

*Hugo Francisco Bauzá*

## **Homère face aux Grecs et aux Troyens ou comment dépasser l'altérité**

---

### **HOMER BETWEEN GREEKS AND TROJANS**

#### **OR HOW TO OVERCOME ALTERITY**

**Abstract:** *The Iliad* stands as a privileged place for seeing how the Greeks conceived otherness. In the war between Greeks and Trojans, the poem emphasizes that, in the name of human beings, war only breeds deaths; it also reminds us that according to the whims of Fortune, the victors could have been the vanquished. Thus, the poem inquires about the excessive behavior of mortals, who are violent, reckless, sometimes xenophobic. The meeting of Priam with Achilles, where he returns to the old king the corpse of his son, shows that beyond the differences of people, race or culture, there is identity of nature between human beings. The awareness that the different, the other, could be oneself is the first step to understanding and respecting the other, our equal.

**Keywords:** Homer; *The Iliad*; Barbaric; Savage; Civilized; Otherness; Respect.

### **HUGO FRANCISCO BAUZÁ**

Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires,  
Argentina

hfbauza@yahoo.com.ar

DOI: 10.24193/cechinox.2019.37.01

*In memoriam* Nelson Mandela,  
défenseur de l'égalité  
dont le centenaire aura lieu  
le 18 juillet de cette année<sup>1</sup>.

### **1. Introduction**

Le mot altérité (issu du terme latin *alteritas*) renvoie à la condition de l'« autre » vu à travers la perspective du « moi » ; cette notion suppose aussi de prendre la place de cet autre en changeant notre point de vue pour celui de l'individu qui nous fait face comme un « autre ». L'altérité prétend sauver la distance entre le « moi » et « les autres » en montrant leurs possibles liens et leurs coïncidences.

Nous prenons conscience du « moi » à travers la découverte de l'existence de l'autre, c'est-à-dire, d'un non-moi, comme si, pour se reconnaître, le moi avait besoin de l'autre qu'il rejette *a priori* par méfiance. Dans cette altérité entre deux pôles interdépendants – « toi » et « moi » –, la clé, selon Laín Entralgo, réside dans la conception d'un « nous », dans la prise de conscience de l'« imperativo metafísico de la hombreidad » – impératif métaphysique de l'humain –<sup>2</sup> qui rend frères les êtres humains. Le dépassement de l'altérité

s'impose aujourd'hui comme un défi, spécialement face aux migrations transnationales forcées, de plus en plus nombreuses et dont la solution devient pressante.

Au moment de l'acceptation du point de vue de l'« autre », une relation communicative s'établit avec un certain degré de compréhension permettant, parfois, de détourner des conflits. Pour le linguiste et philosophe bulgare Tzvetan Todorov, la prise de conscience de l'altérité implique une volonté d'entendement qui, attisant le dialogue, assouplit les relations entre peuples<sup>3</sup>. Le respect envers l'autre évite la primauté d'un discours dominant, d'un seul modèle excluant tout point de vue en dehors de sa norme.

Face à ce discours monopolisateur, nous assistons aujourd'hui à l'irruption de divers mouvements unis par la proposition d'un monde plus compréhensif qui incorporera progressivement des changements dans la société ; je cite par exemple le collectif *Absolut* qui, depuis plusieurs décennies, lutte pour l'acceptation de la diversité dans tout ordre d'idées, stimulant un monde ouvert et pluriel orienté vers l'amour, l'égalité et la liberté<sup>4</sup>.

L'acceptation de la diversité, selon Emmanuel Levinas dans *Altérité et Transcendance*, enrichit toutes les parties puisque l'ouverture à l'autre implique un abandon de la mêmeté ; sa quête fondamentale se trouve dans la suspension de la propre perspective et l'incorporation de celle de l'autre, car malgré les différences de culture, de couleur et de langue, l'autre, en tant qu'humain, est notre semblable. Cette conception intégrant l'autre comme un nouveau moi, se construit « à force de lutter contre cette partie sombre qui existe en nous »<sup>5</sup>, en d'autres termes, lorsque nous nous

rendons compte que l'autre nous reflète nous-mêmes, d'une certaine manière, notre miroir.

