

Representações e mitos contemporâneos

Contemporary representations and myths

Nikos Kalampalikis^{1, 2}

Resumo

Pensar os mitos nas sociedades modernas, moldadas pelo saber científico, o empirismo e a comprovação, seria inútil, senão utópico. Ao mesmo tempo, seguir rigorosamente a crítica positivista, que quer reduzir o mito a um gênero literário ou a uma fabulação arcaica, negaria qualquer abertura a uma relação com a experiência social, cultural e imaginária. Ao contrário, esclarecer as formas simbólicas do saber que as representações veiculam sob forma de imaginário coletivo, herdado, expresso, midiático, partilhado e, sobretudo, experienciado na sociedade seria mais apropriado, senão necessário, nos dias de hoje. Captar estas dimensões que se revelam através do senso comum, sob forma de saber ou recordação identitária é, em algum lugar, historicizar a idéia de sua verdade. É esta concepção dos mitos, herança cultural e metáfora de existência coletiva do passado que tentamos estudar através da sua atualização no senso comum, a identidade e a memória social e histórica através do caso macedônico.

Palavras-chaves: Mitos. Representações. Memória cultural. Caso macedônico.

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 realization in common sense, identity, social and historical memory evident in the biases related to events in Macedonia.

Keywords: Myths. Representations. Cultural memory. Macedonian affair.

1 Mestre de conferências em Psicologia Social *Groupe de Recherche en Psychologie Sociale* (GRéPS – EA 4163) - Equipe PseCO Institut de Psychologie – Université Lyon 25 avenue P. Mendès-France - 69676 Bron (France). Contato: nikos.kalampalikis@univ-lyon2.fr

2 Tradução de Marta Maria Covezzi. Mestre em Educação. Professora do Instituto de Linguagens da UFMT.

Pelo simples fato de praticar a psicologia social, exclui-se da ontologia objetivista, e só se pode permanecer nela, exercendo sobre o « objeto » uma restrição que compromete a pesquisa. A ideologia objetivista é, aqui, diretamente contrária ao desenvolvimento do saber. Era uma evidência, por exemplo, para o homem formado no saber objetivo do Ocidente, que a magia ou o mito não têm verdade intrínseca, que os efeitos mágicos e a vida mítica e ritual devem ser explicados por causas « objetivas » e relacionados, quanto ao resto, às ilusões da Subjetividade. Se a psicologia social quiser ver realmente nossa sociedade tal como ela é, não pode, no entanto, partir deste postulado, que pertence, ele próprio, à psicologia ocidental, e adotando-o, presumiríamos nossas conclusões.

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

No esforço de demonstrar a interdependência entre cultura e cognição, no âmbito da psicologia social, é totalmente legítimo, segundo Farr (1988), interessar-se pelas representações coletivas, tais como os mitos ou as religiões. O estudo do mito que, no entanto, é parte integrante das representações coletivas, raramente figura no campo das representações sociais (cf. CHOMBART DE LAWE, 1971). Farr (1993) enfatiza esta particularidade sugerindo integrar, no estudo das representações sociais, as idéias que Barthes (1957) desenvolveu sobre a mitologia contemporânea. Nesta mesma perspectiva, o estudo das representações sociais pode esclarecer vários aspectos da memória coletiva³.

1 O mito contemporâneo como « mensagem

Dando seqüência à reflexão durkheimiana, Roland Barthes estabelece a ponte teórica entre o mito, em sua versão contemporânea, e a representação coletiva nas sociedades modernas. Em um de seus textos pouco conhecidos (1971/1993), quatorze anos após as *Mythologies* (1957/1993), este autor

3 Como Wundt observou, muito precisamente, « o familiar e o memorável estão extremamente ligados » (1897/1969, p. 245) e, a este respeito, o processo de arraigamento e a familiarização com a novidade e o estranho merecem nossa atenção.

sustenta que o mito em nossas sociedades tem a aparência, na fala social, de uma mensagem, de um reflexo, determinado socialmente, permitindo às sociedades contemporâneas reatarmos com seu passado e garantirem a perenidade “natural” de suas culturas: «... o mito, semelhantemente ao que a sociologia durkheimiana denomina «representação coletiva», se deixa revelar nos enunciados da imprensa, da publicidade, do objeto de grande consumo; é um determinado social, “um reflexo”. Este reflexo, todavia, segundo uma imagem célebre de Marx, é invertido: o mito consiste em transformar a cultura em natureza ou, ao menos, o social, o cultural, o ideológico, o histórico em “natural” (1971/1993, p. 1.183).

Barthes dá uma definição do mito contemporâneo como fala, em torno da qual se constrói todo um sistema de comunicação. O mito moderno não é apenas um conceito, tampouco uma idéia; é um modo de comunicação, é uma forma. Naturalmente, a esta forma se impõem condições sociohistóricas particulares, para que seu uso social permita sua transformação em matéria mítica. Segundo este mesmo autor, o mito não é definido em relação ao objeto de sua mensagem, mas pela forma com que expressa este último. Convém que o mito obedeça a limites formais e não substanciais. A determinação do mito, de acordo com o mesmo autor, não depende do objeto de referência, mas da maneira pela qual a mensagem se manifesta. Esta mensagem tem certamente uma base histórica porque o próprio mito é um discurso histórico⁴.

O mito moderno perdeu visivelmente seu caráter arcaico de enunciação por meio das grandes narrativas. Doravante, é a comunicação social que lhe dá origem sob forma de mensagem. O mito, sendo uma mensagem, pode ser formado tanto no discurso social oral e escrito (fraseologia, estereotípias, senso comum), quanto por uma massa ilimitada de significantes (fotografia, pintura, literatura, cinema, publicidade etc.); assim “[...] o mito desaparece, mas o mítico permanece muito mais pérfido.” (ibid.).

Esta concepção do mito moderno veiculado, conduzido, inventado pela comunicação social, juntam-se as análises recentes na sociologia da comunicação que postulam precisamente as “cerimônias televisivas conferem um estatuto mítico a seus protagonistas.” (DAYAN & KATZ 1996, p. 202). No fato que nos interessou, em nosso estudo sobre os epifenômenos do ‘caso

4 Encontramos uma concepção similar do mito contemporâneo em Lévi-Strauss quando afirma “*Nada se parece mais ao pensamento mítico do que a ideologia política*” (1958, p. 231).

macedônio⁵, no plano identitário e mnemônico helênico (KALAMPALIKIS, 2001), o passado histórico do grupo nacional é duplamente aprofundado por estas análises. Para Barthes, a história desempenha um papel vital, mas também seletivo, no que diz respeito às condições de emergência de tal ou tal fala e de sua metamorfose na fala mítica. De acordo com ele, “[...] é a história humana que faz o real passar ao estado de fala, é ela e apenas ela que regula a vida e a morte da linguagem mítica porque o mito é uma fala escolhida pela história.” (BARTHES 1971/1993, p. 1.183).

