

# REPRESENTATIONS ET MYTHES CONTEMPORAINS

Nikos Kalampalikis\*

« Du seul fait qu'on pratique la psychologie sociale, on est hors de l'ontologie objectiviste, et l'on ne peut y rester qu'en exerçant sur l'« objet » qu'on se donne une contrainte qui compromet la recherche. L'idéologie objectiviste est ici directement contraire au développement du savoir. C'était par exemple une évidence, pour l'homme formé au savoir objectif de l'Occident, que la magie ou le mythe n'ont pas de vérité intrinsèque, que les effets magiques et la vie mythique et rituelle doivent être expliqués par des causes « objectives » et rapportés pour le reste aux illusions de la Subjectivité. La psychologie sociale, si elle veut vraiment voir notre société telle qu'elle est, ne peut pourtant partir de ce postulat, qui fait lui-même partie de la psychologie occidentale, et en l'adoptant, nous présumerions de nos conclusions ».

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, p. 43.

---

Dans l'effort de démontrer au sein de la psychologie sociale, l'interrelation entre culture et cognition, il est totalement légitime, d'après Farr (1988), de porter son intérêt sur des représentations collectives, tels les mythes ou les religions. L'étude du mythe, qui pourtant fait partie intégrante des représentations collectives, figure rarement dans le champ des représentations sociales (cf. Chombart de Lawe, 1971). Farr (1993) souligne cette particularité en suggérant d'intégrer dans l'étude des représentations sociales les idées que Barthes (1957) avait développé sur la mythologie contemporaine. Dans cette même perspective, l'étude des représentations sociales peut mettre en lumière plusieurs aspects de la mémoire collective<sup>1</sup>.

## 1. *Le mythe contemporain comme « message »*

Dans la continuité de la réflexion durkheimienne, Roland Barthes jette le pont théorique entre le mythe, dans sa version contemporaine, et la représentation collective dans les sociétés modernes. Dans l'un de ses écrits peu connus (1971/1993), quatorze ans après les *Mythologies* (1957/1993), cet auteur soutient que le mythe dans nos sociétés s'apparente dans la parole sociale sous la forme d'un message, d'un reflet, déterminé socialement, permettant aux sociétés contemporaines de renouer avec leur passé et de garantir la pérennité « naturelle » de leurs cultures : « ... le mythe, proche à ce que la sociologie durkheimienne appelle «une représentation collective», se laisse dire dans les énoncés de la presse, de la publicité, de l'objet de grande consommation ; c'est un déterminé social, «un reflet». Ce reflet cependant, conformément à une image célèbre de Marx, est inversé : le mythe consiste à renverser la culture en nature, ou du moins, le social, le culturel, l'idéologique, l'historique en «naturel» » (1971/1993, p. 1183).

Barthes, donne une définition du mythe contemporain en tant que parole autour de laquelle se construit tout un système de communication. Le mythe moderne n'est pas seulement un concept, ni une idée ; c'est un mode de communication, c'est une forme. Naturellement, à cette forme s'imposent des conditions sociohistoriques particulières, pour que son usage social permette sa transformation en matière mythique. Selon le même auteur, le mythe ne se définit pas par rapport à l'objet de son message, mais par la façon dont il profère ce dernier. Il convient que le mythe, obéisse

---

\* LPS-EHESS (depuis, enseignant-chercheur (GRePS EA 4163), Université Lyon 2)  
contact : Nikos.Kalampalikis@univ-lyon2.fr

<sup>1</sup> Comme Wundt l'a très justement remarqué, « *le familier et le mémorable sont extrêmement liés* » (1897/1969, p. 245) et à cet égard le processus d'ancrage et la familiarisation avec la nouveauté et l'étrange, mérite notre attention.

à des limites formelles et non substantielles. La détermination du mythe, selon le même auteur, ne dépend pas de l'objet de référence, mais de la manière selon laquelle se manifeste le message. Ce message a certainement une base historique, car le mythe lui-même est un discours historique<sup>2</sup>.

Le mythe moderne a visiblement perdu son caractère archaïque d'énoncement par le biais des grands récits. Dorénavant, c'est la communication sociale qui lui donne naissance sous la forme d'un message. Le mythe étant un message, il peut être formé aussi bien dans le discours social oral et écrit (phraséologie, stéréotypie, sens commun), que par une masse illimitée de signifiants (photographie, peinture, littérature, cinéma, publicité etc.) ; ainsi « (...) le mythe disparaît, mais il reste d'autant plus insidieux, le mythique » (*ibid.*).

Cette conception du mythe moderne véhiculé, canalisé, inventé par la communication sociale rejoint des analyses récentes dans la sociologie de la communication qui postulent que précisément les « cérémonies télévisuelles confèrent un statut mythique à leurs protagonistes » (Dayan & Katz 1996, p. 202). Dans le cas qui nous a préoccupé dans notre étude sur les épiphénomènes de l'affaire macédonienne<sup>3</sup> sur le plan identitaire et mnémonique hellénique (Kalampalikis, 2001), le passé historique du groupe national est doublement cautionné par ces analyses. Pour Barthes, l'histoire joue un rôle vital mais aussi sélectif, en ce qui concerne les conditions d'émergence de telle ou telle parole et de sa métamorphose en parole mythique. Selon lui « ...c'est l'histoire humaine qui fait passer le réel à l'état de parole, c'est elle et elle seule qui règle la vie et la mort du langage mythique car le mythe est une parole choisie par l'histoire » (Barthes 1971/1993, p. 1183).

## 2. Représentations sociales et mythes

Dans le domaine de la psychologie sociale le renouveau de la discipline que Moscovici a tenté en renouant avec la notion de représentation collective a ouvert depuis maintenant quarante ans un véritable champ disciplinaire (*cf.* Buschini & Kalampalikis, 2001). Dans son étude désormais classique sur le changement du statut épistémique du savoir scientifique dans son passage à la sphère du sens commun, la représentation a changé de vocable mais aussi d'essence. Le passage du collectif au social n'était pas le résultat d'un simple renouvellement de vocabulaire, mais une différenciation d'essence. La représentation est collective car elle est en genèse continue au sein d'une communauté ; elle devient sociale par son partage, sa négociation et par la dynamique de l'interaction et de l'influence mutuelle de ses vecteurs, sans que ces processus empêchent un quelconque équilibre, selon les conditions de sa production sociale. Un équilibre qui garantit à son tour le destin de sa continuité à travers le langage, la communication et les formes symboliques et institutionnelles de son expression. Les formations symboliques de la pensée sociale (croyances, idéologies, mythes) font partie intégrante de notre réalité et soutiennent continuellement les pratiques communes, en constituant de cette manière sa partie dynamique.

---

<sup>2</sup>Nous retrouvons une conception similaire du mythe contemporain chez Lévi-Strauss quand il affirme "*Rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique*" (1958, p. 231).