La non acceptation du jugé différent conduit à l'intolérance surgissant, la plupart des fois, de l'effort de rassembler mon monde et tout ce qui est compris comme faisant partie de l'autre, méprisant ce qui s'opposera à moi et constituera donc une menace déstabilisatrice. La découverte de l'autre ne devrait supposer ni peur ni méfiance, mais bien au contraire, enrichissement.

Elie Wiesel a souligné que « la culture est synonyme d'échange »<sup>6</sup> tandis que l'intolérance refuse son acceptation. Le mépris envers l'autre mené au paroxysme a provoqué l'holocauste et les autres tragédies qui ont secoué le XX<sup>e</sup> siècle : le respect envers le semblable demeure la base de la construction d'un monde en paix. Or, nous sommes conscients que le refus de l'étranger, du différent, surgit comme un exécrable éternel retour difficile à supprimer. Il ne s'agit donc pas de tolérer mais d'accepter entièrement l'autre si nous voulons entreprendre le meilleur chemin en voie de démolir les préjugés qui nous séparent de lui.

À propos de la non acceptation du différent, l'anthropologue Françoise Héritier<sup>7</sup> qui revient sur le médiévaliste Jacques Le Goff rappelle que c'est au XIII<sup>e</sup> siècle que l'idée d'exclure le « différent » s'est installée. Les adorateurs d'autres crédos, les lépreux, les juifs ainsi que les homosexuels ont souffert le fléau de l'intolérance, considérés, tout comme les étrangers, comme une menace pour les biens acquis et même capables d'altérer une « pureté supposée », car ces collectifs humains étaient perçus comme « impurs », vision néfaste donnant

naissance au racisme. Le mépris envers le « différent » a amené la chosification des êtres humains ce qui a justifié l'esclavage, intensifié par la récente découverte du Nouveau Monde où le fort domine le plus faible.

Pour accepter l'« autre » il faut d'abord tenir compte du fait qu'en tant qu'être humain, il est notre semblable et mérite, par conséquent, l'attention et le respect que nous souhaitons pour nous-mêmes. Ce n'est qu'à partir de cette prémisse qu'il sera possible de dépasser les divergences apparentes. Le concept d'humanité nous rend frères avec l'« autre », concept proclamé dans le monde ancien par stoïciens, puis par chrétiens et fixé dans la pensée occidentale dans un très célèbre vers du poète comique Térence : *homo sum, humani nihil a me alienum puto* 'je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger' *Heautontimorumenos* (v. 77).

## 2. Homère face à l'altérité

Pour la société grecque, l'*anér* 'le mâle', spécialement valorisé pour ses vertus héroïques ou pour la lumière découlant, aux yeux de cette société, d'une noblesse héritée, est celui qui participe et dirige exclusivement les affaires de la *pólis*, ouverte à ses amis et, en général, fermée à ceux qui ne l'étaient pas. Partant de cette notion d'identité dominante, ceux qui ne font pas partie de ce collectif aristocratique et se retrouvent, par conséquent, exclus des affaires d'État, intègrent une sorte d'altérité négative, un « ensemble bigarré panhétérique »<sup>8</sup>. Ce collectif est conformé de métèques, d'enfants, d'esclaves et de femmes toujours cloîtrées dans l'*oikos* 'maison' ; tous marginés des affaires politiques

d'une culture androcentrique telle que la grecque. Ses membres, perçus différents par l'élite exerçant le pouvoir, n'intégraient ni les archontes, ni l'Assemblée ou les *sym-pósia*, constituant ainsi un modèle d'altérité par rapport au select groupe politiquement dominant. Cette lecture se voit atteinte par l'idée que tout ce qui réside en dehors de la *pólis* est un espace amorphe, et donc, peu sûr ; d'où découle, comme le remarque Benítez Prudencio, que les êtres originaires de l'ápolis soient leurs antagonistes, c'est-à-dire, par définition, *echthroí* 'détestables' (*Odyssée*, XIV 156) ; ils sont, en somme, les habitants des *eschatía* 'extrémités'. Néanmoins, cette lecture – selon Cornelius Castoriadis<sup>9</sup> qui se base sur les témoignages d'Hérodote – contraste avec l'imposition des Grecs comme pionniers par la manifestation d'un certain degré de curiosité envers « l'autre », cette divergence signalée par l'historien s'explique par le fait que, dans toutes les cultures, les catégories d'hétérologies ne sont pas statiques mais dynamiques.