2 Representações sociais e mitos

Na área da psicologia social, a renovação da disciplina que Moscovici tentou reavivar com a noção de representação coletiva, inaugurou, nos últimos quarenta anos, um verdadeiro campo disciplinar (*cf.* BUSCHINI & KALAMPALIKIS, 2001). Em seu estudo, doravante clássico, sobre a mudança do estatuto epistêmico do saber científico na sua passagem à esfera do senso comum, a representação mudou de termo, mas também de essência. A passagem do coletivo ao social não era o resultado de uma simples renovação de vocabulário, mas de uma diferenciação em sua essência. A representação é coletiva porque está em elaboração contínua no âmbito de uma comunidade; ela se torna social por seu compartilhamento, por sua negociação e pela dinâmica da interação e da influência mútua de seus vetores, sem que estes processos impeçam uma certa estabilidade, conforme as condições de sua produção social. Uma estabilidade que garante, por sua vez, o destino de sua continuidade através da linguagem, da comunicação e das formas simbólicas e institucionais de sua expressão. As formações simbólicas do pensamento social (crenças, ideologias, mitos) são parte integrante de nossa realidade e sustentam continuamente as práticas comuns, constituindo, assim, sua faceta dinâmica.

5 A independência da República da Macedônia, em 1991, provocou vivas reações da parte de seu país vizinho, a Grécia, que se recusa – até hoje – a reconhecê-la sob seu nome constitucional, sob o pretexto de que ele pertence exclusivamente à herança da cultura grega. Este conflito simbólico, conhecido sob o nome de caso macedônico, ocasionou na Grécia reações políticas, populares e midiáticas tumultuosas utilizando-se de uma argumentação que evocava a história antiga da região. No âmbito de nossa tese, debruçamo-nos sobre o impacto deste caso na Grécia, no nível da memória coletiva, da história e das representações que ele gerou, sua aparição e seu declínio imprevistos, seus vestígios. Para isso, interrogamos, no local, uma população de jovens gregos cujo discurso foi coletado com o auxílio de uma metodologia qualitativa (entrevistas, grupos focais, associações verbais, pesquisa documental, análise de imprensa). Sua interpretação evoca modelos teóricos advindos da psicologia social, mas também da antropologia e da história, dos quais tentamos combinar a pertinência e a produtividade.

As representações sociais substituem, na modernidade, os mitos, as lendas, as formas mentais atuais das sociedades tradicionais, herdando “a um só tempo, certas características e certos poderes.” (MOSCOVICI, 1989, p. 83). Contudo, representações e mitos correspondem a projetos reais, proporcionalmente análogos às sociedades que lhes dão origem. O mito, uma ciência “exata” na Grécia antiga, devia sua exatidão a um modelo de sociedade bem específico e a uma apreensão do mundo diferente da nossa. Ele se inseria, como nas sociedades ditas primitivas, em uma filosofia de natureza cosmogônica, uma maneira de perceber e de apreender o homem, a natureza e o divino⁶, não objetivando-os, como faz a ciência, mas, ao contrário, cumulando-os de valores subjetivos e simbólicos (LÉVY-BRUHL, 1935; CAZENEUVE, 1961). Esta forma de pensar o passado coletivo e o mundo produzia um conhecimento de natureza diferente. Como observou Meyerhoff sobre os mitos, “as gerações anteriores *sabiam* muito menos do que nós sobre o passado, mas talvez, *sentissem* muito mais vivamente do que nós a identidade com este passado, no qual elas se reconheciam.” (1955, p. 40 – ital. no orig.). Isto pode parecer paradoxal como postulado, mas as representações como forma de saber social ou paradigmas de crenças (JODELET, 2002), teorias do senso comum, ou ainda, redes de significações (MOSCOVICI, 1998) são coerentes com nossas sociedades atuais, nas quais a exatidão da ciência positiva assume valor de verdade absoluta. São coerentes porque são precisamente elas que servem para esclarecer a face oculta de outra verdade, a das sociedades pensantes, em um duplo movimento de conhecimento e de domínio de si e dos outros, do espaço material e simbólico, determinado e sustentado pelas condições sociais de sua origem.

Se, conforme Sperber, “a mente humana é suscetível às representações culturais, da mesma forma que o organismo humano o é às doenças” (1984/1996, p. 80), um estudo psicossocial do papel dos produtos mentais sociais, tais como as narrativas míticas, na memória e representações do passado de um grupo nacional só pode concentrar seu olhar no nível de sua transformação, transmissão e arraigamento ao discurso e às práticas que os representam. Consideramos o mito enquanto produção mental social que tem sua historicidade, funcionalidade e simbolismo. Ela veicula até hoje, um modo de pensamento, uma vasta herança cultural, um “arquivo” histórico, uma bagagem lexical e uma fraseologia (tanto na literatura quanto na linguagem do cotidiano, no senso comum). O mito interessa-nos do

6 Esta percepção, apreensão e registro diferentes do homem na Grécia antiga são ilustrados pela maneira de narrar a ação humana, ou seja, de fazer a história (Le Goff, 1977), mas também pela sua relação fundamentalmente diferente com a natureza. Neste sentido, Arendt (1954) destaca o denominador comum entre história e natureza na antiguidade grega, que é nada mais que “a imortalidade”.

ponto de vista da psicologia social como forma simbólica do saber cultural que pertence às nossas representações e sustenta as práticas comuns. Seu espaço de inserção e de predileção por sua pesquisa está no campo mnemônico identitário, a memória cultural, onde o histórico, o identitário e o cultural se interceptam e se mesclam, onde a ameaça externa é sentida e vivida como um *ultimatum* ao próprio ser. A psicologia social, como ciência da cultura, “deve poder contribuir com a crítica a uma série de dificuldades “ideológicas”, cujas conseqüências políticas e humanas são imensas.” (MOSCOVICI, 1987, p. 528).

