

## Thèse de Doctorat

Anaïs AMELINE

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du  
grade de Docteur de l'Université de Nantes  
sous le sceau de l'Université Bretagne Loire*

**École doctorale :** *Cognition, Education, Interaction (CEI)*

**Discipline :** *Psychologie, section 16*

**Spécialité :** *Psychologie Sociale*

**Unité de recherche :** *Laboratoire de Psychologie des Pays de la Loire (LPPL), Faculté de Psychologie*

**Soutenue le** *16 novembre 2017*

**Thèse N° :**

## Religion et discrimination

**Etudes psychosociales de l'islamophobie et de ses conséquences chez une population de confession musulmane**

### JURY

Président du jury :	<b>Anne-Marie COSTALAT FOURNEAU</b> , Professeure, Université Paul Valéry - Montpellier 3
Rapporteurs :	<b>Nathalie BAILLY</b> , Maître de conférences, HDR, Université François Rabelais - Tours <b>Anne-Marie COSTALAT FOURNEAU</b> , Professeure, Université Paul Valéry - Montpellier 3
Examinatrice :	<b>Marie-Françoise LACASSAGNE CARCENAT</b> , Professeure, Université de Bourgogne
Directeur de Thèse :	<b>Nicolas ROUSSIAU</b> , Professeur, Université de Nantes
Co-directeur de Thèse :	<b>André NDOBO</b> , Professeur, Université de Nantes





*A Pascal, Jcille et Tatate  
et à toutes ces personnes  
qui nous rappellent que la vie est éphémère  
et qu'il faut en profiter à chaque instant*



## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier très chaleureusement mon directeur de thèse, Nicolas ROUSSIAU, pour sa disponibilité, sa bienveillance et sa gentillesse. Ses conseils et ses encouragements m'ont permis d'avancer avec cette autonomie qui m'est chère tout en me préservant d'un certain égarement. En outre, nos divers échanges sur la vie en général m'ont encouragé à développer un esprit critique. Enfin, son soutien et sa confiance se sont révélés particulièrement bénéfiques quant à l'aboutissement de ce travail de thèse.

Mes remerciements s'adressent également à mon co-directeur de thèse, André NDOBO. Sa rigueur et son esprit critique m'ont permis d'accroître mes connaissances théoriques. Sa culture et son goût pour la langue française ont également été bénéfiques quant à la réalisation de cette thèse.

J'adresse également mes sincères remerciements à Nathalie BAILLY, Anne-Marie COSTALAT FOURNEAU ainsi qu'à Marie-Françoise LACASSAGNE CARCENAT qui m'ont fait l'honneur d'expertiser mon travail et d'être présentes lors de ma soutenance.

Je tiens par ailleurs à remercier chaleureusement les membres du Laboratoire de Psychologie des Pays de la Loire (LPPL) pour m'avoir si bien accueillie et soutenue tout au long de ce travail. Je pense notamment à Oscar, Abdel, Aurore, Madame RENARD, Madame FLEURY-BAHI, Madame VERRIER, Madame COLOMBEL, Monsieur CORSON. Vos échanges et vos encouragements ont été nécessaires à l'achèvement de ce travail.

J'adresse également un grand merci aux membres du personnel administratif pour leur aide, leur réactivité et leur gentillesse. Je pense tout particulièrement à Gwenaëlle, Gisèle, Véronique, Karen, Patricia, Françoise PIOU, Yves COLLIN, Jean-Philippe VINCENT. Mais également à Daniel et Eric qui ont eu la gentillesse de ne jamais m'enfermer au château !

Evidemment, je remercie les doctorant(e)s et anciens doctorant(e)s sans qui ces années universitaires se seraient révélées plus difficiles et solitaires. Merci en particulier à Mathilde, Marine, Julie, Jeanne, Mary, Kévin, Marylène, Rajaa, Mélany, Janete, Pierre, Colin, Alice. Je tiens également à remercier tout particulièrement Aurélia et Nathalie pour leur soutien, leur gentillesse et qui m'ont également beaucoup apporté au travers de nos différents échanges. Toute ma reconnaissance va à Constance, Laura et Tiphaine, de supers amies qui ont toujours été présentes dans les bons et les mauvais moments et qui ont su m'apporter un soutien sans faille. Un grand merci également à mes autres amis qui ont suivi avec attention le

déroulement de cette thèse et qui étaient toujours partants pour me changer les idées ! Je pense particulièrement à Adeline et Simon, Anaïs et Marc, Julie et Thibault, Elodie et son moussaillon, Amélie, Amédé, Clément, Erwan, Hélène, Linda, Jiami et Doudou, Magalie. Merci pour votre amitié, votre soutien et pour tous ces moments que nous partageons.

J'adresse également toute ma gratitude aux personnes qui m'ont apporté leur aide lors des différentes étapes de cette thèse. Je pense notamment à Hicham, mon très cher ami, mais également à Nouar, Imad et Stéphanie REBOUX. Ma gratitude s'adresse également à tous les participants qui ont accepté de prendre part à ces recherches. Merci tout particulièrement à Perrine qui a réalisé la mise en page de cette thèse.

Je tiens par ailleurs à remercier la société Nantes Métropole Gestion Equipements et ses dirigeants qui proposent aux étudiants, dont j'ai fait partie, des CDI intermittents qui nous permettent d'accomplir nos études supérieures. Merci plus particulièrement aux différents responsables qui ont accepté de me faire remplacer dans les moments où j'en avais besoin.

#### A ma famille

Je suis infiniment reconnaissante envers mes parents qui m'ont toujours soutenue et encouragée tout au long de mes études (et ce n'était pas gagné !). Un grand merci pour leurs conseils, leurs relectures mais également pour leur dévouement à toutes épreuves. Je peux témoigner ici de l'amour que j'ai pour eux et des efforts qu'ils ont réalisés pour m'élever à ce niveau. Toute ma reconnaissance va également à mon frère et à ma sœur, Didine et Adrien, qui ont toujours été présents quand j'en avais besoin. Toute ma gratitude va également envers les autres membres de ma famille qui sont tous aussi contents que moi que ma thèse soit terminée ! Je pense à Mamie M., Mamie R., Papy, Coco et Denis, Cathy et Bruno, à mes cousins, Fabio, Nina et Alex. Merci pour vos conseils, vos relectures et vos encouragements.

Enfin, toute ma gratitude et mon amour vont à Teddy à qui je dois d'être heureuse chaque jour à ses côtés. Je lui suis infiniment reconnaissante pour son soutien, sa sagesse et sa sérénité infaillible.

La présence de l'ensemble des membres de ma famille a été plus que déterminante dans l'accomplissement de cette thèse.





## Résumé

### **Religion et discrimination : études psychosociales de l'islamophobie et de ses conséquences chez une population de confession musulmane**

Cette thèse s'intéresse à la question de la discrimination en raison de son appartenance à la religion musulmane. Concrètement, ce travail universitaire se compose de deux parties. La première partie avait pour objectif de proposer une version francophone fiable et valide d'une échelle d'islamophobie. Pour ce faire, trois études composées respectivement de 104, 122 et 192 participants, ont été réalisées. Les résultats confirment la structure bidimensionnelle de cette échelle. Ils valident également la fidélité et la validité de construit de cet outil. La discussion porte sur les implications théoriques et pratiques de cette échelle d'islamophobie. La seconde partie, quant elle, a été consacrée à l'étude de la discrimination perçue et de ses conséquences. Ainsi, 79 participants ont intégré la première étude et 88 la seconde. Les résultats de ces deux recherches sont mitigés. Ils révèlent néanmoins que les participants qui perçoivent de la discrimination dans les médias développent des stratégies d'identification afin de contrer les effets délétères de cette stigmatisation. La discussion met en exergue la difficulté d'étudier la discrimination religieuse perçue compte tenu de l'hostilité dirigée vers les musulmans et du contexte sociopolitique peu apaisé qui entoure ce débat.

**Mots clés** : religion, discrimination, islamophobie, validation échelle, stratégies d'ajustement

## Abstract

### **Religion and discrimination: psychosocial studies of islamophobia and its consequences in a population of muslim faith**

This doctoral dissertation focuses on the question of discrimination on the grounds of belonging to the Muslim religion. Concretely, this academic work consists of two parts. The first part was aimed at proposing a reliable and valid francophone version of a scale of Islamophobia. To do so, three studies were carried out, each consisting of 104, 122 and 192 participants. The results confirm the two-dimensional structure of this scale. They also validate the fidelity and build validity of this tool. The discussion focuses on the theoretical and practical implications of this Islamophobia scale. The second part was devoted to the study of perceived discrimination and its consequences. Thus, 79 participants participated in the first study and 88 participants in the second study. The results of these two studies are mixed. Nevertheless, they reveal that participants who perceive discrimination in the media develop identification strategies to counteract the deleterious effects of this stigma. The discussion highlights the difficulty of studying perceived religious discrimination in view of the hostility towards Muslims and the relentless socio-political context surrounding this debate.

**Key words** : religion, discrimination, islamophobia, scale validation, coping



# Table des matières

<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE .....</b>	<b>22</b>
------------------------------------	-----------

<b>PREMIERE PARTIE : Religion, préjugés et discriminations : leurs approches théoriques .....</b>	<b>31</b>
---------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

## Chapitre 1 :

<b>La psychologie sociale des religions .....</b>	<b>35</b>
1. Introduction .....	37
2. La religion et ses définitions.....	39
2.1. L'étymologie du mot religion .....	39
2.2. La religion comme unité fondamentale .....	39
2.2.1. Les définitions substantives .....	39
2.2.2. Les définitions fonctionnalistes.....	41
2.3. La religion comme manifestation de phénomènes très différents.....	42
2.4. Nécessité d'une définition ? .....	43
3. Étude psychosociale des différentes formes religieuses.....	43
3.1. Les orientations religieuses d'Allport et Ross (1967).....	44
3.2. Les formes religieuses « fermées d'esprit » <i>versus</i> « ouvertes d'esprit »....	45
3.3. Conclusion : des formes religieuses dévotionnelles <i>versus</i> coalitionnelles.	48
4. Les bénéfices de la religion... ..	48
4.1. Bénéfices individuels .....	48
4.1.1. Effet bénéfique du soutien social .....	49
4.1.2. Coping religieux .....	50
4.1.3. La religion comme source d'identité sociale .....	52
4.2. Religion, prosocialité et différences interindividuelles .....	54
5. ... et ses dérives qui inquiètent.....	56
5.1. La dérive sectaire .....	56
5.2. La dérive extrémiste.....	60
5.3. Conclusion : un regard psychosocial sur ces dérives religieuses.....	63
6. Une nouvelle demande du religieux .....	64
6.1. La religion aujourd'hui .....	64
6.1.1. Le déclin des croyances et des pratiques traditionnelles.....	65
6.1.2. Une visibilité nouvelle des religions minoritaires.....	65
6.1.3. L'essor d'un nouveau marché religieux .....	67

6.2. Les Nouveaux Mouvements Religieux .....	68
7. Conclusion.....	69

## Chapitre 2 :

<b>Relations intergroupes, préjugés et discriminations .....</b>	<b>75</b>
1. Introduction .....	77
2. Les biais intergroupes.....	78
2.1. Les préjugés .....	78
2.2. Les discriminations .....	79
2.2.1. Définitions et aspects juridiques de la discrimination.....	79
2.2.2. Approche psychosociale de la discrimination.....	81
2.2.3. Conclusion : la relation entre les préjugés et les discriminations .	83
3. Théories explicatives des préjugés et des discriminations .....	84
3.1. Stratégies interindividuelles.....	84
3.1.1. La théorie du bouc émissaire.....	84
3.1.2. La personnalité autoritaire.....	85
3.2. Les stratégies collectives.....	86
3.2.1. La théorie du conflit réaliste .....	86
3.2.2. La théorie de l'identité sociale .....	89
3.2.3. La théorie de la privation relative .....	96
3.2.4. La théorie de la menace intergroupe .....	97
3.2.5. En résumé.....	98
4. Les outils d'évaluation des préjugés et des discriminations.....	99
4.1. Les méthodes explicites .....	99
4.1.1. L'évaluation explicite des préjugés et des discriminations.....	99
4.1.2. Avantages et inconvénients de ces mesures auto rapportées .....	101
4.2. Les méthodes implicites.....	102
4.2.1. Les mesures de cognitions implicites.....	102
4.2.2. Les mesures physiologiques.....	106
4.2.3. Les mesures discursives ou l'art de dire sans dire .....	107
4.3. En résumé.....	109
4.4. En conclusion.....	109
5. Est-il possible d'atténuer les préjugés et les discriminations dans les relations intergroupes ? .....	110

5.1. Perspectives individuelles .....	110
5.2. Perspectives intergroupes.....	113
5.2.1. L'hypothèse du contact .....	113
5.2.2. Décatégorisation et recatégorisation .....	114
6. Les nouvelles perspectives de recherches des préjugés et des discriminations.....	115
6.1. La discrimination perçue.....	115
6.1.1. La discrimination perçue et ses conséquences .....	115
6.1.2. La discrimination perçue et les stratégies d'ajustement.....	117
6.2. L'approche intersectionnelle.....	118
7. Conclusion.....	120

### **Chapitre 3 :**

<b>Discrimination et religion.....</b>	<b>125</b>
1. Introduction .....	127
2. Appartenance religieuse comme cause des préjugés et des discriminations.....	127
2.1. Les orientations religieuses intrinsèque et extrinsèque.....	127
2.2. L'orientation religieuse de quête, le fondamentalisme religieux et l'autoritarisme de droite .....	130
3. Appartenance religieuse comme cible des préjugés et des discriminations : le phénomène social de l'islamophobie en France.....	133
3.1. « Islamophobie » une notion difficile à nommer et à définir.....	134
3.2. Pourquoi parle-t-on d'islamophobie en France aujourd'hui ? .....	138
3.3. Chiffrer l'islamophobie en France afin de l'objectiver.....	143
3.4. État des lieux des recherches sur l'islamophobie en Psychologie sociale. 146	
3.4.1. Les outils d'évaluation de l'islamophobie .....	148
3.4.2. L'étude des conséquences de l'islamophobie .....	151
3.5. Conclusion .....	155

## **SECONDE PARTIE : Recherches empiriques sur l'islamophobie..... 157**

### **Chapitre 4 :**

<b>Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation francophone d'une mesure d'islamophobie.....</b>	<b>159</b>
1. Introduction .....	161
2. Présentation des critères de fidélité et validité nécessaires à la validation d'une échelle.....	164

2.1. Fidélité .....	164
2.2. La validité .....	165
2.2.1. La validité prédictive.....	165
2.2.2. La validité convergente .....	166
2.2.3. Validité discriminante .....	167
<b>Étude 1 : Fiabilité et analyse factorielle exploratoire.....</b>	<b>167</b>
1. Objectifs .....	167
2. Méthodologie.....	167
2.1. Population .....	167
2.2. Procédure .....	167
2.3. Matériel .....	168
3. Résultats .....	169
3.1. Analyse factorielle exploratoire .....	169
3.2. Statistiques descriptives .....	172
3.3. Cohérence interne .....	172
<b>Étude 2 : Stabilité temporelle, désirabilité sociale et analyse factorielle confirmatoire</b>	<b>173</b>
1. Objectifs .....	173
2. Méthodologie.....	173
2.1. Variables .....	173
2.2. Population et procédure .....	174
2.3. Matériel .....	174
2.3.1. L'échelle d'islamophobie.....	174
2.3.2. L'échelle de désirabilité sociale (le BIDR).....	174
3. Résultats .....	175
3.1. Statistiques descriptives .....	175
3.2. Stabilité temporelle .....	175
3.3. Désirabilité sociale.....	176
3.4. Analyse factorielle confirmatoire.....	176
<b>Étude 3 : Validité convergente, validité prédictive et validité discriminante .....</b>	<b>178</b>
1. Objectif.....	178
2. Méthodologie.....	178
2.1. Variable.....	178
2.2. Population et procédure .....	179

2.3. Matériel .....	179
2.3.1. L'échelle d'islamophobie.....	179
2.3.2. L'échelle de préjugés à l'égard des musulmans.....	179
2.3.3. L'échelle d'estime de soi .....	180
2.3.4. L'échelle d'empathie.....	180
2.3.5. L'échelle d'orientation à la dominance sociale.....	180
2.3.6. Item évaluant la peur .....	181
2.4. Hypothèses opérationnelles.....	181
2.4.1. Les hypothèses concernant la validité prédictive.....	181
2.4.2. L'hypothèse concernant la validité convergente.....	182
2.4.3. L'hypothèse concernant la validité discriminante.....	182
3. Résultats .....	183
3.1. Statistiques descriptives .....	183
3.2. Validité convergente .....	183
3.3. Validité prédictive.....	183
3.4. Validité discriminante .....	185
4. Discussion.....	185

## **Chapitre 5 :**

### **Discrimination perçue, conséquences et stratégies d'ajustement chez une population d'hommes et de femmes musulmans ..... 195**

#### **Étude 1 : Évaluation de la discrimination perçue, de ses conséquences et des stratégies d'ajustement mises en place chez une population de confession musulmane ..... 197**

1. Introduction .....	197
2. Méthodologie.....	198
2.1. Population .....	198
2.2. Matériel .....	198
2.2.1. La consigne générale.....	198
2.2.2. Les différentes échelles de mesure.....	199
2.2.3. Les indicateurs de religiosité.....	201
2.2.4. Variables sociodémographiques.....	202
2.2.5. La discrimination groupale .....	202
2.2.6. Question ouverte .....	203
2.3. Procédure .....	203

2.4. Variables .....	204
2.5. Hypothèses opérationnelles.....	205
2.5.1. Hypothèses concernant les liens directs entre la discrimination perçue et différentes variables individuelles .....	205
2.5.2. Hypothèses de médiation .....	205
2.5.3. Hypothèse intersectionnelle .....	206
2.5.4. Hypothèse de divergence entre discrimination personnelle et groupale.....	206
2.5.5. En résumé.....	206
3. Résultats .....	207
3.1. Statistiques descriptives .....	207
3.1.1. La discrimination perçue.....	207
3.1.2. Le coping religieux .....	207
3.1.3. Identification au groupe d'appartenance des musulmans .....	207
3.1.4. L'estime de soi .....	208
3.1.5. La détresse psychologique .....	208
3.1.6. En résumé.....	208
3.1.7. Le niveau de religiosité de la population musulmane.....	209
3.2. Relations entre la discrimination perçue et différentes variables individuelles .....	210
3.3. Le modèle de la discrimination perçue .....	210
3.4. Les différences hommes femmes en termes de discrimination perçue et ses conséquences.....	213
3.5. Discrimination groupale.....	216
4. Discussion.....	217
<b>Étude 2</b> : Les conséquences de la discrimination religieuse perçue dans les médias sur l'estime de soi et le stress perçu .....	222
1. Introduction .....	222
2. Méthodologie.....	225
2.1. Population .....	225
2.2. Matériel .....	225
2.3. Procédure .....	227
2.4. Variables .....	227

2.5. Hypothèses opérationnelles.....	228
2.5.1. Hypothèses de médiation .....	228
2.5.2. Hypothèse intersectionnelle .....	228
2.5.3. Hypothèses concernant le port de signes religieux .....	229
3. Résultats .....	229
3.1. Statistiques descriptives .....	229
3.1.1. Discrimination religieuse perçue dans les médias.....	229
3.1.2. Identification au groupe musulman.....	229
3.1.3. Estime de soi et stress perçu.....	230
3.2. Les effets indirects de la discrimination perçue sur l'estime de soi et le stress perçu.....	230
3.2.1. L'effet indirect de la discrimination perçue dans les médias sur l'estime de soi .....	231
3.2.2. L'effet indirect de la discrimination perçue dans les médias sur le stress perçu .....	232
3.3. Différences de genre dans la perception de la discrimination dans les médias .....	234
3.4. Différences quant au port d'un signe religieux dans la perception de la discrimination perçue dans les médias.....	234
4. Discussion.....	235
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>241</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>249</b>
<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS.....</b>	<b>287</b>
<b>ANNEXES.....</b>	<b>291</b>



*Ce n'est pas tant la qualité de l'être qui détermine ses actes que le genre de situations dans lequel il est placé*

Milgram, 1974



# **INTRODUCTION GÉNÉRALE**





Cette thèse a été réalisée pendant une période triste, violente et inquiétante de l'Histoire de la société française. Elle s'est en effet déroulée de 2012 à 2016. Ces années ont été marquée par une série d'attentats revendiqués par un groupe de terroristes islamistes : les attentats du 7, 8 et 9 janvier 2015 ; celui du 13 novembre 2015 et encore plus récemment celui du 14 juillet 2016 à Nice. Ces exactions perpétrées sur le territoire national ont entraîné la disparition d'un nombre trop important de personnes et marqué physiquement et psychologiquement les survivants pour le reste de leur vie. Elles ont également entraîné une recrudescence de l'hostilité dirigée vers les personnes de confession musulmane et leur religion ; l'année 2015 ayant été particulièrement difficile pour cette communauté religieuse. Cette hostilité, désormais communément appelé islamophobie (non sans polémique), n'est pas récente, bien qu'elle se soit accentuée après les attentats. En effet au début du XX<sup>ème</sup> siècle, Etienne Dinet s'inquiétait déjà « de la persistance d'une hostilité plus ou moins déguisée de l'Europe contre l'Islam [et il ajoute que] si l'Europe s'entendait avec l'Islam, la paix du monde serait assurée » (Hajjat & Mohammed, 2016[2013], p. 27).

Ce ressentiment négatif à l'égard de cette population religieuse est multifactoriel et infiniment trop complexe pour en invoquer les causes dans cette introduction. En effet, pour les historiens, notamment, qui étudient ces tensions intercommunautaires et interconfessionnelles, ces causes remonteraient à l'époque de Croisades pour venir se cristalliser pendant la période des grandes grèves dans l'industrie automobile (Bougarel & Diallo, 1991). Pour les sociologues, une des explications de ce rejet serait à rechercher du côté de la culture laïque et judéo chrétienne de la France, qui selon Willaime (1995), est un pays catholique de culture laïque ou un pays laïque de culture catholique. Ainsi, au regard de cette tradition impossible à effacer, l'Islam apparaîtrait comme une religion « non confessionnellement labellisées [au sein d'] un pays où l'athéisme et l'indifférence religieuse eux-mêmes [s'expriment] sur un mode catholique » (Hervieu-Léger, 2001, p. 29). A ce passé de tradition catholique s'ajoute un présent marqué par une période de difficultés économiques et sociales qui conduisent à considérer que les gens agissent en fonction de leurs frustrations en produisant de l'hostilité et de l'agressivité envers les groupes minoritaires. Ce phénomène, bien connu des psychologues et des chercheurs en psychologie sociale, est désigné sous le terme de « bouc émissaire ». Concrètement, dans ce genre de situation, les gens ont tendance à se dispenser de rechercher l'information appropriée sur la réalité de cette situation et ils préfèrent adhérer aux croyances populaires. Ainsi, du côté de la psychologie, un ensemble de théories psychosociales sont convoquées afin d'expliquer ces tensions à l'égard des

musulmans et de leur religion. Les phénomènes qui sous-tendent ces théories renvoient à l'asymétrie des relations et parfois à l'ethnocentrisme. Cet ethnocentrisme étant considéré comme un processus qui consiste à maintenir à l'écart de notre groupe les autres groupes culturellement différents et à les considérer comme des groupes totalement « homogènes, imperméables, immuables, « essentialisés », c'est-à-dire porteurs d'une « essence » ou « nature » particulière qui les distingue des autres » (Tapia, 2012, p. 57). Cette essence, qui peut être culturelle ou religieuse, amène à considérer les groupes qui en sont porteurs comme étant inférieurs. Cette essentialisation empêche également les membres de ce groupe de se considérer comme des êtres humains singuliers et bénéficiant d'une identité personnelle (Leyens, 2012, 2015). Ces différentes théories interdisciplinaires, loin de s'opposer, viennent au contraire enrichir la compréhension de ce fait social complexe. De manière plus générale, cette hostilité renvoie à la place que nous accordons à l'Autre au sein de nos sociétés. Cet « Autre », à qui Kapuscinski (2006) rend hommage et qui est bien souvent considéré comme différent de nous mais qui, a bien des égards, nous ressemble plus qu'on ne le pense.

Cette thèse s'intéresse ainsi à l'étude psychosociale de l'islamophobie en France. L'objectif de ce travail est tout d'abord d'étudier les mécanismes à l'œuvre dans l'émergence des préjugés et des discriminations islamophobes en proposant un outil d'évaluation capable de les mesurer. Par ailleurs, il s'agit d'évaluer les répercussions de cette hostilité intergroupe sur une population de confession musulmane. Par conséquent, ce travail de thèse s'inscrit dans une dynamique intégrative. En effet, il s'intéresse à la fois au point de vue des personnes potentiellement à la source des préjugés et des discriminations islamophobes mais également au point de vue des personnes qui sont la cible de cette hostilité.

La réalisation de cet objectif est cependant délicate. En effet, le sujet de l'islamophobie est un sujet sensible, qui indiffère rarement les différents protagonistes de ce débat. Il a ses détracteurs et ses fervents défenseurs. Par conséquent, l'étude scientifique de l'islamophobie ne bénéficie guère d'un climat de recherche apaisé. Chaque terme, chaque publication dans ce domaine doivent être soupesés au risque d'être soit soupçonné d'entraver la laïcité soit d'être accusé d'islamophobie, par exemple. A ce titre, le terme islamophobie a fait l'objet d'une intense campagne de disqualification au début des années 2000 et, bien qu'il semble être tombé dans le langage courant, il ne bénéficie toujours pas d'une définition unanime. Ainsi, s'intéresser d'un point scientifique à ce fait social n'est pas une tâche aisée ; plus encore peut être dans le cadre d'une thèse qui ne représente, en réalité, qu'un premier travail de recherche. Mais il n'en reste pas moins délicat pour l'ensemble des chercheurs en sciences humaines et

sociales, qu'ils soient avertis ou novices. Il l'est également dans la mesure où l'étude scientifique de la religion en général, jette le doute sur les chercheurs quant à leur légitimité ainsi qu'à leur neutralité. Ce sujet de recherche est également difficile car, comme le souligne un certains nombres de sociologues (Asal, 2014 ; Hajjat & Mohammed, 2016[2013]), la recherche francophone sur cette thématique n'en est qu'à ces balbutiements.

Cette pauvreté des recherches souligne le caractère novateur des recherches que nous proposons. En outre, ces études sont intéressantes dans la mesure où aucune thèse francophone en psychologie sociale n'existe à ce sujet (Asal, 2014).

Compte tenu du caractère passionnel et électrique de ce sujet de recherche, il convient de préciser un certains nombres d'éléments. Premièrement, il est important de noter qu'il ne s'agit pas de démontrer scientifiquement l'existence d'un Dieu ou de tout autre objet qui relèverait du sacré. Deuxièmement, cette thèse n'a pas non plus pour vocation de porter un quelconque jugement moral sur les personnes qui se sentent peut-être discriminées à cause de leur religion ni sur les groupes sociaux qui pourrait éventuellement faire état d'un niveau d'islamophobie plus élevé que d'autres. Ce travail de thèse a pour unique objectif d'étudier l'hostilité dont sont éventuellement l'objet l'Islam et les musulmans. Pour ce faire, les outils et les méthodes de la psychologie sociale seront convoqués afin de révéler les tendances de la société dans laquelle nous vivons. Ce travail entretient ainsi le modeste espoir d'amorcer de futures recherches sur cette thématique dans le but d'amener progressivement à concevoir ce fait social comme un objet de recherche comme un autre.

Cette thèse s'articule autour de deux grandes parties. **La première partie** est consacrée à l'approche théorique des différentes notions impliquées dans ce travail doctoral. Elle est composée de trois chapitres. Au cours du **chapitre 1**, nous nous intéresserons à l'étude psychosociale de la religion. Ses différentes définitions et ses diverses manifestations y seront particulièrement abordées. Au **chapitre 2**, il sera question d'aborder les préjugés et les discriminations et de montrer à quel point les travaux dans ce domaine sont riches et novateurs. Enfin, dans le **chapitre 3** nous croiserons ces deux théories afin de montrer, dans un premier temps, que des individus religieux sont susceptibles de discriminer une personne cible ou un groupe social. A l'inverse, nous verrons dans un second temps que des individus peuvent être la cible de préjugés et de discriminations en raison de leur appartenance religieuse. Cette dernière partie sera l'occasion d'étudier le phénomène de l'islamophobie.

Nous aborderons ces différentes définitions et nous ferons un état des lieux des recherches psychosociales sur ce sujet.

**La seconde partie** quant à elle, s'intéresse à l'étude empirique de l'islamophobie. Elle est composée de deux chapitres. **Le chapitre 4** sera consacré à la validation d'une échelle d'évaluation de l'islamophobie. En effet, nous verrons qu'à notre connaissance, il n'existe pas d'outil francophone évaluant les attitudes et les comportements engendrés par la crainte des musulmans et de leur religion. Un outil de mesure sera donc proposé à cet effet. **Le chapitre 5** quant à lui, s'intéresse à l'évaluation de la discrimination religieuse perçue en raison de son appartenance à la communauté musulmane. Il s'intéresse également à l'étude des conséquences de cette discrimination sur le bien être des personnes cibles ainsi qu'aux stratégies d'ajustements que ces personnes mettent en place afin de contrer les effets délétères de cette discrimination.

Enfin, cette thèse sera clôturée par une **conclusion générale**. Elle sera l'occasion de témoigner combien les recherches dans ce domaine sont difficiles compte tenu du contexte marqué par des tensions interconfessionnelles et interculturelles. Mais elle sera également l'occasion de montrer à quel point ce domaine d'investigation est riche, vaste et intéressant et que les chercheurs ont plus que jamais matière à travailler sur ces questions d'islamophobie.





# **PREMIERE PARTIE**

## **Religion, préjugés et discriminations : leurs approches théoriques**



*C'est la science, et non la religion, qui a appris aux hommes que  
les choses sont complexes et malaisées à comprendre*

Durkheim, 1960, [1912]



**Chapitre 1 :**  
**La psychologie sociale des religions**



## 1. Introduction

Au regard de l'actualité récente et de l'Histoire ancienne, nombreux sont ceux qui pensent que le Monde se porterait mieux sans religion. Mais le fait est que, l'Histoire de l'Homme est intimement liée aux religions (Roussiau, 2008) et à ce titre, certains prévoient que les religions ne s'éteindront qu'avec la disparition des Hommes. En effet, aujourd'hui, les Dieux s'appellent Allah, Dieu ou Yahvé ou bien encore Vishnou ou Ahura Mazda. Autrefois, ils étaient désignés sous le nom d'Aton ou de Mitra (Dortier, 2005). Quelques indices laissent également imaginer une religiosité de l'Homme préhistorique (Anati, 1999). Ainsi, qu'elles soient chamaniques, polythéistes ou monothéistes, les religions s'observent partout et tout le temps, d'un bout à l'autre de la planète.

Pourtant, s'il est admis aujourd'hui que la religion tient une place importante dans les sociétés modernes et occidentalisées, plusieurs intellectuels prédisaient, il y a quelques années, une « crises des croyances religieuses » (Lenoir & Drucker, 2011) caractérisée par un déclin de la religion. En effet, l'avènement du progrès scientifique, qui convoque en même temps la rationalisation des esprits et l'avancée de la modernité, laisse entrevoir un recul progressif des grandes religions traditionnelles et un « dépouillement des dieux » (Hervieu-Léger, 1993). A cette période, tout semblait condamner les religions : la participation religieuse déclinait et les Etats se laïcisaient. La modernité aurait ainsi un effet « dissolvant » sur les cultures religieuses qui voient leur pouvoir social considérablement diminuer (Willaime, 1995). Ce « désenchantement du monde » (Dortier & Testot, 2005) a donné lieu à toute une série de recherches qui avaient comme principal objet, la sécularisation des sociétés modernisées. C'est-à-dire, « l'émancipation des représentations collectives par rapport à toute référence religieuse, la constitution de savoirs indépendants par rapport à la religion, l'autonomisation de la conscience et du comportement des individus par rapport aux représentations religieuses » (Willaime, 1995, pp. 96-97).

Or, depuis quelques années, le panorama de la recherche s'est modifié. La montée des intégrismes partout dans le monde (Hervieu-Léger, 1993), la « renaissance » de l'Islam (Dortier, 2005), l'avènement du néo chamanisme ou bien la recrudescence des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) témoignent de la transformation et de la vitalité de nouvelles formes de religiosités. Désormais, alors que l'on voyait du religieux nulle part, on finit par voir du religieux partout (Hervieu-Léger, 2010). Certains auteurs parlent de « religion civile » afin de désigner des croyances collectives partagées par tous et qui nous transcendent alors que d'autres préfèrent parler de « religion séculière » (Dortier, 2005). Ce renouveau du

religieux entraîne avec lui une reconsidération des théories précédemment initiées ainsi que de nouveaux questionnements. La question de la place de l’Islam et de ses pratiques sur le territoire national revient régulièrement à l’ordre du jour des agendas politiques. Les interrogations sur le port de signes ostentatoires à l’école comme le voile ou bien encore sur le port du voile intégral dans l’espace public aboutiront à l’adoption de lois interdisant ces pratiques (respectivement en 2004 et 2010). Les religions également essaient d’infléchir les décisions politiques. Les débats sur le mariage pour tous ont en effet entraîné de nombreuses manifestations d’un ensemble de communautés religieuses (notamment) qui, sur ce point-là, étaient d’accord pour rejeter cette loi (qui finira par être adoptée le 23 avril 2013). Quoiqu’il en soit, de nombreux chercheurs s’accordent à reconnaître les bénéfices individuels des religions sur leurs adeptes. Elles sont en effet une formidable source de cohésion sociale et de bien-être (Bailly, 2008). En outre, elles sont parfois à l’origine de comportements prosociaux comme des comportements altruistes et bienveillants à l’égard de son prochain (Saroglou, Delpierre & Dernelle, 2004). L’abbé Pierre ou bien encore Mère Teresa étant la quintessence de ce surcroît d’humanité (Leyens, 2015). A ce titre, Mère Teresa reçut le prix Nobel de la Paix en 1979 et fut proclamée sainte (canonisée) le 4 septembre 2016. Mais parfois, il est vrai, certaines formes de religiosités inquiètes l’opinion publique et les chercheurs s’interrogent et étudient ces manifestations religieuses à la fois intégristes, caractérisées par Bronner (2009) comme une « pensée extrême », et sectaires (Hervieu-Léger, 2001 ; Souty, 2005). Par conséquent, toutes les religions se ressemblent et toutes sont singulières. L’enjeu pour les chercheurs en Sciences Humaines et Sociales est de saisir l’unité et la diversité de ces religions.

Le premier chapitre de cette thèse sera consacré à l’étude psychosociale des religions dans leurs unités et leurs diversités. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la question de la définition et de la délimitation des phénomènes religieux. Ensuite, il sera question d’étudier les différentes formes de manifestations religieuses (Saroglou, 2015). Nous nous attarderons également sur les bénéfices individuels et les comportements prosociaux qui sont induits par certaines formes de religiosités pour arriver à l’étude des formes de religiosité qui inquiètent. Enfin, nous verrons que les religions se sont transformées avec la modernité et que ce renouveau de la religion a fait émerger de Nouveaux Mouvements Religieux (NMR).

## 2. La religion et ses définitions

### 2.1. L'étymologie du mot religion

L'étymologie du mot « religion » obtient un consensus seulement sur son origine qui est issue de la sphère latine (Roussiau, 2008). Pour le reste, les chercheurs ne s'accordent pas sur le terme dont il est issu. Pour Cicéron le mot religion vient du terme *relegere* qui signifie « reprendre avec scrupule » alors que pour Lactance il prendrait plutôt son origine dans celui de *religare* qui signifie « relier » (Sachot, 1991 ; Willaime, 1995).

L'absence de consensus quant à son étymologie donne une première idée de la difficulté à laquelle sont confrontés les chercheurs face à cet objectif définitionnel. Lambert (1991, p. 73) parle d'une « tour de Babel » des définitions afin de rendre compte de ces nombreuses divergences. Malgré la grande diversité de ces définitions, aucune ne semblent trouver grâce aux yeux des chercheurs.

Il est néanmoins convenu que l'étude scientifique d'un objet nécessite une délimitation de ce même objet notamment en lui attribuant une définition (Lambert, 1991). Ainsi, plusieurs chercheurs en sciences humaines et sociales ces dernières décennies, se sont aventurés à définir ce que pouvait être la religion. Définitions qui sont intrinsèquement liées à l'appartenance disciplinaire de ces derniers (Roussiau, 2008) ainsi qu'à leurs croyances personnelles (Hervieu-Léger, 1987).

### 2.2. La religion comme unité fondamentale

Une partie de la littérature sociologique et psychologique propose deux grandes orientations dans les définitions de la religion. En suivant l'évolution historique et intellectuelle du champ religieux, deux courants s'opposent ; certains chercheurs la définissent à partir de sa « substance » alors que d'autres l'envisagent plutôt à partir de ses « fonctions ».

#### 2.2.1. Les définitions substantives

Les premières définitions de la religion sont substantives en ce sens où ces auteurs s'attachent à décrire ce qu'elle est à partir de sa « substance » en référence à un être surnaturel, une puissance transcendante et des pratiques qui en découlent afin de pouvoir rentrer en contact

avec elle. Ce premier courant de pensée est fortement imprégné par le contexte positiviste des débuts de la sociologie qui définissait la religion par opposition au mode rationnel et scientifique de concevoir le monde (Lambert, 1991). Ce découpage du monde avec d'un côté le rationnel et de l'autre l'irrationnel s'inscrit dans un parti pris intellectuel plus large qui pariait sur un effondrement inéluctable de la religion et une sécularisation progressive de la société (Hervieu-Léger, 1987). Weber (1971, p. 145) parle d'une « espèce particulière d'agir en communauté » afin de désigner la religion qui serait rattachée à des puissances surnaturelles. Durkheim (1960, [1912]), quant à lui, proposera par la suite sa définition du religieux par le sacré en réponse aux précédentes définitions qu'il jugera trop restrictives car tournées essentiellement sur le surnaturel<sup>1</sup>. Ainsi, il définira la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent » (p. 65). De manière générale, ces définitions insistent sur le caractère collectif du vécu religieux, sur une manière de vivre en communauté au risque d'occulter le caractère individuel de la croyance et de la pratique religieuse (Simon, 2011). Ainsi, les psychologues précurseurs de la psychologie de la religion, tout en gardant cette conception transcendantale d'un être supérieur, insistent à la fois sur les manifestations individuelles et sur l'aspect communautaire du vécu religieux. D'après Jung (1958), la religion n'est pas seulement un facteur social, elle est aussi a considérée comme une attitude personnelle « d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des « puissances » [...] et dont il a estimé qu'ils étaient soit suffisamment puissants, dangereux ou secourables pour leur accorder une considération attentive, soit assez grands, beaux et pleins de signification pour les adorer avec piété et les aimer (pp. 18-19). De son côté, James (1931, [1902]) parle de « religion intérieure » afin d'évoquer la religion individuelle qu'il définit comme étant « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin » (p. 27). Un peu plus tard, Vergote (1987), tout en s'interrogeant sur l'universalité de l'utilisation du mot religion, la définit comme « l'ensemble du langage, des sentiments, des comportements et des signes qui se rapportent à un être (ou à des êtres) surnaturel(s) » (p. 10). L'essence de ces définitions repose sur l'idée d'une transcendance et d'une vision dichotomique du monde avec d'un côté le naturel et de l'autre le surnaturel (ou le sacré et le profane). Or, cette conception a pour

---

<sup>1</sup> Pour une explication détaillée voir Durkheim, 1960, [1912], pp. 33-40.

principale limite de ne s'appliquer qu'à certaines religions car « toutes les religions ne sont pas portées sur la transcendance et il y a même des religions sans dieux » (Willaime, 1995, p. 120). Par ailleurs, l'évolution des sociétés occidentales ne semble pas confirmer ce déclin inéluctable de la religion dans lequel c'était construite une partie des définitions substantives. Au contraire, il semblerait qu'au détour des années soixante, ces sociétés assistent à un déplacement du mode de croire vers de « nouveaux mouvements religieux » (Hervieu-Léger, 1987) qui remettent en cause l'idée d'une puissance surnaturelle. C'est notamment à partir de ce constat que vont naître les définitions fonctionnalistes.

### 2.2.2. Les définitions fonctionnalistes

Dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle apparaissent les définitions fonctionnalistes. La religion y est définie à partir de ce qu'elle fait, c'est-à-dire à partir des fonctions psychologiques et sociales qu'elle remplit. Elle est « un système de croyances et de pratiques grâce auxquelles un groupe peut se coltiner avec les problèmes ultimes de la vie humaine » (Yinger, 1970, cité par Willaime, 1955, p. 117). Ainsi, la religion serait un système symbolique de croyances qui permettrait de répondre aux questions angoissantes et aux problèmes existentiels de la vie et de la mort (Hayward & Krause, 2015). Elle satisfait par ailleurs, aux besoins de connaissance de l'origine de la vie et apporterait des réponses sur l'énigme de la fin du monde (Saroglou, 2003a). Cette première fonction remplie par la religion est complétée par un certain nombre d'autres fonctions plus spécifiques. Pour Malinowski par exemple (1948, cité par Lambert, 1991), la croyance religieuse aurait une fonction d'intégration sociale. Pour d'autres, elle apparaît comme étant un marqueur de l'identité culturelle (Guerraoui, 2008). Elle serait également un guide moral permettant de vivre en société notamment en prescrivant des règles et des interdits (Saroglou, 2003b). Cependant, les définitions fonctionnalistes se heurtent, là encore, à certaines limites notamment au caractère extensif de ces définitions. En effet, Lambert (1991) souligne le risque éventuel d'inclure des phénomènes sous le terme de « religieux », des manifestations que ne le seraient pas. Willaime (1995) rejoint ce constat en signalant par exemple, que la politique ou le sport peuvent correspondre à ces définitions du religieux. Par ailleurs, cette façon de concevoir la religion serait « trop utilitariste » et la définir par ses fonctions *a priori* reviendrait à « enfermer l'objet à étudier dans une théorie préconçue » (Vergote, 1970, p. 8). In fine, qu'elles soient substantives ou fonctionnalistes ou encore trop extensive ou trop réductionniste, aucune orientation ne semble satisfaire l'objectif définitionnel de la religion.

Ainsi, il est devenu nécessaire, pour certains chercheurs, de dépasser cette opposition et de proposer une approche différente de la religion.

### 2.3. La religion comme manifestation de phénomènes très différents

Certains chercheurs sortent de cette conception unitaire d'une définition de la religion car selon eux, la religion recouvre une réalité hétérogène de manifestations qu'il convient d'étudier en prenant en compte ces différentes dimensions telles que la croyance ou les rites. Mauss (1967, [1947]) est un des premiers à envisager la religion à partir de ces différentes dimensions. Selon lui, la religion doit être étudiée à partir de « phénomènes mentaux et moraux », mais aussi à partir de « pratiques sociales » et de « cultes » (p. 213). Dortier (2005), quant à lui, propose que la religion serait

« *grosso modo*<sup>2</sup> : un système de croyances, avec son panthéon de divinités, sa cosmologie et ses mythes d'origine ; une morale, avec ses interdits et ses prescriptions, ses valeurs et ses tabous ; des rituels et des cérémonies, avec des prières et des objets de culte ; des personnages spécialisés dans la médiation avec les esprits » (p. 9).

Mais, ces définitions ne satisfont pas, une nouvelle fois, l'ensemble de la communauté scientifique. En effet, certains chercheurs leurs reprochent, en tenant compte uniquement des différentes manifestations du religieux, de laisser de côté l'aspect unitaire de la religion (Simon, 2011). Finalement, une définition de la religion semble donc illusoire car, comme le note Dortier (2005), en cent ans d'essais et de recherches, aucune définition consensuelle n'a été trouvée. Toute la difficulté réside dans l'enjeu de proposer une définition de la religion qui permettrait à la fois de penser son unité en la distinguant d'autres phénomènes qui ne seraient pas religieux comme la superstition, la spiritualité et plus récemment le sport ou la politique mais qui ne serait pas restrictive ou ethnocentrique, afin de rendre compte de sa diversité (Roussiau, 2008).

---

<sup>2</sup> En italique dans le texte

## 2.4. Nécessité d'une définition ?

Aujourd'hui, l'impossibilité de trouver une définition de la religion qui fait consensus, poussent certains chercheurs à éluder cette question en laissant la société prescrire ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas. Tel est le cas de Desroches qui, à la fin des années soixante, conseillait à ces étudiants de « traiter comme religion ce que la société elle-même désigne comme telle, et par extension, les phénomènes qui peuvent en être rapprochés » (cité par Hervieu-Léger, 2003, p. 147-148). Deconchy rejoint cette préconisation en proposant qu'« un fait est religieux dans la mesure où le groupe le pose comme religieux » (1970, p. 153). Un autre courant de penser consiste à envisager cet objectif comme « vain » (Hervieu-Léger, 1987) ou comme une « bagatelle » à l'instar de Flournoy qui souligne qu'« ils sont gens trop pratiques pour perdre leur temps à des définitions, formulaires de principes, et autres bagatelles de la sorte auxquelles s'arrête l'esprit français dans son amour souvent exagéré de la clarté » (2006, cité par Roussiau, 2008, p. 11). Quel que soit le parti pris envisagé, Testart (2006, p. 19) souligne que « le problème de savoir comment définir la religion a déjà fait couler tellement d'encre que l'on hésite à s'y aventurer de nouveau. Toutefois il serait plus aventureux encore de s'engager dans une réflexion sur la religion sans nous mettre d'accord au préalable sur ce que nous devons entendre par ce terme.

Il n'est donc pas chose aisée de définir ce qu'est la religion. En outre, l'ampleur des productions scientifiques relatif à cet objet est inversement proportionnel à « la fécondité théorique » (Hervieu-Léger, 2003, p. 150). Cette difficulté est d'autant plus renforcée qu'il existe des religions sans Dieu comme le Bouddhisme ou les religions australiennes (Testart, 2006) et des religions sans magistère (Willaime, 1995). Néanmoins, les chercheurs s'accordent à reconnaître la multiplicité des manifestations religieuses à travers le monde, tout en continuant de chercher quelques éléments fondamentaux qui composent ces religions.

## 3. Étude psychosociale des différentes formes religieuses

La Psychologie sociale s'intéresse aux facteurs conjoncturels qui peuvent avoir un impact sur les attitudes et les comportements religieux d'un individu. De quelle manière les expériences personnelles (par exemple les événements de vie) et les événements sociaux (par exemple les attentats du 11 septembre) influencent-ils les

attitudes et les comportements religieux des individus et des groupes ? [...] De plus, la psychologie sociale investigate la question de savoir si la religion (les idées, textes, sentiments, symboles, images, figures et groupes religieux) influence les cognitions, émotions et comportements, comparativement à d'autres domaines, non liés à la religion (Saroglou, 2015, p. 12).

Ainsi, depuis la psychologie de l'expérience religieuse de James (1931, [1902]), un ensemble de chercheurs en psychologie sociale de la religion se sont intéressés à l'étude des manifestations religieuses en lien avec des variables individuelles. Ces différentes recherches ont donné lieu à un panorama de manifestations religieuses diverses et variées (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997) que Saroglou (2015) proposent de regrouper sous différentes formes religieuses.

### **3.1. Les orientations religieuses d'Allport et Ross (1967)**

L'étude princeps d'Allport et Ross (1967) est née d'un constat paradoxal de la religion. Selon ces auteurs, alors que la religion enseigne des valeurs humanistes (tolérance, compassion) et le partage d'un message universel de fraternité, elle est régulièrement utilisée comme moyen de revendications politiques entraînant des conflits violents, parfois insolubles, entre communautés religieuses et/ou séculières. Il se trouve que les manifestations hostiles ou bienveillantes de la religion sont régulièrement corrélées à certaines variables individuelles. Ainsi, ce qui intéresse ces auteurs, ce n'est pas tant l'étude de la religion en soi mais plutôt la manière dont chaque individu vit sa foi. Ils définissent ainsi deux orientations : l'orientation religieuse extrinsèque et l'orientation religieuse intrinsèque. Les personnes dont l'orientation religieuse est extrinsèque utilisent et instrumentalisent la religion afin de satisfaire leurs intérêts. Ces besoins peuvent prendre différentes formes comme le besoin de se sentir en sécurité, de se socialiser ou bien encore de se distraire. Au contraire, les personnes caractérisées par une orientation religieuse intrinsèque envisagent leur religion comme une fin en soi et non comme un moyen. Elles vivent en harmonie avec leur foi et ont internalisé les valeurs humanistes enseignées par leur religion. En d'autres termes, alors que les premiers « utilisent » la religion, les derniers « vivent » leur religion (Allport *et al.*, 1967, p. 434). De manière plus générale, l'objectif de ces chercheurs était de montrer qu'il existait un lien entre ces orientations religieuses et l'expression de préjugés envers des minorités ethniques. Pour

ce faire, ils ont élaboré la Religious Orientation Scale (ROS), composée de 20 items, qu'ils ont administrés à un ensemble de pratiquants. Les résultats révèlent que les personnes caractérisées par une orientation religieuse extrinsèque sont plus intolérantes et ont plus de préjugés que les personnes caractérisées par une orientation religieuse intrinsèque. Par la suite, Kirkpatrick (1989) va compléter ces deux orientations en considérant qu'il existe deux sortes d'orientations extrinsèques : un extrinsèque social dont l'objectif est de satisfaire les besoins de son groupe d'appartenance et de gagner en prestige social et l'extrinsèque personnel dont le but est de satisfaire ses propres intérêts.

La recherche pionnière d'Allport et Ross (1967) a donné lieu à un ensemble de recherches visant à compléter, redéfinir ou souligner les limites de ces orientations religieuses. Ces études seront abordées de manière plus détaillée dans ce chapitre puis dans le chapitre 3, s'intéressant à la discrimination religieuse.

### **3.2. Les formes religieuses « fermées d'esprit » *versus* « ouvertes d'esprit »**

Un nombre important de recherches envisagent la religion comme un continuum avec d'un côté, des personnes caractérisées par une fermeture d'esprit et qui vivent leur religion à partir d'une lecture littérale des livres sacrés et de l'autre côté, des personnes caractérisées par une ouverture d'esprit et une remise en cause des enseignements religieux. Deux conceptions emblématiques de cette opposition se distinguent au sein de la recherche en psychologie sociale : le fondamentalisme religieux et l'orientation religieuse de quête.

Le fondamentalisme religieux a surtout été opérationnalisé par Altemeyer et Hunsberger qui le définissent comme une

croyance qu'il n'y a qu'un seul ensemble d'enseignements religieux qui contient clairement la vérité fondamentale, basique, intrinsèque, essentielle et inhérente sur l'humanité et la divinité ; que cette vérité essentielle est fondamentalement opposée aux forces du mal qui doivent être combattues avec la plus grande vigueur ; que cette vérité doit être suivie chaque jour en accord avec les pratiques fondamentales et immuables du passé ; et que ceux qui croient et suivent ces enseignements fondamentaux ont une relation particulière avec la divinité (1992, p. 118).

Afin d'évaluer ce fondamentalisme religieux, ces auteurs ont élaboré l'échelle de fondamentalisme religieux. Composée initialement de 20 items, cette échelle a été revisitée car 1) selon ces auteurs, elle n'évaluait pas tous les aspects de la définition du fondamentalisme et 2) à leurs yeux, cet outil, dans sa forme initiale, était trop long et méritait d'être raccourci. Elle est désormais composée de 12 items dont une partie de ces items sont inversés : « De manière générale, il y a seulement deux sortes de personnes : les justes qui seront récompensés par Dieu et les autres, qui ne le seront pas » et « Il est plus important d'être une bonne personne que de croire en Dieu et en sa religion » (item inversé) (Altemeyer & Hunsberger, 2004). L'échelle de fondamentalisme religieux a donné lieu à de nombreuses recherches corrélationnelles dont l'objectif était de mettre en évidence la relation entre ce construit et différentes variables individuelles. Ainsi, le fondamentalisme religieux est positivement corrélé à la personnalité autoritaire (Beit-Hallahmi & Argyle, 1997), l'autoritarisme de droite (Hunsberger, 1995), l'ethnocentrisme (Altemeyer, 2003) et à une augmentation des préjugés envers un ensemble de groupes minoritaires (Fulton, Gorsuch & Maynard, 1999).

A l'opposé de ce continuum, Batson (1976) propose une troisième orientation religieuse afin de compléter l'orientation intrinsèque et l'orientation extrinsèque d'Allport et Ross (1967) : l'orientation de quête. Les personnes qui envisagent la religion comme une quête sont définies par une ouverture d'esprit ainsi qu'une constante remise en cause de leur religion. Elles sont en outre caractérisées par une réelle volonté d'aider les autres et une compassion universelle, à la différence des personnes intrinsèques qui sélectionnent les cibles de leur bienveillance notamment en fonction du respect ou non des valeurs enseignées par la religion (Batson, Denton & Vollmecke, 2008). Cette construction théorique de la religion a donné lieu à l'élaboration de la Religious Life Inventory Scale (Batson, 1976). Les personnes qui vivent leur religion comme une quête sont ainsi les plus altruistes, les plus tolérantes (Preston, Salomon & Ritter, 2015) et les moins fondamentalistes (Hunsberger, 1995)<sup>3</sup>.

Ces différentes orientations ont néanmoins comme principale limite de n'étudier que des personnes croyantes. Or, selon Vergote, « on ne peut comprendre psychologiquement ni la croyance ni l'incroyance l'une sans l'autre » (1987, p. 28).

---

<sup>3</sup> Ces deux orientations religieuses (fondamentalisme et quête) seront une nouvelle fois abordées de manière plus approfondie au cours de ce chapitre ainsi que dans le chapitre 3.

Ainsi, dans une approche qui se veut intégrative, Wulff (1997) propose un modèle qui intègre à la fois les façons littérales *versus* symboliques d'être religieux ou non et l'exclusion *versus* l'inclusion de la transcendance. Lorsque que l'on croise ces deux axes bipolaires, on obtient le tableau à cases présenté ci-dessous :

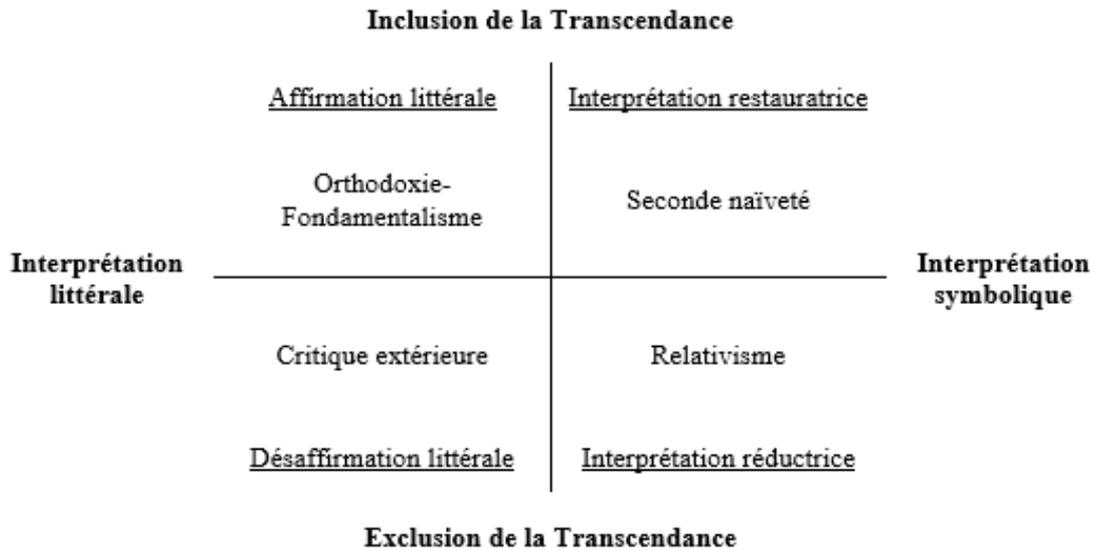


Figure 1 : Schématisation des attitudes religieuses (Wulff, 1997, p. 635).

Ainsi, l'interprétation littérale associée à l'inclusion de la transcendance fait référence à « l'affirmation littérale ». Elle correspond aux personnes fondamentalistes ayant des préjugés envers un ensemble de minorités et qui sont caractérisées comme étant rigides et ayant de faibles capacités d'adaptation (Fontaine, Duriez, Luyten & Hutsebaut, 2003). L'interprétation littérale associée à l'exclusion de la transcendance, « la désaffirmation littérale », désigne quant à elle des « non-croyants littéraux (athées méprisant la religion, la jugeant irrationnelle, non pertinente et dangereuse) » (Saroglou, 2015, p. 19). Par ailleurs, l'affirmation de la transcendance associée à une interprétation symbolique, « l'interprétation restauratrice », caractérise des personnes croyantes qui interprètent la religion de manière symbolique afin de donner du sens au langage religieux. Enfin, l'interprétation symbolique associée à une exclusion de la transcendance, « l'interprétation réductrice », désigne des personnes non croyantes qui rejettent la religion et qui sont plutôt à la recherche du sens symbolique et profond de la religion. Ces personnes seraient intelligentes, complexes et dénuées de préjugés (Fontaine *et al.*, 2003). Ce modèle théorique a donné lieu à l'élaboration de l'Echelle de Croyance Post Critique (Fontaine, Duriez, Luyten & Hutsebaut, 2003) qui a pour intérêt de pouvoir être administrée aussi bien à des personnes croyantes qu'à des personnes non croyantes.

### **3.3. Conclusion : des formes religieuses dévotionnelles *versus* coalitionnelles**

En associant les différentes formes religieuses développées ci-dessus, Saroglou (2015) propose de distinguer deux grands aspects de la religion : un aspect coalitionnel et un aspect dévotionnel. Malgré l'aspect polarisant et généralisant de cette dichotomisation, il conclut qu'il existe des formes de religions plutôt extrinsèques, c'est-à-dire qui se concentrent sur des dimensions institutionnelles et collectives. Les personnes appartenant à cette forme de religiosité sont caractérisées par une fermeture d'esprit et une pensée littérale. Ils adoptent en général une idéologie conservatrice et ils sont fortement attachés à leur endogroupe. Cette forme de religion correspond à l'aspect coalitionnel. A l'inverse, il existe des formes de religions intrinsèques qui se concentrent sur l'internalisation des valeurs morales et humanistes de la religion ainsi que sur l'expérience individuelle comme la prière ou la méditation. Les personnes s'inscrivant dans cette forme de religion sont caractérisées par une ouverture d'esprit et une pensée symbolique. Cette forme de religion renvoie à l'aspect dévotionnel de la religion.

Néanmoins, quelle que soit la manière dont s'oriente la religion, chaque individu retire des bénéfices de son appartenance religieuse et certaines orientations, plus que d'autres, sont associées à des comportements prosociaux.

## **4. Les bénéfices de la religion...**

### **4.1. Bénéfices individuels**

« Dans la vie religieuse plus encore que dans la vie morale, le bonheur et la souffrance semblent être deux pôles autour desquels gravite tout le reste » (James, 1931, [1902], p. 67). Depuis la proposition de James (1931, [1902]) de distinguer les personnes à « l'esprit sain » de celles à « l'âme malade », de nombreux psychologues se sont intéressés à la place de la religion dans le bonheur et le bien être des personnes religieuses. Des méta-analyses récentes ont montré que la religion avait une relation modérée mais robuste avec une diminution des maladies mentales et une augmentation du bien être psychologique (Hayward & Krause, 2015). La relation bénéfique entre religion et santé mentale n'est pas à considérer comme une

relation directe. En effet, elle est souvent médiatisée par un certain nombre de facteurs induits par l'appartenance religieuse comme les bonnes pratiques de santé (Bailly, 2008) ou un réseau social plus développé (Hayward & Krause, 2015). L'importance de ce réseau social et de ces ressources psychologiques en termes de soutien social, de coping religieux et d'identité sociale sera abordée dans cette partie.

### 4.1.1. Effet bénéfique du soutien social

Depuis plusieurs années, les effets bénéfiques du soutien social sur la santé psychique et le bien-être sont avérés, que ce soutien soit séculier (amis, famille) ou religieux (soutien pastoral ou des membres de sa congrégation). Kobasa en 1985, définit le soutien social comme étant « une ressource psychologique qui définit les perceptions d'un individu en rapport avec la qualité de ses ressources sociales » (cité par Mambet Doue, 2015, p. 60). La religion est un de ces vecteurs de ressources sociales. En effet, Ellison et Georges (1994) mettent en évidence que l'implication religieuse augmente la quantité de contacts avec les autres membres de sa communauté religieuse ainsi que la qualité des relations interpersonnelles. Ils proposent dans leur étude un modèle théorique explicatif des relations entre les services offerts par les institutions religieuses et les ressources sociales individuelles : 1) Les services religieux offrent des occasions fréquentes de se retrouver avec des personnes et qui plus est, avec des personnes partageant les mêmes croyances et les mêmes valeurs sociopolitiques ; 2) Cette relative homogénéité de statut (classe sociale équivalent, valeurs éducatives similaires) et d'idéologie facilite l'amitié au sein d'une même congrégation ; 3) Les pratiquants réguliers (contrairement à leurs partenaires qui le seraient moins) bénéficient d'un vaste ensemble de « services » proposés par leur institution religieuse. Ces services relèvent d'un soutien monétaire par exemple ou bien socioémotionnel notamment à travers les confessions ; et 4) finalement, les personnes croyantes et pratiquantes régulières ont le sentiment d'appartenir à une communauté au sein de laquelle se développent un certains nombres d'interactions et d'obligations mutuelles. Ainsi, le fait d'appartenir à une congrégation religieuse augmenterait l'étendue de leur réseau social dont ils semblent tirer de nombreux avantages. Néanmoins, même si cette appartenance communautaire accroît l'intégration sociale, il n'est pas évident de déterminer quelle est l'implication de ce soutien social dans la santé mentale d'un individu religieux. Pour ce faire, il faut se référer notamment aux études de Walls et Zarit (1991) qui montrent que, chez des personnes âgées afro-américaines, à la fois le soutien familial et le soutien social de la communauté religieuse prédisent un meilleur bien-être. Dans la même

perspective, Nooney et Woodrum (2002) concluent, suite à une enquête réalisée auprès de trois milles personnes, que le soutien social religieux a un effet bénéfique indirect sur la dépression.

Les bénéfices du soutien social religieux en tant que médiateur de la relation religion et santé perçue sont donc avérés. Néanmoins, ces bienfaits sont à modérer (Hayward & Krause, 2015) en fonction de 1) l'importance de la religion dans l'identité d'un individu (Lim & Putman, 2010) et 2) de la qualité de l'interaction sociale avec les autres membres de sa congrégation religieuse (Ellison, Zhang, Krause & Marcum, 2009). En d'autres termes, plus la religion occupe une place centrale dans l'identité d'un sujet et que ces relations sociales sont « saines », plus le soutien social religieux sera un médiateur efficace quant à l'augmentation du bien être chez ce même sujet. Inversement, si la religion n'occupe pas une place importante dans l'identité du sujet et/ou que les interactions avec les autres membres de sa communauté sont néfastes, exigeantes alors ce même soutien social peut avoir des effets délétères sur la santé mentale de cet individu. Ainsi, d'autres médiateurs sont en jeu dans l'amélioration de la santé mentale dans un contexte religieux.

#### **4.1.2. Coping religieux**

Lorsque que l'on demande à des personnes comment est-ce qu'elles font face aux situations les plus stressantes, beaucoup d'entre elles mentionnent la religion (Pargament, Koenig & Perez, 2000). Le coping religieux semble donc être une des méthodes de coping efficaces que certaines personnes privilégient lors de la survenue d'un évènement négatif comme l'annonce d'une maladie, une discrimination ou bien la perte d'un être cher. Il est défini par Taylor, Chatters et Levin (2004, cités par Chatters, Taylor & Jackson, 2008) comme faisant référence aux cognitions, comportements et pratiques qui sont utilisés afin de faire face aux conséquences (émotionnelles et psychologiques par exemple) d'un évènement indésirable ou menaçant. Le recours au coping religieux inclut donc une diversité de comportements, pratiques et croyances en lien avec la religion. Il s'agit par exemple de recourir à la prière ou à la lecture de textes sacrés, de demander de l'aide aux membres de sa communauté religieuse ou une écoute auprès des représentants de sa congrégation religieuse afin de parvenir à gérer un évènement de vie néfaste. Chatters, Taylor et Jackson (2008) par exemple, dans leur étude réalisée auprès de 6 082 personnes aux Etats-Unis, ont mis en évidence que la prière était une pratique importante afin de faire face au stress et que ces personnes se tournaient vers Dieu afin d'être guidées dans le but de résoudre un problème personnel. Pargament, un des

principaux représentants du coping religieux et auteur des échelles RCOPE (Pargament *et al.*, 2000) et Brief RCOPE (Pargament, Feuille & Burdzy, 2011) a conceptualisé de manière détaillée différentes stratégies de coping religieux. Pour ce faire, il a développé sa théorie à partir de cinq fonctions qu'il attribue à la religion à savoir la quête de sens, le contrôle, le confort, une intimité avec Dieu et une ressource pour faire face aux changements (Pargament *et al.*, 2000). Ces fonctions ont par la suite été déclinées en 21 stratégies de coping religieux que des personnes, en situation de détresse, peuvent privilégier comme par exemple « J'ai demandé le pardon pour mes pêchés » ; « J'ai prié pour le bien-être des autres » ou bien « J'ai recherché l'aide de Dieu pour évacuer ma colère ». La particularité de cette approche est de considérer que le coping religieux peut être adapté (« *adaptive* ») ou inadapté (« *maladaptive* »). Ainsi, il y a deux types de patterns de coping religieux : un pattern positif qui est l'expression « d'une relation sécurisante avec la religion permettant à un individu de donner un sens à sa vie à travers ses croyances, et un sentiment de connexion spirituelle avec les autres et le monde qui l'entoure » (Caporossi, Trouillet & Brouillet, 2012, p. 4) ; un pattern négatif qui caractérise « une relation conflictuelle avec la religion incluant un sentiment de punition divine et une perception inquiétante de la vie et du monde » (Caporossi *et al.*, 2012, p. 4). Toujours selon Pargament et ses collaborateurs (2010, 2011), il ne s'agit pas de déclarer ici que le coping religieux positif est adapté et que le coping religieux négatif est inadapté. Le pattern positif est par exemple adapté lorsqu'il s'agit de faire face à des événements de vie stressants. Il est par ailleurs inadapté dans des situations inextricables comme l'annonce d'un diagnostic d'une maladie incurable dans la mesure où les patients vont avoir la volonté de continuer des soins invasifs et inefficaces. A l'inverse, le coping négatif permet, dans cette dernière situation, une forme de renoncement et d'acceptation qui, une fois apaisé, procure un meilleur bien-être au patient (Pargament *et al.*, 2011).

*In fine*, le coping religieux est une ressource psychologique efficace afin de faire face à des événements de vie difficiles et stressants. Il permet donc le maintien ou l'amélioration de la santé mentale et du bien-être psychologique d'un individu. Mais cette relation n'est pas simple et l'efficacité de ces stratégies réside en fait, dans l'interaction complexe entre les particularités individuelles, le contexte et des facteurs socioculturels (Pargament & Park, 1995 ; Pargament *et al.*, 2011).

#### 4.1.3. La religion comme source d'identité sociale

Le soutien social religieux ainsi que le coping religieux ont été jusqu'à présent identifiés comme étant des médiateurs efficaces et explicatifs de la relation entre la religion et une meilleure santé mentale. Il semble que l'identité sociale en soit un autre. En effet, la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner (Tajfel, 1982) postule que les individus sont motivés à différencier positivement l'endogroupe par rapport aux exogroupes en mettant en avant des caractéristiques à travers lesquelles l'endogroupe est valorisée et peut ainsi se distinguer de manière positive de l'exogroupe. Cette identité sociale religieuse valorisée, une fois instaurée, entraîne à la fois une augmentation du bien-être et une réduction des symptômes dépressifs ainsi qu'une augmentation de l'estime de soi (Branscombe, Schmitt & Harvey, 1999 ; Haslam, Jetten, Postmes & Haslam, 2009). En outre, l'appartenance religieuse, tout comme l'appartenance ethnique, sont les deux plus puissants marqueurs identitaires des groupes sociaux (Verkuyten, 2007). A ce titre, Ysseldyk, Matheson et Anisman (2010) considèrent que la religion est une source d'identité sociale incomparable car elle entraîne une catégorisation sociale forte et saillante. Par ailleurs, les individus fortement identifiés à l'endogroupe religieux ne partagent pas seulement un ensemble de croyances, ils perçoivent les membres de leur groupe comme étant des éléments importants dans la manière dont ils se définissent. Enfin, la religion prescrit un ensemble de règles et de valeurs morales que les croyants sont encouragés à respecter. Par conséquent, une identité sociale religieuse forte est susceptible à la fois de satisfaire ces besoins d'appartenance et d'entraîner une meilleure santé mentale. Ce postulat a été vérifié par un ensemble d'études. Par exemple, Keyes et Reitzes (2006), dans leur étude portant sur 242 seniors actifs et jeunes retraités, révèlent que l'identité sociale religieuse prédit une augmentation de l'estime de soi et une diminution des symptômes dépressifs. De même, les résultats de Greenfield et Marks (2007) montrent, dans leur recherche réalisée auprès de 3 032 personnes, que l'identité sociale religieuse est un médiateur efficace qui explique la relation entre une forte participation aux services religieux et un meilleur bien être psychologique (augmentation des sentiments positifs, diminution des sentiments négatifs et amélioration de la satisfaction de vie). Par ailleurs, même lorsque l'identité sociale religieuse d'un individu est menacée par un ensemble de manifestations hostiles (conflits identitaires et religieux, préjugés), une forte identification à l'endogroupe religieux protège de ces conséquences délétères (Muldoon, Trew, Todd, Rougier & McLaughlin, 2007).

Selon Ysseldyk *et al.* (2010), un ensemble de mécanismes peut venir expliquer l'association bénéfique entre l'identité sociale religieuse et une meilleure santé mentale. D'une part, les personnes religieuses, on l'a vu, reçoivent un soutien social important de la part des autres membres de leur groupe et ce soutien est susceptible d'entraîner des résultats positifs sur le bien-être. D'autre part, soutenir sa communauté religieuse permet de satisfaire le besoin universel d'appartenir à un groupe. Par ailleurs, il semble que le soutien social religieux soit de meilleure qualité que le soutien social séculier si et seulement si les personnes croyantes ont une identité sociale religieuse forte. Enfin, ces personnes, dont l'identité sociale religieuse est importante, sont plus à même de choisir des stratégies de coping religieuses et séculières efficaces et adaptées à la situation ainsi que de trouver du sens à leur vie grâce à leur religion. Pourtant, il semblerait que dans certaines situations, une forte identité sociale religieuse ne suffise pas à faire face à un contexte menaçant. Au contraire, cette identité sociale religieuse peut avoir des conséquences néfastes pour la santé mentale dans des contextes marqués par des conflits intergroupes. Par exemple, en Nouvelle Zélande, une des hypothèses de Jasperse, Ward et Jose (2012) étaient que l'identité religieuse musulmane soit associée à une plus grande perception de discriminations et ce, d'autant plus chez une population de femmes musulmanes voilées. Afin de tester leur hypothèse, ils ont interrogé 153 femmes musulmanes issues pour la plupart de l'immigration. Les résultats confirment partiellement cette hypothèse. En effet, les analyses de corrélations montrent que seules les femmes musulmanes fortement identifiées et portant le voile perçoivent de la discrimination à l'égard de leur religion. Par ailleurs, ils ont élaboré une question de recherche afin de déterminer si l'identification à l'endogroupe exacerbe les effets néfastes de la discrimination perçue ou au contraire protège de ces mêmes effets. Les analyses révèlent que plus les femmes musulmanes sont identifiées à leur endogroupe, plus elles perçoivent de la discrimination à l'égard de leur religion ce qui aura comme conséquence une diminution de la satisfaction de vie. Ces résultats contrastent avec les recherches habituelles qui montrent que de manière générale, la religion peut avoir des effets protecteurs contre la discrimination. Ysseldyk *et al.* (2010) avancent une explication à ces résultats contradictoires. En partant du principe que l'identité sociale religieuse est une des dimensions les plus importantes de l'identité individuelle et sociale, ces auteurs proposent que l'identité sociale religieuse est un refuge efficace afin de lutter contre les menaces (violences, discriminations, par exemple) dirigées vers une dimension identitaire autre que la religion (identité sociale sportive ou professionnelle) mais que, lorsque ces menaces sont directement dirigées vers la dimension identitaire

religieuse, alors ces personnes perçoivent plus de discriminations ainsi qu'une plus grande détresse.

