MÉMOIRE (S) HISTORIQUE (S) ET DIALOGUE INTERCULTUREL

Jorge Enrique GONZALEZ

Avant-propos

L'Histoire de l'humanité constitue un des principaux projets scientifiques associés aux objectifs UNESCO depuis leur fondation : universalisme, pacifisme et humanisme. Ce projet permet de suivre les grands changements qu'a connus cette organisation tout au long de sa trajectoire. En effet, ce fut au premier directeur général Julian Huxley, un scientifique britannique, de diriger le projet d'une « Histoire scientifique et culturelle de l'humanité » projet qui s'est développé pendant plus de deux décennies et fut publié entre 1963 et 1973 en six volumes avec le titre générique de « Histoire de l'humanité » (Duedahl, 2011).

L'accent initial qui permit de retracer l'histoire scientifique et culturelle de l'humanité orienta le projet vers une direction nouvelle, loin de l'approche traditionnelle de l'histoire dans ses aspects politiques, institutionnels et militaires. Le première suggestion de Julian Huxley, en 1946, l'illustre pleinement puisqu'il propose une histoire du développement de l'esprit humain, en ce qui concerne, plus spécifiquement, les grandes réalisations de la science et de la culture. Effectivement, dans ce projet apparaît la volonté et l'effort de construire une histoire de l'humanité et de développer un cadre universel qui enregistre diverses phases d'évolution. Le projet présenté par Paul Rivet et Lucien Febvre (Febvre 1949) offre lui aussi une nouvelle conception possible au travail historiographique pour dépasser la vision traditionnelle de l'Histoire

(Histoire de la Guerre, Histoire héroïque, Histoire des événements) et privilégier l'étude des relations pacifiques entre les peuples.

Acculée face à diverses conceptions de l'Histoire, la commission internationale pour une Histoire du développement scientifique et culturelle de l'humanité, créée en 1952, a finalement produit une série de travaux marqués par une orientation universaliste-évolutionniste et une conception ethnocentrique. William Graham Sumner (1906) décrit ce concept en ces termes : *«the technical name for the view of things in which one's own group is the centre of everything, and all others are scaled and rated whit reference to it»*, concept pour lequel est privilégiée la voie de la rationalisation occidentale au détriment des apports de la diversité culturelle.

C'est précisément lors de la 20ème conférence générale de l'UNESCO en novembre 1978, sous la direction de Amadou-Mahtar Mbow qu'une nouvelle commission internationale fut créée. Celle-ci avait pour but de réviser l'œuvre précédente, examiner l'exactitude des faits énoncés et la nécessité de prendre en compte les progrès récents en ce qui concerne les méthodes de la Science de l'histoire. Elle se concentrait surtout sur « les apports du discours historique comme peuvent le montrer les traditions orales existantes » et, dans le même temps la pleine représentation des régions qui ont été occultées dans l' « Histoire de l'humanité ».

Entre temps, à partir de 1960 avec la contribution de quelques pays africains issus des processus de décolonisation, la nécessité d'élaborer une Histoire générale de ce continent est devenue évidente. Pour cette raison, en 1964 la Conférence générale de l'UNESCO a continué pendant 10 ans le travail de préparation et de publication de l'Histoire générale de l'Afrique (Maurel, 2014). Dans ce même objectif, les recommandations élaborées par le Comité scientifique international servirent de précédents à l'élaboration d'autres histoires générales (Amérique Latine, Caraïbe, Asie centrale, Culture islamique) : a) ne pas prétendre à l'exhaustivité et faire preuve d'une synthèse dépourvue de dogmatisme, b) le continent est considéré comme un tout et l'étude des éléments communs est privilégié, c) il s'agit, avant tout, d'une histoire des idées et des institutions, d) il s'agit de faire une histoire depuis l'intérieur, c'est-à-dire, montrer la vision des propres Africains sur leur histoire.

De ces documents, quelques leçons nous ont été données. Parmi elles, en premier lieu, il s'agit de maintenir l'unité thématique et conceptuelle au moment d'écrire une histoire de l'humanité. C'est là un projet aux

dimensions considérables et le point de vue de l'institution qui l'entreprend reste inévitablement piégé par les dynamiques de pouvoirs propres à tout projet collectif humain.