Face à l'*Illiade*, une sorte de « pré-histoire de l'histoire » – François Hartog *dixit*<sup>10</sup> – comment l'interroger ? De quelle manière appréhender la linguistique de l'énonciation par rapport aux discours transmis ? Il est nécessaire de s'ouvrir à une pluralité de voix afin d'échapper à un solipsisme réducteur.

Commençons par signaler que le monde grec présente, d'un côté, une aristocratie masculine dominante constituant une oligarchie<sup>11</sup> ; de l'autre, une multitude peu définissable conformée du reste des individus où, par exemple, les esclaves ne sont pas vus comme des êtres humains mais comme une simple marchandise, ce qui explique leur offre, à de nombreux jeux

comme prix au vainqueur. En effet, dans les jeux en honneur aux défunts l'on offre « un vase à trois pieds ou une femme » (*Il.*, XXIV 164)<sup>12</sup>. Dans un autre passage du poème nous apprenons qu'après les funérailles de Patrocle, Achille propose des jeux et offre comme prix des « captives ornées d'élégantes ceintures » (XXIII 261) ; cela devient encore pire lorsque, pendant le jeu du pugilat, on signale comme deuxième prix « une captive habile en toute sorte d'ouvrages » (XXIII 704-705), tandis que le premier prix était vase à trois pieds, ce qui revient à dire, dans ce cas, que la valeur d'une femme habile en toute sorte d'ouvrages est inférieure à celle d'un objet matériel.

Ayant perdu, pour cet imaginaire, le statut de personnes, les mâles devenus esclaves intégraient aussi la catégorie de marchandise rituelle. Ainsi, Achille promet-il à l'âme du défunt Patrocle « j'immolerai sur ton bûcher douze des plus illustres enfants des Troyens » (XXIII 22-23), comme s'il s'agissait d'une hécatombe où des bœufs ou d'autres animaux étaient sacrifiés. Ce regard sur l'esclavage est celui qui, des siècles plus tard, permettrait la néfaste justification et légitimation de la part du Stagirite.

*L'Iliade* situe l'homme homérique face à l'altérité en ce qui concerne les êtres monstrueux – les viriles amazones (VI 186), la Chimère (VI 179), des centaures (I 262) ; elle le confronte aussi à l'étranger en évoquant la *katábasis* 'descente' d'Ulysse au monde infernal (*Odyssée*, c. XI), voyage initiatique qui implique la « traversée de territoires lointains et fabuleux, luttes avec des monstres animaliers et végétaux, rencontres avec des races humaines merveilleuses, visites de cités et lieux miraculeux » d'après Corin Braga<sup>13</sup>. L'altérité se

manifeste aussi vis-à-vis des dieux placés dans des régions aussi mythiques que lointaines : l'Olympe, l'Hadès. À l'égard de ces derniers, Moses I. Finley soutient qu'« à travers la transformation des dieux en hommes réalisée par Homère, l'homme a appris à se connaître soi-même »<sup>14</sup>, puisqu'à l'exception de l'immortalité, il les a conçus avec leurs mêmes vices et vertus à travers lesquels les hommes pourraient se découvrir.

Par rapport au *xenós* 'étranger', *L'Iliade* dévoile une certaine méfiance quoiqu'elle ne soit pas spécifiquement explicitée. Cette méfiance atteint les individus issus d'un autre canton, même s'ils parlent la langue grecque, et elle s'intensifie davantage, d'ailleurs, face à ceux qui ne la parlent pas ; en ce sens, cela contredirait l'idée que le Grec est celui qui parle cette langue et qui participe des idéaux de l'hellénisme.