En résumé, il semble que le soutien social religieux, le coping religieux ainsi que l'identité sociale religieuse sont des médiateurs efficaces et explicatifs de la relation entre la religion et une augmentation de la santé mentale. Dans l'ensemble, ils permettent de surmonter des événements de vie imprévus et menaçants le bien être psychologique (perte d'un proche, violences intergroupes ou rejet et hostilité). Il existe par ailleurs d'autres facteurs explicatifs de cette relation bénéfique qui ont été révélés à travers différentes études. Il s'agit de la quête de sens (Greenfield & Marks, 2007) ou de la réduction de l'incertitude existentielle (Hayward & Krause, 2015).

Après avoir examiné la relation entre la religion et les bénéfices sur la santé mentale, nous allons désormais nous intéresser à la relation entre l'appartenance religieuse comme source éventuelle de comportements prosociaux.

#### **4.2. Religion, prosocialité et différences interindividuelles**

L'ensemble des religions dans le monde prescrit, dans ses récits, des règles que les croyants doivent respecter et notamment des recommandations pour apporter de l'aide à son prochain. Si ces personnes intériorisent ces valeurs morales, c'est-à-dire si elles considèrent comme leurs des valeurs comme l'humilité, le partage ou la compassion, on peut s'attendre alors à ce que ces personnes émettent des comportements prosociaux (Preston, Salomon & Ritter, 2015). Une partie de la littérature empirique en psychologie sociale confirme ce postulat. En effet, une méta-analyse de 21 échantillons ( $N = 8551$ ) réalisée par Saroglou, Delpierre et Dernelle (2004) a révélé une relation faible mais significativement positive entre la religiosité et la bienveillance (« benevolence »). Cela signifie que les personnes religieuses accordent de l'importance à des valeurs telles que le pardon, l'aide, l'honnêteté et la loyauté. Ces mêmes auteurs émettent néanmoins des limites à cette prosocialité religieuse. Globalement, cette considération pour le bien-être des autres est plutôt sélective en ce sens où la préoccupation pour autrui est avérée uniquement lorsqu'il s'agit des membres de son propre groupe d'appartenance. Cette même préoccupation disparaissant lorsqu'il s'agit d'apporter de l'aide aux membres des exogroupes. Une des explications avancées par les auteurs, se réfère aux études classiques sur les relations et les biais intergroupes (favoritisme endogroupe et dévaluation de l'exogroupe) comme étant une fonction de la religion.

Un autre type d'explication vient modérer les effets positifs de la religiosité sur les comportements prosociaux. Cette explication s'inspire de la distinction opérée par Allport et Ross (1967) entre orientation religieuse *intrinsèque* et *extrinsèque*. Comme décrit précédemment, les croyants intrinsèques vivent leur religion comme une fin en soi. Ils ont internalisé les valeurs morales de leur religion et ils sont considérés comme étant plus tolérants. A l'inverse, les croyants extrinsèques instrumentalisent la religion afin d'en tirer des bénéfices comme le soutien social ou un besoin de sécurité. Ils sont par ailleurs considérés comme plus égocentrés et porteurs de préjugés. De manière intuitive, une orientation religieuse extrinsèque semble prédire davantage de comportements prosociaux comparativement à une orientation religieuse intrinsèque. La littérature empirique confirme en effet cette hypothèse. L'étude de Chau, Johnson, Bowers, Darvill et Danko (1990) par exemple, révèle que les personnes dont l'orientation religieuse est intrinsèque, sont plus altruistes que les personnes dont l'orientation religieuse est extrinsèque et ce, quel que soit le genre de la personne interrogée. Dans la même perspective, Watson, Hood, Morris et Hall (1984) ont mis en évidence que les croyants intrinsèques étaient plus empathiques que les croyants extrinsèques. Enfin, une étude interculturelle récente, menée par Stavrova et Siegers (2014) montre que, dans les pays où il n'y a pas de pressions sociales pour suivre une religion en particulier, les personnes religieuses endossent plus volontiers une orientation religieuse intrinsèque (étude 1). Cette orientation intrinsèque est également associée avec des comportements d'aide tel que l'engagement dans du bénévolat (étude 2).

Afin de compléter l'analyse des différences interindividuelles en termes de comportements prosociaux, Batson (1976) propose de considérer une troisième orientation ; l'orientation de *quête*. Comme mentionné auparavant, les personnes qui envisagent leur religion comme une quête sont caractérisées par une plus grande ouverture d'esprit et elles ressentiraient un réel besoin d'aider les autres. Il y aurait donc des différences entre l'orientation intrinsèque et l'orientation de quête dans la manière dont les comportements d'aide sont proposés (Preston, Salomon & Ritter, 2015). Ce postulat est vérifié notamment à travers l'étude de Batson et Gray (1981) qui révèle que les personnes qui se servent de la religion comme une quête sont plus empathiques que les personnes dont la manière de vivre leur religion est intrinsèque. En outre, les résultats des recherches de Batson et ses collègues (Batson, Denton & Vollmecke, 2008 ; Batson, Eidelman, Higley & Russel, 2001) vont dans le sens de l'étude de Saroglou, Delpierre et Dernelle (2004) et montrent que les personnes intrinsèques sélectionnent les individus à qui s'adressent leur aide et ne l'accordent pas à ceux qui enfreignent leurs valeurs comme les personnes homosexuelles. A l'inverse, des personnes à l'orientation de quête ont

des comportements prosociaux même envers les personnes qui ne partagent pas leurs croyances et valeurs. Ainsi, la religiosité de quête est caractérisée par des comportements altruistes alors que la religiosité intrinsèque est associée à des comportements prosociaux plus égoïstes (Batson, 1990).

Enfin, est-ce que la religion encourage les comportements prosociaux ? La réponse n'est pas évidente. De manière générale, la littérature empirique montre un lien entre la religion et les comportements prosociaux mais cette relation n'est pas systématique et elle s'avère relativement complexe. Selon Rokeach (1960, cité par Batson, 1976), la clef pour comprendre le lien entre les croyances religieuses et les comportements prosociaux n'est pas tant de savoir quelle est la nature de ces croyances ou le type d'affiliation religieuse de ces pratiquants (musulmans ou catholiques par exemple) mais plutôt de savoir pourquoi et comment ces derniers croient. Preston et *al.*, (2015) ajoutent qu'il convient aussi de considérer « la cible du comportement d'aide – par exemple, selon qu'il s'agisse de quelqu'un de semblable au niveau des valeurs morales ou non » (p. 138) afin de comprendre l'interaction entre religiosité et comportements prosociaux.

## **5. ... et ses dérives qui inquiètent**

La partie précédente s'est attachée à décrire, de manière non exhaustive, les bénéfices de la religion en termes d'avantages individuels et de comportements prosociaux. La religion, dans cette situation, offre à l'individu et à l'humanité ce qu'elle renferme de meilleur comme par exemple l'importance de la morale, l'ouverture d'esprit ou bien encore la partage. Or, de manière paradoxale, l'histoire témoigne qu'elle est aussi impliquée dans de vastes persécutions et diverses formes d'attitudes et de comportements antisociaux comme la discrimination. Elle est également parfois utilisée à des fins extrêmes et violentes comme le passage à l'acte dans des actions terroristes.

### **5.1. La dérive sectaire**

Une nouvelle tombe : un député à la Chambre des Représentants, deux journalistes, dont un de la grande chaîne de Télé CBS, un photographe, viennent d'être tués sur un aérodrome de brousse du Guyana (ancienne Guyane britannique, territoire situé entre

le Venezuela, le Brésil, le Surinam et, bien sûr, l'Atlantique). Les meurtriers seraient des membres d'une secte californienne, le " Temple du Peuple ", qui a installé une " colonie " au milieu de la jungle équatoriale. Plus de mille personnes y auraient suivi le chef de la secte, le Révérend Jim Jones. Hommes, femmes, enfants, vieillards.

Tout au long du week-end, les bulletins d'information apportent des détails, et surtout révèlent la suite du drame : sitôt après le meurtre du député Leo Ryan et de ses compagnons, venus se renseigner sur la situation réelle à Jonestown (ainsi se nomme la colonie, du nom de " Père "), il y a eu au camp un suicide collectif, par empoisonnement ; des coups de feu ont été entendus.

Et toute la semaine suivante, le cauchemar continue, à mesure que les informations arrivent : l'armée guyanaise a trouvé " au moins 383 cadavres, dont ceux de Jones, de sa femme et d'un de ses enfants ". On est sans nouvelles des autres adeptes. Ils errent sans doute dans la jungle entourant le camp. Mais au fil des bulletins, le nombre des victimes augmente : 775... jusqu'au chiffre définitif : 914, en plus des cinq personnes abattues à l'aérodrome (quatre visiteurs, plus un des adeptes ayant choisi de quitter Jonestown). Et nous aurons les récits, par les rescapés et les journalistes arrivés après le drame, les photos aussi, insoutenables, des corps écroulés, entassés, souvent des familles enlacées ; les baquets ayant contenu la potion mortelle sont encore là. Sur son trône, Jim Jones a été tué d'une balle. (Kaufmann, 1988, §1).

Le récit macabre de la secte du « Temple du Peuple » dirigé par le révérend Jim Jones est régulièrement décrit dans les différents ouvrages faisant référence aux dérives sectaires. Probablement parce qu'il s'agit d'un des plus grand suicide collectif connu d'adeptes d'une secte (Py & Roussiau, 2008). Mais, les exemples ne manquent pas. On peut citer notamment la secte des Davidiens dirigée par David Koresh qui fit quatre-vingt-six victimes, dont son gourou, le 19 avril 1993. Ou bien encore la secte Aum qui, afin de précipiter l'Apocalypse, attenta une attaque au gaz Sarin dans le métro de Tokyo faisant douze morts et cinq mille blessés le 20 mars 1995 (Bronner, 2009). La France n'est pas exempte de ces dérives sectaires. En effet, en 1995, la secte de l'ordre du Temple solaire fit seize victimes dans le Vercors (Delumeau, 2003). Afin de répondre à l'angoisse de l'opinion suite à ces différentes vagues de suicides, une commission d'enquête parlementaire présidée par Gest et Guyard a été créée en 1995. En 1996, ils remettent leur rapport au gouvernement à l'intérieur duquel ils proposent une définition de ce qu'est une secte ainsi qu'une liste nominative de groupes

sectaires potentiellement dangereux. Ainsi, ils répertorient 172 mouvements sur le territoire français considérés comme « potentiellement dangereux » comme par exemple l'Eglise de Scientologie (Delumeau, 2003). Alors, *in fine*, qu'est-ce qu'une secte ?

Étymologiquement, le mot « secte » vient du latin *sequi* qui signifie « suivre » puis, il évolue au XVI<sup>ème</sup> siècle pour dériver du mot latin *secare* (couper) qui caractérise « un groupe se constituant à l'écart d'une Eglise pour soutenir des opinions religieuses particulières » (Delumeau, 2003, p. 441). De cette définition découle le terme de « sectarisme » qui signifie « intolérance et étroitesse d'esprit » (*id.*, 2003, p. 441). Gest et Guyard (1995) quant à eux définissent une secte en opposition aux religions dites « traditionnelles » que sont, toujours selon le rapport, la religion Chrétienne, l'Islam, l'Hindouisme et le Bouddhisme. Aujourd'hui, selon la Miviludes (Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires) la dérive sectaire peut être définie comme étant :

Un dévoiement de la liberté de pensée, d'opinion ou de religion qui porte atteinte à l'ordre public, aux lois ou aux règlements, aux droits fondamentaux, à la sécurité ou à l'intégrité des personnes. Elle se caractérise par la mise en œuvre, par un groupe organisé ou par un individu isolé, quelle que soit sa nature ou son activité, de pressions ou de techniques ayant pour but de créer, de maintenir ou d'exploiter chez une personne un état de sujétion psychologique ou physique, la privant d'une partie de son libre arbitre, avec des conséquences dommageables pour cette personne, son entourage ou pour la société (n.d.).

A partir de différentes données d'enquêtes (dont notamment le rapport de Gest et Guyard, 1995), la Miviludes a retenu plusieurs indices de dangerosité qui permettraient de caractériser un mouvement sectaire. Il s'agit de :

- la déstabilisation mentale
- le caractère exorbitant des exigences financières
- la rupture avec l'environnement d'origine
- l'existence d'atteintes à l'intégrité physique
- l'embrigadement des enfants
- le discours antisocial
- les troubles à l'ordre public
- l'importance des démêlés judiciaires
- l'éventuel détournement des circuits économiques traditionnels
- les tentatives d'infiltration des pouvoirs publics.

Ainsi, afin d'établir une dérive sectaire, il est nécessaire de prendre en compte plusieurs de ces critères. Mais, la présence de déstabilisation mentale est toujours un indice indispensable dans la caractérisation de ce phénomène. En juin 2001, la loi About-Picard vient renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires suite à une série de crimes ou de délits commis par certains d'entre eux (Legifrance, 2001).

En Sciences Humaines et Sociales, des chercheurs, notamment en sociologie, s'opposent à cette orientation partagée par l'opinion publique et le monde politique et associatif qui stigmatise des groupes minoritaires et non conformistes (Souty, 2005). C'est notamment le cas de la sociologue Hervieu-Léger qui, dans son ouvrage *La religion en miettes ou la question des sectes* (2001), détaille avec finesse les limites ainsi que les paradoxes de cette orientation. Selon elle, en France, on réserve un traitement à deux vitesses aux différentes religions en fonction de leur appartenance ou de leur rattachement, ou non, aux religions historiques. En effet, les groupes dont la religiosité serait dogmatique, dépositaire d'une vérité absolue mais néanmoins rattachée aux grandes institutions religieuses « accréditées par l'Histoire » bénéficieraient d'un traitement plus clément en raison d'une certaine forme de tolérance et d'ouverture d'esprit. Ils ne seraient donc pas soupçonnés de dérive sectaire. Ces religions nous sont en générale familières, elles rassurent. En revanche, ce qui inquiète l'opinion publique dans les mouvements sectaires « c'est l'émergence et la prolifération de croyances mal identifiées, toujours susceptibles de commander des comportements aberrants et de fonder des formes de sociabilité menaçantes pour l'ordre public et pour le lien social » (Hervieu-Léger, 2001, p. 17). Cette hiérarchisation des croyances entraîne une dichotomisation des religions entre le bien et le mal. Le bien, d'un côté correspondrait aux mouvements liés aux « vraies » religions nécessairement « saines » et exemptes de toutes suspicions de manipulation mentale. Le mal, associé à des mouvements nouvellement constitués, ne se retrouvant pas toujours dans les idéologies et la spiritualité dominante, qui, par nature, relèveraient d'une « pathologie de la croyance » (Hervieu-Léger, 2001). Ces mouvements seraient susceptibles de faire courir un risque à ces adeptes.

Psychologues et sociologues utilisent en général ce terme sans lui accorder de connotation péjorative et ils envisagent sa compréhension en le replaçant dans l'analyse de l'évolution moderne des religions. En effet, il existe une grande diversité au sein des sectes et toutes ne doivent pas être considérées comme dangereuses ou totalitaires. Tel est le cas, selon Delumeau (2003) des adeptes du *New Age*. Ainsi, souvent accusés par les associations anti sectes d'être trop tolérants avec ces dernières et donc de « pactiser avec l'ennemi » (Souty,

2005), ils ne nient pas pour autant le caractère dangereux de certaines dérives sectaires et le risque d'isolement, de dépendance absolue à une personnalité charismatique notamment lorsque des enfants sont impliqués. Néanmoins, ces universitaires plaident plutôt pour une analyse au cas par cas des mouvements (Champion & Cohen, 1999, citées par Simon, 2012) plutôt que de considérer qu'une secte serait en fait un ensemble uniforme de mouvements dont l'idéologie et les pratiques seraient interchangeable. Dans cette perspective, la définition élaborée par Weber et Troeltsch est souvent reprise par les universitaires. Ils la définissent comme « un groupe né dans l'Eglise et qui la conteste, comme un groupement volontaire de croyants dans lequel on entre après une conversion volontaire. Elle se caractérise aussi par l'élection divine, le refus des compromis, le charisme » (Souty, 2005, p. 252). A la différence de l'Eglise, on ne naît pas en théorie dans une secte. On y entre. De plus, même si cette dernière se sert du prosélytisme, il reste limité car, à la différence des églises, les adeptes des sectes ne cherchent pas à accroître leur nombre d'adhérents. Ainsi, elles ne souhaitent pas sauver l'humanité toute entière mais seulement un certain nombre d'« élus ». Cette sélection entraîne une forte surveillance des membres entre eux et un culte pour le secret. Cette définition, bien que souvent citée, ne semble plus tout à fait convenir à nos sociétés « sécularisé[e] aux formes religieuses recomposées » (Souty, 2005, p. 252). Afin de trouver un entre deux plus commode à l'usage du mot « secte », les universitaires préfèrent l'utilisation du terme Nouveaux Mouvements Religieux (NMR), plus neutre et englobant, et qui replace ainsi le débat sur les sectes dans la dynamique plus large des croyances et des pratiques religieuses modernes.

## **5.2. La dérive extrémiste<sup>4</sup>**

Dans les années 80, différentes formes d'extrémismes religieux se sont développées. Ce phénomène touche toutes les religions mais la terminologie employée ne sera pas la même en fonction que l'on étudie le catholicisme, l'islam ou le protestantisme par exemple. En effet, « chaque tradition religieuse se radicalise selon la logique qui lui est propre et les effets sociaux de cette radicalisation ne sont pas forcément les mêmes » (Willaime, 1995, p. 66). On parlera tantôt d'intégrisme catholique, tantôt de fondamentalisme protestant ou bien encore de radicalisation islamique.

---

<sup>4</sup> Cette partie a fait l'objet d'un chapitre d'ouvrage : Ameline, A. (2018, *in press*). L'adhésion dogmatique à la croyance religieuse. In N. Roussiau (Ed.), *Croyances Sociales*.

Le terme « intégrisme » prend son origine dans la religion catholique. Il est apparu pour la première fois en France dans les années 1910 suite à une querelle entre catholiques intransigeants qui s'opposaient sur la façon de reconquérir la société par le catholicisme (Poulat, 1985). Puis, c'est suite au concile Vatican II que s'est cristallisé le terme « intégrisme » qui opposait les catholiques sociaux souhaitant une ouverture sur la société et les catholiques intégristes intransigeants quant au respect de l'enseignement de la Bible (qui s'auto-définissent plutôt comme des « traditionalistes ») (Poulat, 1985). De manière générale, les catholiques intégristes s'opposent au modernisme et au libéralisme politique et économique. D'un autre côté, le terme « fondamentalisme » est utilisé afin de désigner une branche radicale du protestantisme. Il voit le jour au début des années 1900 aux Etats-Unis en réaction au libéralisme économique, politique et religieux et il est caractérisé par une intransigeance doctrinale et morale (Willaime, 1995). A l'inverse des catholiques intégristes, les fondamentalistes protestants ne s'opposent pas à la modernité. Au contraire, ils se servent des médias religieux et séculiers afin de se rendre visible et de peser dans les décisions politiques et éducatives notamment en s'opposant à l'enseignement de la théorie biologique de l'évolution dans les écoles (Golding, 1985). En d'autres termes, ils souhaitent évangéliser de façon massive la société et restaurer ce qu'ils considèrent comme étant la morale et la vertu (Willaime, 1995). En ce qui concerne les formes de radicalisation de la religion musulmane, la distinction n'est pas évidente et comme le fait remarquer Poulat « on parle indifféremment, indistinctement, de fondamentalisme et d'intégrisme musulmans, les deux termes étant pris comme synonymes [car, précise-t-il], on peut les référer à un terrain qu'on connaît, mais dès que ce terrain devient flou, immédiatement le vocabulaire à son tour perd sa précision » (1985, p. 347). Carré (1985), après une analyse détaillée des différentes expressions employées pour désigner ces mouvances extrémistes (radicalisme chiite, activisme sunnite par exemple), parle finalement d'un mouvement unique d'idées politiques issu de l'Islam : le « radicalisme islamique fondamental ». Il précise néanmoins qu'il ne s'agit pas d'un mouvement constitué mais bien de plusieurs mouvements à travers le monde, parfois illégaux, qui revendiquent un projet politique radical. Ces mouvances serviraient de « refuges intégristes » à des personnes déçues face à une certaine modernisation des sociétés. Elles serviraient également à « combler un vide très grave laissé par l'écroulement des structures traditionnelles et par l'échec des modèles importés de l'Occident » (Carré, 1985, p. 417). De manière générale, ce radicalisme islamique condamne les sociétés occidentalisées qu'il décrit comme barbares et corrompues et revendique la construction d'un Etat islamique (Willaime, 1995). L'extrémisme se retrouve aussi dans d'autres religions comme la religion juive et

l'orthodoxie ou bien encore le bouddhisme. Il est donc difficile de trouver des invariants à ce que Bronner (2009) appelle la « pensée extrême ». Néanmoins, des chercheurs distinguent quelques particularités communes à cet extrémisme. Tel est le cas de Böespflug, Dunand et Willaime (1996) qui considèrent que l'adoption d'une religiosité très conservatrice est une réaction face à la métamorphose de la religion caractérisée à la fois par un effondrement des grandes institutions religieuses et par une libéralisation d'un nouveau marché du religieux. Ce renouveau du religieux est considéré comme menaçant par les extrémistes qui souhaitent restaurer la « vraie » religion, sous-entendu leur religion. Cette rigueur idéologique répond en fait aux besoins de retrouver des fondamentaux sur lesquels se reposer afin d'évoluer dans une société que les extrémistes perçoivent comme disloquer. Ils aspirent alors à un religieux « pur » et « ferme » et ils respectent de manière rigoureuse la doctrine religieuse. Dès lors, se dessine une vision dichotomique du monde avec d'un côté le bien incarné par ces extrémistes et le mal caractérisé par cette société égarée, détournée du droit chemin. Par ailleurs, Bronner (2009), dans une analyse fine et détaillée de ce que peut être cette pensée extrême, indique que l'extrémisme ne tolère aucun compromis car accepter le compromis serait synonyme de compromission. Ainsi, il refuse l'œcuménisme car cela reviendrait à ce fameux compromis en acceptant la vérité de l'Autre. Cette croyance inconditionnelle, souvent associée, par ceux qui n'y adhèrent pas, à une pensée hermétique, incompréhensible voire irrationnelle, relève au contraire d'une certaine forme de rationalité. L'intérêt de cette approche est de sortir de l'opposition entre rationnel *versus* irrationnel, scientifique *versus* ascientifique. Elle permet également d'éviter de considérer qu'un extrémiste serait, par nature, fou, fragile psychologiquement ou bien encore ignorant, ce qui arrête toute forme de compréhension. Ainsi, afin de comprendre cette forme de « rationalité humaine », il faut « distinguer soigneusement la façon dont l'individu est conduit à croire *et*<sup>5</sup> la croyance constituée qui, rendue publique, est l'objet de la consternation des commentateurs et de l'opinion » (2009, p. 55). Cette consternation fait parfois échos aux actions violentes qui ont été commises suite à la mise en acte de cet extrémisme religieux. Il est néanmoins important de souligner, notamment au regard de l'actualité, que contrairement à l'idée reçue, l'extrémisme ne s'accompagne pas toujours d'un acte terroriste (Bronner, 2009 ; Willaime, 1995).

---

<sup>5</sup> En italique dans le texte

### **5.3. Conclusion : un regard psychosocial sur ces dérives religieuses**

L'engagement idéologique et comportemental dans des mouvements sectaires ou de radicalisme religieux laissent l'observateur social que nous sommes si ce n'est inquiet, au moins interrogatif. L'adhésion inconditionnelle à ces mouvements est encore associée, pour une majorité, à la folie, à une certaine forme de pathologie mentale ou bien à un défaut d'éducation. Evidemment, il n'est pas exclu et il est même plutôt avéré que ces groupes, souvent qualifiés de dogmatiques, font leur « marché » là où des individus sont en rupture momentanée avec la société (à la suite d'un décès ou d'un licenciement par exemple) (Hervieu-Léger, 2001). Evidemment aussi, il y a des individus qui s'engagent de manière volontaire dans ces mouvements et qui sont atteints d'un trouble psychologique qui relève de la psychologie clinique et de la psychiatrie. Mais le parti pris de la psychologie sociale est ailleurs. En effet, les psychologues sociaux considèrent que dans la compréhension des phénomènes d'engagement et de soumission, il faut considérer l'interaction entre l'individu et son environnement. Autrement dit, le contexte dans lequel est placée une personne influencera ses comportements. Par conséquent, cette orientation théorique rejoint la pensée de Bronner (2009) ainsi que d'autres sociologues. En outre, elle permet de considérer qu'un individu qui adhère à une idéologie dogmatique n'est pas fou et que cette adhésion peut concerner n'importe quel individu. Les chercheurs en psychologie sociale se sont intéressés aux fonctionnements des groupes (leurs fonctionnements, leurs impacts sur l'individu) et ont repris les théories « classiques » afin de les appliquer à la compréhension de ces phénomènes religieux extrêmes (Py & Roussiau, 2008). Ainsi, le conformisme de Asch (1951, cité par Laurens, 2000), la soumission à l'autorité de Milgram (1974), la polarisation de Moscovici et Zavalloni (1969) ou bien encore la dissonance cognitive de Festinger, Riecken, Schachter, Mayoux, Rozenberg, et Moscovici (1993) sont quatre des grandes théories qui peuvent expliquer ces phénomènes de soumission.

Enfin, ces formes de dérives religieuses sont la conséquence de deux phénomènes interdépendants : la sécularisation en tant que perte d'influence des grandes institutions religieuses et la recomposition religieuse (Souty, 2005). Elles existent afin de répondre à un nouveau besoin idéologique ou spirituel que la société ainsi que les institutions religieuses classiques n'ont pas réussi à satisfaire. A ce titre, elles font partie d'un ensemble plus vaste désigné sous le nom de Nouveaux Mouvements Religieux (NMR).

## 6. Une nouvelle demande du religieux

Les Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) s'inscrivent dans un champ d'étude plus vaste qui s'intéresse à l'évolution de la religion, de ses institutions et de ses pratiques, aujourd'hui. En effet, alors que certains s'interrogeaient sur le devenir religieux ou séculier du XXI<sup>ème</sup> siècle, force est de constater que la religion n'a pas disparu. Elle s'est transformée, adaptée afin de répondre aux attentes d'une société mondialisée et individualisée. Un peu comme si notre monde, en quête de sens, était inévitablement voué à retourner vers ses croyances car « la science [...] est impuissante à prendre en charge les fonctions de la religion, qui ne sont pas que connaissances » (Hervieu-Léger, 1987, p. 18).

### 6.1. La religion aujourd'hui

L'industrialisation et l'avènement de la science devaient contribuer à la disparition des mondes religieux (Willaime, 1995) et la modernisation était synonyme d'un « désenchantement rationnel » (Hervieu-Léger, 2006, p. 148) du monde au sein duquel la religion devait progressivement disparaître. « Dont acte : l'annonce de la mort de Dieu avait été largement prématurée » (Dortier & Testot, 2005, §3). Aujourd'hui les théories sur la sécularisation du monde moderne ont été infirmées et le « désenchantement » du monde a cédé sa place à un ensemble de « réenchantements » (Berger, 2001 ; Dortier & Testot, 2005). Sur ce marché des enchantements, l'individu fait son choix. Carré (1985), parle d'enchantement utopique afin de désigner la culture populaire islamique. Consigny (2015) propose le terme de réenchantement sombre afin de désigner les nouvelles mouvances religieuses fondamentalistes. Plus largement, ce réenchantement du monde, caractérisé par un retour du religieux, correspond à l'ensemble des « processus de décomposition et de recomposition des croyances qui donnent un sens à l'expérience subjective des individus » (Hervieu-Léger, 2006, p. 149). En effet, dans les sociétés anxiogènes, soumises à une évolution ainsi qu'à des changements rapides, la religion permet toujours de donner du sens à sa vie et de répondre à ses incertitudes. Les individus ont ainsi toujours besoin de croire mais à leur manière. Dès lors, on assiste en France à un ensemble de phénomènes ambivalents et contingents caractérisés par 1) un déclin du pouvoir des grandes institutions religieuses classiques (catholique, juive et protestante) qui s'accompagne d'une baisse des pratiques

religieuses traditionnelles, 2) d'une visibilité nouvelle des religions minoritaires et 3) de l'essor d'un nouveau marché du religieux plus adapté aux attentes individuelles.

### **6.1.1. Le déclin des croyances et des pratiques traditionnelles**

En analysant les réponses d'une enquête sur la sociologie des religions, Bréchon (2000) constate que les Eglises bénéficient d'une image en « demi-teinte ». En effet, 47 % des français disent avoir une certaine confiance dans leur Eglise mais deux tiers de ces personnes considèrent que les religions à travers le monde amènent plus de conflits que de paix. Par ailleurs, une majorité des français estiment que la religion catholique est ouverte sur le monde et tolérante. Néanmoins, ils considèrent qu'elle n'a pas su s'adapter au monde moderne et surtout, ils jugent le discours tenu par le catholicisme illégitime en ce qui concerne les questions morales ou relatives à la sexualité. En 2012, l'institut de sondage WIN/ Gallup dans son rapport sur la religiosité et l'athéisme révèle que la religion en France a reculé de 21 % entre 2005 et 2012. En effet, 37 % des français se déclarent religieux contre respectivement 34 % et 29 % se déclarant non religieux ou athées convaincus. Dans ce même sondage, une partie des personnes religieuses déclarent être croyantes mais ne pas vivre comme une personne religieuse. Ainsi, cette image en demi-teinte et ce déclin de la croyance dans les grandes traditions religieuses classiques comme le catholicisme s'accompagnent d'une diminution des pratiques traditionnelles. Bréchon note à ce propos que « parmi les catholiques français, beaucoup sont aujourd'hui très détachés de leur institution religieuse de référence puisque plus de la moitié des gens qui se déclarent catholiques ne pratiquent jamais » (2000, §11). Ce constat est partagé par Camus (2014) qui, suite à l'analyse d'un sondage Ifop, révèle que la pratique religieuse catholique diminue progressivement depuis les années 50. Alors qu'en 1952 ils étaient 27 % à se rendre à la messe, ils n'étaient plus 4.5 % en 2010. Cette diminution concerne également le mariage religieux, les baptêmes ou bien encore l'inscription des enfants au catéchisme.

### **6.1.2. Une visibilité nouvelle des religions minoritaires**

En parallèle, se dessine en France un nouveau paysage confessionnel. « En un siècle s'est affirmée une diversité religieuse sans précédent. Les quatre cultes reconnus en 1905 (catholicisme, protestantismes réformé et luthérien, judaïsme) côtoient aujourd'hui des

religions géographiquement ou historiquement nouvelles » (Machelon & Marion, 2006, p. 9). Ainsi, les minorités religieuses comme l’Islam, le Bouddhisme ou bien encore les Eglises Evangéliques font désormais parties du panorama religieux français et elles entraînent avec elles des questionnements et des problèmes jusque-là peu connus en 1905 comme la question de l’intégration de la religion musulmane sur le territoire français. En effet, l’Islam et les musulmans sont les nouveaux boucs émissaires de la société française désignés comme responsables des maux dont souffre cette société (Vallet, 2003). Les débats sur le port du voile ou la question de l’instauration de repas religieux dans les cantines par exemple « dévoile[nt parfois] une espèce de réflexe d’hostilité et de défiance qui prévaut dans le traitement de l’islam » (Hajjat & Mohammed, 2016, p. 12). Dès lors, un certain nombre d’études voient le jour afin de mieux connaître les pratiques des musulmans et « de faire le point sur le poids, souvent objet de fantasmes, de l’Islam de France » (Laurent & Pouchard, 2015, §1). La réponse à la question « Combien de musulmans en France ? » est révélatrice d’une peur collective d’une islamisation du territoire. En effet, cette question était posée à un ensemble de français qui répondaient en moyenne 23 % de musulmans alors que la bonne réponse se situe plutôt aux alentours de 8 %. Quatre à cinq millions de musulmans, c’est le chiffre qui est le plus souvent utilisé contre 11.5 millions de catholiques (Laurent & Pouchard, 2015). Afin de mieux connaître ces quatre à cinq millions de musulmans, un sondage Ifop pour la Croix (2011) montre que parmi les familles « d’origine musulmane » 75 % de ces personnes se déclarent croyantes et 41 % se disent croyantes et pratiquantes (contre 16 % chez les catholiques), 34 % déclarent être croyantes mais non pratiquantes (57 % chez les catholiques) et 25 % se déclarent sans religion ou seulement d’origine musulmane à égalité avec les personnes d’origine catholique (27 %). Par ailleurs, 25 % vont au moins une fois par semaine à la mosquée (contre 5 % pour la fréquentation de l’église chez les catholiques) et 71 % jeûne pendant tout le ramadan. Enfin, la religion musulmane est caractérisée par la jeunesse de sa population. En effet, 62 % ont entre 18 et 34 ans alors qu’une majorité des catholiques ont entre 35 et 49 ans (Camus, 2014). Ces enquêtes dressent le portrait d’une religion musulmane minoritaire, incarnée par une population relativement jeune, dont la pratique est plus vivante que dans la religion catholique et dont la croyance est une composante identitaire importante (Jasperse, Ward & Jose, 2012 ; Verkuyten, 2007). Ainsi, ces religions minoritaires et nouvellement visibles comme la religion musulmane relativisent l’autorité et les enseignements transmis par les grandes institutions traditionnelles (Willaime, 1995).

### 6.1.3. L'essor d'un nouveau marché religieux

Le déclin des institutions religieuses traditionnelles ainsi que l'émergence de nouvelles religions minoritaires redessinent le paysage confessionnel français. Même si des relations étroites sont encore observées entre croyances et pratiques, ce qui caractérise désormais la situation religieuse, c'est la dissémination du croire et un relâchement des appartenances. Cette dérégulation s'accompagne d'une « floraison des formes de religiosité » (Willaime, 1995, p. 84). Ainsi, pour beaucoup, il faut « en prendre et en laisser » dans l'enseignement des religions et cette sélection de la croyance entraîne une forte sympathie à l'égard des religions « lorsqu' [elles] fonctionnent comme des repères offerts à la libre décision de chacun [...], par contre l'antipathie devient tout aussi forte lorsque les groupes religieux sont perçus comme des carcans et des chemins imposés » (Bréchon, 2000, §6). En d'autres termes, l'institution religieuse et ses prescriptions sont perçues comme beaucoup trop contraignantes pour les individus qui aspirent désormais à plus de liberté dans leur manière de vivre leur croyance. Ce dessine alors le règne du « Do it yourself » sur le marché des croyances religieuses avec « du côté de la demande [...] l'autonomie des acteurs qui bricolent leurs croyances et expériences et deviennent mobiles au niveau de leur appartenance. Du côté de l'offre avec le développement de multiples petites entreprises dans le domaine du salut et d'un marché concurrentiel » (Willaime, 1995, p.84). Dès lors, la mondialisation et l'individualisation ne concernent plus seulement la sphère socio-économique, elles ont aussi gagné le domaine du religieux (Machelon & Marion, 2006) et cette « dérégulation des systèmes de croyances auparavant institués ouvre la voie à des « petites entreprises prestataires de services symboliques » » (Hervieu-Léger, 2001, p. 8) à but parfois lucratif. Ainsi, dans ce supermarché du religieux, l'individu choisit sa « religion à la carte » (Willaime, 1995), il la « bricole » (Hervieu-Léger, 2001) afin de lui donner du sens, quitte parfois, à faire du « religieux hors-piste » (Lambert, 2004). On assiste alors à une transformation de la religiosité individuelle caractérisée par « le croire sans appartenance »<sup>6</sup>. Lambert (2004) constate que ce phénomène se traduit par un éloignement à l'adhésion des enseignements chrétiens les plus strictes et par une transformation de la conception d'un Dieu. Ainsi, ces croyants sans appartenance sélectionnent dans chaque religion ce qui leur correspond afin de recomposer leur croyance qu'ils jugent spirituelle et non religieuse car ils se méfient désormais de la religion. Cette nouvelle religiosité à la carte peut emprunter aux religions « des sagesses d'Asie,

---

<sup>6</sup> « Believing without belonging » (Grace Davie, 1994, citée par Willaime, 1995, p. 83)

à commencer par le bouddhisme » (Machelon & Marion, 2006, p. 9) la méditation, la contemplation ou la réincarnation, tout en continuant de se marier dans des Eglises catholiques. On assiste alors à la transformation de la religion au cœur de la modernité avec la résurgence de l'islam, le renouveau chrétien et l'avènement des nouveaux mouvements religieux (NMR). Et si ce réveil du religieux semble « se marier si bien avec la modernité, c'est sans doute [qu'il répond] à des attentes individuelles et à des besoins collectifs dont aucune société n'a su, à ce jour, s'affranchir » (Dortier & Testot, 2005, §8).

## **6.2. Les Nouveaux Mouvements Religieux**

Les nouveaux mouvements religieux désignent de manière générale « un ensemble très divers de réalités socioreligieuses qui se sont développées dans plusieurs sociétés ces dernières décennies » (Willaime, 1995, p. 63). Derrière cette appellation, se cache en réalité toute une « nébuleuse mystique ésotérique » (Champion, 1993, citée par Hervieu-Léger, 2010) renfermant aussi bien des mouvements extrémistes religieux ou des sectes (comme mentionné ci-dessus) que des religiosités séculières ou bien encore des nouvelles thérapies religieuses et/ou spirituelles. Willaime (1995) propose de dégager quelques caractéristiques communes à ces NMR. Ils sont tout d'abord hypermodernes dans leur organisation et dans leur manière de diffuser leur message. Les réseaux de fidèles appartenant à ces mouvements sont internationaux et ils forment des multinationales de « biens de salut ». Par ailleurs, l'expérience individuelle dans la quête du bien-être, du bonheur ou de l'accomplissement personnel est privilégiée à l'adhésion dogmatique proposée jusque-là par les institutions religieuses traditionnelles. Enfin, plasticité des croyances, souplesse dans les participations et non exclusivité des appartenances, permettent à ces mouvements de satisfaire les besoins modernes des Occidentaux en termes de liberté de croyances en leur offrant une religiosité sans appartenance ou plutôt une religiosité caractérisée par la « multi-appartenance ». En fait, ces mouvements cherchent à réunir au sein d'un même ensemble l'individu, la société et le spirituel en accordant une place importante à « l'ici-bas » et à la santé, quitte parfois à substituer à la médecine moderne. Ces NMR existent notamment par opposition aux sociétés occidentalisées caractérisées par une froideur et un rationalisme. Ils permettent ainsi de redonner du sens, d'offrir du bien-être ou un épanouissement personnel à ces demandeurs modernes. Willaime (1995) souligne à ce propos que ces mouvements religieux ne sont pas si modernes, si nouveaux et qu'il suffit de se tourner vers des cultures africaines ou asiatiques

pour s'apercevoir que ces syncrétismes existent depuis longtemps. Le New Age est une illustration caractéristique de ces NMR ou de cette nébuleuse mystique ésotérique (Hervieu-Léger, 2010). De manière résumée, le New Age est un mouvement qui est né aux États-Unis dans les années 1960 en réponse à un contexte historique marqué par la guerre du Viêt Nam, par le racisme et de la violence sociale et politique (Ferreux, 2001). L'idée principale de cette nouvelle organisation est de reconstruire un autre monde avec comme objectif l'accomplissement personnel et la diffusion d'un message d'amour, de compassion et de bienveillance à l'égard de tout être humain lié à l'avènement de l'Ère du Verseau (Chauvin, 2008). À ce message universel d'amour, s'ajoute une dimension écologique. Il s'agit ici de se transformer soi-même afin de transformer le monde rendu malade par la pollution, le nucléaire ou l'apparition de nouvelles épidémies.

De façon générale, on observe que la réunification intérieure et la réussite personnelle dans le monde à laquelle ces courants spirituels et religieux émergents prétendent introduire ceux qu'ils attirent sont des thèmes en affinité directe avec des promesses d'accomplissement individuel dont la modernité fait miroiter l'accessibilité générale, mais sans donner à tous, à beaucoup près, le moyen d'en bénéficier effectivement. Ils cristallisent, sous des formes diverses, l'aspiration fortement présente dans l'ensemble des sociétés occidentales les plus riches à une qualité permanente de vie (santé, jeunesse, bien-être, sécurité, communication généralisée, réalisation personnelle, etc.) à laquelle chaque individu est supposé avoir droit (Hervieu-Léger, 2010, p. 50).

## 7. Conclusion

L'étude des religions est une entreprise ambitieuse tant son objet se laisse difficilement saisir et définir. Les religions d'autrefois ne correspondent désormais plus aux religions d'aujourd'hui. L'avancée dans la modernité est venue bouleverser les systèmes de croyances et les attentes individuelles en terme de religiosité. Alors que pour un ensemble de chercheurs, la rationalisation et les progrès scientifiques allaient conduire les sociétés modernes à un déclin inéluctable des religions et à l'avènement d'un monde sécularisé et laïcisé, les chercheurs s'accordent aujourd'hui pour dire que cette dissolution du religieux n'a pas eu lieu (Dortier & Testot, 2005). L'essor de nouveaux mouvements religieux (NMR) ou la « renaissance » de certaines religions ont entraîné avec eux, une reconsidération des anciennes théories et ont ouvert la voie à l'élaboration de nouveaux champs de recherches. Cette transformation et la manifestation de différentes formes de religiosité, amènent les

chercheurs à repenser les méthodes d'investigations qui étaient les leurs ces dernières décennies. L'enjeu désormais est de se doter de nouveaux outils afin « de saisir à la fois le mouvement par lequel la modernité sape continûment les structures de plausibilité de tous les systèmes religieux, et celui par lequel elle fait surgir de nouvelles formes du croire religieux » (Hervieu-Léger, 1993, p. 8).

Aujourd'hui, environ 80 % de la planète est religieuse (Bègue, 2015) et l'Europe et plus particulièrement la France font figure d'exception dans ce panorama religieux. Ainsi, l'interrogation qui consiste à se demander si le Monde ne serait pas meilleur sans religion est rapidement rendue caduque tant 1) les religions sont prégnantes dans nos « sociétés rationnellement désenchantées » (Hervieu-Léger, 1993) et 2) tant « l'ultramodernité » (Willaime, 1995) a été incapable jusqu'à présent, de répondre aux questions existentielles des individus. A l'inverse, les religions apportent régulièrement des réponses aux craintes que suscitent ces sociétés. Autrement dit, les religions permettent d'expliquer l'inexplicable avec un autre inexplicable (Deconchy, 1989) et d'apporter des réponses simples à des questions compliquées (Hervieu Léger, 2008). Ainsi, la religion semble inextricable des manifestations humaines et « nos descendant riront sans doute de nos croyances, car quels que soient les progrès de la connaissance, notre conscience reste définitivement limitée dans le temps et dans l'espace, et sans cesse, notre esprit pallie cette insuffisance en convoquant la croyance » (Bronner, 2009, p. 32).





*No one is born hating another person because of the colour of his skin or his background or his religion.*

Nelson Mandela, 1994



**Chapitre 2 :  
Relations intergroupes, préjugés et  
discriminations**



## 1. Introduction

L'homme est indéniablement un animal social. Il a besoin du soutien de son groupe (amical, familial, professionnel) pour survivre en société. Or, en même temps, il accumule « les incidents de parcours » (Leyens, 2015, p. 7) comme s'il cherchait les difficultés. En effet, plutôt que de vivre de manière égale avec ces congénères, il privilégie régulièrement la domination sociale (Duarte, Dambrun, & Guimond, 2004 ; Pratto, Sidanius, Stallworth & Mall, 1994) et son groupe d'appartenance au détriment des autres groupes souvent minoritaires. Il est indéniable que l'altruisme, la bienveillance et la tolérance ne vont pas de soi, et que « la rencontre avec l'Autre n'est ni simple ni automatique » (Kapuscinski, 2006, p. 35). Cette ouverture d'esprit exige un travail sur soi, plus ou moins important en fonction des individus et de leurs motivations intrinsèques ou extrinsèques.

La question de cette hiérarchisation sociale est au cœur des relations intergroupes. En effet, la relation souvent inégalitaire entre « eux » (l'exogroupe) et « nous » (l'endogroupe) est à l'origine d'un ensemble de biais intergroupes. Stéréotypes, préjugés et discriminations sont différentes formes d'expressions de cette relation et ils intéressent particulièrement les psychologues et chercheurs en psychologie sociale. Depuis une trentaine d'années, les recherches psychosociales dans ce domaine ont permis une meilleure connaissance des conditions qui facilitent l'émergence de ces biais (Ndobu, 2010). Concrètement, une partie des recherches se sont attachées à définir, réinventer ou invalider les concepts de stéréotypes, préjugés et discriminations, depuis l'ouvrage princeps d'Allport en 1954. Par ailleurs, d'autres études se sont intéressées à la connaissance et à l'identification des mécanismes sociocognitifs à l'œuvre dans la genèse d'une hostilité intergroupes. Autrement dit, quels sont les facteurs individuelles, groupaux et contextuels qui favorisent ou au contraire qui empêchent l'apparition d'un biais pro endogroupe ? L'évaluation des attitudes et des comportements intergroupes a également fait l'objet d'un ensemble de recherches diverses, variées et complémentaires.

Mais, les méthodes et les outils élaborés pour évaluer et comprendre ces biais intergroupes sont intimement liés aux contextes sociaux au sein desquelles ils évoluent. En effet, les normes et les règles sociales sont mouvantes et les législations antidiscriminatoires évoluent. Par conséquent, les chercheurs doivent constamment garder à l'esprit ces évolutions et réinterroger régulièrement la validité et la fiabilité de leurs méthodes d'investigations afin de s'adapter à la nouvelle donne.

Au sein de ce deuxième chapitre, nous aborderons dans un premier temps, les définitions des préjugés et des discriminations classiquement utilisées en psychologie sociale. Ensuite, nous nous intéresserons aux théories explicatives de ces biais intergroupes ce qui nous amènera à la troisième partie consacrée à l'étude des outils d'évaluation des attitudes et des comportements intergroupes. Un des leitmotivs des recherches sur la connaissance des mécanismes de l'hostilité intergroupe est de savoir s'il est possible d'atténuer les préjugés et les discriminations. Nous répondrons à cette question tout au long de la quatrième partie. Enfin, étant donné que la science s'adapte à l'évolution des sociétés, nous présenterons, dans cette dernière partie, les nouvelles perspectives de recherches en termes de discrimination perçue et d'intersectionnalité.

## **2. Les biais intergroupes**

### **2.1. Les préjugés**

Le terme préjugé dérive du latin « Praejudicium » qui signifie littéralement « ce qui précède » (Ndobo, 2013). L'utilisation initiale de cette notion renvoie donc aux jugements émis par un individu sur la base de critères antérieurs ou une expérience objective. Par la suite, le sens accordé à son usage évolue notamment grâce à l'étude pionnière d'Allport (1954). Selon cet auteur, une définition opérationnelle du préjugé doit prendre en compte deux éléments : 1) une attitude favorable ou défavorable envers la cible et 2) une croyance généralisée et erronée. Le terme préjugé fait désormais référence à « toute attitude positive ou négative, favorable ou défavorable, envers une personne ou un objet, mais sans que ladite attitude se fonde sur des faits objectifs ou sur des preuves directes » (Ndobo, 2013, p. 15). Malgré l'importance de la prise en compte de la valence positive ou négative d'un préjugé, c'est généralement sa dimension défavorable qui a fait l'objet de nombreuses études en psychologie sociale ; peut-être parce que les attitudes positives entraînent généralement moins de problèmes. Ainsi, dans son ouvrage intitulé *The Nature of Prejudice*, Allport (1954) définit le préjugé comme étant « une attitude négative ou une prédisposition à adopter un comportement négatif envers un groupe, ou envers les membres de ce groupe, qui repose sur une généralisation erronée et rigide » (Bourhis, Gagnon & Moïse, 1999, p. 162). Ces attitudes sont donc considérées comme des évaluations défavorables envers des individus ou des groupes appartenant à une catégorie sociale donnée.

D'après Whitley et Kite (2013), ces évaluations peuvent naître de réactions émotionnelles ou instinctives, sans réel fondement, et elles ont plusieurs origines. Elles peuvent survenir lorsque les individus perçoivent un groupe social comme menaçant leur endogroupe. Cette menace peut surgir soit parce qu'un exogroupe est perçu comme pouvant être un obstacle à l'atteinte des objectifs de l'endogroupe, l'obtention d'un emploi par exemple, soit parce que les membres des exogroupes ont des objectifs qui diffèrent de ceux de son propre groupe. Les membres de l'endogroupe peuvent alors ressentir de l'anxiété, de la peur ou bien encore de l'hostilité dirigée vers les membres de l'exogroupe. Ces réactions peuvent par ailleurs provenir d'un contact avec les membres d'un exogroupe. Dès lors, certains individus peuvent ressentir du dégoût et ceux de manière encore plus forte lorsqu'il s'agit d'être en contact avec des groupes stigmatisés comme des personnes étrangères ou des personnes homosexuelles.

En résumé, la notion de préjugé fait référence à une attitude négative à l'égard d'un groupe et de ses membres. La valence attribuée par les scientifiques et le grand public à ce préjugé est majoritairement négative. Enfin, il est la conséquence de réactions ou d'erreurs de jugements entraînant une généralisation abusive et erronée des individus et de son groupe pouvant mener à de la discrimination envers ces derniers.

### 2.2. Les discriminations

La discrimination est un terme populaire qui est régulièrement employé dans les discours publics ou privés. Cette popularité est problématique dans la mesure où son usage est souvent galvaudé et que ce terme est utilisé afin de qualifier des faits qui ne relèvent pas, en réalité, de phénomènes discriminatoires. Cette confusion participe à la méconnaissance de cette notion et parfois à son discrédit. Or, en droit comme en psychologie sociale, la définition de la discrimination est clairement définie et ses contours ainsi que ses conséquences sont bien délimités.

#### 2.2.1. Définitions et aspects juridiques de la discrimination

Selon le droit français, une discrimination est « une inégalité de traitement fondée sur un critère interdit par la loi (sexe, âge, état de santé...) et dans un domaine cité par la loi (accès à un service, embauche...) » (Défenseur des Droits, n.d., §2). Il existe à ce jour 20 critères de

discrimination prohibés qui sont fixés par la loi. A titre d'exemples, le genre, l'apparence physique, l'appartenance ou non-appartenance, vraie ou supposée, à une religion ou bien encore le lieu de résidence (dernier critère à être entré en vigueur en 2014) sont des critères à partir desquels il est interdit de défavoriser. La discrimination étant un fait qui peut être subtil, délicat ou indirect, le droit français distingue plusieurs situations au sein desquelles des actes ou des mesures inégalitaires peuvent avoir lieu, parfois de manière inconsciente. Ainsi, il différencie plusieurs types de discriminations :

- La discrimination directe définit comme étant « le fait de traiter de manière moins favorable une personne qu'une autre ne l'est, ne l'a été ou ne l'aurait été dans une situation comparable en raison de critères prohibés par la loi ou des engagements internationaux (tels que le sexe, l'origine, le handicap dans un domaine déterminé par la loi (tel que l'embauche, l'accès à un service...) » (Le Défenseur des Droits, fiche thématique, n.d., p. 2).

- La discrimination indirecte est « une disposition, un critère ou une pratique neutre en apparence mais susceptible d'entraîner, [en raison d'un critère prohibé], un désavantage particulier pour des personnes par rapport à d'autres personnes, à moins que cette disposition, ce critère ou cette pratique ne soit objectivement justifiés par un but légitime et que les moyens pour réaliser ce but ne soient nécessaires et appropriés » (Le Défenseur des Droits, fiche thématique, n.d., p. 3). Par exemple, le fait d'accorder une prime uniquement aux salariés à temps pleins peut faire l'objet d'une discrimination indirecte à l'égard des femmes, ces dernières occupant majoritairement des postes à temps partiel.

- La discrimination multicritère renvoie à une forme spécifique de discrimination qui peut survenir lorsque qu'une personne subie un traitement inégal en raison de deux critères discriminatoires ou plus prohibés par la loi et qui peuvent se renforcer. Par exemple, une femme noire ou une femme âgée. Cette discrimination multicritère fait référence à ce qu'on appelle en psychologie sociale, l'approche intersectionnelle de la discrimination (Bedolla, 2007 ; Zander, Zander, Gaffney & Olsson, 2010). Nous y reviendrons à la fin de ce chapitre.

- La discrimination systémique résulte du fonctionnement de la société et de ses institutions qui créent et font perdurer les inégalités. L'effet discriminatoire est observé suite non pas à une seule décision ou à une seule mesure, mais suite à la combinaison de différents facteurs qui, mis ensemble, peuvent constituer une discrimination. Ainsi, les écarts de salaire entre les femmes et les hommes sont le résultat d'un ensemble de causes liées par exemple aux stéréotypes et préjugés de genre ou bien à la différence de niveaux et d'orientation scolaire puis salariale. Le « plafond de verre » est une des illustrations de cette discrimination systémique.

- La discrimination par association renvoie à la situation au sein de laquelle « une personne est discriminée en raison de son association ou de ses contacts avec une ou plusieurs personnes distinguées, par un des critères prohibés » (Le Défenseur des Droits, fiche thématique, n.d., p. 4). A titre d'exemple, constitue une discrimination par association en raison du handicap, le licenciement d'une mère de famille en raison du handicap de son enfant.

Quelle que soit la situation dans laquelle l'effet discriminatoire a lieu, traiter une personne de manière inégalitaire en raison d'un des critères prohibés par la loi, n'est pas anodin. Au contraire, il peut être lourd de conséquences, à la fois bien entendu, pour les personnes qui en sont les victimes mais aussi pour ceux qui en sont à l'origine (consciemment ou inconsciemment). En effet, discriminer est un délit passible de 45 000 euros d'amende et de trois ans d'emprisonnement. Des peines complémentaires peuvent également être prononcées en fonction de la nature de la discrimination. Enfin, cette dernière constitue une des exceptions en matière de droit. En effet, ce n'est plus seulement à la personne qui s'estime victime d'apporter la charge de la preuve. C'est également à la personne mise en cause de prouver qu'elle n'a pas commis de traitement inégalitaire (Fassin, 2006).

Excepté le volet répressif qui incombe à la justice, les définitions de la discrimination, proposées par le droit français, sont relativement proches de celles proposées par la psychologie sociale.

### 2.2.2. Approche psychosociale de la discrimination

De manière générale, la discrimination est envisagée comme étant le fait de traiter des personnes de façon différente des autres en raison de leur appartenance à un groupe social. La discrimination peut être la conséquence d'un traitement différent mais favorable ou défavorable envers un individu. Or, comme pour le préjugé, la majorité des recherches en psychologie sociale se sont focalisées sur l'aspect négatif de la discrimination. Ainsi, Dion définit la discrimination comme un traitement inégal ou injuste que l'on fait subir à autrui en raison de son appartenance à une catégorie sociale ou en raison de la possession par cet autrui d'un trait arbitraire, tel que la couleur de la peau » (2003, cité par Ndobu, 2010, p. 48). La psychologie sociale distingue trois formes classiques dans ces inégalités : une discrimination flagrante, directe, une discrimination subtile ou indirecte ainsi qu'une discrimination masquée. La discrimination directe fait référence aux actes, aux décisions ou aux mesures qui favorisent ou excluent de manière explicite une catégorie sociale en raison des critères

mentionnés précédemment. La discrimination indirecte renvoie à des décisions ou des pratiques qui en apparence ne relèvent pas d'un traitement inégalitaire mais qui peuvent entraîner un désavantage pour un groupe social à moins que ces décisions ou ces pratiques ne soient justifiées. Enfin, la discrimination masquée renvoie à un « traitement inégal et blessant [...] qui est caché à dessein et est souvent malveillant. [Il s'agit] du comportement délibéré qui tente de s'assurer de l'échec » (Benokraitis & Feagin, 1995, p. 42) d'une personne ou d'un groupe social. Ainsi, le contingentement ou le sabotage sont deux exemples qui illustrent cette discrimination. Afin de compléter cette distinction, Whitley et Kite (2013) proposent de considérer que ces trois formes de discriminations peuvent avoir lieu à différents niveaux d'interactions sociales en fonction des comportements et des pratiques individuels, institutionnels et culturels.

La discrimination interpersonnelle a lieu lorsqu'une personne traite injustement une autre personne en raison de son appartenance à une catégorie sociale. Cette inégalité de traitement est la conséquence de croyances stéréotypées à l'égard de la personne cible ou d'évaluation négatives à l'égard de son groupe d'appartenance. Cette généralisation abusive conduit à considérer l'endogroupe comme supérieur aux autres groupes et à faire en sorte de maintenir cette distinction.

La discrimination institutionnelle renvoie à la discrimination systémique en considérant qu'elle est la conséquence du fonctionnement et des valeurs véhiculées par les sociétés. Ces gouvernements entretiennent, souvent de manière subtile, la supériorité d'un groupe par rapport à un autre en leur accordant des avantages au détriment des droits des groupes désavantagés.

Enfin, la discrimination culturelle a lieu lorsqu' « un groupe détient le pouvoir de définir les valeurs culturelles ainsi que les formes que ces valeurs doivent prendre » (Jones, 1997, cité par Whitley & Kite, 2013, p. 18). Ce groupe établit ainsi une hiérarchie sociale des valeurs en récompensant celles qui correspondent à leurs principes et en punissant les valeurs qui les violent. Cette discrimination a pour conséquence la valorisation de la culture du groupe dominant entraînant l'exclusion et la marginalisation des groupes culturels minoritaires s'accompagnant parfois de l'essentialisation du sort subi par ce groupe dominé. La discrimination culturelle ainsi que la discrimination institutionnelle sont deux phénomènes difficiles à mettre en évidence car cela présupposent bien souvent la reconnaissance de cette inégalité par le groupe dominant et parfois la perte de certains privilèges, étant entendu que les privilèges d'un groupe impliquent des pertes pour les autres groupes.

Il est possible de schématiser ces différentes formes de discrimination et leurs niveaux d'apparition de la manière suivante :

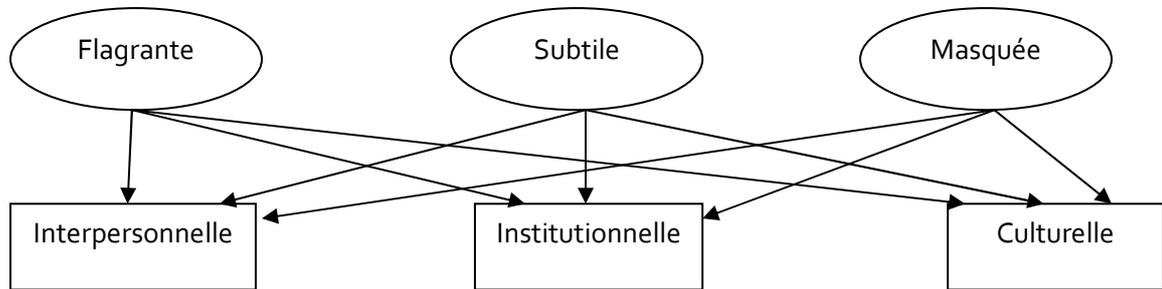


Figure 2 : Typologie de la discrimination

### 2.2.3. Conclusion : la relation entre les préjugés et les discriminations

Dovidio et Gaertner (1986) définissent la discrimination comme étant « un comportement négatif envers des individus membres d'un exogroupe envers lequel nous entretenons des préjugés » (cités par Bourhis, Gagnon et Moïse, 1999, p. 164). Cette définition interroge sur l'aspect automatique de la relation entre les préjugés et la discrimination. Il est indéniable que les attitudes négatives envers un groupe social et ces membres peuvent engendrer de la discrimination. Néanmoins, cette relation n'est pas systématiquement observée et dans certaines situations, des individus peuvent discriminer sans pour autant avoir de préjugés (Bourhis, Gagnon & Moïse, 1999 ; Talaska, Fiske, & Chaiken, 2008). Il arrive également que des personnes ayant des préjugés ne les traduisent pas en comportements discriminatoires (Allport, 1954).

Quoi qu'il en soit, préjugés et discriminations sont au cœur des relations intergroupes et l'étude de leur étiologie a donné lieu à un vaste champ d'investigation en psychologie sociale.

### 3. Théories explicatives des préjugés et des discriminations

La psychologie sociale renferme un grand nombre de théories classiques et contemporaines permettant d'expliquer la genèse des préjugés et des discriminations à l'œuvre dans les relations intergroupes. Ces théories s'appliquent pour un ensemble de biais intergroupes comme le sexisme, l'homophobie ou bien encore la discrimination religieuse comme par exemple l'islamophobie. L'idée principale est que la relation entre la religion et les biais intergroupes sont la conséquence, en partie, « des mécanismes affectifs, cognitifs et sociaux de base qui aident les humains à construire du sens dans le monde, à résoudre des problèmes adaptatifs de base, à détecter et à gérer les menaces réelles et symboliques, à créer un lien avec diverses personnes et à gérer l'incertitude et l'anxiété » (Rowatt, Carpenter & Haggard, 2015, p. 156). Ainsi nous nous intéresserons, dans un premier temps, aux stratégies interindividuelles comme cause des préjugés et des discriminations. Dans un second, nous analyserons les stratégies collectives afin d'expliquer ces biais intergroupes.

#### 3.1. Stratégies interindividuelles

##### 3.1.1. La théorie du bouc émissaire

Cette théorie est née dans un contexte de difficultés économiques et sociales qui a eu lieu juste avant la seconde guerre mondiale. Ce contexte socioéconomique défavorable des années trente a créé des frustrations chez certaines personnes qui ont ensuite tenu comme responsable de cette situation et de ces frustrations, les minorités, notamment les minorités étrangères. La théorie du bouc émissaire s'enracine donc dans la théorie de la « frustration-agression » de Dollard, Doob, Miller, Mowrer et Sears (1939). Selon ces auteurs, la frustration est une condition nécessairement suffisante à l'agression. Et donc, par effet de réciprocité, s'il y a une agression, c'est qu'il y a nécessairement eu frustration. Cette théorie a été revisitée par Berkowitz en 1939 (cité par Girandola, 2004) dans une perspective néo-associationniste. Dans cette approche « les états émotionnels procèdent de l'activation d'un réseau associatif composé de sentiments, pensées, souvenirs, réactions motrices et physiologiques. L'exposition aux signaux, liés à la violence, active des pensées sémantiquement associées, lesquelles influencent l'évaluation de la situation immédiate. » (Girandola, 2004, p. 58). Cette frustration active donc des médiateurs cognitifs et affectifs qui permettront par la suite un

transfert d'activation. Ce transfert étant rendu possible « dans la mesure où les états d'activation sont très peu spécifiques et peuvent être du coup aisément attribués à autre chose qu'à ce qui les a effectivement suscités » (Beauvois, 2001, p. 118). Les chercheurs ont alors transposé la théorie de la frustration-agression à la théorie du bouc émissaire. Cet effet correspond au transfert symbolique d'attitudes (préjugés) et de comportements négatifs (discriminations) sur un groupe social minoritaire et ses membres qui sont désignés comme les boucs émissaires, les responsables de cette situation de frustration.

### 3.1.2. La personnalité autoritaire

La théorie de la personnalité autoritaire (Adorno, Frankel-Brunswick, Levinson, & Sanford, 1950) repose sur l'hypothèse selon laquelle « les convictions politiques, économiques et sociales d'un individu forment souvent un modèle vaste et cohérent, comme si elles étaient reliées par une "mentalité" ou un "esprit", et ce modèle est l'expression de tendances profondes dans sa personnalité » (cité par Adorno, 2007, p. 7). Elle a vu le jour juste après la seconde guerre mondiale afin d'expliquer l'idéologie fasciste et l'Holocauste. Autrement dit, les chercheurs ont essayé de comprendre quels étaient les mécanismes sociocognitifs responsables de tant d'obéissance. Adorno et ses collègues (1950) ont montré que les individus autoritaires ont une vision dichotomique des relations intergroupes et interpersonnelles se résumant à la distinction entre eux, groupes minoritaires, et nous, groupe dominant. Ils ont une structure rigide de la pensée et une vision ethnocentrique<sup>7</sup> de leur environnement social. Ainsi, l'analyse de faits culturels, sociaux et politiques s'organise autour d'un seul référent culturel qui est le leur, rejetant toutes les autres formes de culture et entraînant des préjugés envers les minorités. Préjugés ethniques mais aussi préjugés envers d'autres minorités comme des minorités religieuses. En plus de l'hostilité développée envers les exogroupes, ces individus ont plutôt tendances à adopter un positionnement politique anti-démocratique et à préférer des mouvements nationalistes et conservateurs.

Cette organisation de la pensée prendrait racine dans l'enfance des individus. En effet, à la suite d'un certain nombre d'entretiens, ces auteurs ont isolé plusieurs personnalités autoritaires et ils ont mis en évidence que ces personnes avaient eu une éducation très stricte, conservatrice et dans certaines situations faites de châtiments corporels. Dans une perspective psychanalytique, ces auteurs proposent que l'hostilité refoulée vis-à-vis de cette éducation

---

<sup>7</sup> L'ethnocentrisme étant défini par Leyens comme se référant au « concept signifiant qu'on voit le monde à travers le prisme de son endogroupe. Celui-ci est la référence pour jauger les autres groupes » (2015, p. 192).

ainsi que les sentiments ambivalents envers ces parents, à la fois de l'admiration mais aussi de la rancœur, vont créer chez ces individus de forts sentiments négatifs enfouis, refoulés. Arrivées à l'âge adulte, ces personnes auront alors avoir besoin d'un exutoire et elles projeteront toute cette hostilité refoulée sur des proies faciles que sont les minorités. Ces groupes minoritaires deviendront la cible de préjugés et parfois de discriminations de la part de ces personnes.

La théorie de la personnalité autoritaire s'inscrit dans une approche psychodynamique. Elle propose une approche interpersonnelle des préjugés et des discriminations qui est novatrice au regard de la période d'après-guerre dans laquelle elle se construit. Néanmoins, elle ne suffit pas à rendre compte de la multitude des processus discriminatoires. En effet, elle s'inscrit dans une perspective résolument individuelle et elle occulte la dimension collective des relations intergroupe. Elle sera par ailleurs mise à mal par la recherche contre intuitive de la soumission à l'autorité de Milgram (1974) dans les années 60 qui propose, à son tour, une théorie explicative de l'extermination de plusieurs millions de juifs, slaves, homosexuels et intellectuels opposants aux régimes.

## **3.2. Les stratégies collectives**

### **3.2.1. La théorie du conflit réaliste**

La théorie du conflit réaliste (Shérif, 1966) se positionne dans le cadre des stratégies collectives et rompt ainsi avec les stratégies individualistes décrites ci-dessus. Shérif n'évince pas pour autant la théorie de la personnalité autoritaire ou bien la théorie du bouc émissaire. Il suggère plutôt que ces théories permettent d'expliquer des phénomènes interindividuels mais qu'elles ne suffisent pas à expliquer les attitudes et comportements intergroupes.

Afin de comprendre les préjugés et les discriminations, il faut donc se situer dans une perspective d'explication intergroupe et analyser les attitudes et les comportements entre ces groupes. Selon Shérif (1966), ces relations peuvent être compétitives ou coopératives. Dans une relation de compétition, il y a nécessairement émergence d'un conflit étant donné que le but est d'obtenir une ressource. Cette ressource peut être concrète comme par exemple un emploi, un territoire, ou bien abstraite comme par exemple le pouvoir. Quoi qu'il en soit, une relation de concurrence va naître entre les groupes en compétition dans la mesure où l'obtention de cette ressource nécessite la capitulation de son adversaire. Plus les ressources

sont rares, plus importante sera la compétition et donc l'animosité ressentie envers son ou ses adversaires. Cette hostilité intergroupe va activer des préjugés et des discriminations envers l'exogroupe et engendrer de surcroît des biais pro endogroupes. Ainsi, en des temps où le travail est une ressource rare et le chômage une des préoccupations majeures des politiques et des citoyens, les étrangers sont souvent perçus comme représentant une menace dans l'obtention de cet emploi et ils font l'objet de préjugés et de discriminations (Marfouk, 2013). Inversement, dans le cas des relations intergroupes de coopérations, l'atteinte d'un but, d'une ressource ne peut se faire que par la participation de chacun des membres des groupes dans l'obtention de cet objectif. L'obtention de cet objectif commun sera appelé « but supra ordonné » (superordinate goal).

Afin de tester cette hypothèse de compétition *versus* coordination dans les relations intergroupes, Shérif et ses collaborateurs ont mis en place toute une série d'expériences qui se sont déroulées sur plusieurs années lors de camps de vacances (Shérif, 1966 ; Shérif, Harvey, White, Hood & Shérif, 1961). Les participants, de jeunes garçons de 12 ans, étaient sélectionnés de manière rigoureuse afin que des caractéristiques sociodémographiques ne puissent pas venir polluer les résultats. Ils étaient tous issus du même milieu socioéconomique (classe moyenne), de famille protestante, ils n'avaient pas de troubles psychologiques et ils ne se connaissaient pas avant de participer à ces camps de vacances. Les expérimentations suivaient, à quelques détails près, toujours les mêmes quatre phases opérationnelles :

1. Une phase d'observation pendant laquelle Shérif et ses collaborateurs n'intervenaient pas. Ils laissaient les garçons interagir librement et, de manière naturelle, des liens d'amitié se sont créés.
2. Lors de cette deuxième phase, deux groupes distincts étaient créés. Les expérimentateurs veillaient à ce que les amitiés formées lors de la première phase soient séparées. Les deux groupes ainsi constitués ne se côtoyaient guère et des activités étaient organisées. Au terme de cette phase, une organisation hiérarchique au sein de chaque groupe s'était instaurée et des normes comportementales s'étaient installées.
3. Cette troisième phase permettait l'instauration du conflit dit objectif. Une série de jeux compétitifs leurs étaient proposés (comme le baseball) avec nécessairement un gagnant et un perdant. De ce fait, une relation de conflit naissait car le gain d'un groupe entraînait inévitablement la perte de l'autre groupe. A la fin de ces jeux, Shérif et ses collaborateurs ont relevé un certain nombre de comportements d'hostilité envers l'exogroupe avec un renforcement des biais pro-endogroupe.

4. Les expérimentateurs, dans cette quatrième et dernière phase, introduisaient des jeux à buts supra-ordonnés afin de diminuer les situations de conflits antérieurs et d'instaurer un climat de coopération intergroupe. En effet, l'essence même de ces jeux était organisée de telle sorte que ces buts ne pouvaient être atteints si et seulement si tous les garçons, quel que soit leur groupe d'appartenance, coopéraient (comme par exemple trouver d'où venait la panne dans l'approvisionnement de l'eau). Ainsi, la victoire d'un groupe entraînait la victoire pour l'autre groupe. Au final, l'introduction des buts supra-ordonnés a permis une diminution de l'animosité intergroupe et une diminution de la cohésion intragroupe. Les expérimentateurs ont même pu remarquer la formation de nouveaux comportements entre les membres des différents groupes.

Les hypothèses de Shérif (1966) furent ainsi validées. En effet, lorsque les jeunes garçons sont placés en situation de compétition, les expérimentateurs observent des signes d'hostilité et d'agressivité à l'égard de l'exogroupe accompagnés d'une augmentation pour une préférence endogroupe. A l'inverse, au moment de l'instauration d'une situation de coopération, on relève une diminution de l'animosité envers ceux qui étaient auparavant les adversaires avec une réapparition de lien fraternel et amicaux.

Cette étude a donné lieu à de nombreuses recherches qui viennent corroborer et compléter les résultats rencontrés par Shérif et ses collaborateurs (1961, 1966). En effet, certains chercheurs se sont intéressés à évaluer ce qui se passerait si la tâche coopérative échouait. Les résultats ont montré qu'il était nécessaire que la coopération réussisse afin de diminuer le conflit et les préjugés envers l'exogroupe (Worchel & Norvell, 1980 ; Worchel, Andreoli & Folger, 1977) et donc contribuer à l'hypothèse de contact (Allport, 1954). Par ailleurs, la théorie du conflit réaliste a été testée avec d'autres théories comme celles de la performance du groupe en situation de compétition ou de coopération (Goldman, Stockbauer & McAuliffe, 1977) ou les réactions individuelles versus groupales dans ces mêmes situations (McCallum, Haring & Gilmore, 1985). Enfin, une étude en milieu naturelle a été menée par Struch et Schwartz (1989) en Israël. Cent cinquante-six participants de confession juive ont été interrogés. Leurs intentions agressives envers la minorité juive ultra-orthodoxe étaient évaluées. Les résultats ont montré que plus les juifs percevaient un conflit avec la minorité orthodoxe, plus ils lui attribuaient des traits négatifs et inhumains et plus ils étaient agressifs envers elle avec toujours une attribution de traits positifs et une préférence pour l'endogroupe.

