UNIVERSITÉ DE NANTES
FACULTÉ DE PSYCHOLOGIE

École doctorale « Cognition, Éducation, Interactions »

N° attribué par la bibliothèque

THÈSE

Pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE NANTES

EN PSYCHOLOGIE

Présentée et soutenue publiquement par

Linda SIMON

le 8 novembre 2011

RUMEURS, FAUX SOUVENIRS ET CROYANCES RELIGIEUSES : UNE APPROCHE COGNITIVE ET SOCIALE DES LIENS POSSIBLES

Sous la direction de MM les Professeurs

Nicolas ROUSSIAU et Yves CORSON

Jury :

M. Denis BROUILLET, Professeur, Université de Montpellier 3	Rapporteur
M. Yves CORSON, Professeur, Université de Nantes	Directeur
M. Stéphane LAURENS, Professeur, Université de Rennes 2	Rapporteur
M. Nicolas ROUSSIAU, Professeur, Université de Nantes	Directeur

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements s'adressent à Messieurs Denis Brouillet et Stéphane Laurens qui me font l'honneur d'être membres du jury de soutenance de cette thèse et ont ainsi accepté d'y porter leur intérêt et leur regard expert.

Je tiens à remercier sincèrement mes directeurs de thèse, Messieurs Nicolas Roussiau et Yves Corson. La confiance qu'ils m'ont accordée dès le début de cette entreprise ambitieuse et risquée, les conseils avisés qu'ils m'ont prodigués ces cinq dernières années et la bienveillance dont ils ont fait preuve dans les moments les plus difficiles ont rendu possible l'aboutissement de ce travail.

Je remercie également le Conseil Général de Loire Atlantique pour le financement qu'il m'a alloué et qui a indéniablement facilité le bon déroulement de la thèse.

Ont toute ma reconnaissance les membres du Labécd qui, à diverses occasions, m'ont conseillée et encouragée, notamment Nadège Verrier, Fabienne Colombel, Luc Jagot, Elise Renard, Aurore Deledalle-Marcouyeux, Françoise Michon-Jolly, Yves Py et Irène Capponi.

J'ai également apprécié de travailler dans la bonne humeur communicative de Fabien et d'Angélique, d'échanger avec Aline, Bruno, Emeric, Mélany, Ludivine, Sophie et Thomas, entre autres, et d'être moralement soutenue par Jean, Gaëlle et Sonia. J'espère que nos jeunes collègues auront le plaisir de connaître cette richesse des rapports pouvant exister entre doctorants.

Aurélia et Marianne bénéficient plus particulièrement de ma gratitude pour l'aide spontanée, désintéressée et décisive qu'elles m'ont souvent apportée ces dernières années et jusque dans les dernières heures, à un niveau tant scientifique qu'humain.

Je remercie le personnel des services administratifs et techniques de l'Université de Nantes, plus particulièrement Aline Oray et Jean-Philippe Vincent, mais aussi Daniel, Éric, Pierrick et Annie, dont la sympathie et le professionnalisme m'ont été d'un grand secours.

Je tiens à remercier les enseignants qui m'ont permis d'intervenir dans leurs cours afin d'effectuer des passations ou de recruter des participants en ayant conscience de la valeur du temps que je leur ai ainsi volé.

Les complices de la seconde étude méritent toute ma reconnaissance pour le sérieux, la disponibilité et l'implication dont ils ont fait preuve : Alix, Aurélie, Gaëlle, Julien, Laetitia, Lucie, Lucile, Marie, Pauline A., Pauline B., Rémy, Robin, Sarah, Tiphaine, Tony et Yohan.

Je remercie chaleureusement les étudiants qui ont également joué les compères et que je ne peux hélas pas citer, au même titre que les nombreux participants d'horizons divers qui ont accepté de répondre à mes sollicitations à l'occasion des trois études. L'intérêt sincère qu'ils ont porté à mon travail a été la forme la plus efficace d'encouragement qui soit.

Un grand merci à mon entourage pour son soutien, sa compréhension et sa patience : ma mamoune, Steph, Sandrine, Coco, Hil, Dave, Juju – merci –, Nico, Marine, Camille et tous les autres. Je remercie enfin mes morues et leur maquereau, ainsi que les autres occupants ou anciens occupants de toutes écailles d'un lieu vraiment unique, qui ont enrichi ma vie personnelle et, parfois involontairement, facilité ma vie de doctorante.

RÉSUMÉ

Rumeurs, faux souvenirs et croyances religieuses : Une approche cognitive et sociale des liens possibles

Cette recherche vise à rapprocher les concepts de rumeurs, de faux souvenirs et de croyances religieuses. Plus précisément, il est postulé que, lors de la transmission d'une rumeur ayant trait à la religion, des faux souvenirs sont créés et visent à défendre l'appartenance groupale et les croyances de l'individu. Une première étude qualitative a été menée auprès de 391 étudiants et a permis de préciser les croyances et non-croyances religieuses de notre population. La possibilité d'observer des faux souvenirs liés à la thématique religieuse a fait l'objet d'une seconde étude utilisant le paradigme DRM auprès de 170 étudiants. Des distorsions mnésiques liées au concept de religion ont effectivement été observées, mais elles ne semblent toutefois pas liées aux croyances ou non-croyances des participants. Une dernière étude a utilisé la méthode de la désinformation dans le but d'opérationnaliser une situation de transmission de rumeur auprès de 77 étudiants dont 22 contrôles. Si une information invérifiée est proposée par un tiers, son acceptation par le sujet s'avère particulièrement importante lorsqu'elle représente une menace pour son appartenance religieuse. La création de faux souvenirs et de faux souvenirs différentiels s'avère, en revanche, soumise à conditions.

Mots-clés : rumeur, faux souvenir, religion, croyance

ABSTRACT

Rumors, false memories, and religious beliefs: A cognitive and social approach to possible links

This research aims to link the concepts of rumors, false memories and religious beliefs. Specifically, it is postulated that, during the transmission of a rumor related to religion, false memories are created to defend the individual's membership and beliefs. An initial qualitative study has been conducted among 391 students and allows us to clarify subjects' religious beliefs and non-beliefs. The possibility of observing false memories associated with religion has been the subject of a second study using the DRM paradigm among 170 students. Actually, memory distortions related to religion concept have been observed, but they do not seem to be related to participants' beliefs or non-beliefs. A final study used the misinformation method in order to convey a situation of rumor transmission among 77 students including 22 controls. If unverified information is provided by another person, its acceptance appears to be particularly important when this information represents a threat to the subject's religious membership. However, the creation of false memories and differential false memories is subject to conditions.

Keywords: rumor, false memory, religion, belief

Laboratoire « Éducation, Cognition, Développement » (EA 3259)
Chemin de la Censive du Tertre – BP 81227 – 44 312 Nantes, Cedex 3

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE 13

PREMIÈRE PARTIE :
COMPLEXITÉ, DIVERSITÉ ET DYNAMISME DE LA RELIGION 19

INTRODUCTION 20

CHAPITRE 1 : L'ÉTUDE DE LA RELIGION 23

1. Introduction : une science de la religion 23
2. Obstacles à une approche scientifique de la religion 24
   - *2.1. Un objet difficile à définir 24*
     - 2.1.1. La religion considérée dans son unité 25
     - 2.1.2. La religion considérée dans sa diversité 26
   - *2.2. La légitimité d'une science de la religion 27*
   - *2.3. La question de la neutralité du chercheur 28*
   - *2.4. Les débuts difficiles de la psychologie de la religion 29*
3. Intérêts et limites de la psychologie de la religion 30
   - *3.1. L'importance de la pratique chez Le Bras (1955) 31*
     - 3.1.1. Les types de pratiques 31
     - 3.1.2. La portée limitée des pratiques en tant qu'indicateur religieux 33
   - *3.2. Les quatre dimensions de Glock (1961) 33*
   - *3.3. Les orientations religieuses d'Allport et Ross (1967) 34*
     - 3.3.1. Orientations « intrinsèque » et « extrinsèque » 35
     - 3.3.2. La lignée d'Allport et Ross (1967) 36
   - *3.4. Les attitudes religieuses de Wulff (1997) 37*
     - 3.4.1. Un modèle multidimensionnel 38
     - 3.4.2. Une portée réduite et une quantification difficile 39
4. Conclusion : la question de la quantification 39

CHAPITRE 2 : LES ÉVOLUTIONS RÉCENTES DE LA RELIGION 41

1. Introduction : la question de la sécularisation 41
2. L'ambivalence des Français à l'égard de l'Église 42
   - *2.1. La mauvaise image des institutions religieuses 42*
   - *2.2. La baisse vertigineuse des pratiques 43*
   - *2.3. L'appartenance religieuse comme composante identitaire 44*

3. Le marché religieux actuel 45
3.1. La nouvelle demande en matière de croyances 46
3.2. Des offres adaptées : les nouveaux mouvements religieux 47
3.3. La question des dérives religieuses 48
3.3.1. Le phénomène sectaire 48
3.3.2. L'extrémisme religieux 54

4. La religion des jeunes 55
4.1. L'éloignement institutionnel 57
4.2. Le rapprochement spirituel 58

5. Conclusion : des sciences des religions 60

CHAPITRE 3 : EXPLORATION DES CROYANCES RELIGIEUSES DES ÉTUDIANTS 62

1. Introduction 62

2. Méthodologie 63
2.1. Population 63
2.2. Matériel 63
2.2.1. La tâche d'association libre 64
2.2.2. L'échelle de croyance 65
2.2.3. La question à choix multiples 65
2.2.4. La question ouverte 67
2.3. Procédure 67
2.4. Variables et hypothèse 68

3. Résultats 68
3.1. Les croyances religieuses 69
3.1.1. L'appartenance religieuse 69
3.1.2. Le degré de croyance 70
3.1.3. Le recoupement des mesures 71
3.2. Les mots associés 72
3.2.1. Le logiciel Alceste 73
3.2.2. Le nettoyage du corpus 74
3.2.3. L'analyse globale : les classes 75
3.2.4. L'analyse globale : les pôles 85
3.2.5. L'analyse factorielle des correspondances 86
3.2.6. L'analyse tri-croisé 88
3.3. Les réponses à la question ouverte 90
3.3.1. La non-croyance 91
3.3.2. Les croyances religieuses 92
3.3.3. La question des pratiques 93
3.3.4. Une vision critique de la religion 95
3.3.5. Une vision positive de la religion 96
3.3.6. Les autres croyances 97

4. Discussion 99

CONCLUSION 103

DEUXIÈME PARTIE :

FAUX SOUVENIRS ET VRAIES CROYANCES 106

INTRODUCTION 107

CHAPITRE 4 : FAUX SOUVENIRS INDIVIDUELS ET MÉMOIRE RELIGIEUSE 110

1. Introduction : un témoin suspect 110

2. La mémoire du témoin 111

2.1. La faillibilité du témoin 112

2.1.1. L'influence des connaissances 112
2.1.2. La réfutation d'idées reçues 114

2.2. Souvenirs retrouvés et faux souvenirs 115

2.2.1. La naissance d'une polémique 116
2.2.2. Les arguments des deux camps 117

3. La mémoire du croyant 119

3.1. Les faux souvenirs d'abus « rituels » 120

3.1.1. La conspiration satanique 120
3.1.2. Les limites des témoignages 122

3.2. Des souvenirs religieux 124

3.2.1. La croisade fondamentaliste 124
3.2.2. Une mémoire collective religieuse 126

3.3. Le satanisme en France aujourd'hui 129

4. Conclusion : un témoin inévitable 131

CHAPITRE 5 : LE PARADIGME DRM 133

1. Introduction : les invariants du DRM 133

2. La création du DRM 134

2.1. Les précurseurs : Deese (1959b) et Underwood (1965) 134

2.2. Les promoteurs : Roediger et McDermott (1995) 135

2.2.1. Étude 1 136
2.2.2. Étude 2 137

3. Variations dans le matériel et la procédure 138

3.1. Force et nature des associations 139

3.2. Présentation des listes 140

3.3. Distinctivité des mots 141

3.4. Délais et répétitions 142

3.5. Ajout de consignes et de tâches 143

4. Influence de différences interindividuelles 144

4.1. Développement 145

4.2. Vieillissement ... 146
4.3. Personnalité et humeur ... 147
4.4. Habitudes comportementales ... 148
4.5. Stéréotypes et croyances ... 149

5. Processus d'influence sociale et DRM ... 150
5.1. Les effets contradictoires de l'influence sociale ... 151
5.2. Effets bénéfiques et néfastes d'un tiers en DRM ... 152

6. Conclusion : le DRM, un paradigme robuste mais limité ... 153

CHAPITRE 6 : UN DRM « RELIGIEUX » ... 155

1. Introduction ... 155

2. Méthodologie ... 156
2.1. Population ... 157
2.2. Matériel ... 157
2.2.1. Les listes expérimentales ... 157
2.2.2. Les listes de remplissage ... 159
2.2.3. Les items de la tâche de reconnaissance ... 160
2.2.4. La mesure des croyances religieuses ... 161
2.3. Procédure ... 162
2.3.1. La présentation des listes ... 163
2.3.2. La tâche distractive ... 164
2.3.3. Le rappel libre des mots ... 165
2.3.4. La tâche de reconnaissance ... 165
2.3.5. La mesure des croyances religieuses ... 166
2.4. Variables ... 166
2.5. Hypothèses ... 167

3. Résultats ... 168
3.1. Les croyances religieuses ... 169
3.2. Analyse des rappels ... 170
3.2.1. Le rappel des leurres ... 170
3.2.2. Effet des listes et des croyances sur le rappel du leurre « religion » ... 172
3.2.3. Les intrusions ... 173
3.3. Analyse des reconnaissances ... 174
3.3.1. La reconnaissance des leurres ... 174
3.3.2. La reconnaissance des différents types d'item ... 175
3.3.3. Effet des listes et des croyances sur la reconnaissance du leurre « religion » ... 176

4. Discussion ... 177
4.1. La pertinence des listes expérimentales ... 177
4.2. L'impact faible des croyances ... 179
4.3. Perspectives ... 180

CONCLUSION ... 182

TROISIÈME PARTIE : MYSTÉRIEUSES ET INSAISISSABLES RUMEURS 185

INTRODUCTION 186

CHAPITRE 7 : PREMIÈRES RUMEURS DE TERRAIN ET DE LABORATOIRE 189

1. Introduction : des rumeurs problématiques 189

2. La rumeur en période de crise 190

2.1. Un mal à combattre 191

2.2. Un mal à comprendre 193

2.2.1. La catégorisation des rumeurs 193
2.2.2. L'étude d'Allport et Lepkin (1945) 194
2.2.3. La loi d'Allport et Postman (1947) 196

2.3. La crise au-delà de la guerre 197

2.4. Les intérêts d'une psychologie de la crise 198

3. La méthode des reproductions sérielles 199

3.1. L'apport des précurseurs 200

3.2. Les études d'Allport et Postman (1945, 1947) 201

3.2.1. La réduction 203
3.2.2. L'accentuation 204
3.2.3. L'assimilation 204

3.3. L'utilisation actuelle de la méthode 206

3.4. Les limites de la méthode 207

4. Du laboratoire au terrain 209

4.1. L'observation de rumeurs 209

4.1.1. Festinger et al. (1948) 209
4.1.2. Peterson et Gist (1951) 210
4.1.3. Les problèmes posés par la méthode 211

4.2. La création de rumeurs 212

4.2.1. Back et al. (1950) 212
4.2.2. Schachter et Burdick (1955) 213
4.2.3. Les problèmes posés par la méthode 213

5. Conclusion : la problématique des rumeurs 214

CHAPITRE 8 : QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DES RUMEURS 216

1. Introduction : vers une compréhension des rumeurs 216

2. La complexité des rumeurs 218

2.1. La question de la transmission 219

2.1.1. L'évolution du message 219
2.1.2. Les canaux de transmission 221

2.2. La question de la véracité 223

2.3. La question de la négativité ... *224*
2.3.1. Anxiété, ambiguïté et incertitude ... 224
2.3.2. Assimilation et différenciation ... 225
2.4. La question de la spécificité ... *226*
2.4.1. Rumeurs et légendes urbaines ... 227
2.4.2. La théorie du complot ... 228

3. Rumeurs « religieuses » et mémoires ... 229
3.1. La sorcellerie ... *231*
3.1.1. La prégnance des croyances religieuses ... 232
3.1.2. Rumeur et sorcellerie ... 233
3.1.3. La création de souvenirs ... 233
3.2. Le satanisme ... *235*
3.2.1. Croyances religieuses et faux souvenirs ... 235
3.2.2. Rumeurs sataniques ... 236
3.2.3. La récurrence des rumeurs sataniques ... 237

4. Conclusion : une compréhension des rumeurs difficile ... 239

CONCLUSION ... 241

QUATRIÈME PARTIE : LES RUMEURS, DES FAUX SOUVENIRS AU SERVICE DES CROYANCES ? ... 244

INTRODUCTION ... 245

CHAPITRE 9 : LE PARADIGME DE DÉSINFORMATION ... 249

1. Introduction : la naissance du paradigme ... 249

2. La désinformation classique ... 250
2.1. Les études fondatrices de Loftus et ses collaborateurs ... *250*
2.2. Variations de l'effet de désinformation ... *252*
2.2.1. Diminution de l'effet ... 252
2.2.2. Augmentation de l'effet ... 253
2.2.3. Variations dues à l'âge des participants ... 255
2.3. Le devenir du souvenir ... *257*

3. La création de faux souvenirs autobiographiques ... 258
3.1. L'implantation de faux souvenirs d'enfance : possibilités et limites ... *259*
3.2. L'inflation de l'imagination ... *260*
3.3. L'implantation de faux souvenirs concernant l'adulte ... *261*

4. Désinformation et influence sociale ... 263
4.1. L'impact des réponses d'un pair naïf ... *264*
4.2. L'utilisation d'un complice ... *265*
4.2.1. La contagion mentale ... 266

4.2.2. La conformité du souvenir ... 267
4.3. Rumeurs et faux souvenirs ... 269
4.3.1. L'étude princeps ... 269
4.3.2. Variations de la procédure et constance des résultats ... 271
4.3.3. Une généralisation difficile ... 272

5. Conclusion : désinformation et DRM, les mêmes faux souvenirs ? ... 273

CHAPITRE 10 : THÉORIES EXPLICATIVES DES FAUX SOUVENIRS ... 275

1. Introduction : la difficile formulation d'une théorie ... 275

2. La « fuzzy-trace theory » ... 276
2.1. Caractéristiques des souvenirs ... 276
2.2. La création de faux souvenirs ... 277
2.2.1. Explication des résultats en DRM ... 279
2.2.2. Explication de l'effet de désinformation ... 279
2.2.3. Perspective développementale ... 280

3. La théorie du « source monitoring » ... 282
3.1. L'attribution de source ... 282
3.2. La confusion de source ... 283
3.3. Confusions de source et effet de désinformation ... 284
3.3.1. Augmentation et diminution de l'effet de désinformation ... 284
3.3.2. Source monitoring et inflation de l'imagination ... 285

4. L'« activation-monitoring » ... 287
4.1. Un double processus ... 287
4.1.1. La propagation de l'activation ... 287
4.1.2. Activation et source monitoring ... 289
4.2. Explication du souvenir des leurres ... 289
4.2.1. Modulation de l'activation ... 290
4.2.2. Modulation du monitoring ... 292

5. Conclusion : le difficile choix d'une théorie ... 293

CHAPITRE 11 : UNE DÉSINFORMATION « RELIGIEUSE » ... 296

1. Introduction ... 296

2. Méthodologie ... 300
2.1. Population ... 300
2.2. Matériel ... 301
2.2.1. Le choix des images ... 301
2.2.2. La mesure des croyances religieuses ... 306
2.3. Procédure ... 307
2.3.1. Préalables ... 307
2.3.2. L'introduction de l'étude ... 309
2.3.3. Le visionnage des images ... 310
2.3.4. La tâche distractive ... 310

2.3.5. La tâche de reconnaissance 1 311
2.3.6. La tâche de reconnaissance 2 313
2.3.7. Le délai 315
2.3.8. La tâche de reconnaissance 3 316
2.3.9. La mesure des croyances religieuses 317
2.3.10. Le débriefing 317
2.3.11. Récapitulatif 318
2.4. Variables 319
2.5. Hypothèses 319
2.5.1. L'effet de désinformation 320
2.5.2. L'effet des croyances : hypothèse d'interaction 320
2.5.3. La source du souvenir 322

3. Résultats 323
3.1. La désinformation 324
3.2. L'impact des variables religieuses 325
3.2.1. Description de l'échantillon 326
3.2.2. L'interaction images et croyances 326
3.2.3. L'effet des images 332
3.3. La source des souvenirs 333

4. Discussion 334
4.1. L'effet de désinformation 335
4.2. Les confusions de source 335
4.3. Désinformation et rumeur : l'effet des variables religieuses 336
4.4. Perspectives 337

CONCLUSION 340

DISCUSSION GÉNÉRALE 343

L'étude de la religion 345
Rumeurs et faux souvenirs religieux 348
Conclusion 351

BIBLIOGRAPHIE 353

GLOSSAIRE 406

INDEX DES FIGURES 408

INDEX DES TABLEAUX 411

ANNEXES 413

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Rumeur, faux souvenir et religion : trois concepts que cette thèse souhaite rapprocher. L'objectif peut paraître ambitieux aux psychosociologues qui tentent d'appréhender les rumeurs, aux cognitivistes qui scrutent la mémoire humaine et aux sociologues passionnés par la thématique religieuse. La mise en évidence d'un lien entre ces trois phénomènes intrigue également le non-spécialiste qui se montre généralement captivé par les ragots, peu familier du concept de faux souvenir et effrayé, emporté ou peu concerné par la religion. Outre le fait qu'ils touchent des disciplines différentes et suscitent un intérêt varié auprès de tout un chacun, les trois concepts se révèlent distincts à de nombreux niveaux.

Les rumeurs, tout d'abord, peuvent être grossièrement définies comme étant une forme de communication assurant des fonctions particulières pour l'individu et le groupe, empruntant différents canaux de transmission et abordant des thématiques diverses. Tout le monde s'y intéresse et les condamne à la fois. Chacun propose sa définition et partage ses références filmographiques, radiophoniques, télévisuelles, littéraires ou simplement biographiques. Omniprésentes, les rumeurs n'en restent pas moins insaisissables : les psychologues, les sociologues et les ethnologues s'y intéressant disposent de plusieurs méthodes d'étude, mais aucune d'entre elles n'est entièrement satisfaisante. L'observation du bruit qui court est nécessairement partielle, sa création éthiquement problématique et, surtout, son expérimentation inévitablement réductrice. À un niveau plus théorique, les rumeurs ne bénéficient pas d'une définition consensuelle, se prêtent difficilement à la formulation de modèles explicatifs et souffrent toujours d'une image négative qui guide en partie les recherches. En effet, malgré un changement de regard progressif au fil des décennies, de nombreux scientifiques, aujourd'hui encore, tentent de comprendre le phénomène dans le but de mieux le contrôler.

Les faux souvenirs, à l'inverse des rumeurs, font l'objet de plusieurs théories explicatives abouties, de paradigmes d'étude rigoureux et fiables et de très nombreuses expérimentations. Les cognitivistes ont également proposé des définitions satisfaisantes de ce biais mnésique particulier. Il s'agit, globalement, de la modification ou de la construction entière ou partielle d'un souvenir dans l'esprit d'un individu : un rêve est pris pour la réalité, un acte accompli par un sujet est faussement attribué à un autre ou les caractéristiques d'un événement connaissent des distorsions progressives en mémoire. Le phénomène, bien que courant, est peu connu des non-spécialistes et n'intéresse que modestement les médias. Pourtant, les conséquences de la création de certains souvenirs s'avèrent aussi importantes et

graves – si ce n'est plus – que celles d'une rumeur diffamatoire. Si le concept n'est pas entaché d'une connotation négative à proprement parler, l'existence-même des faux souvenirs a été vivement remise en question et a fait l'objet de débats passionnés. Des chercheurs spécialistes de la mémoire et conscients de ses limites se sont alors attachés à déterminer les conditions sous-tendant la création d'un souvenir dans le but, ou non, d'appliquer les connaissances acquises aux nombreux domaines impliquant une réminiscence tels que celui du témoignage.

En termes de polémiques, la religion n'est pas en reste. Le sujet effraie parfois, indiffère souvent ou anime des opposés farouches et de fervents défenseurs. Le sujet est sensible, voire tabou, pour le public comme pour les scientifiques. Les sociologues et les psychologues qui s'essaient au traitement de la question religieuse occupent effectivement une position délicate : leur légitimité et leur neutralité peuvent être mises en doute. De plus, ils ne sont guère aidés par un cadre théorique et empirique clair comme le sont les cognitivistes. En effet, au même titre que les rumeurs, le concept de religion ne bénéficie ni d'une définition unanime ni de modèles explicatifs satisfaisants et son étude se révèle difficile, nécessairement limitée, souvent cantonnée à l'enquête. Cela tient à la complexité de l'objet, qui désigne à la fois une institution, une appartenance, des croyances et des pratiques, ainsi qu'à son dynamisme[1]. Ainsi, de nouvelles questions se posent face à un récent et inattendu « retour du religieux ». On se félicite du pluralisme, on s'inquiète du fondamentalisme, on s'indigne contre les sectes et on s'interroge quant à la compatibilité de croyances et de pratiques religieuses avec les mondes de l'entreprise, de l'enseignement, de la médecine, de la politique et des médias.

Bien qu'ils concernent tous l'humain, semblent être nés avec lui et sont objets de polémiques, les rumeurs, les faux souvenirs et la religion sont des phénomènes a priori distincts dont les particularités déterminent la manière dont le chercheur les aborde : si la mémoire individuelle fait l'objet d'expérimentations, les objets sociaux se prêtent plutôt à des études qualitatives. Il paraît donc difficile d'associer théoriquement et empiriquement ces

1 Compte tenu de cette multidimensionnalité, il nous est impossible d'étudier la religion dans son ensemble. Le sentiment d'appartenance fera plus particulièrement l'objet de notre attention, notamment dans les chapitres empiriques. De cette appartenance découlent une identité et, nous le supposons, des croyances. Les individus ne s'identifiant à aucune confession ont également un « positionnement » religieux, un positionnement non-croyant. Ainsi, pour une question de simplicité, ce travail traite principalement de l'appartenance qu'il assimile à des croyances ou non-croyances.

concepts. C'est pourtant l'ambition de cette thèse. Notre objectif est né de plusieurs observations supposant l'existence de liens inexplorés, complexes et multiples.

En premier lieu, les rumeurs, la religion ainsi que les faux souvenirs sont affaires de croyances, principalement collectives pour les premières et individuelles pour les seconds. Nous aurons toutefois l'occasion de noter que les objets sociaux concernent aussi l'individu et que la mémoire présente un aspect collectif. « Croire » c'est, selon Vergote (1987), « tenir pour vrai, avoir confiance, attacher une valeur à… » (p. 191). Le lecteur peut estimer que regrouper les trois concepts sous une étiquette aussi large, ambiguë et mal définie que celle de croyance est peu convaincant. Cela permet néanmoins d'entrevoir des relations : le succès d'une rumeur, la persistance de la religion et la constitution ou la modification d'un souvenir supposent une forme de croyance, de foi ou de confiance. Cette dernière est accordée sous certaines conditions, notamment parce que l'information, le dogme ou le souvenir se révèlent utiles pour l'individu et/ou son groupe.

En second lieu, divers événements illustrent l'existence de liens entre certains de nos concepts. Ainsi, des témoignages erronés supposant la création de faux souvenirs trouvent leur origine dans la circulation de rumeurs (voir notamment Campion-Vincent & Renard, 1992 ; Principe & Ceci, 2002 ; Rouquette, 1992). La rumeur bénéficie de la foi des individus qui l'estiment utile, sa répétition crée un sentiment de familiarité, sa source est oubliée et elle est finalement intégrée dans la mémoire du sujet. À l'inverse, des témoignages erronés peuvent faire l'objet de nouvelles rumeurs (Campion-Vincent & Renard, 1992). Par ailleurs, comme nous le verrons, des liens ténus entre la religion et les faux souvenirs ont été mis à jour : les déformations connues par la mémoire peuvent présenter un contenu religieux et viser à défendre des croyances, des valeurs et des normes (Richardson, Best, & Bromley, 1991a). Les faux souvenirs semblent donc aussi concerner le groupe et assurer des fonctions sociales. Enfin, l'inscription religieuse de nombreuses rumeurs n'est plus à démontrer. Ces dernières circulent au sein d'une communauté, dévalorisent un autre groupe et utilisent des symboles religieux dans le but de défendre l'appartenance des transmetteurs (Victor, 1994, 1998).