La présence de l'autre, de celui qui vient d'autres régions, éveille une certaine inquiétude fondée sur la peur de déstabilisation d'une situation socialement consolidée ou matériellement acquise. Le *xenós* 'étranger' arrive en général dépourvu de biens, et souvent, traînant une culpabilité qu'il est obligé d'expier ; tel est le cas de Patrocle qui a dû s'exiler pour avoir donné la mort au fils d'Amphidamas (*Il.*, XXIII 186-187). Il est donc clair qu'en fonction de sa condition de banni, le *xenós* demande plus de ce qu'il est en mesure d'offrir ; s'il est reçu, lors d'un échange de cadeaux, la relation résulte toujours asymétrique. *L'Odyssée* illustre justement l'agitation suscitée par l'arrivée d'un étranger dans l'ancienne société au moment du retour du héros à son ancien royaume.

*L'Iliade* montre aussi de quelle manière le poète a compris l'altérité en

opposant les Grecs –qu'il nomme Argiens, Achéens ou Danéens – aux Troyens. Trois siècles plus tard, dans *Les Perses*, Eschyle développera, à travers une lecture particulièrement dichotomique, l'opposition entre un Occident démocratique et un Orient tyrannisé, transmettant un panhellénisme face au barbare, despotique et irrationnel. De la même manière, sans omettre l'ethnocentrisme hellénique, il prévient que le deuil provoqué par la guerre atteint pareillement les deux adversaires ; au surplus, Grec d'origine, il se situe dans le camp des vaincus, exposant la tragédie dont ils sont sous l'emprise, de façon à indiquer à ses compatriotes le caractère pernicieux des guerres et à éviter de s'enorgueillir avec la victoire, toujours capricieuse.

Face à la guerre entre Grecs et Troyens, Homère ne semble pas prendre parti entre les deux armées dont les hommes parlent, curieusement, la même langue et participent au culte des mêmes divinités. À travers la description sanglante des combats singuliers, le poète manifeste que Grecs et Troyens, en tant qu'humains, sont dignes de la même considération et du même respect. *L'Iliade* suggère aussi qu'au-delà de la victoire de l'armée d'Agamemnon, la vraie victoire est remportée par la guerre ; telle est la lecture développée depuis le sombre panorama de la Seconde Guerre Mondiale par Simone Weil dans des pages clarifiantes<sup>15</sup> ; presque en simultanée une autre penseuse juive en exil coïncide avec cette helléniste, je fais référence à Rachel Bespaloff, qui insiste aussi sur les effets délétères de la guerre où prime la force : force comme soumission, force comme chosification.

Dans un exemple considérable d'altérité, *L'Iliade* rend compte de la haine sans limite des adversaires même lorsque,

parfois, des pactes entre guerriers ont été scellés, tel celui d'Hector et d'Ajax selon lequel une trêve s'imposait à l'approche de la nuit (VII 302) mais la haine prévaut. Ainsi, victorieux d'avoir obligé les Grecs à se réfugier derrière la muraille, Hector s'acharne contre Patrocle qu'il abat sur le champ de bataille. Son action entraînera rapidement la charge d'Achille qui, vengeant son ami, tue le prince troyen malgré ses supplications : « Je t'en conjure, par ta vie, par tes genoux, et par tes parents ! » (*Il.*, XXII 338), clame inutilement le malheureux Hector. La haine se fait aussi présente dans la manière dont Diomède, par exemple, traite les cadavres des ennemis qu'il dépouille de leurs armes (*Il.*, V 163-165) ou dans le traitement d'Achille envers Hector dont il traîne le cadavre afin d'en effacer l'humanité (*Il.*, XXIV, 14-18). La haine envers le vaincu admet tout type d'attaques, ainsi, parfois, est invoqué Arès *ptoliporthos* 'destructeur des cités'.

