l'ensemble de tous les êtres de la terre et unis par l'ancestralité de la vie dans toutes ses manifestations passées, présentes et futures ne parviennent à se penser comme victimes de la violence qu'en imaginant le corps du cosmos total. Il leur est impossible de se dérober face à la cosmicité du mythe des Occidentaux, tel que le capitalisme l'incarne et le met en œuvre. Dans la mesure où, dans l'ensemble de ses figures historiques : la colonisation, le mercantilisme, l'esclavage, l'hégémonie nationale brésilienne, la financiarisation internationale, les guerres, et la destruction de la planète, le capitalisme élève la différence entre les cultures au niveau de la négation cosmique des différences, il est un système ontologiquement synonyme de mal. Il est la traduction cosmique de ce que le mythe adamique annonce au plan de la structure historique de la pensée occidentale. Il contient le mythe du caractère inéluctable de la souffrance et de la réparation, toujours ajournée, dans le cours de l'histoire.

Puisqu'il a fallu passer par l'explicitation du mythe occidental, puis par sa traduction cosmique, pour élever le conflit des cultures au plan des imaginaires collectifs, il n'y aura alors pas d'autre solution que de reconnaître la puissance imaginative mise au service de la destruction systématique du monde par le capitalisme occidental. En d'autres termes, c'est ce système qui signale dans la modernité la productivité paradoxale de l'imagination du mal. Paradoxale veut dire ici : une puissance d'imaginer qui s'inverse en une destruction du monde. Comme dans la monoculture de la canne à sucre des poèmes de João Cabral²³, le capitalisme stérilise et appauvrit le sol sur lequel il pousse. Et comme le soutient Georges Bataille, on pourrait dire alors que c'est quand l'énergie de la destruction rejoint sa force de création que l'on commence à pouvoir comprendre ce qu'est le mal.

Une fois identifié le cœur du discours de Krenak, il nous semble qu'on peut dès lors en tirer certaines conclusions. Pour Krenak, la destruction capitaliste du monde est d'autant plus désespérante que, n'étant pas assumée collectivement, c'est à dire comme l'action cosmique qu'elle est, elle ne peut non plus être assumée par aucun membre de la collectivité. « Il y en a qui se sentent confortables quand ils se contortionnent en faisant du yoga, quand ils rament sur le chemin de Saint-Jacques ou quand ils roulent sur l'Himalaya, en pensant qu'ils s'élèvent. En fait, il n'y a là qu'une friction avec le paysage, ça ne sauve personne du point mort »²⁴, ironise Krenak.

Si le capitalisme est bien une force cosmique du mal, il est aussi paradoxalement la principale force de stérilisation de l'imagination du bien. Dans *Idées pour ajourner la fin du monde*, Krenak affirme : « Lorsque nous avons voulu créer une réserve de biosphère dans une région du

²³ João Cabral de Melo Neto, « Alto do Trapuá » in *Obra completa* (Rio de Janeiro : Editora Nova Aguilar, 1994, 160-162).

²⁴ Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 55.

Brésil, il a fallu expliquer pourquoi il était important que la planète ne soit pas dévorée par l'industrie minière. L' OEA, l'UNESCO, l'ONU, La Banque Mondiale, sont dans un club qui limite la capacité d'invention, de création, d'existence et de liberté »²⁵.

Du mythe adamique qui soutient la croyance de l'homme blanc en une action réparatrice dans l'histoire à la violence réelle qui fonde la croyance krenak selon laquelle il faut sortir de l'histoire, puis de cette nouvelle croyance à l'élévation de l'expérience du mal au plan cosmique résulte ainsi une pensée de la fin du monde qui n'est que l'amère reconnaissance de l'efficacité symbolique de la culture des blancs. L'Apocalypse est bien là. Nous avons affaire à une force de transformation du monde telle qu'elle en produit la fin. Pour Krenak, la catastrophe de la rupture du barrage du Fundão à Mariana nous a placés dans la condition réelle de cette fin, avec la destruction de toute une région par le déversement de 45 millions de mètres cubes de déchets toxiques. Allant plus loin que F. Jameson ou Conceição Evaristo (« il est plus facile d'en finir avec le monde que d'en finir avec le capitalisme »), Krenak se risque ainsi à affirmer : « Le monde est déjà fini ».