Si la circulation d'une rumeur peut conduire à des distorsions mnésiques d'une part, si certains faux souvenirs – au même titre que certaines rumeurs – assurent des fonctions identitaires et présentent un contenu dépendant de l'appartenance religieuse des individus d'autre part, nous pouvons formuler l'hypothèse suivante : des faux souvenirs sont créés au cours de la circulation d'une rumeur dans le but de défendre une appartenance religieuse ou

non-religieuse. La forme des souvenirs produits dépend de l'appartenance du récepteur de l'information ainsi que de l'utilité de cette information pour son groupe.

L'établissement de liens entre des concepts a priori distincts est donc possible. Cela suppose d'emprunter aux cognitivistes leurs théories et leurs méthodes d'étude de la mémoire individuelle afin d'appréhender différemment les rumeurs et l'impact des croyances religieuses sur les communications et les souvenirs. Cela implique surtout d'adopter un regard psychosocial sur les faux souvenirs. Plus précisément, nous considérons, avec les chercheurs étudiant la cognition sociale, que les processus cognitifs sont en partie déterminés par les appartenances sociales de l'individu (Ghiglione, 1990). Des croyances, des stéréotypes ou des représentations sociales influencent le traitement de l'information effectué par le sujet dans le but de le rendre plus économique et simple. Cette incidence est souvent automatique mais biaisée : la pensée sociale *affecte* les processus cognitifs, elle est responsable d'erreurs perceptives ou mnésiques. Ces dernières ne sont pas anodines, elles légitiment généralement le groupe, ses croyances, ses normes et ses comportements (Beauvois & Deschamps, 1990).

Notre objectif est ambitieux car, nous l'avons vu, les rumeurs, les faux souvenirs et les croyances religieuses sont des phénomènes complexes qui bénéficient de l'intérêt de spécialistes différents et font l'objet d'études plus ou moins délicates utilisant des méthodes variées. De plus, comme l'énonce Tajfel (1982), les relations intergroupes constituent un des « problèmes » les plus « difficiles et complexes » qui soient à traiter en psychologie sociale (traduit de Tajfel, 1982, p. 1) et, ajoutons-nous, en psychologie sociale cognitive. Aussi, cette thèse ne prétend pas répondre définitivement aux questions qu'elle pose, mais vise plutôt à illustrer l'intérêt d'un regard psychosocial porté sur les faux souvenirs et à montrer la nécessité de poursuivre les recherches sur les rumeurs et la religion. Nous souhaitons surtout convaincre le lecteur de l'utilité qu'il y a à établir des liens entre les trois phénomènes et, éventuellement, susciter des réflexions et des approfondissements. C'est pourquoi, dans notre travail, une grande place sera laissée aux revues de la littérature portant sur les rumeurs, les faux souvenirs et la religion. Cela doit permettre au lecteur de déceler les nombreuses possibilités de rapprochements théoriques et empiriques qui s'offrent et que ce travail ne peut explorer.

Le caractère novateur de notre problématique est visible dans le plan de la thèse composée de quatre parties.

La **partie I** traite de la religion. En effet, comme nous l'avons esquissé, cette thématique se révélant particulièrement délicate à appréhender, il nous a semblé nécessaire de nous y attarder et de mettre au point une étude qualitative visant à mieux délimiter les croyances et les non-croyances de la population qui nous occupera tout au long de ce travail. Plus précisément, le **chapitre 1** est un chapitre théorique qui traite des difficultés associées à la définition et à l'étude de la religion. Le **chapitre 2**, théorique également, s'attarde sur les évolutions récentes de la religion. Ces dernières justifient l'étude par questionnaire que nous avons menée et qui fait l'objet du **chapitre 3**.

La **partie II** porte sur les faux souvenirs mis en relation avec la thématique religieuse. Elle comprend également deux chapitres théoriques et un chapitre empirique. Après avoir présenté le phénomène des faux souvenirs sous son angle individuel, le **chapitre 4** s'attachera à mettre en évidence leur inscription sociale et religieuse. Le **chapitre 5** présente un paradigme d'étude de ces erreurs de mémoire, le DRM (Deese, 1959b ; Roediger & McDermott, 1995), que nous avons utilisé dans une quasi-expérimentation visant à tester la possibilité d'observer des faux souvenirs du concept de religion. La forme de ces derniers doit dépendre du positionnement religieux du participant. Cette seconde étude fait l'objet du **chapitre 6**.

La **partie III** est composée de deux chapitres théoriques relatifs aux rumeurs. Le **chapitre 7**, tout d'abord, s'attarde sur les premières études du phénomène. Le **chapitre 8**, ensuite, passe succinctement en revue les connaissances plus récentes dont on dispose à son sujet et s'attarde sur les cas de rumeurs « religieuses » circulant dans une communauté et/ou visant une communauté. Ces dernières nous permettront d'établir des liens avec les faux souvenirs.

La **partie IV** présente notamment une recherche qui tente de lier les rumeurs, les faux souvenirs et les croyances religieuses. Cette dernière utilise un autre paradigme d'étude des faux souvenirs, la désinformation (Loftus, Miller, & Burns, 1978), qui fera l'objet du **chapitre 9**, théorique. Le **chapitre 10**, théorique également, porte sur les principales théories explicatives des faux souvenirs et discute de leur pertinence et de leur adéquation à notre problématique. Le **chapitre 11**, enfin, propose une « désinformation religieuse » opérationnalisant une situation de transmission de rumeur. Nous souhaitons observer une incidence du positionnement religieux du participant sur l'acceptation d'une information invérifiée et la constitution d'un faux souvenir.

PREMIÈRE PARTIE :

COMPLEXITÉ, DIVERSITÉ ET DYNAMISME DE LA RELIGION

INTRODUCTION

Il est indéniable que l'histoire de l'homme est intimement liée à la thématique religieuse. En effet, « il fut longtemps impensable d'être sans religion, et d'autant plus que la religion était affaire de société avant d'être question de conscience » (Poulat, 2002, p. 2). Ainsi, selon Vergote (1987), la religion n'aurait pas été produite par l'homme, mais serait venue avec lui et appartiendrait à ses « structures biologiques et mentales les plus anciennes » (Poulat, 2002, p. 2). Toutefois, s'il est admis que la religion a longtemps imprégné tous les aspects de la vie de l'homme, de nouvelles questions se posent quant à sa place et son importance dans les sociétés actuelles. En effet, la « modernité », parce qu'elle est synonyme d'individualisation, de progrès scientifiques et de rationalité, inquiète fortement de nombreuses Églises et a conduit la plupart des penseurs à prédire le déclin voire la fin de la religion à moyen terme, à annoncer un « désenchantement du monde » progressif (Gauchet, 1985). Dès 1901, Flournoy conçoit « que les âmes croyantes se fissent de plus en plus rares et finalement disparaissent de notre globe, par généralisation à toute l'humanité du type *areligieux* » (p. 21). Cette déchéance prochaine de la religion a fait l'objet d'une théorie dite de la « sécularisation » unanimement défendue par la communauté scientifique (Testot & Dortier, 2005). On prédit ainsi « une réduction continue de l'influence de la religion sur la société et la vie des gens comme résultat de l'ascension de la science et de la technologie » (traduit de Argyle & Beit-Hallahmi, 1975, p. 14). La sécularisation renvoie également à « 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).

Pourtant, de nombreux faits d'actualité relativement récents révèlent que la religion reste l'objet de nombreuses préoccupations dans les sociétés actuelles, y compris les sociétés dites « développées », « ultramodernes » et « sécularisées ». Les croyances, les pratiques et les représentants de différentes Églises intéressent les politiques autant que les médias aujourd'hui encore. L'année 2009 est ainsi celle des questionnements autour des droits des musulmans : en Suisse, où la construction de nouveaux minarets est interdite par référendum, mais également en France, où un projet de loi concernant l'interdiction du port du voile intégral dans l'espace public suscite la polémique avant d'être finalement adopté en 2010. Si

les lois visent le plus souvent une laïcisation de la société et une mise à l'écart de manifestations religieuses inquiétantes, certains pays occidentaux assument, à l'inverse, la part religieuse de leur « identité ». En 2007, la campagne présidentielle américaine suscite ainsi des « débats théologiques [qui] supplantent l'économie et la guerre d'Irak » (Lesnes, 2007, p. 4) : la foi des candidats est nécessairement rendue publique afin d'obtenir le soutien de mouvements religieux puissants dans le pays. Depuis le 1er janvier 2010, en Irlande, le blasphème fait l'objet d'une loi punitive visant à protéger les valeurs sacrées des religions, principalement chrétiennes. Si le politique régule le religieux, le religieux aussi s'immisce dans l'espace du politique : le 29 mars 2011, des représentants des plus grandes religions de France[1] désapprouvent publiquement la tenue d'un débat sur la laïcité prévu par le parti de la majorité présidentielle.

Si la religion reste prégnante dans les sociétés actuelles, c'est aussi parce qu'elle s'est modernisée via, notamment, l'utilisation des médias et des nouveaux moyens de communication. Il est aujourd'hui possible de prier sur Internet et la « télévangélisation » protestante américaine se banalise. En France, ce sont les « Journées Mondiales de la Jeunesse » tenues à Paris en 1997 et ayant attiré 1 200 000 fidèles qui connaissent une médiatisation à l'ampleur inattendue. À l'intersection du politique et du médiatique, le journal *Marianne* consacre son numéro du 27 mars 2010 aux « nouvelles guerres des religions » ou « comment les cléricalismes menacent la planète ». La religion a également ses célébrités, très appréciées pour certaines comme le dalaï-lama qui reçoit le prix Nobel de la paix en 1989, critiquées pour d'autres tel l'acteur Tom Cruise suspecté de prosélytisme à l'avantage de la controversée Église de Scientologie. Cette dernière pose d'ailleurs l'épineux problème des dérives sectaires : la mort par suicide et homicide de 64 membres de l'Ordre du Temple Solaire en Suisse, au Canada et en France, en 1994 et 1995, inquiète et déstabilise les pays occidentaux qui découvrent que la modernité ne les protège pas de manifestations religieuses extrêmes et dangereuses (Bœspflug, Dunand, & Willaime, 1996).

Ces exemples montrent à quel point, aujourd'hui encore, la religion reste fortement liée à l'homme et aux sociétés (Roussiau, 2008). Elle serait « un aspect essentiel et *permanent*[2] » (Durkheim, 1912, p. 2), « une fonction *éternelle*[2] de l'esprit humain » (James, 1902, p. 420). Une grande partie de la communauté scientifique s'est ainsi résolue à l'idée que la thèse de la sécularisation ne se vérifiait pas, du moins pas entièrement, et certains prévoient

[1] Les personnalités concernées représentent le bouddhisme, le catholicisme, l'islam, le judaïsme, l'orthodoxie et le protestantisme.
[2] Souligné par nous.

que la religion ne s'éteigne finalement jamais avant l'homme lui-même. Ces constatations incitent à considérer la religion comme étant un objet qui mérite l'examen des chercheurs, particulièrement des psychologues. Mais cet objet, aussi essentiel et permanent soit-il, se laisse difficilement appréhender en raison de son importance même, mais également de sa diversité, de sa complexité et de son dynamisme.

Le premier chapitre de cette partie s'attache à relever les difficultés inhérentes à l'étude de la religion grâce à une revue non exhaustive mais représentative de la littérature. Nous verrons ainsi qu'il est particulièrement délicat de définir, de mesurer et de modéliser les phénomènes religieux d'autant que ceux-ci évoluent constamment et rendent les généralisations presque impossibles. En effet, dans les sociétés modernes, contrairement aux prévisions de nombreux chercheurs, la religion est toujours là. On parle à ce sujet de revanche de Dieu, de réveil spirituel, de retour du religieux, de réanchantement du monde ou de désécularisation. Si la religion persiste, elle s'exprime et se vit néanmoins différemment. Les expressions censées traduire ces évolutions ne manquent pas ici non plus : la religion serait diffuse, flottante ou clignotante, les croyances incertaines, bricolées et probabilistes, les croyants pratiqueraient du religieux hors-piste ou à la carte, la religion connaîtrait dérégulation, individualisation, subjectivisation, privatisation, affectivisation, pluralisation, recomposition ou encore dissémination. Si, de nos jours, la religion change, elle inquiète également. L'extrêmisation des croyances et des pratiques est surveillée : fanatisme, radicalisme, fondamentalisme, intégrisme, traditionalisme et ultra-orthodoxie font l'objet de toutes les attentions, au même titre que certains « nouveaux mouvements religieux » issus de la « nébuleuse mystico-ésotérique », des mouvements religieux contestés autrement appelés sectes. Nous essayerons, dans un second chapitre, de clarifier ces croyances modernes victimes d'une « nébuleuse terminologique » et nous attarderons sur leur expression au sein d'une population qui nous intéressera tout au long de ce travail : les jeunes.

En raison du caractère limité des outils et des modèles proposés, il nous a semblé nécessaire de mettre au point une étude qualitative visant à explorer les croyances et non-croyances religieuses telles qu'elles sont vécues, définies, perçues par une population étudiante aujourd'hui. Cette étude, qui fera l'objet du troisième chapitre de cette partie, réaffirme la diversité, la complexité et la richesse de l'objet religion, mais elle indique également que la non-croyance demeure répandue et forte au sein de notre population.

CHAPITRE 1 :

L'ÉTUDE DE LA RELIGION

1. INTRODUCTION : UNE SCIENCE DE LA RELIGION

Parce que la religion est une réalité, une réalité mouvante mais permanente, la science se doit de l'étudier c'est-à-dire de la reconnaître et de l'examiner objectivement (Durkheim, 1912 ; Fursay-Fusswerk, 1986). Pour le sociologue Durkheim (1912), grand représentant de cette approche, non seulement science et religion « poursuivent le même but », mais « la pensée scientifique [ne serait] qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse » (p. 613). Si l'entreprise d'étudier scientifiquement la religion semble a priori justifiée, elle n'en est pas moins délicate en raison de son objet même, « l'élément le plus complexe peut-être de notre culture » (Glock, 1961, p. 52). Outre le fait que la légitimité d'une science de la religion est parfois contestée et la possibilité d'y porter un regard objectif et neutre remise en cause, une autre difficulté apparaît dès le début de la démarche du chercheur et concerne la définition de la religion. Nous verrons ainsi, dans un premier temps, qu'il n'existe pas de définition satisfaisante de la religion en raison de sa diversité. Une deuxième difficulté majeure réside dans la mesure de la religion et sera abordée dans un second temps. En effet, l'objet ne se laissant pas quantifier, la plupart des sociologues et des psychologues qui ont tenté de déterminer des indicateurs des croyances, des pratiques ou de l'expérience religieuses ont été confrontés à la nécessité de faire des choix qui limitent la fiabilité de leurs échelles, la portée de leurs conclusions et le pouvoir explicatif de leurs modèles. La pertinence des propositions théoriques effectuées durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle est également remise en cause par les évolutions rapides et profondes que connaissent depuis quelques dizaines d'années les croyances et les pratiques religieuses et qui feront l'objet du second chapitre.

2. OBSTACLES À UNE APPROCHE SCIENTIFIQUE DE LA RELIGION

Cette première partie porte sur les difficultés auxquelles se trouve confronté le sociologue ou le psychologue qui souhaite étudier la religion. En effet, s'il est admis que l'étude d'un objet implique, au moins implicitement, sa définition préalable (Lambert, 1991 ; Wulff, 1997), nous verrons qu'il s'avère particulièrement délicat de proposer une définition satisfaisante de la religion. En outre, aborder scientifiquement la religion s'associe à des problèmes particuliers : se confronter aux craintes du milieu croyant, à une remise en cause de sa légitimité et de sa neutralité et à l'impossibilité d'établir des vérités quant aux croyances. Nous verrons, enfin, que la psychologie doit surmonter une autre difficulté dans sa quête de compréhension du religieux : se faire une place dans un domaine où règne l'approche sociologique.

2.1. Un objet difficile à définir

La religion bénéficie d'une « tour de Babel » de définitions selon Lambert (1991), mais aucune d'entre elles ne satisfait l'ensemble des chercheurs car chacune dépend des croyances personnelles et de la discipline de son auteur qui impliquent des références et des objectifs particuliers (Lambert, 1991 ; Roussiau, 2008 ; Wulff, 1997). C'est aussi et surtout la diversité de l'objet qui complique cette entreprise de définition. En effet, « chaque religion est un univers complexe et diversifié qui se déploie dans le temps et dans l'espace » (Willaime, 1995, p. 3). Ainsi, le terme ne se traduit pas dans certaines cultures, son sens évolue au fil des années et aucun point commun à toutes les manifestations du religieux ne semble pouvoir être déterminé, que ce soit en termes de croyances, de pratiques ou d'organisations : « Il y a des religions sans magistère (…), des religions sans Dieu suprême et sans prêtre (…), des religions sans croyances précises » (Willaime, 1995, p. 114). Une définition de la religion devrait ainsi être suffisamment générale pour s'appliquer à des modes de croire et de pratique divers, mais elle devrait toutefois s'avérer assez précise afin d'être distinguée d'autres concepts non spécifiquement religieux tels que la morale, l'idéologie, la spiritualité ou les croyances aux sens large (Sanchez, 2009).

Malgré ces difficultés, certains chercheurs se sont essayés à saisir l'unité du l'objet religion et, dans cette optique, on peut distinguer, avec Lambert (1991) et Willaime (1995), deux ensemble de définitions : certaines sont centrées sur la « substance » de la religion alors que d'autres ont privilégié ses fonctions. Les premières ont principalement été proposées par les sociologues et les psychologues précurseurs dans l'étude de la religion alors que les secondes, plus tardives, ont fait suite à l'échec des précédentes à convaincre l'ensemble de la communauté scientifique. La complexité de l'objet religion a amené d'autres chercheurs à en rester à la diversité de ses sens et à considérer le mot « religion » comme « un artifice conceptuel » qui « rassemble arbitrairement en une réalité unique des phénomènes très différents » (Dortier, 2005, p. 8). C'est dans cette optique que se situe Mauss (1904) pour qui il n'existe pas une chose appelée religion mais des phénomènes et systèmes religieux, autrement dit, des religions. Certains chercheurs iront même jusqu'à abandonner toute tentative de définition et il n'est pas rare, aujourd'hui, de consulter des ouvrages portant sur la religion qui ne la définissant à aucun moment, comme si cette définition allait de soi ou était laissée au bon soin du lecteur.

2.1.1. La religion considérée dans son unité

Les premières définitions de la religion formulées sont substantives et la caractérisent par des croyances et pratiques collectives réunissant des individus dans une communauté d'une part, et relatives à une puissance surnaturelle, un être transcendant d'autre part (Willaime, 1995). Les sociologues insisteront sur le premier aspect tel Durkheim (1912) pour qui « une religion est 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 Église, tous ceux qui y adhèrent » (p. 65). D'autres sociologues, tels Weber (1910-1920) ou Willaime (1995), proposent des définitions qui mettent également en exergue le caractère collectif du vécu religieux au risque d'oublier ses manifestations individuelles. Les premiers psychologues s'étant intéressés à la religion ont la même optique globale tout en insistant plus sur la nature des croyances, à la fois personnelles et partagées, que sur l'aspect communautaire du religieux. Ainsi, pour James (1902), correspondent à la religion « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport [moral, physique ou rituel] avec ce qui lui apparaît comme divin » (p. 27). Quelques années plus tard, Jung (1958) définira la religion comme

étant « une attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des "puissances" : esprits, démons, dieux, lois, idées ou idéaux (…) 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 nombreuses définitions font appel à ces notions vagues et abstraites de puissance divine ou d'être surnaturel transcendant l'humain (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Vergote, 1987). Elles semblent ainsi opposer la religion à la rationalité, mais elles présentent surtout la limite de ne pas s'appliquer à toutes les religions. En effet, comme le note Willaime (1995), « toutes les religions ne sont pas portées sur la transcendance et il y a même des religions sans dieux » (p. 120).

L'échec des précurseurs à formuler une définition substantive de la religion satisfaisante a conduit les sociologues et les psychologues des années 1950 à appréhender l'objet sous l'angle des fonctions psychologiques et sociales qu'il assure, de son utilité pour l'individu et le groupe (Lambert, 1991). La religion est alors définie comme un système de croyances qui permet de mieux gérer des questions existentielles et angoissantes telles que la souffrance, le sens de la vie ou de la mort, en leur donnant une explication de l'ordre du surnaturel et éventuellement des moyens de les maîtriser, par des rites notamment (Bœspflug et al., 1996 ; Feifel & Branscomb, 1973 ; Guérin, 2001 ; Guerraoui, 2008 ; Saroglou, 2003a ; Willaime, 1995). En d'autres termes, la religion permettrait d'expliquer l'inexplicable avec un autre inexplicable (Deconchy, 2010). Par ailleurs, les croyances religieuses et les pratiques qui leur sont associées assurent diverses autres fonctions plus précises : conforter une appartenance et des différenciations groupales, véhiculer des valeurs morales ou contribuer à l'unité et la stabilité d'une société par l'établissement de règles et d'interdits (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Bronner, 2006 ; Guerraoui, 2008 ; Saroglou, 2003a ; Vergote, 1987). Mais, pour Willaime (1995), ces définitions trop « utilitaristes » présentent également des limites, notamment celle, encore, de ne s'appliquer qu'à des sociétés particulières et de manquer du regard universel qui faisait déjà défaut aux définitions substantives.

2.1.2. La religion considérée dans sa diversité

Des chercheurs ont contourné les problèmes posés par la formulation d'une définition unique et objective d'un objet présentant des formes très diverses, ont même considéré que

c'était une entreprise impossible car un tel objet unitaire n'existait pas et ont préféré distinguer différentes dimensions caractéristique *des* phénomènes religieux. Mauss (1902), le premier d'entre eux, a ainsi morcelé le religieux en représentations, en pratiques, en organisations et en systèmes. De la même manière, pour Vergote (1987), la religion est « système symbolique, institution sociale et vie subjective » (p. 11). Ces définitions ne satisfont néanmoins pas l'ensemble de la communauté scientifique. Ainsi, pour Wulff (1997), la religion est à la fois unique et multidimensionnelle. Les définitions substantives ne sont ainsi pas satisfaisantes car, outre le fait qu'elles ne s'appliquent pas à toutes les formes de l'objet, elles occultent sa multidimensionnalité. Mais, d'un autre côté, les chercheurs qui se cantonnent à déterminer différentes dimensions du religieux, plus ou moins pertinentes, passent, eux, à côté de son aspect unitaire. Il semble donc utopique de formuler une définition de la religion qui, sans la réduire à quelques croyances, pratiques et fonctions propres à une société, permettrait toutefois de la distinguer d'autres formes de croyances et, ainsi, d'entrevoir à la fois son unité, sa spécificité et sa pluralité (Roussiau, 2008). De nombreux chercheurs préfèrent, aujourd'hui, définir simplement et humblement les comportements, les croyances, les individus ou les caractéristiques des groupes religieux qu'ils étudient spécifiquement sans prétendre atteindre l'unité et l'universalité du concept de religion (Bœspflug et al., 1996). Mais, si cette première difficulté semble surmontée, d'autres obstacles jonchent le chemin du scientifique qui s'intéresse à la religion.

2.2. La légitimité d'une science de la religion

Si les caractéristiques de l'objet religion rendent la formulation d'une définition délicate, c'est aussi sa nature même qui amène des complications dans l'entreprise du chercheur. En effet, pour les cléricaux, il n'est pas possible d'appréhender la religion scientifiquement car les méthodes et les techniques de la science ne peuvent approcher l'immédiateté de l'expérience religieuse, la force des émotions ressenties, la véracité des croyances et le caractère surnaturel des objets de croyance (Brown, 1985 ; Lambert, 2001 ; Laurens, 2002b). Le monde de la religion et le monde de la science seraient ainsi incompatibles (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). En 1912, Durkheim notait déjà que, parce que « la grande majorité des hommes continue à croire qu'il y a là un ordre de choses où l'esprit ne peut pénétrer que par des voies très spéciales », il existe de « vives résistances que l'on rencontre toutes les fois où l'on essaie de traiter scientifiquement les phénomènes religieux et

moraux » (p. 614). Certaines « âmes religieuses » vont jusqu'à assimiler l'étude de la religion à une profanation (Flournoy, 1901). La science de la religion suscite alors méfiance et conflits entre les chercheurs et les croyants (Hervieu-Léger, 2008). Ces derniers refusent d'accorder une légitimité à la science de la religion qu'ils assimilent à une « science irreligieuse » dont l'objectif serait de mettre à mal leurs croyances, leurs pratiques et les institutions (Bœspflug et al., 1996).

Face à ces craintes, les scientifiques adoptent une certaine prudence tel James (1902) qui assure qu'il ne dénigre ni ne rabaisse la religion en en proposant une analyse psychologique et qui, surtout, considère que ce n'est pas son rôle de juger du caractère véridique de Dieu. De même, pour Flournoy (1901), « la question de la vérité [absolue et objective] de la religion (…) ne tient aucune place quelconque dans les travaux de psychologie religieuse » (p. 9). Celui-ci préconise « l'exclusion de la transcendance » (p. 9) dans toute entreprise de recherche sur la religion comme Vergote (1985) qui défend « une suspension agnostique du jugement » du scientifique (p. 53). Une science de la religion connaîtra ainsi toujours certaines limites : « les questions essentielles doivent rester sans solution, ou bien être tranchées par la foi » (James, 1902, p. 408). Malgré ces précautions, le milieu croyant reste sceptique quant à la neutralité des chercheurs non-croyants.

2.3. La question de la neutralité du chercheur

En effet, Argyle et Beit-Hallahmi (1975) notent que la plupart des scientifiques occupent une position incroyante et peuvent considérer, du haut de leur rationalisme, la religion comme une illusion ou un ensemble de superstitions (Batson, Schoenrade, & Pych, 1985 ; Lambert, 2001). C'est en qualifiant notamment les représentations religieuses d'« illusions » que Freud (1927) s'attira la méfiance du milieu catholique (Freud, 1939). De nombreux chercheurs portent toutefois un regard simplement indifférent sur les phénomènes religieux (Beit-Hallahmi, 1985). Cette position non-croyante est plus marquée chez les psychologues, moins religieux que le reste de la population académique en termes d'idéologie, de pratique ou d'expérience (Ragan, Malony, & Beit-Hallahmi, 1980). Pour Argyle et Beit-Hallahmi (1975), ces derniers s'inscrivent dans une discipline plus jeune et moins conventionnelle que les autres et étudient de manière critique les sociétés, les croyances et les comportements humains. Ils seraient ainsi amenés à relativiser leurs propres

croyances. La question de leur objectivité se pose donc : est-ce neutre que d'occuper une position non-croyante quand on étudie la religion (Gorsuch, 1988) ?

Si l'incroyance du scientifique met en doute sa neutralité et justifie en partie les craintes exprimées par le milieu croyant, ce sont également les croyances de certains chercheurs qui rendent l'étude objective de la religion discutable. En effet, une partie de l'approche sociologique des religions a été initiée par les Églises elles-mêmes dans le but de les aider à devenir meilleures et plus fortes (Beit-Hallahmi, 1985 ; Willaime, 1995). Une *psychologie religieuse* a ainsi utilisé des concepts et des méthodes psychologiques pour valider et promouvoir des croyances. Les publications et les conclusions issues de cette forme de psychologie sont alors « très dépendantes des convictions religieuses et des visées théologiques de leurs auteurs » (Deconchy, 1970, p. 146), ce qui explique que la psychologie de la religion a longtemps été une psychologie du christianisme (Wulff, 1997). Aujourd'hui, la *psychologie de la religion* étudie, ou tente d'étudier, les croyances et les comportements religieux objectivement (Brown, 1985 ; Beit-Hallahmi, 1985).

2.4. Les débuts difficiles de la psychologie de la religion

La psychologie et la religion se préoccupant toutes deux de l'existence humaine, il est normal que la première se soit finalement intéressée à la seconde (Wulff, 1997). À ses débuts, la psychologie de la religion visait à « déterminer les formes et les conditions de développement, les variétés et les modifications tant normales que pathologiques suivant les sujets et les groupes, le rôle enfin [de la religion] » (Flournoy, 1901, pp. 14-15). Une vaste entreprise, donc, qui a d'abord été ralentie en raison de la mainmise de la sociologie dans le domaine. En effet, il était normal que cette dernière s'intéresse à la religion, « chose éminemment sociale » et collective (Durkheim, 1912, p. 13). Mais « la sociologie fut peu à peu amenée à étudier à elle seule la totalité du fait religieux et à réclamer avec insistance le privilège de cette exclusivité » (Deconchy, 1970, p. 152). Même si la psychologie est finalement parvenue à se faire une place, c'est encore la sociologie qui, ces dernières années, s'est d'abord et le plus intéressée à l'évolution des croyances religieuses. Quelques psychologues précurseurs se sont néanmoins préoccupés de l'aspect individuel et subjectif de la religion et se sont attachés à montrer que « la religion n'est pas uniquement un phénomène social ou historique, mais [qu']elle constitue aussi, pour bien des humains, une importante question personnelle » (Jung, 1958, pp. 13-14). Selon James (1902), « c'est dans le sentiment

individuel que réside l'essence même de la religion [qui] a pour objet la destinée individuelle » (p. 420).