La théorie du conflit réaliste a néanmoins soulevé quelques critiques. La première concerne la nature du conflit. En effet, dans ces différentes études, Shérif envisage le conflit sous un

versant négatif. Or, certains auteurs soulignent le fait que le conflit peut aussi avoir des vertus positives dans des situations d'injustices et d'inégalités (Capozza & Volpato, 1999). La seconde critique limite concerne la notion de coopération. En effet, afin de diminuer les tensions intergroupes ainsi que les préjugés, il serait nécessaire que ces deux groupes atteignent un objectif commun, un but supra ordonné. Le mécanisme sous-jacent à cette théorie est que chaque groupe en conflit perd, dilue son identité au sein d'un groupe supérieur. Les identités de chacun seraient mises en quelque sorte dans un pot commun afin de former un groupe unique avec une nouvelle identité commune aux deux anciens groupes. Or, si cela a fonctionné dans le cas des groupes agrégats, comme dans les expériences de Shérif *et al.* (1961, 1966), cela semble ne pas être suffisant lorsqu'il s'agit d'impliquer des groupes naturels dans la vie de tous les jours ou bien des groupes aux identités et à l'histoire conflictuelle (Capozza & Volpato, 1999) comme notamment les conflits dits « insolubles ou intraitables » (Azzi, 1994). Afin que la coopération aboutisse, il faut que 1) chaque groupe ait le sentiment de préserver son identité afin de ne pas percevoir cette dissolution comme une menace et 2) que chaque groupe ait l'impression de contribuer de manière égale à l'obtention de ce but supra ordonné (Brewer, 1996 ; Brown & Wade, 1987 ; Deschamps & Brown, 1983).

Afin de garder le meilleur des théories précédemment mentionnées, c'est-à-dire à la fois des relations interpersonnelles et des relations intergroupes, Tajfel (1972) a développé la théorie de l'identité sociale, qui est l'une des théories les plus populaires de la psychologie sociale (Guimond, 2010).

### 3.2.2. La théorie de l'identité sociale

#### De la catégorisation sociale...

Suite aux expérimentations réalisées dans le cadre de la théorie du conflit réaliste de Shérif (1966), plusieurs études ont cherché à connaître les conditions nécessaires à la discrimination. Les résultats de ces recherches ont révélé que l'introduction d'un conflit objectif n'était pas une condition nécessaire à la naissance d'une discrimination envers l'exogroupe. Par exemple, Billig (1976, cité par Ndobu, 2013), en analysant les écrits de Shérif, a remarqué l'existence de manifestations hostiles à l'égard de l'exogroupe avant même la mise en place de la phase de compétition. En effet, les deux groupes étaient conscients de leur existence respective et cette animosité a commencé par l'inscription de tags anti exogroupes dans les

toilettes du camp de vacances. On s'est alors posé la question de savoir quelles seraient les conditions minimales à l'émergence d'une discrimination. En d'autres termes, est-ce qu'une catégorisation totalement arbitraire de groupe *ad-hoc* serait suffisante pour voir apparaître des comportements discriminatoires ?

Rabbie et Horwitz (1969, cités par Doise, Deschamps & Mugny, 1978) avaient déjà montré qu'une catégorisation artificielle en des groupes « bleu » et « vert » était suffisante à l'émergence d'un favoritisme endogroupe et d'une dévalorisation de l'exogroupe. Tajfel, Billig, Bundy et Flament, (1971) se sont alors inspirés de ce protocole afin d'élaborer leur expérience. Ils ont mis en évidence que la catégorisation arbitraire ne se limitait pas aux simples jugements intergroupes mais qu'elle donnait lieu aussi à de la discrimination. En fait, tout se passe comme s'il suffisait de séparer un groupe de personne en deux catégories afin d'obtenir les conditions nécessaires et suffisantes à l'obtention d'un biais pro-endogroupe et de comportements discriminatoires. « Par catégorisation, on entendra ici les processus psychologiques qui tendent à ordonner l'environnement en termes de catégories : groupes de personnes, d'objets, d'événements (ou groupes de certains de leurs attributs), en tant qu'ils sont soit semblables soit équivalents les uns aux autres pour l'action, les intentions ou les attitudes d'un individu » (Tajfel, 1972, p. 385). Cette catégorisation a minima entre « eux » et « nous » sera l'essence même des recherches à venir de Tajfel et de ses collaborateurs et de sa théorie sur le paradigme des groupes minimaux (Tajfel et collaborateurs, 1971, 1972, 1974). Dans ce paradigme, les auteurs ont cherché à créer la condition minimale à l'émergence de la discrimination. Pour se faire, ils ont contrôlé toute une série de variables afin que la catégorisation sociale soit l'unique variable indépendante. Nous pouvons résumer ces conditions expérimentales de la manière suivante :

- 1) Il ne devra y avoir aucune interaction entre les participants de l'expérience, que ce soit au sein de l'exogroupe, de l'endogroupe ou entre les deux groupes.
- 2) L'anonymat des sujets de chaque groupe devra être préservé.
- 3) Les groupes formés seront des groupes agrégats uniquement constitués arbitrairement pour les besoins de l'expérience. Il n'y aura donc aucun conflit antérieur pouvant biaiser la future manipulation.
- 4) Les sujets ne s'attribueront jamais de récompense afin d'éviter les conflits d'intérêt.

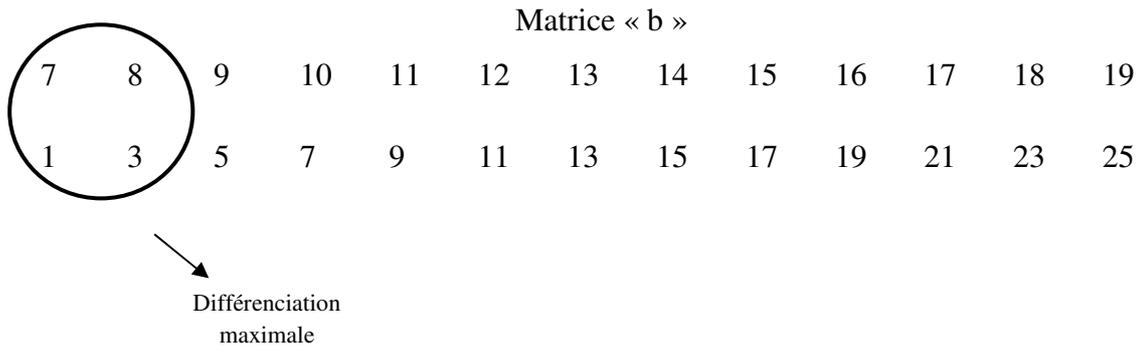
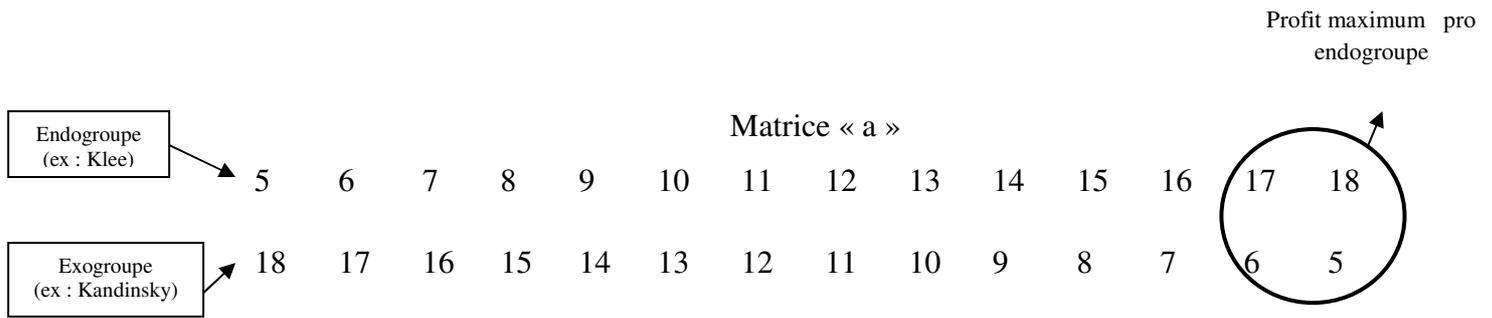
Les participants de cette expérience sont des garçons d'une quinzaine d'année appartenant à une même école. On leur annonce qu'ils vont être répartis en deux groupes en fonction de

leurs résultats obtenus à une tâche de perception visuelle ou à une tâche de jugement esthétique ; soit en un groupe Klee ou Kandinsky. Bien entendu, cette répartition se fait aléatoirement. Chaque sujet est informé individuellement de son appartenance à un groupe mais aucun des sujets ne sait à quel groupe appartiennent les autres participants afin d'éviter les phénomènes d'animosité ou d'amitié. Sous prétexte d'une étude sur la prise de décision, les sujets sont informés qu'ils vont devoir rémunérer deux de leurs camarades de classe pour les remercier d'avoir participé à cette expérience : soit à deux camarades appartenant au même groupe que lui, soit à deux camarades appartenant à l'autre groupe, soit à deux camarades appartenant respectivement à chacun des groupes. Pour se faire, une série de matrices leur est présentée et ils vont devoir choisir qu'elle somme leur attribuer. Ces matrices permettent la mise en place de plusieurs stratégies :

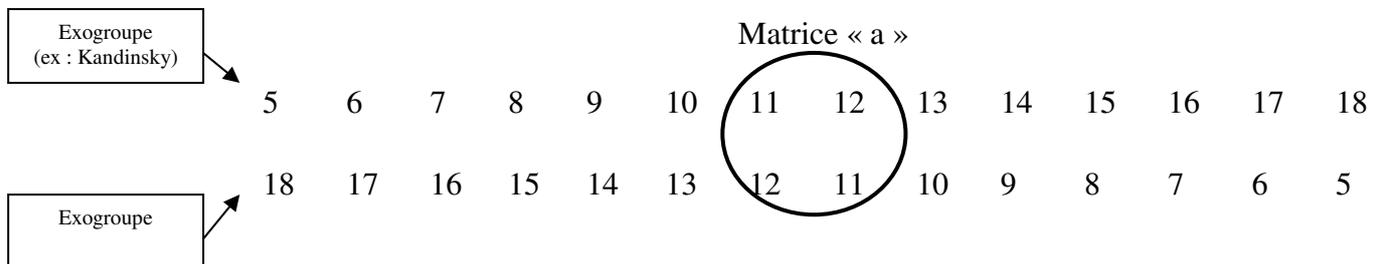
- *La parité* consiste à allouer une somme égale aux membres de l'endogroupe et de l'exogroupe.
- *Le profit maximum pro endogroupe*. Ici, les sujets accordent le maximum de point à leur groupe d'appartenance sans tenir compte du nombre de point attribué à l'exogroupe.
- *Le profit conjoint maximum* correspond à l'attribution maximum de points au membre des deux groupes.
- *La différenciation maximale* est une stratégie qui consiste à maximiser la différence entre les deux groupes en attribuant plus de points à son propre groupe. Cette stratégie n'a pas de logique économique car en la choisissant, les sujets se privent d'un profit endogroupe plus élevé et d'un profit conjoint maximum. Elle est par conséquent un marqueur fort de discrimination car les sujets préféreront renoncer à un profit plus élevé pour ainsi accentuer au maximum leurs différences envers l'exogroupe.
- *Le favoritisme pro exogroupe* consiste à allouer un maximum de points à l'exogroupe.

Quelles stratégies adoptent les sujets en règle générale ? (Doise, Deschamps & Mugny, 1978)  
Lorsqu'il s'agit d'attribuer une somme à un camarade de l'exogroupe et à un camarade de l'endogroupe, les sujets utilisent les stratégies de profit maximum pro endogroupe et de différenciation maximale.

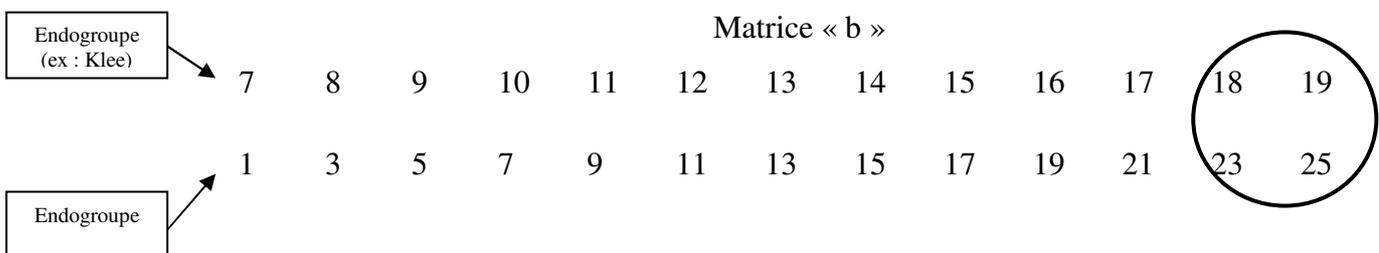
**PREMIERE PARTIE : Religion, préjugés et discriminations, leurs approches théoriques**



Lorsqu'il s'agit de rétribuer deux membres de l'exogroupe, les participants utilisent des stratégies de parité.



Enfin, quand ils doivent rémunérer deux membres de leur propre groupe, les sujets choisissent de nouveau un profit maximum pro endogroupe.



Ce qui est intéressant dans cette étude c'est que les sujets choisissent systématiquement de privilégier l'endogroupe au détriment de l'exogroupe. Ce choix est surprenant dans le mesure où 1) ils préfèrent gagner moins à partir du moment où la différence est optimale entre « eux » et « nous » et 2) aucun élément ne les obligeait à choisir systématiquement leur groupe

d'appartenance. Rappelons-le, ces groupes sont des groupes *ad-hoc*, par conséquent sans passé et sans avenir communs. Ainsi, les sujets auraient très bien pu opter pour des stratégies de parité, voire des stratégies de favoritisme pro exogroupe qui maintiennent la différenciation entre « nous » et « les autres ». Ces résultats sont corroborés par de nombreuses autres études en faisant varier différents facteurs (Brewer, 1979 ; Brown & Turner 1979 ; Tajfel & Billig, 1974). Tajfel en 1982, recensait déjà une trentaine d'études qui reprenaient le paradigme des groupes minimaux (Tajfel, 1982, p. 24). Pour finir, même si le fait de catégoriser des individus en des groupes artificiels semble suffire à créer un biais de favoritisme endogroupe et des comportements discriminatoires, cette seule explication cognitive ne suffit pas à expliquer pourquoi les sujets choisissent des stratégies peu rentables pour leur groupe comme la différenciation maximale ou bien une différenciation toujours à leur profit. C'est ce que Tajfel a tenté d'expliquer à travers la théorie de l'identité sociale.

### **... à la théorie de l'identité sociale comme explication possible de la genèse des préjugés et des discriminations.**

La théorie de l'identité sociale tente de répondre à ces questions en dépassant la simple catégorisation cognitive et en incluant la notion de motivation. Selon la théorie de l'identité sociale, les individus classent autrui et eux-mêmes dans différentes catégories. Des catégories dites naturelles comme le genre, la couleur de peau, l'âge mais aussi des catégories moins évidentes et dites fonctionnelles comme l'orientation politique, la religion par exemple (Ndobo, 2013). Se forme ainsi une différenciation cognitive entre « eux », l'exogroupe, et « nous », l'endogroupe. La dimension motivationnelle et évaluative intervient à partir du moment où les individus vont chercher à obtenir une identité sociale positive. En effet, il est nécessaire pour chaque membre d'un groupe d'acquérir ou de maintenir une identité sociale positive. L'identité sociale est une des parties du concept de soi qui correspond à « la connaissance de son appartenance à certains groupes sociaux et à la signification émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance. » (Tajfel, 1972, p. 412). Tajfel se réfère à la théorie de la comparaison sociale de Festinger (1954) afin d'étayer sa théorie. Chaque individu membre d'un groupe évolue dans un environnement social spécifique. Chaque groupe va sélectionner des dimensions de cet environnement qui lui sont chères et socialement valorisées. C'est à partir de ces dimensions soigneusement choisies que les groupes vont se comparer entre eux. De cette comparaison découle nécessairement une distinction entre l'endogroupe et l'exogroupe au sein desquels une identité sociale propre à

chaque groupe sera attribuée. Le résultat de cette distinction peut se révéler positif ou négatif. Lorsque la comparaison sociale s'effectue de manière descendante, c'est-à-dire que les membres de l'endogroupe se comparent favorablement aux membres de l'exogroupe, alors ils obtiendront ou maintiendront une identité sociale positive. En revanche, lorsque ces mêmes comparaisons sociales se font de manière ascendante, c'est-à-dire que le résultat de ses comparaisons se révèlent être négatifs pour l'endogroupe, alors son identité sociale sera négative et son estime de soi sera impactée de manière négative (Brewer, 1991 ; Lee, 2014). Cette identité sociale dévalorisée peut tout aussi bien conduire à un rejet de son groupe d'appartenance qu'à une surévaluation de l'exogroupe. Ce dernier représentant un idéal auquel le sujet aimerait appartenir (Bourhis, Gagnon & Moïse, 1999 ; Vaughan, 1978).

Une identité sociale négative n'est jamais une situation confortable à vivre. Ainsi, les individus vont adopter différentes stratégies afin de rétablir ou bien d'adopter une nouvelle identité sociale qui sera cette fois-ci positive. Deux types de stratégies sont recensés dans la littérature ; les stratégies dites individuelles et les stratégies dites collectives.

Les stratégies individuelles sont privilégiées lorsqu'un membre du groupe estime que son identité sociale est dévalorisée mais que pour autant la légitimité et les valeurs de son groupe d'appartenance ne sont pas remises en cause. Il n'a ainsi pas d'autre choix que d'agir seul afin de restaurer son identité. Deux choix s'offrent alors à lui. Si les échanges intergroupes sont possibles, alors l'individu en question pourra quitter son groupe d'appartenance afin de s'intégrer dans le nouveau groupe jugé comme ayant des caractéristiques plus favorables que le précédent. C'est une stratégie de *mobilité sociale* (Wright, Taylor & Moghaddam, 1990). Apprentissage de la langue et des normes du groupe dominant, coloration des cheveux ou changement de nom sont des exemples de stratégies individuelles afin de s'intégrer à son nouveau groupe d'appartenance. Au contraire, si la mobilité sociale n'est pas envisageable d'un groupe à un autre, alors l'individu pourra adopter des stratégies individuelles de comparaisons sociales descendantes. Dans cette situation, il s'agira de trouver toujours « moins bien que soit » afin de rehausser son identité sociale. Cette stratégie tout comme la stratégie décrite précédemment ne change pas l'identité sociale du groupe dévalorisé, elle permet simplement à chaque individu qui en ressent le besoin d'améliorer sa propre identité sociale (Bourhis, Gagnon & Moïse, 1999). Afin d'améliorer l'identité sociale du groupe dans son ensemble, il est nécessaire d'adopter des stratégies collectives.

Les stratégies collectives sont privilégiées par les membres d'un groupe lorsqu'au contraire ils estiment que le groupe n'est ni légitime, ni stable. De nouveau, deux stratégies s'offrent à

eux. La première consiste à revaloriser certaines dimensions de l'identité sociale de l'endogroupe ou d'inventer de nouvelles dimensions de comparaisons en faveur de l'intragroupe afin de reconsidérer l'identité sociale de son groupe de manière positive (Lemaine, 1974, 1979). Cette stratégie se nomme la créativité sociale. Un des célèbres exemples utilisés afin d'illustrer cette stratégie est l'exemple du mouvement « Black is Beautiful » (Anderson & Cromwell, 1977). En effet, dans les années 70, les « Afros-Americans » ont mis en avant et revalorisés leurs caractéristiques physiques et culturelles auparavant dénigrées par la majorité blanche afin d'en faire un symbole d'appartenance et de fierté. La seconde stratégie collective se nomme la compétition sociale (Turner, 1975) et consiste à devancer l'exogroupe sur une des caractéristiques de l'endogroupe qui était auparavant dévalorisée. Cette situation de conflit positif permet aux minorités de se surpasser et d'améliorer leurs conditions sociales et/ou matérielles. Ce processus de compétition sociale se maintient à travers la comparaison sociale. Dans le paradigme des groupes minimaux (Tajfel *et al.*, 1971), la stratégie de différenciation maximale a pour conséquence une distribution des ressources toujours en faveur de l'endogroupe lui permettant ainsi d'acquérir une identité sociale positive. C'est cette volonté de différenciation maximale par rapport à l'exogroupe qui serait à l'origine de la création des préjugés et de la discrimination. Pour résumer, le désir de différenciation serait à l'origine de la discrimination qui elle-même permet le maintien ou l'acquisition d'une identité sociale positive. Cette identité sociale ainsi valorisée entraîne une estime de soi positive (Brewer & Kramer, 1985 ; Lemyre & Smith, 1985).

Suite à la théorie de l'identité sociale, un ensemble de théories ont vu le jour afin de la compléter. Par exemple, Rabbie, Schot et Visser (1989) ont proposé le modèle de l'interaction comportementale comme explication possible dans la genèse des préjugés et des discriminations. Ils émettent l'idée intuitive selon laquelle les individus ne discriminent pas parce qu'ils auraient besoin d'une identité sociale positive. Ils discriminent dans la mesure où l'attribution d'un profit maximum à son groupe d'appartenance maximise leurs chances en tant qu'individu membre de ce groupe d'obtenir le maximum de bénéfices individuels.

Alors identité sociale ou interaction comportementale ? Gagnon et Bourhis en 1992 (Bourhis *et al.*, 1999) ont répondu à cette question en prenant soin de différencier le sort individuel et le sort du groupe. En d'autres termes, quelle que soit la récompense attribuée à l'endogroupe (avantage ou désavantage pour l'endogroupe), l'individu membre de ce groupe se verrait attribuer une récompense égale. Les résultats révèlent que, même lorsqu'un individu est

assuré de recevoir une récompense maximale, il discrimine en faveur de l'endogroupe. L'hypothèse de l'interaction comportementale (Rabbie *et al.*, 1989) ne peut donc expliquer ces résultats et être une explication de la discrimination. Une autre limite à la théorie de l'interaction comportementale peut être avancée. En effet, si les individus résonnaient en termes de profit maximum, ils ne privilégieraient pas la stratégie de différenciation maximum dans le paradigme des groupes minimaux, dans la mesure où ce choix engendre une différenciation maximum entre endogroupe et exogroupe plutôt qu'un profit maximum.

### **3.2.3. La théorie de la privation relative**

La théorie de la privation relative (Gurr, 1970) s'intéresse aux raisons pour lesquelles certaines personnes ressentent de l'insatisfaction par rapport à certains aspects de leur vie et comment elles vont réagir face à ces insatisfactions. Il s'agit de prendre en compte ici, les phénomènes de comparaison sociale comme déclencheur de conflits. En effet, cette théorie postule que 1) des personnes seront insatisfaites si elles comparent leur situation d'aujourd'hui avec une situation similaire qu'elles auraient pu vivre dans le passé ou 2) si elles se comparent avec d'autres personnes qui sont dans la même situation qu'elles. Dans la première situation, ces personnes seront insatisfaites si elles estiment être privées de ressources qu'elles pensent devoir posséder. Dans la seconde situation, l'engagement dans des comportements de conflit n'est plus fonction de la répartition égalitaire et objective des ressources entre les deux groupes. Les relations conflictuelles surgissent lorsque l'endogroupe a le sentiment d'être privé de biens mérités par rapport à l'exogroupe. Cela sous-entend que le principe de justice ou d'injustice n'a pas forcément à voir avec le principe d'égalité ou d'inégalité. A savoir, l'injustice n'est pas la conséquence d'une distribution inégalitaire des biens. A l'inverse, une répartition égalitaire des ressources entre deux groupes ne signifie pas que les deux groupes trouveront cette situation juste. Selon Guimond et Tougas (1999), la privation relative repose sur trois principes. Elle « est un sentiment de mécontentement, d'injustice ou de frustration ; ce sentiment n'est pas le simple reflet des conditions objectives existantes, il dépend de certaines comparaisons sociales et ce sentiment prédispose les individus à la révolte » (p. 203) ». Les préjugés et les discriminations naissent de ce sentiment de frustration. En effet, si ces personnes considèrent que les membres des autres groupes sont responsables de cette privation alors, elles en viendront à ressentir de l'hostilité envers ces groupes sociaux et leurs membres. Les chercheurs qui étudient la théorie de la privation relative distinguent classiquement deux sortes de privation : la privation personnelle et la

privation groupale. La privation personnelle « (ou égoïste) renvoie au degré auquel une personne se sent privée en tant qu'individu » (Whitley & Kite, 2013, p. 343). A l'inverse, la privation relative groupale « (ou fraternelle) concerne le degré auquel une personne sent qu'un groupe auquel elle s'identifie a été privé de certains bénéfices, indépendamment de la quantité de privation relative dont ils font personnellement l'expérience » (Whitley *et al.*, 2013, p. 343). Cette distinction est importante car un ensemble de recherches montrent que la privation relative groupale entraîne plus de préjugés que la privation relative personnelle. Par exemple, Guimond (2006) faisait l'hypothèse que la privation relative collective prédit le niveau de préjugés ethniques des participants. Les résultats confirment cette hypothèse. En effet, plus les 86 étudiants considèrent que la situation économique des Français s'est dégradée au cours des dernières années, par rapport à celle des Arabes, plus ces étudiants expriment de préjugés ethniques envers ces derniers. Cette théorie de la privation relative est intéressante dans la mesure où c'est une théorie qui permet d'expliquer pourquoi certaines personnes qui sont objectivement privilégiées justifient leurs préjugés par leur victimisation par des groupes plus désavantagés.

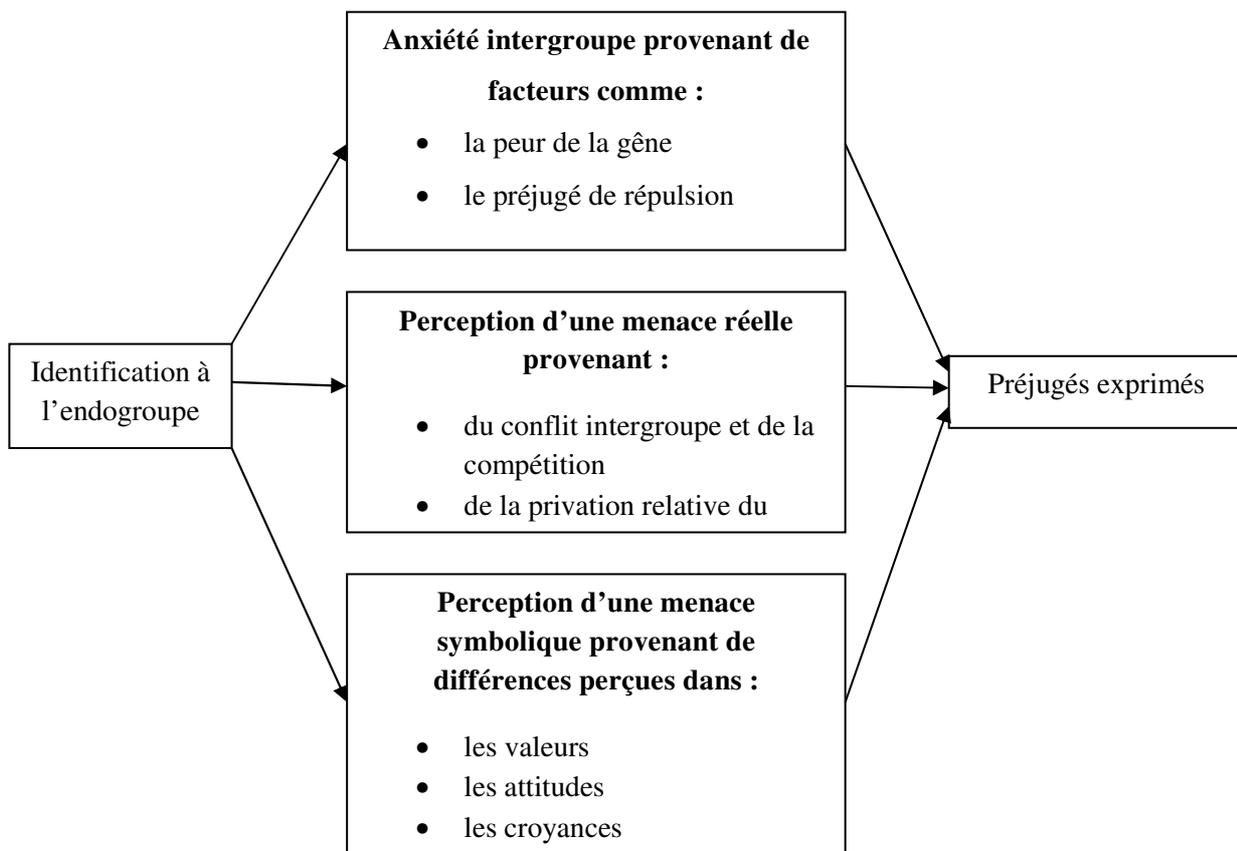
### 3.2.4. La théorie de la menace intergroupe

La théorie de la menace intergroupe repose sur l'idée que la protection de l'identité individuelle et sociale est un enjeu majeur. Ainsi, les individus dont les croyances, les comportements ou les caractéristiques menacent l'identité endogroupe, deviennent la cible des préjugés et des discriminations de cet endogroupe. Riek, Mania et Gaertner (2006) révèlent dans leur méta-analyse, qu'il existe différentes sortes de menaces : 1) la menace réaliste fait référence au sentiment de menace ressenti par l'endogroupe face aux exogroupes lorsque ces deux groupes sont en compétition pour des ressources limitées, 2) la menace symbolique est le résultat du sentiment que l'exogroupe est différent car il ne partage pas les mêmes valeurs, croyances ou la même morale que l'endogroupe (souvent majoritaire). La violation de ces valeurs est associée avec le sentiment que l'exogroupe essaie de détruire l'endogroupe en ne respectant pas ses fondements culturels, 3) l'anxiété intergroupe est la conséquence d'interactions entre groupes ou de l'anticipation de ces interactions. En effet, l'échange entre deux protagonistes différents ne va pas de soi et il peut être source d'angoisse et de nervosité lorsque les personnes de l'endogroupe ont peur de ne pas adopter une attitude appropriée. Ainsi, plus les personnes sont anxieuses et plus elles ressentiront de l'hostilité envers les autres protagonistes, 4) les stéréotypes négatifs quant à eux sont à considérer comme une

menace « dans la mesure où ils suscitent des attentes concernant le comportement des membres de l'exogroupe. Ces attentes négatives génèrent une sensation de peur et de colère, et donc des attitudes négatives envers l'exogroupe considéré » (Ndobu, 2013, p. 38), 5) la menace sur l'estime de soi de l'endogroupe est à considérer à partir du moment où l'endogroupe a le sentiment que les attitudes et les comportements de l'exogroupe menacent son estime de soi. Ce sentiment d'estime de soi menacée aura pour conséquence l'apparition d'une hostilité envers l'exogroupe et 6) la menace sur la distinctivité postule que les individus ont besoin d'appartenir à des groupes qui sont valorisés socialement. Or, la comparaison intergroupe est susceptible de remettre en cause cette valorisation du groupe d'appartenance et donc d'entraîner des préjugés et des discriminations envers l'exogroupe menaçant.

### 3.2.5. En résumé

Le schéma ci-dessous permet, en partie, de résumer les théories que nous venons d'aborder et montre à quel point ces théories explicatives des biais intergroupes sont étroitement liées.



*Figure 3 : Théorie intégrée de la menace du préjugé de Stephan et Stephan (2000, cités par Whitley & Kite, 2013, p. 349)*

## 4. Les outils d'évaluation des préjugés et des discriminations

L'étude des préjugés et des discriminations nécessite de bénéficier d'outils fiables et valides afin de pouvoir les mesurer. Néanmoins, cette tâche est délicate car les chercheurs peuvent seulement observer les manifestations extérieures des préjugés et des discriminations, leurs attitudes et leurs comportements, sans pour autant être certains que ce qu'ils observent est bien la conséquence de ces biais intergroupes. En outre, le contexte sociopolitique et normatif évolue et les outils d'évaluation d'hier ne sont plus nécessairement adaptés à la situation d'aujourd'hui. Ainsi, les chercheurs s'emploient à modifier, compléter ou élaborer des outils d'évaluation afin de s'adapter à la nouvelle donne. Dès lors, on distingue classiquement deux grandes familles de mesures de ces biais intergroupes : les méthodes explicites et les méthodes implicites.

### 4.1. Les méthodes explicites

L'auto-évaluation est la méthode la plus utilisée en ce qui concerne l'évaluation des préjugés et des discriminations. C'est également la méthode qui a été utilisée en premier (Ndobu, 2010). Concrètement, elle consiste à demander directement aux sujets de l'expérience d'indiquer leurs attitudes, opinions ou comportements à propos d'une ou plusieurs catégories sociales. Il est ainsi possible de mesurer les préjugés ainsi que les discriminations à l'aide de ces mesures auto rapportées.

#### 4.1.1. L'évaluation explicite des préjugés et des discriminations

L'outil le plus utilisé afin d'évaluer les préjugés intergroupe est le questionnaire. Concrètement, il s'agit de demander aux participants de l'expérience d'indiquer à quels points ils sont en accord ou en désaccord avec les items qui leurs sont proposés. Les chercheurs tentent ainsi d'évaluer les attitudes positives ou négatives, les croyances ou les émotions des sujets envers une ou plusieurs catégories sociales étudiées. Traditionnellement, il existe deux méthodes afin d'évaluer ces attitudes intergroupes. La première méthode consiste à demander aux sujets ce qu'ils ressentent à propos d'un groupe social en particulier. Un exemple de cet item peut se présenter ainsi : « Lorsque je suis à côté de (groupe), je me sens (adjectif) ». Ces adjectifs font référence, la plupart du temps, à des émotions comme « effrayé ou détendu ».

La seconde méthode est basée sur les techniques de listing (Katz & Braly, 1933). Concrètement, il s'agit de demander aux participants de noter quels sont les adjectifs qui se rapportent à un groupe. Par la suite, les participants doivent indiquer dans quelle mesure ils sont en accord avec ces adjectifs. Toutefois, l'inconvénient majeur de ces échelles auto-rapportées et de ces techniques de listing est qu'elles évaluent de manière explicite, flagrante ces préjugés. Dès lors, les réponses des participants risquent d'être biaisées par la désirabilité sociale. Ainsi, les chercheurs doivent s'employer à élaborer des outils permettant de mieux identifier et mesurer les attitudes hostiles à l'égard de l'endogroupe. Par conséquent, l'autre façon d'évaluer les préjugés consiste à interroger les participants sur leurs croyances concernant les notions de justice et d'équité. Ces mesures plus subtiles sont composées d'items qui évaluent l'attitude des individus à l'égard des politiques d'aides sociales qui sont versées aux étrangers par exemple ou bien encore leur opinion sur les législations antidiscriminatoires comme la discrimination positive. Les contributions dans ce domaine de recherches sont nombreuses depuis la recherche pionnière de McConahay (1986). Elles témoignent ainsi de la volonté des chercheurs d'adapter leurs outils à la nouvelle donne et de neutraliser les effets courants de désirabilité sociale dans les études concernant la mesure des préjugés et des discriminations. Un inventaire sommaire des recherches disponibles montre que les travaux des chercheurs se sont abondamment attachés à construire des outils permettant de faire face aux formes modernes des préjugés et des discriminations ethnoraciales (McConahay, 1986 ; Pettigrew & Meertens, 1995) ou bien encore sexistes (Glick & Fiske, 1996 ; Swim, Aikin, Hall & Hunter, 1995 ; Swim & Cohen, 1997).

Il est par ailleurs possible d'évaluer la discrimination grâce aux mesures auto-évaluatives. En effet, rappelons qu'une discrimination est un comportement et que pour l'évaluer, les individus déclarent quels comportements ils ont ou auraient adopté en présence d'un groupe ou d'une personne cible. Il existe deux stratégies de recueil de ces comportements discriminatoires. La première consiste à demander aux sujets avec quelle fréquence ils ont émis les comportements proposés envers une catégorie sociale donnée (comportements d'évitement ou d'agressions). La seconde stratégie consiste à demander aux sujets quels comportements ils adopteraient face à différentes situations (Amiot, Sansfaçon, Louis & Yelle, 2012).

### 4.1.2. Avantages et inconvénients de ces mesures auto rapportées

Les mesures auto-rapportées constituent en psychologie, en général, et en psychologie sociale en particulier, une pratique courante et ancienne. Leurs nombreuses utilisations s'expliquent notamment par leurs coûts économiques et humains relativement modeste comparé à d'autres outils d'évaluations (Bernaud, 2008). En effet, elles sont faciles à administrer et un grand nombre de sujets peut les remplir en même temps. Par ailleurs, ces mesures, comme le questionnaire par exemple, permettent d'évaluer en même temps les préjugés et la discrimination envers plusieurs groupes cibles comme les hommes et les femmes, les noirs et les blancs dans différents environnements sociaux (dans un environnement de travail ou de loisirs par exemple). En outre, à l'exception de feuilles et de crayons, les mesures auto-rapportées ne nécessitent pas l'acquisition de matériel coûteux. Le coût de la formation des chercheurs à ces méthodes d'administration, de cotation et de dépouillement est également très faible comparativement à la formation chronophage concernant l'utilisation de mesures physiologiques. Enfin, selon certains auteurs, « l'auto-évaluation est la seule façon de révéler ce que les gens pensent, comme les raisons qui les poussent à entretenir certaines opinions ou à émettre certains comportements » (Whitley & Kite, 2013, p. 69).

Bien que ces mesures rassemblent un certain nombre d'avantages, « il est admis que celle[s]-ci [ne sont pas] une mesure objective de la personnalité, mais traduit préférentiellement *l'image de soi*<sup>8</sup>, c'est-à-dire l'ensemble des connaissances et attitudes que l'individu élabore à son sujet » (Bernaud, 2008, p. 41). Les outils comme le questionnaire ou bien les listings sont donc des mesures introspectives qui sont sensibles à la désirabilité sociale (Cournoyer & Sabourin, 1991 ; D'amours-Raymond, Frenette, Lussier & Sabourin, 2011 ; McCrae & Costa, 1983). Il est aisé pour les individus de masquer des opinions ou des comportements qui ne seraient pas socialement désirables voire répréhensibles, notamment dans un contexte pro égalitaire. Il existe néanmoins des procédés qui diminuent cette propension à la désirabilité sociale notamment en garantissant l'anonymat des sujets interrogés (Agnew & Loving, 1998 ; Bourgeois, Loss, Meyers, & LeUnes, 2003) ou bien en contrôlant son impact en administrant en même temps qu'un questionnaire de préjugés une échelle de désirabilité sociale (Paulhus, 1984). Par ailleurs, comme mentionné précédemment, les consignes énoncées par les chercheurs seraient ambiguës en ce sens où il est difficile de faire la distinction entre ce qui

---

<sup>8</sup> En italique dans le texte

relève de la connaissance sociale des biais intergroupes et des croyances individuelles. Dès lors, d'autres méthodes que celle de l'auto-évaluation existent et permettent d'atténuer voire d'éliminer cette tendance à la désirabilité sociale. Il s'agit des méthodes implicites.

## **4.2. Les méthodes implicites**

Afin de répondre aux différentes limites précédemment annoncées, des chercheurs se sont attachés à développer de nouvelles méthodes d'investigations des biais intergroupes. Il s'agit des méthodes implicites. Elles sont dites implicites dans la mesure où les participants sollicités ne sont pas au courant de ce qui sera véritablement évalué. Cette nouvelle approche théorique constitue un certain nombre d'avantages. 1) Contrairement aux méthodes explicites, les méthodes implicites n'énoncent pas le véritable but de la recherche à savoir l'évaluation d'éventuels préjugés ou discriminations. Ainsi, il est plus difficile pour les participants de contrôler leurs croyances et ou leurs comportements. Par conséquent, les résultats obtenus ne seront pas sensibles au biais de désirabilité sociale. 2) Du fait que les participants pensent participer à une expérience portant sur tout autre chose que les biais intergroupes, le chercheur pourra ainsi évaluer les attitudes et comportements non contrôlés et donc réellement escomptés, à l'égard de la source cible. Il existe plusieurs méthodes d'évaluations implicites dont les mesures cognitives ainsi que les mesures physiologiques en font parties.

### **4.2.1. Les mesures de cognitions implicites**

Les mesures cognitives ont pour objectif d'évaluer l'association qui se crée en mémoire lors de l'activation de deux ou plusieurs stimuli. Dans la recherche en psychologie sociale, deux principales mesures de cognitions implicites sont utilisées : l'amorçage ainsi que le Test d'Associations Implicites (ou Implicite Association Test).

**L'amorçage** est un processus cognitif qui consiste à présenter à un individu une amorce (en général une photo) qui activera de manière inconsciente tout un réseau de concepts qui lui sera associé en mémoire. Par exemple, si pour un individu le concept « femme » est associé aux concepts « maternelle et douce », alors « maternelle et douce » seront activés en mémoire. Ainsi, il sera plus facile de reconnaître ces termes et de les associer lorsqu'ils apparaîtront. Dans le cas de l'évaluation des préjugés et des stéréotypes, les chercheurs utilisent des termes

habituellement associés à un groupe de personnes stigmatisées, dévalorisées (comme la photo d'une femme ou d'une personne noire) ainsi que des termes souvent associés à un groupe de personne non stigmatisée, valorisées (comme par exemple la photo d'un homme ou d'une personne blanche). Afin de déterminer la présence ou non de préjugés ou de stéréotypes, le temps de réaction est calculé pour chaque cible. Ainsi, un temps de réaction plus rapide pour des termes négatifs associés à une cible stigmatisée et un temps de réaction plus rapide pour des termes positifs associés à une cible non stigmatisée indique la présence de préjugés ou de stéréotypes envers le groupe stigmatisé. Dans leur recherche sur l'évaluation des préjugés envers les personnes noires, Dovidio, Kawakami, Johnson, Johnson et Howard (étude 1, 1997) décrivent de manière détaillée la démarche à suivre lorsque l'on utilise une des techniques d'amorçage qui est l'amorçage séquentielle (pour une revue détaillée des différents types d'amorçage voir Dambrun et Guimond, 2003). Cette dernière se déroule en cinq étapes :

1. Les participants sont informés que va leur être présenté sur un ordinateur, deux séries de lettres. Soit « PPPPPP » pour personne (*person*) soit « HHHHHH » pour maison (*house*) puis, un mot apparaîtra sur l'écran. L'objectif de ces participants est d'appuyer sur la touche « oui » (*yes*) lorsque ce mot est associé soit au concept personne soit au concept maison et sur la touche « non » (*no*) si ce mot n'est relié à aucun des concepts (par exemple « amicale » (*friendliness*) = personne versus « spacieuse » (*roomy*) = maison)
2. L'expérience débute par l'apparition de l'amorce sur l'écran. Cette amorce correspond soit à l'apparition d'un visage blanc (homme ou femme) soit l'apparition d'un visage noir (homme ou femme). Il est important de noter que l'apparition de ces visages se fait de manière subliminale. C'est-à-dire que la durée de présentation est tellement rapide (30 millisecondes) que les participants n'ont pas conscience de les avoir vus.
3. La lettre P ou M apparaît sur l'écran.
4. Un mot apparaît ensuite associé soit au concept « maison », soit au concept « personne » (comme décrit dans l'étape 1). A noter ici que seuls les résultats concernant le concept de personne intéressent les chercheurs. Le concept maison est présent uniquement pour cacher aux participants le véritable objectif de la recherche à savoir l'évaluation des préjugés.
5. La rapidité avec laquelle les participants associent chaque mot avec le concept est calculée.

« Le niveau de préjugé correspond à la combinaison des temps de réponse en utilisant le calcul suivant : (amorce blanche avec des mots positifs – amorce noire avec des mots positifs)

+ (amorce noire avec des mots négatifs – amorce blanche avec des mots négatifs). Les personnes qui ont des préjugés associent par conséquent plus fortement le fait d'être blanc avec les concepts positifs et le fait d'être noir avec les concepts négatifs » (Whitley & Kite, 2013, p. 74). Les résultats de l'étude de Dovidio *et al.* (1997) révèlent la présence de préjugés implicites chez les américains blancs envers les américains noirs. Des résultats similaires ont été retrouvés dans des recherches utilisant les techniques d'amorçage que ce soit de manière subliminale ou supraliminale (Dovidio, Evans & Tyler, 1986 ; Kawakami, Dion & Dovidio, 1995). Dans la recherche de Fazio, Jackson, Dunton et Williams (1995), il est par ailleurs intéressant de noter que les personnes noires américaines ont plus de facilités à associer des mots positifs aux personnes noires et des mots négatifs aux personnes blanches et inversement pour les Américains blancs. Cette étude est intéressante car elle met en évidence que les groupes dominés et stigmatisés développent aussi des préjugés à l'égard du groupe dominant non stigmatisé.

**Le Test d'Association Implicite** (Greenwald, McGhee & Schwartz, 1998), tout comme l'amorçage, est une technique de cognition implicite qui s'intéresse à la puissance de l'association en mémoire. Néanmoins, alors que l'amorçage s'appuie sur la facilité de reconnaissance de deux concepts associés (noir = athlétique), l'IAT à l'inverse se fonde sur la difficulté à évaluer deux concepts qui ne sont habituellement pas associés (blanc = jazz). Greenwald *et al* (1998) ont construit l'IAT selon cinq étapes. A noter que seuls les étapes trois et cinq intéressent les chercheurs. Les étapes intermédiaires sont présentes à la fois pour familiariser les participants à l'utilisation de la procédure et à la fois pour éloigner tous soupçons sur le véritable but de la recherche qui est une nouvelle fois l'évaluation des préjugés.

1. Dans la première étape, les participants voient apparaître sur l'écran un certain nombre de prénoms. Leur tâche consiste à appuyer sur le bouton gauche lorsqu'un prénom est associé à une personne noire (*Latonya*) et sur le bouton droit lorsqu'un prénom est associé à une personne blanche (*Meredith*).
2. La deuxième étape suit exactement le même procédé que l'étape 1 à ceci près qu'ici les prénoms sont remplacés par des mots. Les participants doivent ainsi appuyer sur le bouton gauche lorsque ce mot est plaisant (*honneur*) et sur le bouton droit lorsque celui est déplaisant (*poison*).
3. Cette troisième étape correspond à la tâche combinée initiale (*Initial combined task*) c'est-à-dire à la première étape d'évaluation des préjugés. En effet, lorsqu'un mot

plaisant ou le prénom d'une personne noire apparaît sur l'écran, les participants doivent appuyer sur la touche de gauche. A l'inverse, lorsqu'un mot déplaisant ou le prénom d'une personne blanche apparaît, ils doivent appuyer sur le bouton droit. Ce qui représente une combinaison inconsistante.

4. L'étape quatre reprend le procédé de l'étape 1 et 2 sauf qu'ici lorsque que le prénom d'une personne noire s'affiche, les participants doivent appuyer sur le bouton droit et sur le bouton gauche lorsque c'est un prénom d'une personne blanche.
5. Cette dernière étape est l'étape de la tâche combinée inversée (*Reversed combined task*). Elle sert aussi à l'évaluation des préjugés mais cette fois-ci, les participants appuient sur le bouton gauche lorsqu'un mot plaisant ou le prénom d'une personne blanche apparaît et sur le bouton droit lorsque c'est un mot déplaisant ou le prénom d'une personne noire qui apparaît. Ce qui représente une combinaison consistante.

Ce test repose sur le postulat suivant. « [...] il est plus facile de classer ensemble des items cognitifs lorsque les groupements à réaliser sont cohérents avec ceux que l'on adopte spontanément du fait de notre manière particulière d'organiser l'information » (Blaison, Chassard, Kop & Gana, 2006, p. 309). Dans le cadre de l'évaluation des biais intergroupes, si une personne blanche a des préjugés envers une personne noire, il lui sera alors plus facile d'appuyer sur le bouton droit (étape 5) lorsque qu'apparaissent des mots déplaisants ou le prénom d'une personne noire car elle va associer, inconsciemment, ces deux concepts (mot+prénom). C'est une association qui pour elle, est habituelle. Inversement, l'apparition d'un prénom d'une personne noire puis d'un mot plaisant (étape 3), demandera plus de réflexion et d'hésitation avant l'appuie sur le bouton gauche car c'est une combinaison cognitive inhabituelle. Les résultats de l'étude de Greenwald *et al* (1998) révèlent en effet que les participants blancs américains mettent plus de temps à appuyer sur le bouton lorsque la combinaison est inconsistante que lorsqu'elle est consistante. Selon ces auteurs, cette différence dans le temps de latence entre les deux combinaisons indiquerait la présence d'un préjugé envers les personnes noires.

**L'amorçage et l'IAT sont deux techniques qui présentent des avantages et des inconvénients.** Ce sont toutes les deux des mesures implicites qui permettent l'évaluation inconsciente des préjugés. Les participants ont donc très peu de chances de découvrir le véritable but de la recherche à laquelle ils participent. Ainsi, les réponses obtenues ne seront pas affectées par le biais de désirabilité sociale. En revanche, ce sont des mesures qui

nécessitent l'utilisation d'un ordinateur ce qui implique à la fois que les chercheurs doivent être formés à l'utilisation et à la passation de cette procédure et à la fois un environnement qui puisse accueillir cet appareil et qui limite les distractions. Cette procédure se restreint donc à la passation dans un milieu artificiel, celui du laboratoire, et n'est donc pas approprié à la passation en milieu naturel. La passation est par ailleurs chronophage lorsque l'on souhaite répéter cette procédure auprès d'un grand nombre de participants. Enfin, depuis quelques années, des chercheurs mettent en garde les utilisateurs de l'IAT quant à l'interprétation des résultats obtenus grâce à la force d'association des concepts cibles et leurs attributs. Une des critiques soulevées concerne la distinction entre attitude individuelle et apprentissage collectif. Les différences dans les temps de latence obtenues entre chaque bloc (consistant *versus* inconsistant) s'interprètent selon certains auteurs comme marquant la présence de préjugés. Or, selon Karpinski et Hilton (2001), ces résultats seraient seulement la conséquence d'un apprentissage de notre environnement culturel et non le résultat d'une attitude individuelle. Cela traduirait en fait l'apprentissage de normes ou la connaissance d'un préjugé envers une source cible sans pour autant être d'accord avec ce préjugé<sup>9</sup>. Ce serait une forme d'apprentissage culturel profondément intériorisé qui se révélerait de manière inconsciente. Difficile dans ce cas-là de faire la distinction entre ce qui relève des croyances personnelles d'un apprentissage culturel (pour une revue détaillée des limites de l'IAT, voir Blaison, Chassard, Kop & Gana, 2006).

#### **4.2.2. Les mesures physiologiques**

Les mesures physiologiques, bien que peu utilisées en psychologie sociale, servent aussi à évaluer les préjugés. Elles permettent de mesurer les réactions corporelles émises en réaction à un stimulus. Parmi ces réactions, le rythme cardiaque est mesuré ainsi que les fréquences de clignements des yeux (Amodio, Harmon-Jones & Devine, 2003). L'activation électrique de certaines zones de notre cerveau est également observée grâce notamment à l'imagerie par résonance fonctionnelle (IRMf) (Fourie, Thomas, Amodio, Warton & Meintjes, 2014). Les résultats obtenus à l'aide de ces mesures permettent à la fois de faire la distinction entre des émotions positives ou négatives et à la fois d'évaluer leur intensité.

---

<sup>9</sup> "By this interpretation, showing a White bias on a Black/White IAT does not necessarily indicate that a person holds deep-rooted prejudices against Blacks or that the person discriminates against Blacks. A more appropriate interpretation would be that the IAT reflects the fact that an individual lives in an environment or culture in which Blacks are devalued relative to Whites" (Karpinski & Hilton, 2001, p. 786)

Le principal avantage des mesures physiologiques, comparé aux mesures auto-rapportées ou aux mesures cognitives, est que les réactions des participants à ces recherches ne peuvent être contrôlées. Les résultats ainsi obtenus sont donc des réponses spontanées, sans risque d'être biaisés par la désirabilité sociale. Même des réactions qui pourraient être contrôlées comme certaines expressions du visage (sourire, clignement des yeux) peuvent être repérées grâce à des technologies comme l'électromyographie qui détectent d'infimes mouvements musculaires imperceptibles pour l'œil humain (Cacioppo, Petty, Losch & Kim, 1986). Malgré cet avantage, les recherches réalisées à l'aide des mesures physiologiques nécessitent un réel apprentissage et une maîtrise de ces outils ainsi que l'acquisition d'un matériel onéreux. Or, le coût important (financier, humain et temporel) n'incite généralement pas les chercheurs et les psychologues sociaux à privilégier ces outils d'évaluations des préjugés.

La technique du « pipeline bidon » (Bogus Pipeline, Jones & Sigall, 1971) peut être une alternative intéressante aux mesures physiologiques tant par son coût économique beaucoup moins important que par son temps d'apprentissage plus faible. Cette technique repose sur le principe qu'un appareillage assez conséquent impressionne les sujets et donne de la crédibilité à une recherche tout comme la blouse blanche comme argument d'autorité. Il s'agit ici de faire croire aux sujets que l'appareillage (fictif) mis en place est capable de repérer leurs attitudes inconscientes et donc incontrôlables à l'aide de mesures physiologiques. Des recherches ont montré qu'il existe un écart entre les réponses obtenues à l'aide de mesures auto-rapportées et celles obtenues à l'aide du pipeline bidon (Alexander & Fisher, 2003 ; Roese & Jamieson, 1993). L'inconvénient de cette technique est qu'elle repose essentiellement sur la croyance des sujets en la véracité du dispositif mis en place (Ndoobo, 2013).

### 4.2.3. Les mesures discursives ou l'art de dire sans dire

Les mesures discursives s'inscrivent elles aussi dans le champ des méthodes d'investigation implicites. Tout comme les mesures de cognition implicite et les mesures physiologiques, elles sont à considérées dans un contexte pro égalitaire et donc antidiscriminatoire (Ndoobo, Gardair & Lacassagne, 2005). Ainsi, depuis quelques années maintenant, des chercheurs se sont intéressés à l'analyse du langage car celui-ci serait porteur d'un certains nombres de croyances relayées de manière directe mais surtout de manière indirecte et subtile. Par exemple, Swim, Mallett et Stangor (2004) ont révélé dans leur étude que plus les individus endossent des croyances sexistes moins ils sont en mesure de repérer, dans un discours, des

phrases porteuses de préjugés sexistes (étude 1). Dans la même perspective, Van Dijk (1984) étudie les préjugés ethniques à travers les relations de voisinage aux Pays Bas. Ces résultats révèlent que les personnes qui ont des croyances racistes envers les étrangers utilisent différentes stratégies langagières afin de qualifier leurs voisins originaires de la Turquie, du Maroc ou bien du Surinam. Le déni par exemple, est l'une des stratégies employées lorsqu'il s'agit d'évoquer leurs voisins avec l'utilisation de phrases comme « Je n'ai rien contre eux ». De manière générale, Van Dijk (1992) recense un certain nombre de stratégies telles que les métaphores afin de dire sans vraiment dire dans un environnement marqué par une norme sociale et une justice antidiscriminatoire. Dans la même perspective, Guérin (2003) attribue deux fonctions (influencer quelqu'un à faire quelque chose et influencer l'obtention et la régulation des relations sociales) au langage, elles-mêmes subdivisées en respectivement deux et trois sous catégories. A noter qu'une de ces fonctions est de maintenir la réputation de l'endogroupe en adoptant des stratégies afin d'échapper à d'éventuelles conséquences néfastes suite au discours qui va être tenu<sup>10</sup>. Ces énoncés discursifs peuvent par exemple prendre la forme d'un rapport distancié avec la fameuse expression « Je ne suis pas raciste mais... » (avec l'utilisation du connecteur d'opposition « mais ») ou bien être attribués à une source externe avec l'usage de la formule « J'ai entendu cette histoire drôle à propos de... ». Véhiculer un message illégal dans un contexte légal pro égalitaire est un exercice périlleux qui relève d'un véritable art oratoire. A ce propos, Ghiglione parle de « plasticité attitudinelle » afin d'illustrer « les sujets communicants que nous sommes [qui] sont sans doute déterminés par la des systèmes de signes qu'ils emploient, structures qui ne permettent pas de faire n'importe comment, et par les contraintes situationnelles, contraintes qui ne permettent pas de faire n'importe quoi » (1989, p. 84). Ainsi, le discours n'est rien sans la prise en compte du locuteur inséré dans un contexte social donné. Avec son approche énonciative, Ghiglione (1989) propose d'analyser le discours à l'aide d'un certain nombre d'indicateurs langagiers et non verbaux et de les analyser à travers de ce qu'il appelle des « univers de référence ». Ces indicateurs sont tout d'abord des « référents noyaux » qui indiquent la couleur et la tonalité du discours et autour desquels gravitent d'autres indicateurs comme l'utilisation de pronoms personnels, de connecteurs, l'emploi de verbes factifs, statifs ou déclaratifs ou bien encore l'usage de marqueurs temporels. La recherche de ces indicateurs sert à analyser les discours politiques (Ghiglione, 1989), racistes ou bien encore sexistes.

---

<sup>10</sup> "Strategies to evade the consequences of what is said" (Guérin, 2003, p. 32)

### 4.3. En résumé

Whitley & Kite (2013, p. 77) proposent de résumer au sein d'un tableau (ci-dessous), les avantages et les inconvénients des outils d'évaluations présentés au cours de cette partie (exception faite des mesures discursives).

*Tableau 1 : Récapitulatif des avantages et des limites des outils d'évaluation des biais intergroupes*

Techniques	Avantages	Limites
<b>Auto-évaluation</b>	Facile à utiliser ; questionnaires efficaces et demandant un minimum d'entraînement ; questions pouvant porter sur de multiples situations ; évaluation des trois aspects des attitudes : émotions, croyances et comportements	Artificiel ; le plus sensible au biais de désirabilité sociale (BDS)
<b>Physiologique</b>	Réponses qui se manifestent hors du contrôle conscient ; mesure relativement pure de la valence (positive ou négative) et de l'intensité de l'émotion.	Peut seulement évaluer les réponses émotionnelles ; ne peut pas évaluer la nature de la réponse (colère, peur, etc.) ; les équipements nécessaires la restreignent souvent aux conditions du laboratoire ; certains équipements sont très chers et demandent un apprentissage poussé par les utilisateurs.
<b>Cognition implicite</b>	Les participants ne se rendent pas compte que le préjugé est mesuré.	Les équipements nécessaires la restreignent souvent aux conditions du laboratoire ; des procédures complexes peuvent conduire les participants à faire des erreurs.

### 4.4. En conclusion

La sélection des outils d'évaluation est déterminante afin d'obtenir des résultats fiables et valides. Dès lors, la question du choix de ces outils se révèle être une question délicate. La

réponse la plus appropriée doit prendre en considération 1) le contexte social dans lequel l'expérience va se dérouler (pro égalitaire ou non ?), 2) les objectifs de la recherche (évaluation d'un niveau de préjugés sur une population en générale ou sur un groupe social donné ?) et 3) les moyens financiers, matériels et humains qui sont disponibles pour cette expérience.

## **5. Est-il possible d'atténuer les préjugés et les discriminations dans les relations intergroupes ?**

Un des enjeux majeurs dans l'évaluation et la compréhension des préjugés et des discriminations est la perspective de pouvoir proposer des méthodes d'interventions afin d'atténuer voire d'éliminer leurs apparitions. Pour ce faire, différentes perspectives d'intervention sont envisagées par les chercheurs : des perspectives individuelles et des perspectives intergroupes.

### **5.1. Perspectives individuelles**

**Le modèle de l'autorégulation** (Monteith, Ashburn-Nardo, Voils & Czopp, 2002 ; Monteith, Sherman & Devine, 1998 ; Monteith, Spicer & Tooman, 1998) considère que les personnes qui désirent agir sans préjugé peuvent le faire. Pour cela, ils doivent se référer aux expériences dans lesquelles ils ont eu des préjugés envers un personne cible et repérer des indices environnementaux qui vont leur permettre par la suite, d'agir sans préjugé dans le même contexte. En effet, confronté à l'avenir à cette même situation, les indices agiront comme des signaux d'alerte face à cette situation stéréotypée ce qui évitera que cette personne n'applique ces préjugés.

Dans cette perspective, Whitley et Kite (2013) proposent une adaptation de ce modèle (Figure 4). Le schéma de gauche nous indique que lorsqu'une personne est confrontée à un individu appartenant à un groupe stéréotypé, cette personne peut activer le stéréotype de ce groupe et ce d'autant plus si elle ne dispose pas d'indices environnementaux lui permettant d'inhiber ce stéréotype. Elle émettra donc une réponse avec des préjugés qui viendra contredire son image de soi qui se veut sans préjugé. Dès lors, si la personne a conscience de cette contradiction, cela provoquera en elle un état désagréable ayant pour conséquences 1) le ressenti d'affects négatifs comme la culpabilité et 2) des questionnements sur ce qui l'a amené à agir de cette

manière et si cette situation aurait pu être évitée. Cette réflexion donnera lieu par la suite au développement d'indices qui vont permettre à la personne de l'avertir lorsqu'elle sera confrontée à la même situation. Prenons l'exemple suivant. Un gérant d'un magasin de vêtement attend une personne pour un entretien dans le cadre d'une future embauche au poste d'agent de sécurité de son magasin. Un homme noir rentre dans le magasin et le gérant suppose qu'il vient pour l'entretien (on sait aujourd'hui que le monde du travail est confronté à la fois à une répartition des métiers en fonction du genre (Suquet & Moliner, 2009) mais aussi en fonction d'une répartition ethnique (Rebzani, 2005). Il se dirige donc vers lui pour l'accueillir. Le client, flatté par l'attention mais interpellé par la suite indique au gérant, après que ce dernier lui ait demandé de le suivre dans son bureau, qu'il n'est qu'un client. Le fait de voir rentrer cet homme dans son magasin a activé chez ce gérant le stéréotype selon lequel les agents de sécurité sont majoritairement noirs. Gêné par cette méprise, le gérant se demande comment il pourrait éviter de reproduire cette situation. Un des indices qu'il pourrait développer serait par exemple d'attendre que la personne s'adresse spontanément à elle afin d'écouter sa demande. A contrario, le schéma de droite développe un stade plus avancé dans le processus d'autorégulation. En effet, la personne confrontée à l'activation du stéréotype qui a développé des indices environnementaux appropriés à la situation a désormais conscience qu'elle est dans une situation qui implique potentiellement des préjugés. Elle va donc inhiber sa réponse empreinte de préjugés afin de la remplacer par une pensée plus acceptable. Cette forme de conditionnement Stimulus (l'indice) → Réponses (conscience de la situation stéréotypée donc réponse sans préjugé) va permettre à la personne de supprimer ses préjugés envers la personne membre du groupe stigmatisé lors d'une future confrontation. Cet exercice, s'il est répété suffisamment de fois, va rendre ce processus automatique et donc inconscient (Devine, 1989).

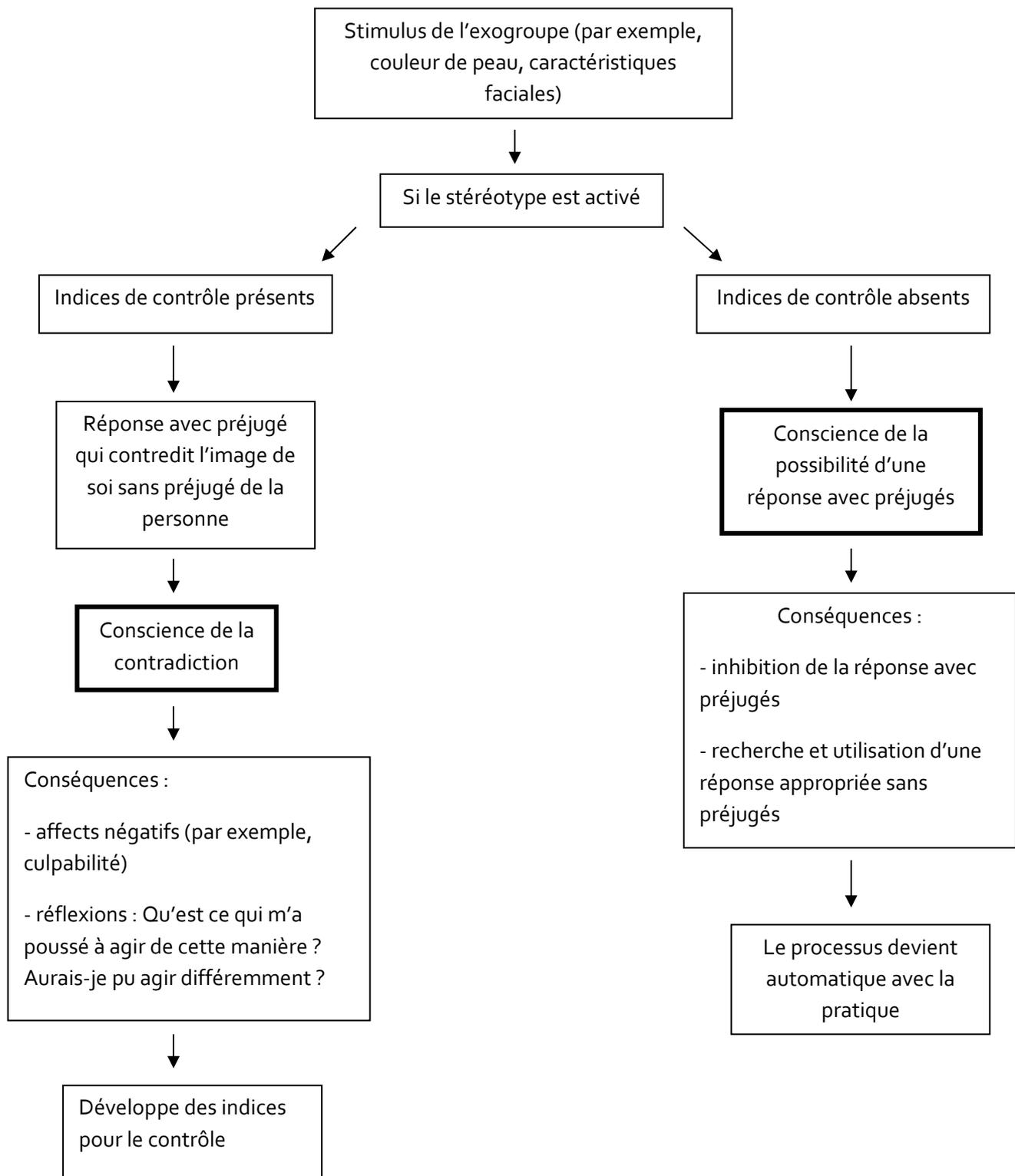


Figure 4 : Le modèle d'autorégulation de la réduction des préjugés (Whitley & Kite, 2013, p. 532)

## 5.2. Perspectives intergroupes

### 5.2.1. L'hypothèse du contact

L'hypothèse de contact est la technique la plus populaire et la plus efficace en termes de réduction des préjugés et des discriminations<sup>11</sup> (Dovidio, Gaertner & Kawakami, 2003). Elle a d'ailleurs fait l'objet de nombreuses recherches depuis ces soixante dernières années. L'idée principale de cette approche est de suggérer que l'interaction intergroupe peut permettre une meilleure connaissance des croyances, opinions, sentiments de l'exogroupe et ainsi atténuer les préjugés à son égard. Plusieurs recherches ont démontré qu'il n'était pas si aisé d'obtenir cette réduction et qu'au contraire, certaines interactions avaient un effet néfaste et renforçateur des biais intergroupes (Islam & Hewstone, 1993) notamment lorsque ces groupes sont en compétition (Shérif & Shérif, 1979). Néanmoins, il semblerait que dans certaines conditions, le contact intergroupe peut être bénéfique. En effet, Allport (1954) propose quatre conditions indispensables au succès de ce contact :

- Lors de l'interaction, les membres de chaque groupe doivent avoir un statut social égal.
- Le contact doit inclure une coopération afin d'atteindre un but commun.
- Le contexte de coopération doit garantir une individualisation. C'est-à-dire que l'interaction doit permettre aux individus de se connaître les uns les autres.
- Les groupes en interaction doivent bénéficier d'un soutien institutionnel.

D'autres chercheurs qui se sont intéressés à l'hypothèse de contact proposent différents facteurs qui faciliteraient la réduction des biais intergroupes. Ces facteurs ne sont pas indispensables quant au succès de l'interaction mais ils augmentent le pourcentage de réussite (Pettigrew, 1998 ; Fiske, 2000, cité par Ndobu, 2010). La méta-analyse de Pettigrew et Tropp (2006) offre la conclusion à cette théorie du contact intergroupe. Dans cette recherche, réalisée sur 713 échantillons provenant de 515 études différentes, ces chercheurs ont mis en évidence que l'hypothèse du contact permet effectivement la réduction des préjugés

---

<sup>11</sup> «One of psychology's most effective strategies for improving intergroup relations» (Dovidio, Gaertner & Kawakami, 2003, p. 5)

intergroupes<sup>12</sup> et que les quatre conditions définies par Allport (1954) augmentent l'effet bénéfique du contact<sup>13</sup>.

### 5.2.2. Décatégorisation et recatégorisation

L'hypothèse de contact précédemment décrite est une approche dite comportementale. La technique abordée à présent fait partie des approches cognitives.

**La décatégorisation** consiste à supprimer la saillance catégorielle afin de se concentrer sur des caractéristiques individuelles. Concrètement, cela suppose d'éliminer l'identité sociale de l'endogroupe et de l'exogroupe au profit des identités individuelles. La relation ainsi créée entraîne la disparition d'une dualité entre « eux » et « nous » et permet une interaction entre deux individus en tant qu'être particuliers et non plus en tant que membre de groupes (Brewer, 1991). Cette individualisation a pour conséquences, par ailleurs, une meilleure connaissance de l'autre ainsi que des relations plus personnelles au sein desquelles les chercheurs font le pari que les préjugés seront diminués.

« **La recatégorisation**, à l'inverse, est un mécanisme qui consiste à reconfigurer mentalement des groupes différents au sein d'une entité endogroupe commune ou supra-ordonnée » (Ndobo, 2013, p. 126). Autrement dit, la recatégorisation permet d'effacer les caractéristiques intergroupes traditionnellement définies afin de rassembler les membres de l'endogroupe et de l'exogroupe dans un seul et même groupe à l'aide d'une identité supra-ordonnée. Ainsi, on pourra par exemple regrouper le genre sous une bannière institutionnelle (on ne parlera plus d'hommes ou de femmes mais d'étudiants). Cette nouvelle catégorie plus générale sera susceptible de diminuer les préjugés sexistes et les comportements discriminatoires qui peuvent en découler.

**Le modèle de la double identité** est une alternative aux modèles de la décatégorisation / recatégorisation. En effet, ce modèle propose la création d'une catégorie supra-ordonnée qui inclut un exogroupe et endogroupe tout en préservant la saillance catégorielle et donc les identités respectives de ces groupes. Ici, les individus peuvent à la fois s'identifier à leur sous-

---

<sup>12</sup>“The meta-analytic results clearly indicate that intergroup contact typically reduces intergroup prejudice.” (Pettigrew & Tropp, 2006, p. 766).

<sup>13</sup>“Taken together, these results show that establishing Allport's optimal conditions in the contact situation generally enhances the positive effects of intergroup contact.” (Pettigrew *et al.*, 2006, p. 766).

groupe tout en ayant un sentiment d'appartenance au groupe supra-ordonné. C'est le cas par exemple, d'une identification à la fois régionale et nationale. Le modèle de la double identité a deux avantages principaux. 1) Il engendre une meilleure connaissance des membres des deux sous catégories et donc de la sympathie. 2) Cette sympathie peut être généralisée à l'ensemble d'autres sous-groupes qui ne sont pas membres de ce groupe supra-ordonné (Ndobo, 2010). Ainsi, ces attitudes positives permettent d'atténuer les préjugés et la discrimination engendrés par une catégorisation sociale classique entre « eux » et « nous ». Les effets bénéfiques de cette double identité sur le jugement social intergroupe ont été soulignés dans plusieurs recherches (Doraï, 1993 ; Huo, Smith, Tyler & Lind, 1996).

## **6. Les nouvelles perspectives de recherches des préjugés et des discriminations**

### **6.1. La discrimination perçue**

L'ensemble des recherches présentées précédemment s'intéresse à l'évaluation des attitudes et des comportements des personnes ayant potentiellement des préjugés et des discriminations à l'égard des personnes cibles. Ce point de vue pose problème dans la mesure où ces recherches partent du principe que les personnes cibles se sentent discriminées sans pour autant avoir interrogé ces dernières sur leur perception. Par ailleurs, elles n'interrogent pas les victimes de discriminations sur leur ressenti ainsi que sur leurs conséquences psychologiques. La théorie de la discrimination perçue complète les travaux mentionnés précédemment en se concentrant sur le vécu des cibles de discriminations. De manière générale, les études qui s'intéressent au ressenti de ces personnes s'intéressent également à l'évaluation des conséquences psychologiques de cette hostilité ainsi qu'aux stratégies de coping que ces personnes mettent en place afin de faire face à ces discriminations et à ces effets délétères.