Dans ce cas, l'Histoire de l'humanité n'a pu se soustraire de la conception universaliste dans laquelle les particularités des types de développement de la rationalité humaine sont perçues comme le trait caractéristique de toute la raison humaine. De la même façon, cette conception universaliste s'exprime selon une conception évolutionniste. Celle-ci est différente d'une conception évolutive et s'est convertie au fur et à mesure en un lourd fardeau qui œuvre à la manière d'une philosophie de l'histoire.

Pour résoudre partiellement ces déficiences, il est nécessaire de mettre en place des projets scientifiques d'une envergure différente, en prenant en compte le « jeu d'échelle » (Revel, 1996). Par exemple, il s'agit de prendre en compte le rôle des acteurs historiques dans les histoires régionales pour tenter de dépasser les conceptions ethnocentriques et répondre au savoir des historiens des régions correspondantes ainsi qu'aux conditions historiques de chaque région. De cette façon, il est possible de sauvegarder l'importance des sources orales là où il n'existe pas de forte tradition autochtone productives de sources écrites. Aussi, cela permet de souligner l'importance des sources non textuelles qui rendent compte des objectivations culturelles importantes dans le patrimoine matériel et immatériel.

La reconstruction des processus historiques associés aux « routes » transversales (comme celles de la soie, des esclaves, du fer, *d'al-Andalus*) constitue une autre alternative efficace. Dans celle-ci, le rapprochement entre des cultures différentes peut être mis en évidence facilement, sans écarter la confrontation ou la lutte pour la domination hégémonique que mène un modèle culturel ainsi que les processus de transculture (comme l'entend l'auteur cubain Fernando Ortiz) qui conduisent à des transformations culturelles considérables et à la création de nouvelles formes symboliques. Le cas de la route *d'al-Andalus* est riche d'exemples à ce sujet, comme le prouve l'étude d'Aviva Doròn (2001) qui met en avant le dialogue interculturel naissant du croisement des littératures arabe et hébraïque au cours du IX^{ème} siècle. Selon cette auteure, celui-ci constitue un phénomène unique dans l'Histoire de l'humanité, bien que les perpétuelles luttes internes pour l'hégémonie entre Arabes, Berbères et Chrétiens ne doivent pas être oubliées.

Malgré les efforts répétés pour divulguer les résultats de ces projets historiographiques entrepris avec l'appui de l'UNESCO dans l'idée d'atteindre la population en générale, et, en particulier, les systèmes d'éducation nationaux, le travail de diffusion devrait se référer aux problèmes associés à-aux mémoire(s) historique(s) dans leurs diverses formulations dans le Monde de la vie quotidienne. En effet, ces scénarios sont indispensables car c'est là que se produit la rencontre entre les cultures.

Je me réfère ici au fait que le stade de la Mémoire nationale ou régionale, dans le cadre des romans nationaux ayant pour objectif principal la construction d'une « communauté imaginée » qui contribue à la construction et au maintien des États Nations, n'est pas le seul élément à prendre en compte. Il est aussi essentiel de porter notre attention (Nora, 1984) aux mises à jour de ces référents spatiaux et temporels (lieu de mémoire, moments de mémoire, cadres sociaux de la mémoire) qui s'actualisent constamment dans l'interaction quotidienne des acteurs sociaux, via diverses médiations culturelles et surtout via les moyens de communication massifs.

C'est dans le domaine de la réalité quotidienne, au travers d'une pensée relationnelle analogique, que nous pouvons répondre à l'interprétation des principaux types de significations grâce auxquels nous orientons nos actions et interactions. Pour que cela se réalise, il ne faut pas perdre de vue que les mémoires historiques fonctionnent aux diverses étapes d'utilisation de ces cadres de significations, c'est-à-dire : a) au niveau macrosocial, comme dans la Mémoire de l'humanité ou la mémoire nationale ou régionale ; b) au niveau méso-social, dans le domaine des institutions dans lesquelles se développe notre vie quotidienne (école, groupe de travail, groupe religieux, équipe sportive, groupe artistique, etc) ; c) au niveau microsocial où fonctionnent des cadres de sens qui nous permettent de développer nos actions quotidiennes en face à face.

C'est peut être cette capacité relationnelle présente dans la réflexion à laquelle faisait allusion Montesquieu (1973) au moment d'exprimer l'importance de ce qu'il appelait la raison primitive. En effet, il considérait celle-ci comme l'origine ou le fondement de la raison humaine, raison humaine dont le fonctionnement normé s'exprime par les lois « *les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses* ». Selon Montesquieu : *« Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elles et les différents êtres et les rapports de ces divers êtres entre eux* ».