Rendons hommage à ce dispositif discursif de démythisation et de remythisation dont il faut reconnaître la force imaginaire: il faut croire en la fin du monde si l'on veut comprendre l'efficacité cosmique réelle du capitalisme.

2.5. L'action transformatrice

Au terme de cette analyse, on est alors en mesure de reformuler la question posée précédemment en lui donnant désormais une véritable signification ontologique: qu'est-ce qu'une action transformatrice *dans* un monde capitaliste ? Là où Ricœur penserait à la figure de la victime comme un scandale qui atteint une personne, une communauté ou une culture particulière, Krenak clame que l'extermination de sa culture est une apocalypse continuée, puisque le tragique de l'action occidentale contamine tout le cosmos. En revanche, pour un krenak, une connexion imaginative avec la totalité de la Terre Mère dont nous sommes des microcosmes est la seule chose dont nous devons nous souvenir car, à ce stade, « les fleuves et les montagnes commencent à être très offensés ». Qu'est donc qu'une action transformatrice ? La perte d'ancestralité de l'homme occidental oblige historiquement les Krenak à l'incarner universellement, puisqu'ils résistent.

Au fond, la tradition occidentale croit-elle vraiment en sa puissance de destruction cosmique ? Chez Ricœur, en tout cas, comme le montre la progression générale du propos de *La symbolique du mal*, l'homme répond au défi du mal par un processus de plus en plus profond de subjectivation du mal (et par conséquent de décosmisation). Dans le chapitre V de l'ouvrage, intitulé « Le cycle des mythes », Ricœur ne considère pas les mythes de type cosmique (qu'il s'agisse du mythe tragique ou du mythe de création) comme des croyances vivantes, mais il les traite au contraire comme de croyances révolues en quelque sorte fossilisées dans des textes anciens. Ainsi, bien que Ricœur se contente d'explorer dans ce livre une aire culturelle finalement assez limitée (à l'Asie mineure, à la Grèce et aux influences du mythe orphique oriental sur la philosophie grecque), sa méthode de lecture n'offre pas de prise pour une saisie du contenu moderne, c'est-à-dire vivant, du mythe cosmique. On peut toutefois remarquer qu'interpréter un fond mythique passé n'est pas du tout la même chose que vivre un mythe. Par conséquent, dans le cas de Ricœur, on ne voit pas quel autre type de mythe, en dehors du mythe adamique, pourrait

²⁵ Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 55.

servir de modèle à une action au présent dont les conditions symboliques rendraient possible une transformation du monde contemporain²⁶.

Au terme de ce développement, il reste à mes yeux une question qui donne le ton de la deuxième partie de cet article. S'il nous est possible d'envisager deux conceptions fort différentes de l'action transformatrice, portées par deux imaginaires distincts, dans quelle mesure, et jusqu'à quel point ces conclusions seraient-elles susceptibles d'affecter une théorie de la créativité ?

3. La « florestania » et les limites de la métaphore

Si, comme on l'a vu, dans le cas de Krenak, la vérité du réel est conditionnée par le travail d'un imaginaire à la fois ancestral et apocalyptique, ne faut-il pas y voir malgré tout la possibilité d'un nouveau retournement ricœurien, puisque la théorie de la fiction de Ricœur nous invite justement à considérer la réalité à partir d'une référence métaphorique de second degré conquise par le travail de l'imagination ?

3.1. Hors de la référence métaphorique ?

Dans son célèbre article de 1976 intitulé « L'imagination dans le discours et dans l'action. Pour une théorie générale de l'imagination », publié ensuite dans *Du texte à l'action*²⁷, Ricœur expose de la manière la plus synthétique possible sa théorie de l'imagination. Il revisite sa théorie de la métaphore et du récit, sa théorie phénoménologique de l'action individuelle, sa théorie de l'imaginaire social et sa dialectique de l'idéologie et de l'utopie. Avec l'ensemble de ces théories Ricœur entend produire une théorie générale de l'imagination à partir d'une nouvelle élaboration du phénomène. Si, dit-il, on pense l'imagination à partir du langage et non de la perception, on débouche sur une théorie de l'imagination productrice (par opposition à une imagination reproductrice) en tant qu'innovation sémantique. La métaphore comme le récit acquièrent alors un pouvoir de configuration du réel que Ricœur nomme *fiction heuristique*. Au passage, le problème qui l'avait précédemment beaucoup occupé, à savoir celui des relations entre le langage et le mal n'est plus évoqué, pas même à propos des formes pathologiques de l'idéologie et de l'utopie qu'il préfère qualifier de conscience fausse plutôt que de créativité maléfique²⁸.