#### **6.1.1. La discrimination perçue et ses conséquences**

Alors que les études classiques des biais intergroupes s'intéressent aux attitudes et aux comportements des personnes discriminantes, l'intérêt de l'étude de la discrimination perçue est de prendre en compte le vécu des personnes discriminées. Etudier le ressenti subjectif de ces personnes est intéressant car la littérature disponible montre qu'elles sont conscientes

d'être la cible de préjugés et de discriminations et que vivre des discriminations a des effets délétères sur leur bien-être physique et psychologique. Par exemple, Krieger et Sidney (1996) ont réalisé une étude auprès de 4086 personnes de couleurs blanches et de couleurs de noires aux Etats-Unis afin d'expliquer, en partie, la différence de pression sanguine qui existe entre ces deux populations. Pour ce faire, ces auteurs postulaient que la discrimination perçue ethnique serait une des explications possibles de cette différence. Les résultats valident cette hypothèse et montrent une relation positive entre la discrimination ethnique et le niveau de pression sanguine. Concrètement, plus des personnes de couleurs noires perçoivent de la discrimination ethnique, plus leur pression sanguine augmente. En outre, Noh et Kaspar (2003) ont réalisé une étude auprès de participants coréens, vivants à Toronto, afin d'évaluer les effets délétères de la discrimination perçue sur les réactions émotionnelles. Les données révèlent une relation positive entre le fait de percevoir de la discrimination ethnique et l'apparition de symptômes dépressifs comme la tristesse. Dès lors, le fait de percevoir de la discrimination a des conséquences néfastes sur la santé mentale et physique des personnes qui en sont les victimes. Ces effets délétères concernent l'ensemble des discriminations perçues, qu'elles soient, on l'a vu, ethniques mais aussi liées au handicap (Snyder, Carmichael, Blackwell, Cleveland & Thornton III, 2009), au genre (Schmitt, Branscombe & Postmes, 2003), à l'âge (Redman & Snape, 2006) ou à l'orientation religieuse (Kunst, Sadeghi, Tahir, Sam & Thomsen, 2016).

Outre de ces effets délétères sur le bien-être physique et psychologique, un ensemble de recherche mettent en évidence que la discrimination perçue a également un impact sur l'estime de soi de ces personnes stigmatisées. A titre d'exemple, Bourguignon, Van Cleempoel, Collange et Herman (2012) ont réalisé une étude sur 137 étudiants (55 étudiants d'origine européenne et 82 étudiants d'origine maghrébine) afin d'évaluer l'impact de la discrimination perçue personnelle et groupale sur l'estime de soi des participants de haut ou de bas statut social. Les résultats révèlent une relation négative entre discrimination personnelle et estime de soi personnelle seulement pour les groupes minoritaires (les participants maghrébins). En revanche, la discrimination groupale est liée positivement à l'estime de soi personnelle uniquement, là encore, chez les membres de groupes de bas statuts. Selon Bourguignon *et al.* (2012), alors que la discrimination personnelle détruirait l'estime de soi des membres des groupes de faible statut social, la discrimination groupale « est une cognition protectrice pour l'estime de soi personnelle » (2012, p. 19). Ces résultats sont corroborés par un ensemble de recherches qui montrent, de manière générale, que vivre des discriminations a un impact négatif sur l'estime de soi des personnes qui en sont la cible (Lagacé & Tougas, 2006).

Néanmoins, cette relation négative n'est pas systématiquement retrouvée. En effet, une méta-analyse réalisée par Twenge et Crocker (2002) sur 712 études révèle que les personnes noires américaines avaient une estime de soi supérieure à celle des personnes blanches également américaines, alors que les personnes Hispaniques et Asiatiques vivant aux Etats-Unis avaient une estime de soi inférieure à celles des personnes blanches américains (cités par Bourguignon & Herman, 2007). Il semble que la question de savoir si les préjugés et les discriminations impactent l'estime de soi n'est pas réglée et il n'existe pour le moment pas de réponse claire à cette question.

Néanmoins, d'après la littérature, une chose est sûre, c'est que les victimes de discriminations ne restent pas passives face à cette stigmatisation.

### 6.1.2. La discrimination perçue et les stratégies d'ajustement

Alors que la discrimination perçue impact de manière négative le bien-être physique et psychologique et, dans certaines situations, l'estime de soi des personnes stigmatisées, une revue de la littérature révèle que ces personnes mettent en place des stratégies d'ajustement afin de contrer les effets délétères de cette discrimination et de pouvoir s'adapter socialement. Il existe de nombreuses stratégies d'ajustement ou de coping utilisées par les personnes discriminées dont certaines d'entre elles ne sont pas nécessairement efficaces (pour une revue de ces stratégies se référer à Bourguignon & Herman, 2007). Parmi ces stratégies, nous en retiendrons deux qui sont classiquement utilisées dans la littérature sur la discrimination perçue : l'hypothèse de diminution ou « discounting hypothesis » et la désidentification. Concrètement, et de manière résumée, l'hypothèse de diminution (Crocker & Major, 1989) postule, de manière contre intuitive, que la discrimination a un effet protecteur sur le bien-être et l'estime de soi des personnes stigmatisées. En effet, ces dernières invalident les jugements de la source des discriminations en considérant qu'ils sont inexacts dans la mesure où ils sont la conséquence de préjugés. Cette stratégie s'inspire de la théorie de l'ambiguïté attributionnelle. A titre d'exemple, Major, Kaiser et McKoy (2003) ont réalisé une étude portant sur des étudiants (43 femmes et 42 hommes) afin de tester l'hypothèse de diminution sur la discrimination sexiste. Les résultats montrent que les participants qui attribuent le refus d'aide à des préjugés sexistes ressentent moins d'émotions négatives que les participants qui attribuent ce rejet à des causes internes, ces derniers ne pouvant justifier ce refus qu'en remettant en cause leurs compétences.

Par ailleurs, la désidentification est le résultat de différentes études issues de la théorie du rejet-identification de Branscombe, Schmitt et Harvey (1999). Ces auteurs montrent, dans leur recherche portant sur 139 personnes afro-américaines, 1) une relation directe et négative entre la perception de préjugés et de discriminations et le bien être psychologique mais 2) cette conséquence négative est atténuée lorsque ces personnes, victimes de discriminations ethniques, s'identifient à leur groupe d'appartenance. En d'autres termes, plus ces personnes perçoivent de la discrimination, plus elles s'identifient à leur groupe d'appartenance ethnique et plus leur bien-être psychologique augmentera. De manière générale, cette théorie postule que l'identification au groupe d'appartenance protège des effets délétères de la discrimination dans la mesure où ces personnes se sentent moins seules (Bourguignon, Seron, Yzerbyt & Herman, 2006). Cette théorie sera par la suite complétée notamment par Verkuyten et Yildiz (2007) qui proposent un modèle théorique de rejet-(dés)identification, afin d'étudier l'impact de la discrimination religieuse perçue sur différents types d'identification. Concrètement, ce modèle suggère que non seulement les cibles de discrimination s'identifient plus fortement à leur groupe d'appartenance afin de se protéger mais, en contre partie, elles se désidentifient du groupe majoritaire. Ces auteurs définissent la désidentification comme un processus actif de rejet et de mise à l'écart d'un groupe particulier, et ce, de manière plus importante lorsqu'une identité est perçue comme contradictoire par rapport à une autre. Ces deux stratégies de faire face à la discrimination renvoient à une stratégie plus générale de désengagement psychologique qui est définie comme « la distanciation du soi des domaines dans lesquels le groupe d'une personne est négativement stéréotypé et, pour cette raison, supposé échoué » (Whitley & Kite, 2013, p. 516). Nous ne nous attarderons pas davantage sur les conséquences de la discrimination perçue et sur les stratégies d'ajustement dans la mesure où nous y reviendrons au cours du chapitre qui suit.

## **6.2. L'approche intersectionnelle**

Nous aborderons cette approche théorique de l'intersectionnalité de manière concise dans la mesure où les différentes recherches de cette thèse ne reposent pas nécessairement sur cette théorie. Néanmoins, la définition de cette approche théorique est nécessaire afin de comprendre pourquoi, par exemple, les femmes musulmanes (catégories de genre et d'orientation religieuse stigmatisées) sont, au moins dans les différents rapports évaluant les

discriminations islamophobes, plus victimes de violences et de discriminations que les hommes musulmans.

Jusqu'à présent, les recherches classiques sur les préjugés et les discriminations étudient ces biais intergroupes en considérant l'opposition entre un groupe social dominant et un groupe social dominé. L'intérêt de l'approche intersectionnelle est de considérer que les êtres humains ne se définissent pas uniquement à partir d'une seule catégorie sociale saillante, ni comme une addition d'appartenances catégorielles mais plutôt comme la somme de différentes appartenances identitaires qui constituent un tout unitaire et irréductible. L'approche intersectionnelle se réfère :

à la prise en compte de la multitude des catégories auxquelles les individus peuvent simultanément s'identifier, ainsi que leur interaction, en tant que cette interaction 1) renforce chacune des identités catégorielles impliquées, 2) fait émerger un profil identitaire spécifique et irréductible à la somme des parties identitaires qui le composent et 3) détermine le sort psychologique et le destin social des individus (Ndobu, 2013, p. 157).

Ainsi, le résultat du croisement entre différentes catégories permet d'identifier trois types d'appartenance catégorielle : une catégorie sociale favorisée, une catégorie sociale défavorisée ainsi qu'une catégorie sociale aussi bien favorisée que défavorisée (un homme noir par exemple). L'approche intersectionnelle permet ainsi de mettre en exergue des singularités individuelles au sein d'une même catégorie sociale ou d'une catégorie sociale différentes et de prendre en compte des situations de stigmatisations multiples (Bedolla, 2007 ; Zander, Zander, Gaffney & Olsson, 2010). Par exemple, les femmes noires, à la différence des femmes blanches, sont victimes de multiples oppressions en tant que femme (catégorie de genre stigmatisée) noire (catégorie ethnique stigmatisée). Par conséquent, cette approche est intéressante dans la mesure où elle permet d'étudier des situations de discriminations multiples et complexes ainsi que leurs conséquences (Simien, 2007). Deux postulats théoriques se dessinent alors dans l'étude des conséquences de la discrimination sur les personnes cibles : celui de la double peine (« double jeopardy ») et à l'inverse celui des avantages multiples. Concrètement, l'hypothèse de la double peine postule que plus les personnes appartiennent à des catégories sociales stigmatisées plus elles seront désavantagées et discriminées (comme les femmes noires par exemple ou les femmes musulmanes). Afin d'étayer cette hypothèse, Mendelson, Kubzansky, Datta et Buka (2008) ont réalisé une étude longitudinale auprès de 557 adolescents afin d'évaluer l'impact du genre et du statut socio-économique sur la santé mentale de ces derniers. Les résultats valident l'hypothèse de la

double peine. En effet, les adolescentes appartenant à une catégorie socio-économique défavorisée font état de plus de symptômes dépressifs que les adolescents appartenant à cette même catégorie socio-économique défavorisée. A l'inverse, l'hypothèse des avantages multiples repose sur l'idée principale que la multiplication de deux moins (deux stigmates) est égale à un plus, ou disons à une situation plus favorable. En effet, ces personnes appartenant à un ensemble de catégories identitaires stigmatisées ne sont pas prototypiques d'une catégorie sociale en particulier. Par conséquent, elles bénéficient plutôt de bienveillance, d'avantages aux seins des relations intergroupes plutôt que de discriminations. Afin de tester cette hypothèse, Powell et Butterfield (2002) ont mis en place une recherche afin d'évaluer l'impact du genre et de l'appartenance ethnique sur l'acceptation d'une promotion professionnelle. Les résultats valident l'hypothèse du double avantage. En effet, l'analyse des résultats montre que les femmes noires sont plus promues que les femmes blanches et que les hommes noirs. Ainsi, les femmes noires semblent ne pas être les victimes de discriminations sexistes et raciales.

## **7. Conclusion**

L'être humain est définitivement un animal social qui a plus que jamais besoin de son groupe d'appartenance pour survivre. Cette appartenance groupale entraîne une hiérarchisation des relations intergroupes et une gradation de l'humanité (Leyens, 2015). Cette hiérarchisation est à l'origine des relations intergroupes inégalitaires et d'une distinction classique entre eux (l'exogroupe) et nous (l'endogroupe). « Nous » faisant référence au groupe d'appartenance dominant et qui bénéficie de plus d'humanité que les autres groupes.

Ainsi, ce deuxième chapitre avait pour ambition de dresser un portrait assez large des recherches qui existent au sein de l'investigation des biais et des relations intergroupes. Les travaux précédemment recensés témoignent à quel point ce domaine de recherche suscite l'intérêt des chercheurs de différents horizons et notamment des chercheurs et psychologues sociaux. Ils révèlent également la volonté des auteurs de s'adapter à la nouvelle donne en proposant constamment des théories innovantes pour comprendre l'évolution des phénomènes sociaux à l'œuvre dans nos sociétés. La théorie de la discrimination perçue et de ses conséquences en termes de santé mentale et de stratégies d'ajustements (Kunst, Sadeghi, Tahir, Sam & Thomsen, 2016 ; Redman & Snape, 2006 ; Schmitt, Branscombe & Postmes, 2003) ainsi que l'approche intersectionnelle (Bedolla, 2007 ; Zander, Zander, Gaffney & Olsson, 2010) en sont la parfaite illustration. Au réexamen constant des théories des biais

intergroupes, s'ajoute la nécessité pour le chercheur en psychologie sociale de se doter d'outils d'évaluation fiables et valides. En effet, l'évolution des normes et des lois antidiscriminatoires viennent sans cesse remettre à mal les construits théoriques sous-jacents à l'ensemble de ces outils de mesure. Le contexte pro égalitaire favorise le déploiement implicite des attitudes négatives envers les exogroupes. Les outils de mesure comme le test d'association implicite (Greenwald, McGhee & Schwartz, 1998) ou l'analyse du discours (Ghiglione, 1989) sont deux exemples qui illustrent cette adaptation.

Néanmoins, les récents évènements sur la scène nationale et internationale ont eu des répercussions sur l'augmentation de l'intolérance envers le groupe minoritaire des musulmans (CNCDH, 2013, 2016) et sur une libération de la parole raciste (Lazerges, 2014). Cette augmentation d'une parole décomplexée doit interpeller les chercheurs quant à la nécessité d'investiguer les manifestations de cette discrimination religieuse et de proposer des outils d'évaluation implicites mais aussi explicites afin d'évaluer de manière exhaustive les nouvelles attitudes et comportements islamophobes.



*Quand le monde est contraint d'inventer un nouveau terme pour constater une intolérance de plus en plus répandue, c'est une évolution triste et perturbante. C'est le cas avec l'islamophobie<sup>14</sup>*

Kofi Annan, Secrétaire général de l'ONU, 2004

---

<sup>14</sup> “When a new word enters the language, it is often the result of a scientific advance or a diverting fad. But when the world is compelled to coin a new term to take account of increasingly widespread bigotry, that is a sad and troubling development. Such is the case with Islamophobia”



# **Chapitre 3 :**

## **Discrimination et religion**



## 1. Introduction

De tout temps, les religions à travers le Monde ont transmis à leurs adeptes des règles morales ainsi que des valeurs telles que la fraternité, l'humilité ou la générosité. Mais, de manière paradoxale, elles sont aussi à l'origine de dérives inquiétantes. Elles sont parfois instrumentalisées afin de justifier des conflits intergroupes violents dont les préjugés et les discriminations sont un des exemples. En effet, la religion est un critère de catégorisation et d'identité sociale et comme toute identité, il convient de la protéger, de la sauvegarder face à des menaces réelles ou symboliques. Ainsi, la religiosité des individus participe à l'élaboration des relations intergroupes. Les attitudes ainsi que les comportements issus de ces convictions religieuses influencent nos actions à l'encontre de personnes (religieuses ou non) que l'on souhaite aider ou encourager ou que l'on craint ou rejette.

En psychologie sociale, on distingue classiquement deux orientations dans l'étude des préjugés et des discriminations en raison de son appartenance à une religion. D'un côté, des chercheurs s'intéressent à l'appartenance religieuse comme cause des préjugés et des discriminations. De l'autre côté, des auteurs étudient les conséquences de cette appartenance religieuse en termes de préjugés et de discrimination (Ndobu, 2008). Par conséquent, le plan de ce dernier chapitre théorique suit ces deux orientations théoriques.

## 2. Appartenance religieuse comme cause des préjugés et des discriminations

### 2.1. Les orientations religieuses intrinsèque et extrinsèque

Ce sont Allport et Ross (1967) qui étudient pour la première fois le caractère ambivalent de la religion et sa relation avec les préjugés et les discriminations. Comme décrit auparavant, ces auteurs proposent de distinguer deux types d'orientation religieuse : l'orientation religieuse intrinsèque et l'orientation religieuse extrinsèque. Les personnes qui vivent leur religion de manière intrinsèque considèrent la religion comme une fin en soi et elles ont intégré les valeurs morales qu'enseignent les religions. Au contraire, les croyants extrinsèques utilisent la religion comme un outil afin de satisfaire des besoins personnels ou groupaux. Ainsi, l'orientation religieuse intrinsèque devrait être associée à plus de tolérance. Afin de tester leur hypothèse, ils administrent à des groupes de personnes, religieuses et pratiquantes, leur

échelle d'orientation religieuse ainsi qu'une échelle de préjugés. L'analyse des réponses révèle que les participants peuvent être classés en quatre catégories. Les personnes qui sont en accord avec les items extrinsèques (orientation extrinsèque) ont plus de préjugés que les personnes en accord avec les items intrinsèques (orientation intrinsèque). Les deux dernières catégories correspondent aux pro-religieux et aux non religieux. La catégorie des pro-religieux inclue les personnes qui ont un score élevé à la fois aux items intrinsèques et extrinsèques et elle est associée avec plus de préjugés que les deux précédentes catégories. Enfin, la catégorie des non religieux fait référence aux personnes en désaccord avec tous les items et elle correspond à un niveau de préjugés plus faible comparé aux trois autres catégories. Allport *et al.* (1967), interprètent ces résultats selon deux approches concomitantes : 1) dans l'orientation extrinsèque, la religion est envisagée comme un outil servant à satisfaire les mêmes besoins que les préjugés à savoir le confort, la sécurité ou bien le prestige social par exemple. Ainsi, selon ces auteurs, il est normal que ces deux patterns soient positivement corrélés. 2) l'orientation intrinsèque regroupe des personnes croyantes qui ont internalisé les valeurs morales de la religion (compassion, humilité, etc.). Par conséquent, l'internalisation de ces valeurs ne laisse pas la place au rejet de l'autre, à la condescendance et aux préjugés.

Par la suite, un nombre important de chercheurs se sont attachés à préciser, compléter ou infirmer cette théorie. Batson, Schoenrade et Ventis (1993, cités par Bosetti, Voci & Pagotto, 2011) montrent, suite à une revue de la littérature, que les résultats mis en évidence par Allport et Ross (1967) ne sont que partiellement retrouvés dans les recherches utilisant le même paradigme. Concrètement, l'orientation religieuse extrinsèque est en générale positivement corrélée à un haut niveau de préjugé alors que l'orientation religieuse intrinsèque n'est pas systématiquement associée à plus de tolérance. Au contraire, cette dernière orientation montre des résultats contradictoires : elle peut être à la fois positivement corrélée à un haut niveau de préjugés dans certaines études et négativement corrélée dans d'autres. Certains auteurs relatent même l'absence de relation entre ces deux construits (Hunsberger & Jackson, 2005). Plusieurs explications viennent étayer ces résultats contradictoires. Premièrement, Batson (1976) est un des premiers auteurs à évoquer l'hypothèse selon laquelle les items évaluant l'orientation intrinsèque seraient contaminés par la désirabilité sociale. En effet, les personnes religieuses vivant leur religion de manière intrinsèque auraient le souhait d'apparaître ouvert d'esprit et compatissants à l'égard de l'exogroupe afin de respecter les enseignements religieux. Mais, dans les faits, cette bienveillance apparente ne se traduit pas nécessairement par des attitudes ou des

comportements altruistes. Deuxièmement, Altemeyer (1996) souligne le fait que, en plus des problèmes méthodologiques (Hunsberger, 1995), l'échelle d'orientation religieuse ne mesure pas ce qu'elle est censée mesurer et ne montre pas ce qu'elle devrait montrer. Troisièmement, des études montrent que l'orientation religieuse extrinsèque est positivement corrélée à l'orthodoxie religieuse (Batson & Ventis, 1982 cités par Bosetti *et al.*, 2011). Ainsi, les personnes extrinsèques seraient caractérisées par une immaturité religieuse associée à un manque de flexibilité. Cette rigidité est souvent la caractéristique du conservatisme (religieux notamment) qui lui-même est associé à un haut niveau de préjugés. Cette relation peut venir expliquer le lien entre orientation extrinsèque et préjugés (Duck & Hunsberger, 1999). Enfin, Hunsberger et Jacobson (2005) reprennent l'explication de Herek (1987) et proposent de s'intéresser aux cibles des préjugés afin de comprendre ces résultats contradictoires. Dans leur méta analyse, ils remarquent que dans 4 études sur 4, l'orientation religieuse intrinsèque est négativement corrélée aux préjugés ethniques alors que dans 7 études sur 9 elle est positivement corrélée aux préjugés envers les personnes gays et lesbiennes. Ils suggèrent que, cette différence de relation entre les préjugés ethniques et homosexuels trouve sa source dans les enseignements religieux. Plus précisément, il convient de distinguer les préjugés qui sont proscrits par les religions comme le racisme, des préjugés qui sont tolérés par certaines comme l'homophobie car cette orientation sexuelle vient enfreindre les valeurs et la morale de certains enseignements religieux (Duck & Hunsberger, 1999). Ainsi, lorsque les enseignements religieux encouragent la tolérance (envers les personnes noires par exemple) alors les personnes intrinsèques ont moins de préjugés que les personnes extrinsèques. En revanche, lorsque ces mêmes enseignements religieux ne tolèrent pas certains comportements (l'homosexualité), alors les personnes intrinsèques ont tout autant de préjugés que les personnes extrinsèques. Proscription / non proscription serait donc une des pistes explicatives de cette relation entre préjugés et orientation religieuse. Cette distinction a donné lieu à toute une série de recherches qui précisent ces résultats avec comme fil rouge, la phrase de Sainte Augustine : « Love the sinner but hate the sin » (Bosetti *et al.*, 2011 ; Mak & Tsang, 2008). Ces études confortent cette idée et révèlent que l'orientation intrinsèque est associée aux préjugés envers l'homosexualité (le péché) alors qu'elle n'est pas corrélée aux préjugés envers les personnes homosexuelles (les pécheurs). Cette différence peut être attribuée au fait que, les personnes intrinsèques suivent des principes religieux ambivalents : d'un côté la religion enseigne l'amour et la tolérance et d'un autre côté, elle condamne ouvertement l'homosexualité l'associant à des comportements déviants et immoraux. L'orientation

extrinsèque, quant à elle, est systématiquement associée aux préjugés envers les personnes homosexuelles et l'homosexualité.

L'explication d'Allport et Ross (1967) en termes d'orientations religieuses intrinsèque et extrinsèque ne semble pas totalement résoudre le paradoxe qui existe entre appartenance religieuse et préjugés. Néanmoins, l'idée selon laquelle l'orientation religieuse peut expliquer la relation entre religion et préjugés semble convaincre certains auteurs. Ainsi, un ensemble de recherches s'est intéressé à deux autres approches de cette orientation religieuse : l'orientation religieuse de quête et le fondamentalisme religieux.

## **2.2. L'orientation religieuse de quête, le fondamentalisme religieux et l'autoritarisme de droite**

Afin de trouver une orientation religieuse qui serait systématiquement associée à la tolérance, Batson et ses collaborateurs (1976 ; Batson, Eidelman, Higley & Russel, 2001) proposent une troisième orientation afin de compléter l'orientation intrinsèque et l'orientation extrinsèque : l'orientation de quête. Comme mentionné précédemment, les personnes qui envisagent la religion comme une quête sont caractérisées par une ouverture d'esprit, une compassion universelle ainsi qu'une constante remise en cause de leur religion. Au regard de cette définition, Batson s'attendait à ce que cette religiosité soit associée à un faible niveau de préjugés. Les différentes études qui se sont intéressées à cette relation confirment ce postulat (McFarland, 1989 ; Whitley, 2012). Plus récemment, la revue de la littérature de Hunsberger et Jacobson (2005), révèlent 1) une faible tendance à la tolérance envers les minorités ethniques (2 études sur 5) mais une forte diminution des préjugés envers les personnes homosexuelles (7 études sur 9) et 2) une absence totale de relation entre préjugés et orientation de quête pour 8 études. Ainsi, la littérature psychosociale disponible à ce sujet révèle une relation robuste entre l'orientation religieuse de quête et une augmentation de la tolérance ou une absence de préjugés.

A l'opposé de cette orientation, le fondamentalisme religieux est quant à lui souvent corrélé à une augmentation de l'intolérance (Altemeyer & Hunsberger, 1992 ; Fulton, 1999 ; Hunsberger, 1995). Cette orientation religieuse est caractérisée par un dogmatisme religieux, la certitude qu'il n'existe qu'une seule vraie religion et qu'elle détient la vérité absolue ainsi que par un attachement littéral aux croyances, pratiques et normes établies par l'autorité

religieuse. Afin de conclure avec l'étude de Hunsberger et Jacobson (2005), il convient de noter que le fondamentalisme religieux est fortement associé à un accroissement des préjugés (44 études sur 50) et que toutes les minorités habituelles sont concernées par cette rigidité d'esprit (les femmes, les personnes noires et surtout les personnes homosexuelles). En outre, le fondamentalisme religieux est fortement et négativement corrélé à l'orientation de quête ( $r = -.79$ ) (Hunsberger, 1995). Ce résultat n'est pas surprenant car orientation de quête et fondamentalisme religieux représenteraient les deux extrêmes d'un même continuum. L'un étant caractérisé par l'ouverture d'esprit et l'autocritique et l'autre par une adhésion inconditionnelle à leurs croyances et une lecture littérale des enseignements religieux. Enfin, un certain nombre de recherches ont révélé que le fondamentalisme religieux était positivement corrélé à un autoritarisme de droite (Right-Wing Authoritarianism) (Laythe, Finkel & Kirkpatrick, 2001 ; Laythe, Finkel, Bringle & Kirkpatrick, 2002). C'est Altemeyer en 1996, qui est à l'origine de cette notion. Selon lui, cette variable individuelle permettrait d'expliquer le lien existant entre fondamentalisme et préjugés. En effet, les études corrélationnelles qui se sont intéressées à cette relation révèlent que les personnes fortement autoritaires sont aussi celles qui vivent leur religion de manière dogmatique et celles aussi qui ont un score élevé aux différentes échelles de préjugés. Par conséquent, certains auteurs ont cherché à savoir quelle variable participe le plus à la survenue ainsi qu'au maintien de ces préjugés. L'étude d'Altemeyer et Hunsberger (1993, cités par Hunsberger, 1995) apporte un éclairage à cette question et elle met en évidence deux principaux résultats : 1) lorsque l'autoritarisme est contrôlé, la relation entre préjugés et fondamentalisme s'affaiblit passant d'une corrélation significative à non significative mais 2) lorsque que c'est le fondamentalisme religieux qui est contrôlé, alors les auteurs constatent un léger affaiblissement dans la relation entre autoritarisme et préjugés. Ces résultats amènent les auteurs à la conclusion suivante : le fondamentalisme corrèlerait positivement aux différentes cibles de préjugés parce que les personnes fondamentalistes tendraient à être aussi autoritaires. Ainsi, toujours selon ces auteurs, certaines personnalités dites autoritaires peuvent devenir des personnes fondamentalistes religieuses et le fondamentalisme religieux encourage et renforce le caractère autoritaire de certaines personnes. Des études plus récentes viennent généralement corroborées ces résultats (Johnson, Rowatt, Barnard-Brak, Patock-Peckham, Labouff & Carlisle, 2011 ; Laythe, Finkel, Bringle & Kirkpatrick, 2002 ; Mavor, Louis & Laythe, 2011).

Enfin, est-ce que la religion alimente les préjugés ou les inhibe-t-elle ? La réponse n'est une nouvelle fois pas simple. Quatre grandes orientations religieuses, classiquement convoquées dans l'investigation de la relation entre religion et préjugés, ont été étudiées dans cette première partie : l'orientation extrinsèque, l'orientation intrinsèque, l'orientation de quête et le fondamentalisme religieux. Les études princeps ont montré que l'orientation intrinsèque est négativement corrélée aux préjugés. Par la suite, des recherches ont affiné ce concept pour révéler que, *in fine*, les personnes qui envisagent leur religion comme une fin en soi, ont des préjugés seulement envers des pratiques qui, selon elles, « violent » les valeurs morales enseignées par leur religion (l'homosexualité). Par conséquent, proscription et non proscription religieuse seraient une des clefs dans la compréhension de cette intolérance. Par ailleurs, les résultats concernant les autres orientations sont plus tranchés. L'orientation extrinsèque est généralement associée à un accroissement des préjugés (que ces préjugés soient implicites *versus* explicites ou proscrits *versus* non proscrits) tout comme le fondamentalisme religieux. Pour ce dernier, l'augmentation des préjugés envers différentes minorités est d'autant plus notable lorsqu'il est fortement associé à la variable de personnalité autoritaire de droite. Enfin, l'orientation religieuse de quête est, quant à elle, souvent associée à une augmentation de la tolérance envers les exogroupes. Ainsi, la religion fait et défait les préjugés (Allport, 1954<sup>15</sup>). Il convient néanmoins de préciser que les préjugés ne sont pas le seul fait des groupes religieux et qu'il y a sûrement autant de personnes religieuses sans préjugés que de personnes non religieuses avec des préjugés (Hunsberger et Jacobson, 2005). Il convient également de noter que les personnes religieuses ne sont pas seulement la source de ces préjugés, mais qu'elles peuvent aussi être la cible de ces biais intergroupes.

---

<sup>15</sup> « Religion makes prejudice and it unmakes prejudice » (p. 444)

### 3. Appartenance religieuse comme cible des préjugés et des discriminations : le phénomène social de l'islamophobie en France<sup>16</sup>

Le Collectif contre l'islamophobie en France (CCIF) a annoncé, vendredi 12 août, qu'il avait saisi la justice en référé-liberté afin de contester l'arrêté municipal qui interdit le port du Burkini sur les plages cannoises. L'arrêté, pris le 28 juillet par le maire (Les Républicains) de Cannes, David Lisnard, précise que « l'accès aux plages et à la baignade est interdit jusqu'au 31 août 2016, à toute personne n'ayant pas une tenue correcte, respectueuse des bonnes mœurs et de la laïcité, respectant les règles d'hygiène et de sécurité des baignades adaptées au domaine public maritime ». « Toute infraction fera l'objet d'un procès-verbal et sera punie de l'amende », de 1<sup>er</sup> catégorie, soit 38 euros, est-il écrit. Le directeur du CCIF, Marwan Muhammad, a dit au *Monde* que le collectif se fondait sur deux principaux leviers pour contester la nature de l'arrêté : le fait que la mesure soit restrictive des libertés sans motif justifié ; sa composante stigmatisante à l'endroit des musulmans. » (Extrait d'un article de Camus : « Burkini : le Collectif contre l'islamophobie conteste l'arrêté cannois », *Le Monde.fr*, le 13 août 2016).

Le port de cette tenue à la plage est-il une atteinte aux « bonnes mœurs » et à la laïcité ? L'arrêté, quant à lui, est-il une atteinte aux libertés individuelles ? Ce fait divers est-il l'illustration « d'un problème musulman » (Hajjat & Mohammed, 2016) ou bien la traduction d'un climat ambiant caractérisé par un repli identitaire et une islamophobie latente ? Dans ce chapitre, nous essayerons d'apporter des éléments de réponse à ces différentes questions. Il s'agit ainsi d'avancer dans la compréhension des raisons pour lesquelles les musulmans et l'Islam sont la cible récurrente d'une hostilité grandissante. Il s'agit également de tenter de mieux cerner les contours des débats, délicats et passionnés, autour de l'Islam en France. Pour ce faire, les théories psychosociales courantes concernant les relations intergroupes sont convoquées, en raison notamment de leur potentiel pour expliquer les tensions interculturelles et interconfessionnelles suscitées par l'Islam et son développement en France. Dans ce chapitre, nous allons effectuer une recension des positions théoriques qui inspirent la définition de la notion d'islamophobie. Ensuite, nous traiterons du contexte social et historique qui permet de comprendre les conflits intergroupes actuels. Puis, nous ferons le point sur les données d'enquête disponibles sur l'islamophobie et examinerons les mécanismes généraux des biais intergroupes. Enfin, nous nous intéresserons aux conséquences psychosociales de l'islamophobie.

<sup>16</sup> Cette partie de la thèse a fait l'objet d'un chapitre d'ouvrage : Ameline, A., & Ndobo, A. (2018, *in press*). Islamophobie : étude psychosociale des causes et des conséquences de ce fait social. In N. Roussiau (Ed.), *Croyances Sociales*.

### 3.1. « Islamophobie » une notion difficile à nommer et à définir

Il est courant de parler d'islamophobie pour caractériser l'hostilité envers les musulmans. Cette notion a été initialement inventée et popularisée par des français, notamment en 1918 dans l'ouvrage de Dinet et de Ben Ibrahim (Cesari, 2006). Ce n'est que plus tardivement qu'elle sera traduite en anglais (en 1924 puis 1976, Hjjat & Mohammed, 2016, [2013]) et puis légitimée par des universitaires en Angleterre, notamment à travers la publication du second rapport du think tank Runnymede Trust en 1997 (Asal, 2014 ; Cesari, 2006). Enfin, en 2001, les associations musulmanes et non musulmanes militants contre l'islamophobie, réussissent à faire reconnaître l'existence de ce terme par les Nations-Unis.

Mais si l'islamophobie s'impose comme un terme légitime et un objet de recherche nécessaire, le consensus sur son sens et ses caractéristiques reste introuvable. Aujourd'hui, un ensemble de chercheurs proposent différentes approches et appellations de ce phénomène. Une première approche consiste à différencier l'Islam des musulmans et à considérer que c'est la présence de musulmans sur un territoire donné qui engendre une hostilité intergroupes. Ainsi, certains auteurs (Ernst, Venable & Bornstein, 2003 cité par Ernst & Bornstein, 2012) préfèrent parler de « racisme anti-musulmans » parce qu'à leurs yeux, les préjugés ne sont pas dirigés vers une religion mais plutôt vers des individus qui s'en réclament éventuellement. Selon cette perspective, l'hostilité envers les musulmans refléterait une forme de racisme culturel qui aurait évolué progressivement passant d'un racisme anti-arabe à un racisme anti-musulman (Poynting & Mason, 2007).

Une seconde approche regroupe des chercheurs et intellectuels qui, malgré ses imperfections, privilégient l'utilisation du terme islamophobie et se fondent sur l'idée que la religion et les individus identifiés dans cette confession sont indissociables dans la représentation qu'en ont les gens (Bleich, 2011 ; Annan, 2004 ; The Runnymede trust, 1997). Ainsi, à leurs yeux, la notion d'islamophobie serait la plus fonctionnelle pour définir et caractériser, d'un seul tenant, la crainte ou la haine de l'Islam ainsi que la peur et l'hostilité envers tous les musulmans<sup>17</sup>. Parmi eux, un premier courant d'auteurs envisage l'islamophobie comme une idéologie. Suivant cette orientation, Allen (2010), après une analyse détaillée du rapport du Runnymede Trust (1997), propose une définition du concept d'islamophobie. Selon lui, l'islamophobie serait une idéologie similaire dans sa théorie, ses fonctions ainsi que ces buts

---

<sup>17</sup> «The word is not ideal, but is recognizably similar to “xenophobia” and “euophobia”, and is a useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam – and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims” (The Runnymede Trust, 1997, p. 1).

au racisme qui maintient et perpétue des évaluations négatives envers les musulmans et l'Islam. Cette idéologie aurait comme conséquences l'exclusion, les préjugés ou bien des comportements discriminatoires envers cette religion et les individus partageant cette confession<sup>18</sup>. Néanmoins, si l'idéologie est une dimension importante dans la définition de l'islamophobie, la réduire à son unique dimension idéologique en restreint sa compréhension. Par conséquent, un second courant de chercheurs envisage l'islamophobie comme une articulation entre la race et la religion. Cette orientation théorique est caractérisée par l'expression « racialisation religieuse », utilisée dans le rapport du Runnymede Trust (1997) et elle illustre bien la parenté entre islamophobie et racisme. Concrètement, cette expression met l'accent sur le processus qui fait basculer progressivement le racisme ethnique vers un racisme religieux. Autrement dit, il s'agit d'analyser la manière dont les individus sont catégorisés, identifiés et rejetés en raison de leur appartenance à un exogroupe religieux et comment cette alterisation conduit à considérer les personnes musulmanes comme un groupe uniforme d'individus interchangeables partageant les mêmes caractéristiques. Ainsi, les particularités individuelles de chaque musulman sont effacées et les similarités entre musulmans et non musulmans sont oubliées. Cette orientation théorique est notamment partagée par Hajjat et Mohammed qui définissent l'islamophobie comme correspondant « au processus social complexe de racialisation / alterisation appuyée sur le signe de l'appartenance (réelle ou supposée) à la religion musulmane, dont les modalités sont variables en fonction des contextes nationaux et des périodes historiques » (2016, [2013], p. 20). Elle est par ailleurs reprise dans l'European Islamophobia Report de 2015 qui y apporte une précision importante au regard du contexte sociopolitique tendu qui anime les débats sur la place de l'Islam en France et l'intégration ou l'assimilation des musulmans sur le territoire français dans le sens où il précise qu'une critique des musulmans et de l'Islam n'est pas nécessairement islamophobe<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> "Islamophobia is an ideology, similar in theory, function and purpose to racism and other similar phenomena, that sustains and perpetuates negatively evaluated meaning about Muslims and Islam [...] As a consequence of this, exclusionary practices – practices that disadvantage, prejudice or discriminate against Muslims and Islam" (Allen, 2010, p. 190).

<sup>19</sup> "When talking about Islamophobia, we mean anti-Muslim racism. [...] Islamophobia has become a well-known term used in academia as much as in the public sphere. Criticism of Muslims or of the Islamic religion is not necessarily Islamophobic. Islamophobia is about a dominant group of people aiming at seizing, stabilising and widening their power by means of defining a scapegoat – real or invented – and excluding this scapegoat from the resources/rights/definition of a constructed 'we'. Islamophobia operates by constructing a static 'Muslim' identity, which is attributed in negative terms and generalised for all Muslims. At the same time, Islamophobic images are fluid and vary in different contexts as Islamophobia tells us more about the Islamophobe than it tells us about the Muslims/Islam" (Bayrakli & Hafez, p.7)

Enfin, une troisième catégorie d'intellectuels et d'universitaires insistent sur le rôle important de la peur dans la montée et la persistance de l'islamophobie (Allen & Nielsen, 2002 ; Runnymede Trust, 1997). A ce propos, Jablonda et Liogier soulignent le fait que l'« on assiste à la construction d'une « politique fiction », d'une peur de l'islam fondée sur le « mythe de l'islamisation » et du supposé avènement de l'Eurabie » (cités par Hajjat & Mohammed, 2016, p. 181). Dans cette perspective, l'islamophobie est définie comme étant la peur de l'Islam, en tant que religion, et des musulmans, en tant que groupe social (Kunst, Tajamal, Sam & Ulleberg, 2012 ; Soldatova, 2007).

Malgré sa visibilité dans l'espace public ainsi qu'une certaine légitimation dans la sphère intellectuelle et universitaire, le terme islamophobie fait toujours l'objet d'un débat passionné sur son usage, ou non, afin de caractériser ce phénomène social. Par conséquent, certains auteurs ont cherché des explications quant à la disqualification de ce terme (Asal, 2014 ; Hajjat & Mohammed, 2016, [2013] ; Postel-Vinay, 2015):

- La première critique a été avancée par des personnalités médiatiques expliquant que le terme islamophobie aurait été utilisé pour la première fois dans les années 1970 par des intégristes iraniens afin de disqualifier les femmes qui refusaient de porter le tchador et d'empêcher toutes critiques de la religion musulmane. Or, ce terme n'a pas d'équivalent en persan et en arabe et qu'il aurait, en réalité, été inventé par des administrateurs coloniaux français au XX<sup>ème</sup> siècle.

- La deuxième critique se focalise sur le suffixe « phobie ». En effet, certains auteurs estiment qu'il n'est pas approprié, en ce sens où « l'islamophobie relève d'un racisme structuré qui se manifeste concrètement plutôt que d'une peur irrationnelle comme le suggère l'étymologie du mot » (Asal, 2014, p. 19). Cette peur irrationnelle occulterait les manifestations de haine, de rejet et d'aversion retrouvées dans le racisme. Cet argument, qui peut être légitime, interroge néanmoins certains chercheurs sur l'usage et donc la conservation d'autres expressions utilisées dans le débat public comme « xénophobie » ou « homophobie » partageant également ce même suffixe.

- La troisième critique est avancée par des auteurs qui considèrent que l'islamophobie ne serait qu'une nouvelle forme du racisme anti-arabe. Cette critique a ses limites et elle pose là encore la question de l'amalgame souvent opéré dans la sphère privée et publique entre arabe et musulman (Soubiale & Roussiau, 1998). Or, tous les arabes ne sont pas musulmans et tous les musulmans ne sont pas arabes.

- La dernière critique « concerne l'usage du terme islamophobie comme outil de censure limitant la liberté d'expression, notamment la critique des religions » (Hajjat &

Mohammed, 2016, [2013], p. 19). C'est en effet un risque réel qui se concrétise d'ors et déjà dans les débats sociopolitiques. Or, ce procès est moins à faire au terme en lui-même plutôt qu'à l'usage qui en est fait.

*In fine*, ce débat nous rappelle qu'il n'existe pas de terme parfait afin de désigner un phénomène social aussi complexe que délicat. Néanmoins, nommer un phénomène permet de lui reconnaître une existence et de désigner les maux dont souffre une partie de la population. En revanche, ne pas le nommer, revient à empêcher toute tentative d'étude et de compréhension de ce phénomène et participe en même temps à ce que l'hostilité envers les personnes musulmanes et l'Islam devienne la norme. Ainsi, malgré ces critiques et ces imperfections, nous faisons le choix, tout comme l'ont fait certains auteurs, d'utiliser le terme « islamophobie » pour un ensemble de raisons. 1) D'un point de vue « pratique ». En effet, Allen (2010) souligne le fait que ce terme a acquis une certaine légitimité dans l'espace public et une certaine visibilité dans le vocabulaire courant. 2) D'un point de vue théorique. Effectivement, le suffixe « phobie » n'est sûrement pas le plus approprié afin de rendre compte de la complexité de ce phénomène. En revanche, il nous semble que la peur engendrée par une menace (réelle ou supposée) d'une invasion musulmane et par conséquent de la perte d'une culture laïque et catholique semble expliquer une partie de l'hostilité dirigée vers cette catégorie d'appartenance religieuse. 3) Comme le note la CNCDH (2016) dans son rapport pour l'année 2015, le terme islamophobie « n'est ni plus ni moins critiquable sur le plan sémantique que le terme d'« antisémitisme » (les « sémites » dépassant les frontières de la communauté juive<sup>20</sup>) ou de xénophobie [...] aujourd'hui d'usage courant » (p.331). 4) Enfin, nous utiliserons ce terme pour clôturer cette polémique et pouvoir ainsi avancer dans l'analyse des causes de ce rejet et de ces conséquences psychologiques. En effet, le débat passionné sur la disqualification ou bien l'utilisation du terme islamophobie laisse peu de place et/ou de visibilité à d'autres recherches et comme le note Hervieu-Léger, au sujet des tentatives de définitions de la religion, l'ampleur des productions scientifiques relatives à cet objet est inversement proportionnel à « la fécondité théorique » (2003, p. 150).

---

<sup>20</sup> (pour une explication détaillée voir Vallet, 2003)

### 3.2. Pourquoi parle-t-on d'islamophobie en France aujourd'hui ?

Avant tout chose, il est important de noter que cette partie fait l'objet d'une description nécessairement succincte et sûrement approximative de faits historiques et sociales participants à l'émergence ainsi qu'à la persistance de l'islamophobie sur le territoire francophone. Néanmoins, il nous semblait nécessaire d'apporter un ancrage historique afin d'étudier et de comprendre, avec les théories et les méthodes de la psychologie sociale, la genèse et la persistance des préjugés et des discriminations dirigés vers la religion musulmane et ses adeptes. En effet, comme le souligne Kepel « Tenter une analyse du fait social qu'est la naissance de l'islam dans la France contemporaine, c'est d'abord s'interroger sur la situation concrète des populations au sein desquelles cet évènement s'est produit, puis comprendre pour qui le langage de l'islam s'est imposé comme système de référence » (1991, [1987]), p. 10). Pour ce faire, nous remettons donc notre confiance à d'autres chercheurs comme des historiens, sociologues ou politologues.

Alors qu'en Europe et notamment en France on s'inquiète d'une islamisation du territoire et que l'on s'interroge sur la compatibilité de l'Islam avec la démocratie et la laïcité, il semble que les préjugés envers les musulmans et leur religion se sont enracinés depuis des millénaires dans l'imaginaire collectif (Cesari, 1997). Selon certains intellectuels, cette animosité remonterait au VIII<sup>ème</sup> de notre ère au moment où les Sarrasins franchirent les Pyrénées et que leur progression fut stoppée peu de temps après par Charles Martel à Poitiers (Vallet, 2003). Cette invasion constitue la première intrusion de l'Islam sur le territoire européen. Cette hostilité s'amplifiera au moment des croisades du XI<sup>ème</sup> au XIII<sup>ème</sup> siècle puis se cristallisera de manière permanente avec la guerre d'Algérie (Cesari, 1997). Cette guerre, qui opposa les indépendantistes algériens à la France de 1954 à 1962, se solda par l'indépendance de l'Algérie en 1962 et par la fin de la IV<sup>ème</sup> République en France. Elle laissera par ailleurs un traumatisme post colonial durable au sein de la société française.

Pour un ensemble de chercheurs en sciences humaines et sociales la compréhension de la question musulmane en France est intimement liée aux vagues migratoires de travailleurs de confession musulmane avec comme point de crispation les grèves ouvrières dans l'industrie automobile (Bougarel & Diallo, 1991 ; Kepel, 1991). En effet, les travailleurs immigrés ont longtemps été encouragés à venir en France afin d'apporter une main d'œuvre bon marché à

une industrie grandissante. Ces derniers nourrissant l'espoir de pouvoir retourner chez eux après avoir suffisamment économisé. A cette période, une vague migratoire était possible et on assistait au flux et au reflux, entre la France et le Maghreb, d'anciens travailleurs immigrés retournant chez eux, laissant la place à une main d'œuvre immigrée plus jeune. Or, en juillet 1974, une circulaire ministérielle durcit les conditions de l'immigration légale du travail faisant prendre conscience à ces travailleurs immigrés « qu'ils sont engagés dans un inéluctable processus de sédentarisation en France » (Kepel, 1991, p. 11). Cette circulaire a eu pour conséquence inattendue, la sédentarisation de ces travailleurs sur le territoire français. En effet, par peur de ne pouvoir retourner plus tard en France, une majorité de ces travailleurs immigrés n'ont pas souhaités repartir dans leur pays d'origine et ont préféré s'installer définitivement sur le territoire français en faisant venir leur famille. Les années qui suivent sont ainsi caractérisées par une augmentation du nombre de mosquées et de salles de prières, ce qui laisse penser que parmi les musulmans (français ou non, convertis ou non) un certain nombre d'entre eux souhaitent obtenir des moyens de pratiquer leur religion. La revendication de cette appartenance religieuse ne se produit pas uniquement dans la sphère privée. En effet, en souhaitant la création de lieux de cultes dans les quartiers ou sur le lieu de travail, les ouvriers transforment leurs revendications en un « fait social » et en marqueurs de cette sédentarisation. Cette affirmation de l'appartenance à la religion musulmane va faire l'objet, quelques années après, de la première politisation de la question musulmane après-guerre (Kepel, 1991)

En 1982, l'industrie automobile va être le théâtre d'importantes grèves dans les usines de Talbot-Poissy et de Citroën-Aulnay, puis dans l'usine de Renault-Billancourt (Bougarel & Diallo, 1991). Les ouvriers immigrés occupent les usines pour protester contre la réduction du personnel. Mais, ces manifestations vont engendrer un phénomène inattendu. En effet, depuis le milieu des années soixante-dix, les syndicats ont accepté de prendre en compte les revendications religieuses des travailleurs immigrés comme la présence de salles de prières ou bien un rythme de travail aménagé pendant le ramadan, au nom du respect de la liberté de penser (Mouriaux & Wihtol de Wenden, 1987). Or, les grèves à répétitions dans ces différentes usines ont un retentissement médiatique. Les images diffusées dans les médias firent découvrir, aux pouvoirs publics et à l'ensemble de la population, l'existence de mosquée au sein des usines, des ouvriers en train de prier ou bien encore l'utilisation de la langue arabe lors de certaines revendications syndicales. Ces images ont révélé la dimension sociale de l'Islam et la cause de ces troubles sociaux fut désormais attribuée à la montée de l'intégrisme musulman (Bougarel *et al.*, 1991 ; Kepel, 1991).

Les mêmes causes, ici, produisant les mêmes effets, on assiste dans les années soixante-dix à Marseille, à des mouvements de grève dans les foyers de travailleurs immigrés. Les manifestations de ces travailleurs portaient à l'origine sur l'augmentation des prix du loyer. Puis elles se sont focalisées sur une demande de création de salles de prières (Cesari, 1994). Ces demandes ont été satisfaites par les gérants de ces foyers. Ainsi, depuis les années quatre-vingt, on assiste à une multiplication des salles de prières dans l'hexagone, ce qui constitue le premier « boom » des lieux de cultes musulmans en France (Kepel, 1991). Cet accroissement des lieux de culte constitue une nouvelle fois, « le signe d'un changement d'attitude par rapport à la société d'accueil, conséquence de la sédentarisation des familles » (Cesari, 1994, Chapitre IV, §1).

Suite à ces différentes acceptations des revendications religieuses et à la sédentarisation des travailleurs immigrés, une commission sur la nationalité est créée en juillet 1987. Cette commission, composée d'universitaires, de politiciens, d'associatifs ou de syndicalistes a pour objectif de réfléchir sur la place des immigrés postcoloniaux sur le territoire français et de leurs enfants nés en France. Sans rentrer dans les détails de ce rapport, il en ressort que 1) l'Islam pose problème dans la société française mais que 2) les membres de cette commission partagent une « vision « optimiste » de l'avenir des enfants d'immigrés postcoloniaux : contrairement à leurs parents, attachés aux traditions religieuses, ils sont peu pratiquants et sont pris dans un processus d'« intégration » en marche, notamment via l'école publique laïque » (Hajjat *et al.*, 2016, [2013], p. 112). L'espoir, que plaçaient certains intellectuels dans la sécularisation progressive de l'Islam et dans l'intégration voire l'assimilation par l'école de ces enfants nés de parents d'immigrés, va vite être bouleversé par l'affaire du voile en 1989 (Mucchielli & Roche, 2011). En effet, cette affaire révèle que « le passage des jeunes musulmans par le système éducatif français ne conduit pas nécessairement à l'atténuation de la « conscience islamique » mais bien, parfois, à sa résurrection selon des modalités nouvelles » (Kepel, 1991, p. 42). Cette affaire du voile marque un nouveau pallié dans l'altérisation et l'hostilité dirigée vers les musulmans et les associations antiracistes s'inquiètent d'une recrudescence des actes de racismes antimaghrébins.

Cesari (1994) analyse cette résurrection du religieux chez ces enfants/adolescents dans un contexte à la fois de décomposition des banlieues populaires et de désintégration sociale. En effet, ces jeunes français dont les parents sont issus de l'immigration sont considérés comme des étrangers à la fois dans le pays d'origine de leurs parents ainsi que dans leur pays. Tirillés entre la culture de leurs parents et la leur, ils sont souvent en perte de valeurs

identitaires. Ils sont en outre les cibles de discriminations et de racisme. Sommés de s'intégrer voire de s'assimiler au sein d'une culture dans laquelle ils ne trouvent pas leur place, ces jeunes construisent des modalités d'action et de protestation collectives dont la revendication religieuse constitue un mode d'expression.

En psychologie sociale, le retour du religieux chez ces enfants peut être analysé à l'aide des « stratégies identitaires d'acculturation » proposées par Camilleri (Camilleri, Kastersztejn, Lipiansky, Malewska-Peyre, Taboada-Leonetti, & Vasquez, 1999). Il propose de considérer que la situation interculturelle, qui est en elle-même conflictuelle, n'est pas nécessairement vécue sous forme de drame ou de déchirement culturel. Ces stratégies relèvent de deux mécanismes complémentaires 1) « la capacité d'action du sujet pour faire face à l'environnement pluriculturel dans lequel il baigne et 2) l'extrême plasticité de l'identité, processus dynamique, en devenir constant, qui intègre les différentes expériences vécues tout au long de la vie, et conduit à une constante redéfinition de soi face à une réalité elle aussi changeante » (Guerraoui & Troadec, 2000, p. 79). Les populations aux prises d'une situation biculturelle sont forcées, pour s'intégrer, de s'adapter aux normes et valeurs de la culture dominante. Tout l'enjeu pour ces personnes est de saisir, dans chaque culture, les comportements et les normes qui sont valorisés. Or, bien souvent, cela se traduit en termes de culture dominante et de culture dominée où la culture dominée se voit dévalorisée au profit de la culture dominante ce qui implique parfois, pour la culture dominée, de lutter contre des discriminations (Misanthrope & Costalat-Fourneau, 2016). Cela est d'autant plus saillant si les valeurs socioculturelles de la société d'accueil s'éloignent des valeurs socioculturelles de la communauté d'origine (christianisme versus islamisme ; individualisme versus collectivisme, etc.). Ainsi, certaines personnes souffrent d'une dévalorisation de leur identité et la revendication d'une appartenance religieuse est une des manifestations de ces jeunes français pour lesquels la religion remplit une fonction de stabilisation du pôle identitaire (Kepel, 1991).

Par ailleurs, à ces différentes affaires qui se sont déroulées sur la scène nationale (augmentation des salles de prières, affaire du voile) viennent s'ajouter une succession de faits observés sur la scène internationale : la condamnation par l'ayatollah Khomeyni en 1989 de l'écrivain Salman Rushdie suite à la publication de ces *Versets sataniques* (1988) ainsi que la révolution iranienne en 1979 (Cesari, 1997, 2004 ; Kepel, 1991). La religion musulmane apparaît alors comme un puissant vecteur de contestation politique et la tentation est grande d'appliquer la même grille de lecture à ce qui se passe dans l'hexagone. La transposition à la

société française est vite effectuée, ce qui va participer à la diabolisation de la religion musulmane sur le territoire francophone. Néanmoins, ces deux faits historiques dépassant encore plus largement nos compétences, nous ne les détaillerons pas plus.

En conclusion, ces quelques exemples historiques montrent de quelle manière « le problème musulman » (Hajjat & Mohammed, 2016, [2013]) s'est progressivement construit et installé sur le territoire français. L'alterisation des personnes identifiées comme appartenant à la religion musulmane s'est enracinée depuis des millénaires et ces conséquences en termes de préjugés, de discriminations et d'exclusion notamment, sont plus que jamais d'actualité. L'image de l'Islam et des musulmans (réels ou supposés) véhiculée dans les médias (Yavari-D'Hellencourt, 2000), certaines prises de positions publiques et politiques ainsi qu'une méconnaissance de la religion musulmane (Cesari, 1997) participent à la diabolisation de l'Islam. En outre, suite aux différents attentats commis sur le territoire national, des appels sont lancés en direction des musulmans les contraignant à l'injonction de justification, obligés de s'expliquer et de condamner des actes terroristes pour lesquels ils ne sont pas responsables (Tincq, 2015). Cette demande de justification alimente le stéréotype d'une vision homogène des musulmans et participe également à l'isolement de ces derniers en les considérant comme des personnes à part entière.

L'ensemble de ces événements met en lumière l'échec de la société d'accueil dans l'intégration des personnes musulmanes ainsi que le climat de rejet et d'hostilité dirigé envers ces dernières. La vision eurocentrique de l'Islam, construite depuis des siècles à travers les conflits entre Europe et le monde musulman, ainsi que le stéréotype qui consiste à considérer tous les musulmans comme un tout homogène et interchangeable, participent en grande partie à cet échec. La religion musulmane est alors regardée comme une « étrange étrangeté » (Cesari, 1997).

### 3.3. Chiffrer l'islamophobie en France afin de l'objectiver

Il est indéniable que la date du 11 septembre 2001 marque un tournant dans l'accélération de la recherche aux Etats-Unis et en Europe sur la connaissance des causes et des conséquences des préjugés et des discriminations islamophobes. C'est également une date qui révèle une recrudescence de l'hostilité dirigée vers les personnes appartenant à cette religion (Choma, Charlesford, Dalling & Smith, 2015 ; Ndobu, 2008). En France, les attentats commis aux Etats-Unis ont également eu un impact négatif sur la perception de l'Islam et des musulmans et on assiste depuis plus d'une décennie à une augmentation discontinue mais croissante des préjugés et des discriminations. Plus récemment, les attentats commis sur le territoire national ont accentué cette hostilité et l'année 2015 a été une année particulièrement délicate pour les musulmans qui ont été victimes d'un nombre record d'agressions. Cette recrudescence de biais intergroupes amène Geisser (2005) à parler de confirmation de l'islamophobie européenne. La lutte contre les préjugés et les discriminations islamophobes est donc plus que jamais d'actualité et inscrite à l'agenda politique et associatif. Néanmoins, même s'il est clair que « la législation française en matière de lutte contre les discriminations a particulièrement bien progressé depuis les années 1970 » (Amiriaux, 2003, p. 63), les résultats de différentes enquêtes témoignent de l'impact limité des lois antidiscriminatoires et des actions institutionnelles.

En effet, l'enquête de la Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (CNCDH) par exemple, réalisée en 2013, fait état d'une augmentation toujours plus marquée d'une méfiance, doublée d'un rejet, à l'égard des musulmans<sup>21</sup>. L'enquête de l'institut Ipsos réalisée juste après les attentats des 7, 8 et 9 janvier 2015, révèle, quant à elle, que 47% des français pensent que « [L'islam] n'est pas compatible avec les valeurs de la société française »<sup>22</sup>. Dans son rapport réalisé pour cette même année 2015, la CNCDH montrent que les deux tiers des personnes interrogées ont une image soit positive soit neutre de la religion musulmane et de ses fidèles. Les opinions les plus négatives, quant à elles, concerneraient les personnes les plus ethnocentriques. En effet, les résultats révèlent que les personnes les plus ethnocentriques considèrent à 83 % que les français musulmans ne sont pas des français comme les autres et elles déclarent à 85 % avoir une image négative de l'Islam contre respectivement 1 % et 10 % pour les personnes les moins ethnocentriques. Ces analyses

<sup>21</sup> <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/144000199/0000.pdf>

<sup>22</sup> <http://www.ipsos.fr/decrypter-societe/2015-01-29-apres-attentats-clarifications-qui-ont-fait-baisser-tensions-sur-l-islam>

montrent par ailleurs, que, toutes catégories confondues, les français de confession musulmane sont perçus comme étant moins français que les français de confession juive et que l'Islam est perçu de manière plus négative que la religion juive

En outre, la CNCDH (2015) s'est intéressée à l'évaluation des opinions à l'égard des pratiques de l'Islam afin de savoir si les personnes interrogées les considéraient comme compatible avec la culture française. Les résultats révèlent que 68 % des sondés considèrent que le port du voile pose problème. Les prières, les interdits alimentaires comme l'alcool ou le porc ainsi que la pratique du sacrifice d'un mouton pour la fête de l'Aïd sont rejetés par un tiers des répondants. C'est donc le port du voile qui est le signe d'islamité le plus rejeté. Les explications de ce rejet peuvent être de deux ordres. 1) C'est un des signes les plus visibles des pratiques de l'Islam contrairement à la prière ou à la non consommation d'alcool et 2) il cristallise surtout les polémiques et les controverses depuis l'affaire du port du voile en 1989. Ce rejet a atteint son apogée en 2003 (82 %) au moment des débats sur la loi interdisant les signes ostentatoires à l'école. Cette loi sera finalement adoptée en mars 2004 (Hajjat & Mohammed, 2016).

Enfin, le rapport de la CNCDH pour l'année 2015 permet d'éclaircir un point important sur lequel les chercheurs ne sont pas toujours d'accord. En effet, certaines études font l'hypothèse que derrière les attitudes négatives exprimées à l'encontre des musulmans se cachent en fait des opinions et des attitudes négatives à l'égard de personnes maghrébines. Cette hypothèse n'est pas validée dans le cadre de ce rapport qui révèle que « les musulmans sont nettement plus rejetés que les maghrébins, et l'écart dépasse quasiment systématiquement les 10 points de 2009 à 2015, pour s'atténuer légèrement en 2016 (+7 points) » (2016, p. 332). Ainsi, même si ces deux formes de rejet peuvent s'articuler, il est important de noter qu'elles ne se confondent pas et qu'il existe bel et bien une sorte de pénalité religieuse dirigée envers l'Islam et les musulmans.

Au recueil des opinions négatives, s'ajoutent d'autres méthodes permettant l'évaluation du rejet de l'Islam et de ses adeptes. Pour ce faire, il s'agit d'analyser les actes violents et / ou les discriminations perpétrés à l'encontre des musulmans et de leurs institutions religieuses. Le Collectif Contre l'Islamophobie en France (CCIF) est une de ces associations qui est en charge de recenser et d'enregistrer tous les actes islamophobes qui lui sont rapportés. Il peut aussi se saisir d'affaires parus dans l'actualité. A ce titre, il remet chaque année un rapport faisant l'état des lieux des actes islamophobes en France et l'année 2015 a été particulièrement violente pour cette communauté. En effet, le président du CCIF, Samy

Debah, introduit le rapport 2015 de la manière suivante : « Aux lendemains des attentats de janvier, en l'espace de trois semaines, 120 actes ont été recensés dont près d'une trentaine d'attaques contre des lieux de culte. Le CCIF n'a jamais constaté autant d'agressions dans une période aussi courte » (p.2). Concrètement, ce collectif recense 905 actes islamophobes pour l'année 2015 soit une augmentation de 18.5 % par rapport à 2014 (764). Ce constat est par ailleurs partagé dans le rapport pour l'année 2015 de la CNCDH qui déclare :

Pour les musulmans de France, l'année 2015 a été particulièrement difficile. Les attentats djihadistes de janvier et novembre 2015 ont favorisé les amalgames entre Islam et islamisme radical, provoquant une vague d'agressions contre les musulmans et leurs lieux de culte. 429 actes et menaces ont été recensés, soit une hausse de 223 % par rapport à l'an dernier (2016, p. 331).

L'analyse de ces 905 actes islamophobes recensés par le CCIF, met en exergue plusieurs faits qui inquiètent cette commission. Premièrement, elle constate que parmi le nombre d'actes commis (905) seuls 126 plaintes ont été déposées. Ce « mutisme » s'explique en partie, selon cette commission, par une absence de reconnaissance par l'Etat et ses institutions de l'islamophobie. Deuxièmement, elle constate une augmentation jamais inégalée des violences physiques et des violences symboliques. Les agressions physiques (+ 150 % entre 2014 et 2015) font état d'un passage à l'acte plus fréquent et plus violent à l'encontre des personnes musulmanes. Les agressions symboliques (+ 140 %) dirigées vers les lieux de cultes de l'Islam révèle que c'est bien la religion en tant que telle qui est visée. Ainsi, au regard de ces résultats, les hypothèses qui plaident plutôt en faveur d'un racisme exclusivement dirigé vers les musulmans et non vers leur religion ne sont pas validées. Enfin, un dernier résultat révèle que l'islamophobie constitue une forme de sexisme. En effet, toujours parmi les 905 actes islamophobes recensés, 74 % concernaient des femmes. Ce pourcentage s'élève à 82 % lorsqu'on s'intéresse à la part des femmes dans les agressions physiques. Ce taux élevé corrobore les données analysées par la CNCDH révélant que 68 % des sondés considèrent que le voile n'est pas compatible avec les valeurs de la société française. Ces résultats révèlent que les femmes sont les victimes d'un double stigmatisme : femme et musulmane. Cette double peine est à analyser au regard de l'approche intersectionnelle utilisée en psychologie sociale. En effet, à travers ces agressions, ce qui est visé, c'est à la fois le symbole représentant la religion musulmane (la plupart des victimes étaient voilées précise le CCIF) que les femmes en tant que telles (le rapport révèle que les agressions répertoriées sont typiques des agressions que subissent les femmes en général).

En conclusion, ces différentes enquêtes statistiques, souvent critiquées en raison de la méthodologie utilisées pour recueillir l'opinion des individus (pour une revue de ces critiques voir Hajjat & Mohammed, 2016) révèlent un paysage morcelé mais cohérent de l'hostilité dirigée envers les musulmans et l'Islam. C'est un panorama relativement sombre qui montre une hausse continue de ce rejet de cette minorité religieuse. Bien que la CNCDH note une légère inflexion des attitudes négatives entre février 2015 et janvier 2016, le niveau d'hostilité envers l'Islam et ses pratiquants est particulièrement élevé notamment comparé à l'hostilité dirigée vers une autre minorité religieuse comme la religion juive. Elle note par ailleurs que cette légère augmentation de la tolérance envers l'Islam, ses pratiques et ses fidèles est à considérer avec précautions car on ne sait pas si elle va être durable ou si c'est seulement la conséquence de l'émotion suscitée par les attentats. En outre, il est important de noter que ces différents rapports ont été déposés avant les attentats du 14 juillet 2016 et que ces événements peuvent influencer à la hausse ou à la baisse la tolérance comme l'islamophobie. A cette question, seul le temps apportera une réponse. Par ailleurs, le CCIF met en garde sur une probable sous-évaluation de ce phénomène

En effet, l'exclusion ressentie par de nombreux Français n'est pas quantifiable. Au fur et à mesure que les préjugés sur l'islam circulent dans l'espace public, de nombreux citoyens intériorisent leur statut de marginalisés et se vivent en tant que tels. Le sentiment de relégation sociale est accentué lorsqu'ils sont dépossédés de leur parole, du droit de se définir, notamment dans l'espace médiatique (2016, p. 19).

Les résultats de ces différents rapports nous amènent à considérer l'islamophobie en tant que fait social en France. Ils interpellent ainsi les chercheurs quant à la nécessité d'étudier les mécanismes sociocognitifs sous-jacents aux préjugés et à la discrimination subis par les musulmans et à évaluer les conséquences de ce rejet sur ces derniers en termes d'estime de soi et de détresse psychologique notamment.

### **3.4. État des lieux des recherches sur l'islamophobie en psychologie sociale**

Un premier constat s'impose aux chercheurs lorsqu'ils souhaitent se renseigner sur les études existantes au sujet de l'islamophobie en psychologie sociale : sa pauvreté. Dans un premier temps, un rapide état de l'art permet de mettre en évidence que les principales recherches

effectuées en France sur l'islamophobie sont réalisées par la sociologie (Amiriaux, 2014 ; Asal, 2014 ; Cesari, 1994, 1997, 2004, 2006 ; Hajjat & Mohammed, 2016) ou bien en Sciences politiques (Geisser, 2005, 2010, 2012 ; Kepel, 1991). En effet, lorsque le terme « islamophobie » est saisi dans le moteur de recherche francophone du Cairn en spécifiant la discipline « Sociologie », 263 résultats sont proposés. La même recherche effectuée en « Psychologie » propose 17 résultats en date du 7 août 2016. Sur le plan international, lorsque l'on interroge le moteur de recherche anglophone PsycInfo, 140 recherches sont trouvées avec le mot « Islamophobia » de 2001 à 2016. Ces résultats de recherches nous révèlent deux choses : 1) de manière générale, les recherches sur l'islamophobie restent un des parents pauvres des recherches en psychologie sociale de la religion et 2) l'écart entre les recherches anglophones et francophones sur l'islamophobie est considérable. Ce constat est relayé par Hajjat et Mohammed (2016) ou bien encore par Asal (2014). En ce qui concerne le nombre de thèses soutenues sur l'islamophobie en France et à l'étranger, le résultat est clair. Selon Asal (2014), en France, il n'existe aucune thèse sur l'islamophobie spécifiquement alors que Hajjat et Mohammed (2016) dénombrent six thèses soutenues en Grande Bretagne. La situation universitaire française contraste ainsi avec la situation universitaire anglophone où les travaux sur l'islamophobie se multiplient et où le terme lui-même a acquis une légitimité.

Néanmoins, il convient de mettre en évidence les grandes tendances de recherches en psychologie sociale qui se dégagent de ces différentes recherches francophones mais aussi nécessairement anglophones. Ce travail est délicat compte tenu à la fois du nombre modeste d'études et du caractère récent de ces recherches. D'après les recherches que nous avons effectuées, nous proposons de retenir trois grandes orientations (non exhaustives). Une première orientation consiste à étudier les mécanismes sociocognitifs à l'œuvre dans l'apparition des préjugés et des discriminations envers les musulmans et leur religion. Pour ce faire, les chercheurs en psychologie sociale interrogent les théories psychosociologiques classiques des biais intergroupes (catégorisation sociale, identité sociale, menace intergroupe par exemple) afin de comprendre quelles peuvent être les causes de l'islamophobie (Tapia, 2012). Une deuxième orientation se donne pour objectif de s'adapter à la nouvelle donne en proposant des outils de mesure adaptés à l'évaluation des préjugés et des discriminations islamophobes. Une troisième orientation se focalise sur l'analyse de la discrimination perçue et les conséquences de cette discrimination sur les stratégies de coping mises en place ainsi que les conséquences psychologiques néfastes.

### 3.4.1. Les outils d'évaluation de l'islamophobie

Depuis un certain nombre d'années, la question des préjugés et des discriminations islamophobes s'inscrit à l'ordre du jour des agendas politiques et associatifs. L'existence de cette hostilité intergroupe semble également de moins en moins contestée notamment suite aux différentes enquêtes d'opinions et rapports publiés annuellement. Malgré un nombre timide de recherches, la psychologie sociale n'est pas en reste et quelques chercheurs ont élaboré des échelles afin de mesurer l'islamophobie. Ces recherches sont importantes car elles permettent à la fois de faire l'état des lieux du niveau d'islamophobie au sein de différents pays et surtout de comprendre les mécanismes sociocognitifs sous-jacent à ce phénomène.

Les outils d'évaluation de l'islamophobie peuvent être classés dans deux grandes catégories : les outils d'évaluation explicite ainsi que les outils d'évaluation implicite. Nous présenterons donc, de manière non exhaustive, un ensemble d'outils récents : trois échelles d'évaluation explicite, puis deux tests d'association implicite.

Lee, Gibbons, Thompson & Timani (2009) font partis des chercheurs qui considèrent que le terme islamophobie est un terme approprié pour rendre compte des préjugés et des discriminations dont sont victimes les personnes musulmanes. Ils ont donc fait le choix d'élaborer une échelle d'évaluation en considérant que l'islamophobie correspondait à la peur de l'Islam et des musulmans en tant que groupe social et ils l'ont donc clairement libellée « The islamophobia scale ». En effet, en psychologie sociale la question des émotions dans la construction des représentations et l'organisation des rapports intergroupes n'est pas neuve (Velasco González, Verkuyten, Weesie & Poppe, 2008). Selon la Théorie des Emotions Intergroupes (Mackie, Devos & Smith, 2000), les membres d'un groupe peuvent ressentir de la peur ou éprouver de l'anxiété à partir du moment où l'exogroupe est perçu comme une menace pour l'identité de leur groupe d'appartenance. Ces situations s'accompagnent 1) d'une tendance à fuir ou à éviter l'exogroupe (Devos, 2005) et 2) de l'émergence de stéréotypes envers l'exogroupe (Riek, Mania, & Gaertner, 2006 ; Stephan & Stephan, 1985). En outre, dans leur approche sociofonctionnelle, Cottrell et Neuberg (2005) cherchent à affiner la relation entre menace envers l'endogroupe et préjugés envers l'exogroupe. Ils mettent en évidence que chaque menace intergroupe entraîne une émotion particulière de la part de l'endogroupe et que cette émotion s'accompagne d'une action spécifique. Par exemple, la peur est la conséquence d'un événement menaçant l'intégrité physique de l'endogroupe. Elle s'accompagne d'un besoin de s'échapper alors que la colère est la réponse

émotionnelle lorsque que l'exogroupe représente un obstacle pour la réussite de l'endogroupe. Elle engendre alors un comportement agressif de la part de ce dernier. Ainsi, les réponses affectives, comme la peur, sont souvent de bons prédicteurs des attitudes envers les groupes sociaux (Greenland & Brown, 1999 ; Hodson, Choma, Boisvert, Hafer, MacInnis & Costello, 2013 ; Islam & Hewstone, 1993). Par conséquent, étant donné que le sentiment de peur peut activer les préjugés (Soldatova, 2007), l'échelle, construite autour de cette émotion, peut valablement évaluer les attitudes et comportements négatifs de certains individus envers les musulmans et leur religion. Cet outil était initialement composé de 41 items. Par la suite, les analyses statistiques conseillent de ne garder que 16 items. L'échelle d'islamophobie est donc en outil composée de ces 16 items et de deux dimensions ; une dimension affective et comportementale composée de 8 items et une dimension cognitive avec aussi, 8 items. Elle fera par ailleurs l'objet d'une validation approfondie par Lee, Reid, Short, Gibbons, Yeh et Campbell en 2013. Dans l'ensemble, l'échelle d'islamophobie est positivement corrélée aux échelles de fondamentalisme religieux, de racisme moderne et de personnalité autoritaire de droite (Right Wing Authoritarianism). En outre, elle est négativement corrélée à l'estime de soi. Ainsi, l'échelle d'islamophobie s'inscrit dans les études classiques de psychologie sociale et de psychologie de la religion qui prédisent que les personnes les plus autoritaires, qui ont une faible estime de soi et/ou qui envisagent leur religion de manière dogmatique ont en général des préjugés envers les minorités et auront donc plus de préjugés islamophobes que les personnes ayant habituellement moins de préjugés.