Pensar os mitos nas sociedades modernas, moldadas pelo saber científico, pelo empirismo e pela comprovação, seria inútil, senão utópico. Ao mesmo tempo, seguir rigorosamente a crítica positivista, que quer reduzir o mito a um gênero literário ou a uma fabulação arcaica, negaria qualquer abertura a uma relação com a experiência social, cultural e imaginária. Ao contrário, explicitar as formas simbólicas do saber que as representações transmitem sob forma de imaginário coletivo, herdado, expresso, midiaticizado, partilhado e, sobretudo, vivido em sociedade, seria mais apropriado, senão necessário, nos dias de hoje. Captar estas dimensões que se revelam através do senso comum sob forma de saber ou memória identitária é, em algum lugar, historicizar a idéia de sua verdade.

É esta concepção dos mitos, herança cultural e metáfora de existência coletiva de outrora, que tentamos estudar através de sua atualização no senso comum, a identidade e a memória social e histórica pelo viés do caso macedônico (KALAMPALIKIS, 2002). Sua eficácia simbólica, no âmbito preciso deste estudo, nos incitou a tentar captar sua ativação e expressão na realidade social de seus vetores. O caso macedônico e a problemática psicossocial que ele desperta nos oportunizam estudar, pelo viés da comunicação social, a base representacional e mnemônica que ela explicita no âmbito de uma situação de conflito que estava « em atividade » ao longo de todo nosso esforço em captar sua dinâmica tão fielmente quanto possível.

2.1 Cenário metodológico da pesquisa

O ponto de vista qualitativo sob o qual estudamos o caso macedônico consistiu em uma pesquisa que se estendeu por um período de quatro anos (1997-2000) e que comparou, de um lado, a cultura “objetiva” – discurso institucional (análise de um manual de história sobre a história da Macedônia e divulgado em todas as escolas no início do conflito), mas também midiática (análise de 249 artigos da imprensa grega de setembro de 1995 a julho de 2001) – e de outro, a cultura “subjetiva”, a saber, o discurso coletado por meio de técnicas padronizadas na psicologia social, de cartões associativos (ABRIC, 1994) (n=150,

palavras indutoras “Macedônia” e “FYROM” - República Oficial Iugoslava da Macedônia, nome oficial da República da Macedônia no âmbito das Nações unidas desde 1995), entrevistas individuais semidirigidas (n=50), e também entrevistas coletivas (10 *grupos focos*) (n=50, 5 sujeitos/grupo), e a outorga de um fascículo com uma coletânea de adjetivos de todas as populações nacionais limítrofes à Grécia (n=150). A população alvo é constituída por jovens gregos (com idade média de 24 anos) escolhidos em função de seu local de nascimento e residência (gregos nascidos na Macedônia grega versus gregos não-macedônios vivendo em Atenas), a fim de envolver os fatores da origem e da idade na representação e nas reminiscências deste caso. As entrevistas de grupo completaram nosso aparelho metodológico, por sua função de “simuladoras de discussões cotidianas” e de “geradoras de representações sociais” (LUNT & LIVINGSTONE, 1996). Consideraremos ainda que a entrevista de grupo ofereça uma oportunidade rara de ativação e de confrontação de cenários mnemônicos coletivos, por seu princípio de concentração temporal no passado, próximo ou longínquo. Para o fato que nos interessa, o caso macedônico, a história nacional próxima ou longínqua, bem como as mobilizações populares constituíram cenários comuns de referência aos quais os sujeitos aderiam coletivamente a partir de suas próprias experiências ou conhecimentos pessoais. Estes cenários de referência foram reconstituídos durante a entrevista a partir da experiência e das recordações dos sujeitos, formando assim uma estrutura narrativa comum (*cf.* KALAMPALIKIS, 2002).

Desta forma, procuramos ter acesso a pelo menos três versões diferentes do mesmo fenômeno: a *subjetiva*, procedendo do arquivo verbal de uma população local, no lócus da pesquisa, por meio de métodos interrogativos e projetivos, outra *institucional*, pela análise do discurso estatal e midiático, e, finalmente, uma última, *histórica*, baseada no estudo e na pesquisa documental.

3 Um mito histórico revisitado

No âmbito deste artigo, nos concentraremos nos resultados relativos ao personagem de Alexandre, o Grande, provindos tanto do discurso coletado nas entrevistas individuais, quanto dos cartões associativos, mas igualmente da pesquisa documental centrada no papel de sua narração na memória histórica grega. Esta mesma narração-recordação já tinha assumido uma cor mítica na historiografia e na literatura, estando associada ao mundo dos protagonistas das narrativas míticas da Grécia antiga. Além disso, a transmissão oral e a divulgação escrita da história de Alexandre sob a forma narrativa de lenda, fez dele um mito nacional na consciência coletiva helênica, uma metáfora identitária para uma nação em busca de autonomia política.

3.1 Uma narrativa, uma metáfora

Para todos que se interessem atentamente pelas peripécias de Alexandre, o Grande, o maior obstáculo encontra-se, à exceção da vastíssima bibliografia que lhe foi dedicada, em uma fissura temporal entre sua história e as primeiras narrações que no-lo revelaram. A mais próxima, a de Deodoro da Sicília, lhe é posterior três séculos; a mais séria, a de Arrien, foi redigida quatro séculos e meio após a morte de Alexandre (VIDAL-NAQUET, 1984). Mas foi um autor desconhecido que marcou verdadeiramente a transmissão e a divulgação da história de seu percurso. Entre história e ficção, a obra de Pseudo- Calístenes⁷, elaborada no século II e publicada no século III depois de Jesus Cristo, é apenas uma trama de contos prodigiosos e histórias extraordinárias sobre a vida e as proezas de Alexandre. Tida durante muito tempo como a verdadeira história de sua vida, este romance histórico foi um dos livros populares preferidos do mundo grego. Encontramos na sua leitura Alexandre-filho de Nectanebo (rei egípcio e mago que assume o papel de Ammon), ou ainda Alexandre, comparado ou identificado com Ulisses e Aquiles, fazendo, assim, alusão às obras épicas homéricas. Traduzida em latim e árabe, a difusão desta obra alimentou tanto o imaginário oriental quanto o ocidental sobre Alexandre, e são muitas as coletâneas e obras poéticas que a testemunham. Autores árabes, persas, turcos e cristãos dedicaram várias obras à sua vida e conquistas destacando preferencialmente o romance à história. No imaginário popular, diversas lendas e contos relativos à sua memória começaram a se propagar, logo após sua morte, entre povos tão variados quanto suas conquistas (NICOLAÏDES, 1899).