Comme il a été dit dans la première partie de cet article, la construction d'un imaginaire krenak mobilise les langages du mythe et du symbole. Or, toute la question est de savoir si cet

²⁶ Il est vrai que, dans le chapitre qu'il consacre à Clifford Geertz (*The Interpretation of cultures*) dans *L'idéologie et l'utopie*, Ricœur s'interroge sur la possibilité de « parler d'idéologies à propos des cultures qui ne sont pas celles de la modernité, des cultures qui ne sont pas entrées dans ce processus que Mannheim décrit comme l'effondrement d'un accord universel, à supposer qu'il ait jamais existé ». (Cf. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* [Paris : Seuil, 1997], 341-342). S'il semble qu'il ouvre ici la voie à une approche différenciée de ce type de culture, il reste toutefois que Ricœur n'aborde pas la question de savoir quel pourrait être le sens d'une confrontation réelle entre cette modernité occidentale et le mythe vivant émanant d'une autre culture.

²⁷ Paul Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action. Pour une théorie générale de l'imagination » in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986, 213-236).

²⁸ Dans cette théorie de l'imagination, Ricœur ne se réfère plus à la théorie du symbole qu'il avait lui-même développée dans *La symbolique du mal*, *De l'interprétation* et *Le conflit des interprétations*. Il s'en déclare insatisfait dans *La critique et la conviction*.

imaginaire krenak pourrait être interprété dans le cadre renouvelé de la théorie ricœurienne de l'innovation sémantique. Dans la mesure où l'imaginaire de Krenak se déploie à partir d'un mythe krenak de l'ancestralité et de la fin capitaliste du monde -, il nous semble en effet qu'une interprétation ricœurienne de cet imaginaire (à l'aune de l'article de 1976 auquel nous venons de nos référer) conduirait nécessairement à le soumettre à la dialectique critique de l'idéologie et de l'utopie.

Or, en lieu et place d'une utopie pouvant servir d'idéal d'émancipation pour le genre humain, le discours de Krenak dénonce le caractère idéologique de toute utopie humaniste et déclare pour sa part que son peuple ne peut pas s'interpréter comme « humain ». Dans cette perspective, il se désolidarise également de toute pensée de l'espérance provenant du fonds culturel occidental. En revanche, la logique qui rend pensable le discours de dénonciation des idéologies blanches par Krenak est bien encore une dialectique de l'imagination, mais c'est une dialectique de l'ancestralité et de l'apocalypse, et comme elle annonce la fin d'un agir dont l'historicité serait la condition d'interprétation, il convient peut-être de la définir plutôt comme une dynamique de l'ancestralité et de l'apocalypse.

Si on refuse d'accorder à ce discours sa logique propre, en acceptant de revisiter les catégories praxiques à l'aide d'une nouvelle théorisation du mythe vif, et si on tient à conserver un point de vue ricœurien sur la lisibilité de ce discours, on aura tendance à voir la parole de Krenak comme une entreprise poétique. Mais ce sera alors sur la base d'une définition du poétique par opposition au langage conventionnel, réaliste, scientifique ou philosophique. Dans le même ordre d'idées, on pourra aussi chercher à mettre en avant l'innovation sémantique du récit, du *mythos* du peuple krenak.

Il me semble toutefois qu'on manquerait l'originalité du discours de Krenak : ce dernier, en effet, n'identifie pas la créativité à la redescription métaphorique du réel, mais s'appuie au contraire sur la vérité ontologique de la réalité première de l'ancestralité. Ainsi, quand bien même on voudrait comprendre le discours de Krenak comme une œuvre poétique, la question du statut de la littéralité en tant que compétence productive à l'origine de la description même du monde réel serait posée.

Cette question, Krenak la pose à sa façon. Lorsque, dans *La vie n'est pas utile*, il évoque sa manière « d'ancestraliser » son discours politique, il se plaint d'une forme de mécompréhension quant au statut de son discours : « Les autres disent: ils sont si poétiques, quelle belle image! Or ce n'est pas de la poésie, c'est notre vie. Nous sommes collés au corps de la terre (...) »²⁹.