Cependant, ces premières approches ne parviennent pas à appréhender l'objet dans sa globalité. James (1902) va ainsi volontairement occulter de nombreuses manifestations psychologiques de la religion pour se cantonner à l'étude d'un mode religieux extrême, « à ces phénomènes subjectifs qui n'apparaissent qu'aux degrés les plus avancés du développement religieux » (p. 3). Il ne s'intéresse ainsi pas au « croyant vulgaire qui pratique extérieurement, comme tout le monde, la religion de son pays (…) cette religion de seconde main, peu à peu stéréotypée par l'imitation » (pp. 5-6). Et, tout comme Freud (1927, 1939) qui envisage la religion comme une forme de névrose collective et universelle, James établit un parallèle « entre les phénomènes religieux et l'état plus ou moins pathologique de l'organisme » (James, 1902, pp. 5-6). Ce que Deconchy (1970) appelle « l'hypothèse implicite de la morbidité radicale de tout comportement religieux » (p. 148) restreint encore la portée des conclusions de ces auteurs et attire les foudres des milieux croyants. À la suite de ces travaux, la psychologie à quelque peu délaissé la thématique religieuse, par désintérêt ou par excès de prudence face à la complexité de l'objet ou à la difficile neutralité à adopter à son égard (Wulff, 1997). Puis les années 1950 ont vu refleurir les recherches, en psychologie sociale principalement (Debarge, Deconchy, Léger, & Pagès, 1972). Ces dernières présentent un intérêt certain mais aussi, encore, de nombreuses limites.

3. INTÉRÊTS ET LIMITES DE LA PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION

En raison de la complexité de l'objet, les recherches effectuées sur la religion depuis les années 1950 en psychologie, et plus particulièrement en psychologie sociale, abordent de manière plus modeste certains aspects de la religion étudiables empiriquement (Saroglou, 2003a). Une approche globale et des tentatives de formulation de théories générales sont abandonnées au profit de l'étude spécialisée de caractéristiques plus précises des phénomènes religieux et de leurs liens avec d'autres aspects de la psychologie humaine, notamment les attitudes (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Deconchy, 1987, 2010 ; Dortier, 2005). Les recherches effectuées sont ainsi variées voire dispersées, on leur reproche d'être restrictives et

réductionnistes (Wulff, 1997). Mais, on l'a vu, l'adoption d'un point de vue global et unitaire sur la religion est difficile et se révèle quasiment impossible quand il s'agit de l'étudier empiriquement. Les recherches menées dans une optique plus réduite ont, elles aussi, été confrontées au problème de l'opérationnalisation du religieux, même partiel. En effet, une science de la religion, si elle existe, n'est associée à aucune méthode spécifique (Puech & Vignaux, 1970). C'est par l'utilisation de questionnaires que les chercheurs ont finalement majoritairement choisi d'approcher l'objet, ce qui a permis d'augmenter considérablement les connaissances à son propos (Gorsuch, 1984). Néanmoins, l'utilisation de ce type d'outil s'accompagne de biais et suppose le choix forcé d'indicateurs discutables et souvent ambigus (Deconchy, 1985 ; Wulff, 1997). Dans le but d'illustrer cette démarche caractéristique d'une partie de la psychologie de la religion, nous avons choisi de présenter les intérêts et les limites de quatre approches devenues classiques : celle de Le Bras (1955), sociologue mais précurseur dans la mesure des pratiques religieuses, l'approche multidimensionnelle de Glock (1961), le travail aussi influant que critiqué d'Allport et Ross (1967) et, plus récemment, le modèle de Wulff (1997).

3.1. L'importance de la pratique chez Le Bras (1955)

C'est après avoir constaté le recul du catholicisme dans la société française que le sociologue et historien Le Bras entreprend, en 1931, une enquête de grande ampleur sur l'évolution des croyances et des pratiques des Français. Les résultats de cette recherche par questionnaire sont traités dans un ouvrage dense composé de deux tomes : les *Études de sociologie religieuse* (1955, 1956). Sa méthode et ses conclusions bénéficient d'un grand intérêt de la part de la communauté scientifique, y compris des psychologues. C'est surtout sa manière d'appréhender la pratique religieuse qui va exercer une influence durable sur les recherches ultérieures. Mais c'est aussi cette importance accordée à la pratique qui limite la portée des travaux de Le Bras à l'heure actuelle.

3.1.1. Les types de pratiques

A travers son enquête, Le Bras (1955) souhaite approcher la « religion du peuple », la « religion vécue », de la façon la plus précise possible (p. 225). Considérant que ce sont les

pratiques, signe « le plus visible, le plus constant, le plus nombrable » (Le Bras, 1956, p. 559), qui expriment le mieux la vie d'une Église, il consacre une large partie de son enquête à la mesure des différentes pratiques définies par l'institution catholique (sacrements, assistance à la messe dominicale, catéchisme des enfants, etc.). Il les met également en relation avec diverses caractéristiques sociodémographiques des Français (Le Bras, 1955). Cela le conduit à dresser quatre portraits « typiques » de catholiques. Les « *étrangers à la vie de l'Église* », tout d'abord, sont « des personnes qui n'appartiennent à l'Église que par le hasard de leur baptême et refusent l'assistance du prêtre en toute circonstance », « des fidèles d'autres religions » ou « des personnes non incorporées à un groupe religieux ». Les « *conformistes saisonniers* » ensuite, renvoient aux « troupes de passants, de migrateurs, pour qui la religion se définit par trois rites : baptême, mariage, sépulture et, en général, première communion solennelle des enfants ». Ce sont des « gens qui n'entrent à l'église que quand la cloche sonne pour eux et pour avertir la paroisse qu'ils observent les us des ancêtres ». Les « *pratiquants réguliers* », à l'inverse, « assistent à la messe et communient à Pâques, observent les règles de l'abstinence ». Souvent, ils « font faire aux enfants la première communion privée, les envoient au catéchisme de persévérance, acceptent l'extrême-onction et la demandent pour les membres de leur famille en péril de mort ». Enfin, à l'extrême de ce continuum de pratiques ce trouvent les « *les personnes pieuses ou zélées*, qui font partie des associations d'hommes, de femmes, de jeunes gens, assistent aux vêpres, communient chaque semaine ou chaque mois, ou au moins pour les grandes fêtes » (Le Bras, 1955, pp. 5-6).

A la suite de Le Bras (1955), la pratique, et plus particulièrement l'assistance à la messe, constituera le principal, si ce n'est le seul, indicateur utilisé pour appréhender la religion d'une population dans les études sociologiques. Les catégories définies par le chercheur seront d'ailleurs réutilisées quasiment telles quelles (Willaime, 1995). Michelat et Simon (1977) distinguent ainsi des *sans religion*, des *pratiquants réguliers*, des *pratiquants irréguliers* et des *non-pratiquants* selon la fréquence de l'assistance à un office religieux. Ce choix se justifie par la facilité avec laquelle les pratiques s'observent et se mesurent. De plus, elles se révèlent corrélées à d'autres dimensions religieuses telles que les croyances et permettraient ainsi, à elles seules, d'approcher la religion dans son ensemble (Michelat, 1990a). Il est cependant hâtif d'assimiler les pratiques religieuses à la foi, d'autant plus que ces dernières connaissent des évolutions qui remettent en cause leur pertinence (Hervieu-Léger & Champion, 1986, citées par Michelat, 1990a).

3.1.2. La portée limitée des pratiques en tant qu'indicateur religieux

En effet, même si elles sont corrélées aux croyances, les pratiques religieuses semblent plus révéler une soumission aux règles de l'institution et le poids de la tradition qu'une foi profonde et sincère (Hervieu-Léger & Champion, 1986, citées par Michelat, 1990a). Le Bras (1955) lui-même insista sur le fait que les pratiques dépendaient de divers facteurs : « Même au plus haut degré, la croyance est rarement le seul moteur de l'action. La coutume, la contrainte de l'Église, de l'État, des autorités sociales, du voisinage, ont autant de force » (p. 222). De plus, même quand elle est religieusement motivée, la pratique n'en reste pas moins « qu'un témoignage [de la foi], le plus visible, le moins imprécis » (p. vi), choisi par défaut en l'absence d'autres manifestations de la foi, trop profonde pour être saisie. Enfin, l'importance accordée à l'assistance aux cérémonies religieuses varie grandement d'une religion à une autre, ce qui interdit de généraliser les conclusions effectuées à propos d'une population catholique à d'autres croyants (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Willaime, 1995). Aussi, un simple critère d'assistance à la messe se révèle insuffisant pour appréhender la religion comme l'avouent Michelat et Simon (1977). Mais, aujourd'hui, on peut se demander si la pratique permet réellement d'appréhender même partiellement la religion. En effet, comme nous le verrons, les pratiques catholiques, mais pas seulement, connaissent une désaffection importante de la part des croyants en raison d'une perte d'emprise des institutions. La foi, aujourd'hui, se traduit de moins en moins par des pratiques collectives mesurables.

3.2. Les quatre dimensions de Glock (1961)

C'est justement en s'intéressant aux mutations connues par les religions aux États-Unis dans la période d'après-guerre et en critiquant les approches centrées sur un aspect de la religion tel que la pratique que Glock (1961) est amené à considérer la religion comme un objet multidimensionnel. Contrairement à Le Bras (1955), Glock ne poursuit pas l'objectif d'étudier empiriquement la religion mais souhaite d'abord la définir et, selon lui, l'objet religieux comprend quatre dimensions : *expérientielle*, *idéologique*, *ritualiste* et *conséquentielle*. La première dimension renvoie à « tous les sentiments, toutes les perceptions et toutes les sensations expérimentées par un sujet, ou définis par un groupe religieux ou une

société comme impliquant une communication, même faible, avec une essence divine, par exemple avec Dieu, avec la réalité première ou avec l'autorité transcendante » (pp. 36-37). Cette dimension correspond à la religion telle que James (1902) l'a abordée et comprend ainsi les « formes extrêmes » d'expérience religieuse telles que les conversions. La dimension idéologique « est plutôt fondée sur les croyances [et] inclut toutes les représentations sur la nature de la réalité divine ou réalité première, et sur sa finalité » telles que définies par l'individu lui-même, son groupe, la société ou le spécialiste qui les étudie. La troisième dimension, ritualiste, « concerne les actes que les gens accomplissent dans le domaine religieux (…). Elle comprend les activités généralement classées dans la pratique religieuse : le culte, la prière, la lecture de la Bible, l'appartenance à une église, l'assistance aux offices, etc. ». Enfin, la dimension conséquentielle renvoie à « ce que font les gens, ainsi que les attitudes qu'ils adoptent, par suite de leurs croyances, de leurs pratiques, et de leurs expériences religieuses (…), elle s'intéresse plus au mode de relation des hommes entre eux, qu'au mode de relation des hommes à Dieu » (Glock, 1961, p. 37).

Ces dimensions sont interdépendantes et occupent, chacune, une place plus ou moins importante chez un individu selon la force de sa foi, sa confession ou différentes caractéristiques telles que le sexe ou les opinions politiques (Michelat, 1990b ; Michelat & Simon, 1977). Ainsi, l'intérêt de l'approche de Glock (1961) est de permettre de prendre en compte la diversité des expressions religieuses à travers des dimensions communes (Willaime, 1995). Néanmoins, comme Glock le note lui-même, les différentes dimensions, si elles sont pertinentes, ne résolvent pas le problème de la mesure du religieux. En effet, excepté la dimension ritualiste qui peut être appréhendée par des indices de pratiques, les dimensions déterminées se laissent difficilement saisir à travers des indicateurs dont la formulation et le choix restent délicats.

3.3. Les orientations religieuses d'Allport et Ross (1967)

Dans le domaine de la psychologie et, plus particulièrement, de la psychologie sociale, l'approche de la religion proposée par Allport et Ross (1967) est probablement celle qui a eu le plus d'impact. Ces deux chercheurs considèrent que les individus croyants se distinguent selon une orientation religieuse « intrinsèque » ou « extrinsèque ». Ces deux styles de conviction sont fortement liés, négativement ou positivement, aux préjugés et ont donné lieu à un nombre conséquent de recherches. De manière aussi importante que son impact, cette

approche a également été critiquée et a amené un grand nombre de psychologues à redéfinir, renommer ou décomposer les orientations définies par Allport et Ross.

3.3.1. Orientations « intrinsèque » et « extrinsèque »

Dans leur approche sur la religion, Allport et Ross (1967) sont partis de l'observation d'un décalage entre des idéaux et des faits : alors que la religion prône des valeurs humanistes comme le respect et la tolérance, l'histoire montre qu'elle est souvent en cause dans les grandes persécutions et diverses formes de discrimination parfois violentes, qu'elle implique conformisme, compétition entre communautés et agressivité. Ces deux manifestations paradoxales trouvent une correspondance dans la manière dont les individus vivent la religion : intrinsèquement ou extrinsèquement. Ceux qui présentent une *orientation religieuse intrinsèque* ont une foi profonde et sincère, considèrent les autres besoins comme moins importants et vivent en harmonie avec les croyances et les règles religieuses qu'ils ont internalisées. Les individus ayant une *orientation religieuse extrinsèque*, à l'inverse, utilisent la religion à d'autres fins relativement égocentrées : se sentir en sécurité ou valorisé, se distraire, se consoler ou se sociabiliser, et se montreraient plus intolérants. Plus simplement, les premiers *vivent* leur religion alors que les seconds *l'utilisent* (Allport & Ross, 1967, p. 434).

Dès le début de leurs travaux, Allport et Ross (1967) ont lié ces deux orientations aux préjugés exprimés par certains pratiquants, protestants principalement, envers les minorités ethniques présentes aux États-Unis. En effet, plusieurs études ont montré que la plupart des pratiquants occasionnels manifestent plus de préjugés que des individus non-pratiquants. En revanche, un petit nombre de pratiquants réguliers se révèle plus tolérant envers les minorités que les autres. Selon Allport et Ross, ces derniers présenteraient une orientation religieuse intrinsèque : ils auraient internalisé les valeurs d'humilité, de compassion, d'amour de son prochain prônées par leur religion. Les pratiquants irréguliers, à la motivation religieuse d'ordre extrinsèque, utiliseraient les préjugés de la même manière que la religion, à leur profit, pour trouver sécurité et statut social. Ces différentes observations ont conduit les deux chercheurs américains à construire une échelle, la Religious Orientation Scale (ROS), visant à placer les individus sur un continuum de motivation religieuse allant de l'intrinsèque à l'extrinsèque. L'échelle comprend 20 items à propos desquels les répondants doivent exprimer leur accord. Un item mesurant l'orientation extrinsèque par exemple est « ce que la

religion m'offre le plus c'est le confort quand les peines et la malchance frappent ». À l'inverse, l'item « mes croyances religieuses sont ce qui se cache réellement derrière mon approche globale de la vie » (p. 436) permet d'appréhender les valeurs intrinsèques de l'individu.

3.3.2. La lignée d'Allport et Ross (1967)

La ROS a connu des utilisations nombreuses dans le but de rapprocher les orientations religieuses définies par Allport et Ross (1967) de divers aspects de l'humain : les préjugés (Digenan & Murray, 1975) ou les comportements d'aide (Batson, 1976) mais aussi l'adaptation psychologique (Blaine, Trivedi, & Eshleman, 1998, expérience 1) et la santé mentale (Dezutter, Soenens, & Hutsebaut, 2006). Ces études, pour la plupart, ne se sont toutefois pas cantonnées à l'utilisation de l'échelle. Elles ont également comparé sa validité à celle d'autres méthodes de mesure mises au point dans l'objectif de pallier aux limites supposées de la ROS. Les deux dimensions d'Allport et Ross ont ainsi été plus ou moins remises en question et reformulées. Allen et Spilka (1967), par exemple, ont construit la Religious Viewpoints Scale à partir de la ROS suite à l'énonciation de deux orientations différentes de celles de leurs contemporains, bien que ressemblantes : une orientation « engagée » (committed) caractérisée par une façon de penser abstraite, ouverte, cohérente et tolérante, et une orientation « consensuelle » (consensual) renvoyant à un esprit littéral, vague, fermé, qui n'accorde qu'une importance réduite à la religion dans la vie quotidienne et s'accompagne de préjugés.

D'autres chercheurs ont proposé des modifications plus profondes en considérant, notamment, que trois dimensions caractérisaient le vécu religieux. Kirkpatrick (1989) a ainsi déterminé l'existence de deux types extrinsèques : l'extrinsèque social, qui utilise la religion à des fins de gain de statut social, et l'extrinsèque personnel, pour qui la religion est source de protection et de confort personnels. De son côté, Batson (1976) discerne une troisième manière d'utiliser la religion. Alors que les individus présentant une orientation intrinsèque recherchent du sens (« mean »), que ceux ayant des motivations extrinsèques utilisent la religion à des fins personnelles (« ends »), une troisième population utiliserait la religion comme une quête (« quest »). Ces sujets seraient particulièrement altruistes, ressentiraient réellement le besoin d'aider autrui contrairement aux individus intrinsèques qui conserveraient des motivations égoïstes dans certains conditions (Batson et al., 1989). Les

sujets utilisant la religion comme une quête sont ainsi les moins fondamentalistes (McFarland, 1989 ; McFarland & Warren, 1992). Cette conception a conduit à une autre adaptation de la ROS, le Religious Life Inventory.

Cependant, quelque soit le nombre de dimensions déterminé, toutes ces propositions théoriques présentent la même limite, celle de ne pas étudier la religion pour elle-même, mais de la considérer comme une « nonfocal variable » (Gorsuch, 1988). C'est la mise en évidence de liens entre les croyances et différents comportements sociaux qui reste le principal objectif des chercheurs. En outre, la plupart des échelles proposées, la ROS en premier lieu, ne s'adressent qu'à des sujets croyants. Or, pour Vergote (1985), étudier la religion c'est aussi étudier les non-croyances. La psychologie de la religion doit tenter de proposer des explications qui s'appliquent aux deux positionnements car « on ne peut comprendre psychologiquement ni la croyance ni l'incroyance l'une sans l'autre » (Vergote, 1987, p. 28). Autrement dit, au même titre que la croyance, la non-croyance est une réponse particulière faite aux religieux et ne peut être considérée comme une ligne de base ou une position neutre.

3.4. Les attitudes religieuses de Wulff (1997)

Wulff (1997) adopte également une approche multidimensionnelle de la religion en distinguant quatre attitudes religieuses déterminées par un positionnement particulier le long de deux axes. Un premier axe distingue les individus selon qu'ils incluent ou non la transcendance dans leur approche de la religion. Le second axe renvoie à leur interprétation plus ou moins littérale des expressions religieuses. Quatre attitudes à l'égard de la religion naissent ainsi de la combinaison particulière des extrêmes de ces deux axes (voir figure 1.1. ci-après).

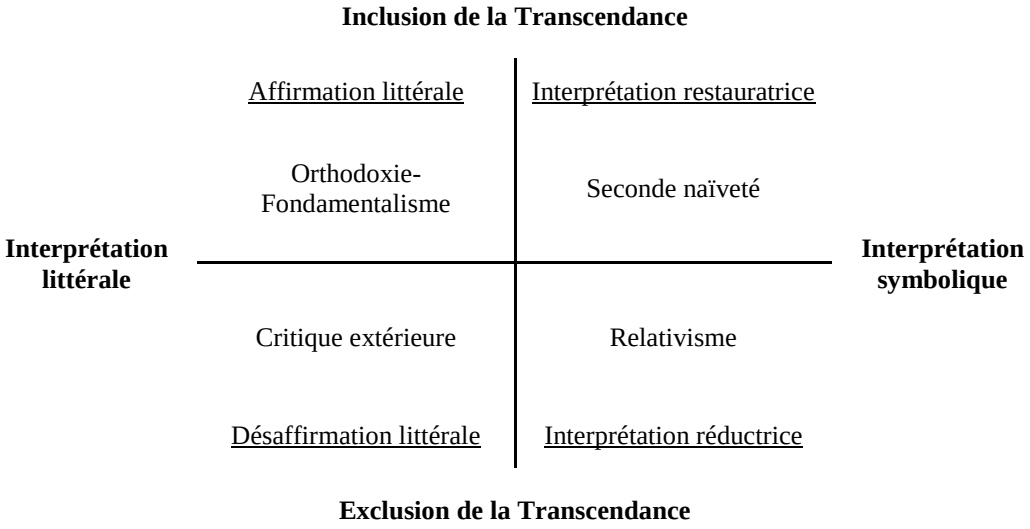


Figure 1.1. Schématisation des attitudes religieuses (d'après Wulff, 1997, p. 635)

3.4.1. Un modèle multidimensionnel

L'affirmation de la transcendance associée à une lecture littérale des expressions religieuses, ou « affirmation littérale », renvoie à l'attitude fondamentaliste d'individus ayant de nombreux préjugés. La non-affirmation de la transcendance associée à une littéralité, « la désaffirmation littérale », décrit un fondamentalisme « rationnel » : tout en estimant que le langage religieux doit être compris dans un sens littéral, le sujet n'accepte pas toutes les affirmations de transcendance et se montre critique. Selon Wulff (1997), cette position est occupée par des individus intelligents mais fermés et rigides. Une position incluant la transcendance mais sous-tendant une interprétation symbolique du religieux, « l'interprétation restauratrice » ou « seconde naïveté », correspond à la recherche d'un sens symbolique dans les expressions religieuses. L'individu affirme l'existence de la religion, mais il dépasse une lecture littérale réductrice du religieux pour saisir le sens symbolique du langage religieux. Enfin, l'exclusion de la transcendance associée à une lecture symbolique, « l'interprétation réductrice », renvoie à une forme de « foi rationnelle ». L'existence de la religion est rejetée et l'individu s'intéresse au sens profond des expressions religieuses, aux mythes et aux symboles. Ces sujets seraient complexes, perspicaces et ouverts (Fontaine, Duriez, Luyten, & Hutsebaut, 2003 ; Wulff, 1997). L'intérêt de cette proposition théorique est de s'appuyer sur l'attitude des individus à l'égard de la religion plus que sur leur pratique. En outre, ces attitudes semblent a priori moins susceptibles de connaître des évolutions rapides ou des

modifications contextuelles que les pratiques ou les institutions. Enfin, contrairement à la ROS d'Allport et Ross (1967), l'échelle issue du modèle de Wulff (1997), la Post-Belief Critical scale (Fontaine et al., 2003), s'adresse aussi à des sujets non-croyants. Son utilisation a permis de lier la religion à d'autres aspects de l'homme tels que la santé mentale (Dezutter et al., 2006) ou les valeurs (Fontaine, Duriez, Luyten, Corveleyn, & Hutsebaut, 2005).

3.4.2. Une portée réduite et une quantification difficile

Les travaux issus de l'approche de Wulff (1997) présentent néanmoins des limites que comportaient également les études des précurseurs. En effet, les résultats de ces dernières sont difficilement généralisables car elles concernent souvent une population restreinte représentative d'une confession, le christianisme, mais également d'un pays, les États-Unis le plus souvent, c'est-à-dire d'une culture, d'un lieu et d'une époque. Or, comme nous allons le voir, la religion évolue dans l'espace et surtout dans le temps. Aussi, les modèles que nous avons abordé se limitent souvent à étudier les croyances et les pratiques des Américains, insérés dans une société sécularisée à l'héritage chrétien (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Carrier, 1961), mais ils s'utilisent difficilement pour la compréhension d'un religieux autre, d'ailleurs et d'aujourd'hui. En outre, les modèles, les recherches et les échelles que nous avons succinctement présentés se heurtent à une difficulté inhérente à l'étude du religieux qui limite d'autant plus la portée et la fiabilité des conclusions : son impossible quantification.

4. CONCLUSION : LA QUESTION DE LA QUANTIFICATION

Si de nombreux chercheurs admettent pouvoir observer et décrire la religion, s'essaient à l'expliquer, la catégoriser et l'interpréter, aucun ne prétend la quantifier réellement (Dumortier, 2002) car elle est « un objet [qui ne se laisse pas] contenir dans un tableau d'indicateurs stables et généralisables » (Poulat, 2002, p. 5). Selon Kirkpatrick (1989), la définition et la mesure opérationnelles de ce que le chercheur en sciences sociales entend par « religion » est le problème le plus fondamental soulevé par son étude empirique. Outre les questions « que quantifier ? » et « comment le quantifier ? » c'est surtout le problème de

« comment interpréter ce qu'on a quantifié ? » qui occupe les chercheurs (Willaime, 1995, p. 56). En effet, « les croyances ont un rapport au langage difficile, ambigu, « trouble ». Elles ont de « fausses apparences » qui font que l'on ne mesure pas toujours ce que l'on croit mesurer » (Delestre, 1997, p. 6). Ce que le chercheur nomme croyance, Dieu, appartenance, affiliation et même pratique est susceptible d'être interprété d'une manière inattendue par le répondant, de ne pas être compris du tout ou d'être perçu différemment d'un individu à un autre (Deconchy, 1987). Les réponses fournies sont également sensibles à la désirabilité sociale, à l'existence probable d'un écart entre le verbe et l'action et à l'interprétation biaisée du chercheur. Les questions « considérez-vous appartenir à une religion, si oui laquelle ? » et « quelle est votre religion ? » amènent ainsi des réponses sensiblement différentes : les individus sont plus portés à évoquer une confession suite à la deuxième question que la première alors que le chercheur souhaite et pense mesurer le même sentiment d'appartenance qui est censé demeuré constant (Lambert, 2001). Les outils dont dispose aujourd'hui le psychologue s'intéressant à la religion sont ainsi hétérogènes et incomparables (Deconchy, 1985). Le choix de l'un d'entre eux se justifie difficilement et aucun ne paraît satisfaisant pour approcher la subjectivité et l'individualité du religieux (Wulff, 1997). L'importance de ces dernières, accentuée aujourd'hui, nécessite des révisions théoriques et méthodologiques (Hervieu-Léger, 2008).

CHAPITRE 2 : LES ÉVOLUTIONS RÉCENTES DE LA RELIGION

1. INTRODUCTION : LA QUESTION DE LA SÉCULARISATION

Pendant que les chercheurs s'évertuent à légitimer et perfectionner leur étude de la religion, les Églises, elles, s'inquiètent des connaissances nouvelles issues des progrès de la science qui risquent de se substituer à leurs dogmes. Cette crainte d'une sécularisation des sociétés est justifiée puisque l'on observe, dans les pays modernes, une perte d'emprise des institutions religieuses sur la population et une importante chute des pratiques religieuses. Néanmoins, de manière inattendue, les nombreux sondages à l'origine de ces constatations montrent également que ces évolutions ne s'accompagnent pas d'une montée de l'athéisme[1] (Bœspflug et al., 1996). En effet, force est de constater que la religion est toujours présente, mais sous de nouvelles formes, complexes et diverses. Pour parler de ces « mutations » du religieux, des sociologues ont usé d'une métaphore économique (Bastian, 2007 ; Hervieu-Léger, 2001 ; Rémond, 2000 ; Willaime, 1995) : la religion est un « marché » au sein duquel les institutions traditionnelles ont perdu leur monopole car elles ne répondent plus aux attentes des consommateurs de produits spirituels. En effet, l'individu formule de nouvelles demandes symboliques adaptées à la modernité et aux nouvelles interrogations qu'elle suscite. Face à ces demandes, l'offre s'est adaptée, a innové et s'est diversifiée dans un marché

[1] L'athéisme correspond à « une attitude de refus de la religion (…), souvent associée à une critique des formes d'organisation sociale qui lui sont liées. S'opposant au croyant, l'athée nie la validité des raisons de croire que celui-ci met en avant » (Encyclopédie des religions, 2002, p. xii).

dynamique de plus en plus concurrentiel, « de multiples petites entreprises dans le domaine du salut » se sont développées, au sein des grandes institutions mais aussi et surtout en dehors d'elles (Willaime, 1995, pp. 83-84). Les États-Unis voient même apparaître des « multinationales » religieuses. De nouveaux entrepreneurs proposent ainsi des produits innovants et n'hésitent pas à utiliser les médias pour promouvoir leur offre. Le consommateur évalue ces offres, les compare, négocie, sélectionne et crée des succès et des échecs commerciaux. La religion suit les lois du marché mondialisé : les croyances s'échangent et circulent librement. Mais, comme dans tout marché, certains entrepreneurs sont moins fiables que d'autres, manipulent et escroquent le client naïf.