Desde o século XVI, a história de Alexandre, em poesia (*rimada*) e em prosa (*fyllada*), produziu um número considerável de edições de livros populares, destinados a educar, mas também a distrair as camadas populares. Do século XVII ao XIX, esta biografia mitológica foi difundida, reeditada, revisitada e reconstruída pela tradição oral, pela memória coletiva e pelos contos gregos e balcânicos. O personagem de Alexandre torna-se, assim, símbolo e sinônimo da luta contra toda sorte de inimigos (persas, mas também otomanos), materialização da beleza e do bem, sua natureza metafísica e suas qualidades divinas acentuam-se. A tradição faz dele uma lição moral e sua função social destaca-se completamente

7 Calístenes, sobrinho de Aristóteles, é o historiador oficial das conquistas de Alexandre, o Grande, cuja história se perdeu. Ele seguiu Alexandre durante suas expedições e foi aparentemente assassinado por este, por causa de traição. Pseudo-Calístenes é ele, uma figura desconhecida e enigmática da Alexandria. Seu nome lhe foi atribuído pela tradição historiográfica em oposição a Calístenes.

do contexto histórico que lhe deu origem. Doravante, ele toma forma no âmbito de uma memória histórica coletiva de natureza genealógica que o transforma em uma metáfora de existência diacrônica.

Esta metáfora, nós a encontramos sob diferentes formas e objetivos políticos e ideológicos, desde o nascimento do estado grego até recentemente. A partir do século XIX, nós a reconhecemos nos textos de diversos ideólogos da luta grega rumo à independência (1821), mas também como inspiração nacionalista durante a tragédia humana e militar da “Grande Idéia” (1912-1913) – quando o exército grego quis recuperar os territórios da Ásia Menor – até sua paródia pelos coronéis da ditadura grega (1967-1974) (VELOUDIS, 1977).

Parece claro que este personagem carismático obteve, por sua personalidade e feitos inacreditáveis, um estatuto particular na literatura, na arte, na historiografia, mas, sobretudo, na consciência nacional grega. A historiografia é “um fato estritamente cultural”, remarcava Veyne (1979, p. 61), e, neste sentido, a história de Alexandre ocupa um lugar fundamental na construção da identidade cultural helênica; ela materializa simbolicamente a própria essência desta última.

3.2 Três funções simbólicas

O uso ideológico de sua eficácia simbólica, no conflito entre a Grécia e a República da Macedônia, serviu como prova “incontestável” do helenismo da Macedônia na argumentação pública grega. Ele representava a glória do passado antigo, a civilização e a cultura helênica como um todo, a origem do nome e do espaço. Sua narração histórico-mítica também está presente sob esta forma – ainda hoje – nos manuais de história da educação nacional grega (FRANGOUDAKI, 1997) associada à idéia de “consciência nacional” e do helenismo “sobreviventes” da antiguidade até os nossos dias.

Nicole Lautier (1997), entre outros, revelou, em seu estudo sobre a didática e a compreensão da história pelos alunos, que a história é mais bem retida e memorizada através da condensação de períodos e acontecimentos sobre “grandes” personagens, e que o critério essencial para determinar a definição do acontecimento é sua capacidade de causar uma mudança. Personalização e ruptura são, portanto, dois critérios implícitos de memorização, perfeitamente adaptados a Alexandre, o Grande. Além disso, destacou-se (IGGLESI, 1997) que a noção de continuidade nacional através do tempo é considerada pelos professores gregos como uma parte crucial da

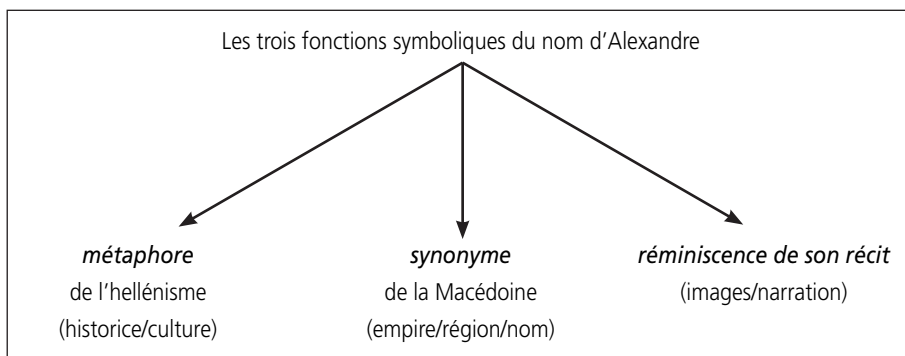
formação da identidade nacional de seus alunos⁸. Uma continuidade que, por ser constante, se torna eterna, a-histórica.

Desconsiderando o fato de que encontramos a história de sua vida sob forma de tradição lendária transmitida oralmente na península balcânica ao longo dos séculos, o aspecto singular de suas conquistas serviu de argumento no discurso público desde o início dos anos 90, para justificar a singularidade e a unicidade da identidade nacional e delimitar o universo de significações que se vincula ao nome *Macedônia*. A análise qualitativa dos discursos individuais e coletivos coletados também destacou o apelo a este mesmo fundamento mnemônico célebre, justificando os raciocínios dos debatedores a respeito do espaço e do nome. Durante as entrevistas individuais, nossos sujeitos eram induzidos a falar de Alexandre, o Grande de maneira espontânea e diversas vezes: primeiro, nas associações verbais em que o nome de Alexandre era, muito freqüentemente, um dos primeiros associados ao nome/estímulo *Macedônia*⁹. Em seguida, na evocação das lembranças da época das manifestações e dos slogans sobre ele, ensino de história na escola, discurso político e midiático, mas também, muito particularmente, em suas referências à história da região e às razões que justificam a recusa do nome. Quando o personagem de Alexandre era espontaneamente citado pelos sujeitos, estava prevista no guia de entrevista uma retomada quanto ao papel que ele desempenhava, ou desempenha ainda, de acordo com cada entrevistado, no âmbito do caso macedônico. A análise destes excertos nos permitiu destacar três funções simbólicas maiores do nome de Alexandre, no discurso coletado:

8 Fala de professor entrevistado por Igglesi : “os alunos devem saber que somos os ancestrais de Alexandre, o Grande...” (1997, p. 326).

9 A partir da palavra indutora “Macedônia” perguntamos aos sujeitos para associar quatro palavras (no máximo) que lhes viessem, à mente. Depois, produzir uma segunda, depois uma terceira e quarta séries de associações a partir de uma dupla, incluindo a palavra indutora e cada uma das palavras associadas à primeira série (Abric, 1994). Em seguida, procedemos a uma análise do material em três fases, sendo que as duas primeiras foram auxiliadas pelo software de análise textual Alceste. A primeira fase consistia em uma análise independente das quatro primeiras associações que serviram de estímulos às seguintes, e, portanto, dotadas de uma significação, de uma ordem e de um grau de espontaneidade diferentes. A segunda foi reservada à análise do conjunto das associações. Finalmente, em um terceiro momento, procedemos a uma comparação das duas análises anteriores e a uma categorização qualitativa final. O nome de Alexandre, o Grande foi associado a 81% das quatro primeiras palavras das 150 cartas associativas que analisamos.