<sup>3</sup> L'indépendance de la République de Macédoine en 1991 a provoqué des réactions vives de la part de son pays voisin, la Grèce, qui refuse – jusqu'à aujourd'hui – de la reconnaître sous son nom constitutionnel en prétendant qu'il appartient exclusivement à l'héritage de la culture hellénique. Ce conflit symbolique, connu sous le nom d'affaire macédonienne, a donné lieu en Grèce à des réactions politiques, populaires et médiatiques orageuses via l'usage d'un argumentaire faisant appel à l'histoire ancienne de la région. Dans le cadre de notre thèse, nous nous sommes penché sur l'impact de cette affaire en Grèce au niveau de la mémoire collective, l'histoire et les représentations qu'elle a générées, son apparition et son déclin soudains, ses traces. Pour cela, nous avons interrogé sur le terrain une population de jeunes Grecs dont le discours a été collecté à l'aide d'une méthodologie qualitative (entretiens, focus group, associations verbales, recherche documentaire, analyse de presse). Son interprétation a fait appel à des modèles théoriques issus de la psychologie sociale, mais également de l'anthropologie et de l'histoire, dont nous avons essayé de combiner la pertinence et la fécondité.

Les représentations sociales remplacent dans la modernité les mythes, les légendes, les formes mentales courantes des sociétés traditionnelles, en héritant « à la fois certains traits et certains pouvoirs » (Moscovici 1989, p. 83). Néanmoins, représentations et mythes correspondent à des programmes de vérité proportionnellement analogues aux sociétés qui leur donnent naissance. Le mythe, une science « exacte » en Grèce antique, devait son exactitude à un modèle de société bien particulier et une appréhension du monde différente de la nôtre. Il s'inscrivait, comme pour les sociétés dites primitives, dans une philosophie de nature cosmogonique, une manière de percevoir et d'appréhender l'homme, la nature et le divin<sup>4</sup>, non pas en les objectivant, comme le fait la science, mais, au contraire, en les chargeant de valeurs subjectives et symboliques (Lévy-Bruhl, 1935 ; Cazeneuve, 1961). Cette manière de penser le passé collectif et le monde produisait une connaissance de nature différente. Comme le faisait remarquer Meyerhoff à propos des mythes, « les générations antérieures *savaient* beaucoup moins que nous sur le passé, mais peut-être *sentaient*-elles beaucoup plus vivement que nous la continuité avec ce passé dans lequel elles se reconnaissaient » (1955, p. 40 – ital. dans l'orig.). Cela peut paraître paradoxal comme postulat, mais les représentations comme forme de savoir social ou paradigmes de croyances (Jodelet, 2002), théories du sens commun ou encore réseaux de significations (Moscovici, 1998) sont en phase avec nos sociétés actuelles où l'exactitude de la science positive tient lieu de vérité exhaustive. Elles le sont, car précisément elles servent à éclairer la face cachée d'une autre vérité, celle des sociétés pensantes, dans un double mouvement de connaissance et de maîtrise de soi et des autres, de l'espace matériel et symbolique, conditionné et alimenté par les conditions sociales de sa genèse.

Si, selon Sperber, « l'esprit humain est réceptif aux représentations culturelles, comme l'organisme humain est réceptif aux maladies » (1984/1996, p. 80), une étude psychosociale du rôle des produits mentaux sociaux, tels les récits mythiques, dans la mémoire et les représentations du passé d'un groupe national ne peut que focaliser son regard au niveau de leurs transformation, transmission et ancrage dans le discours et les pratiques qui les mettent en scène. Nous considérons le mythe comme une production mentale sociale qui a son historicité, sa fonctionnalité et son symbolisme. Elle véhicule jusqu'à nos jours, un mode de pensée, un héritage culturel vaste, une « archive » historique, un bagage lexical et une phraséologie (aussi bien dans la littérature que dans le langage au quotidien, le sens commun). Le mythe nous intéresse du point de vue de la psychologie sociale comme forme symbolique du savoir culturel faisant partie de nos représentations et soutenant des pratiques communes. Son lieu d'ancrage et de prédilection quant à sa recherche se retrouve dans le champ mnémotique identitaire, la mémoire culturelle, là où l'historique, l'identitaire et le culturel se croisent et s'entremêlent, là où la menace extérieure est sentie et vécue comme un *ultimatum* à l'être même. La psychologie sociale en tant que science de la culture « doit pouvoir contribuer à la critique d'un certain nombre de difficultés « idéologiques », dont les conséquences politiques et humaines sont énormes » (Moscovici 1987, p. 528).

Penser les mythes dans les sociétés modernes, façonnées par le savoir scientifique, l'empirie et la vérification, serait vain, sinon chimérique. En même temps, suivre à la lettre la critique positiviste qui veut réduire le mythe à un genre littéraire ou une fabulation archaïque serait lui refuser toute ouverture à un rapport avec le vécu social, culturel et imaginaire. Au contraire, mettre en lumière les formes symboliques du savoir que les représentations véhiculent en elles sous forme d'imaginaire collectif, hérité, exprimé, médiatisé, partagé et surtout vécu en société serait plus approprié, sinon nécessaire, de nos jours. Capter ces dimensions qui se dévoilent par le biais du sens commun sous forme de savoir ou souvenir identitaire c'est quelque part, historiciser l'idée de leur vérité.

---

<sup>4</sup>Cette perception, appréhension et inscription différente de l'homme dans la Grèce antique s'illustre par la manière de raconter l'action humaine, c'est-à-dire de faire l'histoire (Le Goff, 1977), mais aussi dans son rapport fondamentalement différent avec la nature. En ce sens, Arendt (1954) souligne le dénominateur commun entre histoire et nature dans l'antiquité grecque, qui n'est d'autre que "l'immortalité".

C'est cette conception des mythes, héritage culturel et métaphore d'existence collective d'autrefois, que nous avons essayé d'étudier à travers leur actualisation dans le sens commun, l'identité et la mémoire sociale et historique par le biais de l'affaire macédonienne (Kalampalikis, 2002). Leur efficacité symbolique dans le cadre précis de cette étude nous a incité à essayer de capter leurs activations et expressions dans la réalité sociale de leurs vecteurs. L'affaire macédonienne et la problématique psychosociale qu'elle nous a posée, nous donnent l'occasion d'étudier, par le biais de la communication sociale, le fond représentationnel et mnémonique qu'elle met en lumière dans le cadre d'une situation conflictuelle qui était « en activité » tout au long de notre effort de capter sa dynamique aussi fidèlement que possible.