Ricœur pour sa part, dans sa théorie de la métaphore, n'a certes cessé de combattre une vision pauvre et fossilisée de la métaphore et un usage abstrait et vide du langage poétique, au nom de la véhémence ontologique de la métaphore vive. Mais son concept de prédication impertinente suppose à titre de condition de possibilité un cadre préalable: celui d'un usage conventionnel du langage qu'il s'agit précisément de renouveler. Pour Ricœur, le métaphorique s'oppose donc au littéral, précisément au sens où la littéralité dans le discours n'est que l'indice de conventionnalité sur fond duquel la métaphore effectue son travail créatif.

Dès lors, Ricœur insiste beaucoup dans *La métaphore vive* sur un certain travail de la ressemblance: « Le rôle de l'imagination dans la métaphore, écrit-il, apparaît lorsque non contente

²⁹ Ailton Krenak, *A vida não é útil*, 60.

de souligner l'incongruence de la prédication nouvelle et l'écart de sens au plan des mots, nous concentrons notre attention sur l'apparition de la nouvelle congruence à partir des ruines de l'ancienne congruence qui s'est dissoute sous les coups de l'impertinence sémantique »³⁰. Ainsi, le pouvoir de rétablissement d'un ordre à l'intérieur d'un contexte sémantique stable relie donc le destin de la métaphore à l'idée de contexte sémantique supposé compris, puisqu'à l'élément sémantique perturbateur succède une certaine maîtrise sémantique qui suppose l'existence d'une isotopie³¹. Comme pour l'idée de tradition, la créativité métaphorique combat une tendance conservatrice du langage conventionnel en la rectifiant par une nouvelle orientation, mais ne peut le faire que dans un contexte herméneutique qui la relie historiquement à une culture particulière. Cette culture est celle qui comprend l'idée même de la prédication métaphorique en tant que mise en rapport d'un sujet nominal et non pronominal – et d'un prédicat nominal et non d'un prédicat verbal. En ce sens, la théorie de la métaphore, qui a la structure du *ceci est et n'est pas cela* ne semble pas en mesure de penser le dynamisme d'une prédication de type symbolique, par laquelle une chose comprise littéralement peut faire quelque chose et son contraire. C'est à ce type de prédication que pense au contraire Bachelard lorsqu'il définit par exemple le feu comme l'élément qui crée et détruit. Ici, le littéral ne s'oppose plus au métaphorique, mais possède bien une existence matérielle claire et cependant contradictoire. En d'autres termes, la théorie de la métaphore vive permet bien d'expliquer la saisie du devenir *dans* un monde, mais non pas la saisie du monde *comme* devenir.

De même, lorsque, à propos de la vérité du réel, Krenak dit : « nous sommes collés au corps de la terre », il revendique par là une certaine légitimité du langage littéral à porter la véhémence ontologique d'un devenir cosmique. Il ne faut d'ailleurs pas négliger que Krenak a en tête le pouvoir idéologique de métaphorisation du capitalisme. Il rejoint en ce sens Jameson selon qui, dans le cadre de notre post-modernité, tout discours sur le réel est un discours sur ce qui *est et n'est pas ceci ou cela*. L'une des dimensions fondamentales du discours créatif de la résistance contre le capitalisme post-moderne pourrait donc bien viser elle aussi un accès à la littéralité du monde matériel.

Enfin, cette part de vérité du littéral dans la constitution d'un univers symbolique peut nous conduire à nous demander si le rapport entre imagination et action chez Krenak se laisse réduire par une théorie de l'innovation sémantique fictionnelle comme celle de Ricœur.

3.2. Vers une autre théorie de l'imagination?

Remarquons tout d'abord que chez Krenak la tristesse de la créativité est un signe de la sincérité de son imaginaire apocalyptique. S'il nous invite à « ouvrir nos parachutes multicolores » c'est pour tomber plus lentement dans l'abîme. Au delà d'un affect qui témoigne de la façon dont

³⁰ Paul Ricœur, « Imagination et métaphore » in *Psychologie médicale* 14 (1982, 1883-1887, 1885).