Ernst, Venable et Bornstein (2003, cité par Ernst & Bornstein, 2012) quant à eux, considèrent qu'il existe des préjugés divers et variés à l'encontre des musulmans et de l'Islam dont l'islamophobie est une des expressions de ces préjugés. Ils ont ainsi élaboré « l'anti muslim prejudice scale » (AMP) dont l'objectif était d'évaluer les attitudes négatives à l'égard des valeurs sociales, morales et culturelles de l'Islam et des musulmans. Cette échelle se compose de 20 items : 10 items anti-musulmans « *L'Islam, par sa nature, est contraire à la culture française* » et 10 items pro-musulmans (items inversés) « *L'Islam incite à la gentillesse et l'amour envers chacun* ». Les items positifs sont recodés de telle sorte qu'un score élevé indique un fort taux de préjugés envers les musulmans. Les analyses statistiques révèlent une nouvelle fois que le fondamentalisme religieux, le conservatisme, l'autoritarisme et l'orientation à la dominance sociale sont des prédicteurs des préjugés envers les musulmans.

Enfin, Imhoff & Recker (2012), tout comme de nombreux auteurs, font le constat qu'une critique de l'Islam peut être associée, à tort, à un rejet et à de l'hostilité envers cette religion et qu'à l'inverse, le recours à des valeurs laïques et démocratiques ne sert que de prétexte pour

délégitimer et justifier les préjugés et les discriminations islamophobes. Cette constatation les amène à la nécessité d'élaborer une définition opérationnelle qui distingue clairement ce qui relève de réels préjugés envers l'Islam de ce qui relève d'une critique construite sans hostilité envers la religion musulmane et ses adeptes. Ils ont ainsi développé une échelle qui intègre ces deux patterns : préjugés islamophobes et critique, qu'ils nomment séculière, de l'Islam. Au final, les analyses statistiques révèlent que cette échelle est composée de 15 items répartis en deux dimensions : la dimension de préjugés islamophobes (neuf items) et la dimension de critique séculière (six items). La dimension de préjugés islamophobes est positivement corrélée aux mesures de personnalité autoritaire de droite et à l'orientation à la dominance sociale alors que la dimension de critique séculière n'est corrélée avec aucun de ces deux construits. Ces résultats montrent que seuls les individus qui partagent des valeurs anti-égalitaires semblent avoir des préjugés envers l'Islam et ces adeptes et qu'une critique sans préjugé de la religion musulmane, de ses pratiques ou de ses adeptes est possible.

De leur côté, Rowatt, Franklin et Cotton (2005) ont élaboré un test d'association implicite des préjugés envers les chrétiens et les musulmans. Afin de compléter ce test, les participants (152 étudiants en psychologie) étaient placés derrière un ordinateur et ils avaient pour consigne d'appuyer sur le bouton « a » (placé à gauche) lorsque la paire de mots qui semblait correcte au participant apparaissait à gauche de l'écran et sur le bouton « 5 » (placé à droite) lorsque la paire de mot qualifié de correct par le participant apparaissait à droite de l'écran. Les paires de mots étaient composées d'un prénom, soit à consonance judéo chrétienne soit à consonance musulmane (les prénoms ayant été sélectionnés dans la Bible et le Coran) et d'un adjectif (positif : intelligent, chanceux, heureux ou négatif : méchant, triste, malfaisant par exemple). Ces deux éléments composaient ce que les auteurs ont appelés les catégories congruentes et incongruentes. Partant de l'hypothèse que les étudiants ont une vision plus négative des musulmans que des chrétiens, les catégories congruentes correspondaient à l'association suivant : musulman+négatif (Rahmaan+méchant) / chrétien+positif (Elohim+intelligent) et les catégories incongruentes à l'association musulman+positif (Salaam+heureux) et chrétien+négatif (Savior+malfaisant). De manière simplifiée, le temps de réponse entre l'apparition du mot à l'écran et le moment où le participant appuie sur le bouton est relevé et ce temps servira aux analyses statistiques. L'intérêt de cette recherche est d'avoir adapté le test d'association implicite à la population musulmane et chrétienne et de l'avoir associé à une mesure d'évaluation explicite des préjugés religieux (notamment). Les résultats montrent 1) que les participants ont une attitude plus positive envers les chrétiens qu'envers les

musulmans aux échelles auto-rapportées. 2) Ces résultats sont retrouvés pour la mesure de préjugés implicites. Les participants mettent plus de temps pour répondre aux situations incongruentes que congruentes. En d'autres termes, ils ont besoin de plus de temps pour associer des adjectifs positifs aux noms musulmans que pour associer ces adjectifs positifs aux noms chrétiens et ils mettent moins de temps à associer des adjectifs négatifs aux noms musulmans qu'aux noms chrétiens. 3) Les attitudes implicites et explicites à l'égard des personnes chrétiennes sont positivement corrélées alors qu'aucune relation significative n'est retrouvée pour les préjugés implicites et explicites envers les musulmans. Malgré cette absence de relation, les deux outils révèlent la présence de préjugés implicites et explicites envers les personnes de confessions musulmanes.

Enfin, Park, Felix & Lee (2007), ont transposé le test d'association implicite élaboré par Rowatt *et al.* (2005) afin d'évaluer les attitudes à l'égard du groupe ethnique et religieux : arabe et musulman. La procédure était la même que celle décrite précédemment. Les analyses statistiques révèlent que les participants (43 étudiants dans l'étude 1 et 56 dans l'étude 2) ont une attitude plus positive envers les prénoms de types occidentaux qu'envers les prénoms à consonance arabo-musulman et ils ont également une attitude plus positive envers les prénoms associés à des personnes de couleur noire qu'envers ces mêmes prénoms arabo-musulmans. Ces résultats indiquent une nouvelle fois la présence de préjugés implicites et explicites (seulement lorsqu'il s'agit de comparer les prénoms occidentaux aux prénoms arabo-musulmans) envers les personnes arabo-musulmanes.

### **3.4.2. L'étude des conséquences de l'islamophobie**

Un nombre croissant de recherches s'intéressent à l'évaluation des répercussions de l'islamophobie sur les musulmans au sein de sociétés dans lesquelles évoluent des groupes majoritaires occidentalisés et d'autres minoritaires. Les musulmans étant généralement considérés comme un de ces groupes minoritaires, homogènes et essentialisés dans les sociétés occidentalisées. Les études présentées ci-dessous dressent un panorama non exhaustif de ces conséquences.

Kunst, Sadeghi, Tahir, Sam et Thomsen (2016) ont réalisé une recherche intéressante afin de montrer les effets délétères de l'islamophobie aussi bien sur le groupe dominant que sur le groupe dominé. Pour ce faire, ils ont réalisé deux études. La première étude impliquait 202 Norvégiens (chrétiens ou athées, constituant le groupe majoritaire). Les auteurs émettaient

l'hypothèse que la relation entre l'identité religieuse de ces derniers et l'injonction à l'acculturation des personnes de confession musulmanes serait médiatisée par les stéréotypes islamophobes et le degré d'anxiété. Dans la seconde étude, les auteurs postulaient que la relation entre l'identité religieuse musulmane et le degré d'acculturation est médiatisée par la perception de préjugés et de discriminations islamophobes. Afin de tester cette hypothèse, les chercheurs ont interrogés 210 musulmans norvégiens-pakistanaï (groupe minoritaire) afin de leur administrer un questionnaire évaluant l'orientation à l'acculturation, l'identité religieuse ainsi qu'un questionnaire de discrimination islamophobe perçue. Les résultats confirment les deux hypothèses. En effet, pour le groupe majoritaire, l'identité religieuse chrétienne est corrélée à un niveau élevé d'islamophobie et d'anxiété, lequel est fortement associé à une injonction d'assimilation de la minorité religieuse musulmane. En parallèle, lorsque les personnes de confession musulmane perçoivent de l'islamophobie, leur identité religieuse est négativement corrélée au désir de s'intégrer à la culture nationale dominante. Ainsi, plus la peur de l'Islam et des musulmans sera grande, plus la demande d'assimilation du groupe minoritaire sera importante. Mais plus la perception de l'islamophobie sera importante, plus l'écart entre le groupe dominant et le groupe dominé se creusera, ce qui augmentera la peur de ce groupe chez le groupe dominant. Kunst *et al.* (2016) parlent de cercle vicieux afin de qualifier ces répercussions délétères. Ils considèrent que l'islamophobie représentent un obstacle à l'intégration des personnes de confessions musulmanes.

Par ailleurs, d'autres chercheurs s'intéressent à la question du genre dans la production de l'islamophobie en considérant que le sort réservé aux femmes musulmanes est plus inégalitaire et violent que celui réservé aux hommes, notamment à cause du port du voile. En effet, marqueur identitaire religieux, le voile fait l'objet de débats passionnés depuis l'affaire du voile en 1989 et il tend à être considéré par une partie de la société française comme « l'expression d'une *islamité menaçante*<sup>23</sup> et le symbole d'un nouveau fondamentalisme musulman qui mettrait en danger les valeurs laïques et républicaines » (Geisser, 2005, p. 77). En outre, une partie des féministes considèrent le port du voile comme le symbole de l'oppression de la femme et il serait un marqueur d'un retour en arrière de la condition féminine (CCIF, 2016). Ainsi, Saroglou, Lamkaddem, Van Pachterbeke et Buxant (2009) s'intéressent à la vision du groupe majoritaire à propos du voile. Pour ce faire, ils ont mené deux études comprenant respectivement 166 et 147 belges. Les résultats de cette recherche révèlent que les participants ont une vision négative du port du voile au sein de leur société

---

<sup>23</sup> En italique dans le texte

( $M = 4.36 / 7$  pour l'étude 1 et  $M = 3.91 / 7$  pour l'étude 2) et que cette opinion négative peut être expliquée à la fois par les préjugés implicites envers les immigrés et les personnes d'origine arabe, par l'importance accordée aux valeurs sécuritaires ainsi que par un rejet des religions en général. Les résultats de l'étude d'El-Geledi et Bourhis (2012) réalisée au Canada auprès de 76 étudiants, confirment les résultats de l'étude de Saroglou *et al.* (2009) et révèlent que les participants ont une attitude plus négative envers les femmes portant le voile qu'envers les femmes n'en portant pas. Les résultats de ces diverses recherches en psychologie concordent avec les données révélées suite aux différents sondages d'opinion mentionnés ci-dessus. Ils sont par ailleurs le reflet de l'inquiétude et du rejet à l'égard de cette pratique religieuse musulmane. Allen (2010) considère que cette vision négative du voile essentialise les femmes musulmanes voilées et les réduit ainsi à la seule dimension identitaire religieuse. Il considère également qu'elles représentent l'incarnation de tout ce qui est considéré comme problématique et menaçant dans la religion musulmane.

Enfin, un ensemble de recherches s'intéressent à la perception des préjugés et des discriminations islamophobes ainsi qu'à ses conséquences sur différentes variables individuelles comme l'estime de soi ou la détresse psychologique. Elles cherchent par ailleurs à mettre en évidence les stratégies d'ajustement qu'adoptent les personnes discriminées pour faire face aux effets délétères de l'hostilité intergroupe. En effet, différentes études montrent que la perception d'une discrimination ethnique est négativement corrélée à l'anxiété et à la dépression (Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson & Levy, 2005) mais que ces effets sont atténués lorsque les individus mettent en place des stratégies d'ajustement comme une plus forte identification à son groupe d'appartenance ou la recherche d'un soutien social auprès de la famille ou des amis par exemple (Noh & Kaspar, 2003). Ainsi, des chercheurs ont testé ces modèles de discrimination perçue sur la population musulmane. Par exemple, Kunst, Sam et Ulleberg (2012) dans leur étude réalisée auprès de trois groupes minoritaires (Germano-Turcs, Franco-Maghrébins et Anglais-Pakistanaï), montrent que la perception de l'islamophobie prédit à la fois une augmentation de la détresse psychologique (stress, nervosité) ainsi qu'une plus forte identification au groupe d'appartenance des musulmans. Dans la même perspective, la recherche de Kunst, Tajamal, Sam & Ulleberg (2012) révèle que le fait d'appartenir au groupe stigmatisé des musulmans et de percevoir de l'islamophobie, renforce l'opposition entre être musulman et être membre du groupe majoritaire. Les personnes de confession musulmane sont ainsi tiraillées entre la volonté d'être intégrées au sein de la culture dominante et leur souhait de maintenir leur identité religieuse. En Australie, Every & Perry (2014) avaient pour hypothèse que la discrimination

perçue avait un impact sur l'estime de soi. Pour la tester, ils ont interrogé 49 musulmans australiens (représentant le deuxième groupe le plus discriminé après les aborigènes) et ils leur ont administré l'échelle d'estime de soi de Rosenberg ainsi qu'une échelle de discrimination perçue. Les résultats valident leur hypothèse indiquant que la perception d'une discrimination religieuse interpersonnelle est associée à une faible estime de soi. Ces auteurs indiquent par ailleurs la difficulté d'avoir accès à cette population en raison à la fois du contexte international post attentats et de ses répercussions sur les populations de confessions musulmanes. Pour finir, aux Pays Bas, Verkuyten et Yildiz (2006) proposent un modèle de rejet-(dés)identification afin d'étudier l'impact de la discrimination religieuse perçue sur différents types d'identification. Ils ont réalisé une série de trois études et interrogés pour chacune d'entre elles des personnes musulmanes qui avaient la double nationalité : turque et néerlandaise. Ces personnes représentent aux Pays Bas, un groupe minoritaire et par conséquent les néerlandais constituent le groupe majoritaire. Dans la première étude, les auteurs s'attendaient à ce qu'au moment où les participants percevaient du rejet et de la discrimination ils s'identifieraient plus au groupe ethnique minoritaire, ce dernier devenant un médiateur fort qui prédit une faible identification au groupe ethnique majoritaire. L'hypothèse numéro deux, est la même que l'hypothèse numéro un, sauf que les auteurs manipulent, en plus, l'appartenance religieuse minoritaire (musulmane). Les auteurs postulent dans la troisième étude que lorsque les participants perçoivent du rejet et de la discrimination, leur identité religieuse augmente et devient un puissant médiateur qui prédit à la fois une faible identification au groupe des Néerlandais et une forte désidentification à ce même groupe. Les analyses statistiques confirment les hypothèses un et deux, mais ne confirment que partiellement l'hypothèse numéro trois. Les résultats de l'étude un montrent que plus les participants se sentent discriminés, plus ils s'identifient au groupe minoritaire turc et moins ils s'identifient au groupe national majoritaire des Néerlandais. La deuxième étude montre une forte relation positive entre l'identité turque et l'identité musulmane, ce qui indique qu'être musulman est un élément important dans ce que signifie être Turc. Ainsi, l'identité religieuse est un médiateur plus fort que l'appartenance ethnique dans la relation entre discrimination perçue et identification au groupe majoritaire. La dernière étude met en évidence que plus les Turcs-Néerlandais musulmans perçoivent du rejet et de la discrimination, moins ils s'identifient aux groupes des Néerlandais. Par ailleurs, plus leur identité musulmane est forte, plus ils se désidentifient de ce groupe majoritaire indépendamment de la perception d'un rejet (la désidentification étant définie par ces auteurs comme un processus actif de rejet et de mise à l'écart d'un groupe particulier, et ce, de manière plus importante lorsqu'une identité est

perçue comme contradictoire par rapport à une autre). Cette recherche complète le modèle de rejet-identification par Branscombe, Schmitt & Harvey (1999) en proposant un modèle de rejet-désidentification. Elle révèle par ailleurs l'importance de prendre en compte à la fois l'identification au groupe majoritaire et minoritaire afin de comprendre comment le groupe minoritaire religieux réagit face au rejet et à la stigmatisation et comment il évolue au sein de la société majoritaire.

### 3.5. Conclusion

En conclusion, les préjugés et les discriminations à l'égard des personnes de confession musulmane existent et ceux, depuis plusieurs années. Les différents sondages d'opinions ainsi que les échelles d'évaluation proposées par la psychologie sociale viennent attester ce phénomène. Les répercussions de cette hostilité sur les musulmans ne se font pas attendre. De manière générale, ces différentes études mettent en évidence que, quel que soit le pays occidental dans lequel vivent les musulmans, ces derniers perçoivent de la discrimination religieuse. Cette perception de l'islamophobie a 1) des conséquences sur l'intégration des musulmans dans les sociétés occidentales 2) des répercussions délétères à la fois sur l'estime de soi et sur la détresse psychologique des personnes stigmatisées mais 3) ces personnes ne restent pas inactives face à ce rejet. Au contraire, elles mettent en place des stratégies d'ajustement afin de contrer les conséquences négatives de cette hostilité. 4) Lorsque l'on se situe du point de vue intersectionnelle, les résultats de ces recherches montrent que les femmes en général et les femmes voilées en particulier sont victimes d'une double peine en tant que femme et musulmane.

Par ailleurs, cet inventaire des différentes recherches témoigne à quel point l'étude de l'islamophobie en psychologie sociale n'en est qu'à ses balbutiements. Le champ de recherches empirique francophone est le plus représentatif de cette pauvreté. Les possibilités offertes aux chercheurs qui veulent s'essayer à ce sujet sont donc vastes, riches et enthousiasmantes. Dès lors, il ne tient qu'à nous d'étudier ce fait social afin de combler ce vide. C'est ce que nous proposons de réaliser avec les recherches empiriques suivantes.



## **SECONDE PARTIE**

### **Recherches empiriques sur l'islamophobie**



**Chapitre 4 :**

**Appartenance religieuse, préjugés et  
discriminations : validation francophone  
d'une mesure d'islamophobie<sup>24</sup>**

---

<sup>24</sup> Cette recherche a fait l'objet d'un article actuellement en cours d'évaluation : Ameline, A., Ndofo, A., & Roussiau, N. (2017). Assessing religious discrimination : a french validation of the islamophobia scale. (En cours d'évaluation).



## 1. Introduction

Cette recherche considère l'augmentation de l'islamophobie en France et dans les pays occidentaux. Elle s'inscrit par ailleurs dans un contexte de libération de la parole raciste et de l'expression d'une certaine forme de repli identitaire. Aux Etats-Unis, par exemple, la plupart des enquêtes montrent qu'environ la moitié de la population a une vision négative de l'Islam et que les musulmans et leur religion sont associés à des termes comme « radical, guerre, terrorisme, violence, etc. » (Pew Forum on Religion & Public Life, 2007). En France, les résultats de plusieurs enquêtes vont dans le même sens. Par exemple, l'enquête de la Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme (CNCDH), réalisée en 2013, fait état d'une augmentation toujours plus marquée d'une méfiance, doublée d'un rejet, à l'égard des musulmans<sup>25</sup>. L'enquête de l'institut Ipsos, en date de janvier 2015, révèle, quant à elle, que 47% des Français pensent que « [L'islam] n'est pas compatible avec les valeurs de la société française »<sup>26</sup>. Les résultats de ces différentes enquêtes semblent témoigner de la persistance des préjugés antimusulmans voire de l'aggravation de l'islamophobie dans la société. Cette aggravation a des causes multiples, mais elle n'est pas sans rapport avec les faits d'actualité sociopolitiques dans lesquels, des individus se revendiquant de confession musulmane, sont les acteurs principaux. En général, les enquêtes montrent régulièrement qu'il y a une corrélation entre ces faits d'actualité tragiques (de type 11 septembre 2001 aux U.S.A ou 7, 8 et 9 Janvier et 13 novembre 2015 en France) et la montée du sentiment d'islamophobie. Même s'il est clair que « la législation française en matière de lutte contre les discriminations a particulièrement bien progressé depuis les années 1970 » (Amiraux, 2003, p. 63), les résultats de ces différentes enquêtes témoignent de l'impact limité des lois antidiscriminatoires et des actions institutionnelles. Par ailleurs, ces résultats interpellent les chercheurs quant à la nécessité d'étudier les mécanismes sociocognitifs sous-jacents aux préjugés et à la discrimination subis par les musulmans.

Il est courant de parler d'islamophobie pour caractériser l'hostilité envers les musulmans. Cette notion a été initialement évoquée dans l'espace francophone (Cesari, 2006), puis légitimée par des chercheurs aux Etats-Unis et en Angleterre, notamment à travers la publication du rapport du Runnymede Trust de 1997 (Asal, 2014 ; Cesari, 2006). Néanmoins,

---

<sup>25</sup> <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/144000199/0000.pdf>

<sup>26</sup> <http://www.ipsos.fr/decrypter-societe/2015-01-29-apres-attentats-clarifications-qui-ont-fait-baisser-tensions-sur-l-islam>

si l'islamophobie s'impose comme un objet de recherche, le consensus sur son sens et ses caractéristiques reste introuvable. Certains auteurs (Ernst, Venable & Bornstein, 2003 cité par Ernst & Bornstein, 2012) préfèrent parler de « racisme anti-musulman » parce qu'à leurs yeux, les préjugés ne sont pas dirigés vers une religion mais plutôt vers des individus qui s'en réclament éventuellement. Selon cette perspective, l'hostilité envers les musulmans refléterait une forme de racisme culturel qui aurait évolué progressivement passant d'un racisme anti-arabe à un racisme anti-musulman (Poynting & Mason, 2007). D'autres auteurs estiment que le suffixe « phobie » n'est pas approprié, en ce sens que « l'islamophobie relève d'un racisme structuré qui se manifeste concrètement plutôt que d'une peur irrationnelle comme le suggère l'étymologie du mot » (Asal, 2014, p. 19). Une troisième catégorie d'auteurs et d'institutionnels (Bleich, 2011 ; Koffi Annan, 2004 ; The Runnymede trust, 1997) se fondent sur l'idée que la religion et les individus identifiés dans cette confession sont indissociables dans la représentation qu'en ont les gens. A leurs yeux, la notion d'islamophobie serait la plus fonctionnelle pour définir et caractériser, d'un seul tenant, la crainte ou la haine de l'Islam ainsi que la peur et l'hostilité envers tous les musulmans<sup>27</sup>. Suivant cette dernière orientation, Allen (2010) propose de considérer l'islamophobie comme une variante du racisme. Comme le racisme, l'islamophobie fait référence aux préjugés, à la discrimination et l'exclusion contre les musulmans et, a fortiori, contre l'Islam. L'expression « racialisation religieuse », utilisée dans le rapport du Runnymede Trust (1997), illustre bien la parenté entre islamophobie et racisme. Concrètement, cette expression met l'accent sur le processus qui fait basculer progressivement le racisme ethnique vers un racisme religieux. Comme dans le rapport du Runnymede, certains travaux (Allen & Nielsen, 2002) insistent sur le rôle de la peur dans la montée et la persistance de l'islamophobie. On peut donc définir l'islamophobie comme étant la peur de l'Islam, en tant que religion, et des Musulmans, en tant que groupe social (Kunst, Tajamal, Sam & Ulleberg, 2012 ; Soldatova, 2007). C'est dans cette perspective conceptuelle que Lee, Gibbons, Thompson et Timani (2009 ; Lee, Short, Yeh, Reid, Gibbons, & Campbell, 2013) ont construit leur échelle d'islamophobie.

En effet, en psychologie sociale, la question des émotions dans la construction des représentations et l'organisation des rapports intergroupes n'est pas neuve (Velasco González, Verkuyten, Weesie & Poppe, 2008). Selon la théorie des émotions intergroupes (Mackie, Devos & Smith, 2000), les membres d'un groupe peuvent ressentir de la peur ou éprouver de

---

<sup>27</sup> « The word is not ideal, but is recognizably similar to “xenophobia” and “euophobia”, and is a useful shorthand way of referring to dread or hatred of Islam – and, therefore, to fear or dislike of all or most Muslims” (The Runnymede Trust, 1997, p. 1).

#### **Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie**

l'anxiété à partir du moment où l'exogroupe est perçu comme une menace pour l'identité de leur groupe d'appartenance. Ces situations s'accompagnent 1) d'une tendance à fuir ou à éviter l'exogroupe (Devos, 2005) et 2) de l'émergence de stéréotypes envers l'exogroupe (Riek, Mania, & Gaertner, 2006 ; Stephan & Stephan, 1985). Ainsi, les réponses affectives, comme la peur, sont souvent de bons prédicteurs des attitudes envers les groupes sociaux (Greenland & Borwn, 1999 ; Hodson, Choma, Boisvert, Hafer, MacInnis, Costello, 2013 ; Islam & Hewstone, 1993). Par conséquent, étant donné que le sentiment de peur peut activer les préjugés (Soldatova, 2007), on peut comprendre que ce cadre théorique ait inspiré Lee et ses collègues (2009, 2013) et que ces auteurs aient pensé que l'échelle, construite autour de cette émotion, puisse valablement évaluer les attitudes et comportements négatifs de certains individus envers les musulmans et leur religion.

L'étude envisagée consiste ainsi à valider en français l'échelle de Lee et ses collègues (2009). Elle s'inscrit dans la perspective théorique qui considère que le concept d'islamophobie est le plus fonctionnel pour rendre compte de l'unicité de la perception concernant la religion et les personnes identifiées à cette religion. L'étude évalue donc le degré d'islamophobie engendré par la peur (réelle ou supposée) à la fois de l'Islam et des musulmans sur ceux qui n'appartiennent pas à cette catégorie, ainsi que ses conséquences en termes de préjugés et de discrimination envers les individus de confession musulmane. Il est clair, à nos yeux, que le fait de s'appuyer théoriquement sur une conception de l'islamophobie en termes d'agrégation de l'hostilité envers une religion et un groupe pouvant y être référé, n'explique que partiellement l'hostilité persistante envers les musulmans. Les ressorts de cette hostilité sont très souvent à rechercher dans l'histoire d'un pays (la sociologie de sa population ou son passé colonial par exemple) (Asal, 2014).

Néanmoins, une revue sommaire de la littérature montre que la mobilisation des chercheurs anglo-saxons sur l'islamophobie (Allen 2010 ; Allen & Nielsen, 2002 ; Hallak & Quina, 2004 ; Reser & Muncer, 2004) contraste avec la relative indifférence des psychologues francophones sur ce sujet. Des ouvrages de sciences politiques (Geisser, 2005, 2012) et de sociologie (Amiriaux 2003, 2004) existent, mais la littérature psychologique dans ce domaine est rare. Par conséquent, l'objectif général de cette recherche est de proposer une validation francophone de l'échelle d'islamophobie à travers trois études réalisées respectivement auprès de 104 ; 122 ; 192 participants « tout venant ». Ce parti pris empirique peut permettre d'éviter le problème de la généralisation impossible de résultats, lorsque ces derniers sont recueillis auprès des échantillons composés exclusivement d'étudiants (Peterson & Merunka, 2014).

## **2. Présentation des critères de fidélité et validité nécessaires à la validation d'une échelle**

L'objectif de cette partie est 1) de présenter les différents critères de fidélité et de validité classiquement utilisés dans les recherches dont le but est de valider dans une langue donnée un outil de mesure (Bernaud, 2008) et 2) de mettre en relation ces différents critères avec les théories psychosociales qui étudient l'étiologie des biais intergroupes. En effet, depuis l'étude pionnière d'Allport en 1954, de nombreuses recherches en psychologie sociale se sont intéressées à l'étude des mécanismes sociocognitifs des préjugés et des discriminations. Les résultats de ces études ont permis de décrire de manière détaillée certains facteurs susceptibles d'engendrer des préjugés et des comportements discriminatoires à l'égard de l'exogroupe. C'est à partir d'une sélection et d'une évaluation de certains de ces facteurs que nous avons construit nos différents critères de validité.

### **2.1. Fidélité**

De manière générale, la fidélité d'une mesure correspond à « sa constance à fournir globalement le même résultat à chaque fois qu'elle est utilisée sur une même personne » (Whitley & Kite, 2013, p. 65). Elle peut être évaluée de différentes façons, mais les deux mesures classiquement utilisées sont le test-retest (ou la stabilité temporelle) qui consiste à administrer l'outil de mesure aux mêmes groupes de personnes et ce, à deux moments différents. Ensuite, les chercheurs calculent un coefficient de corrélation entre ces deux périodes et s'il est significatif, on peut estimer que la mesure est fidèle. La cohérence interne est l'autre test qui permet d'évaluer la fidélité. Le principe ici est de vérifier par exemple que les gens qui ont des attitudes positives à l'égard d'un objet privilégieront, de manière cohérente, les items qui évaluent les attitudes positives plutôt que les items qui évaluent les attitudes négatives.

Afin de vérifier la fidélité de l'échelle d'islamophobie, la cohérence interne sera évaluée au cours de l'étude 1 et la stabilité temporelle lors de l'étude 2.

## **2.2. La validité**

La validité permet de s'assurer qu'un outil évalue bien ce qu'il est censé évaluer et pas autre chose. Pour ce faire, un ensemble de construits théoriques et de données empiriques doit être croisé et analysé afin de retenir uniquement les mesures pertinentes pour vérifier cette validité. Trois grands indices de validités sont couramment utilisés dans la littérature et ils font référence à la validité de construit (Roussel, Durrieu, Campoy & El Akremi, 2002).

### **2.2.1. La validité prédictive**

La validité prédictive a pour objectif « de vérifier si les relations observées entre plusieurs construits sont conformes aux prédictions théoriques ou empiriques antérieures. » (Roussel, Durrieu, Campoy & El Akremi, 2002, p. 17). Lors de la troisième étude, la validité prédictive de la version française de l'échelle d'islamophobie sera évaluée à travers différentes variables qui sont l'estime de soi, l'empathie, l'orientation à la dominance sociale ainsi que l'orientation politique.

**L'estime de soi :** la littérature disponible sur les biais intergroupes révèle que l'estime de soi est liée aux préjugés. En effet, les personnes déclarant avoir une faible estime d'elles même, c'est-à-dire les personnes qui s'évaluent de manière négative, expriment plus de préjugés envers les différents exogroupes que les personnes déclarant avoir une haute estime de soi. Deux types d'explications sont avancés afin de d'expliquer cette relation. La première explication concerne la valorisation de l'estime de soi. Ici, les individus ayant une faible estime de soi mobilisent plus de préjugés afin de dévaloriser l'autre dans le but de masquer ses propres faiblesses. La deuxième explication renvoie à la protection de l'image de soi. Ici, lorsque l'estime de soi d'un individu est menacée, l'expression de préjugés permettrait de relever cette estime de soi. L'explication en termes de protection est validée de manière plus robuste dans la littérature que celle de la valorisation (Whitley & Kite, 2013).

**L'empathie** est une variable individuelle robuste susceptible de prédire des préjugés. Les différentes recherches ont révélé que les personnes empathiques avaient moins de préjugés que les personnes avec un faible score d'empathie. Cela sous-entend que les individus capables d'adopter la position de l'autre, d'imaginer ce qu'il ressent, sont plus susceptibles de

créer de la sympathie à l'égard de cet autre et donc d'inhiber leurs préjugés. Or, cette sympathie est remise en question lorsque les individus ont peur d'un exogroupe.

**L'orientation à la dominance sociale :** la dominance sociale se réfère aux attitudes des individus envers les inégalités sociales et la domination entre les groupes sociaux (Pratto, Sidanius, Stallworth & Mall, 1994). Cela sous-entend que chaque société se caractérise par l'existence d'une hiérarchie sociale avec au sommet un groupe dominant et à la base, un groupe dominé. Chacun des groupes tentent de maintenir ou bien d'améliorer sa situation. De plus, chaque système social construit des « mythes légitimateurs » (Duarte, Dambrun & Guimond, 2004). La croyance en ces mythes justifie, et donc maintient la hiérarchie sociale et les inégalités entre l'endogroupe et l'exogroupe. Les mythes légitimateurs sont de deux sortes. Le premier se réfère en la croyance « en un monde juste ». Ainsi, les individus mériteraient la place qu'ils occupent. L'adhésion à ce mythe permet aux individus des groupes dominants de légitimer la suprématie de leur groupe par rapport au groupe dominé et ainsi de perpétuer les inégalités sociales. Le second mythe se réfère à l'opposition à l'égalité intergroupe et justifie les inégalités sociales. Cela sous-entend que les individus qui sont en bas de l'échelle sociale doivent y rester. Ainsi, les individus ayant une forte orientation à la dominance sociale font état également de plus de préjugés envers différentes catégories sociales.

**L'orientation politique :** les recherches en psychologie sociale tendent à montrer que, généralement, les personnes ayant des traits de personnalités plutôt orientés à droite ont plus de préjugés que les personnes dont la personnalité s'orienterait plutôt à gauche de l'échiquier politique (Duckitt & Sibley, 2010 ; Heaven, Organ, Supavadeeprasit & Leeson, 2005 ; Wagner, Tisserant & Bourhis, 2013).

### 2.2.2. La validité convergente

Il s'agit ici de se référer « au niveau de corrélation entre les résultats d'une mesure et ceux d'autres mesures qui évaluent des caractéristiques identiques ou proches, et des comportements qui sont en relation avec la caractéristique mesurée. » (Whitley & Kite, 2013, p. 66). Elle sera testée lors de l'étude 3 en comparant l'échelle de préjugés à l'égard des musulmans (Ernst, Venable & Bornstein, 2003) à l'échelle d'islamophobie Lee et *al.* (2009), qui, comme mentionnée dans le chapitre 3 sont théoriquement proches.

### 2.2.3. Validité discriminante

Ce critère de validité « se réfère au fait qu'une mesure n'évalue pas des caractéristiques qu'elle n'est pas censée évaluer. » (Whitley et *al.*, 2013, p. 66). Elle sera aussi testée lors de l'étude 3 grâce à un item évaluant une peur spécifique. En effet, selon la théorie des émotions intergroupes, la peur se présente sous plusieurs formes relativement distinctes les unes des autres ; l'islamophobie appartiendrait à la catégorie des peurs sociales alors que la peur du vide ou des araignées s'apparenterait aux catégories de peurs liées à la nature ou aux animaux (Ohman's, 2009).

## Étude 1 : Fiabilité et analyse factorielle exploratoire

### 1. Objectifs

Le premier objectif de cette étude est de révéler la structure sous-jacente de cette échelle d'islamophobie à l'aide de l'analyse factorielle exploratoire. Le second objectif est de vérifier la fiabilité de cette échelle grâce à l'alpha de Cronbach.

### 2. Méthodologie

#### 2.1. Population

Notre échantillon est composé de 104 participants « tout venant » âgés de 16 à 80 ans ( $M = 37.19$  ;  $ET = 16.09$ ) dont 66 % de femmes et 31 % d'hommes (2 personnes n'ont pas souhaité indiquer leur genre). Le pourcentage de croyants / non croyants se répartit de la manière suivante : 45 % de croyants contre 54 % de non croyants avec 2 non réponse. Parmi les croyants, 56 % n'ont pas souhaité indiquer leur religion, 44 % sont chrétiens.

#### 2.2. Procédure

Au début d'un cours magistral, plusieurs questionnaires étaient distribués aux étudiants de Licence 3 de Psychologie de l'Université de Nantes. Ceux qui acceptaient de prendre ce questionnaire avaient pour consigne de l'administrer à des personnes de leur entourage et, si

possible, des personnes qui n'avaient pas le même statut qu'eux. Les consignes d'anonymat et de confidentialité des participants leurs ont été spécifiées puis les étudiants étaient remerciés pour leur participation à l'administration de ce questionnaire. Les expérimentateurs ont laissé un délai de trois semaines à ces étudiants. Ce mode de passation a été inspiré de l'étude d'Altemeyer et Hunsberger (1992).

### 2.3. Matériel

**L'échelle d'islamophobie** : Initialement, les auteurs ont proposé 41 items tous construits sur les sentiments de peur et d'anxiété envers les musulmans et leur religion. Au final, ils ont conservé 16 items et deux dimensions ; une dimension affective et comportementale composée de 8 items « *Si je le pouvais, je vivrais dans un endroit où il n'y a pas de musulman* » et une dimension cognitive avec aussi 8 items « *L'islam est une religion dangereuse* ». Ils ont, par ailleurs, obtenu une cohérence interne satisfaisante (.92 pour la dimension affective et comportementale et .94 pour la dimension cognitive).

Dans la présente recherche, une traduction en double aveugle des items et de la consigne de l'anglais au français a été réalisée. Les trois traducteurs ne se sont pas concertés afin d'éviter des biais de contamination. Ensuite, une rencontre entre les traducteurs a eu lieu afin de retenir la traduction la plus pertinente pour la consigne et pour chacun des items. Il s'agit donc d'une traduction unilatérale allant dans le sens des suggestions de Laveault et Gregoire (2002). Ainsi, l'échelle d'islamophobie était présentée aux participants dans sa forme validée, soit un questionnaire auto-administré de 16 items. Les sujets étaient invités à se positionner sur une échelle de Likert graduée de 1 (*pas du tout d'accord*) à 5 (*tout à fait d'accord*).

Enfin, une série de questions concernant les variables sociodémographiques a été insérée à la fin du questionnaire. Elles renseignaient sur le genre, l'âge ainsi que sur l'orientation religieuse des participants.

### 3. Résultats

#### 3.1. Analyse factorielle exploratoire

Selon le tutoriel français destiné à l'utilisation de Spss 17<sup>28</sup>, trois postulats doivent être respectés avant de se lancer dans une analyse factorielle exploratoire. Le premier concerne la vérification des corrélations inter-items. En effet, il est nécessaire de s'assurer qu'il existe des corrélations entre les items qui font l'objet de l'analyse. Dans le cas contraire, l'analyse factorielle exploratoire n'est probablement pas appropriée. Le deuxième postulat renvoie à la vérification de l'adéquation de l'échantillonnage à l'aide de l'indice de Kaiser-Meyer-Olkin (KMO). Cet indice évalue la qualité des corrélations inter-items et il varie entre 0 et 1 : un indice inférieur à .5 est inacceptable ; .5 et plus = misérable ; .6 et plus = médiocre ; .7 et plus = bien ; .8 et plus = excellent. Enfin, le troisième postulat concerne le test de sphéricité de Bartlett. Cet indice permet de savoir si la matrice de corrélation est une matrice identité au sein de laquelle les corrélations sont égales à zéro. Il faut que ce test soit significatif ( $p < .05$ ) afin de rejeter l'hypothèse nulle qui postule que toutes les variables seraient indépendantes. Nous ajoutons un quatrième et dernier critère préconisé par Dancey et Reidy qui recommandent « de ne pas réaliser d'analyse factorielle avec moins de 100 participants, et d'avoir toujours au moins 5 fois plus de participants que de variables » (2007, p. 462).

Ainsi, dans la première étude de cette thèse, la matrice de corrélations révèle que tous les items concernés par cette recherche (16 items) sont fortement et significativement liés entre eux à  $p < .01$  (les résultats de ces corrélations inter-items se trouvent en annexe 2, p. 266). Par ailleurs, l'indice KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) de .92 est excellent et il indique que les corrélations entre les items sont de bonne qualité. En outre, l'indice de sphéricité de Bartlett est significatif  $X^2(120) = 1528.549$ ,  $p < .001$  et permet de rejeter ainsi l'hypothèse nulle. Enfin, la taille de l'échantillon (104 participants) répond aux conseils de Dancey et Reidy (2007). Les différents prérequis ayant été satisfaits, nous pouvons effectuer l'analyse factorielle exploratoire.

---

<sup>28</sup>[http://spss.espaceweb.usherbrooke.ca/pages/interdependance/analyse-en-composantes-principales.php?searchresult=1&sstring=analyse+factorielle#wb\\_110](http://spss.espaceweb.usherbrooke.ca/pages/interdependance/analyse-en-composantes-principales.php?searchresult=1&sstring=analyse+factorielle#wb_110)

Pour ce faire, une analyse factorielle en axes principaux avec une rotation oblique (oblisque directe ou promax selon le langage Spss) a été réalisée<sup>29</sup>. Cette méthode d'extraction a été privilégiée dans la mesure où, toujours selon le tutoriel Spss, elle est intéressante lorsque l'on souhaite découvrir la structure latente des variables observées, ce qui est le cas pour ladite étude. La rotation oblique a par ailleurs été choisie dans la mesure où les facteurs sont pressentis comme étant corrélés entre eux.

Les résultats de cette analyse ont mis en évidence 13 items pertinents (avec une saturation à .5, Dancey & Reidy, 2007) sur les 16 retenus dans la version originale. Ils ont également révélé une structure factorielle à deux facteurs comme dans la version initiale (Lee *et al.* 2009). La première dimension (facteur) explique 63.71 % de la variance. Elle est composée de 6 (items 11, 12, 13, 14, 15 et 16) et elle correspond à la dimension cognitive proposée dans la version princeps. La deuxième dimension explique 7.33 % de la variance. Elle est composée de 7 (items 1, 2, 3, 5, 6, 7 et 8) et ils correspondent à la dimension affective et comportementale. Ainsi, deux dimensions et 13 items ont été conservés lors de cette analyse exploratoire expliquant 71.04 % de la variance totale. L'ensemble des résultats de l'analyse exploratoire sont regroupés dans le tableau 2.

Ce choix de la bi-dimensionnalité est par ailleurs conforté par deux critères couramment retenus afin de déterminer le nombre de facteurs à extraire. Le premier critère concerne la valeur propre initiale (« eigenvalue »). Plus cette valeur propre est élevée, plus elle explique une part importante de la variance totale. Tout facteur ayant une valeur propre initiale supérieur ou égale à 1 est considéré comme étant significatif. Dans cette recherche, le premier facteur a une valeur propre égale à 10.19, le deuxième facteur à 1.17 alors que le troisième facteur a une valeur propre égale à 0.76. Le second critère s'intéresse au coude de Cattell aussi appelée droite d'effondrement. Cette droite est réalisée à partir des valeurs propres. L'objectif est de retenir seulement les facteurs se situant avant le changement (l'effondrement) de cette droite. La droite d'effondrement obtenue pour la présente recherche (figure 5) marque une rupture assez nette entre le deuxième et le troisième facteur. Ainsi, pour l'ensemble de ces raisons, notre choix se porte sur la conservation de deux dimensions.

---

<sup>29</sup> Ces analyses ont été réalisées à l'aide du logiciel statistique Spss 20.

**Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie**

*Tableau 2 : Moyennes, écart type et analyse factorielle exploratoire*

	<b>Moyenne</b>	<b>ET</b>	<b>Facteur 1*</b>	<b>Facteur 2*</b>
1. Je serais prêt à soutenir n'importe quel service de police qui empêcherait la construction de nouvelles mosquées (lieux de culte musulmans) en France.	1.90	1.08	.115	<b>.630</b>
2. Si possible, j'évitais d'aller dans les endroits où peuvent se trouver des musulmans.	1.98	1.18	.083	<b>.762</b>
3. Parler avec un musulman me mettrait extrêmement mal à l'aise.	1.47	0.76	.104	<b>.732</b>
4. On n'est jamais trop prudent, mieux vaut se tenir éloigné de lieux que pourraient fréquenter des musulmans.	1.88	1.09	.409	.470
5. Je suis effrayé(e) à l'idée d'avoir un professeur musulman.	1.51	0.78	-.281	<b>.909</b>
6. Si je le pouvais, j'évitais tous contacts avec les musulmans.	1.64	0.96	.137	<b>.740</b>
7. Si je le pouvais, je vivrais dans un endroit où il n'y a pas de musulman.	1.84	1.06	.195	<b>.734</b>
8. Les musulmans ne devraient pas être autorisés à travailler dans des endroits où il y a beaucoup de français comme les aéroports.	1.68	0.96	.163	<b>.720</b>
9. L'islam est une religion dangereuse.	2.23	1.22	.428	.364
10. La religion musulmane encourage les actes de violence.	1.70	0.90	.411	.369
11. La religion musulmane soutient les actes terroristes.	1.95	1.14	<b>.973</b>	-.082
12. L'islam est anti-français.	1.90	1.06	<b>.892</b>	-.012
13. L'islam est une religion malveillante.	1.86	1.02	<b>.502</b>	.359
14. L'islam est une religion de haine.	2.28	1.23	<b>.804</b>	.006
15. Je crois que les musulmans sont favorables au meurtre de tous ceux qui ne le sont pas.	1.99	1.15	<b>.818</b>	.054
16. Les musulmans veulent dominer le monde.	2.21	1.27	<b>.850</b>	-.078
Variance totale expliquée (71.04 %)			<b>63.71 %</b>	<b>7.33 %</b>
Valeur propre initiale			10.19	1.17

\*  $p > .5$  ; les items 1 à 8 correspondent aux items affectifs et comportementaux et les items 9 à 16 aux items cognitifs

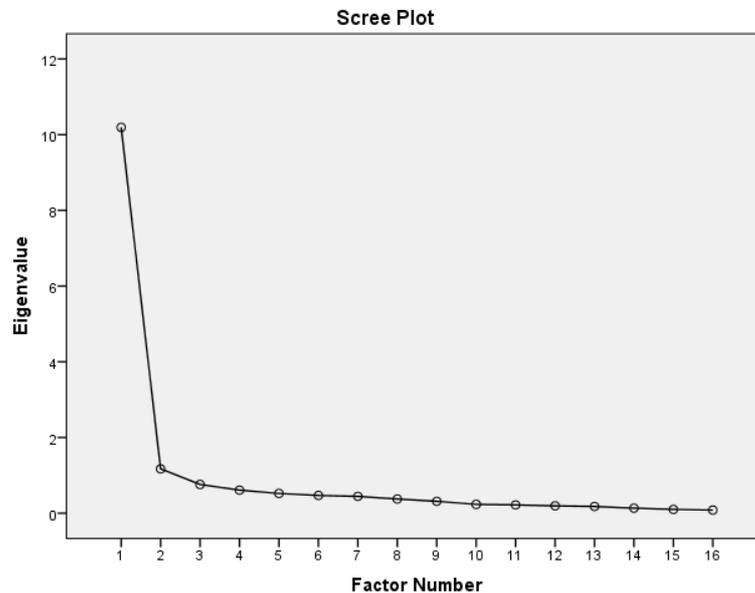


Figure 5 : Coude de Cattell ou droite d'effondrement

Désormais, la suite des analyses statistiques portera sur les 13 items retenus.

### 3.2. Statistiques descriptives

Les participants ont obtenu un score de 1.71 ( $ET = .81$ ) à la dimension affective et comportementale, 2.03 ( $ET = .99$ ) pour la dimension cognitive ainsi qu'une moyenne de 1.86 ( $ET = 0.85$ ) à l'ensemble de l'échelle. Les deux dimensions sont par ailleurs fortement corrélées ( $r = .76$  ;  $p < .01$ ), ce qui confirme le choix d'une rotation oblique.

### 3.3. Cohérence interne

La cohérence interne est satisfaisante pour l'échelle d'islamophobie ( $\alpha = .95$ ) ainsi que pour ces deux sous dimensions (affective et comportementale  $\alpha = .93$  ; cognitive  $\alpha = .93$ ).

## Étude 2 : Stabilité temporelle, désirabilité sociale et analyse factorielle confirmatoire

### 1. Objectifs

Pour cette deuxième étude, trois objectifs ont été fixés. Le premier avait pour but de tester la stabilité temporelle de cette échelle qui est un autre critère de fiabilité nécessaire dans l'évaluation de la qualité d'une mesure. Par ailleurs, le deuxième objectif consistait à vérifier que les résultats obtenus à l'échelle d'islamophobie ne sont pas biaisés par la désirabilité sociale, ce qui, le cas échéant, pourrait altérer la validité de cet outil (Bernaud, 2008). Enfin, le troisième objectif était de confirmer, à l'aide d'une analyse factorielle confirmatoire, la structure latente de l'échelle d'islamophobie.

### 2. Méthodologie

#### 2.1. Variables

Le vocabulaire statistique utilisé dans les recherches sur les validations d'échelles est spécifique. En effet, il ne s'agit plus ici de parler de variables indépendantes ou de variables dépendantes mais plutôt de variables latentes et de variables observées. Byrne (2009) définit les variables latentes comme faisant référence à des construits théoriques qui ne sont pas directement observables comme par exemple la motivation, l'attitude ou bien, pour ce qui nous concerne, l'islamophobie. Afin de pouvoir évaluer ces différents construits, il est nécessaire de les opérationnaliser à travers la manifestation de différents comportements qui sont censés en être l'expression concrète. L'évaluation de ces différents comportements correspond aux variables observées.

Ainsi, cette recherche comporte :

- **Deux variables latentes** qui sont les deux dimensions précédemment retenues suite à l'analyse factorielle exploratoire, soit la dimension affective et comportementale et la dimension cognitive. Lors de l'élaboration du modèle théorique sous Amos, elles doivent être représentées par des cercles.
- **Treize variables observées** représentées par les 13 items de cette échelle. Six appartenant à la dimension affective et comportementale et 7 à la dimension

cognitive. Ces variables sont représentées par des rectangles lors de l'élaboration du modèle théorique.

## **2.2. Population et procédure**

Cent vingt-sept participants ont été interrogés pour cette étude, mais cinq questionnaires ont été retirés pour les analyses statistiques qui suivent car quatre étaient incomplets et une personne a indiquée être de confession musulmane. Au final, 122 participants âgés de 15 à 75 ans ( $M = 34.36$  ;  $ET = 17.50$ ) ont été conservés. Cette population est composée de 62 % de femmes contre 37 % d'hommes et 1 non répondant. 61 % se sont déclarés non croyants, 38 % croyants et 1 non réponse. 38 % sont chrétiens et 62 % n'ont pas souhaités répondre à cette question.

La procédure était la même que pour l'étude numéro 1.

## **2.3. Matériel**

### **2.3.1. L'échelle d'islamophobie**

Elle est la même que celle utilisée dans l'étude 1 à l'exception faite qu'elle contient désormais que les 13 items révélés lors de l'analyse factorielle exploratoire.

### **2.3.2. L'échelle de désirabilité sociale (le BIDR)**

Les biais de réponses, tels que la tendance à l'acquiescement, le centrisme, les réponses aléatoires (Chandon & Bartikowski, 2010) ou bien la désirabilité sociale, sont des éléments qu'il est nécessaire de prendre en compte lors de la passation de questionnaires. En effet, certains sujets peuvent biaiser leurs réponses, influençant ainsi la véracité des résultats. La désirabilité sociale est l'une des formes de biais de réponses les plus étudiées. Elle renvoie à la tendance qui consiste à produire une image de soi favorable ou à une forme particulière d'auto-présentation qui risque de contaminer et de biaiser les mesures psychologiques (Paulhus, 1984). Le BIDR, élaboré par Paulhus en 1984, est l'un des questionnaires les plus utilisés pour évaluer cette désirabilité sociale (Leite & Beretvas, 2005). Par ailleurs, il a été traduit et validé en français par Sabourin, Lussier, Cournoyer, Lecours et Wright (cités par

## **Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie**

Cournoyer & Sabourin, 1991) et montre des qualités statistiques satisfaisantes. Il est composé de 40 items et comprend deux dimensions : l'autoduperie et l'hétéroduperie. L'autoduperie est la tendance à se décrire de façon honnête mais biaisée positivement. Concrètement, l'autoduperie « évalue le déni de pensées qui sont psychologiquement menaçantes tout en étant supposément universellement vraies ». (Cournoyer & Sabourin, 1991, p. 45). L'hétéroduperie est la tendance à présenter une image favorable de soi à autrui. Elle « contient des énoncés qui sont socialement désirables mais qui désignent des comportements peu fréquent » (Cournoyer & Sabourin, 1991, p. 45). Ces deux dimensions sont composées respectivement de 20 items et les participants sont invités à y répondre sur une échelle de type Likert allant de 1 « *Faux* » à 7 « *Totalement vrai* ». Les réponses sont par la suite codées de façon dichotomique. C'est-à-dire que les réponses 6 et 7 sont codées (1) et signalent la présence de désirabilité sociale alors que les réponses allant de 1 à 5 sont codées (0) et signalent l'absence de désirabilité sociale.

Les alphas de Cronbach pour cette étude sont de .57 pour l'autoduperie et de .51 pour l'hétéroduperie.

Enfin, une série de questions concernant des données sociodémographiques a été demandée. Ces questions permettaient une nouvelle fois de renseigner les caractéristiques de la population en ce qui concerne l'âge, le genre et l'orientation religieuse.

### **3. Résultats**

#### **3.1. Statistiques descriptives**

Les participants ont obtenu un score de 1.75 ( $ET = 0.89$ ) à la dimension affective, 2.20 ( $ET = 1.03$ ) pour la dimension cognitive ainsi qu'une moyenne de 1.96 ( $ET = 0.90$ ) à l'ensemble de l'échelle.

#### **3.2. Stabilité temporelle**

Des étudiants en deuxième année de psychologie de l'Université de Nantes ont été contactés sur internet. Ils leur étaient demandés d'administrer le questionnaire à leur entourage. Ainsi, 39 personnes « tout venant » ont accepté d'y répondre au temps 1. Elles ont ensuite été

recontactées. Au temps 2, soit deux semaines après, seulement 31 participants ont de nouveau répondu.

Les coefficients de corrélations révèlent une stabilité temporelle satisfaisante. En effet, ils sont respectivement de .85 ( $p < .01$ ) pour la dimension affective et comportementale, de .93 ( $p < .01$ ) pour la dimension cognitive et de .96 ( $p < .01$ ) pour l'échelle globale.

### 3.3. Désirabilité sociale

La matrice de corrélation n'a révélé aucune relation significative entre l'échelle d'islamophobie et l'échelle de désirabilité sociale. Les résultats détaillés de ces corrélations sont présentés dans le tableau ci-dessous.

Tableau 3 : Corrélations entre l'échelle d'islamophobie et la désirabilité sociale

	<b>Autoduperie</b>	<b>Hétéroduperie</b>
Echelle islamophobie	.117	-.068
Dimension affective et comportementale	.107	-.082
Dimension cognitive	.112	-.048

### 3.4. Analyse factorielle confirmatoire

Ces analyses ont été réalisées sur la base de la méthode d'estimation des paramètres par le maximum de vraisemblance (« Maximum Likelihood »)<sup>30</sup>. Cette méthode d'estimation est la plus utilisée et elle est appropriée lorsque l'échantillon suit une loi normale (Roussel, Durrieu, Campoy, & El Akremi, 2002), ce qui est le cas pour cette étude. En effet selon les recommandations faites par Carricano et Poujol (2008), les coefficients d'asymétrie (Skewness) et d'aplatissement (Kurtosis) doivent réciproquement être compris entre (-1) et (+1) et entre (-1.5) et (+1.5). Pour cette étude, les coefficients d'asymétrie et d'aplatissement sont respectivement de 0.86 et de 0.10.

Les 13 items ont ainsi été spécifiés sur les deux facteurs. Une corrélation inter-facteur a été intégrée dans l'analyse ainsi que les erreurs de mesures associées à chaque item (figure 6).

<sup>30</sup> Ces analyses ont été réalisées à l'aide du logiciel Amos 21 pour IBM Spss

## Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie

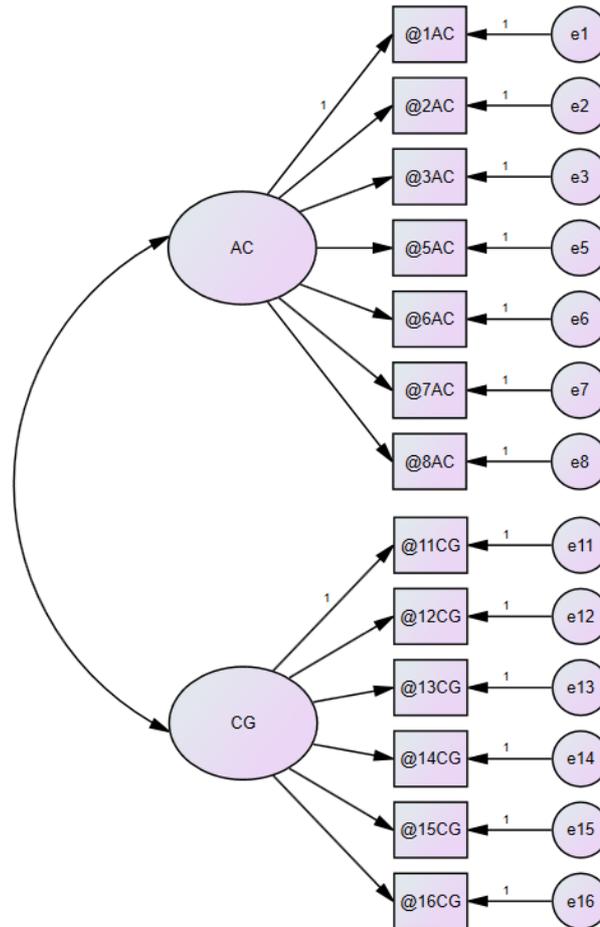


Figure 6 : Modèle à deux facteurs avec leurs items associés et erreurs de mesures spécifiées pour chaque item.

L'analyse factorielle confirmatoire permet de vérifier que le modèle théorique dessiné sous Amos s'ajuste bien aux données observées. Pour ce faire, il est nécessaire de se référer aux indices d'ajustements. Ces indices sont répartis en trois grandes catégories : les indices absolus ( $\chi^2$ , GFI, etc.), les indices incrémentaux (CFI, TLI, etc.) et les indices de parcimonie (RMSEA,  $\chi^2$  normé, etc.) (Roussel *et al.*, 2002). Pour cette étude, au moins un indice de chaque catégorie a été retenu comme conseillé par Byrne (2010). Les valeurs de ces indices sont acceptables au seuil critique de  $> .90$ , excepté pour l'indice RMSEA qui lui est acceptable au seuil critique de  $< 0.08$  et le  $X^2$  normé ( $X^2/df$ ) qui lui est satisfaisant en dessous de 2 (Roussel *et al.*, 2002).

Dans un premier temps, le modèle théorique ne s'ajuste pas convenablement aux données observées ( $X^2$  normé = 3.42 ; GFI = .76 ; CFI = .89 ; IFI = .89 ; TLI = .86 ; RMSEA = 0.14). Les indices de modifications (MIs) conseillent d'établir un lien de covariances entre les erreurs des items 3, 6 et 5, 8. Ces modifications sont pertinentes dans la mesure où il est

probable que la relation entre ces items soit expliquée par des facteurs qui ne sont pas étudiés dans cette étude. Le modèle modifié comporte des indices d'ajustements plus satisfaisants. Le  $X^2$  est significatif ( $X^2(58) = 110.446, p < .001$ ) ce qui est souvent le cas dans la mesure où la valeur du  $X^2$  est sensible à la taille de l'échantillon. Ainsi, plus l'échantillon est important plus ce  $X^2$  sera significatif. Par conséquent, d'autres indices d'ajustements doivent être considérés (Roussel *et al.*, 2002). Ces indices révèlent que le modèle à deux dimensions ( $X^2$  normé = 1.90 ; RMR = .05 ; CFI = .96 ; IFI = .96 ; TLI = .95 ; RMSEA = 0.08) s'ajuste de manière plus robuste aux données observées que le modèle à une dimension (tableau 4).

Tableau 4 : Indices d'ajustements entre le modèle théorique et le modèle observé

	df	X <sup>2</sup>	X <sup>2</sup> normé	RMR	CFI	IFI	TLI	RMSEA
<b>2 dimensions</b>	58	110.446	1.90	.05	.96	.96	.95	0.086
<b>1 dimension</b>	62	231.626	3.74	.08	.88	.88	.85	0.15

GFI: Goodness of Fit Index ; CFI: Confirmatory Fit Index ; IFI: Incremental Fit Index ; TLI: Tucker-Lewis Index ; RMSEA: Root Mean Square Error of Approximation.

## Étude 3 : Validité convergente, validité prédictive et validité discriminante

### 1. Objectif

L'objectif principal de cette dernière étude était de tester différents critères de validité afin de vérifier que l'échelle d'islamophobie est un outil fiable et valide et qu'il ne mesure pas autre chose que ce qu'il est censé mesurer (Roussel, Durrieu, Campoy, & El Akremi, 2002). Pour ce faire, les validités convergente, discriminante et prédictive seront testées.

### 2. Méthodologie

#### 2.1. Variable

## **Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie**

Une variable indépendante a été manipulée afin de vérifier la validité prédictive. Il s'agit de la variable « Orientation politique » dont les modalités n'ont pu être déterminées qu'*a posteriori* car elles dépendaient de la réponse à la variable sociodémographique qui interrogeait les participants sur leur orientation politique. Les sujets ont ainsi pu être répartis en quatre groupes qui constituent donc les modalités de cette variable : gauche ; centre ; droite et extrême droite.

### **2.2. Population et procédure**

Pour cette dernière étude, 196 participants ont été interrogés et quatre participants ont été retirés des analyses car un questionnaire n'avait pas été complété correctement et trois participants étaient musulmans. C'est donc sur 192 participants âgés de 16 à 86 ans ( $M = 46.9$  ;  $ET = 15.8$ ) que se sont déroulées ces dernières analyses. Ils sont répartis de la manière suivante : 63 % était des femmes contre 37 % d'hommes. 52 % se sont déclarés non croyants, 44 % croyants avec 4 % de non réponse et 1 « ne sait pas ». Parmi les croyants, 59 % n'ont pas indiqué leur religion, 39 % sont chrétiens, 2 personnes sont agnostiques et une personne est hindouiste. Enfin, 38 % se sont déclaré de gauche, 14 % de droite, 9 % du centre, 2 % d'extrême droite, 2 % ont une sensibilité d'extrême gauche, une personne se définit comme anarchiste et 34 % n'ont pas souhaité répondre à cette question.

La procédure était la même que dans les études 1 et 2.

### **2.3. Matériel**

#### **2.3.1. L'échelle d'islamophobie**

Elle a été administrée à partir des 13 items extraits de l'étude 1.

#### **2.3.2. L'échelle de préjugés à l'égard des musulmans**

Cette échelle, développée et validée par Ernst, Venable et Bornstein en 2003 (cité par Ernst & Bornstein, 2012) se compose de 20 items : 10 items anti-musulmans « *L'Islam, par sa nature, est contraire à la culture française* » et 10 items pro-musulmans (items inversés) « *L'Islam incite à la gentillesse et l'amour envers chacun* ». Les attitudes négatives des sujets envers les

valeurs socioculturelles de l'Islam sont évaluées et les items positifs sont recodés de telle sorte qu'un score élevé indique un fort taux de préjugés envers les musulmans. Cette échelle a été utilisée dans l'étude confirmatoire afin de calculer un score de validité convergente. Les sujets sont invités à répondre à cet outil sur une échelle de type Likert allant de 1 « *Pas du tout d'accord* » à 7 « *Tout à fait d'accord* ». Enfin, les auteurs font état d'une cohérence interne tout à fait acceptable puisque leur étude révèle des alphas de Cronbach allant de .92 à .93.

### **2.3.3. L'échelle d'estime de soi**

L'échelle d'estime de soi de Rosenberg (1965, cité par Vallières & Vallerand, 1990) est une échelle unidimensionnelle qui permet d'évaluer la perception globale des sujets quant à leur propre valeur. Cet outil, composé de dix items, permet de mesurer à quel point un individu se considère comme une personne de valeur, possédant un certain nombre de qualités et ayant une image positive de lui-même. Traduite et validée en langue française par Vallières et Vallerand (1990) elle possède une cohérence interne satisfaisante ( $\alpha = .70$ ).

### **2.3.4. L'échelle d'empathie**

Cette échelle multidimensionnelle (« The Interpersonal Reactivity Index », (IRI)) évalue l'empathie de manière affective et cognitive. Elle est composée de 28 items répartis dans quatre dimensions : Fantasy factor ; Personal Distress factor ; Perspective Taking factor; Empathic Concern factor. Elle a l'avantage d'avoir été traduite dans plusieurs langues dont le français (Gilet, Mella, Studer, Grünh & Labouvie-Vief, 2012). Par ailleurs, elle présente une cohérence interne tout à fait satisfaisante pour ces différentes dimensions ( $\alpha = .70$  à  $\alpha = .81$  pour la version française).

### **2.3.5. L'échelle d'orientation à la dominance sociale**

L'échelle d'orientation à la dominance sociale (Pratto, Sidanius, Stallworth & Mall, 1994) se compose de 16 items. Elle a été traduite et validée en français par Duarte, Dambrun et Guimond (2004). Une moitié des items indique une orientation en faveur de la dominance sociale et l'autre moitié une orientation défavorable à la domination d'un groupe sur les autres groupes. Les items positifs ont été recodés de telle sorte qu'un score élevé indique une forte

## Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie

propension à la dominance sociale. Cette échelle possède des résultats statistiques satisfaisants ( $\alpha = .80$  et  $\alpha = .88$ ).

### 2.3.6. Item évaluant la peur

Un seul item a été proposé aux participants (« *J'ai peur du vide* »). Ils se sont positionnés sur une échelle de type Likert en 7 point allant de « *pas du tout d'accord* » à « *tout à fait d'accord* » comme proposé dans l'étude de Lee, Reid, Short, Gibbons, Yeh et Campbell (2013).

Enfin, une série de questions concernant l'âge, le genre, l'orientation religieuse et politique a été insérée à la fin du questionnaire afin, à la fois de renseigner les caractéristiques de l'échantillon et de pouvoir répartir les participants dans les différentes modalités de nos variables indépendantes.

## 2.4. Hypothèses opérationnelles

### 2.4.1. Les hypothèses concernant la validité prédictive

**H1** : Au regard de la littérature théorique et empirique (Lee, Reid, Short, Gibbons, Yeh & Campbell, 2013) présentée précédemment, nous postulons que le score obtenu à l'échelle d'islamophobie est négativement corrélé au score obtenu à l'échelle d'estime de soi.

**H2** : La revue de la littérature mentionnée ci-dessus montre que, de manière générale, les individus ont tendance à ressentir moins d'empathie envers un exogroupe lorsqu'ils se sentent menacés par celui-ci. Ainsi, nous faisons l'hypothèse que le score obtenu à l'échelle d'islamophobie est négativement corrélé à l'échelle d'empathie.

**H3** : Les recherches présentées précédemment révèlent qu'une forte orientation à la dominance sociale favorisent l'apparition de préjugés et de discriminations intergroupes ((Duarte, Dambrun, & Guimond, 2004 ; Pratto, Sidanius, Stallworth & Mall, 1994). Par conséquent, nous postulons que l'échelle d'islamophobie est positivement corrélée à l'échelle d'orientation à la dominance sociale.

**H4** : L'orientation politique est une des variables individuelles couramment étudiée afin d'étayer l'apparition des préjugés et des biais intergroupes (Duckitt & Sibley, 2010 ; Heaven, Organ, Supavadeeprasit & Leeson, 2005 ; Wagner, Tisserant & Bourhis, 2013). Au regard des études mentionnées précédemment, on s'attend à ce que les participants ayant une orientation politique de droite et d'extrême droite obtiennent des scores d'islamophobie significativement plus élevés que les participants se déclarant de gauche ou du centre.

#### **2.4.2. L'hypothèse concernant la validité convergente**

**H5** : L'échelle d'islamophobie et l'échelle de préjugés envers les musulmans (Ernst, Venable & Bornstein, 2003) évaluant toutes les deux, les préjugés envers la religion musulmane et ses adeptes, nous faisons l'hypothèse que ces deux échelles sont positivement corrélées.

#### **2.4.3. L'hypothèse concernant la validité discriminante**

Selon les règles méthodologiques en vigueur, une hypothèse doit toujours être formulée de manière positive dans la mesure où une hypothèse qui nie l'existence de relation entre deux variables par exemple, n'est pas testable. Par conséquent, nous ne pouvons pas faire l'hypothèse postulant une absence de relation entre l'échelle d'islamophobie et l'item évaluant la peur du vide. Néanmoins, nous suggérons que, pour que cette validité discriminante soit vérifiée, aucune relation ne devra être observée entre ces deux mesures (Lee, Reid, Short, Gibbons, Yeh & Campbell, 2013).

### 3. Résultats

#### 3.1. Statistiques descriptives

Les participants ont obtenu un score de 1.90 ( $ET = 0.86$ ) à la dimension affective, 1.84 ( $ET = 0.95$ ) pour la dimension cognitive ainsi qu'une moyenne de 1.87 ( $ET = 0.87$ ) à l'ensemble de l'échelle.

#### 3.2. Validité convergente

Les analyses de corrélations révèlent une relation significativement positive entre 1) le score à l'échelle d'islamophobie et l'échelle de préjugés à l'égard des musulmans ( $r = .70 ; p < .01$ ), 2) entre la dimension affective et comportementale et l'échelle de préjugés ( $r = .70 ; p < .01$ ) et 3) entre la dimension cognitive et l'échelle préjugés ( $r = .66 ; p < .01$ ).

**L'hypothèse H5 est validée.**

#### 3.3. Validité prédictive

Des corrélations unilatérales ont été effectuées dans la mesure où nos hypothèses indiquent le sens de la relation attendue. La matrice de corrélation révèle une absence de relation entre l'échelle d'islamophobie et l'estime de soi ainsi qu'entre l'échelle d'islamophobie et l'empathie (tableau 5). En revanche, elle met en évidence une corrélation modeste mais significativement positive entre 1) l'échelle d'islamophobie et l'orientation à la dominance sociale ( $r = .15 ; p < .01$ ), 2) la dimension affective et comportementale et l'orientation à la dominance sociale ( $r = .14 ; p < .01$ ) et 3) entre la dimension cognitive et l'orientation à la dominance sociale ( $r = .16 ; p < .01$ ).

**L'hypothèse H3 est validée** alors que les hypothèses H1 et H2 sont infirmées.

Tableau 5 : Validité prédictive

	<b>Orientation à la dominance sociale</b>	<b>Estime de soi</b>	<b>Empathie</b>
<b>Echelle générale</b>	.15*	.028	.034
<b>Dimension affective et comportementale</b>	.14*	.025	.026
<b>Dimension cognitive</b>	.16*	.030	.041

\*Corrélations significatives \*  $p < .01$

La validité prédictive a également été testée en prenant en compte l'orientation politique des participants afin de savoir si les personnes avec une orientation politique de droite et d'extrême droite obtenaient un score plus élevé d'islamophobie que les participants du centre ou de gauche. Le test de Kruskal-Wallis a été utilisé afin de tester ces quatre groupes car l'échantillon ne répondait pas aux critères de la loi normale (Dancey & Reidy, 2007). C'est une alternative non paramétrique à l'Anova. Le résultat de ce test donne un  $X^2$  de 33.33, significatif ( $p = .001$ ) ce qui nous permet de conclure à une différence significative entre les quatre groupes. Au regard des rangs moyen d'apparition (tableau 6) ainsi que des moyennes de chaque groupe, nous pouvons en déduire que les participants d'extrême droite ( $M = 3.5$  ;  $ET = .64$ ) et de droite ( $M = 2.6$  ;  $ET = .5$ ) ont des moyennes significativement plus élevées que les participants du centre ( $M = 1.66$  ;  $ET = .39$ ) ou de gauche ( $M = 1.67$  ;  $ET = .26$ ).

**L'hypothèse H4 est validée.**

Tableau 6 : Comparaison entre les différentes orientations politiques

Orientation politique	<b>Rang moyen</b>
<b>Gauche</b>	13,83
<b>Centre</b>	13,04
<b>Droite</b>	30,42
<b>Extrême droite</b>	40,71

Test de Kruskal-Wallis

*Remarque* : aucune hypothèse en termes de validité prédictive n'a été formulée sur le genre car les deux études princeps de Lee et ses collègues (Lee et al., 2009 & Lee et al., 2013), n'ont révélé aucune différence significative entre les hommes et les femmes dans les scores d'islamophobie. Cette absence de différences a aussi été retrouvée dans cette étude ( $U = 89$ ,  $p = .14$ ).<sup>31</sup>

### **3.4. Validité discriminante**

Afin de tester ce dernier critère de validité, l'échelle d'islamophobie a été corrélée avec l'item évaluant la peur du vide. Les résultats des analyses de corrélation ne révèlent aucune relation significative entre 1) l'échelle d'islamophobie et la peur du vide ( $r = .08$ ), 2) la dimension affective et comportementale et cette peur du vide ( $r = .05$ ) et 3) entre la dimension cognitive et la peur du vide ( $r = .11$ ).

**La validité discriminante est vérifiée.**

## **4. Discussion**

L'objectif général de cette recherche était de proposer une mesure fiable et valide de l'échelle d'islamophobie en langue française. Au regard des différentes analyses statistiques, nous pouvons conclure que l'objectif de cette étude est atteint.