### 2.1 Cadre méthodologique de la recherche

L'angle qualitatif sous lequel nous avons étudié l'affaire macédonienne, a consisté en une recherche qui s'est étalée sur un espace de quatre ans (1997-2000) et qui a mis en parallèle, d'une part, la culture "objective" – discours institutionnel (analyse d'un manuel d'histoire portant sur l'histoire de la Macédoine et diffusé dans toutes les écoles au début du conflit) mais aussi médiatique (analyse de 249 articles de la presse grecque de septembre 1995 à juillet 2001) –, et de l'autre, la culture "subjective", à savoir, le discours recueilli par le biais de techniques standardisées en psychologie sociale, de cartes associatives (Abric, 1994) (n=150, mots inducteurs « Macédoine » et « FYROM » - Former Yugoslav Republic of Macedonia, nom officiel de la République de Macédoine au sein des Nations unies depuis 1995), d'entretiens individuels semi-directifs (n=50), mais aussi d'entretiens collectifs (10 *focus groups*) (n=50, 5 sujets/groupe), et la passation d'un fascicule de recueil d'adjectifs autour de toutes les populations nationales limitrophes à la Grèce (n=150). La population ciblée est constituée de jeunes Grecs (âge médian 24) choisis en fonction de leur lieu de naissance et d'habitation (Grecs nés en Macédoine grecque versus Grecs non-Macédoniens vivant à Athènes), afin de mettre en jeu les facteurs de l'origine et de l'âge dans la représentation et les réminiscences de cette affaire. Les entretiens de groupe sont venus compléter notre appareil méthodologique de par leur fonction de "simulateurs de discussions quotidiennes" et de "générateurs de représentations sociales" (Lunt & Livingstone, 1996). Nous ajouterons, que l'entretien de groupe offre une rare occasion d'activation et de confrontation de cadres mnémoniques collectifs, de par son principe de focalisation temporelle dans le passé, proche ou lointain. Pour le cas qui nous intéresse, l'affaire macédonienne, l'histoire nationale proche ou lointaine, ainsi que les mobilisations populaires ont constitué des cadres communs de référence où les sujets s'inscrivaient collectivement à partir de leurs propres expériences ou connaissances personnelles. Ces cadres de référence ont été reconstitués pendant l'entretien à partir du vécu et des souvenirs des sujets formant ainsi une structure narrative commune (cf. Kalampalikis, 2002).

De cette manière, nous avons cherché à avoir accès à, au moins, trois versions différentes du même phénomène : celle *subjective*, découlant de recueil verbal d'une population locale sur le terrain par le biais de méthodes interrogatives et projectives, une autre *institutionnelle* par l'analyse du discours étatique et médiatique, et, enfin, une dernière, *historique*, basée sur l'étude et la recherche documentaire.

### 3. Un mythe historique revisité

Dans le cadre de cet article nous allons nous focaliser sur les résultats concernant le personnage d'Alexandre le Grand, issus aussi bien du discours recueilli lors des entretiens individuels que des cartes associatives mais également de la recherche documentaire centrée sur le rôle de son récit dans la mémoire historique grecque. Ce même récit-souvenir, avait déjà pris une couleur mythique

dans l'historiographie et la littérature en étant associé au monde des protagonistes des récits mythiques de la Grèce antique. De plus, la transmission orale et la diffusion écrite du récit d'Alexandre sous la forme narrative d'une légende, a fait de lui un mythe national dans la conscience collective hellénique, une métaphore identitaire pour une nation en quête d'une autonomie politique.

### 3.1 Un récit, une métaphore

Pour quiconque s'intéresse de près aux péripéties d'Alexandre le Grand l'obstacle majeur repose, mise à part la colossale bibliographie qui lui a été consacrée, à une fissure temporelle qui sépare son aventure et les premiers récits qui nous l'ont révélé. Le plus proche, celui de Diodore de Sicile, lui est postérieur de trois siècles, le plus sérieux, celui d'Arrien, a été rédigé quatre siècles et demi après la mort d'Alexandre (Vidal-Naquet, 1984). Mais c'est un auteur inconnu qui a vraiment marqué la transmission et la diffusion du récit de son parcours. Entre histoire et fiction, l'œuvre de Pseudo-Callisthène<sup>5</sup>, élaborée au II<sup>e</sup> et parue au III<sup>e</sup> siècle après J.-C., n'est qu'un tissu de contes prodigieux et d'anecdotes mirifiques touchant la vie et les exploits d'Alexandre. Tenu pour longtemps comme la véritable histoire de sa vie, ce roman historique fut l'un des livres populaires préférés du monde hellénique. On retrouve à sa lecture Alexandre-fils de Nectanebo (roi Egyptien et magicien qui prend le rôle d'Ammon), ou encore Alexandre comparé ou identifié à Ulysse et Achille faisant ainsi allusion aux œuvres épiques homériques. Traduite en latin et en arabe la diffusion de cette œuvre a alimenté l'imaginaire oriental et occidental autour d'Alexandre et nombreux sont les recueils et les œuvres poétiques qui en témoignent. Des auteurs arabes, persans, turcs et chrétiens ont consacré à sa vie et ses conquêtes plusieurs ouvrages relevant plutôt du roman que de l'histoire. Dans l'imaginaire populaire plusieurs légendes et contes ayant trait à sa mémoire ont commencé à se propager, juste après sa mort, dans des peuples aussi variés que ceux de ses conquêtes (Nicolaidès, 1899).

Dès le XVI<sup>e</sup> siècle le récit d'Alexandre, en poésie (*rimada*) et en prose (*fyllada*), a donné lieu à un nombre important d'éditions de livres populaires, destinés à éduquer mais également à distraire les couches populaires. Du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, cette biographie mythologique fut répandue, rééditée, revisitée et reconstruite par la tradition orale, la mémoire collective et les contes grecs et balkaniques. Le personnage d'Alexandre devient ainsi symbole et synonyme de la lutte contre toute sorte d'ennemis (Perses, mais aussi Ottomans), incarnation de la beauté et du bien, sa nature métaphysique et ses qualités divines s'accroissent. La tradition fait de lui une leçon morale et sa fonction sociale se détache complètement du contexte historique qui lui a donné naissance. Désormais, il prend corps au sein d'une mémoire historique collective de nature généalogique qui fait de lui une métaphore d'existence diachronique.

Cette métaphore, nous la retrouvons sous des formes et des buts politiques et idéologiques différents depuis la naissance de l'état grec, jusqu'à une époque récente. Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, on la reconnaît dans les écrits de plusieurs idéologues de la lutte grecque vers l'indépendance (1821), mais également comme inspiration nationaliste pendant la tragédie humaine et militaire de la "Grande Idée" (1912-1913) – quand l'armée grecque a voulu récupérer les territoires de l'Asie Mineure – jusqu'à sa parodie par les colonels de la dictature grecque (1967-1974) (Veloudis, 1977).

Il semble clair que ce personnage charismatique a obtenu, de par sa personnalité et ses incroyables réussites, un statut particulier dans la littérature, l'art, l'historiographie, mais surtout dans la

---

<sup>5</sup> Callisthène, neveu d'Aristote, est l'historien officiel des conquêtes d'Alexandre le Grand, dont le récit a été perdu. Il l'a suivi pendant ses expéditions et fut vraisemblablement assassiné par ce dernier pour cause de trahison. Pseudo-Callisthène est lui, une figure inconnue et énigmatique d'Alexandrie. Son nom lui a été attribué par la tradition historiographique en opposition à Callisthène.

conscience nationale grecque. L'historiographie est "un fait étroitement culturel", soulignait Veyne (1979, p. 61), et en ce sens le récit d'Alexandre occupe une place capitale dans la construction de l'identité culturelle hellénique ; il incarne symboliquement l'essence même de cette dernière.