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



Quadro 1 – As três funções simbólicas do nome de Alexandre.

A primeira, *sinonímica*, quanto à Macedônia como nome, região, mas também império na história antiga; a segunda, *metafórica*, relativa à civilização e cultura gregas, o helenismo. A terceira função procede do registro mnemônico dos sujeitos quanto às *reminiscências* representadas por imagens e relatos das diferentes cenas de sua história de vida, do ensino escolar a seu respeito, mas, igualmente, de seu uso durante as manifestações populares. Alexandre serve, portanto, como ponto de atração de anamneses relacionadas seja à vida familiar, seja à experiência social.

3.2.1 Função sinonímica

Em um primeiro momento, para vários sujeitos, notadamente de origem tessalônica, a simples evocação do nome Macedônia basta para associá-lo ao de Alexandre. Vários deles fazem referência a esta relação sinonímica que associa os dois nomes:

Panagiota/T¹⁰: “Para todos, Macedônia e Alexandre são sinônimos. A lembrança vai diretamente a Alexandre, o Grande.”

Xrisa/T: “Pessoalmente, quando se fala da Macedônia, Alexandre é uma figura que domina a mente, muito mais, aliás, que seu pai, Philippe.”

10 Codificação: Prenome/T: Tessalônia, /A: Atenas.

Ioanna/T: “Quando alguém pensa na Macedônia automaticamente sua mente evoca Alexandre.”

Paraskevi/T: “Ouvindo Grécia-Macedônia, o que te vem à mente são palavras muito específicas como Alexandre, por exemplo, palavras que não te vêm à mente quando você ouve América ou Skopje (capital da Macedônia) ou qualquer outro país.”

Esta relação de associação entre Alexandre, o Grande e a Macedônia está claramente ilustrada nos dois excertos seguintes. O último mantém com o nome da região uma relação tão indissociável quanto um “*produto de grande consumo com sua marca*”, melhor ainda, ele resume e inclui nele “*o alfa e o ômega do nome Macedônia*”:

Andreas /A Q. *Para você, o que representa Alexandre, o Grande em relação ao caso? Você sabe, é como Coca-Cola, que tem um pequeno símbolo acima. Portanto, ele é a identidade interna da Macedônia, o símbolo por excelência, a única coisa que se identifica com a Macedônia, porque ouvindo Alexandre, o Grande, você o identifica com a Macedônia. É um símbolo mais forte do que a Torre Branca¹¹, por exemplo. É a força grega.*

Christos/A: *Ele é o alfa e o ômega da palavra Macedônia. Ou, se você preferir, o M e o A da palavra Makedonia. Porque todo lugar tem um ídolo, uma lenda, é assim que o helenismo e os Macedônicos têm Alexandre, o Grande.*

3.2.2 Função metafórica

Além de sua sinonímia com a região, Alexandre torna-se, no discurso dos sujeitos, a metáfora, tanto da Macedônia como da cultura e da história gregas, a melhor “prova” para justificar o argumento relativo ao nome.

Vasilis/A: *Alexandre representa para mim um argumento incontestável. É a própria história. A história grega. É o melhor argumento. Ele é nosso e não deles. É desnecessário dizer que há muito a dizer sobre este assunto. Era um general muito eficaz, ele divulgou a civilização grega, chegou até o*

11 Monumento símbolo da cidade de Tessalônia.

fim do mundo conhecido à época, e creio que seu projeto era unir todos os gregos, porque havia Estados-cidades.

Paraskevi/T: A Grécia tem por trás uma história e um passado. Alexandre, o Grande obteve muitas conquistas e lutas. Houve lutas e muitas dificuldades para que se chame hoje Macedônia. Nós não pegamos o nome assim. Nós tivemos uma história.

Para alguns entrevistados, a figura de Alexandre toma a forma de lenda, de uma personalidade mítica surgida diretamente das epopéias homéricas. Além de sua função comprobatória no conflito que opôs a Grécia à República da Macedônia, ele se torna também uma lição, um ensinamento no presente para todo o grupo nacional. Segundo as palavras de um entrevistado:

“Alexandre é o que a Grécia é e não é, ao mesmo tempo... tudo o que deveríamos ser, mas que não o seremos jamais”:

Nicos/A: Alexandre, o Grande era uma personalidade mítica; mas o que ele fez de verdadeiramente radical, a ruptura histórica, é que ele era o único juntamente com Allah, para os povos muçulmanos, a ser considerado como o Grande, o maior de todos. É também o fato de que ele incorporou uma visão cosmopolita, propagou a civilização grega, eu creio que Alexandre, o Grande mudou verdadeiramente a direção da história. Era uma personalidade mítica porque pôde combinar todos os elementos do modelo do herói homérico, era o líder, o general militar, o homem que inspirou seus soldados para chegar ao fim e mesmo além do fim do mundo conhecido à época ... eu creio que um dos fatores mais importantes de sua expedição era o de divulgar o espírito grego, o espírito heróico, ele queria parecer-se com Aquiles, que era, aliás, seu modelo, ou com Ciro, o rei dos persas, é por isso que eu digo que ele tem uma personalidade mítica, porque ele transformou a história desses povos.

Andreas /A:É o que a Grécia é, e não é ao mesmo tempo. Ou seja, enquanto a Grécia deveria ser ... os gregos são todos orgulhosos, fortes, obstinados, e por outro lado, você tem uma política muito ..., somos sempre a vergonha diante do mundo, irresponsáveis, quantos interesses pessoais ... você vê, por exemplo ele, quis fazer da Grécia um enorme reino e nós a reduzimos enormemente. Ele é tudo o que deveríamos ser mas que não seremos jamais.

3.2.3 Função de reminiscência

A história de seu personagem se concretiza essencialmente em torno de três características essenciais: seu carisma de chefe militar, sua obra de propagador da cultura grega, e, por fim, certos traços excepcionais de sua personalidade. Estas características parecem saídas diretamente do ensino da história na escola, vários sujeitos a testemunham, mesclando-as a lembranças familiares, imagens de monumentos ou manifestações:

Aggeliki/A: “Eu me lembro que antes, na escola, quando nos falavam de Alexandre, o Grande etc. eu o imaginava como um herói e tinha na memória uma escultura dele que estava na escola e me lembro dele como um herói terrível etc.”