À travers ceci, je souhaite souligner que la pensée univoque ne doit pas prétendre se baser sur les lois puisque le véritable esprit des lois se fonde dans la pensée relationnelle qui seule peut interpréter la nature des choses. Cela devrait être un des principes fondamentaux du dialogue interculturel et de la construction des mémoires historiques, via la comparaison de différents cas analogues comme le montrent certaines études centrées sur les Histoires régionales ou les routes civilisatrices.

Face aux défis de la mondialisation, les grands projets de reconstruction de l'Histoire de l'humanité et des Histoires régionales nous offrent des leçons riches d'enseignements. Elles illustrent la nécessité de mettre en relation les Mémoires historiques avec les possibilités offertes par le dialogue interculturel. Ceci permet de faciliter la construction de valeurs universelles qui respectent la diversité et proposent la construction d'options éthico-politiques qui pointent vers diverses valeurs citoyennes cosmopolites (Appiah, 2007). Avec ces valeurs, nous pouvons vivre dans le Monde de la vie quotidienne, ce monde où nos capacités d'action se développent dans un environnement à la fois local et global.

Le concept de Mondialisation (Robertson, 2003) souligne les mutations culturelles sur lesquelles nous avons porté notre attention depuis la perspective de l'Analyse culturelle herméneutique. Dans celle-ci nous trouvons des dimensions constituant l'espace social comme : a) la temporalité ou conscience de l'expérience du temps physique, b) la spatialité perçue comme la relation de notre corps avec l'espace physique, même dans la contemporanéité voire jusqu'à l'espace virtuel c) l'utilisation de langages linguistiques (langues comme l'espagnol, l'anglais, l'arabe, le mandarin, le français, etc.) et non linguistiques (comme le langage corporel, le chromatique, l'olfactif, le musical, etc.) ; dimensions qui nous situe dans une perspective où se fondent le Cosmos et la Polis. Cela nous conduit au développement de nos projets de vie et y compris des valeurs cosmopolites qui nous aident à préserver l'environnement et à soutenir le développement durable.

Mémoire(s) historique(s)

Nous vivons dans un monde où la résolution des conflits illustre de manière toujours plus évidente la nécessité de faire face aux difficultés de compréhension depuis des positions antagonistes qui surgissent de

Mondes de vie, dans le sens phénoménologique du terme, constitués par diverses significations au sujet de l'action. Celles-ci sont parfois présentées comme opposées voire polarisées et exigent ainsi un effort pour comprendre différents univers culturels via l'instauration d'un dialogue constructif.

Les attaques terroristes de l'islamisme radical en Europe et aux États Unis présentent un des cas contemporains sur lesquels l'on porte le plus l'attention. Le XX^{ème} siècle marque le début d'une attaque d'envergure considérable au *World trade center* de *New York* et, tout au long de ces années, se sont succédées d'autres attaques, spécialement sur le territoire européen, pour démontrer que le rêve de l'immigration qui s'est produit dans la seconde moitié du siècle passé, peut parfois se transformer en cauchemar.

Il y a peu s'est produit l'attentat de Barcelone, faisant 14 morts et plus d'une centaine de blessés parmi lesquels certains garderont des séquelles physiques et psychiques à vie. La réponse de la communauté espagnole lors de la commémoration organisée le jour suivant se résume par la phrase « Nous n'avons pas peur », en langue catalane *No tinc por,* chantée spontanément à l'unisson pour crier au monde que, malgré la souffrance qu'ils éprouvaient, l'objectif des bourreaux, celui de propager la peur et de l'élever à l'échelle de la terreur collective, n'allait pas se réaliser.

Nous sommes en présence d'un phénomène de l'histoire récente espagnole dans lequel la construction de la mémoire est faite de sensations et sentiments qui se mêlent aux concepts et valeurs, produits de l'empreinte que les événements laissent dans notre existence.

Nous vivons aussi un phénomène semblable quant aux événements relatifs à la Guerre civile espagnole qui, après plus de huit décades, continue d'être un processus en cours d'élaboration, tant du point de vue psychique qu'historique. Un peu plus récents, les souvenirs des victimes des attentats de l'ETA en sont aussi d'autres exemples.