### 3.2 Trois fonctions symboliques

L'usage idéologique de son efficacité symbolique lors du conflit entre la Grèce et la République de Macédoine a servi de preuve "incontestable" de l'hellénicité de la Macédoine dans l'argumentation publique grecque. Il représentait la gloire du passé antique, la civilisation et la culture hellénique dans son ensemble, l'origine du nom et de l'espace. Sa narration historico-mythique est également présente sous cette forme – encore aujourd'hui – dans les manuels d'histoire de l'éducation nationale grecque (Frangoudaki, 1997) associée à l'idée de "conscience nationale" et de l'hellénisme "survécus" de l'antiquité à nos jours.

Nicole Lautier (1997) a montré, entre autres, dans son étude sur la didactique et la compréhension de l'histoire chez les élèves, que l'histoire est mieux retenue et mémorisée par le biais de la condensation de périodes et d'événements autour de "grands" personnages, et que le critère essentiel qui détermine la définition de l'événement est sa capacité à entraîner un changement. Personnalisation et rupture sont donc deux critères implicites de mémorisation, parfaitement adaptés à Alexandre le Grand. Il a été mis en évidence par ailleurs (Igglesi, 1997) que la notion de continuité nationale à travers le temps est considérée par les enseignants grecs comme une partie cruciale de la formation de l'identité nationale de leurs élèves<sup>6</sup>. Une continuité qui à force d'être durable devient éternelle, a-historique.

Mis à part le fait que nous retrouvons le récit de sa vie sous forme de tradition légendaire transmise oralement dans la péninsule balkanique depuis des siècles, l'aspect unique de ses conquêtes a servi d'argument dans le discours public dès le début des années 90, pour justifier la singularité et l'unicité de l'identité nationale et délimiter l'univers de significations qui se rattache au nom *Macédoine*. L'analyse qualitative des discours individuels et collectifs recueillis a également mis en évidence l'appel à ce même fond mnémotique glorieux justifiant les raisonnements des discutants vis-à-vis de l'espace et du nom. Durant les entretiens individuels, nos sujets étaient amenés à parler d'Alexandre le Grand de manière spontanée et cela à différentes reprises : tout d'abord, dans les associations verbales où le nom d'Alexandre était très souvent un des premiers associés au nom/stimulus *Macédoine*<sup>7</sup>. Ensuite, dans l'évocation des souvenirs de l'époque des manifestations et des slogans qui portaient sur lui, des enseignements d'histoire à l'école, du discours politique et médiatique, mais aussi tout particulièrement dans leurs références à l'histoire de la région et aux raisons qui justifient le refus du nom. Quand le personnage d'Alexandre était spontanément énoncé par les sujets, une relance était prévue dans le guide d'entretien sur le rôle qu'il jouait ou qu'il joue encore selon chaque interviewé dans le cadre de l'affaire macédonienne. L'analyse de ces extraits nous a permis de mettre en évidence trois fonctions symboliques majeures du nom d'Alexandre dans le discours recueilli:

---

<sup>6</sup>Parole d'enseignant interviewé par Igglesi : "les élèves doivent savoir que nous sommes les ancêtres d'Alexandre le Grand..." (1997, p. 326).

<sup>7</sup>A partir du mot inducteur "Macédoine" nous avons demandé aux sujets d'associer quatre mots (au maximum) qui leur venaient à l'esprit. Puis, de produire une deuxième, puis une troisième et une quatrième série d'associations à partir d'un couple comprenant le mot inducteur et chacun des mots associés à la première série (Abric, 1994). Nous avons ensuite procédé à une analyse du matériel en trois phases, dont les deux premières ont été assistées par le logiciel d'analyse textuelle Alceste. La première phase consistait en une analyse séparée des quatre premières associations ayant servi de stimuli aux suivantes, et donc dotées d'une signification, d'un ordre, et d'un degré de spontanéité différents. La seconde, était réservée à l'analyse de l'ensemble des associations. Finalement, dans un troisième temps, nous avons procédé à une comparaison des deux analyses précédentes et à une catégorisation qualitative finale. Le nom d'Alexandre le Grand était associé à 81% dans les quatre premiers mots des 150 cartes associatives que nous avons analysées.

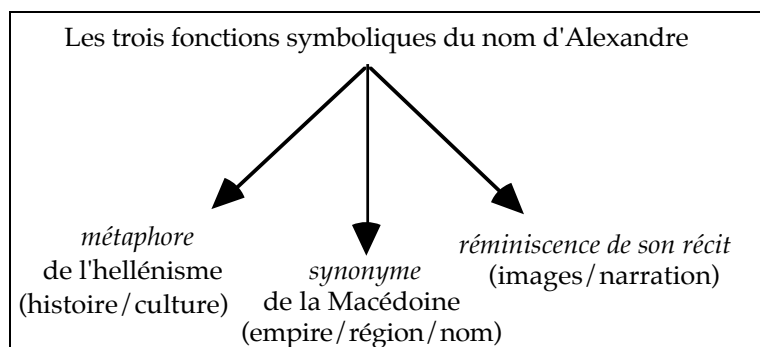


Tableau (1) : Les trois fonctions symboliques du nom d'Alexandre

La première, de *synonymie*, quant à la Macédoine comme nom, région, mais aussi empire dans l'histoire antique ; la seconde, de *métaphore*, eu égard à la civilisation et à la culture grecques, l'hellénisme. La troisième fonction, relève du registre mnémonique des sujets relativement aux *réminiscences* imagées et narratives des différentes scènes de son récit de vie, de l'enseignement scolaire à son propos, mais également de son usage pendant les manifestations populaires. Alexandre sert donc de point d'attraction d'anamnèses liées soit à la vie familiale soit au vécu social.

### 3.2.1 Fonction de synonymie

De prime abord, pour plusieurs sujets notamment en provenance de Thessalonique, la simple évocation du nom de Macédoine suffit à associer celui d'Alexandre. Plusieurs d'entre eux font référence à cette relation de synonymie qui relie ces deux noms :

Panagiota/T<sup>8</sup> : "Pour tout le monde, Macédoine et Alexandre sont des synonymes. L'esprit va directement à Alexandre le Grand, quoi."

Xrisa/T : "Personnellement, quand on parle de la Macédoine, Alexandre est une figure qui domine l'esprit, beaucoup plus d'ailleurs lui-même que son père Philippe."

Ioanna/T : "Quand quelqu'un pense à la Macédoine automatiquement son esprit évoque Alexandre."

Paraskevi/T : "En entendant Grèce-Macédoine, ce qui te vient à l'esprit ce sont des mots très particuliers comme Alexandre par exemple, des mots qui ne te viennent pas à l'esprit quand tu entends Amérique ou Skopje ou n'importe quel autre pays."

Cette relation d'association entre Alexandre le Grand et la Macédoine est clairement illustrée dans les deux extraits qui suivent. Ce dernier, entretient avec le nom de la région une relation aussi indissociable qu'un "*produit de grande consommation avec sa marque*", mieux encore, il résume et inclut en lui "*l'alpha et l'oméga du nom Macédoine*" :

Andreas /A

Q. *Pour toi qu'est-ce que représente Alexandre le Grand en relation avec l'affaire ?*

"Tu sais, c'est comme Coca-Cola qui a un petit symbole dessus. Alors lui, c'est l'identité intérieure de la Macédoine, le symbole par excellence, la seule chose qui s'identifie à la Macédoine, car en entendant Alexandre le Grand, tu l'identifies à la Macédoine. C'est un symbole plus fort que la Tour Blanche<sup>9</sup> par exemple. C'est la force grecque."