³¹ André Breton affirmait déjà que pour qu'une image véritablement créative soit révolutionnaire, il faut qu'on ne puisse jamais rétablir une congruence des termes qui la composent, il faut que tous les termes de la prédication conservent leur signification littérale. Si prédication impertinente il y a, c'est au moyen d'une affirmation réciproque de littéralité par chaque terme, afin que s'opère la véritable transgression poétique, c'est-à-dire la transgression critique qui résiste toujours contre les phénomènes non poétiques de rétablissement d'une stabilité sémantique rassurante. « Sur le pont... etc. »

un krenak doit prendre en charge une catastrophe qu'il n'a pas produite, cette tristesse est celle de celui qui absorbe le réel par l'imagination sans pouvoir établir de finalité rationnelle quant au fait même d'imaginer. Une telle activité poétique sans autre finalité qu'elle-même, Bachelard la thématise également, lorsque par exemple dans *La terre ou les rêveries de la volonté* il montre qu'une rêverie de la résistance est contraire à une intention rationnelle du faire, et fonde par là-même toute activité créative de la volonté. Lorsque Krenak nous suggère de « raconter toujours une nouvelle histoire », c'est pour mieux ajourner la fin du monde ; de même, s'il insiste sur la nécessité de rêver, c'est parce qu'il faut à tout prix s'évader de la cosmovision des blancs. Rêver, raconter ou fluctuer sont ici des activités imaginatives exercées pour ainsi dire à même le monde concret auquel on désire résister par un travail de la rêverie ou dans lequel on rêve de se fondre par un prolongement du corps dans ses marques. Bref, là est le noyau de toute activité imaginative qui peut prendre la forme d'une résistance. Ce qui est ici suggéré, c'est que, comme le montre Bachelard, l'action fondée en imagination ne passe pas nécessairement par un moment de rupture sémantique entre une réalité passée et un réel redécrit.

Tout l'enjeu est ici alors de savoir si Ricœur et Bachelard se situent au même niveau de discours et peuvent devenir concurrents pour une lecture de la signification de l'imagination et de l'action pour Krenak. Dans cette perspective, la question qui se pose est de savoir s'il possible de penser philosophiquement l'efficacité de cette activité imaginante pensée par Bachelard. Selon ce dernier, en effet, donner abstraitement une finalité externe à l'imagination poétique reviendrait à transgresser la loi de l'imagination elle-même et à s'égarer par excès de préjugé rationaliste. Pour Bachelard, l'activité imaginante sait ce qu'elle fait, et le philosophe n'accède à ce savoir qu'au moyen d'une lecture homologique. Le refus bachelardien de justifier rationnellement le phénomène de l'imagination conduit donc le philosophe à définir l'action transformatrice sur le modèle d'une continuité du poétique et non sur celui d'une rupture décrétée philosophiquement. Ainsi, le rêveur est immergé dans un réel matériel immédiatement poétisable et l'imagination poétique, étincelle créatrice qui se frotte à l'existence matérielle, fait signe vers une expérience symbolique commune que seule justifie la condition matérielle de l'homme. C'est bien pourquoi il n'est pas possible de donner à l'imagination poétique une finalité extérieure, puisque, par définition, lui en donner une, ce serait l'arracher à sa véritable signification ontologique et manquer paradoxalement selon Bachelard le but de la philosophie. En ce sens, la conception bachelardienne de l'imagination repose sur une vision de la matière comme l'élément toujours déjà poétisable qui assure sans cesse le prolongement de l'humain dans la nature et de celle-ci dans l'humain, de telle sorte que l'activité poétique est le noyau fondamental de l'habitation du monde avant même que l'homme l'investisse par des significations sacrées situées dans une culture donnée.

C'est à ce niveau, à mes yeux, et non à partir d'une phénoménologie du rêveur solitaire, qu'il devient possible, et même souhaitable, de politiser la théorie de l'imagination productrice de Bachelard. Selon moi, cette manière de poser le problème de l'imagination poétique en tant que phénomène radical de culture, en-deçà même du sacré et non pas à côté du sacré, permet sans doute de mieux comprendre la question que Krenak adresse au monde Occidental : à savoir, celle de la continuité entre le poétique et la politique de l'ancestralité. Si on lit bien Krenak, défendre un certain sacré fondé poétiquement est aujourd'hui la seule façon de revendiquer une certaine universalité tout en résistant au capitalisme.