En effet, **la fidélité** de cette échelle d'islamophobie, c'est-à-dire sa capacité à évaluer de manière consistante l'islamophobie à l'égard des musulmans et de leur religion, a été vérifiée. Dans un premier temps, les scores concernant la cohérence interne de cette échelle sont tout à fait satisfaisants que ce soit pour le score général que pour ces deux dimensions. Dans un second temps, les coefficients de corrélations ont révélé une stabilité temporelle acceptable à deux semaines d'intervalles. Ces résultats sont par ailleurs comparables à ceux obtenus par Lee, Short, Yeh, Reid, Gibbons et Campbell dans leur étude de 2013. En effet, ils font état d'une cohérence interne allant de  $\alpha = .92$  pour la dimension affective et comportementale à  $\alpha = .93$  pour la dimension cognitive ainsi que d'une stabilité temporelle satisfaisante (dimension affective et comportementale  $r = .85$  ; dimension cognitive  $r = .96$ ). Par ailleurs, suite à l'analyse factorielle exploratoire, deux facteurs ont été extraits et 13 des 16 items proposés

---

<sup>31</sup> Le test de Mann-Whitney a été utilisé car l'échantillon ne répondait pas aux critères de la loi normale (Dancey & Reidy, 2007).

dans la version américaine de Lee, Gibbons, Thompson et Timani (2009) ont été conservés. En outre, l'analyse factorielle confirmatoire vient valider la structure sous-jacente de ce modèle. En effet, les différents indices d'ajustements sont tout à fait acceptables malgré le score de GFI un peu faible et le score de RMSEA légèrement élevé. Cette structure latente à deux dimensions est comparable à celle obtenue dans la version américaine (Lee *et al.*, 2013). On peut donc conclure que le modèle observé s'ajuste de manière convenable au modèle théorique.

La validité de cette échelle d'islamophobie a également été vérifiée. Tout d'abord, les corrélations entre l'échelle d'islamophobie et l'échelle de préjugés à l'égard des musulmans confirment la validité convergente de cette échelle. En outre, deux construits théoriques classiquement utilisés pour comprendre les biais intergroupes confirment la validité prédictive : 1) l'orientation à la dominance sociale est positivement corrélée à l'échelle d'islamophobie ce qui signifie que plus les participants adhèrent aux mythes qui légitiment les inégalités sociales plus leurs scores d'islamophobie seront élevés. 2) Le test de Kruskal-Wallis montre une différence significative entre les quatre orientations politiques ce qui indique que les individus se situant à droite et à l'extrême droite de l'échiquier politique ont tendance à avoir des scores plus élevés d'islamophobie que les personnes se situant au centre ou à gauche de ce même échiquier politique. Ces personnes ayant des scores élevés à l'orientation à la dominance sociale et les personnes partageant plutôt une idéologie de droite ont également tendance à avoir des préjugés envers différents groupes minoritaires (Duarte, Dambrun, & Guimond, 2004 ; Hunsberger, 1995 ; Laythe, Finkel & Kirkpatrick, 2001 ; Mayor, Louis & Laythe, 2011 ; Wagner, Tisserant & Bourhis 2013 ; Whitley, 1999). Les analyses de corrélations révèlent néanmoins des résultats inattendus concernant cette validité prédictive. Premièrement, ces corrélations n'ont révélé aucune relation significative entre l'échelle d'estime de soi et l'échelle d'islamophobie. Cette absence de résultat, par ailleurs postulée par Lee *et al.* (2013), peut probablement s'expliquer par la relation complexe entre les biais intergroupes et cette estime de soi. En effet, les recherches par questionnaires ont révélé des liens contradictoires entre l'estime de soi et ces biais intergroupes. Par exemple, Verkuyten (1996) a trouvé dans son étude une relation positive entre préjugés ethniques et estime de soi, alors que Rubin et Hewstone (1998) ont révélé une relation négative. Afin d'étayer les liens qui existent entre ces deux construits Aberson, Healy et Romero (2000) ont réalisé une méta-analyse portant sur 34 études. Les résultats de cette étude mettent en évidence une relation positive mais faible entre l'estime de soi et les biais intergroupes ( $r = .20$ ). En ce qui concerne les études sur l'islamophobie, il est probable que les participants

#### Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie

ayant une haute estime de soi n'aient pas de préjugé islamophobe. Autrement dit, ils ne se sentent pas menacé par le groupe minoritaire des musulmans alors que ceux ayant une faible estime de soi se sentiraient menacés et donc émettraient plus de préjugés envers cette minorité religieuse. Cette explication est cohérente avec les résultats finalement trouvés dans l'étude de Lee *et al.*, (2013) qui montrent une relation négative entre l'estime de soi et les scores d'islamophobie ( $AB = -.12$  ;  $CG = -.15$ ). Dans cette perspective, si aucun lien n'a été révélé dans notre étude, c'est probablement parce que notre population a obtenu un score élevé et relativement homogène d'estime de soi ( $M = 3.16 / 4$  ;  $ET = 0.60$ ). Cette explication reste néanmoins hypothétique et des études complémentaires doivent être réalisées 1) en répliquant cette étude auprès d'une population plus hétérogène (avec des participants dont l'estime de soi serait plus faible) et 2) en réalisant une recherche qui combine à la fois un outil d'évaluation implicite des préjugés islamophobes ainsi qu'une mesure d'estime de soi. Un résultat inattendu a également été trouvé en ce qui concerne la variable individuelle d'empathie. En effet, ce résultat est surprenant dans la mesure où, de manière générale, les résultats concernant la relation entre cette variable et les biais intergroupes sont consistants et mettent en évidence que l'empathie est négativement corrélée aux préjugés (Nicol & Rounding, 2013). Dans cette étude de thèse, l'absence de résultat peut éventuellement s'expliquer par l'absence de cohérence interne de cette échelle (l'alpha pour cette étude est = .55). Par conséquent, nous ne pouvons être certains que cet outil a bien évalué l'empathie. Néanmoins, cette absence de relation a également été retrouvée dans l'étude Lee *et al.* (2013,  $AB = -.14$  ;  $CG = -.04$ ). Par ailleurs, l'absence de relation entre les deux formes de peur permet de confirmer la validité discriminante. Ainsi, ces différents critères de validités viennent confirmer **la validité de construit** de cette échelle d'islamophobie.

Enfin, l'absence de relation significative entre la désirabilité sociale et l'échelle d'islamophobie est satisfaisante et elle montre que les réponses des participants à cette échelle ne semblent pas biaisées par la tendance des individus à présenter une image de soi positive à autrui et à se mentir à soi-même afin de préserver une bonne estime de soi. Autrement dit, les réponses des participants peuvent être considérées comme relativement sincères.

Ainsi, l'échelle d'islamophobie est un outil d'évaluation explicite qui mesure les préjugés, les discriminations et les stéréotypes islamophobes induits par la peur de la religion musulmane et de ses membres. La dimension affective et comportementale permet de calculer un score d'islamophobie relatif au sentiment d'inconfort, de nervosité et aux comportements d'évitements qui peuvent s'observer en présence de personnes musulmanes. La dimension cognitive permet de mesurer les relations qui se créent entre les notions respectives de

« musulman », « Islam » et les champs lexicaux du « danger » et de la « menace ». L'échelle générale, quant à elle, permet de calculer un score global d'islamophobie.

Néanmoins, malgré des résultats statistiques satisfaisants dans l'ensemble, un certain nombre de limites se doivent d'être soulignées. Afin d'augmenter la lisibilité de cette partie, les limites seront abordées dans un premier temps, d'un point de vue méthodologique puis, dans un second temps, d'un point de vue plus théorique.

La première limite méthodologique concerne la formulation des items. En effet, la moitié des items de cette échelle devront être reformulés en items positifs. Cette modification atténuera peut-être la polarisation des items vers le pôle négatif de cet outil. Elle permettra également d'éviter de laisser une trace négative des musulmans et de leur religion dans l'esprit des participants. La deuxième limite concerne les échantillons relativement homogènes des différentes études (une majorité de femmes, de non croyants, sans orientation politique, ou plutôt de gauche lorsque cette orientation est évoquée). Dès lors, il est nécessaire de réaliser d'autres passations sur une population plus hétérogène afin de confirmer les tendances révélées dans cette recherche. Enfin, la formulation de ces items ainsi que le problème d'échantillonnage renvoient à la question plus générale de l'effet planché « floor effect ». Cet effet témoigne que cette échelle n'est pas assez sensible pour discriminer de manière efficace les participants entre eux. En effet, les scores d'islamophobie relativement bas et les faibles écarts types (bien que comparables à ceux obtenus dans les deux études de Lee et *al.* (2009 ; 2013) nous laissent supposer que cette échelle n'est pas appropriée à cette population.

Au-delà des préoccupations méthodologiques, des considérations théoriques doivent être soulignées. La première interrogation théorique concerne l'item sur la peur du vide utilisé afin de tester la validité discriminante de cette échelle. En effet, ce n'est pas parce que les critères statistiques sont satisfaisants que le construit théorique l'est. De notre point de vue, comparer la peur engendrée par l'Islam et les musulmans à la peur du vide n'a, avec le recul, pas vraiment de sens. Il était probable que cette relation n'allait pas être significative et, même si elle l'avait été, une interprétation théorique aurait été extrêmement difficile, si ce n'est, aventureuse. En effet, la validité discriminante est le critère de validité le plus difficile à opérationnaliser dans la mesure où, dans certaines situations, deux outils peuvent être significativement corrélés, mais n'avoir aucune relation théorique (Roussel, Durrieu, Campoy & El Akremi, 2002). Nous suggérons plutôt de tester la validité discriminante en se référant à la théorie des émotions. En effet, cette théorie postule que les membres d'un groupe peuvent

#### Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie

ressentir de la peur ou éprouver de l'anxiété à partir du moment où l'exogroupe est perçu comme une menace pour l'identité du groupe d'appartenance (Mackie, Devos & Smith, 2000). Dans la continuité de cette théorie Cottrell et Neuberg (2005) cherchent à affiner la relation entre menace envers l'endogroupe et préjugés envers l'exogroupe. Ils mettent en évidence que chaque menace intergroupe entraîne une émotion particulière de la part de l'endogroupe et que cette émotion s'accompagne d'une action spécifique. Ainsi la peur est la conséquence d'un événement menaçant l'intégrité physique de l'endogroupe. Elle s'accompagne d'un besoin de s'échapper, alors que la colère est la réponse émotionnelle lorsque l'exogroupe représente un obstacle pour la réussite de l'endogroupe. Elle engendre un comportement agressif de la part de ce dernier. Dans cette perspective, nous proposons de tester une nouvelle fois la validité discriminante en comparant l'échelle d'islamophobie à une échelle évaluant la colère envers les musulmans afin d'être certain que la première échelle évalue bien la peur de ce groupe sociale et non pas une autre émotion.

La deuxième limite concerne la formulation de certains items. En effet, il serait judicieux de retravailler certains items afin de les adapter au contexte francophone. Par exemple l'item 1 « *Je soutiendrais n'importe quels services de police qui stopperait la construction de nouvelles mosquées (ou endroits de prières) en France* » n'est pas approprié. En effet, ce n'est pas le rôle de la police de décider ou non de la construction d'une mosquée. Une formulation du type « *Je soutiendrais une municipalité qui s'opposerait à la construction d'une mosquée dans ma ville* » serait préférable. En outre, l'item 5 « *Je suis effrayé(e) à l'idée d'avoir un professeur musulman* » devrait également être remplacé par « *Je suis angoissé(e) à l'idée d'avoir un collègue musulman* » afin de mieux s'adapter à une population générale. Des items tels que « *J'ai peur que les musulmans et leur religion ne fassent reculer la laïcité* » ou « *Je m'inquiète quant à l'avenir des droits des femmes à cause de l'Islam* » pourraient également être ajoutés afin de prendre en compte la spécificité de la situation française.

Enfin, la question inhérente à l'ensemble des recherches qui s'intéressent à l'élaboration ou à la validation d'un outil de mesure, est de savoir à quelle population s'appliquent ces outils. La réponse n'est pas simple tant l'évaluation des manifestations intergroupes est complexe et changeante. Nous pensons néanmoins que le choix de ces outils se fait principalement en fonction des objectifs des différentes études et du contexte dans lequel ces outils seront utilisés. Par exemple, si l'objectif d'une recherche est d'évaluer le niveau d'islamophobie au sein d'une population générale, il sera préférable d'utiliser des outils qui peuvent être appliqués à la fois à des participants ayant un niveau élevé de biais intergroupes et à des participants faisant état d'un niveau plus faible. Les échelles implicites d'évaluations des

préjugés et des discriminations semblent répondre à ce critère. Elles évitent en effet, que les participants sans préjugés explicites faussent leurs réponses en exagérant leurs réponses négatives, ce qui évite dans le même temps les problèmes de « floor effect » mentionnés précédemment. Au contraire, si l'objectif d'une étude est d'évaluer le niveau d'islamophobie en particulier, alors l'échelle d'islamophobie sera un outil utile dans le cas de groupe dont le niveau de préjugés et de discriminations est connu pour être élevé. Il est vrai que l'on constate une augmentation de la parole décomplexée à l'encontre de cette minorité religieuse. Ainsi, il est probable que les personnes qui n'avaient pas ou peu de préjugés en aient encore moins au regard de ce contexte d'hostilité mais qu'à l'inverse, ceux qui en avaient beaucoup, en aient encore plus aujourd'hui. Au milieu, il est probable que des groupes dont les biais intergroupes s'exprimaient sur un mode implicite se sentent autorisés à les exprimer sur un mode explicite. Mais à notre connaissance, la quantification de cette transformation n'est pas connue. Dès lors, il est préférable de s'en tenir à ce que l'on sait et de privilégier l'utilisation de cette échelle sur des groupes connus pour avoir un niveau de préjugés élevé.

Cet outil d'analyse ouvre la voix à plusieurs pistes de recherches (qui viennent s'ajouter à celles mentionnées précédemment). En effet, il serait intéressant de comparer cette échelle à un outil d'évaluation implicite des préjugés. Par exemple, l'étude de Rowatt, Franklin et Cotton (2005) a montré une relation significativement positive entre des outils d'évaluation explicites et implicites des préjugés à l'égard des musulmans. Par ailleurs, il serait nécessaire d'élaborer une échelle d'évaluation implicite afin d'évaluer l'islamophobie sur une population générale à l'instar des échelles de néo racisme (McConahay, 1986 ; Pettigrew & Meertens, 1995) et de néo sexisme (Glick & Fiske, 1996). Enfin, il faudrait réaliser une nouvelle étude avec cette échelle afin de savoir si le niveau d'islamophobie dans la population a évolué suite aux différentes séries d'attentats. En effet, les études pour la validation ont été réalisées avant les attentats de janvier 2015.

En guise de conclusion, il convient de préciser la chose suivante : il ne s'agit pas d'imposer cette échelle comme outil de référence, mais plutôt d'amorcer une première recherche sur les méthodes d'évaluation appropriées afin de mesurer l'islamophobie. Par conséquent, cette recherche est à considérer pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une première tentative de recherche sur l'évaluation de l'islamophobie en France. Même si l'islamophobie est un sujet sociopolitique sensible et un objet scientifique complexe à étudier, il constitue un champ qui doit être investi pour mieux en comprendre les ressorts et les mécanismes car « se battre

#### **Chapitre 4 : Appartenance religieuse, préjugés et discriminations : validation d'une mesure de l'islamophobie**

contre ce que l'on ignore ou occulte est totalement vain » (Leyens, 2012, p. 13). La validation provisoire de l'échelle d'islamophobie est une contribution en vue d'atteindre cet objectif. Bleich (2011) souligne à ce propos que c'est un outil approprié pour révéler l'islamophobie<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> “One good starting point for further discussion and testing is the Islamophobia Scale, developed by Lee et al. (2009). [It is] direct measures with a high probability of accurately revealing Islamophobia”



L'attention de la plupart des études classiques sur les biais intergroupes, s'est principalement focalisée sur l'évaluation et la compréhension des attitudes et des comportements des membres des groupes privilégiés envers les groupes discriminés. La recherche qui vient d'être présentée ne faisant pas exception.

Néanmoins, la question du ressenti des cibles de la discrimination n'en est pas moins fondamentale. En effet, un ensemble des recherches montrent que le fait d'être la cible d'une discrimination peut générer des souffrances psychologiques (stress, diminution de l'estime de soi ou dépression) mais aussi physique (augmentation du tabagisme ou augmentation des comportements agressifs). Ainsi, l'étude que nous allons présenter s'intéresse, d'une part, à l'évaluation de la discrimination perçue dont sont victimes les personnes de confession musulmane. D'autre part, elle s'intéresse aux conséquences de cette discrimination sur la santé psychologique de ces personnes ainsi que sur les stratégies d'ajustements qu'elles mobilisent afin de contrer les effets délétères de cette hostilité.



**Chapitre 5 :**  
**Discrimination perçue, conséquences et**  
**stratégies d'ajustement chez une population**  
**d'hommes et de femmes musulmans**



## **Étude 1 : Évaluation de la discrimination perçue, de ses conséquences et des stratégies d'ajustement mises en place chez une population de confession musulmane**

### **1. Introduction**

Cette recherche prend en compte l'augmentation de l'islamophobie en France. Elle s'inscrit par ailleurs dans un contexte de libération de la parole raciste et de l'expression d'une certaine forme de repli identitaire. En psychologie sociale, de nombreuses données empiriques ont été collectées sur l'étude des mécanismes psychosociaux à l'œuvre dans la discrimination. Ces recherches se sont particulièrement intéressées à la compréhension des attitudes et des comportements des personnes discriminantes mais très peu à celle des personnes discriminées. Pourtant, la question du ressenti des cibles de cette discrimination n'en est pas moins fondamentale. De récents travaux (Schmitt & Branscombe, 2002) ont montré que le fait d'être la cible d'une discrimination peut générer des souffrances psychologiques et entraîner le développement de stratégies d'ajustements. C'est dans cette perspective qu'il convient d'envisager cette étude. Elle s'intéresse à l'impact de la discrimination perçue sur l'estime de soi et sur l'anxiété des personnes de confession musulmane ainsi que sur leurs stratégies d'ajustement (coping religieux, identification au groupe musulman) afin de contrer les effets délétères de cette discrimination. Cette étude a pour objectifs 1) de faire l'état des lieux de la discrimination perçue en raison de son appartenance à la religion musulmane en France à l'aide du questionnaire de discrimination perçue ethnique (Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson, Levy, Cassells, Tobin, Sweeney & Contrada, 2005). L'appartenance ethnique a été remplacée par l'appartenance religieuse. 2) D'évaluer les conséquences de ces discriminations sur l'estime de soi (Rosenberg, 1965) ainsi que sur la détresse psychologique (Noh & Kaspar, 2003). 3) De mettre en évidence les stratégies d'ajustement qu'adoptent les personnes discriminées pour faire face à cette discrimination (coping religieux (Caporossi, Trouillet & Brouillet, 2012) et identification au groupe (Verkuyten, 2007). 4) De proposer un modèle de la discrimination subie en raison de la pratique de la religion musulmane grâce aux équations structurelles. Cette recherche permettra de mieux appréhender le ressenti des personnes musulmanes, hommes et femmes, dans des situations de la vie quotidienne marquées par la promotion de l'égalité intergroupe.

## 2. Méthodologie

### 2.1. Population

Soixante-dix-neuf personnes ont consulté le questionnaire en ligne ou en version papier. Après le nettoyage des données, 40 questionnaires se sont révélés inutilisables car ils n'étaient peu ou pas remplis. Par conséquent, les analyses présentées par la suite ont été réalisées à partir des réponses des 39 participants âgés en moyenne de 35.04 ans ( $ET = 11.74$ ) allant de 17 à 78 ans. Cet échantillon était composé de 12 femmes âgées en moyenne de 30.40 ans ( $ET = 7.97$ ) et de 18 hommes âgés de 37.76 ( $ET = 12.91$ )<sup>33</sup>. Les participants étaient tous volontaires pour participer à cette recherche et ils devaient correspondre aux deux critères d'inclusion suivants : 1) être de confession musulmane (pratiquant ou non) et 2) vivre en France.

### 2.2. Matériel

Le matériel utilisé dans cette étude consiste en un unique questionnaire auto administré permettant l'évaluation de six dimensions : le degré de discrimination perçue en raison de son appartenance religieuse, les stratégies de coping religieux, l'importance de l'identification au groupe d'appartenance des musulmans, le degré d'estime de soi, un score de réactions émotionnelles suite à une discrimination ainsi qu'une mesure de l'intensité religieuse. Une version de ce questionnaire tel qu'il était présenté aux participants est disponible en annexe (annexe 3, p. 267). Il se compose de la manière suivante :

#### 2.2.1. La consigne générale

Elle rappelle notamment les principes déontologiques, à savoir le respect de l'anonymat et de la confidentialité, la liberté de participer à cette étude et la possibilité d'interrompre le questionnaire à tout moment.

---

<sup>33</sup> 11 personnes n'ont pas souhaité indiquer leur âge et 9 leur genre.

« **CONSIGNE GENERALE** : Nous vous remercions d'avoir accepté de prendre le temps de répondre à ce questionnaire. Celui-ci est anonyme. Il est composé de plusieurs parties qui s'intéressent à la manière dont vous vivez votre religion en France.

Cette étude a pour but de prendre en compte le ressenti des personnes de confession musulmane à propos d'éventuelles injustices et l'impact que ces injustices peuvent avoir sur leur vie.

Nous vous demandons de bien répondre à toutes les questions. Si vous éprouvez des difficultés face à certaines questions, veuillez donner la réponse qui vous paraît la plus proche de ce que vous ressentez ou pensez. Le traitement des réponses s'effectuera de manière **confidentielle**, **anonyme** et sans **aucun jugement de valeurs**. Le questionnaire peut être interrompu à tout moment si vous en ressentez le besoin

Merci par avance du temps consacré à cette recherche. »

---

### **2.2.2. Les différentes échelles de mesure**

**L'échelle de discrimination perçue religieuse** est une adaptation d'une partie de l'échelle de discrimination perçue ethnique de Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson et Levy (2005). Elle évalue différentes situations de discriminations qui peuvent être rencontrées dans la vie quotidienne. Elle se compose de 33 items issus de l'échelle « Lifetime Discrimination Scale » et de quatre dimensions : l'exclusion ; la stigmatisation ; la discrimination dans différents contextes de vie ; les comportements menaçants. Les participants étaient invités à y répondre sur une échelle de type Likert en cinq points allant de 1 (*jamais*) à 5 (*très souvent*). Les items de la version anglophone ont été adaptés pour les besoins de cette recherche. Par exemple, l'item « *Est-ce que des personnes parlant une autre langue que la vôtre, vous ont fait ressentir que vous étiez un étranger ?* » est devenu « *Est-ce que certaines personnes d'une autre religion que la vôtre, vous ont fait ressentir que vous étiez un(e) étranger(e) ?* » La phrase d'accroche a également été modifiée passant de « *A cause de mon appartenance ethnique* » à « *A cause de ma religion* ». Pour la traduction francophone de cet outil, une version a été réalisée par l'expérimentatrice et une version par une traductrice anglophone. Ces deux versions ont été confrontées afin de retenir notre version de l'échelle.

Le choix de l'échelle de Brondolo *et al.* (2005) a été fait pour plusieurs raisons. Premièrement, cette échelle a été utilisée et adaptée pour les besoins d'une recherche norvégienne étudiant l'islamophobie et les stratégies de coping. Cette étude a obtenu des résultats satisfaisants (Kunst, Tajamal, Sam & Ulleberg, 2012). Deuxièmement, il n'existe pas, à notre connaissance, de questionnaire de discrimination religieuse perçue, traduit et

validé en français. Troisièmement, l'échelle de Brondolo *et al.* (2005) bénéficie d'une validation anglophone approfondie et elle a été testée auprès de différents publics (noires américains, latinos américains, étudiants, etc.). Enfin, comme énoncé précédemment, elle a l'avantage d'évaluer des situations de discrimination dans la vie quotidienne (au travail, à l'école ou bien encore au restaurant, par exemple) et ainsi de ne pas cibler un domaine de discrimination en particulier comme la discrimination liée au logement ou à l'accès au soin par exemple qui ne sont pas l'objet de cette thèse.

L'alpha de Cronbach pour la présente étude est de .97.

**L'échelle de coping religieux, le Brief-RCOPE** développée par Pargament, Feuille et Burdzy (2011) a été traduite en français par Caporossi, Trouillet et Brouillet en 2012. La version francophone de cette échelle est constituée de 14 items et les participants sont invités à y répondre sur une échelle de type Likert en quatre degrés allant de 0 (*jamais*) à 3 (*souvent*). Elle évalue l'usage des croyances et des pratiques religieuses utilisées par les individus afin de faire face à des événements de vie stressants. Pour ce faire, elle se compose de deux dimensions composées respectivement de sept items : un pattern positif de coping religieux et un pattern négatif. Le pattern positif renvoie à une relation rassurante et sécurisante avec la religion alors que le pattern négatif fait référence à une relation conflictuelle entre un individu et sa religion. Pour les besoins de cette étude, les items ont été adaptés à la religion musulmane. Ainsi, le mot « Dieu » a été remplacé dans chaque item par « Allah » et le mot « Diable » par « Sheitan ». A titre d'exemple, l'item 5 correspond à « *J'ai recherché l'amour et la protection d'Allah* » et l'item 6 « *Je me suis demandé ce que j'avais fait pour qu'Allah me punisse ainsi* ». Enfin, les deux patterns de coping religieux bénéficient d'une cohérence interne satisfaisante puisqu'ils obtiennent un alpha de Cronbach de .86 pour le pattern positif et de .71 pour le pattern négatif.

**L'identification au groupe d'appartenance des musulmans** a été évaluée à l'aide de six items issus de la recherche de Verkuyten (2007) portant sur l'identification religieuse au groupe musulman et les conséquences en termes de relations intergroupes. L'item 1 « *Ma religion représente une partie importante de mon identité* » est un exemple de ces items. Il s'agit d'une échelle de réponse type Likert en sept points allant de 1 (*pas du tout d'accord*) à 7 (*tout à fait d'accord*) (4 correspond à la réponse *neutre*). Dans l'étude princeps, l'échelle a obtenu un alpha de Cronbach tout à fait satisfaisant (.94) et dans la présente étude, l'alpha de Cronbach est de .98.

**L'échelle d'estime de soi, le « Self Esteem Scale »** a été développée par Rosenberg en 1965 (cité par Vallières & Vallerand, 1990). Par la suite, elle a été traduite et validée en langue française par Vallières et Vallerand en 1990. C'est une échelle unidimensionnelle qui permet d'évaluer la perception globale des sujets quant à leur propre valeur. Cet outil, composé de dix items, permet de mesurer à quel point un individu se considère comme une personne de valeur, possédant un certain nombre de qualités et ayant une image positive de lui-même. L'alpha de Cronbach pour cette échelle est de .64.

**La détresse psychologique**, quant à elle, a été évaluée à l'aide de plusieurs émotions ressenties suite à une discrimination. Cet outil est issu de l'étude de Noh et Kaspar (2003) portant sur la discrimination perçue en raison de l'appartenance à la religion musulmane et les effets médiateurs des stratégies de coping sur la dépression. Il s'agit par exemple de la colère, de la tristesse, de la honte ou bien encore de la frustration. Les participants étaient invités à se positionner sur une échelle type Likert en quatre points allant de 1 (*jamais*) à 4 (*la plupart du temps*). L'alpha de Cronbach pour l'étude princeps est de .89 et dans la présente étude l'alpha est de .88

### **2.2.3. Les indicateurs de religiosité**

Afin d'évaluer le niveau de religiosité des participants, c'est à dire « les différences individuelles au niveau de l'intérêt pour et/ou de l'implication dans la religion » (Saroglou, 2015, p. 16), différents indicateurs de religiosité ont été présentés aux participants. Ces indicateurs ont été sélectionnés à partir de l'étude d'Idler *et al.* (2003) et ils sont au nombre de trois : les pratiques publiques, les pratiques privées ainsi que l'intensité d'affiliation religieuse. Les pratiques publiques renvoient à la fréquence de participation dans des lieux de cultes. Les pratiques privées quant à elles, font référence à tous les comportements religieux qui ont lieu en dehors des institutions/organisations religieuses. Il s'agit ici d'évaluer les pratiques religieuses effectuées à domicile, seul ou en famille. Enfin, l'intensité religieuse est évaluée afin d'estimer dans quelle mesure un individu se considère lui-même comme étant religieux. Des items associés à ces indicateurs ont, par la suite, été sélectionnés et adaptés pour les besoins de cette recherche. Ainsi, les items évaluant les pratiques publiques font référence à la fréquentation de la mosquée et à l'intention d'effectuer le pèlerinage à la Mecque (hadj). Les items évaluant les pratiques privées se déclinent en plusieurs comportements religieux à savoir ; la déclaration de foi (chahada), la prière (salat),

le ramadan, l'aumône (zakat). Toutes ces propositions renvoient à la spécificité de la religion musulmane et à ses pratiques construites autour des cinq piliers de l'Islam (Clark & Chebel, 2008). L'intensité religieuse a, quant à elle, été évaluée par deux items classiques : « *Dans quelle mesure vous considérez-vous comme une personne croyante ?* » et « *Dans quelle mesure vous considérez-vous comme une personne pratiquante ?* »

Les participants ont été donc invités à se positionner sur plusieurs échelles de fréquence allant par exemple de « pas du tout croyante » à « très croyante » ou de « jamais » à « une ou plusieurs fois par jour ».

Finalement, à travers les différentes échelles présentées ci-dessus, ce sont les trois indicateurs de religiosité objective, conseillés par Saroglou (2015), qui ont été pris en compte, à savoir la religiosité individuelle en tant qu'attitude, les pratiques religieuses personnelles et/ou collectives comme la prière ainsi que l'identification à une religion.

#### **2.2.4. Variables sociodémographiques**

Afin d'obtenir des informations précises sur les caractéristiques de notre échantillon, des informations ont été demandées aux participants telles que : l'âge, le genre, la nationalité, la région d'habitation actuelle.

#### **2.2.5. La discrimination groupale**

La question 11 « Selon vous, les personnes de confession musulmane sont-elles discriminées en France à cause de leur religion » et la question 12 « Si oui, à votre avis, pourquoi sont-elles discriminées ? » ont été posées aux participants car, selon la théorie de la divergence entre discrimination personnelle et groupale (DDPG) les individus estiment que leur groupe d'appartenance est plus susceptible de subir de la discrimination qu'eux même (Taylor, Wright, Moghaddam & Lalonde, 1990). Différentes explications ont été avancées afin d'expliquer cette différence. Elles sont traditionnellement regroupées en deux catégories : les explications cognitives (Foster & Matheson, 1999) et les explications motivationnelles. Par exemple, une des explications cognitives suggère que les personnes n'utilisent pas les mêmes standards de comparaisons lorsqu'il s'agit d'évaluer la discrimination subie par son groupe d'appartenance ou subie personnellement. C'est-à-dire que, lorsque les individus évaluent leur

expérience de discrimination personnelle, ils comparent cette expérience avec celles des autres membres de leur groupe d'appartenance. Or, lorsqu'il s'agit d'évaluer l'expérience de discrimination de son propre groupe, les individus vont comparer leur groupe à l'ensemble des autres groupes. Ainsi, des femmes peuvent estimer que leur sort est meilleur que celui d'une autre femme tout en considérant que les femmes en général sont plus discriminées que les hommes (Whitley & Kite, 2013). Par ailleurs, une des explications motivationnelles postule que les personnes préfèrent nier ou minimiser l'expérience de discriminations dont elles sont l'objet afin d'éviter les conséquences néfastes de cette reconnaissance (Kaiser & Miller, 2001).

### **2.2.6. Question ouverte**

#### **13. « Souhaitez-vous aborder quelque chose que nous n'aurions pas abordé dans ce questionnaire ? »**

Cette dernière question ouverte laisse la possibilité aux participants de s'exprimer sur cette question délicate de l'islamophobie. Elle permet d'évoquer des éléments importants et parfois inattendus dans la manière dont ces personnes de confession musulmane perçoivent la discrimination, ses causes et ses conséquences.

En tant que chercheurs, cette dernière question nous offre des éléments d'explication et de précision pour les résultats de cette étude. Elle nous donne également des éléments de réflexions pour de futures recherches. Cette richesse d'informations ne peut être obtenue par des questions fermées et elle est primordiale pour des recherches comme celle-ci dont le domaine d'étude fait encore l'objet de quelques recherches timides en France.

### **2.3. Procédure**

Initialement, la recherche ne devait concerner que des personnes habitant dans la région Pays de la Loire. En effet, au regard de certaines recherches (Doytcheva, 2008) et du dernier rapport annuel d'activité du Défenseur des Droits (2016), le nombre de saisines pour discriminations ainsi que le nombre de discriminations avérées diffèrent en fonction des régions. Par conséquent, le critère du lieu d'habitation s'était arrêté à la région des Pays de la Loire afin d'éviter les biais du lieu de vie et ainsi pouvoir généraliser les résultats auprès de la

région concernée. Néanmoins, compte tenu de la difficulté à recruter des participants correspondant à ce critère, la recherche a donc été élargi aux personnes de confession musulmane habitant en France.

Ainsi, une partie des participants a été contacté dans l'entourage de l'expérimentatrice et une autre partie par mail, par le biais de trois associations musulmanes, une association de lutte contre l'islamophobie, deux mosquées, un centre culturel musulman ainsi qu'une plateforme de soumission en ligne. Au final, seuls l'entourage de l'expérimentatrice, une mosquée et la plateforme de soumission en ligne du CNRS le Risc (Relais d'Information sur les Sciences de la Cognition) ont accepté de diffuser le questionnaire. Afin de faciliter les réponses, une version papier ainsi qu'une version en ligne de ce questionnaire étaient disponibles. La passation durait en moyenne 15 minutes et 81 secondes<sup>34</sup>. En ligne, la réponse à tous les items des neuf questionnaires a été rendu obligatoire. Cependant, la réponse aux variables sociodémographiques ne l'était pas.

## 2.4. Variables

Cette recherche comporte une seule variable indépendante invoquée qui est le genre dont les modalités sont homme *versus* femme.

Afin d'évaluer l'impact de la discrimination perçue sur l'estime de soi et la détresse psychologique ainsi que l'efficacité de différents médiateurs, un ensemble de variables dépendantes ont été mesurées :

- VD 1 : la discrimination perçue
- VD 2 : l'estime de soi
- VD 3 : la détresse psychologique
- VD 4 : le coping religieux (positif et négatif)
- VD 5 : l'identification au groupe
- VD 6 : la discrimination perçue pour son propre groupe

---

<sup>34</sup> Ce temps précis a pu être obtenu grâce au calcul du temps de passation du questionnaire en ligne.

## **2.5. Hypothèses opérationnelles**

### **2.5.1. Hypothèses concernant les liens directs entre la discrimination perçue et différentes variables individuelles**

**H1** : Au regard de la littérature disponible (Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson & Levy, 2005 ; Noh & Kaspar, 2003), nous faisons l'hypothèse que plus les participants de confession musulmane perçoivent de la discrimination, plus leur détresse psychologique augmente.

**H2** : Suite aux travaux d'Every et Perry (2014), nous postulons que plus les participants musulmans perçoivent de la discrimination, plus leur estime de soi diminue.

### **2.5.2. Hypothèses de médiation**

**H3** : On s'attend à ce que la perception d'une discrimination religieuse entraîne une augmentation du coping religieux positif, lequel diminue la détresse psychologique, ce qui aboutit à un effet indirect de la discrimination perçue sur la détresse psychologique via l'utilisation du coping religieux positif (Ano & Vasconcelles, 2005 ; Caporossi, Trouillet & Brouillet, 2012).

**H4** : On s'attend à ce que la perception d'une discrimination religieuse entraîne une augmentation du coping religieux positif, lequel augmente l'estime de soi, ce qui aboutit à un effet indirect de la discrimination perçue sur la détresse psychologique via l'utilisation du coping religieux positif (Ano & Vasconcelles, 2005 ; Caporossi, Trouillet & Brouillet, 2012).

**H5** : Au regard des travaux disponibles (Verkuyten & Yildiz, 2007), nous supposons que la discrimination perçue prédit une augmentation de l'identification au groupe d'appartenance des musulmans qui lui-même prédit une augmentation de l'estime de soi et une diminution de la détresse psychologique.

### 2.5.3. Hypothèse intersectionnelle

**H6** : Les différents rapports statistiques (CCIF, 2016 ; CNCDH, 2016) ainsi que les recherches psychosociales (El-Geledi & Bourhis, 2012 ; Saroglou, Lamkaddem, Van Pachterbeke & Buxant, 2009) mettent en évidence que les femmes sont victimes de violences et de discriminations notamment à cause du port du voile et que les personnes ont une vision négative de cette pratique religieuse. Ainsi, nous faisons l'hypothèse que les femmes musulmanes perçoivent plus de discriminations que les hommes musulmans.

### 2.5.4. Hypothèse de divergence entre discrimination personnelle et groupale

**H7** : Selon la littérature disponible à ce sujet (Kaiser & Miller, 2001 ; Taylor, Wright, Moghaddam & Lalonde, 1990), nous supposons que les personnes de confession musulmane perçoivent plus de discrimination à l'égard de leur propre groupe que pour elles-mêmes.

### 2.5.5. En résumé

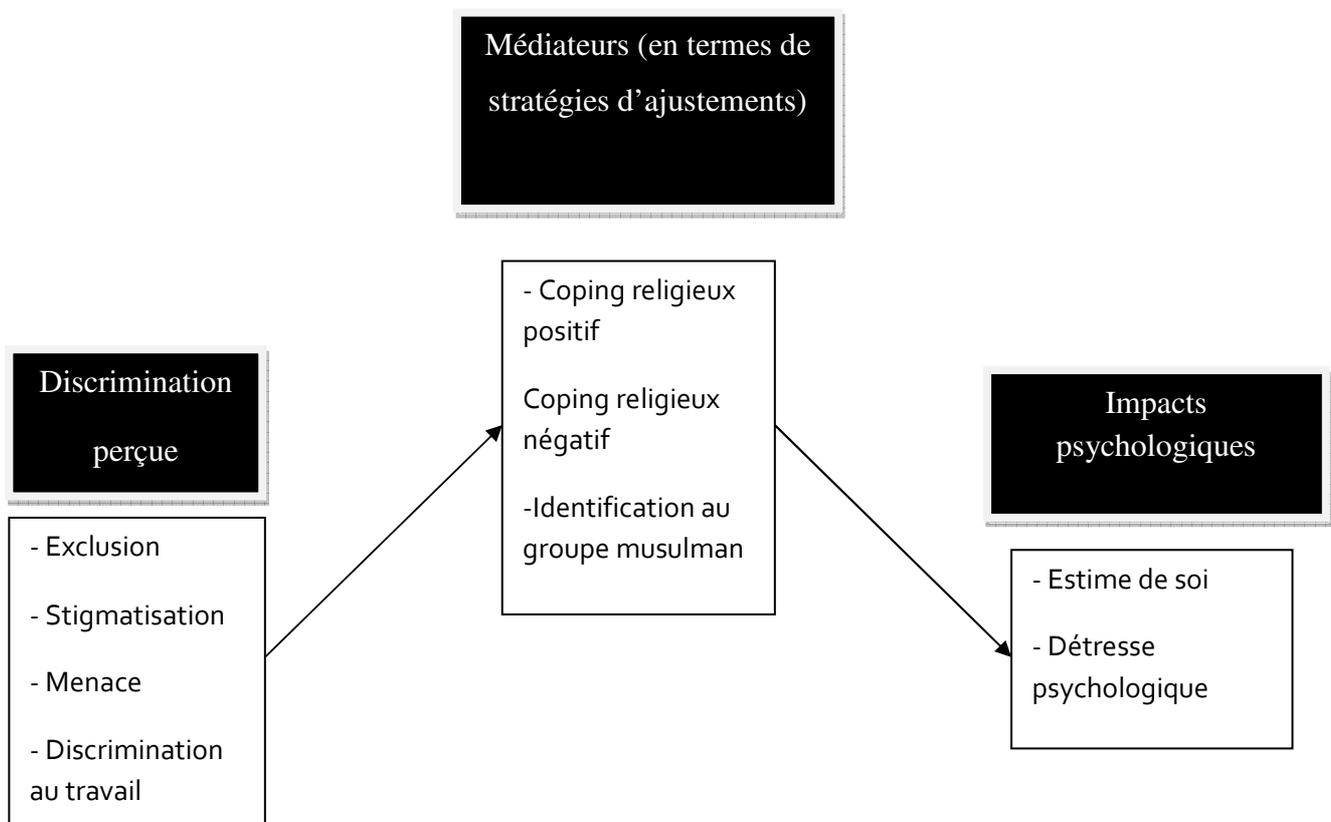


Figure 7 : Modèle de la discrimination perçue

### 3. Résultats

Pour plus de lisibilité, les résultats de cette dernière étude seront analysés en suivant l'ordre de présentation des différentes hypothèses énoncées précédemment.

#### 3.1. Statistiques descriptives

##### 3.1.1. La discrimination perçue

Les résultats des analyses descriptives montrent que les participants ont un niveau de discrimination perçue relativement faible ( $M = 1.90$  ;  $ET = .68$ ) et qu'ils se sentent plus exclus ( $M = 2.04$  ;  $ET = .76$ ) que stigmatisés ( $M = 1.83$  ;  $ET = .79$ ) ou menacés ( $M = 1.46$  ;  $ET = .67$ ). Ils se sentent par ailleurs rarement discriminés au travail ( $M = 1.93$  ;  $ET = .74$ ). Au final 15 % des participants musulmans se sentent au moins « *parfois* » discriminés en général.

##### 3.1.2. Le coping religieux

Les analyses de corrélation indiquent une relation positive entre les échelles de coping religieux positif et de coping religieux négatif ( $r = .25$  ;  $p < .01$ ). Par ailleurs, les participants ont obtenu une moyenne de 2.75 / 4 ( $ET = 0.90$ ) au pattern positif ainsi qu'une moyenne de 2.03/4 ( $ET = 0.67$ ) au pattern négatif. Le T de Student pour ce groupe apparié révèle une différence significative entre ces deux moyennes ( $t(32) = 5.92$  ;  $p < .001$ ) ce qui signifie que les participants privilégient davantage le coping religieux positif comme stratégie d'ajustement.

##### 3.1.3. Identification au groupe d'appartenance des musulmans

La moyenne obtenue par les participants à cette échelle est de 5.60 / 7 ( $ET = 1.89$ ). Ce résultat indique que les participants s'identifient fortement au groupe des musulmans. Au total, 59 % des participants ont une moyenne supérieure ou égale à 6, ce qui indique que pour plus de la moitié de l'échantillon, la religion musulmane est une partie importante de l'identité des participants.

### 3.1.4. L'estime de soi

Les participants de cette étude considèrent avoir une bonne estime d'eux-mêmes puisqu'ils ont obtenu une moyenne de 3.33 / 4 ( $ET = 0.33$ ).

### 3.1.5. La détresse psychologique

Les participants ressentent rarement d'émotions négatives à la suite d'une discrimination puisqu'ils rapportent un score moyen de 1.50 / 3 ( $ET = 0.38$ ). Cette moyenne ne renseigne pas suffisamment sur les émotions qui prédominent lors d'une situation d'injustice et il convient de regarder ces réactions émotionnelles au cas par cas. Il ressort de ces analyses que les participants de confession musulmane confrontés à une situation de discrimination liée à leur religion ressentent majoritairement de la tristesse pour 84 % d'entre eux (61 % quelques fois ; 23 % la plupart du temps), 65 % d'entre eux se sont sentis en colère (49 % quelques fois ; 16 % la plupart du temps) et impuissants pour 52 % (39 % quelques fois ; 13 % la plupart du temps). En revanche, la quasi-totalité de ces participants ne se sont jamais sentis idiot (94 % jamais ou rarement) ou honteux (84 % jamais ou rarement).

### 3.1.6. En résumé

Tableau 7 : Moyennes, écarts types et coefficients d'asymétrie et d'aplatissement

	<i>M</i>	<i>ET</i>	<i>α</i>	Skewness	Kurtosis	Rang
Discrimination perçue	<b>1.90</b>	0.68	<b>.97</b>	0.68	-0.56	1-5
Coping positif	<b>2.75</b>	0.90	<b>.86</b>	-0.42	-0.77	1-4
Coping négatif	<b>2.03</b>	0.67	<b>.71</b>	0.77	0.23	1-4
Identification	<b>5.60</b>	1.89	<b>.98</b>	-1.42	0.84	1-7
Estime de soi	<b>3.33</b>	0.33	.64	-0.68	.66	1-4
Émotions négatives	<b>1.50</b>	0.38	<b>.88</b>	0.70	1.15	1-3

Les analyses statistiques des différentes échelles (tableau 7) révèlent une cohérence interne tout à fait acceptable avec des alphas de Cronbach allant de .71 à .98. Seule la cohérence

interne de l'échelle d'estime de soi n'est pas satisfaisante ( $\alpha = .64$ ). Par ailleurs, on constate que les données recueillies suivent une loi normale. En effet, selon les recommandations faites par Carricano et Poujol (2008), les coefficients d'asymétrie (Skewness) et d'aplatissement (Kurtosis) doivent réciproquement être compris entre (-1) et (+1) et entre (-1.5) et (+1.5). On remarque néanmoins une légère asymétrie négative pour l'échelle d'identification.

### 3.1.7. Le niveau de religiosité de la population musulmane

Au regard des différents résultats obtenus suite aux questions sur les pratiques et la croyance individuelle de chaque individu (tableaux 8 et 9), cette population révèle avoir un niveau de religiosité élevé. En effet, les personnes de confession musulmane se déclarent très croyantes (68 %) et pratiquantes (45 %). En outre, c'est une population qui, pour environ la moitié des participants (46 %), se déplace au moins une fois par semaine dans une mosquée. Par ailleurs, 71 % d'entre eux récitent la déclaration de foi et prient (77 %) une ou plusieurs fois par jour. 84 % d'entre eux déclarent faire le ramadan chaque année si leur santé le leur permet et 94 % font un don aux personnes dans le besoin. Enfin, 39 % envisagent peut-être d'effectuer le pèlerinage à la Mecque alors que 45 % affirment avoir l'intention d'y aller. Ces différentes pratiques publiques et privées représentent le fondement et la spécificité de la religion musulmane (les cinq piliers de l'Islam) et elles traduisent une nouvelle fois un niveau élevé de religiosité.

*Tableau 8 : Pourcentage des personnes croyantes pratiquantes*

	Croyantes	Pratiquantes
Pas du tout	0	7
Légèrement	12	9
Modérément	20	39
Très	<b>68</b>	<b>45</b>
Total	100 %	100 %

*Tableau 9 : Pratiques de la religion et musulmane*

	Mosquée	Déclaration de foi	Prière
Jamais	<b>19</b>	7	7
Rarement	9	10	10
Quelques fois / mois	26	0	3
Une fois / semaine	<b>30</b>	3	0
Deux ou plusieurs fois / semaine	<b>7</b>	10	3
Une ou plusieurs fois / jour	<b>9</b>	<b>71</b>	<b>77</b>
Total	100 %	100 %	100 %

### 3.2. Relations entre la discrimination perçue et différentes variables individuelles

Les analyses de corrélations ne révèlent aucune relation significative que ce soit entre la discrimination perçue et l'estime de soi ou entre la discrimination perçue et la détresse psychologique (tableau 10). Nous observons néanmoins que les coefficients de corrélations pour la détresse psychologique vont dans le sens de nos hypothèses.

**Les hypothèses H1 et H2 ne sont pas validées.**

*Tableau 10 : Corrélation entre la discrimination perçue, l'estime de soi et la détresse psychologique*

	<b>Discrimination perçue générale</b>	<b>Exclusion</b>	<b>Stigmatisation</b>	<b>Sentiment de menace</b>	<b>Discrimination au travail</b>
<b>Estime de soi</b>	.04	.10	-.02	-.12	.04
<b>Détresse psychologique</b>	.27	.30	.15	.16	.26

### 3.3. Le modèle de la discrimination perçue

Un des objectifs principaux de cette recherche était de proposer un modèle de la discrimination perçue, de ses conséquences et des stratégies d'ajustements utilisées afin de contrer les effets délétères de cette hostilité. Ce modèle devait être testé à l'aide des équations structurelles (SEM). Au final, notre échantillon, de taille trop modeste ( $N = 39$ ), ne permet pas de réaliser ce type d'analyses. En effet, Dompnier (2016) indique que les modèles d'équations structurelles sont très gourmands en participants et que ces analyses requièrent des échantillons contenant au minimum 100 participants.

Néanmoins, comme indiqué dans le tableau ci-dessous, il existe des relations intéressantes entre les différentes variables de cette étude.

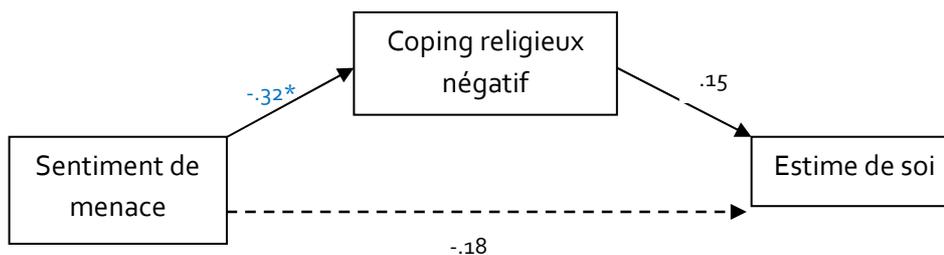
*Tableau 11 : Matrice des corrélations entre les différentes variables de cette étude*

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. Discrimination perçue générale	-	<b>.98**</b>	<b>.82**</b>	<b>.73**</b>	<b>.93**</b>	.17	-.07	.16	.04	.27
2. Exclusion	-	-	<b>.74**</b>	<b>.68**</b>	<b>.91**</b>	.19	-.07	.21	.10	.30
3. Stigmatisation	-	-	-	<b>.46**</b>	<b>.75**</b>	.16	.06	.18	-.02	.15
4. Sentiment de menace	-	-	-	-	<b>.57*</b>	.02	-.32*	-.19	-.18	.16
5. Travail	-	-	-	-	-	.17	-.001	.21	.04	.26
6. Coping+	-	-	-	-	-	-	<b>.64**</b>	<b>.57**</b>	<b>.34*</b>	-.04
7. Coping-	-	-	-	-	-	-	-	.16	.15	-.18
8. Identification	-	-	-	-	-	-	-	-	<b>.38*</b>	.24
9. Estime de soi	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-.002
10. Détresse psychologique	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

\*  $p < .05$  ; \*\*  $p < .01$

Les résultats des analyses de corrélations montrent, de manière générale, que l'échelle de discrimination perçue et ses différentes dimensions sont fortement corrélées entre elles ( $p < .01$ ). Par ailleurs, le sentiment de menace est négativement corrélé à l'utilisation de stratégie de coping religieux négatif ( $r = -.32$  ;  $p < .05$ ). Le coping positif est quant à lui positivement corrélé au coping négatif ( $r = .64$  ;  $p < .01$ ), à l'identification ( $r = .57$  ;  $p < .0$ ) ainsi qu'à l'estime de soi des participants ( $r = .34$  ;  $p < .05$ ). Enfin, l'identification au groupe des musulmans est positivement corrélée à l'estime de soi ( $r = .38$  ;  $p < .05$ ).

Concrètement, ces résultats révèlent des corrélations significatives entre une variable explicative et une variable médiatrice ainsi qu'entre des variables médiatrices et des variables à prédire. Par conséquent, l'idée désormais est de décomposer le modèle théorique proposé précédemment en plusieurs sous modèles (ci-dessous) afin de réaliser des analyses de médiations.



*Figure 8 : Médiation du coping religieux négatif dans la relation indirecte en sentiment de menace et estime de soi*

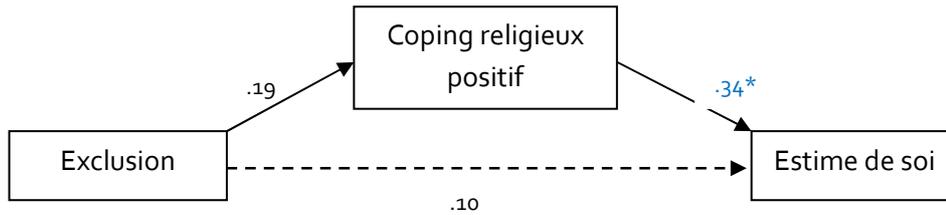


Figure 9 : Médiation du coping religieux positif dans la relation indirecte entre l'exclusion et l'estime de soi



Figure 10 : Médiation de l'identification dans la relation indirecte entre l'exclusion et l'estime de soi

En effet, l'analyse de médiation est une technique très utile qui permet d'identifier les processus responsables de l'effet d'une variable indépendante (variable prédictive) sur une variable dépendante (à prédire). Par conséquent,

la médiation permet de distinguer, dans l'effet à expliquer, ce qui est directement imputable à la variable indépendante (effet direct de la VI sur la VD) et ce qui relève plutôt de l'intervention d'un facteur intermédiaire (effet indirect de la VI sur la VD via une variable M) (Klein, Marchal & Van der Linden, 2008, p. 55).

Selon Baron et Kenny (1986) quatre étapes sont nécessaires afin de tester cette hypothèse de médiation. 1) la variable indépendante doit prédire la variable dépendante. Pour ce faire, une analyse de régression linéaire doit être effectuée. 2) La variable indépendante doit prédire la variable médiatrice et ce, grâce à une régression. 3) La variable médiatrice doit prédire la variable dépendante lorsque l'on a contrôlé l'effet de la variable indépendante. Cette équation est réalisée à partir d'une régression linéaire multiple. 4) Afin de savoir si la VI a un impact sur la VD au travers d'une variable médiatrice, il faut soit que l'effet direct de la VI sur la VD disparaisse, c'est-à-dire qu'il soit non significatif, soit que cet effet ait diminué. La première situation correspond à une médiation totale alors que dans la seconde situation correspond à une situation partielle. Par la suite, MacKinnon, Lockwood, Hoffman, West et Sheets (2002) précisent que seules les conditions 2 et 3 doivent être remplies afin de tester cette hypothèse de médiation.

Une nouvelle fois, les analyses de médiations n'ont pas pu être réalisées car notre échantillon ne remplissait pas les conditions d'application requises pour les analyses de régression. En effet, Tabachnik et Fidell (2003, cités par Dancey & Reidy, 2007), proposent que le nombre de participants nécessaire à l'analyse de régression linéaire multiple doit suivre la règle suivante :  $n \geq 50 + 8m$  (où  $m$  correspond au nombre de variables explicatives). Ainsi, dans le cas de notre recherche, il est conseillé d'avoir au moins 66 participants. Enfin, Dancey et Reidy (2007) signalent que réaliser une régression linéaire n'a pas de sens si, au préalable, les différentes variables ne sont pas significativement corrélées.

**Les hypothèses H3, H4 et H5 ne peuvent donc pas être validées.**

### **3.4. Les différences hommes femmes en termes de discrimination perçue et ses conséquences**

Afin d'étudier les différences de genre dans la perception de la discrimination et de ses conséquences, une analyse de variance multivariée (Manova) a été réalisée. Les conditions d'application de cette analyse ont été vérifiées avant de l'effectuer. Il s'agit des conditions suivantes (Dancey & Reidy, 2007) : premièrement, comme pour la plupart des tests paramétriques, chaque VD impliquée dans ce test doit suivre une loi normale. Deuxièmement, chaque groupe doit contenir au minimum 12 individus dans un plan totalement inter-sujets. Enfin, étant donné que l'échantillon de cette étude est de petite taille, il convient de vérifier l'homogénéité des variances-covariances à l'aide du test d'égalité des covariances de Box (ou test de Box). Si ce test est significatif ( $p < .05$ ), il est alors préférable de privilégier un test alternatif.

*Tableau 12 : Test de Box de l'égalité des matrices de covariance de Box*

Test de Box	38.802
F	1.373
ddl1	21
ddl2	2056.766
Signification	.120

Les indices d'asymétrie et d'aplatissement, présentés précédemment, révèlent que chaque variable dépendante de cette recherche suit une loi normale. En outre, notre échantillon est

## SECONDE PARTIE : Recherches empiriques sur l'islamophobie

composé respectivement de 12 femmes et de 18 hommes. Enfin, le test de Box (tableau 12) confirme l'hypothèse d'homogénéité des matrices de covariances. Ainsi, les conditions d'applications étant satisfaites, nous pouvons donc réaliser une Manova.

Tableau 13 : Tests multivariés

Effet	Valeur	F	ddl de l'hypothèse	Erreur ddl	Signification	Eta-carré partiel	
Constante	Trace de Pillai	.994	617.020 <sup>b</sup>	6.000	22.000	.000	.994
	Lambda de Wilks	.006	617.020 <sup>b</sup>	6.000	22.000	.000	.994
	Trace de Hotelling	168.278	617.020 <sup>b</sup>	6.000	22.000	.000	.994
	Plus grande racine de Roy	168.278	617.020 <sup>b</sup>	6.000	22.000	.000	.994
Groupe	Trace de Pillai	.387	2.318 <sup>b</sup>	6.000	22.000	.069	.387
	Lambda de Wilks	<b>.613</b>	<b>2.318<sup>b</sup></b>	<b>6.000</b>	<b>22.000</b>	<b>.069</b>	<b>.387</b>
	Trace de Hotelling	.632	2.318 <sup>b</sup>	6.000	22.000	.069	.387
	Plus grande racine de Roy	.632	2.318 <sup>b</sup>	6.000	22.000	.069	.387

a. Plan : Constante + groupe

b. Statistique exacte

Les données de la discrimination perçue et de ses conséquences ont été analysées à l'aide d'une analyse de variances multivariées, avec le genre (homme ou femme) comme variable indépendante et la discrimination perçue, l'identification, le coping (positif et négatif) l'estime de soi ainsi que la détresse psychologique comme variables dépendantes. Le test ne révèle aucune différence significative entre les hommes et les femmes (tableau 13), ( $F(6 ; 22) = 2.32$ ,  $p = .069$  ; lambda de Wilks :  $\lambda = .61$ ). Au regard de la valeur de  $p$ , nous pouvons simplement constater qu'il y a une tendance à la différence entre les hommes et les femmes. Il semblerait que la discrimination et ses conséquences ne soient pas vécues de la même manière en fonction que l'on soit un homme ou une femme. Afin de savoir quelle variable dépendante contribue le plus à cette tendance entre les deux groupes, il convient d'observer les résultats obtenus au test des effets intersujets.

Tableau 14 : Tests des effets intersujets

Source	Variable dépendante	Somme des carrés de type III	ddl	Carré moyen	F	Signification	Eta-carré partiel
Modèle corrigé	discrimination	.048 <sup>a</sup>	1	.048	.064	.803	.002
	coping positif	3.402 <sup>b</sup>	1	3.402	5.383	.028	.166
	coping négatif	3.266 <sup>c</sup>	1	3.266	9.983	.004	.270
	identification	8.021 <sup>d</sup>	1	8.021	2.865	.102	.096
	estime de soi	.062 <sup>e</sup>	1	.062	.676	.418	.024
	détresse	.092 <sup>f</sup>	1	.092	.651	.427	.024
Constante	discrimination	120.244	1	120.244	158.940	.000	.855
	coping positif	222.492	1	222.492	352.096	.000	.929
	coping négatif	112.040	1	112.040	342.489	.000	.927
	identification	936.799	1	936.799	334.597	.000	.925
	estime de soi	315.224	1	315.224	3418.896	.000	.992
	détresse	65.184	1	65.184	458.540	.000	.944
Groupe	discrimination	.048	1	.048	.064	.803	.002
	<b>coping positif</b>	<b>3.402</b>	<b>1</b>	<b>3.402</b>	<b>5.383</b>	<b>.028</b>	<b>.166</b>
	<b>coping négatif</b>	<b>3.266</b>	<b>1</b>	<b>3.266</b>	<b>9.983</b>	<b>.004</b>	<b>.270</b>
	identification	8.021	1	8.021	2.865	.102	.096
	estime de soi	.062	1	.062	.676	.418	.024
	détresse	.092	1	.092	.651	.427	.024
Erreur	discrimination	20.426	27	.757			
	coping positif	17.062	27	.632			
	coping négatif	8.833	27	.327			
	identification	75.594	27	2.800			
	estime de soi	2.489	27	.092			
	détresse	3.838	27	.142			
Total	discrimination	143.549	29				
	coping positif	259.653	29				
	coping négatif	134.469	29				
	identification	1080.167	29				
	estime de soi	329.010	29				
	détresse	70.242	29				
Total corrigé	discrimination	20.475	28				
	coping positif	20.463	28				
	coping négatif	12.099	28				
	identification	83.615	28				
	estime de soi	2.552	28				
	détresse	3.931	28				

- a. R-deux = ,002 (R-deux ajusté= -,035)
- b. R-deux = ,166 (R-deux ajusté= ,135)
- c. R-deux = ,270 (R-deux ajusté= ,243)
- d. R-deux = ,096 (R-deux ajusté= ,062)
- e. R-deux = ,024 (R-deux ajusté= -,012)
- f. R-deux = ,024 (R-deux ajusté= -,013)

Le tableau ci-dessus montre les résultats des anova effectuées avec la variable indépendante genre et chacune des variables dépendantes. Il révèle que la discrimination ( $p = .80$ ), l'identification ( $p = .10$ ), l'estime de soi ( $p = .43$ ) et la détresse psychologique ( $p = .42$ ) ne sont pas significativement différentes entre les hommes et les femmes. En revanche, les deux stratégies de coping (négatif  $p = .03$  ; positif  $p = .004$ ) semblent distinguer significativement ces deux groupes. A la suite de cette étape, il est conseillé de réaliser des analyses post hoc des VD individuelles (analyse univariée) afin de confirmer que les variables dépendantes mises en évidence précédemment sont bien celles qui contribuent à cette différence. Néanmoins, étant donné que nos VD sont fortement corrélées ( $r = .62$  ;  $p = .01$ ) et que le test de Levene est significatif aussi bien pour la variable coping positif ( $p = .03$ ) que pour la variable coping négatif  $p = .04$ ), nous ne sommes pas autorisés à réaliser cette analyse.

**L'hypothèse H6 n'est pas validée.**

### 3.5. Discrimination groupale

Seuls 28 participants ( $N = 39$ ) ont accepté de répondre à cette question. Parmi, ces réponses 78 % (oui = 22) des personnes estiment que leur groupe d'appartenance musulman est discriminé alors que 11 % (non = 3) estiment qu'il ne l'est pas (11 % ont répondu qu'ils ne savaient pas (je ne sais pas = 3)).

**L'hypothèse H7 est validée.**

Les raisons évoquées à cette discrimination groupale sont diverses mais trois grandes catégories d'explications, semblent se dégager.

1) Pour certains participants, la discrimination groupale est due aux « événements récents » et à une minorité d'extrémistes revendiquant appartenir à la religion musulmane. En effet, ils estiment que les attentats terroristes perpétrés récemment participent à l'amalgame entre musulmans et terroristes : « *A cause des terroristes qui passent pour des musulmans* ». En

outre, ils soulignent que les actions menées par cette minorité se revendiquant de l'Islam participent à la vision négative de l'ensemble des musulmans : « *Les gens s'arrêtent aux mal-faits de quelques-uns pour généraliser que les musulmans sont agressifs, introvertis et dangereux !* » Ces raisons ont été avancées par neuf des participants.

2) Un autre ensemble d'explications renvoient à la méconnaissance de la religion musulmane. Pour six participants, « *l'ignorance* » et un « *manque de connaissance* » participent au rejet et à la diabolisation de leur groupe.

3) La dernière catégorie concerne l'image négative des musulmans véhiculée dans les médias. En effet, cinq participants estiment que ces médias les diabolisent en diffusant des images négatives les concernant : « *Les médias aussi contribuent à ce climat délétère en ne brossant qu'une image négative de la communauté musulmane et tout ça tourne en boucle 24/24 sur les chaînes d'info continue* » ; « *la façon dont les médias présentent les musulmans influence trop les gens d'une confession non musulmane et crée la haine et le rejet de l'autre...* ».

## **4. Discussion**

Cette recherche est née d'une réelle volonté de donner la parole aux personnes de confession musulmane afin qu'elles puissent s'exprimer sur cette question de l'islamophobie et sur son éventuel impact sur leur santé psychologique. En effet, comme rappelé précédemment, les études classiques sur les préjugés et les discriminations interrogent les personnes à la source de ces biais intergroupes, mais plus rarement les cibles de cette hostilité. Malheureusement, les résultats de cette étude sont plus que mitigés. En effet, les objectifs ne sont pas atteints et les hypothèses invalidées (exceptée pour l'hypothèse H7). Par conséquent, il est difficile et délicat d'expliquer cette absence de résultat et d'en tirer des conclusions notamment à cause de la taille modeste de notre échantillon. Néanmoins, quelques résultats intéressants peuvent être extraits de cette recherche.

Dans un premier temps, il semble que notre population de confession musulmane perçoive peu de discriminations (comme dans l'étude d'Every et Perry de 2014 sur les musulmans Australiens) mais, lorsqu'elle en est l'objet, elle utilise des stratégies d'ajustements qui, d'après la littérature disponible (Ano & Vasconcelles, 2005), paraissent efficaces. En effet, nos participants utilisent significativement plus de stratégies de coping religieux positif que de coping religieux négatif et selon Caporossi et Trouillet (2012), cette stratégie permet de mieux

s'adapter à la survenue d'événements de vie stressants en favorisant l'augmentation du bien être psychologique (diminution du stress et de l'anxiété).

Par ailleurs, l'identité musulmane est une partie importante dans la manière dont ces participants se définissent dans la mesure où ils s'identifient fortement à leur groupe d'appartenance. Ces résultats sont comparables à ceux trouvés dans les études de Verkuyten et collaborateurs (Verkuyten, 2007 ; Verkuyten & Yildiz, 2007) et ils sont corroborés par les données de notre recherche. En effet, une majorité des participants se définit comme étant très croyants et environ la moitié d'entre eux se définit comme très pratiquante. Ces résultats ne sont pas surprenants et viennent confirmer les récentes enquêtes mentionnées auparavant sur la place des religions en France (Ifop pour la Croix, 2011 par exemple).

La population de cette étude a également une forte estime de soi ainsi qu'une détresse psychologique moyenne. Néanmoins, malgré le fait que la relation entre discrimination perçue et détresse psychologique ne soit pas significativement positive, la tendance montre que, lorsque la discrimination augmente, la détresse augmente aussi, ce qui va dans le sens de notre hypothèse et de la littérature. En effet, ces résultats se retrouvent dans l'étude de Noh et Kaspar (2003) qui révèlent une relation significativement positive mais faible entre ces deux concepts. Ce niveau élevé d'estime de soi et l'absence de relation entre la discrimination et l'estime de soi sont des résultats relevés dans plusieurs études notamment celle de Bourguignon, van Cleempoel, Collange et Herman (2012). Ils révèlent dans leur recherche que les membres de groupes de bas statut ne montrent pas de niveau plus faible d'estime de soi que les membres de groupes de haut statut. Une des explications avancées par ces auteurs est que les membres de groupes minoritaires auraient accès à un ensemble de stratégies de défense de soi qui leur permettraient de surmonter les difficultés engendrées par la stigmatisation.

Ensuite, en ce qui concerne la différence de genre dans le vécu de la discrimination, les résultats non significatifs vont néanmoins dans le sens de notre hypothèse intersectionnelle.

Enfin, une large majorité de notre population pense que leur groupe d'appartenance musulman est discriminé. Ces résultats semblent confirmer l'hypothèse H7 qui postulait que les personnes musulmanes percevraient plus de discriminations pour leur groupe que pour elles-mêmes et ils vont dans le sens des recherches sur la divergence entre discrimination personnelle et groupale (DDPG) (Kaiser & Miller, 2001 ; Taylor, Wright, Moghaddam & Lalonde, 1990).

Néanmoins, malgré ces quelques résultats intéressants, cette étude souffre de plusieurs limites qui, considérées dans leur ensemble, peuvent expliquer le faible échantillon ainsi que la non confirmation des hypothèses.

En effet, lorsque l'on s'interroge sur les limites de cette étude en la replaçant dans son contexte psychosocial, trois grandes interrogations se dessinent. Concrètement, la question est de savoir si cette absence de résultats est due 1) au choix du matériel utilisé pour cette recherche, 2) au nombre très modeste de participants ou 3) au climat national peu apaisé et relativement hostile à l'égard de cette communauté religieuse. De notre point de vue, l'explication se situe probablement dans cet « entre trois » plus commode.

Tout d'abord d'un point de vue méthodologique, les deux principales limites concernent le questionnaire qui était beaucoup trop long (neufs pages dans sa version papier et environ 15 minutes pour le remplir) et l'échelle de discrimination religieuse perçue. En effet, cette échelle semblait intéressante car elle permettait l'évaluation de plusieurs manifestations de la discrimination (l'exclusion ou les comportements menaçants par exemple). Or, elle était composée de 33 items ce qui peut paraître un peu long et surtout, cette échelle à l'origine était un outil évaluant la discrimination ethnique perçue (Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson & Levy, 2005) qui a été adapté, pour les besoins de cette expérience, à la discrimination religieuse. Les résultats témoignent du fait qu'elle n'était peut-être pas appropriée pour notre étude notamment parce que, contrairement à l'appartenance ethnique, l'appartenance religieuse n'est pas un stigmate visible (à moins de porter une kippa, un voile ou une croix par exemple). Ainsi, sans signe apparent de religiosité, des items comme « *Est-ce qu'un chauffeur de taxi a refusé de vous laisser monter dans son taxi ?* » ou « *Est-ce que des serveurs vous ont ignoré ou fait patienter plus longtemps que d'autres personnes ?* » ne sont pas adaptés pour l'étude de l'islamophobie. A l'avenir, il serait plus judicieux d'utiliser l'échelle élaborée par Kunst, Sam et Ulleberg (2012) qui évalue l'islamophobie perçue : « the Perceived Islamophobia Scale »<sup>35</sup>. Cette échelle est composée de 12 items et de trois dimensions (la peur des musulmans et de leur religion, la peur d'une islamisation ainsi que l'islamophobie perçue dans les médias). Enfin, malgré le fait que l'hypothèse concernant la discrimination semble validée, il est difficile de comparer cette discrimination avec la discrimination individuelle. En effet, deux outils différents ont été administrés afin d'évaluer cette hostilité, ce qui implique que les résultats ne sont pas comparables. Ainsi, il est délicat

---

<sup>35</sup> Ce questionnaire n'a pas été utilisé pour cette expérience car l'expérimentatrice a découvert son existence après le début des passations.

de mentionner d'autres limites méthodologiques dans la mesure où cette absence de résultat peut aussi être attribuée à la taille de l'échantillon.

En effet, l'accès à la population musulmane s'est révélé difficile. Les passations se sont étalées sur plus d'un an (de mars 2015 à mai 2016) notamment en raison du refus ou de l'absence de réponse de certaines institutions ou associations et le désistement de certains participants et d'une association. Au final, 79 participants ont eu accès à ce questionnaire et 39 participants ont été intégrés dans cette étude. Cette difficulté a aussi été rencontrée par Every et Perry (2014) lors de leur recherche sur la discrimination perçue par les musulmans en Australie ( $N = 49$ ). En ce qui concerne les résultats de notre étude, des relations significatives ont globalement été observées entre nos variables médiatrices et nos variables à prédire. Par exemple, le coping religieux positif est positivement corrélé à l'estime de soi et l'identification au groupe des musulmans est positivement liée à l'estime de soi. Ces résultats vont dans le sens d'une partie de nos hypothèses de médiations. Néanmoins, l'absence d'autres résultats significatifs est probablement due non seulement au choix de l'échelle de discrimination perçue, mais aussi au manque de participants. En outre, les analyses statistiques telles que les modèles en équations structurelles n'ont pas pu être réalisées à cause de la taille de cet échantillon et par conséquent, le modèle de la discrimination perçue n'a pas pu être testé. De manière générale, le nombre modeste de participants ayant pris part à cette étude nous pousse à nous interroger sur les raisons de cette désaffection. De notre point de vue, une des explications principales est à chercher du côté du contexte sociopolitique français au moment de cette expérience.

En effet, Every et Perry (2014) soulignent à ce propos que les attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis ont créé un climat de suspicion et de peur à l'égard de cette communauté musulmane. Ces attentats outre Atlantique ont également jeté le doute et entraîné une hostilité à l'égard des personnes de confession musulmane en Europe et notamment en France (Choma, Charlesford, Dalling & Smith, 2015). Les attentats de janvier et de novembre 2015 n'ont fait qu'accentuer ces tensions intercommunautaires (CCIF, 2016 ; CNCDH, 2016, Hajjat & Mohammed, 2016)<sup>36</sup>. En outre, les personnes musulmanes deviennent également méfiantes quant au but réel et à la sincérité de certaines recherches sur l'islamophobie. A titre d'exemple, un participant musulman dans l'entourage de l'expérimentatrice a confié à cette dernière, « en off », que malgré la garantie de l'anonymat, certains de ses amis n'avaient pas souhaité répondre au questionnaire de peur d'être retrouvés et qu'on utilise ces résultats

---

<sup>36</sup> Au moment où nous rédigeons ces lignes, les attentats de Nice viennent de se produire et aucun sondage d'opinion n'est paru à ce jour.

contre eux ou leur communauté. D'autres s'inquiètent de l'utilisation qui allait être faite de cette étude. Par conséquent, ce contexte délétère ne facilite pas les rencontres entre les chercheurs et les personnes de confession musulmane et il diminue considérablement la possibilité d'obtenir une population importante. En effet, toutes les études réalisées en psychologie nécessitent, au préalable, d'instaurer un climat de confiance entre la personne enquêtée et le chercheur. Or, il est probable que cette relation sécurisante, complexe à instaurer de manière générale, n'ait pas été établie dans cette étude, à cause notamment de ce climat de méfiance.