Cette partie va tenter d'éclaircir ces évolutions diverses et complexes du religieux, en France plus particulièrement. Sur la base de sources hétérogènes, principalement des enquêtes sociologiques et des sondages parfois dénués d'analyses statistiques, nous verrons les signes d'un déclin du religieux puis l'apparition de nouvelles demandes et de nouvelles offres en matière de religion. Nous nous attarderons ensuite sur deux formes de dérives religieuses, le phénomène sectaire et l'extrémisme, qui accompagnent la libéralisation actuelle des croyances. Enfin, nous nous attarderons sur le religieux contemporain exprimé par la population qui nous intéresse : les jeunes.

2. L'AMBIVALENCE DES FRANÇAIS À L'ÉGARD DE L'ÉGLISE

En France, le déclin de la religion se traduit par la mauvaise image subie par les institutions religieuses et, surtout, par la baisse constante et importante des pratiques observée depuis les années 1960. Toutefois, les Français montrent une attitude ambivalente à l'égard de l'Église puisqu'une majorité d'entre eux se définit malgré tout comme catholique.

2.1. La mauvaise image des institutions religieuses

Depuis plusieurs dizaines d'années, les grandes religions institutionnelles occidentales – catholique, juive et protestante – perdent de leur pouvoir, de leur influence et de leur

autorité. Leur statut ainsi que les croyances, les pratiques, les règles et les traditions qu'elles portent sont remis en cause (Wulff, 1997). On note une « mauvaise humeur générale contre l'institution » (Delestre, 1997, p. 11) en France mais également en Grande Bretagne et, dans une moindre mesure, aux États-Unis (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). L'individu reproche par exemple à la religion catholique l'exclusivisme de son discours, l'idée de chemin imposé, la rigidité des règles, des normes et des pratiques exigées qui ne s'adaptent plus à la modernité et aux changements sociaux (Bréchon, 2000a ; Rémond, 2000). L'écart se creuse en effet entre les mœurs des Français et la position de l'Église catholique sur la contraception, l'avortement, le divorce, la sexualité ou le statut de la femme (Lambert, 1994). L'institution et ses règles sont plus que jamais vues comme trop contraignantes, figées et dépassées (Voyé, 2001). Cette aspiration à plus de liberté s'accompagne d'une perte de confiance en l'Église. On craint qu'elle ne recherche plus de profit pour elle-même que pour ses membres et qu'elle n'apporte que conflits et intolérance dans le but d'imposer sa manière de voir le monde (Bréchon, 2000a ; Rémond, 2000). Cette attitude est d'autant plus condamnable que la religion n'a plus le « monopole de la vérité » (Sanchez, 2009, p. 46).

En effet, la modernité s'accompagne de progrès scientifiques mais également de la manifestation d'un pluralisme religieux inédit dans les sociétés (Wulff, 1997). En France « 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 » telles que l'islam ou le bouddhisme (Machelon & Marion, 2006, p. 9). Ces religions nouvellement visibles relativisent l'autorité et les vérités portées par les Églises traditionnelles (Willaime, 1995). Aujourd'hui, on considère « qu'aucune religion ne détient seule la totalité de la vérité, que toutes les religions en détiennent des parcelles », qu'elles « se valent toutes » (Rémond, 2000, pp. 45-46 ; Willaime, 1995).

2.2. La baisse vertigineuse des pratiques

L'évolution des pratiques, indicateur classique de la religion, illustre et confirme cet éloignement de l'institution : dans les pays occidentaux, la religion catholique, ainsi que les religions juive et musulmane, connaissent une chute importante du nombre de leurs pratiquants (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). Ce déclin s'est amorcé dans les années 1950 puis s'est accéléré dans les années 1970 pour se poursuivre de nos jours. Il concerne de

nombreuses pratiques catholiques : les baptêmes, la catéchisation des enfants, les professions de foi, le mariage religieux, les confessions, les pratiques cultuelles bien sûr mais également les prières privées. Seul l'enterrement religieux semble se maintenir à l'abri de ces évolutions (Lambert, 1994 ; Michelat, Potel, Sutter, & Maître, 1991). Parce que l'autorité de l'Église et la pertinence de ses prescriptions sont remises en question, la pression sociale s'est inversée : alors que l'assistance à la messe constituait autrefois une norme à laquelle tous les croyants se conformaient, aujourd'hui, le croyant lui-même n'en ressent plus l'obligation. Hier, le marginal était l'individu qui n'entrait pas dans une église. Aujourd'hui, c'est celui qui montre une pratique fréquente, régulière et assumée. Actuellement, « l'adhésion à la foi et à ses conséquences revêt vraiment un caractère volontaire, qui implique souvent d'aller à contre-courant des sentiments dominants, de braver une indifférence générale » (Rémond, 2000, p. 70).

L'éloignement institutionnel et la baisse des pratiques s'accompagnent logiquement d'une diminution du sentiment d'appartenance à la religion catholique. Alors que 80 % des Français se déclarent catholiques en 1986 (Michelat et al., 1991), ils ne sont plus que 65 % vingt ans plus tard (selon un sondage IFOP-*La Croix* cité par Machelon & Marion, 2006). Toutefois, nous l'avons vu, la formulation des questions relatives à l'appartenance influence grandement les réponses, ce qui donne lieu à des résultats sensiblement différents. C'est ainsi que Delestre (1997) note que les résultats de deux sondages nationaux réalisés la même année, en 1994, indiquent des pourcentages de Français catholiques différents : 67 % et 77 %. En outre, comparés à la fréquence faible des pratiques déclarées, ces chiffres restent étonnamment élevés. Autrement dit, si les pratiques chutent, l'athéisme, lui, progresse peu.

2.3. L'appartenance religieuse comme composante identitaire

En dépit du pluralisme religieux et des critiques adressées à l'égard de sa manifestation institutionnelle, le catholicisme demeure la religion à laquelle s'identifient la majorité des Français. En 1994, « invités à classer les religions par ordre de préférence, 68 % des Français mettaient en tête le catholicisme » (Delestre, 1997, p. 13). La tradition conserverait donc un certain poids, la religion constituerait une part de l'héritage culturel que les différentes générations se doivent de transmettre, l'appartenance catholique contribuerait toujours à la reconnaissance d'une identité française particulière. Selon Hervieu-Léger (2001), la France est un « pays où l'athéisme et l'indifférence religieuse eux-mêmes [s'expriment] sur

un mode catholique » (p. 29). Cette appartenance, qu'elle soit assumée ou non, transparaît de plusieurs façons : dans la manière dont est traité le problème des « sectes », comme nous le verrons, ou à travers la médiatisation et le respect qu'inspirent les « grands héros du croire et de la charité » que sont, par exemple, mère Térésa et l'abbé Pierre (Bœspflug et al., 1996, p. 46). L'identité religieuse ne peut donc être ni réduite à, ni traduite par des pratiques. En outre, les critiques formulées à l'égard des institutions ne doivent pas masquer un attachement fort à certaines valeurs portées par les religions.

En effet, tout en s'éloignant de l'Église, de nombreux Français « trouvent des vérités fondamentales dans beaucoup de religions » qui constitueraient un « vecteur d'humanité » et « des voies d'accès à la sagesse » (Bréchon, 2000a, p. 3). Les croyances véhiculées par les grandes religions se modifient mais perdurent. Ainsi, la croyance en une vie après la mort stagne et la croyance en Dieu baisse peu au fil des ans mais évolue : Dieu est plus souvent assimilé à un esprit qu'à une personne et est de moins en moins associé à une croyance au diable chez les chrétiens français, anglais et américains (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). Il est de plus en plus défini comme une puissance sans nom aux caractéristiques imprécises et parfois éloignées de celle du Dieu tel que défini par l'Église (Hervieu-Léger, 2002). Cette mutation de la croyance en un être transcendant l'humain illustre les évolutions plus larges qui touchent le religieux ces dernières années, un religieux toujours prégnant.

3. LE MARCHÉ RELIGIEUX ACTUEL

La modernité a ainsi conduit à une mondialisation des croyances et à la relativisation des religions historiques. Les progrès scientifiques ont aussi contribué à ce que la véracité de certains dogmes soit remise en question. Mais la modernité a également créé des questionnements nouveaux et la science reconnaît ses limites (Argyle, 1985). De nos jours, l'homme ressent toujours le besoin de donner un sens à son existence dans des sociétés anxiogènes et la religion reste une manière de faire face à ces incertitudes (Bœspflug et al., 1996). De plus, si perte d'emprise des institutions et rationalisation il y a, l'individu n'en ressent pas moins le besoin d'appartenir à un groupe et d'avoir une identité marquée (Willaime, 1995). C'est ainsi que les sociétés modernes ne sont, en réalité, pas sécularisées dans le sens où la croyance au sens large et la religion en particulier y tiennent encore une place non négligeable. Par exemple, « les États-Unis, société occidentale qui passe pour

incarner par excellence les idéaux de la modernité, en particulier la liberté et les avancées technico-scientifiques, sont une société profondément religieuse : 40 % des Américains fréquentent un office religieux chaque semaine » (Bœspflug et al., 1996, p. 50). Le religieux contemporain se vit et s'exprime néanmoins différemment : l'individu y revendique son individualité et souhaite rester libre. À cette nouvelle demande correspondent de nouvelles offres sur le marché religieux.

3.1. La nouvelle demande en matière de croyances

L'individu ressent toujours le besoin de croire, mais il souhaite avoir le choix de ses croyances, ce qui explique qu'il s'écarte des institutions religieuses jugées trop rigides et contraignantes. « 71 % des Français (âgés de 18 ans et plus) étaient d'accord en 1994 pour dire que "de nos jours, chacun doit définir lui-même sa religion indépendamment des Églises" » (Delestre, 1997, p. 15). Le sujet veut ainsi être libre de choisir sa religion, de ne pas en choisir, d'en changer et de sélectionner, au sein même d'une ou de plusieurs religions, ce qui l'intéresse personnellement (Bœspflug et al., 1996 ; Wulff, 1997). La religion s'individualise, les croyances deviennent souples, utilitaires et éphémères. « C'est le règne du *do it yourself* », du bricolage et du nomadisme religieux (Champion, 1993 ; Sanchez, 2009 ; Willaime, 1995, p. 84). L'individu croit en empruntant des notions à d'autres univers religieux et en les combinant à des éléments sélectionnés dans la tradition chrétienne qui l'imprègne. C'est ainsi que la résurrection cohabite aujourd'hui avec la réincarnation dans le système de croyance de nombreux Français (Willaime, 1995). « L'homme moderne se compose son menu : un zeste de bouddhisme, un soupçon d'ésotérisme, une référence à Jésus pour lier la sauce » (Testot & Dortier, 2005, pp. 159-160).

Ce bricolage des croyances s'oppose donc à la rigidité des dogmes portés par les Églises et la place qu'y occupent la subjectivité, l'émotion et l'expérience constituent, elles, une réaction à la froideur et au rationalisme caractéristiques des sociétés modernes. Les notions et les pratiques empruntées doivent être expérimentables et bénéfiques pour l'individu (Willaime, 1995). Cet aspect du religieux moderne trouve une illustration parfaite dans l'attrait ressenti par de nombreux Occidentaux à l'égard du Bouddhisme. En effet, ce dernier valorise l'expérience, la tolérance et la liberté. Il vise le salut, le bonheur et l'accomplissement du corps et de l'esprit tout en laissant « chacun libre de suivre sa propre voie » (Hervieu-Léger, 2001, p. 89). Le bouddhisme compte néanmoins plus de sympathisants que de

convertis en France. Ce sont surtout certaines croyances et des pratiques liées à la méditation qui trouvent leurs adeptes (Clarke, 2006). Mais il bénéficie tout de même d'une image particulièrement positive relayée par les médias. On le perçoit d'ailleurs plus comme une sagesse ou une philosophie de vie qu'une religion comme si le terme de religion était à présent entaché d'une connotation négative (Hourmant, 2005 ; Koné-El-Adji, 2000).

3.2. Des offres adaptées : les nouveaux mouvements religieux

Cette demande de liberté, d'émotion, d'expérience et de bien-être a conduit à la prolifération d'offres spirituelles adaptées à ces nouvelles aspirations, à la société moderne et à la science (Bœspflug et al., 1996). Ces « nouveaux mouvements religieux » (NMR) issus, pour certains, de ce que Champion (1993) appelle la « nébuleuse mystico-ésotérique », sont extrêmement variés, ont fait l'objet de diverses classifications et connaissent un succès variable (Clarke, 2006). Les sociologues ont néanmoins déterminé des caractéristiques communes à ces mouvements hétérogènes. Selon Willaime (1995) notamment, les NMR adoptent d'abord une vision unitaire de l'individu et du monde. Le spirituel ne s'oppose plus au matériel et au rationnel, le corps à l'esprit ou l'homme à la nature et au reste de l'univers. Ils prétendent en outre pouvoir guérir certains maux et ainsi « constituer une alternative thérapeutique à la médecine séculière ». Cela passe par l'expérimentation : « les individus sont moins invités à adhérer à un corps de doctrines qu'à expérimenter une forme de sagesse censée procurer du bien-être ». On le voit, contrairement aux religions traditionnelles, les NMR sont tournés vers l'ici bas, le concret et le pratique, et n'hésitent pas à utiliser des techniques modernes pour promouvoir leurs services. Enfin, « ces mouvements se présentent souvent comme non exclusifs par rapport aux religions existantes et admettent donc la multi-appartenance » (Willaime, 1995, p. 64) laissant ainsi l'homme moderne aussi libre et mobile qu'il le souhaite.

Le courant « New Age » illustre les caractéristiques fondamentales des NMR. Il naît aux États-Unis dans les années 1960 et annonce l'avènement prochain d'une nouvelle ère, l'ère du Verseau, caractérisée par l'harmonie entre le corps et l'esprit, la science et la foi. Pour se préparer à ce changement, le mouvement préconise au croyant un travail personnel d'élargissement de la conscience et de découverte de soi. Il conseille également l'adoption de comportements écologiques afin de soigner la terre gravement affectée par l'activité humaine. Dans l'attente de la nouvelle ère, les adeptes du courant combattent la technologie et le

matérialisme de l'Occident (Chauvin, 2008). L'aspect religieux de ce mouvement n'est pas frappant, surtout s'il est comparé au religieux traditionnel. Il est vrai que le terme de NMR ne satisfait pas l'ensemble de la communauté scientifique. Il regroupe des phénomènes très variés dont certains ne sont pas nouveaux alors que la part religieuse d'autres est contestée. On aurait affaire à des fausses ou des « pseudos religions » que Saroglou, Christians, Buxant et Casalfiore (2005) appellent « mouvements religieux contestés » et que l'opinion publique assimile à des sectes (Champion & Cohen, 1999 ; Champion, & Hourmant, 1999). L'homme moderne, en quête de sens et de bien-être, serait libre mais isolé et vulnérable dans un marché fortement concurrentiel (Hervieu-Léger, 2001). Ces phénomènes sectaires, au même titre que l'extrémisme religieux exprimé par les croyants insatisfaits du religieux actuel, constituent des dérives qui inquiètent.

3.3. La question des dérives religieuses

Le concept de « nouveaux mouvements religieux » décrit le dynamisme des croyances et des pratiques actuelles. Un individu peut ainsi, aujourd'hui, se reconnaître dans plusieurs NMR tout en appartenant partiellement à une religion plus classique (Clarke, 2006). Comme nous l'avons vu, ce terme présente l'inconvénient de s'appliquer à des groupes très divers, y compris des communautés dites « faussement religieuses ». Tous en assumant le caractère imprécis du concept, les universitaires préfèrent néanmoins parler de NMR ou de « mouvements religieux contestés » dans l'étude objective et neutre de ce que d'autres appellent « sectes ». Ce parti pris fait l'objet de débats entre la communauté scientifique et les médias, la sphère politique mais également la population inquiète des dérives de ces groupes « pas assez religieux ». Une autre forme de dérive religieuse est l'objet de tous les tourments : les groupes « trop religieux ». En effet, l'extrémisme occupe une large place dans l'actualité telle que présentée par les médias occidentaux et conduit également le politique à s'immiscer dans la sphère privée des croyances et des pratiques.

3.3.1. Le phénomène sectaire

Au même titre que l'étude de la religion à ses débuts, les sectes ont d'abord et surtout été traitées par les sociologues. Une première définition de cet objet a été proposée par Weber

et reste la plus citée dans les publications des sociologues aujourd'hui (voir par exemple Bœspflug et al., 1996 ; Hervieu-Léger, 2001 ; Hourmant, 2002 ; Pace, 2002 ; Willaime, 1995). Cette définition considère que la secte et l'Église constituent deux manières de vivre la religion. La première se caractérise par une adhésion volontaire de ses membres, une implication personnelle importante, la soumission à une forte autorité charismatique et, surtout, une attitude critique à l'égard du reste du monde et la défense de valeurs différentes, ce qui induit une coupure plus ou moins importante vis-à-vis de la société et, éventuellement, des conflits avec les institutions. Alors qu'on devient membre d'une secte, on naît membre d'une Église. Dans cette dernière, la tradition, le conformisme groupal et le poids de l'institution se substituent au choix individuel et la force de l'engagement y est très variable. Contrairement à la secte, l'Église s'est, dans une certains mesure, accommodée à la société. Ces deux modes religieux constituent les extrêmes d'un continuum puisque les caractéristiques de l'un peuvent être repérées chez l'autre (Pace, 2002 ; Saroglou et al., 2005). Ainsi, l'engagement important et volontaire de nouveaux convertis concerne aussi les Églises instituées. Ces dernières comprennent en outre des formations sectaires et ont, pour la plupart, été, à un moment ou à un autre, considérées comme des sectes avant d'être socialement reconnues. À l'inverse, certaines sectes ne répondent pas à tous les critères définis précédemment parce qu'elles ont fait des compromis avec la société par exemple. Nous verrons que les Témoins de Jéhovah illustrent ces évolutions connues par certaines communautés.

3.3.1.1. Le point de vue des politiques

Le concept de secte a été remis au goût du jour dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle suite à la découverte de cas de suicides et d'homicides collectifs de membres de certains groupes religieux. Ces événements dramatiques ont directement touché des pays dits développés et particulièrement la France qui s'est alors inquiétée de la prolifération « insidieuse » de ces mouvements dangereux qui prétendent répondre au « désarroi » de certains individus faibles dans une société moderne anxiogène (Gest & Guyard, 1996). Malgré le flou définitionnel entourant les concepts de secte et de religion et en dépit des principes de liberté religieuse, de respect du pluralisme, de laïcité et de neutralité de l'État, la France a souhaité légiférer pour mieux contrôler ces dérives. Une c*ommission d'enquête sur les sectes*, présidée par Gest et rapportée par Guyard a été constituée en 1995 et a défini des critères censés permettre de reconnaître un mouvement dangereux pour l'individu et la

société. Au nombre de ces critères figurent l'isolement de l'adepte vis-à-vis de la société, la pression psychique et physique exercée sur lui pour l'enrôler et le contrôler, l'escroquerie et l'infiltration des institutions publiques par les leaders. Les sectes seraient des « groupes visant par des manœuvres de déstabilisation psychologique à obtenir de leurs adeptes une allégeance inconditionnelle, une diminution de l'esprit critique, une rupture avec les références communément admises (éthiques, scientifiques, civiques, éducatives), et entraînant des dangers pour les libertés individuelles, la santé, l'éducation, les institutions démocratiques. Ces groupes utilisent des masques philosophiques, religieux ou thérapeutiques pour dissimuler des objectifs de pouvoir, d'emprise et d'exploitation des adeptes » (Gest & Guyard, 1996, partie 2.c., § 5).

Le rapport mis au point par cette commission propose, en outre, de se montrer particulièrement vigilant à l'égard de plus de 170 mouvements définis comme sectaires parmi lesquels figurent l'Église de Scientologie de Paris et les Témoins de Jéhovah, mouvement le plus important répertorié. Suite à cette commission, la problématique sectaire a continué à susciter l'intérêt des politiques qui, sur ces recommandations, ont créé une structure interministérielle aujourd'hui appelée « Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires » (MIVILUDES). Cette dernière est responsable de la surveillance des groupes mis en cause, de l'information au public sur les dangers qu'ils représentent et la formation de différents professionnels susceptibles de les rencontrer dans leur activité (Fenech & Vuilque, 2006). Bien que le rapport Gest-Guyard (1996) n'ait aucune valeur juridique en soi, son influence a été importante. La liste qu'il propose a ainsi conduit à des modifications des comportements de la population à l'égard des membres de mouvements répertoriés comme sectes, comportements parfois intolérants, stigmatisants et discriminants (Hervieu-Léger, 2001 ; Luca, 2008). Selon Hervieu-Léger (2001), le rapport aurait directement contribué à ce que les Français s'accordent aujourd'hui sur le fait que le danger représenté par certains mouvements religieux justifie que la liberté de croyance s'efface au profit de la liberté de penser mise à mal par les techniques de manipulation employées par les « gourous ». Il existe effectivement un consensus aujourd'hui dans l'opinion publique sur la nécessité de lutter contre les sectes, bien que le terme pose encore des problèmes de définition, consensus relayé par les médias et caricaturé par les humoristes (Campiche, 1999 ; Champion & Cohen, 1999 ; Luca, 2008 ; Saroglou & Crommelynck, 2011). Les groupes stigmatisés présentent généralement des caractéristiques inconciliables avec la manière dont les gens conçoivent la religion. Ainsi, la marchandisation des produits proposée par certains

mouvements est d'emblée assimilée à une tentative d'escroquerie car elle s'oppose au refus de transaction des biens symboliques exprimé par l'Église catholique (Luca, 2008).

Si les sectes constituent un phénomène universel, la manière dont la France les traite est particulière et contestée. En effet, les États-Unis, par exemple, se sont également inquiétés de la montée en puissance de certaines communautés religieuses, ont vu se constituer de virulents « mouvements antisectes[1] » (anticult movement) dès la fin des années 1960 et ont porté une attention toute particulière aux « sectes sataniques » (satanic cult ; Richardson, Best, & Bromley, 1991b). Néanmoins, la liberté religieuse y est un droit tellement essentiel qu'il n'est pas envisageable, aux États-Unis, de partager « l'hostilité institutionnelle fondamentale » (traduit de Kemp, 2006, p. 314) que la France éprouve à l'égard des NMR. La distance que souhaite conserver le politique américain à l'égard de certains groupes religieux est également souhaitée et valorisée par les sociologues, français notamment, ce qui n'est pas sans provoquer malentendus, débats et conflits.

3.3.1.2. Le point de vue des scientifiques

Les sociologues, pour la plupart, se refusent à adopter le regard critique de l'opinion publique sur les sectes, n'y reconnaissent pas l'objet tel que défini par Weber et préfèrent l'étudier de manière neutre et objective afin de le comprendre et non de le catégoriser selon qu'il serait acceptable ou non (Hervieu-Léger, 2001). Cela les a amenés à dédramatiser le problème sans toutefois nier les dérives dangereuses de certains mouvements. Cette attitude scientifique a été assimilée à une tentative de légitimation des sectes par certaines associations et les pouvoirs publics (Hervieu-Léger, 2001). Autrement dit, contrairement au « sociologue travaillant sur la délinquance ou la criminalité [qui] n'est pas suspecté d'être un délinquant ou un criminel », le spécialiste du phénomène sectaire est accusé d'être un adepte qui tente de justifier les pratiques du groupe auquel il appartiendrait (Luca, 2008, p. 12). Natalie Luca est ainsi qualifiée d'« universitaire incompétente », de « scientifique aveugle » et de « *négationniste*[2] du fait sectaire (…) qui sert la soupe de la scientologie » ou « passe sous

[1] Dans l'emploi qui en est fait aux États-Unis, le terme « cult » est négativement connoté et correspond aux groupes controversés et possiblement manipulateurs, escrocs et dangereux que la France nomme « sectes ». Celui de « sect », en revanche, n'a pas de sens péjoratif et correspond à de petits groupes protestataires au sens sociologique du terme. Les Américains s'étonnent d'ailleurs de l'emploi qui en est fait en Europe (Champion, & Hourmant, 1999 ; Dumortier, 2002 ; Richardson, 2006).
[2] Souligné par nous.

silence [ses] manipulations écrasantes » et embrasse ainsi une vague « cause pro-sectaire » (www.anti-scientologie.ch/crns-nathalie-luca.htm).

De leur côté, les sociologues considèrent que la manière dont l'État français traite la question des sectes s'explique par le passé catholique du pays, encore prégnant. L'Église traditionnelle et historique constituerait toujours, malgré l'exigence de laïcité, une ligne de base, une norme implicite à partir de laquelle les nouvelles formes religieuses seraient comparées, jugées plus ou moins déviantes, respectables ou condamnables (Champion & Cohen, 1999 ; Hervieu-Léger, 1999). La France serait ainsi « allergique » au pluralisme religieux qui s'écarte d'un « religieusement correct » incarné par les croyances, les pratiques et les valeurs classiques associées à l'Église catholique (Hervieu-Léger, 2001). Dans leur rapport, Gest et Guyard (1996) admettent en effet que les mouvements en cause sont « distincts des religions traditionnelles » et reflètent les « grands problèmes qui se posent aux sociétés actuelles, qu'il s'agisse du déclin des religions traditionnelles, de la mutation des structures familiales, de la remise en cause des valeurs morales, de la place du politique ou de la crise économique et sociale » (conclusion, § 2). Si les sociologues montrent que l'image que l'opinion publique a des sectes est « biaisée » et que le contrôle que souhaite exercer l'État n'est pas toujours justifié ni adapté, ils signalent néanmoins que les dérives sont possibles et plaident un examen au cas par cas (Champion & Cohen, 1999). En effet, une communauté peut présenter des caractéristiques sectaires sans constituer un danger et ne mérite ainsi pas la stigmatisation qui lui est actuellement réservée. En outre, les mouvements religieux minoritaires sont anciens pour certains et ont connu des évolutions au fil du temps qui justifieraient que le regard critique qu'on leur porte change. C'est par exemple le cas des Témoins de Jéhovah.

Cette communauté a bénéficié d'une observation participante de Dericquebourg (1999) qui la définit comme une secte au sens sociologique du terme. En effet, les Témoins de Jéhovah constituent un groupe élitiste de volontaires qui contestent fortement la société. Ils refusent ainsi certaines pratiques qu'elle exige, qui la caractérisent et la légitiment, tels que le service militaire, le vote, ou les transfusions sanguines (Hourmant, 2002). Cette attitude est perçue comme un trouble à l'ordre public qui justifierait que le groupe soit défini en tant que secte, au sens commun du terme, et soit l'objet de la vigilance des pouvoirs publics. Néanmoins, le temps passant, la protestation est devenue moins radicale, le groupe s'est, dans une certaine mesure, adapté à la société avec laquelle il a passé des compromis. Ainsi, les Témoins de Jéhovah acceptent, aujourd'hui, le mariage civil et la justice humaine. En outre, les évolutions de la société ont relativisé la marginalité de leurs pratiques : le service militaire

a été supprimé, des alternatives thérapeutiques à la transfusion sanguine ont été mises au point et les comportements de vote ont perdu de leur importance (Dericquebourg, 1999 ; Hervieu-Léger, 2001 ; Luca, 2008). Si, en 1999, Dericquebourg considère toujours que les Témoins de Jéhovah constituent une communauté de type secte au sens sociologique du terme, il remet en cause la pertinence de cette désignation au sens commun du terme.

En appliquant des concepts et des théories classiques dans leur domaine à l'étude du phénomène sectaire, les psychologues aussi montrent que la frontière séparant le type Église du type secte n'est pas catégorique, rigide et définitive. C'est d'abord dans le but d'appréhender les processus de groupe intervenant dans l'engagement dans un mouvement sectaire que la psychologie s'est intéressée au phénomène. L'influence sociale telle qu'elle s'exerce au sein de groupes « classiques » est ainsi retrouvée dans le cas des sectes : la soumission à l'autorité de Milgram (1974), le conformisme de Asch (1955), la normalisation de Montmollin (1965) et la polarisation de Moscovici et Zavalloni (1969 ; Py & Roussiau, 2008 ; Sanchez, 2009). À l'interface du groupal et de l'individuel, l'étude de référence reste celle de Festinger, Riecken et Schachter (1956) qui utilisent le concept de dissonance cognitive pour expliquer la survivance de groupes dont les prédictions ne se réalisent pas. Plus récemment, des études en psychologie se sont attachées à saisir les caractéristiques cognitives et affectives des membres de « mouvements religieux contestés » (MRC). Chouvier (1999) en propose ainsi une analyse psychanalytique et Saroglou et al. (2005) y découvrent des liens à l'attachement parental. Il apparaît surtout que « les membres des MRC ressemblent fortement [aux] personnes croyantes "classiques" » et qu'ils s'en distinguent « en termes d'intensité plus fortes des réalités psychologiques sous-jacentes » (Saroglou et al., 2005, p. 9). Finalement, ce sont pour des raisons semblables, mais plus ou moins centrales, que certains individus se dirigent vers des NMR ouverts alors que d'autres deviennent adeptes d'une secte fermée : un besoin spirituel, l'attachement à des valeurs humanistes et la recherche d'un sens à donner à sa vie. Ce qui les distingue réside surtout dans la soumission acceptée ou non à la parole d'un leader charismatique (Mayer, 1999). Or, à l'heure actuelle, les croyants tendent à se distancier des autorités religieuses et préfèrent vivre leurs croyances librement et individuellement, ce qui devrait contribuer à reconsidérer la question des dérives sectaires.