Daniel Pecaut, chercheur français très intéressé par le conflit armé colombien, rappelait, à propos des traumas de la guerre, que, dans le cas de la France, plusieurs générations ont été nécessaires pour réussir à construire un souvenir sans traumas découlant des épisodes de la Seconde guerre mondiale. Il est certain que se trouvent encore souvent, dans plusieurs parties d'Europe, de nouveaux lieux de mémoire historique, avec les découvertes répétées de bombes ou d'appareils de guerre, com-

me ce fut le cas à Francfort (Allemagne), fin août 2017 (!!) près du Bundesbank et de l'Université Goethe, rappelant ainsi les horreurs du passé.

Dans le cas colombien, une phase du processus de réconciliation doit passer par la construction pluraliste des diverses mémoires historiques en promouvant les conditions essentielles pour réunir les récits d'un long passé traumatique. Le premier aspect que nous souhaiterions souligner est l'importance du point de départ pluraliste. Il ne s'agit pas de faire, de ce grand et complexe processus historique, une Mémoire historique au singulier et encore moins ce qui se rapprocherait d'une Mémoire officielle d'Etat.

C'est un débat qui n'est pas nouveau en Colombie et, par chance, le point de vue éthico-politique de l'intellectualité progressiste a prévalu jusqu'aujourd'hui. Ainsi a pu être mis en avant un horizon de compromis avec la vérité des processus historiques associés au conflit armé et à la réparation des victimes, à l'origine du « Centre national de mémoire historique » (cnmh, 2015). Celui-ci a, en effet, souligné la nécessité d'établir les circonstances factuelles du conflit comme un droit inaliénable pour avancer dans le pardon et la réconciliation. La logique judicaire du traitement de l'information et de l'établissement de responsabilités est associée à ce processus, dans des contextes qui seront toujours traversés par des accords politiques.

Les victimes du conflit doivent donc être des acteurs sociaux directement engagés dans ce travail mémoriel, en tant que sources d'informations ou pour les opérations de réparations. Ce sont des sujets historiques qui ont vécu et souffert de ces épisodes, et, c'est avec eux et elles qu'il est nécessaire de construire l'histoire présente. Et, pour ce faire, le travail sur la mémoire est indispensable.

Cette tâche de diffusion peut prendre en compte les dynamiques propres de la "Double herméneutique", c'est-à-dire, les processus de production de sens qui mettent en relation les formes d'interprétation propres du savoir scientifique (l'épistémè) avec le savoir commun (la Doxa). Ils constituent des processus culturels de construction des mémoires historiques et pour cela, l'apport de chacun doit être respecté.

C'est sous ces conditions minimales de reconnaissance de la valeur du savoir commun que s'établit la possibilité d'avancer dans le dialogue interculturel, compris comme la recherche d'accords dans le respect de la diversité culturelle, tout en reconnaissant la valeur du savoir de l'autre (altérité).

Nous pouvons trouver une illustration de ce processus dans la Constitution politique de 1991 de la République de Colombie. Après avoir reconnu le caractère pluriethnique et multiculturel de la nation colombienne, elle a reconnu le savoir ancestral des communautés indigènes via les Juridictions spéciales, dans lesquelles se trouve la Doxa ou le savoir ordinaire des communautés, sous la forme de pratiques et d'institutions de type juridique. A partir de cette première étape, se trouve la robustesse de notre questionnement (González, 2016), celui de la rencontre entre les cultures qui luttent par plusieurs modèles culturels. Une rencontre qui nécessite, de manière constante, la communication par l'intermédiaire du dialogue pour résoudre les disputes.

Depuis notre perspective, il ne s'agit pas d'abandonner la pensée univoque pour se réfugier dans le relativisme des valeurs propre à la pensée postmoderne. Au contraire, il s'agit de promouvoir la prudence interprétative (*phronesis*) à travers le développement d'une pensée relationnelle basée sur l'analyse culturelle qui, elle, utilise l'interprétation analogique appropriée à la diversité des significations que nous trouvons dans le Monde de la vie quotidienne où nous interagissons. Ceci constitue le fondement du dialogue interculturel dans la recherche de principes et valeurs universels analogues, ou de valeurs universelles métissées qui respectent la diversité.