En résumé, cette étude a probablement été, si ce n'est trop ambitieuse, au moins trop optimiste quant à la capacité de l'expérimentatrice à recruter un nombre suffisamment important de participants musulmans. En effet, des recherches en Europe et Outre Atlantique sur ce sujet, ont été réalisées sur des effectifs importants et elles ont obtenu des résultats satisfaisants (Jaspere, Ward & Jose, 2012,  $N = 153$  ; Kunst, Tajamal, Sam & Ulleberg, 2012,  $N = 426$  ; Verkuyten & Yildiz, 2007,  $N = 104$  par exemple). Néanmoins, l'absence de recherches francophones sur l'islamophobie ainsi que le contexte social électrique et passionné sur la place de l'Islam et des musulmans en France, auraient dû orienter l'expérimentatrice vers une recherche plutôt qualitative que quantitative. Miller, Worthington, Muzurovic, Tipping et Goldman (2002) font remarquer à ce sujet, qu'une recherche qualitative est plus appropriée lorsque l'accès à une population est difficile. En outre, les recherches qualitatives permettent de résoudre, en partie, la méfiance à l'égard du chercheur et facilitent l'instauration d'une relation sécurisante et d'un climat de confiance (Noble & Poynting, 2007)

L'absence de recherches francophones ainsi que cette recherche et ses limites ouvrent la voie à de nombreuses études à la fois qualitatives et quantitatives. Dans un premier temps, il serait nécessaire de réaliser une étude qualitative afin d'interroger les personnes musulmanes sur leur vécu à l'égard d'éventuelles discriminations et leurs conséquences. Par ailleurs, certaines études montrent que plus les participants, notamment musulmans, s'identifient à leur groupe d'appartenance, plus ils perçoivent de la discrimination (Jaspere, Ward & Jose, 2012 ; McCoy & Major, 2003) alors que d'autres recherches révèlent que plus les participants sont discriminés, plus ils s'identifient à leur groupe (Verkuyten, 2007 ; Verkuyten & Yildiz, 2007). Une méta-analyse devra être réalisée afin de départager ces deux orientations théoriques (Bourguignon, 2016). En outre, il serait nécessaire de réaliser une nouvelle fois cette étude en prenant en compte les modifications mentionnées précédemment et en s'assurant *a priori*,

d'avoir développé un réseau social suffisamment important afin de pouvoir mener cette étude à bien. Il pourrait également être intéressant d'intégrer les pratiques religieuses comme médiateur de la relation entre discrimination perçue et augmentation du bien être psychologique. En effet, une méta-analyse réalisée par Ano et Vasconcelles (2005) montre qu'une forte implication religieuse a un effet protecteur sur le bien-être des individus confrontés à une situation stressante. Par ailleurs, des recherches devront être menées afin de proposer une échelle d'islamophobie perçue intégrant des items sur la discrimination perçue dans les médias à l'instar de Kunst, Sam et Ulleberg (2012). En effet, les participants ont d'eux-mêmes exprimés le fait qu'ils se sentaient discriminés par l'image négative des musulmans véhiculée dans les médias. Cette discrimination a aussi été révélée par l'étude de Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson et Levy, 2005 qui révèle que les participants ont obtenu un score de discrimination perçue dans les médias égale à 3.28/5. Enfin, une autre perspective de recherche nous a été suggérée par un des participants de cette recherche. Il propose d'interroger les personnes musulmanes non plus sur leur statut éventuel de victimes mais plutôt de réaliser des recherches auprès de cette population afin de développer des outils efficaces pour lutter contre les préjugés et les discriminations islamophobes : « Les solutions possibles, on a aussi besoin d'exprimer les quelques solutions qu'on a en tête suite à plusieurs situations de discrimination qu'on a subies... » (propos recueilli auprès d'un participant musulman à la question ouverte).

## **Étude 2 : Les conséquences de la discrimination religieuse perçue dans les médias sur l'estime de soi et le stress perçu**

### **1. Introduction**

Cette dernière recherche est née d'un double constat. Le premier constat est un constat empirique. En effet, lors de l'élaboration de l'étude précédente, nous avons remarqué qu'un certain nombre de chercheurs associaient la discrimination perçue quotidienne à la discrimination perçue religieuse dans les médias (Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson & Levy, 2005 ; Kunst, Sam & Ulleberg, 2012 ; Kunst, Tajamal, Sam & Ulleberg). Les scores obtenus dans ces études témoignaient d'un niveau relativement élevé de discrimination perçue dans les médias. Néanmoins, cette variable ne faisant pas partie des objectifs de l'étude mentionnée précédemment, elle a donc naturellement été écartée de la

recherche. Le second constat a été élaboré lors de l'analyse des réponses aux questions ouvertes de l'étude précédente. En effet, il était notamment demandé aux participants musulmans, dans la mesure où ils percevaient de la discrimination, d'évoquer les raisons pour lesquelles ils se sentaient discriminés. Un quart des participants qui ont accepté de répondre à cette question ont déclaré qu'ils se sentaient discriminés à cause des médias qui véhiculaient des images « négatives » des musulmans et de leur religion. Ainsi, l'élaboration d'une dernière recherche s'intéressant à cette question de la perception éventuelle d'une discrimination dans les images transmises par les médias s'est imposée aux expérimentateurs.

Avant de détailler la recherche qui va suivre, il convient de préciser un certain nombre d'éléments compte tenu du contexte électrique qui entoure les discussions autour de la religion musulmane mais également autour des médias. En effet, comme le précise Marchand (2004) dans son ouvrage sur la psychologie sociale des médias, il ne s'agit pas ici de nous lancer dans un « réquisitoire » contre les médias mais plutôt de nous interroger à la fois sur la manière dont les personnes musulmanes perçoivent ces images mais également sur les conséquences psychologiques provoquées éventuellement par une perception stigmatisante. En effet, comme mentionné précédemment, de récents travaux ont montré que, le fait d'être la cible d'une discrimination peut générer des souffrances psychologiques et entraîner le développement de stratégies d'ajustements (Branscombe, Schmitt, & Harvey, 1999 ; Jetten, Branscombe, Schmitt, & Spears, 2001 ; Schmitt & Branscombe, 2002). Pour rappel par exemple, Every et Perry (2014) révèlent dans leur étude que la perception d'une discrimination religieuse interpersonnelle est associée à une faible estime de soi. En outre, Jasperse, Ward et Jose (2012) mettent en évidence que plus les femmes musulmanes sont identifiées à leur endogroupe, plus elles perçoivent de la discrimination à l'égard de leur religion ce qui aura comme conséquence une diminution de leur satisfaction de vie. Dans la même perspective, Ysseldyk, Matheson et Anisman (2010) proposent que lorsque des menaces comme la discrimination sont directement dirigées vers la dimension identitaire religieuse, alors les personnes musulmanes perçoivent plus de discriminations religieuses ainsi qu'une plus grande détresse psychologique. Enfin, Verkuyten et ses collaborateurs (Verkuyten, 2007 ; Verkuyten & Yildiz, 2006) montrent dans leurs recherches sur les minorités turques musulmanes aux Pays-Bas, que ces personnes ne restent pas passives face à la perception d'une hostilité intergroupe. Au contraire, elles développent des stratégies d'ajustement comme l'identification à leur endogroupe afin de contrer les effets délétères de cette hostilité.

Ainsi, un ensemble d'études se sont intéressées à l'évaluation de la discrimination perçue religieuse dans des contextes différents ainsi qu'à ses conséquences en termes d'estime de soi ou de bien-être par exemple. Ces recherches se sont également interrogées sur les stratégies d'adaptation utilisées par les victimes de discriminations afin de faire face à ses effets délétères et révèlent que les sujets ne restent pas passifs face à cette discrimination. Or, à notre connaissance, aucune recherche francophone ne s'est intéressée à l'impact de la perception d'une discrimination religieuse dans les médias sur l'estime de soi et le stress perçu. Aucune recherche ne s'est également intéressée aux stratégies d'adaptation qui étaient activées afin de contrer les effets pernicioeux de la perception de cette discrimination dans les médias. Or, dans l'étude norvégienne de Kunst, Sam et Ulleberg (2012), les résultats révèlent que percevoir de la discrimination religieuse dans les médias est significativement corrélé à une augmentation du stress perçu. La discrimination perçue dans les médias n'étant pas que l'apanage de la discrimination religieuse, d'autres publications révèlent que percevoir de la discrimination ethnique (Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson & Levy, 2005) ou sexiste (Hoebeke, 2008) dans les médias peut engendrer des conséquences négatives sur la confiance en soi ou sur l'anxiété.

Ces différents constats aboutissent à l'élaboration des questions de recherche suivantes : est-ce que les personnes musulmanes perçoivent de la discrimination dans les médias ? Est-ce que cette perception a des conséquences psychologiques délétères sur ces personnes ? Quelles sont les stratégies d'ajustements qui vont être mises en place par ces personnes de confession musulmane afin de contrer les effets néfastes de cette perception de discrimination ? L'objectif général de cette recherche est d'étudier l'impact de la discrimination perçue religieuse dans les médias sur différentes variables individuelles ainsi que les stratégies d'ajustement utilisées afin d'y faire face. Ainsi, suite à la revue de la littérature, nous émettons les hypothèses générales suivantes : les personnes de confession musulmane perçoivent de la discrimination religieuse dans les médias. Cette perception a un impact négatif sur un ensemble de variables individuelles ce qui entraîne l'élaboration de stratégies d'adaptation.

## 2. Méthodologie

### 2.1. Population

La population de notre dernière étude se compose de 88 participants âgés en moyenne de 31.51 ans ( $ET = 9.53$ ). Le plus jeune participant a 19 ans et le plus âgé 56 ans. Par ailleurs, 47 femmes (53 %) âgées en moyenne de 30.15 ans ( $ET = 10.38$ ) et 41 hommes (47 %) âgés en moyenne de 33.07 ( $ET = 8.30$ ) ont accepté de participer à cette recherche. Enfin, 52 personnes (59 %) sont nées en France et 36 personnes (41 %) dans un pays étranger comme la Turquie, le Maroc ou bien encore l'Algérie.

### 2.2. Matériel

**L'échelle de discrimination perçue dans les médias.** A notre connaissance, il n'existe pas d'échelle évaluant spécifiquement la perception d'une discrimination dans les images diffusées par les médias. Aussi, un outil a été élaboré afin de répondre aux besoins de cette étude en s'inspirant d'items déjà présents dans d'autres recherches. Dans un premier temps, les items « *Les médias français ne présentent pas les musulmans comme des gens dangereux* » ; « *Dans les médias, l'islam est souvent présenté comme une menace pour la culture française* » ; « *Les médias français répandent la peur des musulmans* » et « *Les médias français ne répandent pas la peur de l'Islam* » sont issus de la recherche de Kunst, Sam et Ulleberg (2012) qui proposent un nouvel outil évaluant l'islamophobie perçue. Dans un second temps, les items « *Les journaux ou les magazines montrent une positive des musulmans* » ; et « *Les journaux ou les magazines présentent une image négative de l'Islam* » sont adaptés de l'étude de Kunst, Tajamal, Sam et Ulleberg (2012) qui se proposent d'étudier les conséquences de l'islamophobie sur une population de confession musulmane.

Au final, l'échelle de discrimination religieuse perçue dans les médias se compose, pour cette étude, de 6 items. Les participants étaient invités à y répondre sur une échelle de type Likert en sept points allant de 1 (*Pas du tout d'accord*) à 7 (*Tout à fait d'accord*). Trois items ont été inversés afin de ne pas induire de biais dans les réponses des participants. Ainsi, un score élevé à cette échelle indique une forte perception de discrimination religieuse dans les médias. L'alpha de Cronbach est de .70.

**L'échelle d'identification au groupe d'appartenance des musulmans.** L'outil administré dans cette recherche est le même que celui utilisé dans l'étude mentionnée précédemment. A savoir, une échelle de six items issus de la recherche de Verkuyten (2007). L'item 2 « *Je m'identifie fortement aux musulmans* » est un exemple de ces items. Il s'agit d'une échelle de réponse de type Likert en sept points allant de 1 (*pas du tout d'accord*) à 7 (*tout à fait d'accord*) (4 correspond à la réponse *neutre*).

Dans la présente étude l'alpha de Cronbach est de .90.

**L'échelle d'estime de soi** est également la même que celle utilisée dans l'étude réalisée précédemment. C'est une échelle unidimensionnelle qui permet d'évaluer la perception globale des sujets quant à leur propre valeur. Cet outil est composé de dix items et les participants sont invités à y répondre sur une échelle de type Likert allant de 1 (*Tout à fait en désaccord*) à 4 (*Tout à fait en accord*). L'item 2 « *Je pense que je possède un certain nombre de qualités* » est un exemple de ces items. Ainsi, plus le score obtenu par les participants à cette échelle est élevé, meilleure sera leur estime de soi.

L'alpha de Cronbach pour cette étude est de .74.

**L'échelle de stress perçu (PSS 10)** a été élaborée par Cohen, Kamarck et Mermelstein en 1983 puis traduite et validée en français par Bellinghausen, Collange, Botella, Emery et Albert en 2009. C'est un outil qui permet d'évaluer « l'importance avec laquelle les situations de la vie sont généralement perçues comme menaçantes, c'est-à-dire comme non prévisibles, incontrôlables et pénibles » (Quintard, 1994, cité par Bellinghausen *et al.*, 2009, p. 366). Il est composé de 10 items dont quatre items inversés. Les participants sont invités à évaluer chacune des propositions sur leurs fréquences d'apparitions au cours du mois dernier. L'item 3 « *Le mois dernier, combien de fois vous êtes-vous senti nerveux et stressé ?* » est un exemple de ces items et les participants peuvent répondre à cet item en utilisant une échelle de type Likert allant de 1 (*jamais*) à 5 (*souvent*). Ainsi, un score élevé à cette échelle correspond à un niveau de stress perçu important (une fois les items inversés).

En ce qui concerne cette recherche, l'alpha de Cronbach est de .89.

**Variables sociodémographiques :** afin d'obtenir des informations sur les caractéristiques de notre échantillon, des informations ont été demandées aux participants telles que : l'âge, le genre, le lieu de naissance et de résidence ainsi que s'ils portaient un signe religieux.

**Question ouverte** : « *Souhaitez-vous aborder quelque chose que nous n'aurions pas abordé dans ce questionnaire ?* »

### **2.3. Procédure**

Les données ont été recueillies à l'aide d'une enquête qui s'est déroulée tout au long des mois de mars et d'avril 2017. Une partie des participants a été contactée dans l'entourage de l'expérimentatrice et l'autre partie a été contactée par mail, par le biais des réseaux sociaux, des Maisons de Quartiers de Loire Atlantique, des associations musulmanes ainsi que des mosquées. Au final, seul l'entourage de l'expérimentatrice, une mosquée dans le Maine et Loire ainsi qu'une Maison de Quartier ont accepté de diffuser le questionnaire. Afin de faciliter la passation de cette enquête, une version papier ainsi qu'une version en ligne de ce questionnaire étaient disponibles. Quelque soit la version du questionnaire choisie, l'anonymat ainsi que la confidentialité étaient garantis aux participants. La possibilité d'interrompre le questionnaire à tout moment leurs était également spécifiée.

### **2.4. Variables**

Cette recherche comporte deux variables indépendantes :

- Le genre avec comme modalités homme *versus* femme.
- Le port d'un signe religieux ayant comme modalités présence *versus* absence

Afin d'évaluer l'impact de la discrimination perçue dans les médias sur l'estime de soi et le stress perçu ainsi que l'efficacité de l'identification au groupe en tant que médiateur, un ensemble de variables dépendantes ont été mesurées :

- VD 1 : la discrimination perçue
- VD 2 : l'estime de soi
- VD 3 : le stress perçu
- VD 4 : l'identification au groupe

## 2.5. Hypothèses opérationnelles

### 2.5.1. Hypothèses de médiation

**H1** : nous faisons l'hypothèse qu'il existe une relation significative et positive entre le score obtenu à l'échelle de discrimination perçue dans les médias et le score obtenu à l'échelle d'identification.

**H2** : nous émettons l'hypothèse qu'il existe un lien significatif et positif entre le score à l'échelle d'identification et le score d'estime de soi.

**H3** : ainsi, nous supposons que la discrimination perçue dans les médias prédit une augmentation de l'identification au groupe d'appartenance des musulmans qui elle-même prédit une augmentation de l'estime de soi, ce qui aboutit à un effet indirect de la discrimination sur l'estime de soi.

**H4** : nous faisons l'hypothèse qu'il existe une relation significativement positive entre le score obtenu à l'échelle de discrimination perçue dans les médias et le score obtenu à l'échelle d'identification.

**H5** : nous émettons l'hypothèse qu'il existe un lien significativement négatif entre le score à l'échelle d'identification et le score obtenu à l'échelle de stress perçu.

**H6** : ainsi, nous supposons que la discrimination perçue dans les médias prédit une augmentation de l'identification au groupe d'appartenance des musulmans qui elle-même prédit une diminution du stress perçu, ce qui aboutit à un effet indirect de la discrimination sur le stress perçu.

### 2.5.2. Hypothèse intersectionnelle

**H7** : les différents rapports statistiques (CCIF, 2016 ; CNCDDH, 2016) ainsi que les recherches psychosociales (El-Geledi & Bourhis, 2012 ; Saroglou, Lamkaddem, Van Pachterbeke & Buxant, 2009) mettent en évidence 1) que les femmes sont victimes de violences

caractéristiques de leur genre et 2) de discriminations notamment à cause du port du voile. Ainsi, nous faisons l'hypothèse que les femmes musulmanes perçoivent plus de discriminations que les hommes musulmans.

### **2.5.3. Hypothèses concernant le port de signes religieux**

**H8** : de manière générale, nous supposons que les personnes de confession musulmane portant un signe religieux visible obtiennent un score plus élevé à l'échelle de discrimination perçue dans les médias que les personnes de confession musulmane n'en portant pas.

**H9** : Au regard de la littérature disponible (Jasperse, Ward & Jose, 2012), nous faisons l'hypothèse que les femmes portant le voile obtiennent un score significativement plus élevé de discrimination perçue dans les médias que les femmes musulmanes non voilées.

## **3. Résultats**

### **3.1. Statistiques descriptives**

#### **3.1.1. Discrimination religieuse perçue dans les médias**

Les 88 participants ont obtenu une moyenne de 5.92 / 7 ( $ET = 0.94$ ) à l'échelle de discrimination religieuse perçue dans les médias. Ces résultats révèlent qu'ils se sentent, eux ainsi que leur religion, fortement discriminés par les images diffusées dans les médias. Ces résultats sont par ailleurs corroborés par plus de la moitié de cette population (51 %) qui s'estime d'accord (30 %) voir tout à fait d'accord (21 %) sur le fait que les médias présentent les musulmans ou leur religion comme une menace ou un danger pour la culture française.

#### **3.1.2. Identification au groupe musulman**

Les résultats sont similaires aux résultats révélés lors de la précédente étude. En effet, les participants ont obtenu une moyenne de 6.07 / 7 ( $ET = 1.11$ ) et 73 % d'entre eux sont d'accord (49 %) voir tout à fait d'accord (24 %) pour affirmer qu'ils s'identifient fortement à

leur groupe d'appartenance des musulmans. Ces scores révèlent une nouvelle fois, que l'Islam joue un rôle important dans l'identité des personnes musulmanes.

### 3.1.3. Estime de soi et stress perçu

Dans l'ensemble, les participants ont une estime de soi élevée dans la mesure où ils ont obtenu une moyenne 3.49 / 4 ( $ET = 0.37$ ). Les résultats révèlent également qu'ils perçoivent un stress moyennement élevé ( $M = 2.56 / 5$  ;  $ET = 0.70$ ).

## 3.2. Les effets indirects de la discrimination perçue sur l'estime de soi et le stress perçu.

Avant de réaliser les analyses de régression du modèle de médiation, il convient d'analyser les corrélations entre les différentes variables impliquées dans ces médiations. En effet, une analyse de médiation est réalisable si elle remplit les quatre conditions mentionnées précédemment à savoir que 1) la variable indépendante doit prédire la variable dépendante. 2) La variable indépendante doit prédire la variable médiatrice. 3) La variable médiatrice doit prédire la variable dépendante lorsque l'on a contrôlé l'effet de la variable indépendante. 4) Afin de savoir si la VI a un impact sur la VD au travers d'une variable médiatrice, il faut soit que l'effet direct de la VI sur la VD disparaisse, c'est-à-dire qu'il soit non significatif, soit que cet effet ait diminué. La première situation correspond à une médiation totale alors que la seconde situation correspond à une situation partielle. Par la suite, MacKinnon, Lockwood, Hoffman, West et Sheets (2002) précisent que seules les conditions 2 et 3 doivent être remplies afin de tester cette hypothèse de médiation. Ainsi, analysons la matrice de corrélations (tableau 15).

*Tableau 15 : corrélations entre la discrimination perçue dans les médias, l'identification, l'estime de soi et le stress perçu*

		1	2	3	4
1. Discrimination	Corrélation de Pearson	-	<b>,342**</b>	,167	-,137
	Sig. (bilatérale)	-	,001	,121	,204
	N	-	88	88	88
2. Identification	Corrélation de Pearson	-	-	,069	<b>-,459**</b>
	Sig. (bilatérale)	-	-	,522	,000
	N	-	-	88	88
3. Estime de soi	Corrélation de Pearson	-	-	-	-,116
	Sig. (bilatérale)	-	-	-	,280
	N	-	-	-	88
4. Stress perçu	Corrélation de Pearson	-	-	-	-
	Sig. (bilatérale)	-	-	-	-
	N	-	-	-	-

\*\* . La corrélation est significative au niveau .01 (bilatéral).

### **3.2.1. L'effet indirect de la discrimination perçue dans les médias sur l'estime de soi**

**H3** : ainsi, nous supposons que la discrimination perçue dans les médias prédit une augmentation de l'identification au groupe d'appartenance des musulmans qui elle-même prédit une augmentation de l'estime de soi, ce qui aboutit à un effet indirect de la discrimination sur l'estime de soi.

Variable indépendante : discrimination perçue dans les médias

Variable médiatrice : identification au groupe

Variable dépendante : estime de soi

Afin de tester cette hypothèse de médiation, il faut que le score de discrimination soit corrélé significativement à celui de l'identification. Il est également nécessaire que le score d'identification soit corrélé significativement à celui de l'estime de soi. Or, ces conditions ne sont pas satisfaites dans la mesure où seule la corrélation entre la discrimination et l'identification est significativement positive ( $r = .34 ; p < .01$ ). Les analyses de régressions ne peuvent donc pas être effectuées et par conséquent, l'analyse de médiation non plus.

**L'hypothèse H1 est validée alors que les hypothèses H2 et H3 ne le sont pas.**

### 3.2.2. L'effet indirect de la discrimination perçue dans les médias sur le stress perçu

**H6** : nous supposons que la discrimination perçue dans les médias prédit une augmentation de l'identification au groupe d'appartenance des musulmans qui elle-même prédit une diminution du stress perçu, ce qui aboutit à un effet indirect de la discrimination sur le stress perçu.

Cette hypothèse a été testée à partir du modèle 4 de la procédure PROCESS pour SPSS (Hayes, 2013). Pour ce faire, quatre conditions ont été vérifiées 1) la discrimination perçue doit prédire l'identification au groupe via une analyse de régression ; 2) l'identification au groupe doit prédire le stress perçu au travers d'une analyse de régression ; 3) l'effet direct de la discrimination sur le stress perçu et 4) l'effet indirect de la discrimination sur le stress perçu via la variable médiatrice de l'identification au groupe.

#### Condition 1 : prédiction de l'effet de la discrimination perçue sur l'identification au groupe

Variable indépendante : discrimination perçue dans les médias

Variable médiatrice : identification au groupe

Tableau 16 : modèle de prédiction de l'identification au groupe suite à la perception d'une discrimination

	Bêta	Erreur standard	<i>t</i>	<i>p</i>	Borne inférieure	Borne supérieure
Constante	3.69	.72	5.15	.001	2.26	5.11
ZDiscrimination	.40	.12	3.37	.001	.17	.64
<i>Résumé du modèle</i>		$F(1, 86) = 11.38, p < .001, R^2 = .12, R = .34$				

L'analyse de régression (tableau 16) indique un effet de la discrimination perçue dans les médias sur l'identification au groupe d'appartenance des musulmans ( $\beta = .40, F(1, 86) = 11.38 ; p < .001$ ). Ainsi, la discrimination perçue explique 12 % de l'identification au groupe musulman. Dans la mesure où  $R = .34$ , le modèle est moyennement ajusté aux données. En effet, plus  $R$  est proche de 1 et plus le modèle est considéré comme étant ajusté.

**Condition 2 : prédiction de l'effet de l'identification au groupe sur le stress perçu**

Variable médiatrice : identification au groupe

Variable dépendante : stress perçu

*Tableau 17 : modèle de prédiction du stress perçu suite à l'identification au groupe musulman*

	Bêta	Erreur standard	<i>t</i>	<i>p</i>	Borne inférieure	Borne supérieure
Constante	4.24	.49	8.67	.001	3.27	5.21
ZIdentification	-.29	.06	-4.57	.001	-.42	-.17
ZDiscrimination	.02	.08	.22	.82	-.13	.17
Résumé du modèle	F(2, 85) = 11.39, <i>p</i> < .001, R <sup>2</sup> = .21, R = .46					

L'analyse de régression (tableau 17) indique un effet de l'identification au groupe sur le stress perçu ( $\beta = .29$ ,  $F(2, 85) = 11.39$  ;  $p < .001$ ). Ainsi, l'identification au groupe d'appartenance des musulmans explique 21 % du stress perçu. Enfin, dans la mesure où  $R = .46$ , nous pouvons dire que le modèle s'ajuste convenablement aux données.

**Conditions 3 et 4 : Effets direct et indirect de la discrimination perçue sur le stress perçu**

*Tableau 18 : Effets direct et indirect de la discrimination perçue sur le stress perçu*

	Effet	Erreur standard	Intervalles de confiance	
			Borne inférieure	Borne supérieure
Effet direct	.02	.08	-.13	.16
Effet indirect	<b>-.12</b>	<b>.05</b>	<b>-.24</b>	<b>-.04</b>

L'effet direct de la discrimination perçue dans les médias sur le stress perçu n'est pas significatif (tableau 18). En effet, cette absence de significativité est vérifiée grâce à la valeur du *p* ( $p = .82$ ) et grâce également aux bornes de l'intervalle de confiance qui admettent la probabilité d'une valeur nulle de l'effet. En revanche, l'effet indirect de la discrimination perçue dans les médias sur le stress perçu via l'utilisation de l'identification au groupe d'appartenance des musulmans est significatif (tableau 18), (IE = -.12, SE = .05, 95 %, [CI] =

[-.24, -.04]). Ces résultats valident l'existence d'une médiation totale de l'identification dans la relation indirecte entre la discrimination perçue dans les médias et le stress perçu.

**Les hypothèses H4, H5 et H6 sont validées.**

### **3.3. Différences de genre dans la perception de la discrimination dans les médias**

Les femmes ont obtenu une moyenne de discrimination perçue dans les médias plus faibles ( $M = 5.72$  ;  $ET = 1.06$ ) que celle obtenue par les hommes ( $M = 6.14$  ;  $ET = .72$ ). Dans la mesure où les variances des groupes sont significativement différentes, il convient de se référer à la ligne « hypothèses de variances inégales » (le test de Levene étant significatif  $p < .05$ ). La différence moyenne entre les deux conditions (IC au niveau 95 % : [-.80 ; -.04]) correspond à un effet moyen de la condition ( $d = .48$ ). Le test de Student pour deux groupes indépendants montre que cette différence est significative ( $t(81) = -2.2$  ;  $p < .05$ ). Ainsi, les hommes musulmans perçoivent significativement plus de discrimination dans les médias que les femmes musulmanes, ce qui va à l'encontre de notre hypothèse.

**L'hypothèse intersectionnelle H7 n'est donc pas validée.**

### **3.4. Différences quant au port d'un signe religieux dans la perception de la discrimination perçue dans les médias**

Soixante personnes ont déclaré ne pas porter de signe religieux contre 28 qui ont déclaré en porter (le voile en grande partie pour les femmes et la barbe pour les hommes<sup>37</sup>). Aussi, les personnes ne portant pas de signe religieux ont obtenu une moyenne de discrimination perçue dans les médias inférieure ( $M = 5.80$  ;  $ET = .97$ ) à celle des personnes portant un signe religieux ( $M = 6.18$  ;  $ET = .82$ ). Le test de Student pour ces deux groupes indépendants n'est pas significatif ( $t(86) = -1.75$  ;  $p = .08$ ). Ainsi, les personnes portant un signe religieux ne perçoivent pas plus de discrimination que les personnes n'en portant pas.

**L'hypothèse H8 n'est donc pas validée.**

---

<sup>37</sup> Les expérimentateurs sont conscients du fait que la barbe ne renvoie pas systématiquement à un signe religieux. Néanmoins, les hommes portant la barbe ont été intégrés dans le groupe des personnes portant un signe religieux dans la mesure où ce sont les participants eux-mêmes qui ont associé leur barbe comme étant un signe religieux. Il en va de même pour les femmes et le voile.

En revanche, lorsque l'on s'intéresse à la discrimination que perçoivent les femmes musulmanes, les résultats révèlent que les femmes qui portent le voile perçoivent plus de discrimination dans les médias ( $M = 6.34$  ;  $ET = 0.79$ ) que les femmes non voilées ( $M = 5.35$  ;  $ET = 1.04$ ). Le test de Levene n'est pas significatif ( $p = .18$ ) ce qui signifie que les variances des groupes sont égales. La différence moyenne entre les deux conditions (IC au niveau 95 % : [.40 ; 1.57]) correspond à un effet important de la condition ( $d = 1.08$ ). Le test de Student pour ces deux groupes indépendants montre que cette différence est significative ( $t(42) = 3.38$  ;  $p < .01$ ). Ainsi, les femmes musulmanes portant le voile perçoivent significativement plus de discrimination dans les médias que les femmes musulmanes ne portant pas le voile.

**L'hypothèse H9 est validée.**

## **4. Discussion**

L'objectif général de cette recherche était d'étudier l'impact de la discrimination religieuse perçue dans les médias sur différentes variables individuelles ainsi que les stratégies d'ajustement utilisées afin d'y faire face. Cet objectif est partiellement atteint. En effet, les premières analyses statistiques ne révèlent aucune relation significative entre les trois concepts impliqués dans cette étude à savoir la discrimination religieuse perçue dans les médias, l'identification au groupe musulman et l'estime de soi. Par conséquent, l'analyse de médiation n'a pu être réalisée. Cette absence de résultat suggère que la discrimination religieuse perçue dans les médias ne semble pas avoir de conséquence sur l'estime de soi des participants musulmans, pour cette recherche tout du moins. Néanmoins, lorsqu'il s'agit de s'intéresser à l'impact de la discrimination religieuse perçue dans les médias sur le stress perçu des participants, cette étude met en évidence des résultats intéressants. En effet, les analyses de corrélations révèlent que plus les participants musulmans perçoivent cette discrimination, plus ils s'identifient à leur endogroupe. En outre, ces mêmes analyses montrent que plus les personnes musulmanes s'identifient à leur groupe d'appartenance, moins elles perçoivent de stress. Ainsi, l'analyse de médiation effectuée confirme l'existence d'une médiation totale de l'identification dans la relation indirecte entre la discrimination religieuse perçue dans les médias et le stress perçu. Autrement dit, plus les personnes musulmanes perçoivent cette discrimination, plus elles vont s'identifier à leur endogroupe et moins elles percevront de stress. Ainsi, cette identification au groupe d'appartenance aurait des effets bénéfiques sur le bien-être psychologique dans la mesure où le groupe offre un soutien social et permet de ne pas se sentir seul face à ce sentiment de discrimination

(Bourguignon, Seron, Yzerbyt, & Herman, 2006 ; Cameron & Lalonde, 2001). Ces résultats confirment les recherches antérieures qui s'intéressent à la question de l'identification au groupe dans le cadre de la discrimination perçue (Branscombe, Schmitt, & Harvey, 1999 ; Jetten, Branscombe, Schmitt, & Spears, 2001 ; Schmitt & Branscombe, 2002).

Par ailleurs, les résultats des analyses descriptives sont également intéressants. Tout d'abord, comme dans l'étude réalisée précédemment, les scores obtenus à l'échelle d'identification au groupe sont élevés et laissent suggérer que la religion représente une partie importante de l'identité des personnes musulmanes. Ces résultats vont dans le sens des recherches de Verkuyten et collaborateurs (Verkuyten, 2007 ; Verkuyten & Yildiz, 2006). En outre, les scores obtenus à l'échelle de discrimination religieuse perçue dans les médias sont conséquents et confirment les résultats des travaux de Kunst, Sam et Ulleberg (2012) et Brondolo, Kelly, Coakley, Gordon, Thompson et Levy (2005). Ainsi, cela suggère que les personnes musulmanes ont le sentiment que leur religion ainsi que leur endogroupe sont représentés de manière stigmatisée dans les images diffusées par les médias. Cette conclusion met en exergue l'importance pour les chercheurs en psychologie sociale de s'emparer de ce sujet qui, on l'a vu, peut engendrer des conséquences délétères sur le bien-être psychologique des participants. On peut également supposer, que cette perception participe à créer un climat de tension et de défiance à l'égard de certaines institutions représentatives de la culture dominante.

Enfin, la présente recherche s'intéressait à la question de la discrimination religieuse perçue dans le cadre de la perspective intersectionnelle. Concrètement, il s'agissait de s'interroger sur les différences de genre quant à la perception d'une discrimination religieuse. Les analyses statistiques infirment l'hypothèse selon laquelle les femmes, émergeant dans deux catégories sociales stigmatisées (femme + musulmane), perçoivent plus de discrimination religieuse que les hommes. Au contraire, les résultats révèlent que ce sont les hommes musulmans qui se sentent significativement plus stigmatisés que les femmes musulmanes. Par conséquent, cette étude semble confirmer l'hypothèse du double avantage (Powell & Butterfield, 2002) et elle suppose que le fait d'être une femme musulmane atténue la perception d'une discrimination religieuse. Ces résultats sont néanmoins à nuancer. En effet, les dernières analyses statistiques réalisées montrent que, lorsqu'une distinction est opérée entre le port ou non du voile, ce sont les femmes musulmanes portant le voile qui perçoivent significativement plus de discrimination religieuse dans les médias que les femmes n'en portant pas. Ces résultats vont dans le sens de l'étude de Jasperse, Ward et Jose (2012). Ils ne sont par ailleurs pas surprenants dans la mesure où plusieurs travaux mettent en évidence que les femmes

musulmanes voilées cristallisent un ensemble de sentiments violents et menaçants éprouvés par le groupe majoritaire. Qu'il s'agisse d'une impression d'oppression de la condition féminine (CCIF, 2016), d'une islamité menaçante (Geisser, 2005) ou bien d'une vision négative de cette pratique (El-Geledi & Bourhis, 2012 ; Saroglou, Lamkaddem, Van Pachterbeke & Buxant, 2009), le port du voile n'est pas bien accueilli en France et il est souvent associé à un symbole qui mettrait en danger les valeurs laïques et républicaines (Geisser, 2005).

Malgré ces résultats intéressants, il convient néanmoins de mettre en lumière un certain nombre de limites. Tout d'abord, comme dans l'étude réalisée précédemment, il s'est avéré difficile de recruter des participants musulmans. Aussi, l'échantillon de cette recherche est relativement modeste et il n'autorise pas la réalisation de certaines analyses statistiques qui auraient permis, par exemple, d'examiner les effets de la discrimination religieuse perçue chez une population de femmes voilées ou non. En effet, l'étude de Jasperse, Ward et Jose (2012) révèle que le port du voile a un effet direct sur l'augmentation de la perception d'une discrimination alors que le port de ce même voile a un effet protecteur dans la relation indirecte entre la discrimination perçue et la détresse psychologique. Elle montre par ailleurs que les femmes musulmanes voilées estiment avoir une meilleure satisfaction de vie que les femmes musulmanes non voilées. Par conséquent, il serait intéressant de réaliser une recherche francophone afin de comprendre le rôle et l'importance du port du voile sur le bien-être psychologique de ces femmes musulmanes.

Par ailleurs, une des limites importantes de cette recherche (ainsi que de la précédente) concerne la langue utilisée dans la diffusion de ce questionnaire. En effet, le français a été employé dans l'élaboration de cet outil. Or, plusieurs participants ont fait remarquer à l'expérimentatrice qu'ils avaient eu des difficultés à comprendre les questions qui leur étaient posées dans la mesure où ils ne maîtrisaient pas très bien la langue française. A l'avenir, il s'avère indispensable de proposer soit deux versions du questionnaire (français et arabe) ou bien d'administrer cet outil en présence d'un(e) traducteur(trice).

En outre, il convient de s'interroger sur la pertinence du concept d'estime de soi pour cette population de confession musulmane. Comme mentionné précédemment, aucun résultat significatif n'a été révélé entre l'estime de soi et d'autres concepts qui lui sont classiquement associés en psychologie sociale (Bourguignon, Seron, Yzerbyt, & Herman, 2006 ; Every et Perry, 2014). Cette absence de résultat a également été mise en lumière lors de la recherche susmentionnée. Aussi, une des explications réside peut-être dans le discours tenu par certaines

personnes de cette enquête. En effet, des participants plus aguerris quant à la pratique de la langue française, ont confié à l'expérimentatrice que le concept d'estime de soi n'existait pas réellement dans la langue arabe. Par conséquent, il s'avère extrêmement difficile pour les participants étrangers de comprendre cette notion et pour les expérimentateurs d'en trouver un équivalent en langue arabe.

Enfin, d'autres données qualitatives ont pu être recueillies sur le terrain et elles mettent en évidence la richesse mais également la difficulté de travailler auprès d'une population interculturelle. En effet, des participantes musulmanes d'origine étrangère ont indiqué, par exemple, ne pas pouvoir participer à cette enquête sans la présence de leur mari. D'autres femmes, quant à elles, ont accepté de répondre au questionnaire tout en mentionnant le fait qu'elles le faisaient « en cachette ». Tous ces témoignages, aussi bien inattendus qu'indispensables, renvoient directement à la problématique de l'interculturalité. Ils révèlent une nouvelle fois la nécessité de connaître la population étudiée (sa culture, ses coutumes, ses tabous) et/ou de travailler en amont avec des acteurs sociaux engagés dans ces problématiques interculturelles ainsi qu'avec des traducteurs.

En conclusion, ces deux recherches réalisées sur la discrimination religieuse perçue mettent en exergue la difficulté d'étudier cette discrimination en raison de son appartenance à la religion musulmane compte tenu de l'hostilité dirigée vers cette religion. Les personnes de confession musulmane sont sans cesse tiraillées entre une injonction à la justification pour des exactions dont elles ne sont ni les auteurs ni les représentantes (Tincq, 2015) et une demande insistante de vivre leur religion de manière invisible. En outre, leur statut de victime de préjugés et de discriminations islamophobes est régulièrement mis en avant dans les différents rapports rendus par les associations de lutte contre toutes formes d'oppression (CCIF, 2016 ; CNCDH, 2016), nos recherches n'échappant pas à la règle. Or, il semble que certaines personnes musulmanes soient fatiguées d'être perçues soit comme des extrémistes en devenir (Geisser, 2005 ; Liogier, 2015) soit comme des victimes. A ce titre, un conseil d'administration d'une mosquée a refusé de diffuser le questionnaire de notre étude dans la mesure où, selon lui, il « victimisait » les musulmans.

Bien qu'à nos yeux, l'étude des biais intergroupes dont est l'objet cette communauté soit nécessaire afin de 1) mettre en évidence et comprendre ce phénomène et 2) d'essayer de proposer des pistes d'interventions afin d'apaiser ce fait social, nous estimons que notre rôle en tant que psychologue et / ou chercheur est aussi d'entendre et de respecter cette lassitude et parfois ce refus de s'exprimer sur ce sujet. Cela constitue un défi supplémentaire pour les

**Chapitre 5 : Discrimination perçue, conséquences et stratégies d'ajustement chez une population d'hommes et de femmes musulmans**

chercheurs en sciences humaines et sociales qui doivent composer avec le respect de l'intégrité des personnes, le contexte social mouvant, pour le moment peu propice à ce genre d'étude ainsi qu'avec les outils de mesure qui sont à leur disposition. Ce contexte invite les chercheurs à aborder cette situation avec humilité et à sans cesse se remettre en question pour réinventer de nouveaux outils, de nouvelles méthodes d'investigations afin d'apporter un soutien à cette population de confession musulmane qui ne souhaite qu'une chose, « vivre en paix » (extrait d'un commentaire laissé par un participant).



# **CONCLUSION GÉNÉRALE**



Cette thèse avait deux objectifs principaux. Le premier objectif avait pour but de proposer un outil fiable et valide permettant d'évaluer l'islamophobie dans un contexte francophone. Pour ce faire, des personnes à la source de ces biais intergroupes ont été interrogées. Le second objectif s'intéressait à l'évaluation de la discrimination religieuse perçue auprès d'une population de confession musulmane. Il était également question d'évaluer l'impact de l'islamophobie sur leur bien-être psychologique (estime de soi, détresse psychologique, stress perçu) et de découvrir quelles stratégies d'ajustements ces personnes mobilisaient afin de contrer les effets délétères de cette discrimination religieuse. Par conséquent, ce travail de thèse s'inscrit dans une dynamique intégrative. En effet, il a été question de s'intéresser à la fois au point de vue des personnes discriminantes et au point de vue des personnes discriminées. Les résultats de ces différentes études sont mitigés mais intéressants, pour une partie d'entre eux.

La première partie de cette thèse avait pour objectif de proposer une échelle de mesure francophone fiable et valide de l'islamophobie. Concrètement, l'ensemble des trois études révèlent des résultats statistiques globalement satisfaisants. L'échelle d'islamophobie montre une fidélité acceptable et les critères de validités (convergente, prédictive et discriminante) ont été vérifiés. Ainsi, ces résultats montrent que plus les individus ont tendance à se situer à droite de l'échiquier politique, plus ils ont tendance à obtenir un niveau d'islamophobie élevé. Dans cette même perspective, les données révèlent également que plus les individus adhèrent aux mythes qui légitiment les inégalités sociales, plus leur niveau d'islamophobie augmentera. Ces résultats sont cohérents avec la littérature psychosociale disponible. En effet, les travaux sur la personnalité autoritaire de droite (right wing authoritarianism) montrent que cette variable individuelle est positivement corrélée aux préjugés et aux discriminations à l'égard d'un ensemble de groupes minoritaires. En outre, les travaux sur l'orientation à la dominance sociale révèlent également qu'une forte dominance sociale est positivement associée à un rejet de ces groupes minoritaires. Ainsi, cette échelle est relativement complète car elle permet d'évaluer, de manière explicite, les préjugés, les discriminations et les stéréotypes islamophobes induits par la peur de l'Islam et des musulmans.

Malgré des résultats statistiques satisfaisants, cette échelle ne peut, en l'état, être généralisée à l'ensemble de la population. Des passations ultérieures devront être réalisées sur un échantillon plus hétérogène. Enfin, la question sous-jacente de cette étude, est de savoir quelle population est concernée par cette échelle d'évaluation. La réponse à cette question n'est pas évidente. Disons que tout dépend des objectifs des chercheurs. Par exemple, s'il s'agit

d'évaluer le niveau d'islamophobie d'une population générale, nous conseillons d'utiliser une échelle qui évalue les biais intergroupes de manière implicite. A l'inverse, s'il est question d'étudier l'islamophobie sur un groupe social donné, alors cette échelle pourra utilement être administrée à un groupe dont les niveaux de biais intergroupes sont connus pour être élevés.

La seconde partie de cette thèse avait pour objectif d'étudier la discrimination perçue et ses conséquences sur les personnes de confession musulmane. Les résultats de ces travaux sont mitigés. Les objectifs et les hypothèses de la première recherche n'ont pu être atteints et validés notamment à cause de la taille trop modeste de cet échantillon, ce en qui constitue la principale limite. En effet, plusieurs associations de lutte contre l'islamophobie ont été contactées ainsi que des mosquées, mais ces dernières n'ont pas souhaité donner suite à cette recherche. Au final, 79 participants ont participé à cette étude et seulement 39 questionnaires se sont révélés exploitables. Les résultats mettent en évidence quelques tendances qui étaient attendues mais rien de plus. Il est donc difficile d'en tirer des conclusions valides et il est impossible de généraliser ces résultats. Néanmoins, la taille modeste de l'échantillon peut être considérée comme un résultat en soi. Elle révèle la difficulté de travailler sur ces questions de préjugés et de discriminations intergroupes, particulièrement dans un contexte social marqué par des tensions culturelles et culturelles.

L'objectif principal de la dernière étude a été élaboré de manière nécessairement moins ambitieuse, compte tenu des difficultés rencontrées et évoquées lors de la précédente étude sur la discrimination religieuse perçue. Il semble que ce choix méthodologique ait porté ses fruits. En effet, des hypothèses ont été validées et des conclusions intéressantes peuvent être avancées. Tout d'abord, il s'avère que les participants de confession musulmane s'accordent sur le fait de percevoir un niveau élevé de discrimination religieuse dans les médias. Ensuite, les analyses effectuées révèlent que ces participants ne restent pas passifs face à ce sentiment de discrimination mais, ils vont au contraire s'appuyer sur les membres de leur réseau religieux afin d'obtenir un plus grand soutien social. Cette forte identification à leur groupe d'appartenance a un effet protecteur sur une perception trop importante de stress. Enfin, il semble que ce soit les femmes musulmanes voilées qui perçoivent le plus haut niveau de discrimination religieuse perçue dans les médias. Aussi, que ce sentiment de discrimination religieuse soit avéré ou non, l'important ici est de considérer qu'il existe un sentiment de stigmatisation chez cette population de confession musulmane. Ainsi, ces premiers résultats méritent d'être approfondis et complétés par des recherches qui tiennent compte du contexte francophone laïque et pro-égalitaire.

En conclusion, les résultats en demi-teinte de ce travail de thèse nous confrontent aux limites de l'investigation des phénomènes sociaux et témoignent du caractère indispensable des recherches qualitatives. En effet, compte tenu de la complexité ainsi que de la pauvreté des recherches francophones sur l'islamophobie, une stratégie de recherche exploratoire aurait dû être adoptée au préalable. La réalisation d'entretiens non directifs ou semi directifs aurait permis, par exemple, de proposer une échelle d'islamophobie mieux adaptée au contexte sociopolitique singulier de la France. Ils auraient également pu aboutir à l'élaboration d'un outil destiné à l'évaluation des biais intergroupes islamophobes sur une population générale et non plus seulement auprès d'un groupe social dont les niveaux de biais intergroupes sont connus pour être élevés. Par ailleurs, la passation d'entretiens auprès d'une population musulmane aurait été bénéfique pour les recherches sur la discrimination religieuse perçue afin de mieux connaître la religion et la culture de cette population. Ainsi, les écueils liés aux recherches interculturelles auraient pu être en partie évités.

Enfin, ces résultats témoignent également de la nécessité, pour les chercheurs en psychologie, de constamment réinterroger les méthodes d'interventions et de réinventer sans cesse les outils d'analyses afin de s'adapter à la nouvelle donne.

Quoi qu'il en soit, cette thèse a le mérite (si elle en a un) d'exister au sein d'un paysage psychosocial francophone dépourvu de recherches sur l'islamophobie. Elle permet par ailleurs d'amorcer une série de recherches dans ce domaine d'investigation. *In fine*, nous espérons avoir convaincu le lecteur de la nécessité de poursuivre les recherches sur l'islamophobie, ses causes et ses conséquences, afin 1) de mieux comprendre les mécanismes sous-jacents à cette hostilité, 2) de proposer des pistes d'interventions dans le but d'aider les personnes qui souffrent de cette islamophobie et 3) de dépassionner ce débat. Les travaux à venir s'annoncent donc riches, vastes et intéressants et les chercheurs ont plus que jamais matière à travailler. La multiplication des études sur ce sujet contribuera probablement à sortir de « l'exception islamique dans les sciences sociales pour reconsidérer ces phénomènes comme des faits sociaux ordinaires » (Geisser, 2012, p. 361)



Il n'existe rien de tel pour dissiper les préjugés que la connaissance de nombreux peuples aux coutumes, aux droits et aux opinions différents ; la diversité qui, au prix d'un petit effort, nous apprend à rejeter ce par quoi les hommes se différencient et, par la voix de la nature, à remarquer que tous les peuples sont compatibles.

(Albrecht von Haller, cité par Kapuscinski, 2006, p. 27)



# **BIBLIOGRAPHIE**

- Aberson, C.L., Healy, M., & Romero, V. (2000). Ingroup Biases and Self-Esteem : A Meta Analysis. *Personality and Social Psychology Review*, 4(2), 157-173.
- Adorno, T.W. (2007). *Etudes sur la personnalité autoritaire*. Paris : Allia.
- Adorno, T.W., Frankel-Brunswik, E., Levinson, D.J., & Sanford, R.N. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper & Row.
- Agnew, C.R., & Loving, T.J. (1998). The role of Social Desirability in Self-Reported Condom Use Attitudes and Intentions. *AIDS and Behavior*, 2(3), 229-239.
- Alexander, M. G. & Fisher, T. D. (2003). Truth and Consequences: Using the Bogus Pipeline to Examine Sex Differences in Self-Reported Sexuality. *The Journal of Sex Research*, 40(1), 27-35.
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Farnham, Angleterre : Ashgate.
- Allen, C., & Nielsen, J.S. (2002). *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia: Vienne.
- Allport, G.W. (1954). *The nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Allport, G.W. & Ross, M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Altemeyer, B. (1996). *The authoritarian specter*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Altemeyer, B. (2003). Why do religious fundamentalists tend to be prejudiced? *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13(1), 17-28.
- Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(2), 113-133.
- Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (2004). A revised religious fundamentalist scale: the shortand sweet of it. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14(1), 47-54.

- Ameline, A. (2018, *in press*). L'adhésion dogmatique à la croyance religieuse. In N. Roussiau (Ed.), *Croyances Sociales*. (A paraître)
- Ameline, A., Ndofo, A., & Roussiau, N. (2017, *soumis*). Assessing religious discrimination : a french validation of the islamophobia scale. *International Journal of Intercultural Relations*.
- Ameline, A., & Ndofo, A. (2018, *in press*). Islamophobie : étude psychosociale des causes et des conséquences de ce fait social. In N. Roussiau (Ed.), *Croyances Sociales*. (A paraître)
- Amiot, C. E., Sansfaçon, S., Louis, W. R., & Yelle, M. (2012). Can intergroup behaviors be emitted out of self-determined reasons? Testing the role of group norms and behavioral congruence in the internalization of discrimination and parity behaviors. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38(1), 63-76.
- Amiriaux, V. (2003). Pourquoi parler de discrimination religieuse ? Réflexion à partir de la situation des musulmans en France. *Confluences Méditerranée*, 48, 61-70.
- Amodio, D. M., Harmon-Jones, E., & Devine, P. G. (2003). Individual Differences in the Activation and Control of Affective Race Bias as Assessed by Startle Eyeblink Response and Self-Report. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(4), 738-753. doi : 10.1037/0022-3514.84.4.738.
- Anati, E. (1999). *La religion des origines*. Bayard : Paris.
- Anderson, C., & Cromwell, R.L. (1977). "Black is Beautiful" and the Color Preferences of Afro-American Youth. *The Journal of Negro Education*, 46(1), 76-88.
- Annan, K. (2004). *Secretary-General, addressing headquartes seminar on confronting islamophobia, stresses importance of leadership, two-way integration, dialogue*. Consulté de <http://www.un.org/press/en/2004/sgsm9637.doc.htm>

- Ano, G.G., & Vasconcelles, E.B. (2005). Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress : A Meta-Analysis. *Journal of Clinical Psychology, 61(4)*, 461-480. Doi : 10.1002/jclp.20049.
- Asal, H. (2014). Islamophobie : La fabrique d'un nouveau concept. Etat des lieux de la recherche. *Sociologie, 5(1)*, 13-29.
- Azzi, A. (1994). La dynamique des conflits intergroupes et les modes de résolution de conflits. In R.Y. Bourhis, & J.P. Leyens (Eds.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes* (pp.293-319). Liège : Mardaga.
- Bailly, N. (2008). Vieillesse, religion et spiritualité. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la Religion* (pp. 173-188). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Baron, R. M., & Kenny, D. A. (1986). The moderator-mediator variable distinction in social psychological research: Conceptual, strategic, and statistical considerations. *Journal of Personality and Social Psychology, 51(6)*, 1173-1182.
- Batson, C.D. (1976). Religion as prosocial: Agent or double agent? *Journal for the Scientific Study of Religion, 15(1)*, 29-45.
- Batson, C.D. (1990). Good Samaritans - or priests and Levites? Using William James as a guide in the study of religious prosocial motivation. *Personality and Social Psychology Bulletin, 16*, 758-768. doi: 10.1177/0146167290164015.
- Batson, C.D., Denton, D.M., & Vollmecke, J.T. (2008). Quest religion, anti-fundamentalism and limited versus universal compassion. *Journal for the Scientific Study of Religion, 47(1)*, 135-145. doi: 10.1111/j.1468-5906.2008.00397.x.
- Batson, C.D., Eidelman, S.H., Higley, S.L., & Russel, S.A. (2001). "And why is my neighbor?" II: Quest religion as a source of universal. *Journal for the Scientific Study of Religion, 40*, 39-50. doi: 10.1111/0021-8294.00036.

- Batson, C.D., & Gray, R.A. (1981). Religious orientation and helping behavior: responding to one's own or the victim's needs. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 511-520. doi: 10.1037/0022-3514.40.3.511.
- Beauvois, J.L. (2001). L'agression interpersonnelle. Une approche psychosociale. *Eres "Hors collection"*, 115-125. doi : 10.3917/eres.houbb.2001.01.0115.
- Bedolla, L.G. (2007). Intersections of inequality: Understanding marginalization and privilege in the Post-Civil rights era. *Politics and Gender*, 3(2), 232-248. doi: 10.1017/S1743923X07000050.
- Bègue, L. (2015). Préface. In V. Saroglou (Ed.), *Psychologie de la religion. De la Théorie au laboratoire* (pp. 11-33). Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behavior, belief and experience*. Londres : Routledge.
- Bellinghausen, L., Collange, J., Botella, M., Emery, J.L., & Albert, E. (2009). Validation factorielle de l'échelle française de stress perçu en milieu professionnel. *Santé publique*, 4(21), 365-373.
- Benokraitis, N.V., & Feagin, J. R. (1995). *Modern sexism: Blatant, subtle, and covert discrimination*. NJ, Prentice Hall : Pearson.
- Berger, P.L., (2001). *Le réenchantement du monde*. Paris : Bayard.
- Bernaud, J. L. (2008). *Les méthodes d'évaluation de la personnalité*. Paris : Dunod.
- Blaison, C., Chassard, D., Kop, J.L., & Gana, K. (2006). L'IAT (Implicit Association Test) ou la mesure des cognitions sociales implicites : Revue critique de la validité et des fondements théoriques des scores qu'il produit. *L'année psychologique*, 106, 305-336.
- Bleich, E. (2011). What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581-1600.

- Boespflug, F., Dunand, F., & Willaime, J.P. (1996). *Pour une mémoire des religions*. Paris : La Découverte.
- Bosetti, G.L., Voci, A., & Pagotto, L. (2011). Religiosity, the sinner and the sin : different patterns of prejudice toward homosexuals and homosexuality. *Religiosity and Sexual Prejudice*, 18(3), 1-14.
- Bougarel, X., & Diallo, P. (1991). Les travailleurs musulmans à Renaud-Billancourt : le repli. *Revue européenne des migrations internationales*, 7(3), 77-90.
- Bourgeois, A.E., Loss, R., Meyers, M.C., & LeUnes, A.D. (2003). The athletic coping skills inventory: relationship with impression management and self-deception aspects of socially desirable responding. *Psychology of Sport and Exercise*, 4, 71-79.
- Bourguignon, D. (2016). Communication orale dans le cadre du 11<sup>ème</sup> congrès International de Psychologie Sociale en Langue Française. Université de Genève, Genève, Suisse.
- Bourguignon, D., & Herman, G. (2007). Chapitre 3 : Au coeur des groupes de bas statut : la stigmatisation. In G. Herman (Ed.). *Travail, chômage et stigmatisation* (pp. 99-144). Bruxelles : De Boeck Supérieur.
- Bourguignon, D., Seron, E., Yzerbyt, V., & Herman, G. (2006). Perceived group and personal discrimination: Differential effects on personal self-esteem. *European Journal of Social Psychology*, 36(5), 773-789. doi: 10.1002/ejsp.326.
- Bourguignon, D., van Cleempoel, M., Collange, J., & Herman, G. (2012). Quand le statut du groupe modère les types de discrimination et leurs effets. *L'Année Psychologique*, 113(4), 575-594. doi: 10.4074/S0003503313014048.
- Bourhis, R.Y., Gagnon, A., & Moïse, L.C. (1999). Discrimination et relations intergroupes. In R.Y. Bourhis & J.P. Leyens (Eds). *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes* (pp. 161-200). Belgique : Mardaga.

- Branscombe, N. R., Schmitt, M. T., & Harvey, R. D. (1999). Perceiving pervasive discrimination among african americans: Implications for group identification and well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, *77*(1), 135-149. doi: 10.1037/0022-3514.77.1.135
- Bréchon, P. (2000a). Les attitudes religieuses en France : Quelles recompositions en cours ? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, *109*, 1-19.
- Brewer, M.B. (1979). In group bias in the minimal intergroup situation A cognitive motivational analysis. *Psychological Bulletin*, *26*(2), 307-324.
- Brewer, M.B. (1991). The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time. *Personality and Social Psychology bulletin*. *17*(5), 475-482. doi: 10.1177/0146167291175001.
- Brewer, M.B. (1996). When contact is not enough: social identity and intergroup cooperation. *International Journal of Intercultural Relations*, *20*(3-4), 291-303.
- Brewer, M.B., & Kramer, R.M. (1985). The psychology of intergroup attitudes and behavior. *Annual Review of Psychology*, *36*, 219-243.
- Brondolo, E., Kelly, K.P., Coakley, V., Gordon, T., Thompson, S., Levy, E., Cassels, A., Tobin, J., Weeney, M., & Contrada, R.J. (2005). The perceived Ethnic Discrimination Questionnaire : Development and Preliminary Validation of a Community Version. *Journal of Applied Social Psychology*, *35*(2), 335-365.
- Bronner, G. (2009). *La pensée extrême : comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*. Paris : Denoël.
- Brown, R., & Turner, J.C. (1979). The Criss-cross Categorization Effect in intergroup discrimination. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, *18*, 371-383.

- Brown, R., & Wade, G. (1987). Superordinate goals and intergroup behaviour: the effect of role ambiguity and status on intergroup attitudes and task performance. *European Journal of Social Psychology, 17*, 131-142.
- Byrne, B. M. (2010). *Structural Equation Modeling with Amos*. New York : Routledge.
- Cacioppo, J.T., Petty, R. E., Losch, M. E., & Kim, H. S. (1986). Electromyographic activity over facial muscle regions can differentiate the valence and intensity of affective reactions. *Journal of Personality and Social Psychology, 50*(2), 260-268.
- Cameron, J. E., & Lalonde, R. N. (2001). Social identification and gender-related ideology in women and men. *British Journal of Social Psychology, 40*, 57-77. doi: 10.1348/014466601164696.
- Camilleri, C., Kastarsztein, J., Lipiansky, E.M., Malewska-Peyre, H., Taboada-Leonetti, I., & Vasquez, A. (1999). *Stratégies identitaires*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Camus, E. (2014). Qui sont les catholiques de France ? Consulté de [http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/01/24/qui-sont-les-catholiques-de-france\\_4354161\\_3224.html](http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/01/24/qui-sont-les-catholiques-de-france_4354161_3224.html)
- Camus, E. (2016). *Burkini : le Collectif contre l'islamophobie conteste l'arrêté cannois*. Extrait de [http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/08/12/burkini-le-collectif-contre-l-islamophobie-conteste-l-arrete-de-la-mairie-de-cannes\\_4982041\\_3224.html](http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/08/12/burkini-le-collectif-contre-l-islamophobie-conteste-l-arrete-de-la-mairie-de-cannes_4982041_3224.html).
- Caporossi, J., Trouillet, R., & Brouillet, D. (2012). Validation de la version française d'une échelle abrégée de coping religieux : Brief-RCOPE. *Psychologie française, 1*-15. doi : 10.1016/j.psfr.2011.12.001.

- Cappozza, D., & Volpato, C. (1999). Relations intergroupes : approches classiques et contemporaines. In R.Y. Bourhis & J.P. Leyens (Eds). *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes* (pp. 13-40). Belgique : Mardaga.
- Carré, O. (1985). Intégrisme islamique? *Social Compass*, 32(4), 413-420. doi : 10.1177/003776868503200407.
- Carricano, M. & Poujol, F. (2008). *Analyse de données avec SPSS. Synthèse de cours et exercices corrigés*. France: Pearson Education.
- CCIF. (2016). *Rapport 2016*. Extrait de <http://www.islamophobie.net/sites/default/files/Rapport-CCIF-2016.pdf>.
- Cesari, J. (1994). *Etre musulman en France*. Livre en ligne extrait de <http://books.openedition.org/iremam/871?lang=fr>
- Cesari, J. (1997). *Faut-il avoir peur de l'Islam ?* Mayenne, France : La Bibliothèque du Citoyen.
- Cesari, J. (2004). *L'islam à l'épreuve de l'occident*. Paris : La découverte.
- Cesari, J. (2006). *Securitization and religious divides in Europe. Muslims in Western Europe after 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*. Consulté de [http://www.euroislam.info/wpcontent/uploads/pdfs/securitization\\_and\\_religious\\_divi\\_div\\_in\\_europe.pdf](http://www.euroislam.info/wpcontent/uploads/pdfs/securitization_and_religious_divi_div_in_europe.pdf).
- Chandon, J.L., & Bartikowski, B. (2010). Les risques liés à la transposition culturelle d'un questionnaire. *Humanisme et entreprise*, 300, 5-16.
- Chatters, L.M., Taylor, R.J., & Jackson, J.S. (2008); Religious coping among African Americans, Caribbean blacks and non-Hispanic whites. *Journal of community Psychology*, 36(3), 371-386. doi : 10.1002/jcop.20202.

- Chau, L.L., Johnson, R.C., Bowers, J.K., Darvill, T.J., & Danko, G.P. (1990). Intrinsic and extrinsic religiosity as related to conscience, adjustment, and altruism. *Personality and Individual Differences, 11*(4), 397-400.
- Chauvin, B. (2008). Le risque est-il (aussi) une question de croyances religieuses ? In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la religion* (pp. 157-169). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.
- Choma, B.L., Charlesford, J.J., Dalling, L., & Smith, K. (2015). Effects of viewing 9/11 footage on distress and Islamophobia : a temporally expanded approach. *Journal of Applied Social Psychology, 45*, 345-354. doi : 10.1111/jasp.12300.
- Clark, M., & Chebel, M. (2008). *L'Islam pour les nuls*. Paris : First.
- CNCDH. (2013). *La lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie*. Paris : La documentation française.
- CNCDH. (2016). *La lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie*. Paris : La documentation française.
- Cohen, S., Kamarck, T., Mermelstein, R. (1983). A global Measure of Perceived Stress. *Journal of Health and Social Behavior, 24*(4), 385-396.
- Consigny, C. (2015). Consigny : M. Hollande, vous êtes aussi le president des “Français de souche”. Extrait de : [http://www.lepoint.fr/invites-du-point/charles-consigny/consigny-m-hollande-vous-etes-aussi-le-president-des-francais-de-souche-25-02-2015-1907652\\_1449.php](http://www.lepoint.fr/invites-du-point/charles-consigny/consigny-m-hollande-vous-etes-aussi-le-president-des-francais-de-souche-25-02-2015-1907652_1449.php)
- Cottrell, C.A., & Neuberg, S.L. (2005). Different Emotional Reactions to Different Groups: A Sociofunctional Threat-Based Approach to “Prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology, 88*(5), 770-789.

- Cournoyer, L.G., & Sabourin, S. (1991). Autoduperie et Hétéroduperie : Facteurs Contaminant l'Evaluation de la Détresse Psychologique et de la Satisfation de la Clientèle en Relation d'Aide. *Canadian Journal of Behavioral Science*, 23(1), 41-52.
- Crocker, J., & Major, B. (1989). Social stigma and self-esteem: The self-protective properties of stigma. *Psychological Review*, 96, 608-630.
- Dambrun, M., & Guimond, S. (2003). Les mesures implicites et explicites de préjugés et leur relation: Développements récents et perspectives théoriques. *Cahiers Internationaux de Psychologie sociale*, 57, 52-73.
- D'Amours-Raymond, J., Frenette, E., Lussier, Y., & Sabourin, S. (2011). *Version abrégée transculturelle du Balanced Inventory of Desirable Responding (BIDR)*. Consulté de <http://www.theses.ulaval.ca/2011/28117/28117.pdf>.
- Dancey, C.P., & Reidy, J. (2007). *Statistiques sans maths pour psychologues*. Bruxelles: De Boeck.
- Deconchy, J.P. (1989). *Psychologie sociale, croyances et idéologies*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Deconchy, J.P. (1970). La psychologie des faits religieux. In H. Desroches & J. Seguy (Eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions* (pp. 145-174). Paris : Cujas.
- Défenseurs des Droits (2016). Rapport annuel d'activité 2015. Version en ligne extrait de [http://www.defenseurdesdroits.fr/sites/default/files/atoms/files/raa2015\\_court2.pdf](http://www.defenseurdesdroits.fr/sites/default/files/atoms/files/raa2015_court2.pdf)
- Défenseur des Droits. (n.d.) extrait de <http://www.defenseurdesdroits.fr/fr/competences/missions-objectifs/lutte-contre-les-discriminations>
- Delumeau, J. (1997). *Des religions et des hommes*. Paris : Desclée de Brouwer.

- Deschamps, J.C., & Brown, R. (1983). Superordinate goals and intergroup conflict. *British Journal of Psychology*, 22, 189-195.
- Devine, P.G. (1989). Stereotypes and Prejudice: Their Automatic and Controlled Components. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56(1), 5-18.
- Devos, T. (2005). Identité sociale et émotions intergroupes. *Les cahiers internationaux de psychologie sociale*, 67(68), 85-100.
- Doise, W., Deschamps, J.C., & Mugny, G. (1978). *Psychologie sociale expérimentale*. Paris : Armand Colin.
- Dollard, J., Doob, L.W., Mowrer, O.H., & Sears, R.R. (1939). *Frustration and Agression*. New Haven: Yale University Press.
- Dompnier, B. (2016). *Atelier: Les modèles d'équations structurelles en psychologie sociale*. Formation proposée dans le cadre du 11<sup>ème</sup> Congrès International de Psychologie sociale en Langue Française. Université de Genève, Genève, Suisse.
- Doraï, M. (1993). Effets de la catégorisation simple et de la catégorisation croisée sur les stéréotypes. *International Journal of Psychology*, 28(1), 3-18. doi : 10.1080/00207599308246914.
- Dortier, J.F. (2005). Le phénomène religieux : unité et diversité. In L. Testot & J.F. Dortier (Eds), *La religion : unité et diversité* (pp. 1-3). Auxerre : Sciences Humaines.
- Dortier, J.F. (2005). Dieu et les sciences humaines. In L. Testot & J.F. Dortier (Eds), *La religion : unité et diversité* (pp. 7-15). Auxerre : Sciences Humaines.
- Dortier, J.F. & Testot, L. (2005). Le retour du religieux, un phénomène mondial. Repéré à : [http://www.scienceshumaines.com/le-retour-du-religieux-un-phenomene\\_mondial\\_fr\\_4912.html](http://www.scienceshumaines.com/le-retour-du-religieux-un-phenomene_mondial_fr_4912.html)

- Dovidio, J.F., Evans, N., and Tyler, R. (1986). Racial stereotypes: The contents of their cognitive representations. *Journal of Experimental Social Psychology*, 22, 22-37. doi : 10.1016/0022-1031(86)90039-9.
- Dovidio, J.F., Gaertner, S.L., & Kawakami, K. (2003). Intergroup contact: The past, present, and the future. *Group Processes and Intergroup Relations*, 6, 5-21. doi : 10.1177/1368430203006001009.
- Dovidio, J.F., Kawakami, K., Johnson, C., Johnson, B., & Howard, A. (1997). On the Nature of Prejudice : Automatic and Controlled Processes. *Journal of Experimental Social Psychology*, 33, 510-540.
- Doytcheka, M. (2008). Lutter contre les discriminations en France. L'arrimage territorial. *Commission Nationale du Débat Public*, 132-138.
- Duarte, S., Dambrun, M., & Guimond, S. (2004). La dominance sociale et les «mythes légitimateurs»: validation d'une version française de l'échelle d'orientation à la dominance sociale. *Revue Internationale de Psychologie sociale*, 17(4), 97-126.
- Duck, R. J., & Hunsberger, B. (1999). Religious orientation and prejudice: The role of religious proscription, right-wing authoritarianism and social desirability. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9(3), 157–179. doi : org/10.1207/s15327582ijpr0903\_1.
- Duckitt, J., & Sibley, C.G. (2010). Personality, Ideology, Prejudice, and Politics: A Dual-Process Motivational Model. *Journal of Personality*, 78(6), 1861-1894. doi: 10.1111/j.1467-6494.2010.00672.x.
- Durkheim, E. (1960, [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Introduction de Jean Paul Willaime*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Ellison, C.G., & George, L.K. (1994). Religious involvement, Social Ties, and Social Support in a Southeastern Community. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(1), 46-61.
- Ellison, C.G., Zhang, W., Krause, N., & Marcum, J.P. (2009). Does negative interaction in the Church increase psychological distress? Longitudinal findings from the Presbyterian panel survey. *Sociology of Religion*, 70(4), 409-431. doi : 10.1093/socrel/srp062.
- El-Geledi, S. & Bourhis, R.Y. (2012). Testing the impact of the Islamic veil on intergroup attitudes and host community acculturation orientations toward Arab Muslims. *International Journal of Intercultural Relations*, 36, 694-706.
- Ernst, D., & Bornstein, B.H. (2012). Prejudice against Muslims and Jews: Associations with personality traits and political attitudes. In M. Helbling (Ed.), *Islamophobia in the West: Measuring and explaining individual attitudes* (pp. 21-35). London: Routledge.
- European Islamophobia Report. (2015). Consulté de [http://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR\\_2015.pdf](http://www.islamophobiaeurope.com/reports/2015/en/EIR_2015.pdf)
- Every, D., & Perry, R. (2014). The relationship between perceived religious discrimination and self-esteem for Muslim Australians. *Australian Journal of Psychology*, 66, 241-248.
- Fazio, R.H., Jackson, J.R., Dunton, B.C., and Williams, C.J. (1995). Variability in automatic activation as an unobtrusive measure of racial attitudes: A bona fide pipeline ? *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, 1013-1027.
- Fassin, D. (2006). Du déni à la denegation. Psychologie politique de la représentation des discriminations. *Cahiers libres*, 131-157.
- Ferreux, M.J. (2001). Le New-Age. Un “nouveau monde” cybersacré. *Socio-anthropologie*, 10, 1-9. doi : 10.4000/socio-anthropologie.158.

- Festinger, L. (1954). A Theory of Social Comparison Processes. *Human Relations*, 7, 117-140. doi : 10.1177/001872675400700202.
- Festinger, L., Riecken, H.W., Schachter, S., Mayoux, S., Rozenberg, P., & Moscovici, S. (1993). *L'échec d'une prophétie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fontaine, J.R.J., Duriez, B., Luyten, P. & Hutsebaut, D. (2003). The internal structure of the Post-Critical Belief scale. *Personality and Individual Differences*, 35, 501-518.
- Fourie, M. M., Thomas, K. G. F., Amodio, D. M., Warton, C. M. R., & Meintjes, E. M. (2014). Neural correlates of experienced moral emotion: An fMRI investigation of emotion in response to prejudice feedback. *Social neuroscience*, 9(2), 203-218. doi: 10.1080/17470919.2013.878750.
- Foster, M.D., Matheson, K. (1999). Perceiving and Responding to the Personal/Group Discrimination Discrepancy. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25(10), 1319-1329.
- Fulton, A.S., Gorsuch, R.L., & Maynard, E.A. (1999). Religious orientation, antihomosexual sentiment, and fundamentalism among Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(1), 14-22.
- Geisser, V. (2005). L'islamophobie en France au regard du débat européen. In R. Leveau et K. Mohsen-Finan (Eds.), *Musulmans de France et d'Europe* (59-79). Paris : CNRS Editions.
- Geisser, V. (2010) ; Islamophobia : a French Specificity in Europe ? *Human Architecture : Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2), 39-46.
- Geisser, V. (2012). La « question musulmane » en France au prisme des sciences sociales. *Cahiers d'études africaines*, 206/207, 351-366.