Fotini/A: “Quando aprendemos sobre as conquistas de Alexandre, o Grande na escola, nós nos sentíamos, toda a classe, como se tivéssemos conquistado a Índia. Nós nos sentíamos identificados com aquilo como se fosse alguma coisa grega.”

Mariana/ T: “A gente criava slogans durante as manifestações como “*Alexandre está vivo*”.¹²

Se a lógica do contato com a história é a da narração (RICOEUR, 2000; LAUTIER, 1997), ao mencionar, espontaneamente, episódios ou imagens da vida de Alexandre que marcaram o espírito de nossos entrevistados voltam, principalmente ao contar, ao intrigar-se, ao tirar conclusões, sem cronologia, sem precisão, apenas de memória:

Giannis/A: “Pessoalmente, o que me causou uma enorme impressão em relação a ele foi o incidente com Diógenes. Você sabe, quando Alexandre desembarcou em Atenas, foi ver Diógenes, o cínico que vivia em um tonel, e Alexandre lhe disse alguma coisa e Diógenes lhe respondeu muito bem e Alexandre lhe disse “*diga-me o que tu queres de mim, e tu o terás em um minuto*” e Diógenes lhe disse “*afasta-te um pouco porque tu me escondes o sol*”. É uma coisa pequena, mas que ficou para mim. Tanta simplicidade!”

12 Este slogan específico é reproduzido em uma miríade de contos e lendas populares sobre a memória da vida e das proezas de Alexandre.

Giorgos/A: “A história com o nó me agradou muito. É como quando você tem uma relação problemática com outras pessoas, aquilo se torna um nó, é melhor cortá-lo. Era um cara que decidia, as soluções eram rápidas e diretas. Penso também em todas essas imagens que te marcam, por exemplo, aquela que o apresenta sobre seu cavalo com uma espada.”

Na versão moderna do caso macedônico, não se tratava apenas de contar a história e as conquistas de Alexandre, o Grande para se persuadir da justificativa dos argumentos gregos. Era muito mais do que isso. O saber histórico, filtrado por confusões e sustentado pelo peso ideológico sob todas suas formas (estatal, religiosa etc.), construía uma fala quase unânime, uma comunicação social consensual, um lugar com o qual os gregos, em sua grande maioria, identificavam-se. Um sistema de representações hegemônicas que continha uma “colcha de retalhos” de biologismos, ideologizações, conhecimentos históricos cuidadosamente escolhidos e diferentemente interpretados. Uma tentativa de conquistar “o poder de determinar, de acordo com seus próprios interesses, os princípios de definição do mundo social.” (BOURDIEU, 1980, p. 69). Ao lado disso, existiam uma mobilização social importante, um enorme suporte ideológico do mundo político e religioso, uma propagação e difusão das posições oficiais gregas, tão apaixonantes quanto heteróclitas.

Uma via potencial de interpretação deste fenômeno parece assim emergir através da idéia primordial da continuidade no tempo e no espaço. Continuidade não apenas de uma herança cultural e histórica, mas também de uma identidade cultural incorporada pelo conceito de *helenismo*. Fazendo referência a Bruner (1991), poder-se-ia dizer que a concepção cultural da construção da significação remete a uma “biologia da significação”.

A nação grega, precedendo o Estado grego, é fundada sobre uma comunidade de cultura e de língua. Desde a independência nacional grega (1821-1830) até o fim do século XIX, o Estado grego comprometeu-se com um processo de reconstrução da idéia nacional, via redescobrimto de suas origens que remontam à antiguidade¹³. A identidade nacional foi definida por sua diacronia linear e contínua, da antiguidade para a modernidade, de modo que a nação seja representada e incorporada pelo viés de um continuum temporal e cultural, sucessivo e “*natural*” (Grécia antiga, Bizâncio, ocupação otomana, Grécia

13 A polêmica nos círculos intelectuais gregos quanto ao conteúdo que seria necessário conferir à Grécia moderna, uma vez a independência conquistada, começa de fato desde o fim do século XVIII e atingirá toda sua amplitude nos cinquenta anos que se seguiram à independência (TSOUKALAS, 1999).

moderna), de natureza escatológica. A expressão histórica trágica desta concepção idealista nacional é ilustrada pelo exemplo da « Grande Idéia » uma seita nacionalista que, em 1920, incitou os gregos a fazerem uma expedição militar à Ásia Menor, a fim de retomar, pelos turcos, os territórios onde, historicamente, seus ancestrais tinham vivido durante séculos.

Esta mitologia nacional conduziu a uma defesa identitária, utilizando termos da ideologia nacional do século XIX, e, notadamente, o argumento de que os nomes de uma nação são legitimados pela antiguidade de sua origem. A defesa de um passado glorioso e incontestável foi estabelecida para traduzir uma situação do presente que parecia suspeitar de seus próprios fundamentos. A pesquisa da origem era baseada na arqueologia da instalação (grega *versus* eslava) – como direito de presença no espaço – e não na consciência, na diacronia e não na sincronia, em uma memória histórica reivindicatória de sua diferença e de sua unidade. Esta memória histórica foi interpelada por um ato político que parecia ameaçá-la, ou seja, o uso de um nome como denominação oficial de um estado independente, um nome carregado de história, de memória gloriosa e de conteúdos identitários vitais para o grupo nacional. Paradoxalmente, este mesmo nome fazia parte da denominação da república que o “reivindicava” havia cerca de cinqüenta anos, sem provocar o menor problema de coexistência na região, “escondido” sob outro, mais unitário e unificador, de Iugoslávia.

4 Narrativas nacionais, metáforas operacionais

A fabricação das crenças extraordinárias é tal que não se pode contradizê-la (MOSCOVICI, 1995). Tal como na matemática, onde os axiomas implicam uma estabilidade extrínseca ao registro da prova, elas requerem, inicialmente, um mínimo de consentimento - ou de adesão, nos termos de Mauss (1908) - na medida em que são declaradas como indiscutíveis à verificação empírica e racional. Toda crença tem um lado racional e todo saber científico, um lado irracional; portanto, ao invés de opor a crença à razão, seria mais apropriado opor a crença à descrença (PRADELLES DE LATOUR, 2001) e encontrar as causas de aceitação coletivas.

A história de Alexandre constituiu uma mensagem comunicacional altamente persuasiva. Uma narração semelhante a uma narrativa histórica e contada sob a forma de mito lendário, no sistema educativo e na tradição popular, emergiu na cena social grega no momento em que a aposta sobre a denominação tornava-se ameaçadora para a identidade nacional. Esta mesma narração transmitia valores socioculturais que garantiam ao grupo os critérios de sua própria verdade.