D'autres précisions de type structurel sont aussi nécessaires comme peuvent l'être celles qui définissent les différents types de dialogue. Nous devons à Richard Sennett (2012) d'avoir étudié les formes de coopération humaine et d'avoir identifié deux grandes formes de dialogue à partir de la propriété communicative du langage oral dans la conversation : a) la conversation dialectique dans laquelle les jeux de langage des deux ou multiples interlocuteurs produisent des positions antagonistes qu'il s'agit de transformer en compréhension commune ; b) la conversation dialogique, dans laquelle les interlocuteurs tiennent des positions opposées et, bien qu'ils n'arrivent pas à construire une position partagée, réussissent à augmenter le niveau de compréhension mutuelle.

Depuis le point de vue de l'analyse culturelle tant la conversation dialectique comme la dialogique requièrent une capacité d'écoute et de compréhension de l'autre. Pour cela, il est indispensable de passer par la reconnaissance de la dignité de l'autre en tant qu'être humain. Celui-ci peut être divers, puisque l'être se présente de diverses formes légitimes

(– *pollachôs legomenon* – Aristóteles). Cela permet de laisser place à l'interprétation du sens exprimé dans son récit ou son discours.

La possibilité de construire des accords valides dans une période donnée passe par l'identification des types de significations qui peuvent s'élever à la condition de valeurs importantes ou d'arguments moraux épais selon l'expression de Michael Walzer (1994) (*Thick moral arguments*). Ceux-ci régissent, ou doivent régir, l'orientation de l'action humaine dans laquelle s'inclut le point de vue de l'autre, dans le contexte d'interaction de la vie quotidienne. (*Thin moral arguments*).

Dans ces conditions, le dialogue interculturel envisage tant la conversation dialogique comme la dialectique, selon un processus qui progresse jusqu'à la construction de valeurs universelles dans lesquelles la diversité du particulier reste permise, à travers la construction des Universaux analogues. C'est dans ces derniers que reste pleinement reconnue la diversité qui a permis d'arriver à l'unité.

Nous devons prendre en compte qu'au niveau macrosocial, les formes de compréhension d'un ensemble de significations de l'action dominante ou hégémonique entrent généralement dans une relation de domination. Le groupe humain dominé exerce une résistance depuis les orientations de sens de la subalternité, même en condition de domination légale-rationnelle, dans laquelle la résistance subvertit l'hégémonique à travers divers projets de vie.

Ce type de relation antagoniste entre dominants et dominés permet de comprendre les processus de transculturation dans lesquels l'imposition d'un modèle culturel sur l'autre produit une perte partielle des orientations de sens des communautés culturelles qui entrent en contact pour procéder à la création de formes culturelles métisses ou hybrides, aussi bien pour maintenir la domination que pour substituer la résistance.

Le dialogue interculturel prend nécessairement sa source des mémoires culturelles des parties antagonistes pour que se produisent de nouvelles valeurs universelles reconnaissant la différence par l'intermédiaire de processus de transculturation.

Les champs spécifiques desquels nous pouvons identifier les problèmes de recherche historiographiques restent ainsi déterminés par les combats culturels (*Kulturkampf*) que les acteurs sociaux spécifiques soutiennent dans leur Monde de la vie quotidienne, depuis leurs modèles culturels, en prenant en compte les domaines d'action dans lesquels ils

s'inscrivent. Ce sont a) l'action régulée par les normes (normes d'interaction sociale, normes institutionnelles, normes légales) ; b) l'action régulée par l'adéquation des moyens aux fins, incluant les moyens considérés comme rares dans le marché ; c) l'action orientée par les codes esthétiques et expressifs.

Selon le point de vue exprimé précédemment, le rapprochement et les relations entre cultures se produisent dans le contexte d'une confrontation entre modèles culturels (ensemble d'orientations de l'action) dont l'objectif est d'arriver à l'hégémonie et de la maintenir (González, 2016). Dans le Monde de la vie quotidienne des acteurs historiques, les relations entre modèles culturels permettent de constituer de manière permanente de nouvelles pratiques, de nouvelles formes ou signes, à travers les processus de transculturation.

Ces objectivations de sens permettent de tisser l'historicité selon des conditions spatiales et temporelles spécifiques comme le feraient diverses formes de communication (linguistiques et non linguistiques) à partir desquelles il est possible de développer la compréhension par l'intermédiaire du dialogue entre cultures différentes.

Je souhaiterais conclure par quelques observations à propos de l'importance du pardon dans des situations traumatisantes qui représentent des obstacles à l'élaboration de la mémoire historique via le dialogue entre les cultures.