Christos/A : "Il est l'alpha et l'oméga du mot Macédoine. Ou, si tu préfères, le M et le A du mot Makedonia. Parce que tout lieu a une idole, une légende, c'est comme ça que l'hellénisme et les Macédoniens ont Alexandre le Grand."

### 3.2.2 Fonction de métaphore

<sup>8</sup> Codification : Prénom/T : Thessalonique, /A : Athènes.

<sup>9</sup> Monument emblème de la ville de Thessalonique.

Au-delà de sa synonymie avec la région, Alexandre devient dans le discours des sujets la métaphore, tant de la Macédoine, que de la culture et de l'histoire grecques, la meilleure "preuve" à apporter pour justifier l'argumentation concernant le nom.

Vasilis/A : "Alexandre représente pour moi un argument indéfectible. C'est l'histoire même. L'histoire grecque. C'est le meilleur argument. Il est à nous et non à eux. Cela va sans dire, il y a tant de choses à dire là-dessus. C'était un général très efficace, il a diffusé la civilisation grecque, il est arrivé jusqu'à la fin du monde connu à l'époque, et je crois que son projet était d'unir tous les Grecs, car il y avait des Etats-cités."

Paraskevi/T : "La Grèce a derrière elle une histoire et un passé. Alexandre le Grand a fait tant de conquêtes et de luttes. Il y a eu des luttes et plein de difficultés pour qu'on s'appelle aujourd'hui Macédoine. Nous n'avions pas pris le nom comme ça. Nous avons une histoire."

Pour certains interviewés la figure d'Alexandre prend l'allure d'une légende, d'une personnalité mythique sortie directement des épopées homériques. Au-delà de sa fonction de preuve dans le conflit qui oppose la Grèce à la République de Macédoine, il devient aussi une leçon, un enseignement dans le présent pour l'ensemble du groupe national. Selon les mots d'un interviewé "Alexandre est ce que la Grèce est et n'est pas en même temps ... tout ce que l'on devrait être mais que l'on ne sera jamais" :

Nicos/A : "Alexandre le Grand était une personnalité mythique ; mais véritablement ce qu'il a fait de radical, la rupture historique, c'était qu'il était le seul avec Allah pour les peuples musulmans, à être considéré comme le Grand, le plus grand de tous. C'est également le fait qu'il a incarné une vision cosmopolite, propagé la civilisation grecque, moi je crois qu'Alexandre le Grand a véritablement changé la direction de l'histoire. C'était une personnalité mythique, car il a pu combiner tous les éléments du modèle du héros homérique, c'était le leader, le général militaire, l'homme qui a inspiré ses soldats pour arriver à la fin et même au-delà de la fin connue du monde de l'époque ... moi je crois qu'un des facteurs les plus essentiels de son expédition était de diffuser l'esprit grec, l'esprit héroïque, qu'il voulait ressembler à Achille, qui était d'ailleurs son modèle, ou de ressembler à Cyrus, le roi des Perses, c'est pour ça que je dis qu'il a une personnalité mythique parce qu'il a bouleversé l'histoire de ces peuples."

Andreas /A : "C'est ce que la Grèce est, et n'est pas en même temps. C'est-à-dire que, tandis que la Grèce devrait être ... les Grecs sont tous fiers, forts, têtus, et de l'autre côté t'as une politique très ..., on est toujours la honte face à tout le monde, irresponsables, que des intérêts personnels ... tu vois par exemple lui, il a voulu faire de la Grèce un énorme royaume et nous on l'a réduit énormément. Il est tout ce que l'on devrait être mais que l'on ne sera jamais."

### 3.2.3 Fonction de réminiscence

Le récit de son personnage se cristallise essentiellement autour de trois caractéristiques majeures : son charisme de chef militaire, son oeuvre de propagateur de la culture hellénique, et enfin certains traits exceptionnels de sa personnalité. Ces caractéristiques semblent directement sorties de l'enseignement de l'histoire à l'école, plusieurs sujets en témoignent, mélangés à des souvenirs familiaux, des images de monuments ou des manifestations :

Aggeliki/A : "Je me souviens qu'avant, à l'école, quand ils nous parlaient d'Alexandre le Grand etc. je l'imaginai comme un héros et j'ai en mémoire une sculpture à lui qui était à l'école et je me souviens de lui comme un héros terrible etc."

Fotini/A : "Quand nous avons appris les conquêtes d'Alexandre le Grand à l'école, nous sentions, toute la classe, que nous avions conquis l'Inde. Nous nous sentions identifiés à cela en tant que quelque chose de grec."

Mariana/ T : "On criait des slogans pendant les manifs comme "Alexandre est vivant"<sup>10</sup>."

Si la logique du contact à l'histoire est celle du récit (Ricœur, 2000; Lautier, 1997), mentionner spontanément des épisodes ou des images de la vie d'Alexandre qui ont marqué l'esprit de nos interviewés revient principalement à raconter, à mettre en intrigue, à tirer des conclusions, sans chronologie, sans précision, de mémoire :

Giannis/A : "Personnellement ce qui m'a fait une énorme impression vis-à-vis de lui c'est l'incident avec Diogène. Tu sais, quand Alexandre était descendu à Athènes, il est allé voir Diogène le cynique qui vivait dans un tonneau, et Alexandre lui

---

<sup>10</sup>Ce slogan spécifique fait écho à une myriade de contes et légendes populaires liés au souvenir de la vie et des exploits d'Alexandre.



a dit quelque chose et Diogène lui a très bien répondu et Alexandre lui a dit "*dis-moi ce que tu veux de moi, et tu l'auras dans la minute*", et Diogène lui a dit "*pousse-toi un peu car tu me caches le soleil*". C'est un petit truc quoi, mais il m'est resté. Une telle simplicité !"

Giorgos/A : "L'histoire avec le nœud m'a beaucoup plu. C'est comme quand tu as une relation problématique avec d'autres personnes, cela devient un nœud, il vaut mieux le couper. C'était un type qui décidait quoi, les solutions étaient rapides et directes. Je pense aussi à toutes ces images qui te marquent, par exemple celle qui le présente sur son cheval avec une épée."

Dans la version moderne de l'affaire macédonienne, il ne s'agissait pas seulement de raconter l'histoire et les conquêtes d'Alexandre le Grand pour se persuader du bien fondé des arguments grecs. C'était beaucoup plus que cela. Le savoir historique, filtré par des confusions et soutenu par le poids idéologique sous toutes ses formes (étatique, religieux etc.), construisait une parole quasi unanime, une communication sociale consensuelle, un lieu où les Grecs, dans leur large majorité, s'identifiaient. Un système de représentations hégémoniques qui contenait un "bricolage" de biologismes, idéologisations, connaissances historiques soigneusement choisies et différemment interprétées. Une tentative pour conquérir "le pouvoir de définir conformément à leurs propres intérêts les principes de définition du monde social" (Bourdieu 1980, p. 69). A côté de cela, existaient une mobilisation sociale importante, un énorme soutien idéologique du monde politique et religieux, une propagation et diffusion des positions officielles grecques, aussi passionnantes qu'hétéroclites.