O universo de significações nela sustentadas serviu de espelho ao grupo nacional, de “reflexo”, segundo Barthes (1971/1993), que garantia a perenidade “natural” de sua cultura. Espaço, nome, cultura, ruptura, personalidade, tantas noções concentradas, melhor ainda, condensadas, em outro nome, o de Alexandre, cuja significação nova excede o sentido de cada uma, tomada separadamente, transforma-se em uma lição, um ensinamento, uma lógica de ação, uma representação aplicável a todo o grupo.

O nome de Alexandre veicula em si a verdade de uma essência identitária coletiva. Sua materialidade lingüística e sua comunicabilidade fazem dele o testemunho presente de um ser passado, glorioso. Para retomar os termos de Benjamin (1974/2000), *no* nome de Alexandre um fragmento fundamental da identidade coletiva *se* comunica aos gregos. O nome é o meio lingüístico, o veículo desta identidade, associado intimamente a outro, *topônimo, etnônimo e mnemônico*, o de *Macedônia*, como uma tautologia (KALAMPALIKIS, 2002).

Este raciocínio, que consiste em definir o mesmo por si próprio, apenas reforça a intensidade desta relação. A toponímia tornando-se homônimo dos dois países, o limite de uma analogia cultural era ultrapassado pelos gregos, esta última dando lugar, por sua vez, a um temor de tautologia identitária. Na tautologia, escrevia Barthes, pode-se ver “uma de suas condutas mágicas, das quais Sartre tratou em seu *Esquisse d'une théorie des émotions*: refugia-se na tautologia da mesma forma que no medo, na cólera ou na tristeza, na ausência de explicação; a carência acidental da linguagem se identifica magicamente com o que se decide ser uma resistência natural do objeto” (1957/1993, p. 714).

As representações, notadamente identitárias, e o grau de verdade do qual são encarregadas, nas sociedades em que se propagam, suas relações inextricáveis com o institucional e o político, a história e o passado cultural do grupo asseguram a unidade simbólica do sistema. Seu papel visa a reforçar, particularmente em momentos de crise, por meio de um discurso de aparência consensual, a eficácia simbólica do todo. As representações se tornam, neste caso, expressão ou reflexo do grupo ao qual os sujeitos pertencem (JODELET, 1984).

Um reflexo que, no caso da sociedade grega, encontra suas causas originárias na história antiga, sua mitologia – no sentido duplo do termo. É precisamente no seu terreno que o grupo foi buscar as provas dos seus “direitos” identitários durante o caso macedônico. Um terreno certamente propício, porque reconhecido como um valor certo que se impõe no presente, mas que testemunha também uma relação particular com a identidade. Esta identidade helênica parece profundamente marcada pelos cenários culturais de sua gênese e por uma relação específica com a história mítica do grupo. Esta experiência cultural, encontrada nos excertos

que tratam da identidade nacional e do papel da história de Alexandre no caso macedônico, assemelha-se a uma historicidade real.

Uma palavra, historicidade, que desde seu primeiro uso filosófico, sob a pluma de Hegel, refere-se principalmente à história e às mitologias da Grécia antiga (“em nome da qual o homem culto da Europa (e, em particular, nós, os Alemães) sente-se em casa”) e a Mnemosine (“esta semente da liberdade pensante”) (citados In: RICOEUR 2000, p. 482). A intersecção entre o sentimento do arraigamento a um tempo histórico (a historicidade) e a escolha das recordações que vão torná-lo intemporal pode apenas nos lembrar o papel e a função do mito na antiguidade grega. Um papel e uma função indissociáveis dos nomes que os condensam, os resumem e os ativam como verdadeiras “micro-narrações que retomam os mitos oferecendo ao grupo que lhes é testemunha um poderoso instrumento de identificação que excluía o estrangeiro.” (GINZBURG, 2001, p. 71).

Pode-se sugerir que a mitologia grega desempenhe o papel de um tipo de propedêutico da memória cultural na sociedade grega contemporânea. Uma sociedade cuja identidade sentiu-se ameaçada pelo compartilhamento de um nome que transmite uma história, uma narrativa heróica, recorrendo a um campo mnemônico célebre do qual a figura de Alexandre serviu como metáfora. Um campo descontínuo, porque demasiado distante do presente, suficientemente afastado para produzir paráfrases, aproximações, visões unitárias do todo, resumo das narrações identitárias formando “a biografia da nação.” (ANDERSON, 1983/1996). Estas narrações substituem o saber identitário cuja narração inicial constitui o arquivo. Sua força simbólica, transformada em instrumento mnemotécnico pelo ensino institucional da história (ASSMANN, 1994), contém um grau de verdade inversamente proporcional à distância temporal que a separa do presente; um passado genealógico.

A referência principal desta memória histórica, célebre e original, continua a ser a nação, apesar das condições históricas aleatórias de sua verdadeira constituição, mas a relação identitária economiza datas, períodos e detalhes tornando-se, para cada sujeito nacional, “uma sociedade formada consigo mesmo.” (HALBWACHS, 1925/1994, p. 139). Nesta sociedade, não sabemos o que é estritamente cronológico, o que não impede, de forma alguma, de investila de sentido, muito ao contrário. Significações identitárias se associam a ela silenciosamente, o espaço mental e material das representações de si e do outro se constroem coletivamente, memórias permanecem e surgem, principalmente nos momentos de crises, rupturas e mudanças. A memória fundamenta a identidade, segundo Augé, à condição de ser esquecida imediatamente: “As narrativas de fundação, os heróis fundadores, os heróis civilizadores, em sua dimensão mítica,

são imediatamente operacionais. A isso, pode-se chamar de memória, pode-se nomear também de esquecimento, esquecimento de tudo o que, historicamente passou-se entre.” (AUGÉ 1989, p. 53).

A produção literária da memória utilizou a história para tornar verídicos os mitos de origem. Durante a época das Luzes, o uso do passado era de ordem paradigmática, enquanto no século das ideologias nacionais (XIX), ele era de ordem legitimadora, prova de origem e de continuidade. O uso do passado que nós observamos assemelhava-se ao do século das ideologias nacionais. O passado antigo grego, sob a forma de argumento, legitimava a arqueologia da instalação como direito prioritário de presença em um território, como direito prioritário às representações que este espaço identitário trazia em si. Em um processo de identificação com a essência nacional, este modelo ofereceu seu esquema escatológico como metáfora para o destino do grupo nacional.