Face au désir d'Hector d'établir un accord avec Achille avant le combat, le péleïde s'exclame à l'emprise d'une fureur indomptable : « Hector, barbare ennemi, [...] ne me propose aucun traité : comme il n'est point de serments assurés entre les lions et les hommes, comme les loups et les agneaux n'ont pas le même désir [...] de même il ne sera pour nous ni amitié ni serments que l'un des deux en tombant n'ait assouvi de son sang le farouche dieu des combats » (XXII, 261-267). Suite à la réponse lapidaire d'Achille il ne reste qu'à attendre que l'un des deux périsse dans le combat. La haine aveugle envers son adversaire n'admet aucun type de compassion, même après la mort. Le regard d'Achille ne contient aucune indulgence, il ne vaincra sa *ménis* 'colère' que face à la pitié que

lui provoque, moyennant la médiation des dieux, la douloureuse image du vieux roi Priam.

Influencées par les effets de la guerre qui leur était contemporaine et toutes deux situées dans les marges de l'exil, S. Weil et R. Bepaloff, déjà citées, distinguent dans la bataille entre Grecs et Troyens, depuis une distance trois fois millénaire, que la haine entre les peuples, l'aversion vis-à-vis de l'autre s'avère une composante sinistre de la condition humaine, difficile à anéantir.

Face à l'*Illiade* il convient donc de s'interroger : qu'est-ce qu'un Troyen pour un Grec ? Qu'est-ce qu'un Grec pour un Troyen ? Même si – j'insiste – les deux camps louent les mêmes dieux et parlent la même langue, dans la bataille les guerriers se situent sur des rives opposées, irréciliables, séparés, de surcroît, par une muraille physique.

Dans le poème, Priam déclare ne pas voir Lycaon et Polydore dans la ville, deux de ses enfants qu'il a eus « de Lathoë, qui surpassait toutes les femmes » (XXII 48). À propos de ce passage, dans la version espagnole de l'*Illiade*, le traducteur Crespo Güemes énonce que Priam est présenté comme polygame, si tel était le cas, ce serait l'une des différences peu nombreuses entre les habitudes des Grecs et des Troyens<sup>16</sup>.

De la composition il ressort qu'il n'y a aucune tolérance en guerre, la lutte est acharnée, on se bat à tuer ou à se faire tuer, il n'y a, dans l'humain, pas de gris, sauf lorsque les dieux, mêlés à la bataille, décident de soutenir leurs protégés.

Même si tout est valable pendant la guerre, le développement de l'affrontement est soumis à l'arbitre capricieux de *Némésis* 'la justice distributive' qui s'incline d'un côté et de l'autre ; omnipotent, le vainqueur

oublie bien trop vite que la victoire, toujours relative, passera. Ainsi donc, il n'y a aucune distinction pour le poète entre Achéens et Troyens, tous deux condamnés à l'arbitre de la *Týche* 'la Fortune'. Elle les éblouit de telle sorte qu'aveuglés par l'illusion de la victoire, ils commettent des actions aberrantes qui se retourneront contre eux. Loin d'une distinction entre vainqueurs et vaincus, tous se voient finalement écrasés sous le poids de la bataille où les êtres humains chosifiés meurent sans aucune pitié : la vraie victoire, la définitive, appartient à la mort.

Concernant le regard de l'autre, le *xénos* 'étranger' ayant quitté son territoire pour des raisons inconnues et qui comme *metanástes* 'émigré' s'est retiré à l'exil est lui aussi digne de compassion puisqu'il demeure, même éloigné de sa terre, sous la protection de *Zeús xénios* 'Zeus l'hospitalier'. Ainsi, par exemple, lorsque Zeus charge Iris de convaincre Priam de récupérer le cadavre d'Hector, il lui demande de le rassurer et de ne pas craindre car « avec bienveillance, il [Achille] épargnera un héros suppliant » (*Il.*, XXIV 158).