Une voie potentielle d'interprétation de ce phénomène, semble ainsi émerger via l'idée primordiale de la continuité dans le temps et l'espace. Continuité non seulement d'un héritage culturel et historique, mais aussi d'une identité culturelle incarnée par le concept d'*hellénicité*. Pour se référer à Bruner (1991), on pourrait dire que la conception culturelle de la construction de la signification renvoie à une "biologie de la signification".

La nation grecque, précédant l'Etat grec, est fondée sur une communauté de culture et de langue. Dès l'indépendance nationale grecque (1821-1830), et jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Etat hellénique s'est engagé dans un processus de reconstruction de l'idée nationale via la redécouverte de ses origines remontant à l'antiquité<sup>11</sup>. L'identité nationale a été définie par sa diachronie linéaire et continue, de l'antiquité vers la modernité, de telle sorte que la nation soit représentée et incarnée par le biais d'un continuum temporel et culturel, successif et "*naturel*" (Grèce antique, Byzance, occupation ottomane, Grèce moderne), de nature eschatologique. L'expression historique tragique de cette conception idéaliste nationale s'illustre par l'exemple de la « Grande Idée » un credo nationaliste qui, en 1920, a poussé les Grecs à faire une expédition militaire en Asie Mineure, afin de reprendre par les Turcs les territoires où historiquement leurs ancêtres avaient vécu depuis des siècles.

Cette mythologie nationale a conduit à une défense identitaire, utilisant des termes de l'idéologie nationale du XIX<sup>e</sup> siècle, et notamment l'argument que les titres d'une nation sont légitimés par l'ancienneté de son origine. La défense d'un passé glorieux et indubitable, a été mise en place pour traduire une situation du présent qui semblait remettre en cause ses propres fondements. La recherche de l'origine était basée sur l'archéologie de l'installation (grecque *versus* slave) – comme droit de présence sur l'espace – et non sur la conscience, sur la diachronie et non sur la synchronie, sur une mémoire historique revendicatrice de sa différence et de son unité. Cette mémoire historique a été interpellée par un acte politique qui semblait la menacer, à savoir l'usage d'un nom comme appellation officielle d'un état indépendant, un nom chargé d'histoire, de mémoire glorieuse et de

---

<sup>11</sup>La polémique dans les cercles intellectuels grecs quant au contenu qu'il faudra donner à la Grèce moderne, une fois l'indépendance acquise, commence en effet dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et prendra toute son ampleur pendant les cinquante ans qui ont suivi l'indépendance (Tsoukalas, 1999).

contenus identitaires vitaux pour le groupe national. Paradoxalement, ce même nom faisait partie de l'appellation de la république qui le "revendiquait" depuis environ cinquante ans sans provoquer le moindre problème de coexistence dans la région, "caché" sous un autre, celui, plus unitaire et unificateur, de Yougoslavie.

#### 4. *Narrations nationales, métaphores opératoires*

La fabrication des croyances extraordinaires est telle qu'on ne peut pas la contredire (Moscovici, 1995). Comme en mathématiques, où les axiomes impliquent une consistance extérieure au registre de la preuve, elles requièrent au départ un minimum d'assentiment - ou d'adhésion selon les termes de Mauss (1908) - dans la mesure où elles sont affirmées comme déjà-là à la vérification empirique et rationnelle. Toute croyance a une part rationnelle et tout savoir scientifique une part irrationnelle ; au lieu donc d'opposer la croyance à la raison il serait plus pertinent d'opposer la croyance à l'incroyance (Pradelles de Latour, 2001) et de retrouver les sources d'adhésion collectives.

Le récit d'Alexandre a formé un message communicationnel hautement persuasif. Une narration apparentée à un récit historique et racontée sous la forme d'un mythe légendaire dans le système éducatif et la tradition populaire, a émergé sur la scène sociale grecque à un moment où l'enjeu sur la dénomination devenait menaçant pour l'identité nationale. Cette même narration véhiculait en elle des valeurs socioculturelles qui garantissaient pour le groupe les critères de sa propre vérité.

L'univers de significations ancrées en elle a servi de miroir au groupe national, de "reflet" selon Barthes (1971/1993), qui garantissait la pérennité "naturelle" de sa culture. Espace, nom, culture, rupture, personnalité, tant de notions concentrées, mieux encore condensées, en un autre nom, celui d'Alexandre, dont la signification nouvelle dépasse le sens de chacune prise séparément, devient une leçon, un enseignement, une logique d'action, une représentation qui s'applique à l'ensemble du groupe.

Le nom d'Alexandre véhicule en lui la vérité d'une essence identitaire collective. Sa matérialité linguistique et sa communicabilité font de lui le témoignage présent d'un être passé glorieux. Pour reprendre les termes de Benjamin (1974/2000), *dans* le nom d'Alexandre un fragment capital de l'identité collective se communique pour les Grecs. Le nom est le moyen linguistique, le véhicule de cette identité, associé étroitement à un autre, *toponyme*, *ethnonyme* et *mnémonyme*, celui de *Macédoine*, comme une tautologie (Kalampalikis, 2002).

Ce raisonnement consistant à définir le même par le même ne fait que renforcer l'intensité de ce lien. La toponymie devenant homonyme pour les deux pays, le seuil d'une analogie culturelle était franchie pour les Grecs, cette dernière donnant, à son tour, sa place à une crainte de tautologie identitaire. Dans la tautologie, écrivait Barthes, on peut voir "l'une de ses conduites magiques dont Sartre s'est occupé dans son *Esquisse d'une théorie des émotions* : on se réfugie dans la tautologie comme dans la peur, ou la colère, ou la tristesse quand on est à court d'explication ; la carence accidentelle du langage s'identifie magiquement avec ce que l'on décide d'être une résistance naturelle de l'objet" (1957/1993, p. 714).

Les représentations, notamment identitaires, et le degré de vérité dont elles sont chargées dans les sociétés au sein desquelles elles se propagent, leurs liens inextricables avec l'institutionnel et le politique, l'histoire et le passé culturel du groupe, assurent l'unité symbolique du système. Leur rôle tient, particulièrement à des moments de crise, à renforcer par le biais d'un discours d'une apparence consensuelle l'efficacité symbolique de l'ensemble. Les représentations deviennent, dans ce cas, expression ou reflet du groupe auquel les sujets appartiennent (Jodelet, 1984).

Un reflet qui, dans le cas de la société grecque, trouve ses sources originaires dans l'histoire ancienne, sa mythologie – au double sens du terme. C'est précisément dans son terrain que le groupe est allé chercher les preuves de ses "droits" identitaires pendant l'affaire macédonienne. Un terrain certes propice, car reconnu comme étant une valeur sûre qui fait autorité dans le présent, mais qui témoigne aussi d'un rapport particulier à l'identité. Cette identité hellénique semble profondément marquée par les cadres culturels de sa genèse, et par un rapport spécifique à l'histoire mythique du groupe. Ce vécu culturel, rencontré dans les extraits traitant de l'identité nationale et du rôle du récit d'Alexandre dans l'affaire, s'apparente à une historicité vécue.