O saber nacional é um saber obscuro, como dizia Tajfel (1969), mas sua sombra é pesada, carregada. Desde o início dos tempos, cada sociedade produz incessantemente definições mais ou menos operacionais de sua identidade; o que torna marcante seu estudo é a exposição da história das suas relações, e, de um ponto de vista antropológico (AUGÉ, 1989), que sentido se lhe atribui, invariavelmente, na interpretação da realidade cultural dos sujeitos. Se “a crença não rege o conhecimento da realidade”, mas “dá uma realidade ao conhecimento” (MOSCOVICI, 1995), o estudo psicossocial do caso macedônico nos permitiu justamente destacar o grau altamente simbólico atribuído ao passado mítico do grupo, no âmbito de um conflito em torno de um nome investido de significações identitárias e imaginárias em sua memória cultural.

Referências

- ABRIC J.-C. Méthodologie de recueil des représentations sociales, *in* J.-C. Abric (éd.), **Pratiques sociales et représentations**. Paris: P.U.F., 1994, p. 59-82.
- ANDERSON B. **L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine du nationalisme**. Paris, La Découverte, 1983/1996.
- ARENDT H. Le concept d'histoire: antique et moderne, *in* H. Arendt **La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique**. Paris: Gallimard, 1954/1972, p. 58-120.
- ASSMANN A. **Construction de la mémoire nationale: une brève histoire de l'idée allemande de Bildung**. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1994.
- AUGE M. La force du présent. Entretien avec Nicole Lapiere, **Communications**, 49, La mémoire et l'oubli. Paris: Seuil, 1989, p.43-55.
- BARTHES R. **Mythologies**. Paris, Seuil, 1957/1993. Repris *in* R. Barthes. **Oeuvres complètes, vol. 1**. Paris, Seuil, 1993, p. 561-722.
- _____ La mythologie aujourd'hui, *Revue Esprit*, 1971/1993. Repris *in* R. Barthes. **Oeuvres complètes, v. 3**. Paris: Seuil. 1993, p. 1183-1189.
- BENJAMIN W. Sur le langage en général et sur le langage humain, *in* Walter Benjamin, **Oeuvres, vol. I**. Paris, Gallimard, 1974/2000, pp. 142-165 (orig. Über Sprache überhaupt und über Sprache des Menschen, *in* W. Benjamin, **Gesammelte Schriften**, t. II(1), p. 140-157, Franfort, Suhrkamp, 1974-1989.
- BOURDIEU P. L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région, **Actes de la Recherche**, 35, 1980, p. 63-72.
- BRUNER J. ...**car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle**. Paris: Eshel, 1991.
- BUSCHINI E.; KALAMPALIKIS N. (eds). **Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici**. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.
- CAZENEUVE J. **La mentalité archaïque**. Paris: Armand Colin, 1961.
- CHOMBART DE LAWE M.-J. **Un monde autre: l'enfance. De ses représentations à son mythe**. Paris: Payot, 1971.

DAYAN D.; KATZ E. **La télévision cérémonielle. Anthropologie et histoire en direct.** Paris: P.U.F., 1996.

FARR R. M. (1988). Social representations as widespread beliefs, in C. Fraser & G. Gaskell (Eds.), **Attitudes, Opinions and Representations.** Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. Theory and method in the study of social representations. In: G. Breakwell & D. Canter (Eds.), **Empirical Approaches to Social Representations.** Oxford: Oxford Sciences Publications, 1993, p. 15-38.

FRANGOUDAKI A. 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), 1997, p. 344-400.

GINZBURG C. **A distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire.** Paris: Gallimard, 2001.

HALBWACHS M. **Les cadres sociaux de la mémoire.** Paris: Albin Michel, 1925/1994.

IGGLESXI X. 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 (en grec), 1997, p. 323-343

JODELET D. (1984). Réflexions sur le traitement de la notion de représentation sociale en psychologie sociale, **Communication – Information**, 6 (2-3), 1984, 15-42.

_____. Pensée sociale et historicité, *Technologies, Idéologies, Pratiques, Dossier Psychisme et histoire*, VIII (1), 1988, p. 395-405.

_____. **Folies et Représentations sociales.** Paris: P.U.F., 1989.

_____. Les représentations sociales dans le champ de la culture, **Social Sciences Information, Symposium: Représentations sociales**, 41(1), 2002, p. 111-133.

KALAMPALIKIS N. **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. 2001.

_____. Des noms et des représentations, **Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale**, 53 (1), 2002, p. 21-30.

- LAUTIER N. **A la rencontre de l'histoire**. Paris: Septentrion, 1997.
- LE GOFF J. **Histoire et Mémoire**. Paris: Gallimard, 1977/1988.
- LEVI-STRAUSS C. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1958.
- LEVY-BRUHL L. **La mythologie primitive**. Paris, P.U.F., 1935/1963.
- LUNT P.; LIVINGSTONE S. Rethinking the Focus Group in Media and Communication Research, **Journal of Communication**, 46, 1996, p. 79-98.
- MAUSS M. "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, 1908/1969, p. 195-248.
- MERLEAU-PONTY M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.
- MEYERHOFF H. **Time in Literature**. Berkeley: Berkeley University Press, 1955.
- MOSCOVICI S. Answers and questions, **Journal for the Theory of Social Behaviour, Special Issue: Social Representations**, 17 (4), 1987, p. 513-529.
- _____ Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire, in D. Jodelet (éd.), **Les représentations sociales**. Paris: P.U.F., 1989, p. 62-86.
- _____ Modernité, sociétés vécues et sociétés conçues, in **Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine (Colloque de Cerisy)**. Paris: Fayard: 1995, p. 57-72.
- _____ The history and actuality of social representations., In: U. Flick (Ed.), **The psychology of the social**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 209-247.
- _____ Why a theory of social representations? In: K. Deaux & G. Philogène (eds), **Representations of the social**. Oxford: Blackwell, 2001, p. 8-35.
- NICOLAÏDES C. **La Macédoine. La question macédonienne dans l'antiquité, au moyen âge et dans la politique actuelle**. Berlin: Johannes Ræde, 1899.
- PRADELLES DE LATOUR, C.-H. **Incroyances et Paternités**. Paris: Epel, 2001
- RICOEUR P. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000
- SPERBER D. (1984). "Anthropologie et psychologie: pour une épidémiologie des représentations. Malinowski Memorial Lecture", *Man* (n.s.), 20, 1984, 73-89, in D. Sperber. **La contagion des idées**. Paris: Odile Jacob, 1996, p. 79-105.

TAJFEL H. 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, 1969, p. 137-176.

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

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

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

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

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

Recebimento em: 03/11/2009.

Aceite em: 03/12/2008.