Pour le peuple grec, la conduite hospitalière à l'égard du nouveau venu est ressentie comme un commandement divin auquel, bien évidemment, il ne peut renoncer. En ce sens, M. Finley<sup>17</sup> indique que pendant les temps primitifs, comme semble le suggérer le poète, « l'homme vivait dans un état de lutte et de guerre permanent et à mort contre l'étranger. Plus tard, les dieux sont intervenus à travers des préceptes en offrant aux hommes, et spécialement aux rois, leur *themis*, un nouvel idéal, une obligation hospitalière », rappelant que « tous les étrangers et les pauvres nous viennent de Zeus » (*Il.*, XIV 57-58).

Cela revient à dire qu'à partir de ce moment, deux options se présentaient à l'homme : soit il considérait l'étranger une menace, soit il le percevait comme un protégé de Zeus ; dans la plupart des cas il s'est penché vers cette dernière alternative. Le professeur Finley ajoute que dans la relation entre le *metanástes* et celui qui le protégeait, s'établissaient des « alliances politiques et militaires » (*ib.*, 124), en d'autres termes, l'hospitalité impliquait potentiellement un bénéfice mutuel. Le nouveau venu se réfugiait auprès de quelqu'un à qui il devait fidélité et respect, pacte assez proche de la vassalité, qui reviendrait plus tard au Moyen-Âge, celui qui cherchait secours devenant un allié politique du protecteur. Nous remarquons donc que l'hospitalité est certes affectueuse mais non désintéressée, tel que le remarque B. Álvarez Rodríguez<sup>18</sup> soucieuse de Marcel Mauss qui aborde le don et le contre-don dans la relation entre celui qui reçoit et celui qui est reçu.

Or, parfois, l'autre, vu comme un ennemi, suscite la haine. En ce sens, rappelons le cas de Ménélas et d'Ulysse qui se rendent à Troie en tant qu'ambassadeurs pour la cause d'Hélène afin d'éviter la bataille. Ils sont bien reçus par le Troyen Anténor qui déclare : « Je leur ai donné l'hospitalité, je les ai reçus en ami dans mon palais » (*Iliade*, III 207) ; s'ils avaient récupéré Hélène tel qu'ils le voulaient, la bataille aurait été évitée. Toutefois, violant les lois de l'hospitalité, Antimaque le belliqueux propose de tuer Ménélas, qu'il sentait comme un ennemi, précipitant ainsi le déclenchement du combat (*ib.* XI 138-143).

Parfois aussi, se déchaîne face à l'ennemi une haine viscérale qui n'est aucunement rassasiée par la mort de l'adversaire

mais qui exige d'outrager son cadavre, comme dans le cas d'Achille envers Hector. Telle est sa *ménis* 'colère' pour avoir tué son ami Patrocle qu'il n'admet de son adversaire aucun pacte en le prévenant qu'après lui avoir donné la mort, il souillera son cadavre, ce qu'il exécute. Après le meurtre, le poète énonce qu'Achille « place sous le joug ses coursiers impétueux, et attache derrière son char le cadavre d'Hector : trois fois il le traîne autour du tombeau de Patrocle, et retourne chercher le repos dans sa tente, en laissant le corps d'Hector étendu dans la poussière » (*Il.*, XXIV, 15-18), défigurant son visage pour en effacer le dernier vestige d'identité.

Comment sauver la distance qui sépare le Grec Achille du Troyen Hector, comment dépasser cette altérité ?

Lorsque tout semble irréparable, lorsque l'on n'aperçoit aucune lézarde sur le mur de l'intolérance qui permette qu'Achille cesse d'outrager le cadavre d'Hector, une mutation survient grâce à l'irruption des dieux. Apitoyé sur le malheureux Priam et pour récompenser ses justes actions envers les dieux, Zeus l'exhorte à travers Iris à récupérer le cadavre de son fils étant donné qu'« Achille n'est pas un insensé, un téméraire, un impie » (XXIV 157).