Un mot, l'historicité, qui dès son premier usage philosophique sous la plume de Hegel se réfère principalement à l'histoire et aux mythologies de la Grèce antique ("au seul nom de laquelle l'homme cultivé de l'Europe (et en particulier nous les Allemands) se sent chez lui") et à Mnémosyne, ("cette semence de la liberté pensante") (cités in Ricœur 2000, p. 482). Le croisement entre le sentiment de l'enracinement dans un temps historique (l'historicité) et le choix des souvenirs qui vont le rendre intemporel ne peut que nous rappeler le rôle et la fonction du mythe dans l'antiquité grecque. Un rôle et une fonction indissociables des noms qui les condensent, les résument et les activent comme de véritables "micro-récits qui ressaisissent les mythes en offrant au groupe qui en est témoin un puissant instrument d'identification qui excluait l'étranger" (Ginzburg 2001, p. 71).

On peut suggérer que la mythologie grecque joue le rôle d'une sorte de propédeutique de la mémoire culturelle dans la société hellénique contemporaine. Une société dont l'identité s'est sentie menacée par le partage d'un nom qui véhicule un récit, une narration héroïque, faisant appel à un champ mnémonique glorieux dont la figure d'Alexandre a servi de métaphore. Un champ discontinu, car trop éloigné du présent, suffisamment éloigné pour donner lieu à des paraphrases, des approximations, des visions unitaires de l'ensemble, bref des récits identitaires formant "la biographie de la nation" (Anderson, 1983/1996). Ces récits tiennent lieu de savoir identitaire dont le récit initial constitue l'archive. Leur force symbolique, devenue instrument mnémotechnique par l'enseignement institutionnel de l'histoire (Assmann, 1994), contient un degré de vérité inversement proportionnel à la distance temporelle qui les sépare du présent ; un passé généalogique.

La référence principale de cette mémoire historique, glorieuse et originelle, reste la nation, malgré les conditions historiques aléatoires de sa véritable constitution, mais le lien identitaire fait l'économie des dates, des périodes et des détails devenant pour chaque sujet national "une société formée avec lui-même" (Halbwachs 1925/1994, p. 139). De cette société nous ignorons ce qui relève du strict chronologique ce qui n'empêche nullement, bien au contraire, de l'investir de sens. Des significations identitaires s'y attachent silencieusement, l'espace mental et matériel des représentations du soi et d'autrui se construisent collectivement, des souvenirs demeurent et se font jour principalement aux moments de crises, de ruptures, de changements. La mémoire fonde l'identité à condition, selon Augé, d'être oubliée tout de suite : "Les récits de fondation, les héros fondateurs, les héros civilisateurs, dans leur dimension mythique, sont immédiatement opératoires. On peut appeler cela mémoire, on peut l'appeler aussi bien oubli, oubli de tout ce qui, historiquement s'est passé entre" (Augé 1989, p. 53).

La production littéraire de la mémoire a utilisé l'histoire pour rendre véridiques les mythes d'origine. Pendant l'époque des Lumières l'usage du passé était d'ordre paradigmatique tandis qu'au siècle des idéologies nationales (XIX<sup>e</sup>) il était d'ordre légitimateur, preuve d'origine et de continuité. L'usage du passé que nous avons observé ressemblait à celui du siècle des idéologies nationales. Le passé antique hellénique, sous forme d'argument, légitimait l'archéologie de l'installation comme droit de présence prioritaire sur un territoire, comme droit prioritaire aux représentations que cet espace

identitaire portait en lui. Dans un processus d'identification avec l'essence nationale, ce modèle a offert son schéma eschatologique en tant que métaphore pour le destin du groupe national.

Le savoir national est un savoir obscur comme disait Tajfel (1969), mais son ombre est pesante, chargée. Depuis la nuit des temps chaque société produit sans cesse des définitions plus au moins opératoires de son identité ; ce qui rend saillante leur étude c'est la mise en évidence de l'histoire de leurs relations, et, d'un point de vue anthropologique (Augé, 1989), le fait que du sens s'y attache toujours dans la traduction de la réalité culturelle des sujets. Si « la croyance ne régit pas la connaissance de la réalité », mais « elle donne une réalité à la connaissance » (Moscovici, 1995), l'étude psychosociale de l'affaire macédonienne nous a justement permis de mettre en lumière le degré hautement symbolique accordé au passé mythique du groupe dans le cadre d'un conflit autour d'un nom investi de significations identitaires et imaginaires dans sa mémoire culturelle.

#### Références bibliographiques

- ABRIC J.-C. (1994). "Méthodologie de recueil des représentations sociales", in J.-C. Abric (éd.), *Pratiques sociales et représentations*. Paris, P.U.F., pp. 59-82.
- ANDERSON B. (1983/1996). *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine du nationalisme*. Paris, La Découverte.
- ARENDT H. (1954/1972). "Le concept d'histoire : antique et moderne", in H. Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris, Gallimard, pp. 58-120.
- ASSMANN A. (1994). *Construction de la mémoire nationale : une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- AUGE M. (1989). "La force du présent. Entretien avec Nicole Lapierre", *Communications*, 49, La mémoire et l'oubli. Paris, Seuil, pp. 43-55.
- BARTHES R. (1957/1993). *Mythologies*. Paris, Seuil (repris in R. Barthes 1993. *Oeuvres complètes, vol. 1*. Paris, Seuil, pp. 561-722).
- BARTHES R. (1971/1993). "La mythologie aujourd'hui", *Revue Esprit* (repris in R. Barthes 1993. *Oeuvres complètes, vol. 3*. Paris, Seuil, pp. 1183-1189).
- BENJAMIN W. (1974/2000). "Sur le langage en général et sur le langage humain", in Walter Benjamin, *Œuvres, vol. I*. Paris, Gallimard, pp. 142-165 (orig. "Über Sprache überhaupt und über Sprache des Menschen", in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. II(1), pp. 140-157, Franfort, Suhrkamp, 1974-1989).
- BOURDIEU P. (1980). "L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la Recherche*, 35, 63-72.
- BRUNER J. (1991). *...car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle*. Paris, Eshel.
- BUSCHINI F. & KALAMPALIKIS N. (eds) (2001). *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- CAZENEUVE J. (1961). *La mentalité archaïque*. Paris, Armand Colin.
- CHOMBART DE LAWE M.-J. (1971). *Un monde autre : l'enfance. De ses représentations à son mythe*. Paris, Payot.
- DAYAN D. & KATZ E. (1996). *La télévision cérémonielle. Anthropologie et histoire en direct*. Paris, P.U.F.
- FARR R.M. (1988). "Social representations as widespread beliefs", in C. Fraser & G. Gaskell (eds), *Attitudes, Opinions and Representations*. Oxford, Oxford University Press.
- FARR R.M. (1993). "Theory and method in the study of social representations", in G. Breakwell & D. Canter (eds), *Empirical Approaches to Social Representations*. Oxford, Oxford Sciences Publications, pp. 15-38.
- FRANGOUDAKI A. (1997). "«Descendants des Grecs de l'époque minoenne» : une analyse de manuels d'histoire", in A. Frangoudaki & T. Dragonas (eds), *Qu'est-ce notre patrie ? Ethnocentrisme dans l'éducation*. Athènes, Alexandria (en grec), pp. 344-400.