C'est pourquoi la rêverie aquatique de Krenak autour du fleuve Watu – ce corps qui a la puissance de la surface, mais qui plonge dans la terre si on l'agresse, qui se couvre de boue alors qu'on ne devrait pas pouvoir le salir – est portée par un sentiment de co-appartenance poétique

qui en fait une revendication politique. Pour Krenak, le problème de la finalité rationnelle, sentie comme oppressive, se pose alors à juste titre: « Le monde a été transformé en une usine à consommer l'innocence où tu dois justifier pourquoi tu têtes »³².

Il en va tout autrement de la philosophie ricœurienne de l'imagination. La distinction conceptuelle pensée par Ricœur entre ces deux moments que sont le discours et l'action, même si on peut parler ici d'une analogie de l'agir, et même si, pour Ricœur, dire est une forme d'action, n'empêche pas l'action d'impliquer comme l'un de ses moments une prise de distance à l'égard d'un réel figé à partir duquel on crée de la nouveauté par une opération de fictionalisation de la réalité. Dans le cadre d'une théorie de la fiction comme celle de Ricœur, si on peut bien construire une référence de second degré ou fictionnaliser l'existence concrète à l'aide d'une compétence narrative qui crée des modèles nouveaux, on passe aussi sous silence les moyens de concrétisation de l'action, en considérant ceux-ci comme des questions empiriques soumises à délibération dès lors que ces moyens deviennent matériels.

Inversement, la continuité revendiquée par Krenak est celle de l'homme en état d'immersion cosmique dans le devenir. De ce devenir, l'homme n'est pas le maître. Dès lors, l'appartenance krenak n'est plus qu'une ramification de l'action naturelle qui va du village krenak sur la rive gauche du fleuve Watu - le grand-père -, à la montagne Taku Krac, et de là s'étend vers les caiçaras, quilombolas, aborigènes et tout un ensemble de gens qui s'accrochent littéralement à la terre, puis finit par remonter jusqu'à l'ancestralité de la Terre mère qui nous allaite et sans laquelle rien n'a aucun sens.

4. Conclusion

Dans le discours de Krenak, il y a, bien sûr, beaucoup de métaphores, mais elles sont là surtout pour parler de l'action inefficace contre le capitalocène. Il dit, par exemple: « C'est comme si on voulait grimper l'Himalaya en prenant avec nous notre maison, notre frigidaire, notre chien, le perroquet et le vélo. Avec un tel bagage on ne va jamais y arriver »³³. Mais reste que pour lui le retour au littéral est ce qui prépare le mieux à l'action: « Comment se fait-il que tu sois prévenu que tu fais un trou sur le toit du monde, et tout ce que tu trouves à faire c'est de changer de frigo ? »³⁴

Disons donc pour conclure que ce que Krenak appelle « *florestania* » incarne bien la continuité entre toutes ces dimensions du poétique. Née en Amazonie, dans la foulée d'un mouvement commun aux indigènes et aux tараudeurs en caoutchouc³⁵, la *florestania* est l'idée d'une création de monde – à partir d'*Alliances affectives*³⁶. Pour Krenak, il s'agit de penser comment la lutte pour un droit inexistant s'interdit d'être politisée, au sens où la politique renvoie étymologiquement à la *polis* et, en tant que produit conceptuel grec, ne peut donc répondre que de ce qui se trouve dans le cercle d'une urbanité pour ainsi dire déjà urbaine. En révolte contre l'institutionnalisation du préjugé à l'encontre des peuples de la forêt, un discours « d'alliance »

³² « Du rêve et de la terre » in Ailton Krenak, *Futuro ancestral*, 65.

³³ Ailton Krenak, *A vida não é útil*, 23-24.

³⁴ Ailton Krenak, *A vida não é útil*, 33.

³⁵ L'Alliance des peuples de la forêt créée en 1980.

³⁶ « Alliances affectives » in Ailton Krenak, *Futuro ancestral*, 37-45.

invente alors le mot et la chose : la *florestania* devient ainsi nécessairement poétique au sens où discours et action ne se distinguent plus. Il faut reforester nos esprits, reforester l'imaginaire, allier les différences pour créer un plurivers, réaliser une confluence³⁷ etc. La réalisation technique d'une *florestania*, soutenue par une forte affectivité, n'est donc pas motivée par une intention pragmatique.