Protégé par Hermès, le vieillard arrive à la tente du péleïde et, après avoir embrassé les mains qui avaient tué tant de ses fils, il l'implore : « Souviens-toi de ton père, Achille, semblable aux dieux ; il est de mon âge, et comme moi il touche le seuil funeste de la vieillesse » (XXIV 486-487), mots qui émeuvent Achilles. Sa *ménis* détournée, non seulement il remet le cadavre à son ennemi mais il demande aussi au vieux monarque combien de jours il a besoin pour les

funérailles ; « douze » est la réponse. Achille ajoute « J'accomplirai tout selon tes vœux, ô Priam [...] et je cesserai la guerre tout le temps que tu le désires » (XXIV 670).

Grâce à un acte de pitié, détournant sa colère, s'humanisant, Achille sent pour la première fois son adversaire comme un semblable. Avec cette *metánoia* 'changement', il dépasse la barrière de l'altérité qui

le séparait du Troyen, son rival. Laisant de côté son égoïsme, Achille est pour l'autre ; en ce sens Levinas comprend que le visage de l'autre face à soi-même engendre un sentiment d'engagement. À travers la compassion qu'éveille en lui le vieux roi, Achille brise ainsi sa mêmeté et, par un acte de volonté, accepte un autre horizon : celui du vieux monarque vaincu auquel il se soumet.

## NOTES

1. Face au mépris envers celui qui est vu comme différent, qui a provoqué l'*apartheid* en Afrique du Sud et dans d'autres régions, la lutte de ce pionnier de la non violence a été efficace car elle est parvenue à démolir ce mur symbolique. Il y a réussi en nous rappelant l'unité du genre humain et que la culture, universelle, n'a ni barrières ni limites fixes. Sa ténacité et sa persévérance ont pu démonter cette division avilissante sans avoir recours à la force ; dans cette perspective cet homme d'État a employé une persuasion utile et intelligente. Son message, orienté aussi vers la résolution de l'inégalité entre riches et pauvres, et entre pays développés et ceux en voie de développement, cherche des consensus afin d'atteindre un ordre mondial plus équitatif.
2. *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza, 1984, p. 280.
3. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 11 et *pas*.
4. Dans cette perspective, la marque commerciale d'une boisson a célébré son engagement avec cette ouverture en matière de droits sociaux en recouvrant la bouteille de son produit (*Absolut Rainbow*) du classique drapeau aux six couleurs.
5. Philippe Douste-Blazy, « La acción de los políticos » in *La intolerancia*, préface d'Elie Wiesel, Forum international sur l'intolérance Unesco-La Sorbonne, mars 1997, organisé par l'Academia Universal de las Culturas, trad. S. Peña, Buenos Aires, Granica, 2006, p. 187.
6. « Las nuevas formas de la intolerancia » in *op. cit.*, p. 177.
7. « El yo, el otro y la intolerancia », in *op. cit.*, p. 22-25.
8. José Javier Benítez Prudencio, *Alteridad, pensamiento filosófico e ideología en la antigua Grecia*, Universidad de Alcalá, El Jardín de la Voz, 2012 (consulté en ligne).
9. *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in political Philosophy*, Oxford University Press, 1991.
10. *El espejo de Heródoto*, trad. D. Zadunaisky, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 12
11. Cf. Aristóteles, *Política*, VII 1306 b.
12. Homère, *Iliade*, trad. Jean-Baptiste Dugas-Montbel, Paris, Sautet et Cie. Libraires, 1825 (consulté en ligne).
13. *Les Antiutopies classiques*, Paris, Garnier, 2012, p. 10.
14. *El mundo de Odiseo*, trad. M. Hernández Barroso, México, FCE, 1978, p. 172.
15. « L'Illiade ou le poème de la force » in *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953. « L'Illiade ou... » a été écrit entre les années 1939-1940 et publié, sous pseudonyme, en 1941.
16. Homère, *Iliada*, traduction, prologue et notes d'E. Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1991, note en p. 540.
17. *Op. cit.*, p. 123.
18. « Análisis de las relaciones con los extranjeros en la *Iliada* y la *Odisea* bajo el prisma de la tipología de la alteridad », in *Éticas y políticas de la alteridad* (Ma. J. Guerra Palmero y A. Hernández Piñero, eds.), Murcia, Plaza y Valdés, 2015, p. 205-221 (consulté en ligne).