(2002), *Psychologie & Société*, 5, 61-86.

- GINZBURG C. (2001). *A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*. Paris, Gallimard.
- HALBWACHS M. (1925/1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel.
- IGGLES X. (1997). "La peur d'aliénation nationale et l'auto image nationale dans le discours des enseignants", in A. Frangoudaki & T.G. Dragonas (eds), *Qu'est-ce notre patrie ? Ethnocentrisme dans l'éducation*. Athènes, Alexandria, pp. 323-343 (en grec).
- JODELET D. (1984). "Réflexions sur le traitement de la notion de représentation sociale en psychologie sociale", *Communication – Information*, 6(2-3), 15-42.
- JODELET D. (1988). "Pensée sociale et historicité", *Technologies, Idéologies, Pratiques*, Dossier *Psychisme et histoire*, VIII(1), 395-405.
- JODELET D. (1989). *Folies et Représentations sociales*. Paris, P.U.F.
- JODELET D. (2002). "Les représentations sociales dans le champ de la culture", *Social Sciences Information*, Symposium : "Représentations sociales", 41(1), 111-133.
- KALAMPALIKIS N. (2001). *Le nom et ses mémoires. Ancrages des représentations sociales face à une menace identitaire : l'affaire macédonienne*. Thèse de Doctorat en Psychologie sociale. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- KALAMPALIKIS N. (2002). "Des noms et des représentations", *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 53(1), 21-30.
- LAUTIER N. (1997). *A la rencontre de l'histoire*. Paris, Septentrion.
- LE GOFF J. (1977/1988). *Histoire et Mémoire*. Paris, Gallimard.
- LEVI-STRAUSS Cl. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- LEVY-BRUHL L. (1935/1963). *La mythologie primitive*. Paris, P.U.F.
- LUNT P. & LIVINGSTONE S. (1996). "Rethinking the Focus Group in Media and Communication Research", *Journal of Communication*, 46, 79-98.
- MAUSS M. (1908/1969). "L'art et le mythe selon Wundt", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* LXVI, in *Oeuvres M. Mauss. Vol. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris, Editions de Minuit, pp. 195-248.
- MERLEAU-PONTY M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- MEYERHOFF H. (1955). *Time in Literature*. Berkeley, Berkeley University Press.
- MOSCOVICI S. (1987). "Answers and questions", *Journal for the Theory of Social Behaviour, Special Issue: Social Representations*, 17(4), 513-529.
- MOSCOVICI S. (1989). "Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire", in D. Jodelet (éd.), *Les représentations sociales*. Paris, P.U.F., pp. 62-86.
- MOSCOVICI S. (1995). "Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues", in *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine (Colloque de Cerisy)*. Paris, Fayard : 57-72.
- MOSCOVICI S. (1998). "The history and actuality of social representations", in U. Flick (ed.), *The psychology of the social*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 209-247.
- MOSCOVICI S. (2001). "Why a theory of social representations ?", in K. Deaux & G. Philogène (eds), *Representations of the social*. Oxford, Blackwell, pp. 8-35.
- NICOLAÏDES C. (1899). *La Macédoine. La question macédonienne dans l'antiquité, au moyen âge et dans la politique actuelle*. Berlin, Johannes Ræde.
- PRADELLES DE LATOUR, C.-H. (2001). *Incroyances et Paternités*. Paris, Epel.
- RICOEUR P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil.
- SPERBER D. (1984). "Anthropologie et psychologie : pour une épidémiologie des représentations. Malinowski Memorial Lecture", *Man* (n.s.), 20, 73-89, in D. Sperber (1996). *La contagion des idées*. Paris, Odile Jacob, pp. 79-105.

(2002), *Psychologie & Société*, 5, 61-86.

TAJFEL H. (1969). "The formation of national attitudes: A social-psychological perspective", in M. Sherif & C. Sherif (eds), *Interdisciplinary Relationships in the Social Sciences*. Chicago, Aldine Publishing Company, pp. 137-176.

TSOUKALAS K. (1999). *Le pouvoir comme peuple et comme nation. Péripéties de significations*. Athènes, Thémelio (en grec).

VELOUDIS G. (1977). "Introduction", in *Diégésis d'Alexandre le Macédonien*. Athènes, Nouvelle bibliothèque hellénique, pp. 8-110 (en grec).

VEYNE P. (1979). *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Seuil.

VIDAL-NAQUET P. (1984). "Flavius Arrien entre deux mondes", in Arrien F., *Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand*. Paris, Editions de Minuit, pp. 310-394.

WUNDT W. (1897/1969). *Outlines of Psychology*. Leipzig-London, W. Engelmann.

#### Résumé

Penser les mythes dans les sociétés modernes, façonnées par le savoir scientifique, l'empirie et la vérification, serait vain, sinon chimérique. En même temps, suivre à la lettre la critique positiviste qui veut réduire le mythe à un genre littéraire ou une fabulation archaïque serait lui refuser toute ouverture à un rapport avec le vécu social, culturel et imaginaire. Au contraire, mettre en lumière les formes symboliques du savoir que les représentations véhiculent en elles sous forme d'imaginaire collectif, hérité, exprimé, médiatisé, partagé et surtout vécu en société serait plus approprié, sinon nécessaire, de nos jours. Capter ces dimensions qui se dévoilent par le biais du sens commun sous forme de savoir ou souvenir identitaire c'est quelque part, historiciser l'idée de leur vérité. C'est cette conception des mythes, héritage culturel et métaphore d'existence collective d'autrefois, que nous avons essayé d'étudier à travers leur actualisation dans le sens commun, l'identité et la mémoire sociale et historique par le biais de l'affaire macédonienne.

Mots-clés : mythes, représentations, mémoire culturelle, affaire macédonienne

#### Abstract

Thinking of myths in modern societies, fashioned by scientific knowledge, empirical inquiry and verification, seems vain, even fanciful. At the same time, strictly following the positivist critique which would reduce myth to a literary genre or an archaic fabulation would be to refuse any opening to a relation between myth and the lived social, cultural and imaginary world. On the contrary, bringing to light the symbolic forms of knowledge which representations convey within themselves in the form of a collective imaginary, inherited, expressed, mediated, shared and above all lived in society would be more appropriate, even necessary, for the times in which we live. Recovering these dimensions which are revealed in the biases of common sense in the form of knowledge or identificatory memories is, to some degree, to historicise the idea of their truth. It is this conception of myths as cultural heritage and metaphor of a bygone collective existence which I have tried to study through their realisation in common sense, identity, social and historical memory evident in the biases related to events in Macedonia.

Key words : myths, representations, cultural memory, macedonian affair