Au-delà des possibilités offertes par le dialogue pour atteindre des accords pour le futur, la phase psychique des événements traumatiques requiert le pardon des bourreaux (Ricœur, 2003). Il s'agit, certes, d'un pardon difficile et c'est pour cette raison qu'il requiert d'une part les capacités qu'offre l'imagination poétique dans toute son ampleur métaphorique pour sublimer la trace traumatique et pouvoir dire l'indicible. D'autre part, pardonner l'impardonnable requiert une certaine spiritualité comme par exemple les pratiques d'attention envers soi-même, élevées au rang de transcendance de l'existence immanente, celle là même que conceptualisèrent les grandes religions de salut. Il faut toutefois préciser qu'elles ne sont pas les seules manifestations à être passées par des processus de sécularisation, dans le monde de la vie quotidienne.

Ces deux puissants facteurs doivent s'associer au processus juridico-politique de la réconciliation. La tradition gréco-latine en donne des preuves dans la tragédie, dans son expression poétique, via, par exemple Antigone ou Electra. Cette dernière exprime la difficulté d'oublier les

malheurs et nous rappelle, dans le même temps, l'importance de taire ce que la mémoire ne peut oublier. Pour cela, l'unique solution qui nous est possible d'entreprendre est de faire appel au geste magnanime du pardon, en l'associant à la reconnaissance et à une forme de tolérance humaine semblable à l'amour pour son prochain ; ou à l'amour de l'humanité. La perspective offerte par Charles Sanders Peirce (1974) peut fonctionner puisqu'elle se réfère à un « Amour évolutif » vu comme force créatrice qui se transforme en diverses manifestations d'amour envers son prochain, à travers la rencontre amicale, le patrtage, et, dans ce cas, entre victimes et bourreaux.

Il ne fait pas de doute que le travail de réparation dans la sphère du symbolique doit être accompagné de réparations dans les domaines du Monde de la vie quotidienne des victimes. Cela leur permet alors de mener une vie digne et d'avancer fermement et durablement dans le processus de réconciliation pour former une nouvelle communauté de sens.

Références

Appiah, A. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños.* Buenos Aires: Katz editores.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Caminos para la memoria. Orientaciones para la participación de las victimas en los procesos misionales del Centro Nacional de Memoria Histórica* (CNMH). Bogotá: CNMH.

Duedahl, P. (2011). Selling mankind: UNESCO and the invention of global history, 1945-1976. *Journal of world history.* 22, 1

Doròn, A. (2001). Le dialogue littéraire andalou: modèle de dialogue interculturel. En, Diane, D. (Dir). *Les routes d'al-Andalus: patrimoine commun et identité pluriel.* Paris: UNESCO

Febvre, L. (1949). Rapport de M. Febvre. Citado por Duedahl, P. (2011). Selling mankind: UNESCO and the invention of global history, 1945-1976. *Journal of world history.* 22, 1

González, J.E. (2016). Modelos culturales. En, *Análisis cultural hermenéutico.* Buenos Aires: Circulo hermenéutico.

Maurel, C. (2014). *L'histoire « général de l'Afrique » de l'UNESCO: un projet de cooperation intellectuel transnationale d'esprit afro-centré (1964-*

1999). Cahiers d'études africaines, Vol. 54, Nº 215.
Montesquieu, Ch. (1973). *De l'esprit des lois.* Paris: Garnier.
Nora, P. (1984). *Les lieux de mémoire.* Vol 1. La République. Paris: Gallimard.
Peirce, C.S. (1974). Evolutionary love. CP 6287-6317. En, *Collected papers of Charles Sanders Peirce.* Cambridge (Mass). The belknap press of Harvard University.
Revel, J. Dir. (1996). J*eux d'echelles. La mycro-analyse à l'experience.* Paris: EHESS / Gallimard / Seuil.
Ricœur, P. (2003). *La mémoire, l'histoire et l'oubli.* Paris: Éditions du Seuil
Robertson, R. (2003). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. En, Monedero, J.C. (Ed.). *Cansancio del Leviatán: problemas políticos en la mundialización.* Madrid: Editorial Trotta.
Sennett, R. (2012). *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación.* Barcelona: Editorial Anagrama
Somner, W. G. (1906). *Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, mores and morals.* New York: Dover publications.
unesco (1978). *Actas de la 20ª Conferencia general.* Paris: unesco.
Walzer, M. (1994). *Thick and thin: moral argument at home and abroad.* Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame press.