- Gest, A., & Guyard, J. (1995). *Rapport fait au nom de la Commission d'Enquête sur les sectes*. Consulté de <http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp#nav>.
- Ghiglione, R. (1989). *Je vous ai compris ou l'analyse des discours politiques*. Paris : Armand Colin.
- Gilet, A.L., Mella, N., Studer, J., Grün, D., & Labouvie-Vief, G. (2012). Assessing Dispositional Empathy in Adults: A French Validation of the Interpersonal Reactivity Index (IRI). *Canadian Journal of Behavioural Science*, 45(1), 42-48. doi: 0.1037/a0030425.
- Girandola, F. (2004). Violence dans les medias : quels effets sur les comportements? *Questions de communication*, 5, 55-68.
- Glick, P., & Fiske, S.T. (1996). The ambivalent sexism inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 491-512.
- Golding, G. (1985). L'évangélisme: un intégrisme protestant américain ? *Social Compass*, 32(4), 363-371. doi : 10.1177/003776868503200404.
- Goldman, M., Stockbauer, J.W., & McAuliffe, T.G. (1977). Intergroup and Intragroup Competition and Cooperation. *Journal of Experimental Social Psychology*, 13, 81-88.
- Greenfield, E.A., & Marks, N.F. (2007). Religious social identity as an explanatory factor for associations between more frequent formal religious participation and psychological well-being. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 17(3), 245-259.
- Greenland, K., & Brown, R. (1999). Categorization and intergroup anxiety in contact between British and Japanese nationals. *European Journal of Social Psychology*, 29, 503-521.
- Greenwald, A.G., McGhee, D.E., & Schwartz, J.L.K. (1998). Measuring individual differences in implicit cognition : The implicit association test. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 1464-1480.

- Guérin, B. (2003). Combating Prejudice and Racism : New Interventions from a Functional Analysis of Racist Language. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 13, 29-45. doi : 10.1002/casp.699.
- Guerraoui, Z. (2008). De la socialisation à l'identité religieuse : l'exemple des personnes en situation interculturelle. In N. Roussiau (Ed), *Psychologie sociale de la Religion* (pp. 17-29). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Guerraoui, Z., & Troadec, B. (2000). *Psychologie interculturelle*. Paris: Armand Colin.
- Guimond, S. (2006). La fonction sociale des préjugés ethniques. *Cahiers de l'Urmis*, 10(11), 1-13.
- Guimond, S. (2010). *Psychologie sociale : Perspective multiculturelle*. Belgique : Mardaga.
- Guimond, S. & Tougas, F. (1999). Sentiments d'injustice et actions collectives: la privation relative. In R.Y. Bourhis & J-P. Leyens (Eds.). *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes* (pp. 201-232). Liège: Mardaga.
- Gurr, T.R. (1970). *Why Men Rebel ?* Princeton, New Jersey : Princeton University Press.
- Hajjat, A., & Mohammed, M. (2016, [2013]). *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*. Paris : La Découverte.
- Hallak, M., & Quina, K. (2004). In the shadows of the twin towers: Muslim immigrant women's voices emerge. *Sex Roles*, 51(5/6), 329-338.
- Haslam, S.A., Jetten, J., Postmes, T., & Haslam, C. (2009). Social Identity, Health and Well-Being : An Emerging Agenda for Applied Psychology. *Applied Psychology : An International Review*, 58(1), 1-23. doi : 10.1111/j.1464-0597.2008.00379.x.
- Hayes, A.F. (2013). *An introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis: A regression-based approach*. New York: Guilford Press.

- Hayward, R.D., & Krause, N. (2015). Religion, santé mentale et bien être : aspects sociaux. In V. Saroglou (Ed.), *Psychologie de la religion : de la théorie au laboratoire* (pp. 219-236). Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur.
- Heaven, P.C.L, Organ, L.A., Supavadeeprasit, S., & Leeson, P. (2005). War and prejudice: A study of social values, right-wing authoritarianism, and social dominance orientation. *Personality and individual differences*, 40, 599-608.
- Herek, G. M. (1987). Religious orientation and prejudice: A comparison of racial and sexual attitudes. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 13(1), 34-44.
- Hervieu-Léger, D. (1987). Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse. *Archives de sciences sociales des religions*, 63(1), 11-30. doi: 10.3406/assr.1987.2418.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy.
- Hervieu-Léger, D. (2006). La religion, mode de croire. *Revue du Mauss*, 2(2), 144-158. Doi : 10.3917/rdm.022.0144.
- Hervieu-Léger, D. (2010). Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus. *L'année sociologique*, 60(1), 41-62. doi : 10.3917/anso.101.0041.
- Hodson, G., Choma, B.L., Boisvert, J., Hafer, C.L., MacInnis, C.C., & Costello, K. (2013). The role of intergroup disgust in predicting negative outgroup evaluations. *Journal of Experimental Social Psychology*, 49, 195-205.
- Hoebeke, S. (2008). *Sexe et stéréotypes dans les médias*. Paris : L'Harmattan.
- Hunsberger, B. (1995). Religion and prejudice: The role of religious fundamentalism, quest, and rightwing authoritarianism. *Journal of Social Issues*, 51(2), 113-129.

- Hunsberger, B., & Jackson, L. (2005). Religion, meaning and prejudice. *Journal of Social Issues, 61*(4), 807-826. doi: 10.1111/j.1540-4560.2005.00433.x.
- Huo, Y.J., Smith, H.J., Tyler, T.R., & Lind, E.A. (1996). Superordinate identification, subgroup identification, and justice concerns: Is Separatism the Problem; Is Assimilation the Answer? *Psychological Science, 7*(1), 40-45.
- Ifop. (2011). *Le regard des Européens sur l'Islam*. Consulté de [http://www.ifop.fr/media/pressdocument/410-1-document\\_file.pdf](http://www.ifop.fr/media/pressdocument/410-1-document_file.pdf)
- Imhoff, R., & Recker, J. (2012). Differentiating Islamophobia : Introducing a New Scale to Measure Islamoprejudice and Secular Islam Critique. *Political Psychology, 33*(6), 811-824.
- Ipsos. (2015). Consulté de <http://www.ipsos.fr/decrypter-societe/2015-01-29-apres-attentats-clarifications-qui-ont-fait-baisser-tensions-sur-l-islam>
- Islam, M.R., Hewstone, M. (1993). Dimensions of Contact as Predictors of Intergroup Anxiety, Perceived Out-Group Variability, and Out-Group Attitude: An Integrative Model. *Personality and Social Psychology Bulletin, 19*(6), 700-710. doi : 10.1177/0146167293196005.
- James, W. (1931, [1902]). *L'expérience religieuse : Essai de psychologie descriptive*. Paris: Félix Alcan.
- Jasperse, M., Ward, C., & Jose, P. E. (2012). Identity, Perceived Religious Discrimination, and Psychological Well-Being in Muslim Immigrant Women. *Applied Psychology: An International Review, 61*(2), 250-271. doi : 10.1111/j.1464-0597.2011.00467.x.
- Jetten, J., Branscombe, N. R., Schmitt, M. T., & Spears, R. (2001). Rebels with a cause: Group identification as a response to perceived discrimination from the mainstream. *Personality and Social Psychology Bulletin, 27*, 1204-1213. doi: 10.1177/0146167201279012.

- Johnson, M.K., Rowatt, W.C., Barnard-Brak, L.M., Patock-Peckham, J.A., Labouff, J.P., & Carlisle, R.D. (2011). A mediational analysis of the role of right-wing authoritarianism and religious fundamentalism in the religiosity–prejudice link. *Personality and Individual Differences, 50*, 851-856. doi : 10.1016/j.paid.2011.01.010.
- Jones, E.E., & Sigall, H. (1971). The bogus pipeline: A new paradigm for measuring affect and attitude. *Psychological Bulletin, 76*(5), 349-364.
- Jung, C. G. (1958). *Psychologie et religion*. Paris : Buchet/Chastel.
- Kaiser, C.R., & Miller, C.T. (2001). Stop Complaining! The Social Costs of Making Attributions to Discriminations. *Personality and Social Psychology Bulletin, 27*(2), 254-263.
- Kapuscinski, R. (2006). *Cet Autre*. Cracovie : Plon.
- Karpinski, A., & Hilton, J.L. (2001). Attitudes and the implicit association test. *Journal of Personality and Social Psychology, 81*, 774-788.
- Katz, D., & Braly, K.W. (1933). Racial stereotypes in one hundred college students. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 28*, 280-290.
- Kaufmann, E. (1988). 1978 : *Le suicide collectif de 914 adeptes du Temple du Peuple (Jonestown)*. Consulté de <http://www.prevensectes.com/jones1.htm>.
- Kawakami, K., Dion, K.L., & Dovidio, J.F. (1998). Racial Prejudice and Stereotypic Activation. *Personality and Social Psychology Bulletin, 24*(4), 407-416.
- Kepel, G. (1991). *Les banlieues de l'Islam : Naissance d'une religion en France*. Paris : Editions du Seuil.
- Keyes, C.L.M., & Reitzes, D.C. (2007). The role of religious identity in the mental health of older working and retired adults. *Aging and Mental Health, 11*(4), 434-443. doi : org/10.1080/13607860601086371.
- Kirkpatrick, L. A. (1989). A psychometric analysis of the Allport-Ross and Feagin measures

- of intrinsic-extrinsic religious orientation. *Research in the Social Scientific Study of Religion, 1*, 1-31.
- Klein, O., Marchal, C., & Van der Linden, N. (2008). L'analyse de médiation en psychologie sociale expérimentale : une introduction non technique. *Revue électronique de Psychologie sociale, (2)*, 53-62.
- Krieger, N., & Sidney, S. (1996). Racial Discrimination and Blood Pressure : The CARDIA study of Young Black and White Adults. *American Journal of Public Health, 86*(10), 1370-1378.
- Kunst, J.R., Sam, D.I., & Ulleberg, P. (2012). Perceived Islamophobia: Scale development and validation. *International Journal of Intercultural Relations, 37*, 225-237. doi : org/10.1016/j.ijintrel.2012.11.001.
- Kunst, J.R., Tajamal, H., Sam, D.L., & Ulleberg, P. (2012). Coping with Islamophobia: The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation. *International Journal of Intercultural Relations, 36*, 518-532.
- Kunst, J.R., Sadeghi, T., Tahir, H., Sam, D. & Thomsen, L. (2016). The vicious circle of religious prejudice: Islamophobia makes the acculturation attitudes of majority and minority members clash. *European Journal of Social Psychology, 46*, 249-259. doi: 10.1002/ejsp.2174.
- Lagacé, M., & Tougas, F. (2006). Les répercussions de la privation relative personnelle sur l'estime de soi. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie sociale, 1*(69), 59-69. doi: 10.3917/cips.069.0059.
- Lambert, Y. (1991). La « Tour de Babel » des définitions de la religion. *Social Compass, 38*(1), 73-85.
- Lambert, Y. (2004). Les changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie. *Revue française de sociologie, 2*(45), 307-338.

- Laurens, S. (2000). *L'influence sociale, son rôle, sa place*. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale* (pp. 213-226). France : In Press.
- Laurent, S. & Pouchard, A. (2015). *Quel est le poids de l'islam en France ?* Consulté de [http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/01/21/que-pese-l-islam-en-france\\_4559859\\_4355770.html](http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/01/21/que-pese-l-islam-en-france_4559859_4355770.html)
- Laythe, B., Finkel, D.G., & Kirkpatrick, L.A. (2001). Predicting prejudice from religious fundamentalism and right-wing authoritarianism: A multiple-regression approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(1), 1-10.
- Laythe, B., Finkel, D.G., Bringle, R.G., & Kirkpatrick, L.A. (2002). Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: a two component model. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(4), 623-635.
- Lazerges, C. (2014). *CNCDH : "Le discours raciste a pénétré les consciences"*. Consulté de <https://www.humanite.fr/cncdh-le-discours-raciste-penetre-les-consciences>
- Lee, S.Y. (2014). How do people compare themselves with others on social network sites? The case of Facebook. *Computers in Human Behavior*, 32, 253-260.
- Lee, S.A., Gibbons, J.A., Thompson, J.M., & Timani, H.S. (2009). The Islamophobia Scale: instrument development and initial validation. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 92-105.
- Lee, S.A., Reid, C.A., Short, S.D., Gibbons, J.A., Yeh, R., & Campbell, M.L. (2013). Fear of Muslim: Psychometric evaluation of the Islamophobia Scale. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(3), 157-171.
- Legifrance, (2001). *LOI no 2001-504 du 12 juin 2001 tendant à renforcer la prévention et la répression des mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales*. Consulté de

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000589924&categorieLien=id>

- Leite, W.L., & Beretvas, N. (2005). Validation of scores on the Marlowe-Crowne Social Desirability Scale and the Balanced Inventory of Desirable Responding. *Educational and Psychological Measurement, 65*(1), 140-154.
- Lemaine, G. (1974). Social differentiation and social originality. *European Journal of Social Psychology, 4*(1), 17-52.
- Lemaine, G. (1979). Différenciation sociale et originalité sociale. In W. Doise (Ed). *Expériences entre groupes* (pp. 185-219). Paris : Mouton.
- Lemyre, L., & Smith, P.M. (1985). Intergroup Discrimination and Self-Esteem in the Minimal Group Paradigm. *Journal of Personality and Social Psychology, 49*(3), 660-670.
- Lenoir, F., & Drucker, M. (2011). *Dieu*. Paris : Robert Laffont.
- Leyens, J. P. (2012). *Sommes-nous tous racistes ? Psychologie des racismes ordinaires*. Belgique : Mardaga.
- Leyens, J.P. (2015). *L'humanité écorchée. Humanité et infrahumanisation*. Grenoble, France : Presses Universitaires de Grenoble.
- Lim, C., & Putman, R.D. (2010). Religion, social networks, and life satisfaction. *American Sociological Review, 75*(6), 914-933. doi : 10.1177/0003122410386686.
- Liogier, R. (2015). Entretien conduit par Haoues Séniguer, « Islamophobie » : Construction et implications. *Confluences Méditerranée, 95*, 143-152.
- Machelon, J.-P., & Marion, L. (2006). *Rapport fait au nom de la commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics*. Paris : La Documentation Française. Consulté de <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000727/0000.pdf>

- Mackie, D.M., Devos, T., & Smith, E.R. (2000). Intergroup emotions: Explaining offensive action tendencies in an intergroup context. *Journal of Personality and Social Psychology, 79*, 602-616.
- MacKinnon, D. P., Lockwood, C. M., Hoffman, J. M., West, S. G., & Sheets, V. (2002). A comparison of methods to test mediation and other intervening variable effects. *Psychological Methods, 7*(1), 83-104.
- Major, B., Kaiser, C. R., & McKoy, S. K. (2003). It's not my fault: When and why attributions to prejudice protect self-esteem. *Personality and Social Psychology Bulletin, 29*(6), 772-781. doi: 10.1177/0146167203029006009.
- Mak, H.K., & Tsang, J.A. (2008). Separating the “Sinner” from the “Sin”: Religious orientation and prejudiced behavior toward sexual orientation and promiscuous sex. *Journal for the Scientific Study of Religion, 47*(3), 379-392. doi : org/10.1111/j.1468-5906.2008.00416.x.
- Mambet Doue, C. (2015). *Religion et VIH/SIDA. Une approche psychosociale des effets de la religiosité sur la santé des personnes séropositives migrantes originaires d'Afrique subsaharienne*. Thèse de doctorat en psychologie non publiée, Université de Nantes, Nantes, France..
- Marchand, P. (2004). Introduction. In P. Marchand (Ed.), *Psychologie sociale des médias* (pp. 19-24). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Marfouk, A. (2013). False ideas about immigrants and immigration and discrimination in labor market. *Institut Wallon de l'Evaluation, de la Prospective et de la Statistique, 47989*, 1-41.
- Mauss, M. (1967, [1947]). *Manuel d'ethnographie*. Saint Amand Montrond, France : Payot.

- Mavor, K.I., Louis, W.R., & Laythe, B. (2011). Religion, Prejudice, and Authoritarianism: Is RWA a Boon or Bane to the Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(1), 22-43.
- McCallum, D.M., Harring, K., & Gilmore, R. (1985). Competition and Cooperation between Groups and between Individuals. *Journal of Experimental Social Psychology*, 21, 301-320. doi:10.1016/0022-1031(85)90032-0.
- McConahay, J.B. (1986). Modern racism, ambivalence and the modern racism scale. In J.F. Dovidio & S.L. Gaertner (Eds.), *Prejudice, discrimination and racism* (pp. 91-125). New York: Academic Press.
- McCoy, S.K., & Major, B. (2003). Group Identification Moderates Emotional Responses to Perceived Prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29(8), 1005-1017. doi : 10.1177/0146167203253466.
- McCrae, R.R., & Costa, P.T. (1983). Social desirability scales: more substance than style. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 51 (6), 882-888.
- McFarland, S. G. (1989). Religious orientations and the targets of discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(3), 324-336. doi: 10.2307/1386743.
- Mendelson, T., Kubzansky, L.D., Datta, G.D., & Buka, S.L. (2008). Relation of female gender and low socioeconomic status to internalizing symptoms among adolescents: A case of double jeopardy? *Social Science & Medecine*, 66, 1284-1296.
- Milgram, S. (1974). *Soumission à l'autorité*. Paris : Calmann-Lévy.
- Miller, K. E., Worthington, G. J., Muzurovic, J., Tipping, S., & Goldman, A. (2002). Bosnian refugees and the stressors of exile: A narrative study. *American Journal of Orthopsychiatry*, 72(3), 341-54.

- Misanthrope, Y., & Costalat-Fourneau, A.M. (2016). Identité martiniquaise et dynamique du conflit : une étude de cas. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 21, 155-168. doi : 10.3917/nrp.021.0155.
- Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires (Miviludes) (n.d.). *Qu'est-ce qu'une dérive sectaire ?* Consulté de <http://www.derives-sectes.gouv.fr/quest-ce-quune-d%C3%A9rive-sectaire>.
- Monteith, M.J., Ashburn-Nardo, L., Voils, C. I., & Czopp, A.M. (2002). Putting the Brakes on Prejudice: On the development and operation of cues for control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(5), 1029–1050. doi : 10.1037//0022-3514.83.5.1029.
- Monteith, M.J., Sherman, J.W., & Devine, P.G. (1998). Suppression as a stereotype control strategy. *Personality and Social Psychology Review*, 2(1), 63-82.
- Monteith, M.J., Spicer, C.V., & Tooman, G.D. (1998). Consequences of Stereotype Suppression: Stereotypes on AND Not on the Rebound. *Journal of Experimental Social Psychology*, 34, 355-377.
- Moscovici, S., & Zavalloni, M. (1969). The group as a polarizer of attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 12(2), 125-135.
- Mouriaux, R., & Wihtol de Wenden, C. (1987). Syndicalisme français et islam. *Revue française de science politique*, 6, 794-819.
- Mucchielli, L., & Roche, P. (2011). Entretien de Laurent Mucchielli : Quartiers populaires : les enjeux d'une stigmatisation. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 12, 207-216. doi : 10.3917/nrp.012.0207.
- Muldoon, O. T., Trew, K., Todd, J., Rougier, N., & McLaughlin, K. (2007). Religious and national identity after the Belfast Good Friday Agreement. *Political Psychology*, 28, 89-103.

- Ndobo, A. (2008). Les croyances religieuses : l'autre terrain de la discrimination. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la Religion* (pp. 79-90). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Ndobo, A. (2010). *Les nouveaux visages de la discrimination*. Bruxelles: De Boeck.
- Ndobo, A. (2013). *Des biais intergroupes à la diversité des identités et des expériences de stigmatisation : contribution à une approche intersectionnelle des partitions sociales*. Document de synthèse présenté pour l'obtention de l'Habilitation à diriger des Recherches, non publié, Université de Nantes, Nantes, France.
- Ndobo, A., Gardair, E., & Lacassagne, M.F. (2005). Accessibilité des catégories et favoritisme endogroupe : comment le discours permet-il d'échapper à la pression normative ? *Bulletin de psychologie*, 477, 339-349. doi : 10.3917/bupsy.477.0339.
- Nooney, J., & Woodrum, E. (2002). Religious coping and church-based social support as predictors of mental health outcomes: testing a conceptual model. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(2), 359-368.
- Noh, S., & Kaspar, V. (2003). Perceived Discrimination and Depression: Moderating Effects of Coping, Acculturation, and Ethnic Support. *Racial/Ethnic Bias and Health*, 93(2), 232-238.
- Noble, G., & Poynting, S. (2007). The daily frustrations you have to live with: Everyday racism and the social exclusion of Arab and Muslim Australians since September 11. In T. Pludowski (Ed.), *Terrorism, media, society, Warsaw and Toruń* (pp. 253–264). Warsaw, Poland: Collegium Civitas Press and Wydawnictwo Adam Marszalek.
- Öhman, A. (2009). Of snakes and faces: An evolutionary on the psychology of fear. *Scandinavian Journal of Psychology*, 50, 543-55. doi: 10.1111/j.1467-9450.2009.00784.

- Paulhus, D.L. (1984). Personality processes and individual differences: Two-component models of socially desirable responding. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 598-609.
- Pargament, K.I., & Park, C.L. (1995). Merely a defense? The variety of religious means and ends. *Journal of Social Issues*, 51(2), 13-32.
- Pargament, K.I., Koenig, H.G., & Perez, L.M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of clinical psychology*, 56(4), 519-543.
- Pargament, K.I., Feuille, M., & Burdzy, D. (2011). The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religion*, 2, 51-76. doi : 10.3390/rel2010051.
- Park, J., Felix, K., & Lee, G. (2007). Implicit attitudes toward arab-muslims and the moderating effects of social information. *Basic and Applied Social Psychology*, 29(1), 35-45.
- Peterson, R. A., & Merunka D. R. (2014). Convenience samples of college students and research reproducibility. *Journal of Business Research*, 67, 1035-1041. doi: 10.1016/j.jbusres.2013.08.010
- Pettigrew, T.F. (1998). Intergroup contact theory. *Annual Review of Psychology*, 49, 65-85.
- Pettigrew, T.F., & Meertens, R.W. (1995). Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, 57-75.
- Pettigrew, T.F., & Tropp, L.R. (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90(5), 751–783. doi : 10.1037/0022-3514.90.5.751.

- Pew Forum on Religion & Public Life (2007). *Public Expresses Mixed Views of Islam, Mormonism*. Retrieved from <http://www.pewforum.org/2007/09/26/public-expresses-mixed-views-of-islam-mormonism/>
- Postel-Vinay, O. (2015). Edito. Le poids de l'islamophobie. *Books*, 63(3), 5-5.
- Poulat, E. (1985). La querelle de l'intégrisme en France. *Social Compass*, 32(4), 343-351. doi : 10.1177/003776868503200402.
- Powell, G. N., & Butterfield, D. A. (2002). Exploring the influence of decision makers' race and gender on actual promotions to top management. *Personnel Psychology*, 55, 397-428. doi: 10.1111/j.1744-6570.2002.tb00115.x
- Poynting, S., & Mason, V. (2007). The resistible rise of islamophobia. *Journal of Sociology*, 43(1), 61-86. doi : 0.1177/1440783307073935.
- Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L.M., & Malle, B.F. (1994). Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(4), 741-763. doi : 10.1037/0022-3514.67.4.741.
- Preston, J.L., Salomon, E., & Ritter, R. (2015). La prosocialité religieuse : facteurs personnels, cognitifs et sociaux. In V. Saroglou (Ed.), *Psychologie de la religion : de la théorie au laboratoire* (pp. 133-149). Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur.
- Py, Y., & Roussiau, N. (2008). Conformisme, radicalisations idéologiques et phénomènes religieux. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la Religion* (pp. 137-155). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Rabbie, J.M., Schot, J.C., & Visser, L. (1989). Social identity theory: a conceptual and empirical critique from the perspective of a behavioural interaction model. *European Journal of Social Psychology*, 19, 171-202.

- Rebzani, M. (2005). Emplois dits « ethniques ». Juge-t-on la valeur du personnel sur la base de préjugés ou de compétences professionnelles ? *Les Cahiers Internationaux de Psychologie sociale*, 66, 43-53. doi : 10.3917/cips.066.0043.
- Redman, T., & Snape, E. (2006). The Consequences of Perceived Age Discrimination Amongst Older Police Officers : Is Social Support a Buffer ? *British Journal of Management*, 17, 167-175. doi : 10.1111/j.1467-8551.2006.00492.x.
- Reser, J.P., & Muncer, S. (2004). Sense making in the wake of September 11th: A network analysis of lay understandings. *British Journal of Psychology*, 95, 283-296.
- Riek, B.M., Mania, E.W., & Gaertner, S.L. (2006). Intergroup threat and outgroup attitudes: A meta-analytic review. *Personality and Social Psychology Review*, 10(4), 336-353.
- Roese, N. J., & Jamieson, D. W. (1993). Twenty Years of Bogus Pipeline Research: A Critical Review and Meta-Analysis. *Psychological Bulletin*, 114(2), 363-375.
- Roussel, P., Durrieu, F., Campoy, E., & El Akremi, A. (2002). *Méthodes d'Equations Structurelles: Recherche et Applications en Gestion*. Paris: Economica.
- Roussiau, N. (2008). Psychologie sociale et Religion : Introduction. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la Religion* (pp. 9-14). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Rowatt, W.C., Franklin, L.M., & Cotton, M. (2005). Patterns and Personality Correlates of Implicit and Explicit Attitudes Toward Christians and Muslims. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44(1), 29-43.
- Rowatt, W.C., Carpenter, T., Haggard, M.. (2015). Religion, préjugés et relations intergroupes. In V. Saroglou (Ed.), *Psychologie de la religion. De la théorie au laboratoire* (pp. 151-168). Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur.

- Rubin, M., & Hewstone, M. (1998). Social Identity Theory's Self-Esteem Hypothesis : A Review and Some Suggestions for Clarification. *Personality and Social Psychology Review*, 2(1), 40-62. doi : 10.1207/s15327957pspr0201\_3.
- Sachot, M. (1991). « Religio/superstitio ». Historique d'une subversion et d'un retournement. *Revue de l'histoire des religions*, 208(4), 355-394.
- Saroglou, V. (2003a). Psychologie of religion and culture. *Encyclopedia of Life Support Systems*. Oxford, England: UNESCO. Extrait de <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/psyreli/documents/2003.EOLSS.pdf>.
- Saroglou, V. (2003b). Spiritualité moderne : Un regard de psychologie de la religion, *Revue théologique de Louvain*, 34, 473-504.
- Saroglou, V. (2015). Introduction : l'étude de la religion en psychologie sociale et de la personnalité. In V. Saroglou (Ed.), *Psychologie de la religion. De la Théorie au laboratoire* (pp. 11-33). Louvain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Supérieur.
- Saroglou, V., Delpierre, V., & Dernelle, R. (2004). Values and religiosity : a meta-analysis of studies using Schwartz's model. *Personality and Individual Differences*, 37, 721-734. doi : 10.1016/j.paid.2003.10.005.
- Saroglou, V., Lamkaddem, B., Van Pachterbeke, M., Buxant, C. (2009). Host society's dislike of the Islamic veil : The role of subtle prejudice, values, and religion. *International Journal of Intercultural Relations*, 33, 419-428. doi: 10.1016/j.ijintrel.2009.02.005.
- Schmitt, M. T., & Branscombe, N. R. (2002). The meaning and consequences of perceived discrimination in disadvantaged and privileged social groups. *European Review of Social Psychology*, 12, 167-199. doi: 10.1080/14792772143000058
- Schmitt, M.T., Branscombe, N.R., & Postmes, T. (2003). Women's emotional response to the pervasiveness of gender discrimination. *European Journal of Social Psychology*, 33, 297-312.

- Sherif, M., & Sherif, C.W. (1979). Les relations intra- intergroupes, analyse expérimentale. In W. Doise (Ed.), *Expériences entre groupes* (pp. 15-56). Paris : Mouton.
- Sherif, M. (1966). *Group conflict and cooperation : Their social psychology*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Sherif, M., Harvey, O. J., White, B. J., Hood, W. R., & Sherif, C. W. (1961). *Intergroup conflict and cooperation: The Robbers Cave experiment*. Norman, OK: University Book Exchange.
- Simien, E.M. (2007). Doing Intersectionality Research: From Conceptual Issues to Practical Examples. *Politics and Gender*, 3(2), 264-271. doi : 10.1017/S1743923X07000086.
- Simon, L. (2011). *Rumeurs, faux souvenirs et croyances religieuses : Une approche cognitive et sociale des liens possibles*. Thèse de doctorat en psychologie non publiée, Université de Nantes, Nantes, France.
- Soldatova, G. (2007). Psychological mechanisms of xenophobia. *Social Science*, 38, 104-120.
- Snyder, L. A., Carmichael, J. S., Blackwell, L. V., Cleveland, J. N., & Thornton III, G. C. (2010). Perceptions of discrimination and justice among employees with disabilities. *Employee Responsibilities and Rights Journal*, 22(1), 5-19.
- Soubiale, N., & Roussiau, N. (1998). Social representation of Islam and changes in the stereotype of muslims. *Psicologia: teoria e pesquisa*, 14(3), 191-202.
- Souty, J. (2005). Les sectes : religiosité dévoyée ou religion du futur ? In L. Testot & J.F. Dortier (Eds), *La religion : unité et diversité* (pp. 251-261). Auxerre : Sciences Humaines.
- Stavrova, O., & Siegers, P. (2014). Religious prosociality and morality across cultures: How social enforcement of religion shapes the effects of personal religiosity on prosocial and moral attitudes and behaviors. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 40(3), 315-333. doi : 10.1177/0146167213510951.

- Stephan, W.G., & Stephan, C.W. (1985). Intergroup anxiety. *Journal of Social Issues*, 41, 157-177.
- Struch, N., & Schwartz, S.H. (1989). Intergroup Aggression : Its Predictors and Distinctness From In-Group Biases. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56(3), 364-373.
- Suquet, M., & Moliner, P. (2009). Exercer un métier du sexe opposé : Quelles différences entre les hommes et les femmes ? *Les Cahiers Internationaux de Psychologie sociale*, 81, 25-39. doi : 10.3917/cips.081.0025.
- Swim, J.K., Aikin, K.J., Hall, W.S., & Hunter, B.A. (1995). Sexism and racism: Old-fashioned and modern prejudices. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 199-214.
- Swim, J.K., & Cohen, L.L. (1997). Overt, covert, and subtle sexism: A comparison between the attitudes toward women and modern racism scales. *Psychology of Women Quarterly*, 21, 103-118.
- Swim, J.K., Mallet, R., & Stangor, C. (2004). Understanding Subtle Sexism : Detection and Use of Sexist Language. *Sex Roles*, 51(3/4), 117-128.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.). *Introduction à la Psychologie sociale. Tome I.* (pp. 385-426). Paris : Larousse.
- Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Reviews of Psychology*, 33, 1-39.
- Tajfel, H., & Billig, M.G. (1974). Familiarity and categorization in intergroup behavior. *Journal of Experimental Social Psychology*, 10, 159-170.
- Tajfel, H., Billig, M.G., Bundy, R.P., & Flament, C. (1971) - Social categorization and intergroup behavior. *European Journal of Social Psychology*, 1(2), 149-178.

- Talaska, C. A., Fiske, S. T., & Chaiken, S. (2008). Legitimizing racial discrimination: Emotions, not beliefs, best predict discrimination in a meta-analysis. *Social Justice Research, 21*(3), 263-296. doi : 10.1007/s11211-008-0071-2.
- Tapia, C. (2012). Discriminations et dynamique identitaire. *Le Journal des psychologues, 6*(299), 54-59. doi : 10.3917/jdp.299.0054.
- Taylor, D.M., Wright, S.C., Moghaddam, F.M., & Lalonde, R.N. (1990). The Personal/Group Discrimination Discrepancy : Perceiving My Group, But Not Myself, to Be a Target for Discrimination. *Personality and Social Psychology Bulletin, 16*(2), 254-262.
- Testart, A. (2006). *Des dons et des Dieux*. Paris : Errance.
- Tincq, H. (2015). *C'est aussi l'islam que les tueurs de Paris ont voulu assassiner*. Consulté de <http://www.slate.fr/story/96681/islam-assassine>
- The Runnymede Trust. (1997). *Islamophobia a challenge for all of us*. Consulté de <http://www.runnymedetrust.org/publications/17/32.html>.
- Turner, J.C. (1975). Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behavior. *European Journal of Social Psychology, 5*(1), 5-34.
- Vallet, O. (2003). *Les religions dans le monde*. Malesherbes, France : Flammarion.
- Vallières, E.F., & Vallerand, R.J. (1990). Traduction et Validation française-canadienne de l'échelle de l'estime de soi de Rosenberg. *International Journal of Psychology, 25*, 305-316.
- Van Dijk, T.A. (1984). *Prejudice and discourse*. Amsterdam: Benjamins.
- Van Dijk, T.A. (1992). Discourse and the denial of racism. *Discourse and Society, 3*, 87-118.
- Vaughan, G.M. (1978). Social change and intergroup preferences in New Zealand. *European Journal of Social Psychology, 8*, 297-314.

- Velasco Gonzàles, K., Verkuyten, M., Weesie, J., & Poppe, E. (2008). Prejudice towards Muslims in the Netherlands testing integrated threat theory. *British Journal of Social Psychology, 47*, 667-685.
- Vergote, A. (1987). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles, Belgique : Pierre Mardaga.
- Verkuyten, M. (2007). Religious group identification and inter-religious relations : A study among Turkish-Dutch Muslims. *Group Processes & Intergroup Relations, 10*(3), 341-357.
- Verkuyten, M., & Yildiz, A.A. (2007). National (Dis)identification and ethnic and religious identity : A study among Turkish-Dutch Muslims. *Personality and Social Psychology Bulletin, 33*, 1448-1462. doi : 10.1177/0146167207304276.
- Watson, P.J., Hood, R.W., Morris, R.J., & Hall, J.R. (1984). Empathy, religious orientation, and social desirability. *The Journal of Psychology, 117*, 211-216.
- Walls, C.T., & Zarit, S.H. (1991). Informal support from black churches and the well-being of elderly blacks. *The Gerontologist, 31*(4), 490-495.
- Wagner, A.L, Tisserant, P., & Bourhis, R.Y. (2013). Propension à discriminer et acculturation. *Revue Internationale de Psychologie sociale, 26*(1), 5-34.
- Weber, M. (1971). *Economie et société/2 : L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Pocket : Paris.
- Whitley, B. (1999). Right-wing authoritarianism, social dominance orientation and, prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 77*(1), 126-134. doi : 10.1037/0022-3514.77.1.126.
- Whitley, B. (2012). Religiosity and attitudes toward lesbians and gay men : meta-analysis. *The International Journal for the Psychology of Religion, 19*(1), 21-38. doi : 10.1080/10508610802471104.

- Whitley, B., & Kite, M. (2013). *Psychologie des préjugés et des discriminations*. De Boeck : Belgique.
- Willaime, J.P. (1995). *Sociologie des religions*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Williams, J. E., & Bennett, S. M. (1975). The definition of sex stereotypes via the adjective check list. *Sex Roles, 1*(4), 327-337.
- Win-Gallup. (2012). Global index of religiosity and atheism. Consulté de <http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf>
- Worchel, S., & Norvell, N. (1980). Effect of perceived environmental conditions during cooperation on intergroup attraction. *Journal of Personality and Social Psychology, 38*, 764-772.
- Worchel, S., Andreoli, V.A., & Folger, R. (1977). Intergroup cooperation and intergroup attraction : The effect of previous interaction and outcome of combined effort. *Journal of experimental Social Psychology, 13*, 131-140.
- Wright, S.C., Taylor, D.M., & Moghaddam, F.M. (1990). Responding to Membership in a Disadvantaged Group: From Acceptance to Collective Protest. *Journal of Personality and Social Psychology, 58*(6), 994-1003.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New-York: John Wiley & Sons.
- Wyer, N.A., Mazzoni, G., Perfect, T.J., Calvini, G., & Neilens, H. L. (2010). When Not Thinking Leads to Being and Doing: Stereotype Suppression and the Self. *Social Psychological and Personality Science, 1*(2), 152-159.
- Ysseldyk, R., Matheson, K., & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review, 14*(1), 60-71. doi : 10.1177/1088868309349693.

Yvari-D'Hellencourt, N. (2000). "Diabolisation" et "normalization" de l'Islam. Une analyse du discours télévisuel en France. In P. Bréchon & J.P. Willaime (Eds.). *Médias et religions en miroir*. Paris : PUF.

Zander, U., Zander, L., Gaffney, S., & Olsson, J. (2010). Intersectionality as a new perspective in international business. *Scandinavian Journal of Management*, 26, 457-466. doi: 10.1016/j.scaman.2010.09.011.



# **TABLE DES ILLUSTRATIONS**

## Figures

Figure 1 : Schématisation des attitudes religieuses (Wulff, 1997, p. 635).....	47
Figure 2 : Typologie de la discrimination .....	83
Figure 3 : Théorie intégrée de la menace du préjugé de Stephan et Stephan (2000, cités par Whitley & Kite, 2013, p. 349).....	98
Figure 4 : Le modèle d'autorégulation de la réduction des préjugés (Whitley & Kite, 2013, p. 532)	112
Figure 5 : Coude de Cattell ou droite d'effondrement.....	172
Figure 6 : Modèle à deux facteurs avec leurs items associés et erreurs de mesures spécifiées pour chaque item. ....	177
Figure 7 : Modèle de la discrimination perçue .....	206
Figure 8 : Médiation du coping religieux négatif dans la relation indirecte en sentiment de menace et estime de soi .....	211
Figure 9 : Médiation du coping religieux positif dans la relation indirecte entre l'exclusion et l'estime de soi .....	212
Figure 10 : Médiation de l'identification dans la relation indirecte entre l'exclusion et l'estime de soi .....	212

## Tableaux

Tableau 1 : Récapitulatif des avantages et des limites des outils d'évaluation des biais intergroupes.....	109
Tableau 2 : Moyennes, écart type et analyse factorielle exploratoire .....	171
Tableau 3 : Corrélations entre l'échelle d'islamophobie et la désirabilité sociale.....	176
Tableau 4 : Indices d'ajustements entre le modèle théorique et le modèle observé .....	178
Tableau 5 : Validité prédictive .....	184
Tableau 6 : Comparaison entre les différentes orientations politiques .....	184
Tableau 7 : Moyennes, écarts types et coefficients d'asymétrie et d'aplatissement .....	208
Tableau 8 : Pourcentage des personnes.....	187
Tableau 9 : Pratiques de la religion et croyantes pratiquantes musulmane.....	209
Tableau 10 : Corrélation entre la discrimination perçue, l'estime de soi et la détresse psychologique .....	210
Tableau 11 : Matrice des corrélations entre les différentes variables de cette étude .....	211
Tableau 12 : Test de Box de l'égalité des matrices de covariance de Box .....	213
Tableau 13 : Tests multivariés.....	214
Tableau 14 : Tests des effets intersujets.....	215
Tableau 15 : corrélations entre la discrimination perçue dans les médias, l'identification, l'estime de soi et le stress perçu.....	231
Tableau 16 : modèle de prédiction de l'identification au groupe suite à la perception d'une discrimination .....	232
Tableau 17 : modèle de prédiction du stress perçu suite à l'identification au groupe musulman .....	233
Tableau 18 : Effets direct et indirect de la discrimination perçue sur le stress perçu .....	233



# ANNEXES



## Annexe 1 : partie 1, étude 3 - Questionnaire utilisé pour la validation de l'échelle d'islamophobie

Voici une série de questions auxquelles nous vous demandons de répondre avec soin et le plus spontanément possible. Il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises réponses. **La meilleure réponse est celle qui correspond à ce que vous pensez vraiment.** Assurez-vous que vous répondez à toutes les questions même si vous n'êtes pas certain (e) de votre réponse. Sachez aussi que nous garantissons **l'anonymat** et la **confidentialité** de vos réponses qui ne seront utilisées qu'à des fins statistiques. Les résultats seront analysés par groupe et non sur une base individuelle.

	1	2	3	4	5
	Pas du tout d'accord	Pas d'accord	Je ne sais pas	D'accord	Tout à fait d'accord
Je soutiendrais n'importe quels services de police qui stopperait la construction de nouvelles mosquées (ou endroits de prières) en France.	1	2	3	4	5
Les musulmans veulent contrôler le monde.	1	2	3	4	5
Si possible, j'évitais d'aller dans les endroits où il y a des musulmans.	1	2	3	4	5
Je crois que les musulmans encouragent le meurtre de tous ceux qui ne le sont pas.	1	2	3	4	5
Il serait extrêmement dérangeant de parler avec un musulman.	1	2	3	4	5
L'islam est une religion de haine.	1	2	3	4	5
Pour être en sécurité, il est important de rester loin des endroits où il y aurait des musulmans.	1	2	3	4	5
L'islam est une religion diabolique.	1	2	3	4	5
Je suis effrayé(e) rien qu'à l'idée d'avoir un professeur musulman.	1	2	3	4	5

L'islam est anti-français.	1	2	3	4	5
Si je le pouvais, j'évitais tous contacts avec les musulmans.	1	2	3	4	5
La religion musulmane encourage les actes terroristes.	1	2	3	4	5
Si je le pouvais, je vivrais dans un endroit où il n'y a pas de musulman.	1	2	3	4	5
La religion musulmane encourage les actes de violence.	1	2	3	4	5
Les musulmans ne devraient pas avoir le droit de travailler dans des endroits où il y a beaucoup de français comme les aéroports.	1	2	3	4	5
L'islam est une religion dangereuse.	1	2	3	4	5

1	2	3	4	5	6	7
Pas du tout d'accord	Fortement en désaccord	Pas d'accord	Je ne sais pas	D'accord	Fortement d'accord	Tout à fait d'accord

L'égalité des groupes devrait être notre idéal.	1	2	3	4	5	6	7
Certains groupes de personnes sont tout simplement inférieurs aux autres groupes.	1	2	3	4	5	6	7
Il est normal que certains groupes de personnes aient plus de chance dans la vie que d'autres.	1	2	3	4	5	6	7
Dans la mesure du possible, nous devons agir pour que les conditions des différents groupes soient égales.	1	2	3	4	5	6	7
Pour aller de l'avant dans la vie, il est parfois nécessaire d'écraser d'autres groupes.	1	2	3	4	5	6	7
Améliorons l'égalité sociale.	1	2	3	4	5	6	7
C'est probablement une bonne chose qu'il y ait certains groupes au sommet et d'autres au plus bas niveau.	1	2	3	4	5	6	7
Il y aurait moins de problèmes si l'on traitait les gens de façon égalitaire.	1	2	3	4	5	6	7
Les groupes inférieurs devraient rester à leur place.	1	2	3	4	5	6	7

Aucun groupe ne devrait dominer dans la société.	1	2	3	4	5	6	7
Ce serait bien si les groupes pouvaient être égaux	1	2	3	4	5	6	7
On devrait accorder des chances égales dans la vie à tous les groupes.	1	2	3	4	5	6	7
Il y aurait moins de problèmes si certains groupes acceptaient de rester à leur place.	1	2	3	4	5	6	7
Afin d'obtenir ce que l'on veut, il est parfois nécessaire d'utiliser la force contre les autres.	1	2	3	4	5	6	7
Parfois, il faut maintenir les autres groupes à leur place.	1	2	3	4	5	6	7
On devrait s'efforcer de faire en sorte que les revenus des gens soient aussi égaux que possible.	1	2	3	4	5	6	7

1	2	3	4	5	6	7
Pas du tout d'accord	Fortement en désaccord	Pas d'accord	Je ne sais pas	D'accord	Fortement d'accord	Tout à fait d'accord

L'islam est au moins aussi tolérant et respectueux des autres croyances, que la plupart des grandes religions.	1	2	3	4	5	6	7
En règle générale, les musulmans sont plus sournois que les autres.	1	2	3	4	5	6	7
L'islam, par sa nature, est contraire à la culture française.	1	2	3	4	5	6	7
L'islam incite à la gentillesse et l'amour envers chacun.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans sont beaucoup trop gouvernés par leurs pensées irrationnelles.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans sont attentifs à leur apparence générale.	1	2	3	4	5	6	7
Il faut bien admettre que les voiles, foulards et autres couvre-chefs traditionnels des musulmans ont l'air ridicule.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans méritent un grand respect pour leurs nombreuses réussites culturelles.	1	2	3	4	5	6	7

C'est triste à dire, mais quand on se penche vraiment sur la question, on se rend compte que les musulmans sont essentiellement des fauteurs de troubles.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans sont au moins aussi intelligents et aussi instruits que les autres.	1	2	3	4	5	6	7
L'islam a eu un effet très positif sur la vie de nombreuses personnes.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans sont souvent plus égoïstes que les autres et manquent d'égard envers les autres.	1	2	3	4	5	6	7
Dans l'ensemble, les musulmans ont apporté une contribution importante et positive à notre société.	1	2	3	4	5	6	7
Les enseignements fondamentaux de l'islam doivent être considérés comme malveillants.	1	2	3	4	5	6	7
En cas de conflits, les musulmans ne sont pas très courageux et ne se battent pas honorablement.	1	2	3	4	5	6	7
Contrairement à d'autres personnes, les musulmans ne sont pas civilisés et sont plutôt conservateurs.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans font preuve de beaucoup de respect pour les droits de l'homme et pour la liberté.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans ne sont pas capables de penser par eux-mêmes : ils suivent leurs dirigeants comme des moutons.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans font une interprétation poussée et raffinée des problèmes politiques.	1	2	3	4	5	6	7
Les musulmans accordent de l'importance à chaque vie humaine.	1	2	3	4	5	6	7

*Pour chacune des caractéristiques ou description suivantes, indiquez à quel point chacune est vraie pour vous en entourant le chiffre approprié.*

1	2	3	4
Tout à fait en désaccord	Plutôt en désaccord	Plutôt en accord	Tout à fait en accord

1. Je pense que je suis une personne de valeur au moins égal(e) à n'importe qui d'autre	1	2	3	4
2. Je pense que je possède un certain nombre de qualité.	1	2	3	4
3. Tout bien considéré, je me considère comme un(e) raté(e)	1	2	3	4
4. Je suis capable de faire les choses aussi bien que la majorité des gens	1	2	3	4
5. Je vois peu de raisons d'être fier(e) de moi	1	2	3	4
6. J'ai une attitude positive vis à vis de moi même	1	2	3	4
7. Dans l'ensemble, je suis satisfait(e) de moi	1	2	3	4
8. J'aimerais avoir plus de respect pour moi-même	1	2	3	4
9. Parfois je me sens vraiment inutile	1	2	3	4
10. Il m'arrive de penser que je suis un(e) bon(ne) à rien	1	2	3	4

Pour chacune des caractéristiques ou descriptions suivantes, indiquez à quel point chacune est vraie pour vous en entourant le chiffre approprié.

1	2	3	4	5	6	7
Pas du tout d'accord	Fortement en désaccord	Pas d'accord	Je ne sais pas	D'accord	Fortement d'accord	Tout à fait d'accord

J'ai peur du vide

1 2 3 4 5 6 7

1	2	3	4	5	6	7
Ça ne me correspond pas du tout	Ça ne me correspond pas	Ça ne me correspond pas vraiment	Je ne sais pas	Ça me correspond un peu	Ça me correspond	Ça me correspond tout à fait

Je rêve régulièrement tout éveillé(e) aux choses qui pourraient

1 2 3 4 5 6 7

m'arriver							
J'éprouve souvent de la tendresse pour les gens moins chanceux que moi	1	2	3	4	5	6	7
Je trouve parfois difficile de voir les choses du point de vue de quelqu'un d'autre	1	2	3	4	5	6	7
Il m'arrive de ne pas être désolé(e) pour les gens qui ont des problèmes	1	2	3	4	5	6	7
Je m'implique vraiment dans les sentiments ressentis par les personnages d'un roman	1	2	3	4	5	6	7
Dans les situations d'urgence je suis inquiet(e) et mal à l'aise	1	2	3	4	5	6	7
D'habitude, je ne suis pas complètement pris(e) par les films que je regarde, je reste objectif(ve)	1	2	3	4	5	6	7
Lors d'un désaccord, j'essaie d'écouter le point de vue de chacun avant de prendre une décision	1	2	3	4	5	6	7
Quand je vois une personne dont on a profité, j'ai envie de la protéger	1	2	3	4	5	6	7
Je me sens parfois désemparé(e) quand je me trouve au beau milieu d'une situation fortement émotionnelle	1	2	3	4	5	6	7
J'essaie parfois de mieux comprendre mes amis en imaginant comment ils voient les choses de leur perspective.	1	2	3	4	5	6	7
Il est relativement rare que je me laisse prendre par un bon livre ou un bon film	1	2	3	4	5	6	7
Quand je vois quelqu'un de blessé, j'ai tendance à rester calme	1	2	3	4	5	6	7
Je me soucie très peu du malheur des autres	1	2	3	4	5	6	7
Si je suis sûr(e) d'avoir raison à propos de quelque chose je ne perds pas mon temps à écouter les arguments des uns et des autres	1	2	3	4	5	6	7
Après avoir regardé un film ou une pièce de théâtre, c'est comme si j'étais l'un des personnages	1	2	3	4	5	6	7
Être dans une situation de tension émotionnelle me fait peur	1	2	3	4	5	6	7
Quand je vois quelqu'un être traité de façon injuste je ne ressens pas beaucoup de pitié pour lui	1	2	3	4	5	6	7

D'habitude je suis plutôt efficace face aux situations d'urgence	1	2	3	4	5	6	7
Je suis souvent touché(e), affecté(e) par les événements qui arrivent	1	2	3	4	5	6	7
Je crois qu'il y a toujours deux facettes à chaque question ou problème et j'essaie de les prendre en compte toutes les deux	1	2	3	4	5	6	7
Je me décrirais comme une personne au cœur tendre, plutôt compatissante	1	2	3	4	5	6	7
Quand je regarde un bon film, je peux très facilement me mettre à la place du personnage principal	1	2	3	4	5	6	7
J'ai tendance à perdre mes moyens dans des situations d'urgence	1	2	3	4	5	6	7
Quand je suis en colère contre quelqu'un j'essaie de me mettre à sa place pendant un moment	1	2	3	4	5	6	7
Quand je lis une histoire ou un roman intéressant, j'imagine ce que je ressentirais si les événements de l'histoire m'arrivaient	1	2	3	4	5	6	7
En cas d'urgence, quand je vois quelqu'un qui a sérieusement besoin d'aide je m'effondre totalement	1	2	3	4	5	6	7
Avant de critiquer quelqu'un j'essaie d'imaginer ce que je ressentirais si j'étais à sa place.	1	2	3	4	5	6	7

**Merci pour votre participation**

## Annexe 2 : partie 1, étude 2 - corrélations inter items

		Correlations															
		1-AC	2-AC	3-AC	4-AC	5-AC	6-AC	7-AC	8-AC	9-AC	10-CG	11-CG	12-CG	13-CG	14-CG	15-CG	16-CG
1-AC	Pearson Correlation	1	.626	.612	.514	.490	.557	.675	.583	.700	.511	.549	.505	.510	.503	.477	.493
	Sig. (2-tailed)		.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
2-AC	Pearson Correlation	.626	1	.631	.734	.569	.683	.764	.723	.594	.513	.575	.583	.595	.546	.600	.557
	Sig. (2-tailed)			.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
3-AC	Pearson Correlation	.612	.631	1	.588	.526	.784	.719	.698	.604	.601	.594	.599	.613	.509	.645	.489
	Sig. (2-tailed)				.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
4-AC	Pearson Correlation	.514	.734	.588	1	.526	.717	.706	.708	.588	.656	.754	.717	.695	.555	.619	.605
	Sig. (2-tailed)					.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
5-AC	Pearson Correlation	.490	.569	.526	.526	1	.595	.562	.559	.306	.511	.312	.451	.499	.357	.364	.284
	Sig. (2-tailed)						.000	.000	.000	.002	.000	.001	.000	.000	.000	.000	.003
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
6-AC	Pearson Correlation	.557	.683	.784	.717	.595	1	.777	.717	.493	.547	.636	.614	.688	.573	.686	.555
	Sig. (2-tailed)							.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
7-AC	Pearson Correlation	.675	.764	.719	.706	.562	.777	1	.759	.691	.628	.689	.643	.669	.635	.696	.567
	Sig. (2-tailed)								.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
8-AC	Pearson Correlation	.583	.723	.698	.708	.559	.717	.759	1	.655	.575	.615	.602	.709	.576	.639	.584
	Sig. (2-tailed)									.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
9-AC	Pearson Correlation	.700	.594	.604	.588	.306	.493	.691	.655	1	.612	.636	.576	.630	.597	.611	.497
	Sig. (2-tailed)					.002	.000	.000	.000		.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
10-CG	Pearson Correlation	.511	.513	.601	.656	.511	.547	.628	.575	.612	1	.645	.642	.587	.607	.604	.455
	Sig. (2-tailed)					.000	.000	.000	.000	.000		.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
11-CG	Pearson Correlation	.549	.575	.594	.754	.312	.636	.689	.615	.636	.645	1	.847	.677	.711	.743	.684
	Sig. (2-tailed)					.001	.000	.000	.000	.000	.000		.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
12-CG	Pearson Correlation	.505	.583	.599	.717	.451	.614	.643	.602	.576	.642	.847	1	.700	.661	.732	.755
	Sig. (2-tailed)					.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000		.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
13-CG	Pearson Correlation	.510	.595	.613	.695	.499	.688	.689	.709	.630	.587	.677	.700	1	.689	.652	.596
	Sig. (2-tailed)					.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000		.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
14-CG	Pearson Correlation	.503	.546	.509	.555	.357	.573	.635	.576	.597	.607	.711	.661	.689	1	.766	.632
	Sig. (2-tailed)					.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000		.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
15-CG	Pearson Correlation	.477	.600	.645	.619	.364	.686	.696	.639	.611	.604	.743	.732	.652	.766	1	.712
	Sig. (2-tailed)					.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000		.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104
16-CG	Pearson Correlation	.493	.557	.489	.605	.284	.555	.567	.584	.497	.455	.684	.755	.596	.632	.712	1
	Sig. (2-tailed)					.003	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
	N	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104	104

\*\*\*. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

## Annexe 3 : partie 2, étude 1 – questionnaire auto administré évaluant la discrimination religieuse perçue et ses conséquences

---

# QUESTIONNAIRE

**CONSIGNE GENERALE :** Nous vous remercions d’avoir accepté de prendre le temps de répondre à ce questionnaire. Celui-ci est anonyme. Il est composé de plusieurs parties qui s’intéressent à la manière dont vous vivez votre religion en France.

Cette étude a pour but de prendre en compte le ressenti des personnes de confession musulmane à propos d’éventuelles injustices et l’impact que ces injustices peuvent avoir sur leur vie.

Nous vous demandons de bien répondre à toutes les questions. Si vous éprouvez des difficultés face à certaines questions, veuillez donner la réponse qui vous paraît la plus proche de ce que vous ressentez ou pensez. Le traitement des réponses s’effectuera de manière **confidentielle, anonyme** et sans **aucun jugement de valeurs**. Le questionnaire peut être interrompu à tout moment si vous en ressentez le besoin

Merci par avance du temps consacré à cette recherche.

Date :

Lieu :

## Questionnaire n°1

**Consigne :** Le questionnaire suivant est composé de 33 questions qui décrivent des évènements qui ont pu se produire dans votre vie de tous les jours. Nous vous demandons d'indiquer avec quelle fréquence ces évènements vous sont arrivés **à cause de votre religion.**

Pour cela, cochez la case qui correspond le mieux à votre ressenti pour chaque question.

A CAUSE DE VOTRE RELIGION...	Jamais	Rarement	Parfois	Souvent	Très souvent
1. Quelqu'un vous a-t-il dit quelque chose d'irrespectueux en face à face ou dans votre dos ?					
2. Avez-vous été tenu(e) à l'écart d'un endroit public ou d'un groupe ?					
3. Avez-vous été traité(e) injustement par vos enseignants, proviseurs ou employés à l'école ?					
4. Certains pensent que vous n'êtes pas capable d'occuper un emploi ?					
5. Certains ont menacé de vous blesser ? (par exemple parce qu'ils avaient envie de vous frapper)					
6. Certains vous ont déjà blessé ou tenté de le faire ? (par exemple en vous donnant un coup de pied ou en vous frappant)					
7. Certains ont évité de vous parler ou n'ont pas répondu à vos questions ?					
8. Sentez-vous que vous êtes tenu(e) à l'écart de certains endroits ?					
9. Certains policiers ou agents de sécurité vous ont traité injustement ?					
10. Certains ont laissé entendre que vous étiez stupide ?					
11. Certains ont menacé d'endommager vos biens ?					
12. Certains ont réellement endommagé vos biens ?					
13. Certaines personnes vous ont-elles insultées à cause de votre appartenance religieuse?					
14. Certains vous ont fait sentir que vous étiez un(e) étranger(e) à cause de votre apparence (voile, barbe, etc.) ?					
15. Avez-vous déjà été traité de manière injuste par vos collègues ou vos camarades de classe ?					

## Questionnaire n°2

**Consigne:** A présent, nous allons vous demander de décrire les différentes stratégies que vous utilisez pour faire face à d'éventuelles injustices subies en raison de votre religion. Ce test est composé de 14 propositions. Répondez honnêtement sans vous soucier de ce que les gens auraient fait à votre place. Placez une croix dans la case correspondante.

Pour faire face à d'éventuelles injustices...	Jamais	Rarement	Parfois	Souvent
1. J'ai recherché une relation plus forte avec Allah.				
2. Je me suis demandé si Allah m'avait abandonné(e).				
3. J'ai recherché l'amour et la protection d'Allah.				
4. Je me suis senti(e) puni(e) par Allah pour mon manque de dévotion.				
5. J'ai recherché l'aide d'Allah pour évacuer ma colère.				
6. Je me suis demandé ce que j'avais fait pour qu'Allah me punisse ainsi.				
7. Je me suis efforcé(e), avec l'aide d'Allah, de concrétiser mes projets en action.				
8. Je me suis interrogé(e) sur l'amour qu'Allah me porte.				
9. Je me suis efforcé(e) de voir comment Allah pourrait essayer de me rendre plus fort dans cette situation.				
10. Je me suis demandé(e) si l'imam de ma mosquée m'avait abandonné.				
11. J'ai demandé(e) le pardon pour mes péchés.				
12. J'ai considéré que Sheitan avait provoqué ce qui est arrivé.				
13. Je me suis concentré(e) sur la religion pour ne plus m'inquiéter au sujet de mes problèmes.				
14. Je me suis interrogé(e) sur le pouvoir d'Allah.				

### Questionnaire n°3

**Consigne :** Le questionnaire suivant traite de la manière dont vous vivez votre religion.

Cochez la case qui correspond au mieux à votre ressenti pour chaque phrase.

	Pas du tout d'accord	Pas d'accord	Légèrement pas d'accord	Neutre	Légèrement d'accord	D'accord	Fortement D'accord
1. Ma religion représente une partie importante de mon identité.							
2. Je m'identifie fortement aux musulmans.							
3. Je ressens un fort attachement aux autres musulmans.							
4. Etre musulman est une partie importante dans la manière dont je me perçois.							
5. Je suis fière de mon éducation islamique.							
6. Je ressens un fort sentiment d'appartenance à la religion musulmane.							

## Questionnaire n°4

**Consigne** : Ce questionnaire concerne l'image que vous avez de vous. Cochez la case qui vous correspond le plus pour chacune des propositions.

	Tout à fait en désaccord	Plutôt en désaccord	Plutôt en accord	Tout à fait en accord
1. Je pense que je suis une personne de valeur au moins égal(e) à n'importe qui d'autre				
2. Je pense que je possède un certain nombre de qualités				
3. Tout bien considéré, je me considère comme un(e) raté(e)				
4. Je suis capable de faire les choses aussi bien que la majorité des gens				
5. Je vois peu de raisons d'être fier(e) de moi				
6. J'ai une attitude positive vis à vis de moi même				
7. Dans l'ensemble, je suis satisfait(e) de moi				
8. J'aimerais avoir plus de respect pour moi-même				
9. Parfois je me sens vraiment inutile				
10. Il m'arrive de penser que je suis un(e) bon(ne) à rien				

**Questionnaire n°5**

**Consigne :** Si vous avez subies des injustices à cause de votre religion, vous avez peut-être éprouvé(e) un certain nombre de sentiments. Dans ce cas, placez une croix dans la case qui correspond au mieux à ce que vous avez ressenti pour chacune des émotions.

	<b>Jamais</b>	<b>Rarement</b>	<b>Quelques fois</b>	<b>La plupart du temps</b>
En colère				
Effrayé(e)				
Triste				
Non désiré(e)				
Comme s'ils voulaient se venger				
Rejeté(e)				
Frustré(e)				
Intimidé(e)				
Humilié(e)				
Perplexe				
Démoralisé(e)				
Impuissant(e)				
Affaibli				
Idiot				
Honteux(se)				

## Questionnaire n°6

**Consigne:** Ce test est composé de 8 propositions qui font référence à votre pratique religieuse. Entourez pour chacune des questions la réponse qui vous convient le mieux.

<b>Dans quelle mesure vous considérez-vous comme une personne croyante?</b>	Pas du tout croyante	Légèrement croyante	Modérément croyante	Très croyante		
<b>Dans quelle mesure vous considérez-vous comme une personne pratiquante?</b>	Pas du tout pratiquante	Légèrement pratiquante	Modérément pratiquante	Très pratiquante		
<b>Allez-vous à la mosquée?</b>	Jamais	Rarement	Quelques fois dans le mois	Une fois par semaine	Deux ou plusieurs fois par semaine	Une ou plusieurs fois par jour
<b>Récitez-vous la déclaration de foi (<i>chahada</i>)?</b>	Jamais	Rarement	Quelques fois dans le mois	Une fois par semaine	Deux ou plusieurs fois par semaine	Une ou plusieurs fois par jour
<b>Vous priez (<i>salat</i>)</b>	Jamais	Rarement	Quelques fois dans le mois	Une fois par semaine	Deux ou plusieurs fois par semaine	Une ou plusieurs fois par jour
<b>Faites-vous le ramadan ?</b>	Jamais	Rarement	Quelques fois	Souvent	Chaque année (si ma santé me le permet)	
<b>Si vous le pouvez, donnez-vous aux personnes dans le besoin ? (<i>zakat</i>)</b>	Jamais	Oui, au moins une fois par an				
<b>Avez-vous déjà été à la Mecque ou envisagez-vous d'y aller ? (<i>hadj</i>)</b>	Non	Oui	Peut être			

**- RENSEIGNEMENTS -**

(Comme l'ensemble du questionnaire, ces renseignements sont anonymes et confidentiels)

1. Age: \_\_\_\_\_

2. Sexe : \_\_\_\_\_

3. Religion : \_\_\_\_\_

4. Quel est votre pays de naissance ? \_\_\_\_\_

5. Quelle est votre nationalité actuelle ? \_\_\_\_\_

6. Si vous êtes né(e) dans un pays autre que la France, en quelle année êtes-vous arrivé en France ?  
\_\_\_\_\_

7. Dans quel département vivez-vous actuellement ?  
\_\_\_\_\_

8. Quel est le pays de naissance de vos parents ?

Père : \_\_\_\_\_

Mère : \_\_\_\_\_

9. Quelle est leur nationalité actuelle ?

Père : \_\_\_\_\_

Mère : \_\_\_\_\_

10. Quel est votre niveau d'études ?  
\_\_\_\_\_

11. Quelle est votre profession?  
\_\_\_\_\_

12. Selon-vous, les personnes de confession musulmane sont-elles discriminées en France à cause leur religion ?       Oui      Non       Je ne sais pas     

13. Si oui, à votre avis, pourquoi sont-elles discriminées ?  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

15. Souhaitez-vous aborder quelque chose que nous n'aurions pas abordé dans ce questionnaire?  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

**Fin du questionnaire**

Nous vous remercions d'avoir pris de votre temps pour répondre à ce questionnaire. Nous vous rappelons que toutes les informations que vous nous avez fournies seront traitées de manière anonyme et resteront confidentielles.

**L'équipe de recherche: Risques et Régulations Emotionnelles et Sociales**

**Laboratoire de Psychologie des Pays de Loire**

## Annexe 4 : partie 2, étude – questionnaire auto administré évaluant la discrimination religieuse perçue dans les médias et ses conséquences

---

# QUESTIONNAIRE

**CONSIGNE GENERALE :** Nous vous remercions d’avoir accepté de prendre le temps de répondre à ce questionnaire. Celui-ci est anonyme. Il est composé de plusieurs parties qui s’intéressent à la manière dont vous vivez votre religion en France.

Cette étude a pour but de prendre en compte le ressenti des personnes de confession musulmane à propos d’éventuelles injustices et l’impact que ces injustices peuvent avoir sur leur vie.

Nous vous demandons de bien répondre à toutes les questions. Si vous éprouvez des difficultés face à certaines questions, veuillez donner la réponse qui vous paraît la plus proche de ce que vous ressentez ou pensez. Le traitement des réponses s’effectuera de manière **confidentielle, anonyme** et sans **aucun jugement de valeurs**. Le questionnaire peut être interrompu à tout moment si vous en ressentez le besoin

Merci par avance du temps consacré à cette recherche.

Date :

Lieu :

**Consigne :** Le questionnaire suivant traite de la manière dont vous vivez votre religion.

Cochez la case qui correspond au mieux à votre ressenti pour chaque phrase.

	Pas du tout d'accord	Pas d'accord	Légèrement pas d'accord	Neutre	Légèrement d'accord	D'accord	Fortement D'accord
1. Ma religion représente une partie importante de mon identité.							
2. Je m'identifie fortement aux musulmans.							
3. Je ressens un fort attachement aux autres musulmans.							
4. Etre musulman est une partie importante dans la manière dont je me perçois.							
5. Je suis fier de mon éducation islamique.							
6. Je ressens un fort sentiment d'appartenance à la religion musulmane.							

**Consigne :** Ce questionnaire concerne l'image que vous avez de vous. Cochez la case qui vous correspond le plus pour chacune des propositions.

	Tout à fait en désaccord	Plutôt en désaccord	Plutôt en accord	Tout à fait en accord
1. Je pense que je suis une personne de valeur au moins égal(e) à n'importe qui d'autre				
2. Je pense que je possède un certain nombre de qualités				
3. Tout bien considéré, je me considère comme un(e) raté(e)				
4. Je suis capable de faire les choses aussi bien que la majorité des gens				
5. Je vois peu de raisons d'être fier(e) de moi				

6. J'ai une attitude positive vis à vis de moi même				
7. Dans l'ensemble, je suis satisfait(e) de moi				
8. J'aimerais avoir plus de respect pour moi-même				
9. Parfois je me sens vraiment inutile				
10. Il m'arrive de penser que je suis un(e) bon(ne) à rien				

**Consigne :** Les questions suivantes s'intéressent aux sentiments que vous avez ressentis ce dernier mois. Un des meilleurs moyens de compléter ce questionnaire est de répondre assez rapidement à chaque proposition ci-dessous. Cochez la case qui vous correspond le mieux.

<b>Le mois dernier, combien de fois...</b>	<b>Jamais</b>	<b>Rarement</b>	<b>Quelques fois</b>	<b>Souvent</b>	<b>Très souvent</b>
1. ... avez-vous été contrarié à cause de quelque chose qui est arrivé de manière inattendue ?					
2. ... avez-vous senti que vous n'aviez pas le contrôle sur les choses importantes dans votre vie ?					
3. ... vous êtes-vous senti nerveux et stressé ?					
4. ... avez-vous constaté que vous n'avez pas pu faire face à tout ce que vous aviez à faire ?					
5. ... avez-vous été en colère à cause de choses qui se sont passées et qui dépassaient votre contrôle ?					
6. ... avez-vous senti que les difficultés s'accumulaient de manière si importante que vous ne pouviez les surmonter ?					
7. ... avez-vous été confiant quant à votre capacité à faire face à vos problèmes personnels ?					
8. ... avez-vous constaté que tout se passait comme prévu ?					
9. ... avez-vous été capable de faire face aux contrariétés de la vie ?					
10. ... avez-vous senti que vous étiez maître de la situation ?					

**Consigne** : Cette partie s'intéresse à la manière dont vous vous sentez perçu(es) dans les médias. Cochez la case qui correspond le mieux à votre ressenti.

	Pas du tout d'accord	Pas d'accord	Légèrement pas d'accord	Je ne sais pas	Légèrement d'accord	D'accord	Tout à fait d'accord
1. Les médias français ne présentent pas les musulmans comme des gens dangereux.							
2. Dans les médias, l'Islam est souvent présenté comme une menace pour la culture française.							
3. Les médias français répandent la peur des musulmans.							
4. Les médias français ne répandent pas la peur de l'Islam.							
5. Les journaux ou les magazines montrent une image positive des musulmans.							
6. Les journaux ou les magazines présentent une image négative de l'Islam.							

**- RENSEIGNEMENTS -**

(Comme l'ensemble du questionnaire, ces renseignements sont anonymes et confidentiels)

**1. Age:**

**2. Genre :**

**3. Religion :**

**4. Quel est votre pays de naissance ?**

**5. Quelle est votre nationalité actuelle ?**

**6. Dans quel département vivez-vous actuellement ?**

**7. Quel est le pays de naissance de vos parents ?**

**Père**

**Mère :**

**8. Portez-vous un signe religieux ?**

**9. Si oui, pouvez-vous indiquer quel est ce signe ?**

**10. Souhaitez-vous aborder quelque chose que nous n'aurions pas évoqué dans ce questionnaire?**

---

---

---

**Fin du questionnaire**

Nous vous remercions d'avoir pris de votre temps pour répondre à ce questionnaire. Nous vous rappelons que toutes les informations que vous nous avez fournies seront traitées de manière anonyme et resteront confidentielles.

**L'équipe de recherche: Risques et Régulations Emotionnelles et Sociales**

**Laboratoire de Psychologie des Pays de Loire**

# Thèse de Doctorat

Anaïs AMELINE

Religion et discrimination : études psychosociales de l'islamophobie et de ses conséquences chez une population de confession musulmane

Religion and discrimination: psychosocial studies of islamophobia and its consequences in a population of muslim faith

## Résumé

Cette thèse s'intéresse à la question de la discrimination en raison de son appartenance à la religion musulmane. Concrètement, ce travail universitaire se compose de deux parties. La première partie avait pour objectif de proposer une version francophone fiable et valide d'une échelle d'islamophobie. Pour ce faire, trois études composées respectivement de 104, 122 et 192 participants, ont été réalisées. Les résultats confirment la structure bidimensionnelle de cette échelle. Ils valident également la fidélité et la validité de construit de cet outil. La discussion porte sur les implications théoriques et pratiques de cette échelle d'islamophobie. La seconde partie, quant elle, a été consacrée à l'étude de la discrimination perçue et de ses conséquences. Ainsi, 79 participants ont intégré la première étude et 88 la seconde. Les résultats de ces deux recherches sont mitigés. Ils révèlent néanmoins que les participants qui perçoivent de la discrimination dans les médias développent des stratégies d'identification afin de contrer les effets délétères de cette stigmatisation. La discussion met en exergue la difficulté d'étudier la discrimination religieuse perçue compte tenu de l'hostilité dirigée vers les musulmans et du contexte sociopolitique peu apaisé qui entoure ce débat.

## Mots clés

religion, discrimination, islamophobie, validation échelle, stratégies d'ajustement

## Abstract

This doctoral dissertation focuses on the question of discrimination on the grounds of belonging to the Muslim religion. Concretely, this academic work consists of two parts. The first part was aimed at proposing a reliable and valid francophone version of a scale of Islamophobia. To do so, three studies were carried out, each consisting of 104, 122 and 192 participants. The results confirm the two-dimensional structure of this scale. They also validate the fidelity and build validity of this tool. The discussion focuses on the theoretical and practical implications of this Islamophobia scale. The second part was devoted to the study of perceived discrimination and its consequences. Thus, 79 participants participated in the first study and 88 participants in the second study. The results of these two studies are mixed. Nevertheless, they reveal that participants who perceive discrimination in the media develop identification strategies to counteract the deleterious effects of this stigma. The discussion highlights the difficulty of studying perceived religious discrimination in view of the hostility towards Muslims and the relentless socio-political context surrounding this debate.

## Key Words

religion, discrimination, islamophobia, scale validation, coping