À mes yeux, telle est peut-être la raison qui explique le fait que, lors d'une conférence proférée au Collège de France³⁸ en 2025 devant un parterre d'étudiants et d'universitaires, Krenak n'ait pas su ou pas souhaité répondre pragmatiquement, c'est à dire rationnellement, à la question que lui posait Philippe Descola : « Que proposez-vous de faire ? ». Il me semble qu'il faut y voir un silence signifiant, rythmique, porté par l'extension du dynamisme de l'imagination poétique à tous les plans de l'existence. Il ne s'agit plus alors de voir la ville comme une forêt, mais de créer de la *florescência*.

Toute la différence entre la théorie de la métaphore de Ricœur et l'activisme de Krenak ne réside donc pas tant dans la reconnaissance, dans un discours de l'après coup, d'une nouveauté, mais dans le fait que cette nouveauté n'est vraiment théorisable comme nouvelle chez Krenak que si, en amont, on l'interprète d'abord comme un refus radical de la discontinuité entre le dire et le faire.

L'idée ne nous est accessible que lorsque la prédication métaphorique commence à subir les effets du poétique sans pouvoir les contrôler philosophiquement. Après que l'Occident a vu les krenak comme une figure du même et après que les krenak ont vu l'Occident comme une figure de l'autre, peut-être est-il temps que l'Occident, se voyant comme il devient, comprenne ce que signifierait pour lui de dépasser la fictionnalisation de l'existence pour se voir devenant krenak.

³⁷ Dans ce texte, Krenak s'explique sur la différence entre confluence et convergence.

³⁸ <https://youtu.be/0r75TSGxQBo?si=VbMJ6noHMjOJ3Vc9>

Bibliographie

- Bachelard, Gaston, *La terre et les rêveries de la volonté* (Paris : Editions Corti, 1949).
- Breton, André, *Manifestes du surréalisme* (Paris : Société nouvelle des éditions Pauvert, 1979).
- Cabral de Melo Neto, João, *Obra completa* (Rio de Janeiro : Editora Nova Aguilar, 1994).
- Delacampagne, Christian, « Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit » in *Entretiens avec Le Monde I. Philosophes* (Paris : La Découverte ; Le Monde, 1984).
- Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions* (Paris : Payot, 1949).
- _____, *Images et symboles* (Paris : « Tel » Gallimard, 1980).
- _____, *Aspects du mythe* (Paris : « Idées » Gallimard, 1995).
- Girard, René, *De la violence à la divinité. Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris : Grasset et Fasquelle, 2007).
- Henrique da Costa, Cristina, *Texto poético*, « Estragos do real » (Vol. 14, n° 25, 2018, 334-364, 350-352).
- _____, « Paul Ricœur, A Metáfora viva e o jogo duro da interdisciplinade » in *Paul Ricœur, Identidade e hermenêutica crítica* (São Paulo : Editora Alameda, 2025).
- Krenak, Ailton, *Ideias para adiar o fim do mundo* (São Paulo : Companhia da Letras, 2019).
- _____, *A vida não é útil* (São Paulo : Companhia das Letras, 2020).
- _____, *Futuro ancestral* (São Paulo : Companhia das Letras, 2020).
- Adhar Mall, Ram, « The Concept of an Intercultural Philosophy », tr. Michael Kimmel. *Polylog : Forum for Intercultural Philosophy 1* (2000) ; Online : <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>. ISSN 1616-2943
- Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté*, Vol. 2, *Finitude et culpabilité, La symbolique du mal* (Paris : Aubier, 1960).
- _____, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).
- _____, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique 1* (Paris : Seuil, 1969).
- _____, *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975).
- _____, *Temps et récit I, II et III* (Paris : Seuil, 1983-1985).
- _____, « Imagination et métaphore », *Psychologie médicale* 14 (1982, 1883-1887).
- _____, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2* (Paris : Seuil, 1986).
- _____, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris : Calmann-Levy, 1995).
- _____, *L'idéologie et l'utopie*, trad. M. Revault d'Allonnes et J. Roman (Paris : Seuil, 1997).