3.3.2. L'extrémisme religieux

Même si les médias surestiment le phénomène, de nouvelles formes d'extrémisme religieux émergent effectivement depuis les années 1960 et 1970 dans le monde (Tincq, 1993). Cet extrémisme religieux est né suite à la publication des « fondamentaux » du protestantisme au début du XX^{ème} siècle aux États-Unis puis s'est révélé au sein d'autres religions de diverses façons (Altemeyer & Hunsberger, 2005 ; Willaime, 1995). Le fondamentalisme protestant, tout d'abord, naît en réaction au libéralisme économique, politique et surtout religieux américain et prône une lecture littérale de la Bible, unique source de vérité. En cela, les extrémistes protestants croient en l'existence de Satan, responsable de tous les maux, et luttent activement contre ses manifestations supposées telle que les cultes – ou sectes – sataniques (Richardson et al., 1991b). L'extrémisme se démarque donc du phénomène sectaire puisqu'il le combat et le dénonce (Bromley, 1991). Ce fondamentalisme américain touche toutes les dimensions de la société : des clercs mais également des journalistes, d'anciens membres de « sectes », des thérapeutes et des leaders politiques, chacun y trouvant une aide particulière (Richardson et al., 1991b). En s'insérant ainsi dans toutes les franges de la société, le fondamentalisme devient une force politique et économique puissante dans la société américaine et trouve régulièrement l'opportunité d'exposer son avis quant à l'éducation des enfants, les programmes scolaires ou le droit à l'avortement. Ces premiers extrémistes contemporains ne s'opposent pas à la modernité puisqu'ils utilisent des techniques de communication récentes pour opérer une évangélisation militante massive, agressive et terrifiante de la population. Ils souhaitent surtout « moraliser » la société moderne, lutter contre le Mal qui s'y insinue et, pour cela, proposent des services spirituels sous des formats inédits qui collent aux aspirations spirituelles actuelles (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Willaime, 1995). À l'inverse, l'intégrisme catholique s'oppose à la modernité autant qu'au libéralisme. Ces traditionalistes croient également à l'infaillibilité et l'autorité absolue de la Bible (McFarland & Warren, 1992). Sur la base d'une enquête de 1998, Bréchon (2000a) note que ces croyances sont partagées par une minorité de catholiques à la fin de XX^{ème} siècle. Ces derniers estiment que seule leur religion est vraie et considèrent que la Bible, traduisant réellement la parole de Dieu, doit être lue littéralement. L'islamisme musulman, lui, s'oppose à l'Occident corrompu et barbare et refuse son influence sous quelque forme que ce soit. Ce radicalisme s'exprime souvent sous la forme spécifique d'un

engagement politique fort et actif dans le but de constituer un État islamique (Willaime, 1995).

L'extrémisme religieux prend ainsi des formes sensiblement différentes selon qu'il exprime le fondamentalisme protestant, l'intégrisme catholique ou l'islamisme musulman, mais également l'ultra-orthodoxie juive ou le fanatisme hindou. Les chercheurs sont néanmoins parvenus à mettre en évidence des caractéristiques communes à ces différentes formes. Ainsi, l'extrémiste s'inquiéterait surtout de l'affaiblissement du poids de la religion dans les sociétés ainsi que de sa pluralisation acceptée voire valorisée par de nombreux acteurs de la modernité (Richer, 2005). Considérant que seules ses croyances sont vraies, l'individu doit réaffirmer son identité, ses valeurs et les traditions caractéristiques de sa confession pour rester vertueux et ne pas céder aux maux qui l'environnent. Se dessine alors un « religieux plus exclusif, aux contours doctrinaux plus fermes et aux délimitations sociales plus précises » (Bœspflug et al., 1996, p. 38), incluant un respect et un contrôle plus importants des croyances et des pratiques. Les extrémistes ont, on le voit, une vision duelle du monde : le Bien qu'ils incarnent s'oppose au Mal, c'est-à-dire à ce qui est extérieur à leur groupe et qui ébranle inexorablement les valeurs et les institutions les plus chères de la société (Appleby, 2006 ; Stevens, 1991). Dans le traditionalisme chrétien, le Mal correspond à Satan qui souhaiterait répandre l'immoralité afin de régner sur le monde. Face à ce danger, le croyant doit réaffirmer son appartenance et lutter contre certaines déviances assimilées à des manifestations du satanisme sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir (Victor, 1992). Il est délicat de déterminer d'autres points communs aux diverses expressions de l'extrémisme. En effet, on l'a vu, l'attitude des extrémistes vis-à-vis de la modernité, par exemple, est ambivalente : certains l'utilisent alors que d'autres la condamnent. Cela a amené Appleby (2006) à parler, à leur propos, de « modernes anti-modernes » (anti-modern moderns, p. 200). Enfin, contrairement à l'image que beaucoup d'individus en ont, l'extrémisme religieux ne s'accompagne pas nécessairement d'actes violents ou d'une insertion sournoise dans la sphère du politique (Appleby, 2006).

4. LA RELIGION DES JEUNES

Depuis le début des années 1960, la religion des Français connaît des évolutions que l'on peut simplifier comme suit : baisse des pratiques, modifications des croyances dans le

sens d'une individualisation et, corrélativement, éloignement important vis-à-vis des institutions religieuses. De nombreuses enquêtes, sociologiques principalement, mettent en évidence des évolutions identiques mais plus marquées chez les jeunes ces cinquante dernières années. Ainsi, les adultes sont, aujourd'hui, moins croyants et moins pratiquants que leurs parents ne l'étaient, mais plus que leurs enfants ne le sont (Rémond, 2000).

Cependant, quand il s'agit d'aborder la religion des jeunes français, une question se pose : à quelle tranche d'âge correspondent les « jeunes » ? La plupart des enquêtes fixent la limite inférieure de cette tranche à 18 ans pour des questions légales. Quelques études ont néanmoins porté sur une population adolescente : de 12 à 15 ans (Champion & Lambert, 1992), de 14 à 16 ans (Béraud & Willaime, 2009) ou de 13 à 19 ans (Potel, 1992). Elles révèlent des évolutions du religieux tout à fait similaires à celles que connaissent des sujets majeurs. Mais c'est surtout la limite supérieure de la tranche d'âge des « jeunes » qui s'avère délicate à déterminer. En effet, aujourd'hui, le début de l'âge adulte, déterminé par le départ du foyer parental ou l'entrée dans la vie active (Roudet, 2001), devient plus tardif, ce qui autorise à élargir la tranche d'âge des « jeunes ». Pourtant, il semblerait que l'inverse se produise : les études les plus récentes considèrent que la jeunesse s'achève plus tôt que les premiers sondages effectués sur le sujet. Ainsi, Lambert (1992) constate que ces derniers concernaient les 20 à 34 ans. En 1975, Argyle et Beit-Hallahmi définissent les jeunes comme étant âgés de 18 à 30 ans. Plus récemment, des enquêtes sur les valeurs des Français considèrent que les répondants âgés de 18 à 29 ans appartiennent à la catégorie des jeunes (Galland & Roudet, 2001). Dernièrement, un sondage *Harris Interactive* (Lévy & Desreumaux, 2011) fixe cette tranche à 18-24 ans. Seul Bobineau (2008) dans son enquête sur les croyances sataniques semble s'adapter aux évolutions sociales en considérant comme jeunes les 12-35 ans. Il s'avère donc très difficile d'effectuer des comparaisons des données d'une enquête à l'autre et de tirer des conclusions générales. En outre, il est parfois délicat d'interpréter des croyances et des pratiques particulières montrées par une population jeune. Traduisent-elles un effet d'âge ou un effet de génération (Galland, 1994) ? Malgré ces difficultés caractéristiques de la population étudiée, les données dont nous disposons semblent montrer que les jeunes s'éloignent également des institutions religieuses tout en se rapprochant d'une forme de spiritualité. Quant aux effets d'âge et de génération, les deux interviendraient et il semble difficile de les distinguer (Galland, 1994).

4.1. L'éloignement institutionnel

Une grande partie de la jeunesse française actuelle n'attache que peu voire pas d'importance aux valeurs religieuses (Roudet, 2001). Certains jeunes adoptent même une attitude plutôt négative à l'égard de l'institution et de la tradition religieuses, contrairement à d'autres institutions, comme la police ou l'éducation, en lesquelles ils conservent une certaine confiance (Bréchon, 2000a ; Michelat, 1990b). La régulation rigide des comportements effectuée par l'Église ne correspond plus aux jeunes occidentaux vivant dans la modernité (Tapia, 2001). Cet éloignement de l'institution s'accompagne d'une baisse des appartenances, mais également d'une chute continue et importante des pratiques de toutes sortes : baptêmes, professions de foi, confirmations, confessions, catéchisme, prières, messe hebdomadaire (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Delestre, 1997 ; Lambert, 2001 ; Michelat et al., 1991). Cette chute des pratiques concerne également les jeunes musulmans et les jeunes protestants (Ababou, 1992 ; Delestre, 1997 ; Michelat, 1992) et s'effectue au profit d'une attitude d'indifférence à l'égard de la religion (Delestre, 1997). Les croyances « fortes » ne sont pas épargnées même si elles connaissent une désaffection moins importante (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Delestre, 1997). Les jeunes sont ainsi de moins en moins nombreux à déclarer croire en Dieu (Delestre, 1997 ; Lévy & Desreumaux, 2011 ; Michelat, 1990b).

Cet éloignement du religieux est généralement rapproché d'un affaiblissement de la transmission des valeurs et habitudes religieuses au sein de la famille. En effet, les croyances et les pratiques des individus se révèlent fortement dépendantes des attitudes parentales (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Michelat, 1990b). Même si la transmission religieuse semble toujours importante au sein du foyer (Mathieu, 2009), les adolescents d'aujourd'hui refusent plus souvent, plus soudainement et plus durablement de s'identifier à la religion de leurs parents (Delestre, 1997). Ils souhaitent faire leurs choix de manière autonome et se construire une identité propre (Tapia, 2001). De plus, les parents eux-mêmes assouplissent l'héritage religieux qu'ils transmettent à leurs enfants, ils ne considèrent plus les valeurs religieuses comme étant les plus importantes à transmettre (Delestre, 1997). Enfin, diverses offres religieuses différentes du modèle unique proposé par la famille sont rendues visibles sur le marché par les médias et un réseau amical ou scolaire plus large, « mondialisé », ce qui relativise l'impact d'une socialisation chrétienne (Delestre, 1997 ; Hervieu-Léger, 2001 ; Voyé, 2001). Les écarts entre les générations s'accentuent donc au niveau des croyances, des appartenances et des pratiques (Lambert & Michelat, 1992). Mais d'une génération à l'autre

ainsi qu'au cours de la vie d'un même individu, le religieux connaît d'autres évolutions qui ne tendent pas toutes vers une baisse : les jeunes croient toujours mais différemment. De nouvelles aspirations les conduisent à expérimenter une forme de spiritualité (Hervieu-Léger, 2001).

4.2. Le rapprochement spirituel

Alors que pour d'anciennes générations, se déclarer sans religion revenait à se définir comme athée, la baisse des croyances ne s'accompagne pas d'une montée de l'athéisme chez les jeunes français ainsi que les jeunes américains (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Carrier, 1961 ; Delestre, 1997 ; Lambert & Michelat, 1992). Le déclin du sentiment d'appartenance à une religion se fait plutôt au profit d'un positionnement intermédiaire caractérisé par du « probable », du « peut-être », du « pourquoi pas » ou du « ne sais pas » (Lambert, 2001 ; Willaime, 1995). Les croyances portées par les grandes religions ne sont pas complètement abandonnées mais connaissent des mutations : l'idée de Dieu devient plus vague et, surtout, la croyance en une vie après la mort perdure et se révèle plus fréquente chez les jeunes qu'au sein des autres tranches d'âge (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Bœspflug et al., 1996 ; Bréchon, 2000a), « comme si, dans un contexte de perte de l'emprise religieuse institutionnelle, subsistait le besoin de gérer l'angoisse de la mort, noyau le plus résistant de la religiosité » (Michelat, 1990b, p. 611). Cette croyance semble même augmenter : sur la base de trois enquêtes portant sur les valeurs des Français, Lambert (2001) note qu'elle a connu une augmentation de 34 % entre 1981 et 1999 chez les 18-29 ans. De même, la croyance en la réincarnation a augmenté de 56 % tout en étant régulièrement mêlée à la notion de résurrection chez les sujets croyants (Delestre, 1997 ; Lambert, 2001). Ainsi, comme leurs aînés, les jeunes s'ouvrent à différentes religions, relativisent la vérité de chacune, montrent une grande tolérance à l'égard d'autrui et se bricolent un système de croyances qui, sur fond de catholicisme, emprunte des notions et des pratiques à d'autres religions (Bréchon, 2000a ; Delestre, 1997).

Ces croyances ne sont néanmoins pas toujours définies comme religieuses par l'individu. Les jeunes, plus particulièrement, préfèrent parler de « spiritualité » bien que, comme celui de religion, ce concept soit « polysémique », « instable » et « fluide » et se laisse difficilement appréhender en termes de définition et d'opérationnalisation (Clarke, 2006 ; Saroglou, 2001, 2003b). En effet, cette spiritualité moderne est tantôt perçue comme une

composante religieuse, « à côté d'autres aspects de la foi tels que la pratique, le rituel, les doctrines, ou la vie en communauté », tantôt considérée comme une notion plus large englobant la religion (Saroglou, 2003b, p. 479). Elle est enfin de plus en plus fréquemment distinguée de la religion, en particulier chez les jeunes qui sont quelques uns à se définir comme spirituels non-religieux (Saroglou, 2003b, 2008). Cette notion de spiritualité illustre les évolutions actuelles du religieux puisqu'elle renvoie à l'attrait ressenti par l'individu en quête de sens pour « certains aspects traditionnellement liés au religieux et qui aujourd'hui peuvent (pas nécessairement mais souvent) être abordés dans un cadre non religieux » (Saroglou, 2003b, p. 473). Elle exprime ainsi le besoin d'autonomie et de liberté de croyance ressenti par l'homme moderne. La spiritualité suppose par exemple une référence au transcendant, mais celui-ci n'est pas nécessairement le dieu d'une Église historique (Rose, 2006 ; Saroglou, 2008). En outre, contrairement au religieux classique, la spiritualité valorise plus l'expérience que les pratiques, rejette le conservatisme et défend des valeurs universelles : l'individu appartient « à la grande communauté des hommes » et non à « une lignée » de croyants particuliers (Saroglou, 2003b, p. 501)[1].

Les dernières enquêtes menées auprès des jeunes ont donc dû élargir le champ du religieux afin d'appréhender les nouvelles aspirations des jeunes d'aujourd'hui en matière de croyances. La plupart d'entre elles ont notamment inclus des questions relatives à des « croyances parallèles ». Il apparaît que de nombreux catholiques, pratiquants ou non, mais aussi des sujets non-croyants (mais non-athées) croient dans des proportions non négligeables et de plus en plus importantes à l'astrologie, aux extra-terrestres, à la télépathie, à la voyance et au spiritisme (Bréchon, 2000a ; Delestre, 1997 ; Lambert, 2001). Ces croyances, dont certaines sont définies comme « scientifiques » voire « médicales » par les répondants, illustrent les compromis effectués par l'individu qui souhaite vivre dans la modernité sans pour autant subir un « désenchantement » total du monde (Champion & Cohen, 1999 ; Lambert, 1994). Si ces croyances se révèlent importantes et partagent quelques caractéristiques avec le religieux et/ou le spirituel, elles nous semblent néanmoins relativement éloignées du champ religieux au sens strict. Quoi qu'il en soit, compte tenu de l'importance accordée à la liberté de croire, il n'est pas étonnant de constater, pour finir, que l'attrait éprouvé par les jeunes pour la spiritualité ou des croyances parallèles ne se révèle pas au sein de mouvements extrémistes, ne prennent pas la forme d'une forte orthodoxie ni d'un

[1] Ce relâchement des appartenances pourtant caractéristiques de l'homme social amène Saroglou (2003b) à se montrer « sceptique quant à la pérennité de la spiritualité moderne ou au moins quant à la pérennité de son caractère fortement individualisé » (p. 501).

engagement dans une « secte » (Lambert, 1994, 2001). En 2006, une *commission d'enquête relative à l'influence des mouvements à caractère sectaire et aux conséquences de leurs pratiques sur la santé physique et mentale des mineurs* – présidée par Fenech et rapportée par Vuilque – s'inquiète de l'imprégnation insidieuse et considérable d'une culture gothique dangereuse dans la vie des adolescents. Elle s'alarme de constater l'existence d'une mouvance satanique en France visible à travers la médiatisation de « gourous » chanteurs de rocks et la publication d'une littérature choquante (Fenech & Vuilque, 2006). Les études scientifiques, elles, sont plus rassurantes et montrent que les jeunes sont finalement peu concernés par les mouvements prônant une coupure avec la société, des croyances absolues et des pratiques contraignantes.

5. CONCLUSION : DES SCIENCES DES RELIGIONS

Les auteurs s'accordent aujourd'hui pour affirmer que les prédictions qui annonçaient la fin du religieux dans les sociétés modernes ne se vérifient pas. Ils ne considèrent toutefois pas que les croyances actuelles traduisent un retour de la religion ou une religion amoindrie, mais plutôt une religion différente (Testot & Dortier, 2005 ; Willaime, 1995) qui rend les modèles et les échelles des précurseurs dépassés et inadaptés. En effet, les pratiques ne révèlent plus la force de la foi, l'orthodoxie n'est principalement vécue que par les membres de mouvements extrémistes minoritaires, l'appartenance est plus formelle que réelle et les croyances se diversifient, s'individualisent, se bricolent et se modifient. Ces évolutions rapides et continues rendent le choix d'outils de mesure difficile, la formulation de théories plus délicate encore, la pertinence des conclusions éphémère et la portée des modèles restreinte.

La modernité, ou « l'ultra-modernité », se révèle incapable de répondre à toutes les questions existentielles de l'homme et suscite de nouvelles incertitudes. Le besoin de croire reste prégnant mais se désintitutionnalise et porte sur des objets plus divers. Cela a conduit certains sociologues à discerner du religieux dans des domaines inattendus : un match de foot serait une forme de *rituel sacré* et une star de la chanson serait *idolâtrée* comme *un dieu* (Bœspflug et al., 1996 ; Hervieu-Léger, 2008). Après avoir hésité à considérer la religion comme un objet d'étude, les chercheurs montrent aujourd'hui une tendance inverse qui consiste à « voir du religieux partout » (Willaime, 1995, p. 82) et à en proposer des définitions

laissant supposer que « tout est religion » (Roussiau, 2008 ; Vergote, 1987). De la même manière, après avoir rejeté ou simplement ignoré le fait religieux, les médias d'aujourd'hui lui accordent une place importante, reflétant ainsi les nouvelles préoccupations de la population en permettant une appartenance en demi-teinte et des croyances plurielles et mondialisées (Campiche, 2000 ; Willaime, 2000). Mais ils contribuent aussi à véhiculer certains stéréotypes : le bouddhisme bénéficie d'une image médiatique favorable alors que l'islam y est « diabolisé » (Bréchon, 2000b ; Yavari-D'Hellendourt, 2000).

Ces observations montrent que les scientifiques ont plus que jamais matière à travailler même si leur tâche s'annonce toujours difficile (Wulff, 1997). En effet, les études à venir doivent viser à comprendre la religion telle qu'elle se manifeste actuellement tout en veillant à la délimiter, la spécifier, la différencier d'autres formes de croyances. Le chercheur devra également reconnaître la portée limitée de ses conclusions. En effet, les constatations faites auprès de jeunes français par exemple, ne peuvent être généralisées sans une certaine prudence à d'autres tranches d'âge, à d'autre cultures ni même aux jeunes français d'hier et, surtout, de demain. L'intuition de James (1902) selon laquelle « la religion et la science seraient coéternelles » (p. 105) semble se vérifier. La religion continue d'exister sous des formes diverses et suscite actuellement l'intérêt de nombreux chercheurs inscrits dans des spécialités variées. La timide et délicate science de la religion d'hier s'est transformée en actives mais néanmoins toujours délicates sciences des religions aujourd'hui.

CHAPITRE 3 : EXPLORATION DES CROYANCES RELIGIEUSES DES ÉTUDIANTS

1. INTRODUCTION

Ce chapitre expose une étude que nous avons menée dans le but de prendre connaissance des croyances et des non-croyances religieuses d'une population étudiante. En effet, comme nous l'avons vu, de nos jours, certains jeunes éprouvent une attirance pour ce qu'ils nomment la spiritualité, adoptent des croyances particulières et mouvantes sans toutefois s'insérer dans des Églises traditionnelles ni des groupes extrémistes (voir par exemple Delestre, 1997). Les études ayant mis à jour ces évolutions rapides et profondes de la religion ne permettent toutefois pas de faire des prédictions précises et certaines quant au futur de la religion chez les jeunes. Compte tenu du fait que les croyances et les non-croyances religieuses des étudiants constituent un objet d'étude central dans cette thèse, il nous a semblé nécessaire d'effectuer cette étude qualitative préalable. Certains résultats doivent également nous servir dans le cadre de la seconde étude.

Les aspects méthodologiques de la recherche relatifs à la population, la procédure et le matériel seront abordés en détail dans un premier temps. Nous nous attarderons sur les items constitutifs du questionnaire qui a été l'outil utilisé afin de saisir les croyances et non-croyances religieuses des étudiants. Les résultats feront l'objet d'une seconde partie, assez dense, puisque les réponses aux divers items se sont révélées riches et ont fait l'objet d'analyses différentes. Dans un dernier temps, nous discuterons de ces résultats en tentant de mettre en évidence les particularités présentées par notre population en matière de religion.

2. MÉTHODOLOGIE

Cette partie expose les caractéristiques de la population étudiée, le matériel construit ainsi que la procédure suivie dans cette première recherche. Compte tenu de la nature exploratoire de l'étude, la méthode suivie est simple et n'est pas issue d'hypothèses précises. En outre, les variables indépendantes sont invoquées et déterminées a posteriori. Leurs modalités seront donc abordées dans la partie résultats.

2.1. Population

L'étude a porté sur 392 étudiants de licence 2 (N=208) et de licence 3 (N=184) de psychologie de l'Université de Nantes. Après saisie des données, le protocole d'un étudiant de troisième année s'est révélé inutilisable. Les analyses dont il sera question par la suite ont donc concerné les réponses de 391 participants. Bien que ce choix soit critiquable, le parti d'étudier les croyances religieuses d'étudiants en psychologie a été pris en raison de la facilité d'accès à cette population. Par ailleurs, notre échantillon semble représentatif des étudiants de psychologie puisqu'il est constitué d'une majorité de femmes (357 soit 91,5 % de l'échantillon) et présente une moyenne d'âge relativement jeune (21,73 ans).

2.2. Matériel

Le matériel construit pour cette étude correspond à un unique questionnaire à 4 items qui seront abordés par la suite : une tâche d'association libre, une échelle, une question à choix multiple et une question ouverte. Le questionnaire tel qu'il a été présenté aux étudiants est disponible en annexe A.1. Dans le chapitre précédent, nous avons évoqué les nombreuses difficultés inhérentes à la mesure de l'objet « religion », y compris sous le seul aspect des croyances. Nous avons donc fait des choix méthodologiques au regard de notre objectif, de la complexité de l'objet, du manque d'outils satisfaisants déjà existants et de l'originalité des croyances généralement observées chez les jeunes. Le questionnaire construit est « composite » dans le sens où il regroupe des questions ouvertes et fermées, comme préconisé par Gorsuch (1984). Surtout, il ne comprend qu'un petit nombre d'items, rendant ainsi la

passation et l'analyse des données moins « coûteuses ». Ce nombre est néanmoins suffisant, selon nous, pour appréhender, sans a priori, les aspects subjectifs et individuels des croyances et non-croyances religieuses des étudiants (Gorsuch & McFarland, 1972 ; Lau, 1989).

2.2.1. La tâche d'association libre

Le premier item est une tâche d'association libre à partir de l'inducteur « religion ». Le participant est invité à fournir entre 5 et 8 mots spontanément à la lecture du terme comme suit :

Donnez 5 à 8 mots qui vous viennent à l'esprit
quand on vous évoque le mot « religion ».
……..……
……..……
……..……
……..……
……..……
……..……
……..……
……..……

L'association libre est une méthode très ancienne utilisée en psychologie expérimentale depuis Galton (1879) dans le but de saisir « la pensée et les processus intellectuels » de l'individu (Jodelet, 1972, p. 98). Elle permet d'appréhender les idées « obscures » qui surgissent automatiquement et irrépressiblement à l'esprit du sujet et faisant référence à un passé lointain ou non, un souvenir conscient ou non et à des pensées individuelles ou partagées (Galton, 1879). La méthode se décline aujourd'hui en plusieurs variantes telles que l'association libre *simple* pour laquelle une seule réponse est exigée, ou l'association libre *continue* qui demande au sujet de fournir un grand nombre d'associés pendant un temps déterminé ou non (Jodelet, 1972).

L'association libre nous semble particulièrement appropriée pour saisir ce que le terme complexe, vaste et parfois vague de religion peut spontanément évoquer. Par ailleurs, les associés obtenus pourront, après analyse, être utilisés dans notre prochaine étude. Enfin, une association libre *continue* qui demande au participant d'énoncer plusieurs mots permet d'obtenir un plus grand nombre d'associés qu'une association libre simple. Cela s'avère

pertinent dans le cadre de notre étude qui utilise comme inducteur un mot abstrait, type de terme donnant lieu à moins d'associations que les mots concrets (Lambert, 1955). Il est ainsi demandé au participant de donner au moins 5 termes mais pas plus de 8 afin ne pas rendre la passation du questionnaire trop longue.

2.2.2. L'échelle de croyance

Le deuxième item du questionnaire consiste en une échelle de croyance. Les participants sont invités à symboliser leur degré de croyance religieuse à l'aide d'une croix sur une ligne non graduée :

Indiquez à l'aide d'une croix
votre degré de croyance religieuse sur cette échelle.

0 correspond à l'absence totale de croyance
et 100 à une croyance très forte

0 100

Cet item vise à appréhender la force des croyances des répondants, qu'elles soient associées à une confession particulière ou qu'elles renvoient à des valeurs plus générales, aux modes du croire actuels distants des institutions traditionnelles. L'échelle ne comprend pas de graduations afin d'éviter les réponses effectuées par « facilité » et de ne pas inciter les participants à lier des chiffres à des modes « typiques » du croire. L'échelle présente néanmoins deux pôles : à gauche, 0 indique une absence totale de croyance ; à droite, 100 renvoie à une croyance très forte. La ligne mesure 10 centimètres et permet donc une évaluation quantitative précise du degré de croyance des étudiants a posteriori.

2.2.3. La question à choix multiples

Le troisième item demande aux participants d'indiquer s'ils estiment appartenir à une confession particulière et, auquel cas, de préciser la religion en question. Plusieurs items sont

proposés afin de faciliter la tâche des répondants ainsi que le traitement des réponses comme suit :

Estimez-vous appartenir à l'une des religions qui suivent, si oui laquelle :

- ☐ oui
  - ☐ bouddhiste
  - ☐ catholique
  - ☐ juive
  - ☐ musulmane
  - ☐ orthodoxe
  - ☐ protestante
  - ☐ autre (précisez) :
- ☐ non

Les religions sélectionnées pour figurer dans les choix suggérés correspondent à celles que la *commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics*[1], présidée par Machelon et rapportée par Marion en 2006, a déterminées comme étant représentatives du panorama religieux français. En l'absence de statistiques officielles en France à ce sujet, cette commission s'est basée sur diverses sources pour désigner le bouddhisme, le catholicisme, le judaïsme, l'islam, l'orthodoxie et le protestantisme comme étant les religions les plus présentes dans le pays (Machelon & Marion, 2006). Afin de rester objectif dans la présentation des religions en question, nous avons pris le parti de les proposer par ordre alphabétique. En outre, la commission et de nombreux sociologues ayant fait état de « mouvements religieux atypiques » ou « nouveaux mouvements religieux » en France et compte tenu du fait que ce panorama n'est pas exhaustif, nous avons proposé aux participants ne se reconnaissant pas dans ces confessions « traditionnelles » de préciser une « autre » religion.

Les réponses fournies à cette question à choix multiple doivent tout d'abord permettre de catégoriser simplement les sujets en « croyants » (réponse « oui ») et « non-croyants » (réponse « non »). En effet, les mots évoqués par l'inducteur « religion » dans la tâche d'association libre pourront ainsi être distingués selon le positionnement croyant ou non du

[1] A l'occasion de la commémoration du centenaire de la loi du 9 décembre 1905 séparant l'Église et l'État, cette commission, constituée d'universitaires spécialisés en droit ou en théologie, d'historiens, d'économistes et d'avocats, a été chargée, par un Ministre de l'Intérieur intéressé par la question religieuse, M. Sarkozy, de réfléchir à l'adéquation de la loi à la réalité des croyances en France aujourd'hui (Machelon & Marion, 2006).

répondant. Les réponses doivent permettre, en outre, de préciser les appartenances représentatives de notre population se déclarant croyante, qu'elles soient « traditionnelles » ou non.

2.2.4. La question ouverte

Enfin, le dernier item du questionnaire correspond à une question ouverte demandant aux participants de décrire succinctement la manière dont ils vivent personnellement la religion :

> En quelques mots, décrivez la manière dont vous vivez ou non la religion.
> ……..……...……
> ……..……...……
> ……..……...……
> ……..……...……

L'intitulé de la question doit permettre de saisir l'importance et la fréquence des pratiques des répondants, si pratique il y a, indicateur secondaire de la religion dans notre étude. Surtout, cette question ouverte laisse la possibilité à tous les participants d'exprimer un avis, de faire part de croyances particulières ou d'indiquer d'autres éléments liés à la religion qui leur semblent pertinents, importants et peut-être inattendus, des informations que des questions fermées ne permettraient pas d'obtenir.

2.3. Procédure

Le questionnaire a été proposé aux 391 participants lors de cours magistraux de psychologie à l'Université de Nantes. Quatre passations collectives d'une durée moyenne de 10 minutes ont eu lieu. Plus précisément, l'expérimentatrice est intervenue au début de chaque cours avec l'accord de l'enseignant et a proposé aux étudiants de remplir un questionnaire portant sur la religion. Les passations respectant les règles déontologiques de la recherche, elle a expliqué aux étudiants que les réponses seraient analysées et interprétées dans le cadre d'une thèse portant sur la thématique religieuse et que leur anonymat serait préservé.

L'expérimentatrice a en outre laissé la possibilité à ceux qui le souhaitaient de ne pas répondre à sa sollicitation, mais a demandé aux volontaires de le faire avec sérieux. Enfin, elle a indiqué aux étudiants qu'elle était disposée à répondre à leurs questions éventuelles.

2.4. Variables et hypothèse

L'étude poursuit avant tout l'objectif de mieux cerner les croyances et non-croyances religieuses d'une population étudiante. Il nous a néanmoins semblé intéressant de distinguer deux groupes, croyants et non-croyants, afin de voir si les réponses produites à certains items du questionnaire différaient en fonction de la croyance. Pour cela, deux variables indépendantes sont « manipulées » : l'appartenance religieuse grâce aux réponses faites à la question 3 et le degré de croyance renvoyant à la question 2. Ces deux mesures constituent des variables indépendantes dans le sens où nous formulons l'hypothèse selon laquelle le positionnement croyant ou non-croyant et/ou peu ou très croyant du sujet déterminera les mots produits en association à l'inducteur « religion » (item 1) et les réponses données à la question ouverte (item 4). Autrement dit, nous nous attendons à ce que les mots associés et le vécu subjectif de la religion soient différents en fonction de l'appartenance (oui/non) et/ou du degré de croyance sans toutefois être en mesure de préciser la nature de ces différences.

3. RÉSULTATS

Comme nous l'avons vu, la méthodologie suivie pour cette première étude est simple en raison de sa nature exploratoire. Mais, pour la même raison, les données issues de la passation du questionnaire sont nombreuses et denses, leur analyse se révèle donc complexe. Dans un premier temps, nous nous attacherons à *décrire* les données relatives aux croyances et non-croyances religieuses des participants. Dans un second temps, nous nous attarderons sur l'analyse des mots associés à l'inducteur « religion » effectuée grâce au *logiciel Alceste*. Dans un dernier temps, nous proposerons une *analyse de contenu* des réponses fournies à la question ouverte.

3.1. Les croyances religieuses

Le questionnaire comprenait deux items relatifs aux croyances religieuses. Le premier que nous allons aborder renvoie à l'appartenance ou non à une confession particulière qui constitue une manière simple d'appréhender les croyances religieuses des participants. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, malgré les évolutions actuelles des croyances, l'appartenance religieuse reste une composante importante de l'identité de l'individu. Nous analyserons ensuite les réponses relatives au degré de croyance. Rappelons que les données issues de ces deux items doivent nous permettre de constituer deux populations distinctes en termes de croyances afin d'analyser les réponses fournies aux autres questions en fonction de cette variable.

3.1.1. L'appartenance religieuse

L'analyse des réponses fournies à la question 3 relative à l'appartenance religieuse montre qu'une minorité de participants s'estime appartenir à une religion, 146 étudiants soit 37,34 % de l'effectif total. Parmi eux, 122 sont catholiques, 5 bouddhistes, 3 musulmans, 3 protestants et 13 « autres ». Certaines de ces réponses « autres » correspondent effectivement à des confessions ou positions particulières qui n'étaient pas proposées : hindouisme, paganisme, animisme, chamanisme, « adventiste du septième jour[1] » ou agnostique[2]. D'autres réponses « autres », en revanche, constituent des propositions plus générales ne pouvant être qualifiées de religieuses à proprement parler : « la religion du cœur », « la philosophie de la vie » ou « la croyance libre ». Elles illustrent néanmoins parfaitement les mutations actuelles du religieux.

La surreprésentation des catholiques parmi les croyants (83,56 % de l'effectif des croyants) est fréquemment observée dans les recherches sociologiques (voir par exemple Champion & Lambert, 1992 ; Delestre, 1997 ; Lambert, 1992, 2001) et interdit de considérer les différentes appartenances comme modalités d'une même variable indépendante. En

[1] Le mouvement des adventistes du septième jour est un « groupe d'origine protestante fondée aux États-Unis en 1830 environ (…) pour se préparer à la seconde venue du Christ » (Encyclopédie des religions, 2002, p. xi). Il est considéré comme une « secte » en France selon le sens sociologique du terme (Baudérot, 2002), mais également dans son sens politique, commun et polémique (Gest & Guyard, 1996).

[2] Un positionnement agnostique est une « attitude (…) de suspension du jugement devant tout ordre de connaissance qui échapperait aux sens et à la raison, et en particulier devant le religieux » (Encyclopédie des religions, 2002, p. xi).

revanche, ce faible effectif de croyants d'autres religions ne nous contraint pas nécessairement à les écarter des analyses. En effet, se sont des modes de croyance à prendre en considération, même s'ils sont minoritaires. De plus, aujourd'hui, en raison des « bricolages » de croyances effectués par les individus, les frontières entre les différentes religions tendent à devenir floues. On observe également différentes façons de croire au sein d'une même religion. Il devient donc moins pertinent de distinguer les gens en fonction de l'appartenance communautaire (Gorsuch, 1984). Ce parti que nous prenons de conserver les réponses des sujets s'identifiant à une religion minoritaire a également été pris par d'autres auteurs (par exemple Michelat, 1990a) même s'il limite la portée des conclusions.

3.1.2. Le degré de croyance

Les réponses fournies à la question 2 portant sur le degré de croyance sont, rappelons-le, des croix placées sur une échelle non graduée allant de 0 (pour une absence totale de croyance) à 100 (pour une croyance très forte). La graduation a posteriori de l'échelle en millimètres a permis d'obtenir des réponses chiffrées. Les degrés choisis par nos 391 participants s'étendent de 0 à 100. Une observation plus fine de la répartition des réponses révèle que près de 22 % des participants ont coché 0 alors que seuls trois ont coché 100 (soit moins de 1 % de l'effectif total). Par ailleurs, la moitié de notre échantillon a coché un degré inférieur ou égal à 10, soit une médiane particulièrement faible (voir la figure 3.1.).

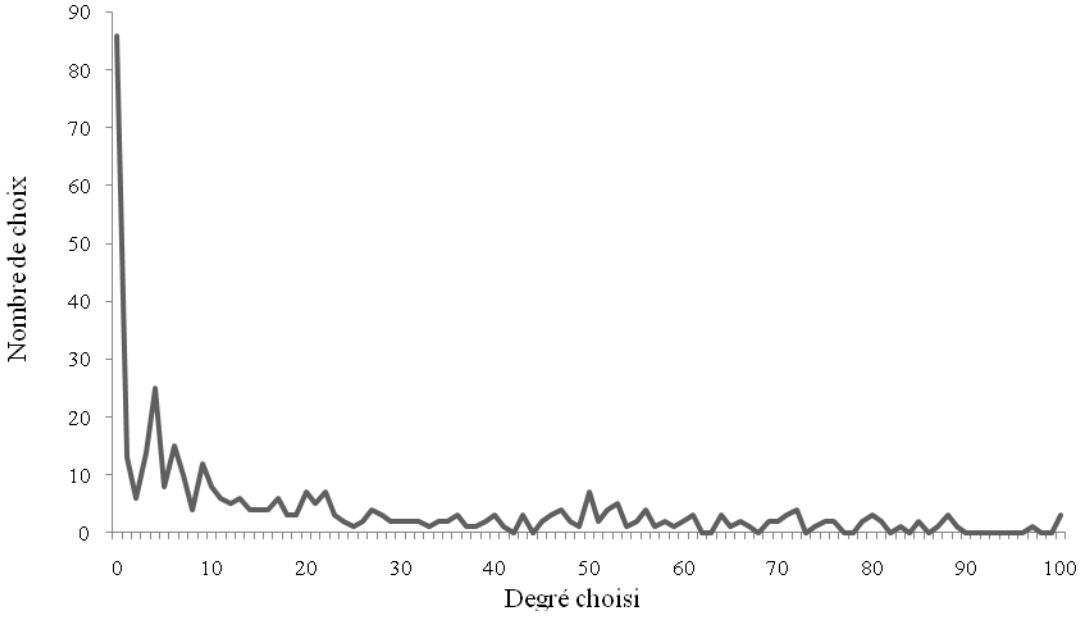


Figure 3.1. Répartition des réponses relatives au degré de croyance sur l'échelle de 0 à 100

Les femmes se sont montrées plus croyantes que les hommes. Ces derniers ont une étendue de réponse qui va de 0 à 81 et une médiane de seulement 3,5 contre une étendue de 0 à 100 et une médiane de 11 pour les femmes. Cette tendance confirme les observations faites par de nombreux chercheurs, y compris dans le cas d'une population jeune (Delestre, 1997 ; Lambert, 2001 ; Saroglou, 2001), mais doit être considérée avec prudence puisque 91, 5 % de notre échantillon est féminin.

Dans l'objectif de manipuler une variable indépendante, l'échantillon a été séparé en deux groupes : les sujets ayant un degré de croyance inférieur à 50 et ceux ayant un degré égal ou supérieur à 50[1]. En effet, bien que ce découpage conduise à la constitution de groupes aux effectifs très différents (respectivement 315 et 76), il permet d'obtenir des échantillons réellement distincts en termes de degrés de croyance. Ce choix s'avérerait problématique dans le cas d'analyses statistiques pour lesquelles on préférerait tenir compte de la médiane, mais il apparaît nécessaire dans l'approche principalement qualitative que nous adoptons dans cette étude.

3.1.3. Le recoupement des mesures

Les réponses fournies aux deux items concernant les croyances religieuses montrent que la population étudiée s'estime globalement peu croyante. Cependant, les réponses faites à la question de l'appartenance ne se recoupent pas totalement avec les degrés choisis. Ainsi, des participants s'estimant peu ou pas croyants sur l'échelle ont néanmoins coché « oui » à la question relative à l'appartenance. D'autres, à l'inverse, ont indiqué un degré de croyance supérieur à 50 tout en n'estimant pas appartenir à une confession particulière.

Afin de visualiser le recoupement plus ou moins important des deux mesures, la figure 3.2. montre la répartition des répondants en fonction de leurs réponses : « oui » ou « non » à la question de l'appartenance et leur degré de croyance égal ou supérieur à 50 ou inférieur à 50. On observe qu'un petit nombre de participants se définit comme non-croyant tout en cochant un degré supérieur ou égal à 50 (N=7), mais, surtout, une partie non négligeable de croyants coche un degré inférieur à 50 (N=77).

[1] Les sujets ayant un degré égal à 50 ont été insérés dans ce groupe à l'effectif plus faible.

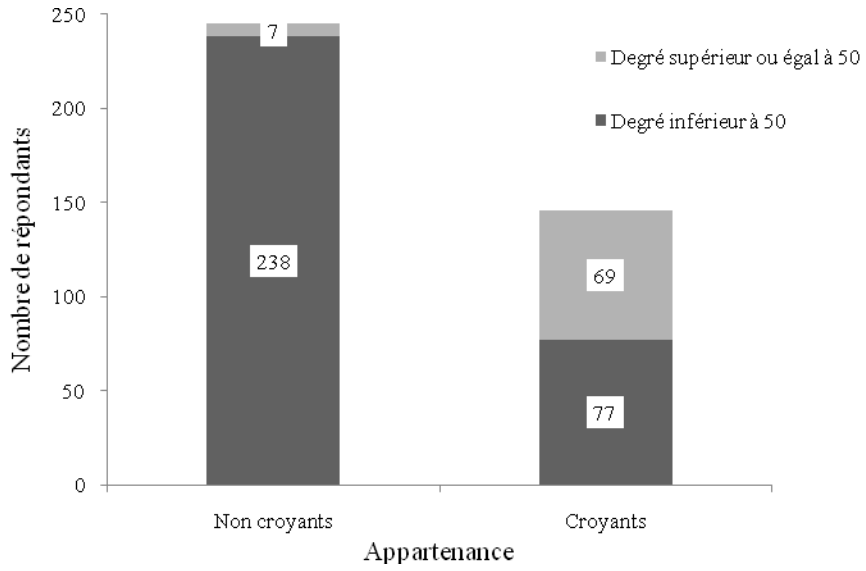


Figure 3.2. Répartition des participants en fonction de leurs réponses aux deux items relatifs aux croyances religieuses

3.2. Les mots associés

En réponse à l'inducteur « religion », 2 531 occurrences ont été effectuées (6,47 mots ou expressions par sujet en moyenne) renvoyant à 481 formes différentes dont 199 cités plus d'une fois (voir annexe A.2.). Les mots les plus cités se laissent a priori difficilement interprétés et catégorisés de manière homogène : « église » (208), « dieu » (205), « croyance » (197), « prière » (82), « guerre » (75), « foi » (71), « prêtre » (60), « jésuschrist » (53), « croix » (51), « catholique » et « secte » (50). Afin d'effectuer des regroupements pertinents de ces occurrences et surmonter cette apparente hétérogénéité, le logiciel d'analyse de données textuelles Alceste a été utilisé. Par une analyse globale des données appelée analyse « standard », ce logiciel permet de regrouper les énoncés fréquemment associés dans les réponses par classes et ces classes par pôles. En outre, Alceste présente l'intérêt de déterminer des classes d'énoncés spécifiques aux modalités d'une variable indépendante par une analyse « tri-croisé ». Avant de proposer une interprétation des classes et des pôles déterminés par ces deux types d'analyse sur notre corpus de mots, une présentation rapide du fonctionnement du logiciel sera effectuée et les modifications des données nécessaires à son utilisation seront abordées.

3.2.1. Le logiciel Alceste

Le Logiciel Alceste (Analyse de Lexèmes Co-occurrents dans les Énoncés Simples d'un Texte Écrit) quantifie du texte pour en extraire des structures signifiantes, des organisations particulières des éléments du discours (Alceste, 2005). Plusieurs étapes de traitement des données révèlent des classes d'énoncés fortement liés, nos énoncés étant des mots. Dans un premier temps, le logiciel procède à la « lemmatisation » du corpus : il reconnaît la racine partagée par plusieurs occurrences et les remplace par leur « forme réduite ». Cela permet de considérer différents énoncés comme équivalents du point de vue de leur sens parce qu'ils appartiennent à la même famille. Par exemple, les termes « endoctriné » et « endoctrinement » seront remplacés par leur forme réduite : « endoctrin+er ». Ces formes sont ensuites dénombrées. Dans un second temps, le logiciel procède à une classification descendante hiérarchique. Pour cela, il fractionne le corpus en unités de contexte élémentaires (uce) qui, dans notre étude, correspondent à l'ensemble des mots produits par chaque participant. Puis il repère les oppositions fortes entre ces uce afin de constituer deux classes de formes distinctes, deux « mondes lexicaux ». Chaque classe comprend des énoncés homogènes et s'oppose en même temps au reste du corpus, aux autres classes. Par fractionnements successifs, le logiciel aboutit au repérage d'un certain nombre de classes composées de formes très associées les unes aux autres, fréquemment énoncées ensemble, et exprime la force de ce lien par un Chi² d'association pour chaque mot de chaque classe (Reinert, 1990). Outre cette analyse dite « standard », le logiciel propose de croiser les modalités de variables indépendantes avec le corpus. Cette analyse « tri-croisé » permet de définir des classes de mots spécifiques à une modalité. Ici aussi, un Chi² d'association renseigne sur le lien existant entre les mots et la classe. Enfin, dans un dernier temps, Alceste représente graphiquement les classes à l'aide d'une analyse factorielle des correspondances. Celle-ci montre la position des classes les unes par rapport aux autres, leurs formes les plus significatives et inclut les modalités des variables indépendantes étudiées et liées aux classes.

Le logiciel fournit d'autres informations sur le corpus : une classification ascendante hiérarchique, par exemple, présente les relations qu'entretiennent les uce au sein d'une même classe. Alceste détermine également les mots significativement absents des classes ou des segments du discours récurrents. Dans le cadre de notre étude, ce sont les classes issues des analyses globale et tri-croisé ainsi que l'analyse factorielle des correspondances qui révèlent les résultats les plus pertinents. Nous avons également dû nettoyer notre corpus avant l'étape

de lemmatisation. En effet, il est fréquent, face à des données textuelles, de modifier certaines réponses afin de les homogénéiser. Mais cette opération se révèle indispensable en préalable à l'utilisation du logiciel Alceste afin de faciliter la reconnaissance de mots appartenant à la même famille et, à l'inverse, afin d'éviter que le logiciel ne considère certains termes comme équivalents.

3.2.2. Le nettoyage du corpus

Dans un premier temps, des mots équivalents présentant des formes différentes ont été modifiés afin d'être reconnus comme appartenant à la même famille par le logiciel. C'est ainsi que les fautes d'orthographe « jugées évidentes » ont été corrigés dans le sens compris par l'expérimentateur sans toutefois poser de problème d'interprétation (Thérouanne & Denhière, 2004). Par exemple, les réponses « foie », « endoctrinage » et « hotel » ont été remplacées par « foi », « endoctrinement » et « autel ». Dans le même but, les articles et les majuscules ont été supprimés bien que cette opération soit discutable pour certains items. En effet, alors que le mot « Église » désigne une institution, « église » désigne un lieu de culte. Toutefois, distinguer ces deux sens dans les réponses de nos participants s'est révélé souvent impossible, certains d'entre eux ayant, par exemple, noter tous les associés avec une majuscule. Enfin, des associations composées de plusieurs mots ont été simplifiées afin d'être considérées comme équivalentes. Ainsi, « guerre de religion » est devenu « guerre » et « Jésus », « Christ » et « Jésus-Christ » ont été remplacés par « jésuschrist ».

Dans un second temps, à l'inverse, des mots appartenant à la même famille méritaient toutefois d'être distingués. Pour cela, plusieurs modifications ont été apportées. Tout d'abord, dans des réponses composées de plusieurs termes n'ayant pas le même sens pour les différents sujets, les espaces ont été supprimés pour que l'expression soit analysée dans son ensemble par le logiciel. Par exemple, face à plusieurs énoncés comprenant le mot « esprit », Alceste va reconnaître le terme et comptabiliser ses occurrences alors qu'il n'a pas le même sens dans les expressions « manipulation de l'esprit », « fermeture d'esprit » et « vie de l'esprit ». Les espaces entre les différents termes composant l'expression ont donc été supprimés pour que « manipulationdelesprit » et « viedelesprit » soient distingués. En outre, certains énoncés, bien que partageant la même racine, désignent des objets sensiblement différents tels que « bouddha » et « bouddhiste », « communauté » et « communautarisme », « croyance et croyant » ou « islam » et « islamisme ». Afin de s'assurer que ces items soient distingués lors

de leur analyse par Alceste, l'orthographe du mot le moins fréquemment cité a été modifiée par l'ajout ou la suppression de lettres. Par exemple, « bouddha » est devenu « bouda » afin d'être distingué de « bouddhisme » et « bouddhiste », « croyant » a été modifié en « kroyant » différent de « croyance » et « islamisme » a été remplacé par « isslamisme » qui ne partage plus la racine du mot « islam ».

3.2.3. L'analyse globale : les classes

Dans un premier temps, une analyse globale ou « standard » du corpus a permis de déterminer 6 classes d'énoncés regroupant 93 % des uce (N=386). Les uce analysées ainsi que les formes qui leurs sont associées se répartissent de manière particulière dans les différentes classes (voir figure 3.3.) et autorisent une description et une interprétation de ces dernières.

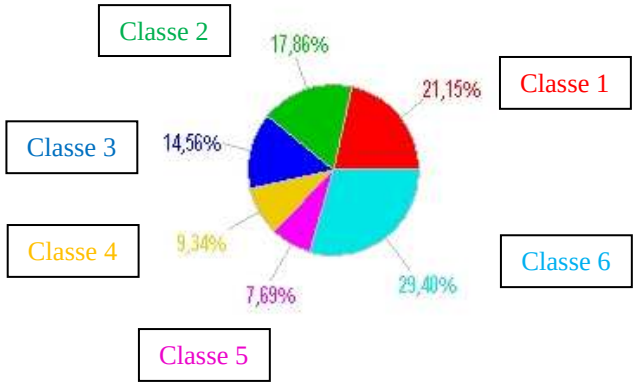


Figure 3.3. Répartition des uce analysées dans les classes

Les interprétations proposées ci-dessous se basent donc sur les formes constitutives de la classe mais également sur leur Chi² d'association plus ou moins fort et prennent en compte, pour chaque forme, le pourcentage d'uce catégorisées dans la classe en question, autrement dit, le pourcentage de participants ayant énoncé cette forme qui, parmi tous les répondants ayant produit la forme en question, se trouvent dans la classe. C'est pourquoi, dans la description et l'interprétation des classes qui suivent, les formes énoncées sont accompagnées de leur Chi² d'association en italiques et du pourcentage d'uce représentatives de la classe.

En outre, chaque classe est présentée par Alceste sous forme d'un tableau. Ce dernier comprend plusieurs informations dont certaines sont exposées dans cette partie et apparaissent en italiques ci-après. Une classe est donc composée de *formes* dont la force de l'association est exprimée par un *Chi²*. À ces formes classées correspondent un certain *nombre d'uce* qui,

mises en relation avec leur *nombre total* dans le corpus, indiquent le *pourcentage des uce de la classe*. Enfin, les formes exposées dans le tableau ont, pour certaines, été réduites, ce qui est signalé par des *symboles*. Le symbole + indique que la racine de la forme a été reconnue. Par exemple, le terme « bouda » (i.e. « bouddha ») est reconnu comme forme conjuguée du verbe « bouder » (ce qui est incorrect mais anodin) et apparaît dans le tableau ainsi : « boud+er ». Le symbole < signifie qu'une racine est détectée mais que le mot n'est pas identifié (ex. : « athee< »).

Classe 1

La première classe de mots déterminée par Alceste comprend 21,15 % des uce analysées et 17 formes différentes (voir tableau 3.1.).

Tableau 3.1. Formes constitutives de la Classe 1 issue de l'analyse standard

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 1	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 1
priere+	50,78	38	74	51,35
eglise+	34,30	66	205	32,2
foi	32,21	31	66	46,97
messe+	28,35	20	36	55,56
jesuschrist	22,73	24	52	46,15
pretre+	19,01	25	59	42,37
dieu+	15,58	57	197	28,93
ceremoni+e	10,82	5	7	71,43
croix	9,22	19	51	37,25
chant+	7,03	3	4	75
saint+	4,59	3	5	60
temple+	4,59	3	5	60
jerusalem	2,02	2	4	50
crucifix	2,02	2	4	50
kroyant	2,02	3	7	42,86
noel+	2,02	2	4	50
plusieurs	2,02	2	4	50

La plupart des mots présents dans cette classe font plus ou moins explicitement référence à la religion catholique. C'est le cas des formes « eglise » (*34,3* ; 32,2 %), « messe » (*28,35* ; 55,56 %), « pretre » (*19,01* ; 42,37 %), « jesuschrist » (*22,73* ; 46,15 %) et « croix » (*9,22* ; 37,25 %) auxquels peuvent être ajoutés les termes « crucifix » (*2,02* ; 50 %), « jerusalem » (*2,02* ; 50 %) et « noel » (*2,02* ; 50 %), bien que leur Chi² d'association à la classe soit particulièrement faible. Les autres énoncés peuvent également être rattachés à la

religion catholique bien qu'ils n'y renvoient pas exclusivement : « priere » (*50,78* ; 51,35 %), « foi » (*32,2*1 ; 46,97 %), « dieu » (*15,58* ; 28,93 %), « ceremonie » (*10,82* ; 71,43 %), mais aussi « chant » (*7,03* ; 75 %), « saint » (*4,69* ; 60 %) et « kroyant » (*2,02* ; 42,86 %) aux Chi² relativement faibles ici aussi. Les deux termes restants, en revanche, se distinguent : « temple » (*4,69* ; 60 %), renvoie au protestantisme et « plusieurs » (*2,02* ; 50 %) laisse entrevoir une référence au pluralisme religieux, mais, étant isolés et peu fréquents, ils s'avèrent peu sujets à interprétation.

De manière générale, les mots constitutifs de cette première classe font concrètement référence au clergé (« pretre »), à des objets sacrés (« crucifix », « croix »), des événements (« messe », « ceremonie ») et un lieu de culte (« eglise ») catholiques ou constituent des énoncés religieux généraux (« foi », « dieu », « kroyant »). Dans les deux cas, ils ne s'accompagnent pas d'une connotation positive ou négative envers la religion et restent descriptifs de la religion catholique principalement.

Alceste a par ailleurs déterminé que 27,86 % des participants ayant répondu « oui » à la question de l'appartenance se retrouvent dans cette classe et y sont associés par un Chi² de 6,13. C'est donc une classe de termes produits par des sujets plutôt croyants qui décrivent de manière neutre la religion à laquelle ils s'identifient probablement.

Classe 2

La seconde classe comprend 17,86 % des uce analysées et 19 formes différentes (voir tableau 3.2.).

Tableau 3.2. Formes constitutives de la Classe 2 issue de l'analyse standard

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 2	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 2
bible+	57,71	23	36	63,89
islam<	47,37	18	27	66,67
catolicisme	37,63	8	8	100
christianis<	37,54	15	23	65,22
athee<	37,25	12	16	75
coran	36,27	10	12	83,33
juda+	32,83	7	7	100
bouddhisme	23,28	8	11	72,73
secte+	15,37	18	47	38,3
boud+er	13,35	4	5	80
mosquee+	8,66	11	29	37,93
obligation+	4,91	2	3	66,67
eglise+	4,16	44	205	21,46
cure+	3,9	5	13	38,46
pape+	3,09	6	18	33,33
inuti+l	2,85	2	4	50
jerusalem	2,85	2	4	50
bonnesœur	2,85	2	4	50
dogme+	2,03	4	12	33,33

La religion catholique est encore fortement représentée dans cette classe par les mots « bible » (*57,71* ; 63,89 %), « catholicisme » (*37,63* ; 100 %) et, avec une association moins forte, « eglise » (*4,16* ; 21,46 %) et « jerusalem » (*2,85* ; 50 %). De plus, il est fait mention de membres du clergé : « cure » (i.e. « curé », *3,9* ; 38,46 %), « pape » (*3,09* ; 33,33 %) et « bonnesoeur » (*2,85* ; 50 %). Ces items présentent toutefois des Chi² faibles. En outre, contrairement à la classe précédente, un certain nombre de termes renvoie à d'autres confessions. Il est ainsi fait référence à l'islam avec les mots « islam » (*47,37* ; 66,67 %), « coran » (*36,27* ; 83,33 %) et « mosquée » (*8,66* ; 37,93), au judaïsme (« juda+ » i.e. « judaïsme », *32,83* ; 100 %), au « bouddhisme » (*23,28* ; 72,73 % ; « boud+er » i.e. « bouddha », *13,35*, 80 %) et, de manière plus générale, au « christianisme » (*37,54* ; 65,22 %).

Par ailleurs, cette même classe de mots comprend des énoncés à connotation négative : « secte » (*15,37* ; 38,3 %) et « inutile » (*2,85* ; 50 %) auxquels on peut ajouter « obligation » (*4,91* ; 66,67 %) et « dogme » (*2,03* ; 33,33 %), ces trois derniers mots présentant une association faible. Enfin, au vu des mots constituant cette seconde classe, le terme « athée » (*37,25* ; 75 %) peut être compris de différentes manières : un positionnement particulier vis-à-

vis de la religion au même titre que l'« islam », le « bouddhisme » ou le « catholicisme » ou, au contraire, un point de vue réprobateur sur la religion, « inutile », faite de « dogmes » et proche d'une « secte ».

A l'inverse de la classe précédente, ce sont 20,98 % des participants ayant répondu « non » à la question sur l'appartenance qui sont associés à cette classe avec un Chi² faible de 3,88. Ainsi, les formes constitutives de cette classe, plutôt produites par des « athee[s] », offrent une vue élargie de la religion en évoquant d'autres confessions que le catholicisme, bien que ce dernier soit toujours surreprésenté, mais montrent aussi un point de vue critique sur cette religion, sur les religions ou sur la religion.

Classe 3

Cette troisième classe de mots proposée par Alceste comprend 14,56 % des uce analysées et 14 formes différentes aux Chi² d'association élevés (voir tableau 3.3.).

Tableau 3.3. Formes constitutives de la Classe 3 issue de l'analyse standard

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 3	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 3
musulman+	193,22	36	42	85,71
cathol+	133,06	34	50	68
chretien+	109,88	21	24	87,5
jui+f	54,15	9	9	100
protest+er	35,4	8	10	80
boudhiste	34,98	7	8	87,5
orthodoxe+	23,19	5	6	83,33
eglise+	11,16	41	205	20
catech+	10,4	4	7	57,14
pape+	5,36	6	18	33,33
pasteur+	4,08	2	4	50
diable+	4,08	2	4	50
mosquee+	2,32	7	29	24,14
jesuschrist	2,12	11	52	21,15

Dans la continuité de la classe précédente, on observe ici des énoncés dressant un panorama religieux avec une surreprésentation atténuée du catholicisme. Ce dernier est abordé avec les termes catholique (« cathol+ », *133,06* ; 68 %), « eglise » (*11,16* ; 20 %), catéchisme (« catech+ », *10,4* ; 57,14 %), « pape » (*5,36* ; 33,33 %), « diable » (*4,08* ; 50 %) et « jesuschrist » (*2,12* ; 21,15 %). Il s'accompagne de mentions des autres religions chrétiennes (« chretien », *109,88* ; 87,5 %) : « orthodoxe » (*23,19* ; 83,33 %) et protestante

(« protest+et », *35,4* ; 80 %, « pasteur », *4,08* ; 50 %). Sont enfin mentionnés l'islam (« musulman », *193,22* ; 85,71 %, « mosquee », *2,32* ; 24,14 %), le judaïsme (« juif », *54,15* ; 100 %) et le bouddhisme (« boudhiste », *34,98* ; 87,5 %).

Mais, plus que les religions, ce sont leurs fidèles qui sont présentés dans cette classe de mots. Les 7 items les plus associés à la classe désignent ainsi un type de croyants : « musulman », « catholique », « chretien », « juif », « protestant », « bouddhiste », « orthodoxe ». Enfin, mis à part le mot « diable » au Chi² faible, les termes constitutifs de cette troisième classe décrivent des modes du croire sans toutefois les évaluer.

La population légèrement associée à cette classe correspond aux participants ayant un degré de croyance inférieur à 50 (*2,3* ; 16,74 %). On retrouve ainsi le vœu d'évoquer plusieurs religions chez des sujets non ou peu croyants sans toutefois retrouver la position critique observée dans l'analyse de la classe 2.

Classe 4

La quatrième classe identifiée ne comprend que 9,34 % des uce analysées et 15 formes aux Chi² d'association à la classe relativement élevés (voir tableau 3.4. ci-dessous).

Tableau 3.4. Formes constitutives de la Classe 4 issue de l'analyse standard

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 4	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 4
mari+	121,82	20	31	64,52
bapteme+	94,71	16	25	64
communion+	60,62	8	10	80
voile+	23,67	4	6	66,67
differ+ent	23,27	5	9	55,56
viergemarie	15,36	3	5	60
eglise+	10,33	28	205	13,66
pretre+	10,06	12	59	20,34
bonnesœur	7,9	2	4	50
cure+	7,31	4	13	30,77
messe+	4,82	7	36	19,44
coutum+e	4,15	2	6	33,33
pape+	3,71	4	18	22,22
catech+	3,12	2	7	28,57
esprit+	2,06	1	3	33,33

Cette classe comprend elle aussi des items majoritairement relatifs à la religion catholique. Trois formes renvoient à des sacrements ou des « coutume[s] » (*4,15* ; 33,33 %) :

mariage (« mari+ », *121,82* ; 64,52 %), « bapteme » (*94,71* ; 64 %) et « communion » (*60,62* ; 80 %), bien que cette dernière puisse également avoir d'autres sens. L'item « catéchisme » (« catech+ », *3,12* ; 28,57 %) peut éventuellement y être associé puisqu'il évoque une éducation religieuse indissociable du baptême et de la communion. La religion catholique est, ici aussi, évoquée à travers des membres du clergé, « pretre » (*10,06* ; 20,34 %), « bonnesoeur » (*7,9* ; 50 %), « cure » (i.e. « curé », *7,31* ; 30,77 %), « pape » (*3,71* ; 22,22 %), un office, « messe » (*4,82* ; 19,44 %), le lieu de culte qui y correspond, « eglise » (*10,33* ; 13,66 %) ainsi que la « viergemarie » (*15,36* ; 60 %). Les autres formes constitutives de la classe, en revanche, se prêtent difficilement à une interprétation : « voile » (*23,67* ; 66,67 %), « different » (*23,27* ; 55,56 %) et, avec un Chi² faible, « esprit » (*2,06* ; 33,33 %).

Cette quatrième classe identifiée par le logiciel porte essentiellement et concrètement sur la religion catholique. Il n'est plus question de dresser un panorama des religions ni d'évoquer des croyances vagues ou une foi générale. Les formes désignent plutôt des événements, des « coutumes » catholiques (« bapteme », « mari+ », « communion ») ainsi que leurs acteurs (« prêtre », « bonnesœur », « curé ») et leur contexte (« église », « messe », « catech+ »).

Enfin, contrairement aux classes précédentes, aucun groupe de participants, pas même les croyants, se s'associe à cette classe plus que les autres. Les réponses faîtes par nos participants à la question ouverte nous permettront d'affiner cette analyse.

Classe 5

L'avant-dernière classe de mots proposée par Alceste ne regroupe que 7,69 % des uce analysées et, tout comme la classe précédente, 15 formes différentes aux Chi² d'association élevés (voir tableau 3.5.).

Tableau 3.5. Formes constitutives de la Classe 5 issue de l'analyse standard

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 5	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 5
mensonge+	110,62	10	11	90,91
enfer+	73,21	6	6	100
mort+	60,84	5	5	100
illusion<	60,84	5	5	100
paradis	52,19	6	8	75
argent	37,33	4	5	80
endoctrin+er	19,54	3	5	60
fanat+	19,54	3	5	60
inuti+l	10,2	2	4	50
guerre+	9,84	12	73	16,44
intoler<	5,65	2	6	33,33
dogme+	5,24	3	12	25
obligation+	2,8	1	3	33,33
esprit+	2,8	1	3	33,33
extremis+me	2,8	1	3	33,33

La plupart des formes constituant la classe ont explicitement une valence négative. Ainsi, la religion y est associée aux termes « mensonge » (*110,62* ; 90,91 %) et « illusion » (*60,84* ; 100 %), elle évoque la « mort » (*60,84* ; 100 %) et la « guerre » (*9,84* ; 16,44 %). La religion serait-elle comparée à de l'endoctrinement (« endoctrin+ », *19,54* ; 60 %), du fanatisme (« fanat+ », *19,54* ; 60 %), de l'intolérance (« intoler< », *5,65* ; 33,33 %), une « obligation » (*2,8* ; 33,33 %) et de l'« extremis+me » (*2,8* ; 33,33 %) ? Serait-elle perçue comme un « dogme » (*5,24* ; 25 %) « inuti+l » (*10,2* ; 50 %) ?

L'« enfer » (*73,21* ; 100 %), bien que négativement connoté également, n'est pas nécessairement lié aux mots précédents puisqu'il s'accompagne de son antonyme « paradis » (*52,19* ; 75 %). La référence à l'« argent » (*37,33* ; 80 %) est difficilement interprétable bien qu'une lecture péjorative puisse en être faite. Enfin, comme c'était déjà le cas dans la classe précédente, le terme « esprit » (*2,8* ; 33,33 %), bien qu'appartenant à la classe, bénéficie d'une association faible et ne permet pas d'être rapproché des autres formes de la classe.

Il n'est pas surprenant de constater que ce sont les participants se déclarant non-croyants (*3,72* ; 9,82 %) ou ayant un degré de croyance inférieur à 50 (*7,05* ; 10,57 %) qui se retrouvent dans cette classe. Ainsi, les sujets non ou peu croyants expriment-ils ici une critique forte de la religion « inuti+l », trompeuse (« mensonge », « illusion »), contraignante (« obligation », « dogme ») voire dangereuse (« endoctrin+ », « fanat+ », « extremis+me »,

« mort » et « guerre »). Nous verrons que l'analyse des réponses fournies à la question ouverte confirmera et précisera cette interprétation.

Classe 6

Cette dernière classe d'énoncés identifiée comprend cette fois 27,37 % des uce analysées et quelques 31 formes (voir tableau 3.6.).

Tableau 3.6. Formes constitutives de la Classe 6 issue de l'analyse standard

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 6	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 6
ritu+el	32,38	13	13	100
culte+	27,08	25	38	65,79
croy+ant	26,4	77	186	41,4
pratique+	23,18	11	12	91,67
amour+	22,16	9	9	100
lieudeculte	13,31	7	8	87,5
tolerance	13,31	7	8	87,5
spiritu+el	12,93	13	20	65
irrationn+el	12,18	5	5	100
rassemblement+	12,18	5	5	100
valeur+	12,18	5	5	100
regle+	12,18	5	5	100
recueillement+	12,18	5	5	100
conflit+	11,25	16	28	57,14
respect+	10,91	6	7	85,71
tradition+	8,2	6	8	75
rite+	8,17	7	10	70
inquisit+ion	7,27	3	3	100
fide+l	6,26	4	5	80
myth+	6,26	4	5	80
histoire+	6,26	4	5	80
foi	5,15	27	66	40,91
mora+l	4,08	4	6	66,67
soumission+	4,08	4	6	66,67
interdit+	4,05	3	4	75
divin<	4,05	3	4	75
paix	4,05	3	4	75
partage+	4,05	3	4	75
espoir+	4,05	3	4	75
sacre+	2,65	4	7	57,14
extremis+me	2,02	2	3	66,67

Les formes constitutives de la classe 6 ont globalement des Chi² d'association faibles mais sont plus nombreuses. Le premier mot, « rituel » (*32,38* ; 100 % ainsi que « rite », *8,17* ; 70 %) évoque la « tradition » (*8,2* ; 75 %) et le « sacre » (i.e. « sacré », *2,65* ; 57,14 %) d'une part, la « pratique » (*23,18* ; 91,67 %) de « fide+l » (*6,26* ; 80 %), de « croy+ant » (*26,4* ; 41,4 %) ayant la « foi » (*5,15* ; 40,91 %) en du « divin » (*4,05* ; 75 %) et se rendant dans un « lieudeculte » (*13,31* ; 87,5 %) d'autre part. Le « culte » (*27,08* ; 65,79 %) est un moment de « rassemblement » (*12,18* ; 100 %), de « recueillement » (*12,18* ; 100 %) et de « partage » (*4,05* ; 75 %). Comme « partage », un certain nombre d'items semble évoquer une forme de spiritualité religieuse (« spirituel », *12,93* ; 65 %) à travers des « valeur[s] » (*12,18* ; 100 %) fortes et positives : « amour » (*22,16* ; 100 %), « tolerance » (*13,31* ; 87,5 %), « respect » (*10,91* ; 85,71 %), « paix » (*4,05* ; 75 %) et « espoir » (*4,05* ; 75 %).

Ici non plus il n'est pas surprenant de constater que ce sont les participants montrant un degré de croyance supérieur ou égal à 50 (*9,14* ; 38,69 %) qui s'associent à cette sixième et dernière classe. Ces derniers expriment leurs croyances religieuses (« croy+ant », « foi », « divin »), les bienfaits de la religion (« rassemblement », « paix » et « partage ») ainsi que les valeurs positives qu'elle transmet (« amour », « tolerance », « respect » et « espoir »). Ces croyances se traduisent en outre par une « pratique », des « rituel[s] » de « fide+l ».

Toutefois, d'autres mots présents dans la classe révèlent une toute autre image de la religion. Celle-ci inclut une « mora+l » (*4,08* ; 66,67 %), des « interdit[s] » (*4,05* ; 75 %) et des « regle[s] » (*12,18* ; 100 %) sans doute liés à la « tradition » et aux « rites ». Mais, surtout, la religion s'associe par ailleurs à de l'« irrationnel » (*12,18* ; 100 %), du « conflit » (*11,25* ; 57,14 %), de l'« inquisit+ion » (*7,27* ; 100 %), de la « soumission » (*4,08* ; 66,67 %) et de l'« extremis+me » (*2,02* ; 66,67 %). Dans ce cadre, les items « myth+ » (*6,26* ; 80 %) et « histoire » (*6,26* ; 80 %) offrent deux pistes d'interprétation : ils peuvent décrire un élément de la tradition d'une religion comme ils peuvent être identifiés à son aspect « irrationnel » possiblement critiqué par les répondants. Ces énoncés présentent des Chi² d'association très faibles mais, pour certains, sont particulièrement caractéristiques de la classe avec des pourcentages d'uce élevés (100 % pour « inquisit+ion » par exemple). Nous pouvons ainsi supposer que les sujets ayant exprimé un degré de croyance relativement important croient plus en des valeurs religieuses qu'ils ne s'inscrivent dans une confession particulière, objet de « conflit[s] », d'« extremis+me » et de « soumission » à des « interdit » et des « regle ».

3.2.4. L'analyse globale : les pôles

Nous l'avons vu, la classification descendante hiérarchique aboutit à la constitution de classes d'énoncés. Elle présente aussi l'intérêt, par les fractionnements successifs du corpus qu'elle opère, de mettre à jour des oppositions particulières entre certaines classes (voir figure 3.4.).

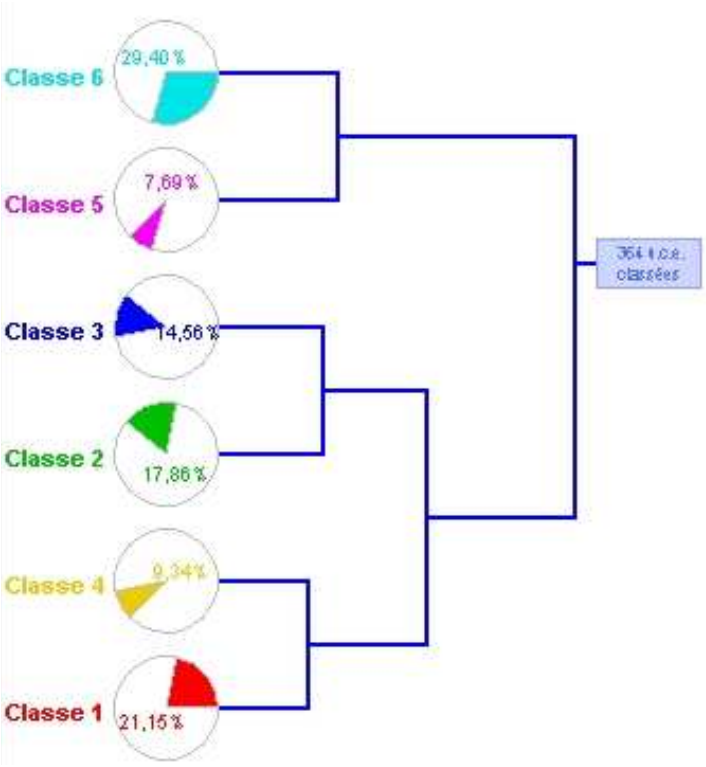


Figure 3.4. Classes issues de la classification descendante hiérarchique et relations d'opposition entre classes

Dans un premier temps, Alceste a repéré une opposition forte entre les quatre premières classes et les deux dernières classes. En effet, nous avons vu que les classes 5 et 6 comprennent des items négatifs à l'égard de la religion alors que les autres classes sont plus descriptives et neutres. Néanmoins, l'analyse a montré que ce sont deux populations opposées en termes de croyances qui s'associent à ces deux classes. Ainsi, un répondant fortement croyant peut formuler les mêmes critiques à l'égard de sa religion ou des religions qu'un sujet non-croyant qui rejetterait toute forme de croyance. Ce premier ensemble d'énoncés, ou pôle, renvoie ainsi, globalement, à <u>la valorisation de valeurs et la critique des religions</u> à la fois, cette dernière rapprochant des populations a priori opposées : les non-croyants (que ce soit en termes d'appartenance ou de degré) et les plus croyants.

Dans un second temps, les classes 1 et 4 s'opposent aux classes 2 et 3. Ce contraste s'explique par le type de religion abordé dans ces différentes catégories. En effet, alors que les classes 1 et 4 comprennent une majorité de formes relatives à la religion catholique, dans les classes 2 et 3, les participants se sont efforcés de représenter plusieurs confessions religieuses. Peut-être ont-il poursuivi l'objectif de se montrer tolérants et neutres en ne privilégiant aucune religion même si le catholicisme reste finalement surreprésenté de manière générale. Un second pôle comprenant les classes 1 et 4 renvoie donc à la religion catholique et est constitué d'énoncés descriptifs d'aspects très traditionnels produits par des participants se déclarant appartenir à une religion. Le dernier pôle, avec les classes 2 et 3, dresse un panorama du religieux conçu par les répondants non et peu croyants.

3.2.5. L'analyse factorielle des correspondances

L'analyse factorielle des correspondances représente graphiquement les différentes classes mises à jour, leurs relations, les formes les plus caractéristiques de chacune ainsi que les modalités des variables indépendantes étudiées (voir figure 3.5.). Cette analyse opérée sur nos données montre que, plus que les classes, ce sont les trois pôles qui semblent distinguer les répondants selon deux axes. Le sens de ces axes se laisse difficilement appréhender en raison de l'hétérogénéité de la population concernée par le pôle 1.

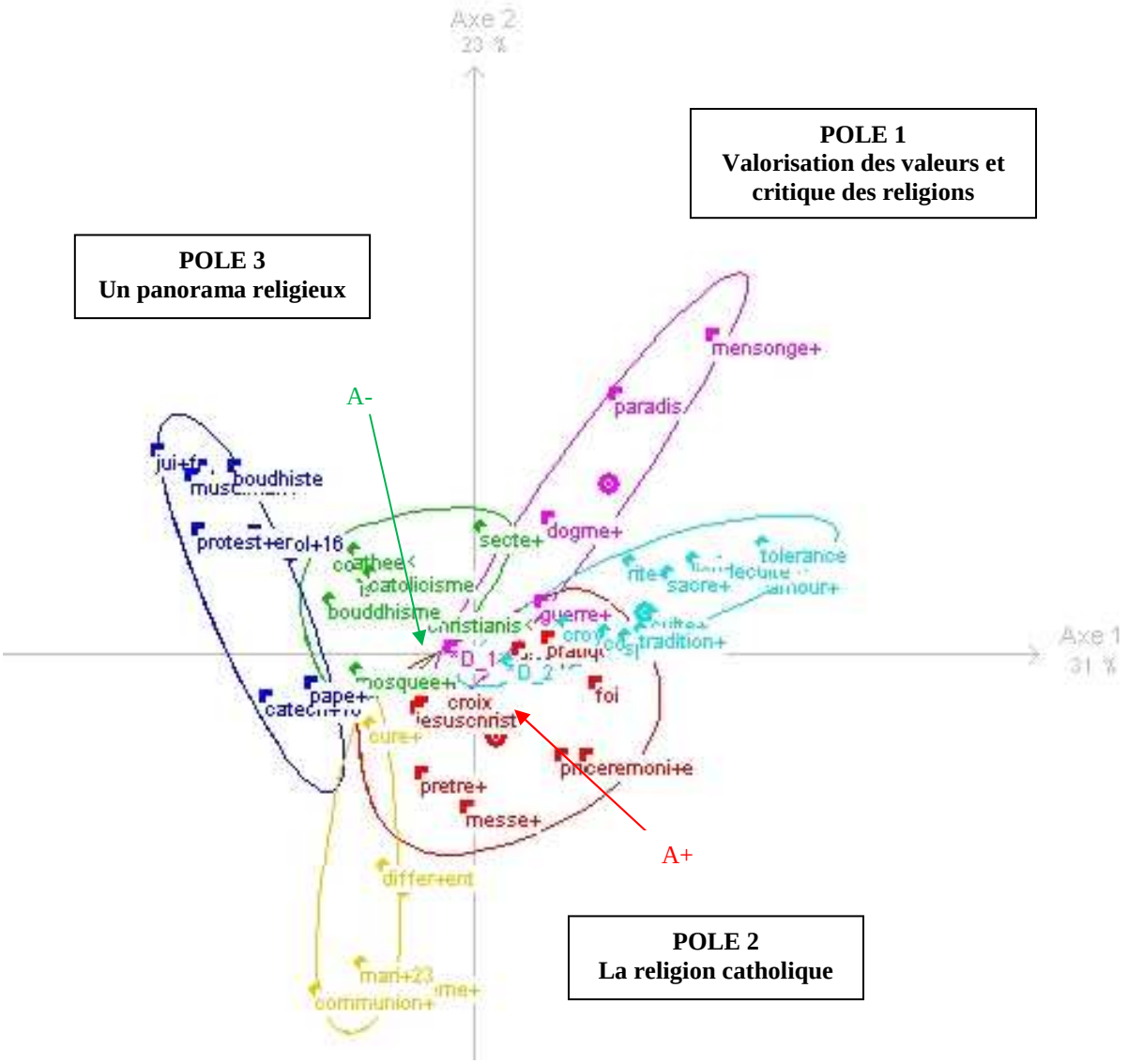


Figure 3.5. Analyse factorielle des correspondances

Le premier pôle ,« la valorisation de valeurs et la critique des religions », apparaît en haut à droite du graphique et comprend, d'une part, les items « mensonge », « dogme » et « guerre » (Classe 5) caractéristiques des répondants peu croyants (D 1 sur le graphique, c'est-à-dire les degrés inférieurs à 50) et, d'autre part, les mots « tolérance », « amour » et « tradition » (Classe 6) énoncés, à l'inverse, par les sujets fortement croyants (D 2). Le second pôle, « la religion catholique » se visualise en bas du graphique. Il comprend des énoncés nombreux mais homogènes, relatifs à l'Église catholique : « communion », « mariage », « curé », « jésuschrist », « croix » ou encore « messe » (Classes 1 et 4). Ce pôle concerne plus particulièrement les participants s'étant identifié à une religion (A +) mais exprimant un degré de croyance variable. Le troisième pôle, « un panorama religieux », apparaît en haut à gauche du graphique. On y trouve les mots « juif », « musulman », « bouddhiste », « protestant »,

« athée » et « christianisme » entre autres. Se sont des étudiants non ou peu croyants et ne s'identifiant à aucune des confessions qu'ils citent qui dressent ce panorama (Classes 2 et 3).

3.2.6. L'analyse tri-croisé

Rappelons que cette analyse consiste à croiser une variable avec la totalité du corpus afin d'obtenir des classes propres à chaque modalité. Deux analyses ont été effectuées, une par variable indépendante manipulée : appartenance (oui / non) et degré de croyance (≥ 50 / < 50). Cependant, cette analyse doit prioritairement nous permettre de constituer deux listes de termes caractéristiques de deux populations différentes en termes de croyances, listes qui constitueront le matériel de notre prochaine expérience. Aussi, afin de ne pas alourdir cette partie résultats déjà conséquente, nous ne présenterons que les classes issues de l'analyse tri-croisé avec la variable indépendante appartenance. En effet, ces dernières comprennent le même nombre de formes (9) alors que les classes relatives aux degrés de croyances sont déséquilibrées (6 et 13 formes). De plus, la valence des classes est comparable entre les deux variables, certaines formes leurs sont d'ailleurs communes (respectivement au nombre de 4 et de 6). Nous avons donc pris le parti de conserver les deux classes contrastées selon l'appartenance pour la suite de notre travail. Les classes issues de l'analyse tri-croisé avec la variable degré de croyance sont présentées en annexe A.3.

<u>Classe 1 : appartenance « non »</u>

Cette classe est composée de 9 formes aux Chi² d'association relativement faibles (voir tableau 3.7.).

Tableau 3.7. Formes constitutives de la Classe 1 associée à la modalité « appartenance non » issue de l'analyse tri-croisé

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 1	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 1
secte+	7,37	40	50	80
athee<	4,97	15	17	88,24
juda+	4,25	7	7	100
mensonge+	3,86	10	11	90,91
soumission+	3,63	6	6	100
guerre+	3,46	54	75	72
endoctrin+er	3,02	5	5	100
valeur+	3,02	5	5	100
regle+	3,02	5	5	100

Les formes constitutives de la classe des sujets non-croyants ont une valence clairement négative. La religion a des « regle[s] » (*3,02* ; 100 %) et est identifiée à une « secte » (*7,37* ; 80 %), au « mensonge » (*3,86* ; 90,91 %), à la « soumission » (*3,63* ; 100 %), à la « guerre » (*3,46* ; 72 %) et à l'endoctrinement (« endoctrin+er », *3,02* ; 100 %). Le sujet semble se définir comme « athee » (*4,97* ; 88,24 %) et évoque d'autres termes difficilement interprétables : judaïsme (« juda+ », *4,25* ; 100 %) et « valeur » (*3,02* ; 100 %). Malgré des Chi² d'association faibles, on notera que cette classe comprend des items qui ne sont évoqués que par des non-croyants : judaïsme, soumission, endoctrinement, valeur et règle, dont 100 % des uce se trouvent dans la classe.

Classe 2 : appartenance « oui »

Cette classe comprend également 9 formes aux Chi² à peine plus élevés que la précédente (voir tableau 3.8.).

Tableau 3.8. Formes constitutives de la Classe 2 associée à la modalité « appartenance oui » issue de l'analyse tri-croisé

Forme	Chi²	Nombre d'uce classe 2	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 2
priere+	13,64	45	82	54,88
foi	8,09	37	71	52,11
paix	6,78	4	4	100
personnel+	5,51	5	6	83,33
lieudeculte	4,95	6	8	75
dieu+	4,79	87	205	42,44
amour+	4,68	7	10	70
recueillement+	3,94	4	5	80
messe+	3,6	20	39	51,28

Les mots ont une valence neutre ou positive. Ils définissent les croyances et les pratiques des participants de manière générale, sans s'attacher à une religion particulière (mis à part l'item « messe », *3,6* ; 51,28 %) : « priere » (*13,64* ; 54,88 %), « foi » (*8,09* ; 52,11 %), « lieudeculte » (*4,95* ; 75 %), « recueillement » (*3,94* ; 80 %) et « dieu » (*4,79* ; 42,44 %). Cette classe comprend également des termes liés à des valeurs, « paix » (*6,78* ; 100 %) et « amour » (*4,68* ; 70 %), ainsi que l'item « personnel » (*5,51* ; 83,33 %). La religion serait ainsi vécue de manière personnelle, ce que confirmera et précisera l'analyse des réponses effectuées à la question ouverte. Enfin, dans cette classe, seul le terme « paix » est énoncé uniquement pas les sujets croyants.

3.3. Les réponses à la question ouverte

Le dernier item du questionnaire demandait aux participants de décrire la manière dont ils vivent la religion. Dix-huit sujets n'ayant pas répondu à cette question, ce sont les énoncés de 373 participants qui ont bénéficié d'une analyse de contenu catégorielle (Bardin, 1991). Les résultats issus de cette analyse doivent nous permettre de confirmer et de compléter ceux issus de l'utilisation du logiciel Alceste sur les mots associé. Pour cela, les réponses ont tout d'abord été découpées en propositions au nombre de 1 441, puis ces propositions ont été regroupées afin de constituer des catégories thématiques. Seules 19 propositions n'ont pas été catégorisées car elles ont posé des problèmes d'interprétation. C'est par exemple le cas d'un sujet qui, tout en étant non-croyant au vu de ses réponses aux questions précédentes, note qu'il vit « bien ». Vit-il bien sa non-croyance ou des croyances qu'il ne spécifie pas ?

Les 1 423 propositions analysées se distribuent dans 6 grandes catégories : « la non-croyance » (19,95 % des propositions traitées), « les croyances religieuses » plus ou moins fortes (14,5 %), « la question des pratiques », effectuées ou non (21,5 %), « une vision critique de la religion » (11,75 %), « une vision positive de la religion » (17 %) et « les autres croyances » (15,2 %) qui renvoient à des formes de croyances moins institutionnalisées, plus individuelles et plus « bricolées » que celles de la seconde catégorie. Nous allons illustrer ces catégories par les propos de quelques participants. L'ensemble des réponses brutes fournies à la question ouverte est disponible en annexe A.4.

3.3.1. La non-croyance

Cette première catégorie comprend des propositions courtes mais fréquentes traduisant l'absence d'appartenance, de croyance(s) ou de vécu religieux et, pour certaines, expliquant la raison de ce positionnement. Elles sont majoritairement exprimées par les participants qui ont répondu « non » à la question de l'appartenance et qui ont situé leur degré de croyance à gauche de l'échelle, exprimant ainsi une croyance nulle ou très faible. Les réponses des sujets à ces deux questions fermées sont indiquées entre parenthèses quand leurs propos sont cités à titre d'illustration.

Plus précisément, les propositions constitutives de cette classe expriment, pour la plupart, une simple absence de vécu religieux : « je ne la vis pas » (non, 0), « je suis athée » (non, 0). D'autres laissent transparaître un rejet plus ou moins fort de la religion : « je suis *totalement* non-croyante » (non, 0), « je vis *très* bien ma "non-religiosité" [et] je *revendique* ce statut » (non, 0), « je me porte *très* bien sans religion » (non, 3). Enfin, 36 propositions marquent l'indifférence de l'individu quant à la religion, individu qui se sent « à l'extérieur » ou simple « observateur » : « la religion me laisse indifférente » (non, 0), « la religion ne m'intéresse *absolument* pas » (non, 0), « je vis la religion de l'extérieur » (non, 11). Il est intéressant de noter que certains participants, tout en ayant indiqué une appartenance religieuse et/ou un degré de croyance important, ont exprimé le même type de positionnement plus ou moins relativisé : « la religion n'a pas beaucoup d'importance pour moi » (catholique, 20), « je ne la vis pas » (catholique, 43), « la religion ne fait pas du tout partie intégrante de ma vie » (catholique, 46).

Fréquemment associées à ces marques de non-croyance, des propositions fournissent une explication du positionnement du sujet. Ces justifications sont exprimées par des sujets

n'appartenant à aucune confession et exprimant un degré de croyance variable mais relativement faible. Certains participants évoquent un esprit rationnel et une approche scientifique de la réalité pour expliquer qu'ils « ne *croient* pas » : « je ne crois que ce que je vois » (non, 11), « je suis très rationnelle et vis très bien sans aucune croyance » (non, 0), « je crois en la Science, qui, pour l'instant, me satisfait » (non, 0). D'autres participants évoquent l'absence d'éducation et d'environnement religieux pour justifier leur positionnement actuel : « je n'ai pas été éduquée avec une croyance quelconque et cela ne me gêne aucunement aujourd'hui » (non, 3), « je ne la vis pas car mes parents ne sont pas trop "religion" » (non, 11), « je suis athée, non baptisée ; dans ma famille, la religion n'a pas sa place » (non, 22).

3.3.2. Les croyances religieuses

La seconde catégorie d'énoncés renvoie, à l'inverse de la précédente, à un vécu religieux. Néanmoins, ces deux classes ne s'opposent pas complètement puisque les différentes croyances exprimées peuvent être placées sur un continuum allant du rejet manifesté par certains non-croyants aux valeurs fortes de participants exprimant un degré de croyance important avec, entre ces deux extrêmes, de l'indifférence, mais également des doutes ou une croyance faible.

Ainsi, des répondants ayant un degré de croyance parfois important et exprimant, pour la plupart, une confession, relativisent leur appartenance par la suite en se définissant comme partiellement ou ponctuellement croyants : « je n'y appartiens qu'*officieusement* » (protestante, 18), « *si on me demande* ma religion je dis que je suis musulmane » (musulmane, 20), « *parfois* croyante » (catholique, 52), « foi *fluctuante* » (catholique, 69). Outre cette croyance faible, c'est également chez les plus croyants que l'on observe la mention fréquente de doutes : « j'ai la foi sans pour autant être sûre de quoi que ce soit » (catholique, 85), « la religion catholique est de plus en plus synonyme de doute et de réticence pour moi, même si je déclare en faire partie » (catholique, 60), « je pense que j'y crois, je ne sais pas trop en fait, c'est assez ambigu » (catholique, 43). Ces doutes se sont exprimés d'une autre manière dans les réponses faites à un autre item du questionnaire : l'échelle de croyance. En effet, des répondants ont montré une certaine hésitation dans leur positionnement et ont modifié leur degré dans le sens d'une hausse ou d'une baisse.

Tous les croyants ne relativisent pas leur positionnement et il est également fait mention de croyances religieuses spécifiques telles que la croyance en Dieu ou en la

résurrection chez les catholiques. Ce sont les répondants exprimant un degré de croyance fort qui développent le plus leur vécu religieux : « foi au Dieu de Jésus-Christ, qui est un Dieu d'Amour, présent à chacun. Je crois en la résurrection. Je crois à l'amour incarné dans la vie quotidienne dans les relations humaines » (catholique, 89), « c'est une vie de don, de beauté, de découverte de l'inconnu, d'ouverture à ce qui est étranger. Quand je me lève, je parle à la source de ma vie, je lui dis merci de m'avoir donné l'existence, je lui demande de me donner la force de son amour, de sa paix et de sa joie pour les porter à mes frères et sœurs quand je me couche, je lui dis merci de m'aimer avec toutes les bêtises que je fais, il me remontre ma journée sous le regard de son amour et me donne la paix pour dormir » (catholique, 100).

Ce dernier exemple montre que les participants les plus croyants ont détaillé leurs réponses constituées de plusieurs propositions. Cela explique que la catégorie des croyances regroupe 14,5 % des propositions analysées alors qu'une majorité de sujets se situe dans la non-croyance au pourcentage pourtant comparable (19,95 %). Ces derniers ont produit des réponses courtes, catégoriques pour certaines, sans développer car, comme certains l'expriment, il est « difficile de décrire la manière dont on ne vit pas la religion » (non, 3). Autrement dit, le nombre de propositions des catégories « croyance » et « non-croyance » est comparable, mais cela ne signifie pas que l'effectif comprend des proportions de croyants et de non-croyants équivalentes. Ces deux populations ont plutôt produit des réponses qualitativement et quantitativement différentes.

3.3.3. La question des pratiques

Invités à parler de leur vécu religieux, les étudiants croyants et non-croyants évoquent très fréquemment la question des pratiques religieuses. Les propositions analysées renvoient, dans des proportions équivalentes, à trois sous-catégories : l'absence totale de pratiques religieuses (33 % des propositions de la catégorie), des pratiques plus ou moins fréquentes (27,8 %) et l'influence de l'éducation reçue sur la manière de considérer ces pratiques et de pratiquer la religion (39,2 %).

L'absence totale de pratiques religieuses est mentionnée par des participants croyants ou non et présentant un degré de croyance nul, faible ou important. Cette précision ne semble toutefois pas avoir le même sens pour tous. Ainsi, elle est relativement peu exprimée par les non-croyants pour qui l'absence de pratique serait une conséquence logique de l'absence de

croyance. Ce sont principalement les sujets peu croyants, ainsi que certains participants fortement croyants, qui semblent *devoir* fournir la précision « non pratiquant » après avoir signalé une appartenance : « je n'ai *aucune* pratique (...) religieuse » (catholique, 16), « je ne suis *absolument pas* pratiquante » (catholique, 21), « je ne vais *jamais* à l'église » (catholique, 45).

Les sujets qui, à l'inverse, font part de pratiques régulières sont également les plus fortement croyants : « je suis catholique pratiquante, je vais à la messe à peu près toutes les semaines (du moins j'essaye) » (catholique, 88), « je fais souvent des prières » (catholique, 80), « respect du carême, prière sur les tombes, fêtes de Noël, Pâques » (catholique, 57). Mis à part ces quelques exemples, quand une pratique est mentionnée, elle est souvent faible. Les répondants ne sont « pas très » ou « pas vraiment » pratiquants : « je suis (…) disons *semi*-pratiquante » (musulmane, 72), « *pas franchement* pratiquante » (catholique, 69), « je ne suis que *modérément* pratiquante » (catholique, 53), « *quelquefois* pratiquante » (catholique, 53). Il apparaît que ces pratiques « faibles » concernent des sujets assez croyants. En effet, pour certains d'entre eux, « la religion ne réside pas dans le fait d'aller par exemple dans un lieu de culte, tels jours » (catholique, 28) et « on n'a pas besoin d'aller tous les dimanches à la messe ou bien de se recueillir dans un endroit en particulier pour croire en Dieu » (catholique, 29). Par ailleurs, les pratiques peu fréquentes mentionnées correspondent souvent aux grandes cérémonies religieuses catholiques : « je ne vais pas à la messe tous les dimanches mais j'y vais pendant les grandes fêtes religieuses » (catholique, 72), « je n'ai aucune pratique (...) religieuse en dehors des événements "familiaux" : décès, mariages, messes du souvenir, baptêmes… » (catholique, 16). L'assistance à ces cérémonies est généralement « familiale » et vécue comme une « obligation » : « [je fais] acte de présence, par politesse, aux différentes cérémonies » (non, 7), « je vais à l'église uniquement par obligation, par respect des personnes pour les mariages ou les enterrements » (non, 1), « je (...) vis [la religion] très très occasionnellement lors de mariages, baptêmes ou enterrements. Je me rends dans une église parce que je n'ai pas le choix » (non, 0).

Cette pratique faible et parfois contrainte découlerait d'une éducation religieuse vécue voire subie pendant l'enfance : « je suis baptisée, j'ai effectué ma profession de foi, je me marierai sans doute à l'église mais je ne suis pas pratiquante. Je vais à l'église pour les grandes occasions » (catholique, 40). Il est ainsi régulièrement fait mention de baptêmes et, dans une moindre mesure, de professions de foi, de confirmations, de catéchisme ou d'une scolarité effectuée dans un établissement privé. L'individu se définit alors comme « catholique par rapport à [sa] famille » (catholique, 8) ou « par tradition » (catholique, 9) et, souvent, a

abandonné les croyances et les pratiques familiales à l'âge adulte : « je suis catholique par rapport à ma famille mais non pratiquante. Je n'adhère pas réellement aux principes de celle-ci » (catholique, 8), « j'ai tenté de faire résilier mon baptême mais c'est impossible, même si c'est le choix de mes parents je ne peux m'y soustraire, en conséquence je n'ai pas fait baptiser mes enfants car la religion [ne doit pas être un choix] familial » (non, 1), « ai été élevée dans la religion catholique. Me suis détachée à l'adolescence. Depuis je ne vais plus à l'Église et ne crois plus en Dieu » (non, 9).

3.3.4. Une vision critique de la religion

La question ouverte a représenté l'occasion, pour des participants non-croyants, d'attaquer les institutions, les croyances, les pratiques et les individus religieux. Les critiques formulées sont diverses. Elles peuvent néanmoins être regroupées en deux sous-catégories. La première comprend des propositions exprimant de l'incompréhension vis-à-vis d'un objet, la religion, qui n'est pas « essentiel ». L'autre catégorie renvoie à des énoncés présentant la religion comme liberticide, « sectaire » et source de conflits.

Ainsi, des répondants critiques vont au-delà de l'indifférence que certains non-croyants éprouvent à l'égard de l'objet religieux en considérant qu'elle n'est pas « essentielle » tout en étant « subie » : « je trouve ça ridicule » (non, 4), « je l'ai en horreur » (non, 0), « je pense même que croire à une religion est malsain » (non, 0), « la religion, pour moi, n'est pas essentielle (...), pas nécessaire » (non, 12), « selon moi, on ne vit pas la religion, on la subit c'est pour ça que je ne la vis pas » (non, 0). En considérant que la religion est, sinon malsaine ou ridicule, inutile et superflue, ces non-croyants éprouvent de l'incompréhension vis-à-vis des croyances et des pratiques religieuses d'autrui : « j'ai du mal à comprendre pourquoi [certaines personnes sont croyantes] » (non, 0), « je ressens de l'incompréhension vis-à-vis des personnes qui la pratiquent sur certains points » (non, 0). Au-delà de l'incompréhension, des répondants montrent une certaine intolérance à l'égard des croyants, craignant que ces derniers ne tentent de les « embrigader » : « j'ai du mal à supporter les individus qui sont convaincus "d'être dans la bonne voie", ceux qui cherchent à persuader autrui qu'il ne peut être bien uniquement parce qu'il a trouvé une réponse dans les croyances » (non, 0), « je n'aime pas que l'on me convainc (sic) d'y croire » (non, 7).

Cette crainte exprime l'importance accordée par cette population à la liberté de l'individu qui serait bafouée par une religion fermée et enfermante : « non-ouverture d'esprit

(…), culpabilité (…), enfermement… » (non, 0), « je trouve que la religion est beaucoup trop présente surtout dans les écoles privées où il y a un véritable endoctrinement des enfants » (non, 0), « elle empêche le discernement, entrave la liberté de penser » (non, 0). Certains répondants vont jusqu'à identifier la religion a une forme de secte : « tout ce qui est religion me fait vite penser à une sorte de secte plus libérée et plus acceptée » (non, 10), « j'ai un esprit critique contre les religions que je considère pour certaines comme des « sectes » (non, 20). Pour ces non-croyants, les religions, fermées sur elles-mêmes voire sectaires, manquent de tolérance les unes envers les autres, ce qui est source de conflits : « je trouve que la religion divise trop les peuples » (non, 0), « sujet de discorde, de guerre » (non, 0) « entre peuples ayant des appartenances religieuses différentes » (non, 0), « bien souvent la religion devient une excuse à de nombreux actes barbares » (non, 10).

De l'aspect sectaire des religions à l'extrémisme religieux, il n'y a qu'un pas : « je ne comprends pas les attitudes extrémistes de certains groupes » (non, 5), « elle peut dériver parfois, aller jusqu'au fanatisme, ce qui a provoqué, provoque et provoquera beaucoup de morts » (non, 6). Pour certains répondants, l'extrémisme peut justifier l'intolérance qu'ils éprouvent à l'égard des croyants : « je respecte tout à fait les gens qui croient si cela ne va pas à l'extrême » (non, 0), « je respecte les croyants tant que leur foi n'empiète ni sur l'espace public, ni sur les droits universels de l'Homme et du Citoyen » (non, 4). Ainsi, la tolérance, le respect et l'écoute que les non-croyants peuvent éprouver à l'égard des croyants et qui s'insèrent dans la catégorie suivante, sont soumises à conditions.

3.3.5. Une vision positive de la religion

De manière surprenante, ce sont majoritairement les sujets non-croyants qui montrent également une vision plus positive de la religion en insistant sur la tolérance et le respect qu'ils éprouvent vis-à-vis des croyants, en exprimant leur intérêt pour la culture religieuse et en indiquant qu'ils comprennent les raisons du croire. Les fonctions qu'ils attribuent aux croyances et pratiques religieuses sont d'ailleurs assez semblables à celles que les sujets les plus croyants expriment.

Après s'être situé comme non-croyants, de nombreux répondants notent que, *malgré cela*, ils « tolèrent » et « respectent » les croyants, les croyances, les religions ou les pratiquants : « je ne crois en aucun Dieu, aucune religion (…). Je suis *cependant* très

tolérante » (non, 0), « pour moi, la religion n'a pas d'importance, *mais* je respecte les croyants et toute forme de religion » (non, 6), « aucun intérêt personnel *sans pour autant* avoir des préjugés ou être intolérante » (non, 0), « chacun peut croire en ce qu'il veut et ne doit pas critiquer les croyances des autres » (non, 9). Au-delà d'une simple tolérance, des non-croyants expriment un intérêt pour la religion en ce qu'elle fait partie de la culture : « [je] regrette de ne pas avoir reçu de culture religieuse en particulier concernant l'Histoire » (non, 0), « je pense qu'avoir une culture religieuse (quelle qu'elle soit) est assez important pour la culture générale » (non, 7), « j'essaye de comprendre l'histoire de la religion » (non, 3), « je suis sensible aux églises, monuments et croyances religieuses par curiosité et désir de compréhension » (non, 4), « je respecte et m'intéresse aux différentes religions dans le monde. Celles-ci font partie intégrante d'une culture » (non, 9).

Enfin, tout en s'affirmant non-croyants, de nombreux participants « comprennent » les croyants, reconnaissent des fonctions positives à la religion qui aide, guide, rassure, permet de mieux appréhender la réalité ou la mort et donne de l'espoir : « le fait de croire en un Dieu est une façon de se rassurer, d'avoir de l'espoir, de vivre en communauté » (non, 0), « la religion est une manière pour l'homme de se persuader qu'il n'est pas en ce monde pour rien et que ce n'est pas par hasard. C'est une manière de se rassurer sur la mort, de se dire que ce n'est pas la fin » (non, 22). Il est intéressant de noter que ce sont en partie les mêmes fonctions que les sujets les plus fortement croyants attribuent à leur religion : « apporte une certaine force » (catholique, 47), « y rechercher un "soutien" » (catholique, 50), « cela m'aide, me rassure » (catholique, 55), « la religion, je la vis comme un guide spirituel, comme une aide dans ma vie de tous les jours, une force, comme un don d'amour à transmettre » (catholique, 74), « c'est grâce à la religion que je retrouve confiance en moi. Je me conforte en elle parce qu'elle me trace mes conduites, mes pensées, mes dires. C'est pour moi un havre de paix, de consolation » (adventiste du septième jour, 100).

3.3.6. Les autres croyances

Nous l'avons vu, la question ouverte a permis à de nombreux participants d'exprimer leur non-croyance. Celle-ci s'explique en partie par un souci de rationalisme et s'associe parfois à un rejet important des croyants. Néanmoins, des participants, quelque soit leur appartenance et leur degré de croyance, ont également exprimé leur attachement à des valeurs, notamment la liberté, et des préoccupations spirituelles. Ainsi, mis à part des répondants

rejetant toute forme de croyance, certains non-croyants refusent de s'identifier à des religions qui les privent de leur liberté mais se laissent par ailleurs la possibilité de « croire » partiellement.

La liberté est une valeur forte pour notre population qui se sent libre de croire ou de ne pas croire, de pratiquer ou non, de croire ce qu'elle souhaite au sein d'une confession et d'une religion à une autre : « j'ai fait le choix de ne pas m'engager dans un parcours religieux, car selon moi, ça me permet de garder une liberté d'esprit » (non, 4), « je suis croyante mais en partie, c'est-à-dire que je sélectionne et je ne pratique pas » (catholique, 36), « je crois en quelque chose à ma façon » (non, 45), « [je] revendique une manière très libre d'intégrer Dieu dans ma vie » (catholique, 76). On le voit, un « bricolage » de croyances est fréquent : « j'en prends et j'en laisse dans les différentes approches religieuses » (catholique, 69), « j'ai des croyances religieuses qui sont de différentes religions (catho, bouddhiste, juive …) mais je n'adhère à aucune d'elles à 100 % » (non, 56), « je suis catholique mais pratique plusieurs pratiques des autres religions » (catholique, 88).

Quelles sont ces croyances personnelles, bricolées, sélectionnées ? Elles correspondent tout d'abord à une foi en « l'Être Humain » (non, 5), « en l'humanité » (non, 0) ou en soi : « la religion devrait être une question d'harmonie, de bien être avec soi-même » (paganisme, 24), « pour moi la religion n'est pas croire en Dieu mais en nous-mêmes » (non, 5). C'est ensuite la croyance en un être transcendant plus ou moins identifiable à Dieu : « je pense qu'il existe une puissance supérieure qu'on ne peut pas qualifier de Dieu » (non, 8), « croire en "quelque chose" qui peut être Dieu » (non, 9), « j'aime à penser qu'il y a quelque chose (quelqu'un) au dessus de tout ce qu'on a pu découvrir sur le monde » (non, 27). Ces croyances particulières font également référence à la nature : « ma propre religion serait basée sur l'ordre et la puissance de la nature. Aucun code, aucune règle mais un sentiment quant à la force de l'ordre de la nature qui ordonnerait le vivant et le non vivant » (non, 4), « pour moi la seule croyance est celle de la nature » (non, 0). Mais c'est surtout la foi en des valeurs de paix, de tolérance, d'amour et de respect qui est exprimée : « je crois en des valeurs, mais qui ne sont pas prônées par une religion en particulier » (non, 0), « j'ai foi en des valeurs comme l'amour, le respect, le travail et la paix » (non, 20), « il s'agit plus d'idées et d'une philosophie de vie qui me parlent et de valeurs dont je me sens proche (tolérance, amour, respect) » (non, 23).

Ces croyances et ces valeurs sont, de manière générale, énoncées par des sujets ne s'identifiant à aucune religion. Mais on les retrouve également dans les réponses de participants s'identifiant explicitement ou non au bouddhisme : « la religion qui m'intéresse le plus est le bouddhisme, car c'est une recherche sur soi, une recherche de paix intérieure »

(non, 14), « le bouddhisme représente pour moi une façon de vivre et une ouverture d'esprit » (bouddhiste, 10), « pour moi les religions de type catholique, protestante ou autres sont différentes du bouddhisme qui est plus une philosophie de vie, une manière différente de penser et c'est plus vers cela que je me rapproche » (non, 16), « la religion est un art de vivre, des principes de types spirituels à mettre en œuvre chaque jour pour être une meilleure personne et avoir des relations saines avec autrui » (bouddhiste, 88).

Nous avons vu que les positionnements des participants en termes de croyances religieuses constituent un continuum comprenant une non-croyance revendiquée, de l'indifférence et du doute, des croyances faibles et des croyances fortes et spécifiques. De la même manière, il ne semble pas pertinent d'opposer strictement les croyances évoquées par les participants s'identifiant fortement à une religion institutionnelle comme le catholicisme, aux valeurs défendues par les sujets non-croyants. Celles-ci présentent des points communs et peuvent ainsi être également représentées sur un continuum de valeurs au sens large.

4. DISCUSSION

Considérés dans leur ensemble, nos résultats confirment les conclusions de nombreux chercheurs quant aux rapports que les jeunes d'aujourd'hui entretiennent avec la religion, notamment celles que proposait déjà Denèfle (1992) suite à la passation d'entretiens avec 26 étudiants nantais non-croyants en 1989. En effet, nos répondants non-croyants, ainsi que certains croyants, se montrent critiques à l'égard de la religion, source de « conflits » et d'« intolérance », ainsi que des institutions religieuses en lesquelles ils n'ont pas confiance et dont ils refusent l'autorité (Bréchon, 2000a ; Delestre, 2007 ; Denèfle, 1992 ; Michelat, 1990b). Leur liberté et leur individualité priment sur les « dogmes » et les « règles » édictées par les Églises (Delestre, 2007). D'autre part, les étudiants croyants, majoritairement catholiques, déclarent une fréquence de pratique faible correspondant surtout à l'assistance aux grandes cérémonies religieuses (Lambert, 2001). La prégnance du catholicisme transparaît cependant nettement dans les mots associés : « prêtre » (60 occurrences), « jésuschrist » (53), « croix » (51), « catholique » (50), « messe » (39), « bible » (36) et « baptême » (26), pour ne citer qu'eux, font partie des mots les plus fréquemment évoqués. Si la transmission familiale explique en partie ce sentiment d'appartenance, elle fait aussi l'objet

de certaines critiques et semble relativisée par les parents eux-mêmes qui ne sont « pas très religion » ou pour qui « la religion n'a pas sa place » (Delestre, 1997 ; Denèfle, 1992).

Les croyances évoquées par une grande partie des répondants, qu'ils soient croyants ou non, catholiques, musulmans ou protestants, sont floues, incertaines, partielles et probabilistes : la foi est « fluctuante », « officieuse » et l'objet de « doutes » (Lambert, 2001). Les étudiants fortement croyants se montrent plus sûrs d'eux et déclarent, notamment, une croyance en Dieu. Les autres participants aussi évoquent Dieu, que ce soit dans la tâche d'association libre (205 occurrences) ou dans les réponses fournies à la question ouverte. Mais dans ce cas, c'est surtout l'absence de croyance en Dieu qui est énoncée. Les sujets les plus fortement croyants font également référence à des « valeurs » générales non spécifiques à leur confession se rapprochant probablement de ce que l'on appelle la « spiritualité » (20 occurrences) : « paix », « respect », « tolérance » et « amour ». Delestre (2007) parle, à ce sujet, de « recentrement du religieux sur certaines croyances religieuses à forte charge morale et symbolique » (p. 113). Les non-croyants partagent ces valeurs, certains accordent également une grande importance au respect de la nature et beaucoup se montrent attirés par le bouddhisme auquel ils empruntent certains principes. Le bricolage religieux est assumé : on « en prend » et on « en laisse » sans adhérer « à 100 % » à une confession. Ces différentes observations expliquent que nos deux mesures, de l'appartenance et du degré de croyance, ne se recoupent pas totalement. En effet, aujourd'hui, il est possible de « croire sans en être », mais aussi « d'en être sans y croire » (Hervieu-Léger, 2008, p. 237) : catholiques et agnostiques partagent les mêmes valeurs alors que certains croyants semblent éprouver de l'indifférence à l'égard de leur propre religion.

Malgré la mention de ces diverses croyances, signe de la vitalité du religieux aujourd'hui, des étudiants n'en sont pas moins « rationnels » et préfèrent se fier à la science que se tourner vers la foi (Delestre, 2007 ; Denèfle, 1992). Et si « les autres » croient, c'est parce que les progrès connaissent leurs limites et qu'ils ressentent le besoin d'être rassurés, soutenus et guidés (Delestre, 2007). Par ailleurs, les non-croyants adoptent fréquemment une attitude de relative indifférence à l'égard de la religion tout en insistant sur la tolérance qu'ils ressentent envers les croyants, ce que Denèfle (1992) a déjà noté et ce que Béraud et Willaime (2009) ont plus récemment observé auprès d'une population adolescente. Enfin, bien que notre étude ne permette pas de l'appréhender réellement, il apparaît peu probable que les étudiants soient attirés par des mouvements sectaires ou extrémistes comme Lambert (1994, 2001) l'a déjà remarqué. Mis à part quelques répondants dont l'appartenance déclarée peu être sujette à débat, les sectes et l'extrémisme sont explicitement condamnés par notre population.

Scrutés plus en détails, nos résultats révèlent aussi des tendances inattendues voire contraires à ce que montre la littérature. Le premier d'entre eux concerne la thématique sectaire justement. En effet, en 2005, Saroglou et al. distinguent deux types d'attitudes adoptées par l'opinion publique à l'égard des sectes : une attitude « sécuritaire » favorable à une régulation importante et autoritaire d'un phénomène perçu comme dangereux et une attitude plus souple qui accorde plus d'importance à l'autonomie de chacun qu'à la nécessité de légiférer. Notre population semble adopter partiellement les deux points de vue : tout en valorisant fortement la liberté de choix, elle porte un regard très critique à l'égard de ce qu'elle nomme les sectes et se montre même inquiète de leur pouvoir d'enfermement. Si une partie de la population française condamne les sectes parce qu'elles ne sont pas assez religieuses, pour nos jeunes, ce sont les religions qui sont trop sectaires

De plus, notre échantillon est majoritairement non-croyant, indifférent ou, comme nous venons de le voir, très critique à l'égard des religions. Si Delestre (1997) a noté une progression du nombre de jeunes sans religion au cours des années 1980 et 1990, ceux-ci ne dépassaient guère les 30 % en 1994. Les mutations du religieux devaient conduire à une stagnation de ce chiffre ce qui ne s'observe pas dans notre population, psychologue certes, mais également féminine. Celle-ci se définit en effet comme non-croyante à hauteur de 62,66 %. Le regard critique que nos étudiants portent sur la religion ne concernait qu'une minorité des adolescents rencontrés par Béraud et Willaime (2009). Notre échantillon contraste également avec les observations et les prédictions de Delestre (2007) et de Lambert (2001) pour qui l'attitude des individus devait devenir moins négative avec le temps.

Enfin, comme nous l'avons précédemment constaté, les croyances parallèles sont régulièrement mises en avant dans la littérature pour illustrer les mutations actuelles du religieux. Les jeunes, plus particulièrement, s'intéresseraient de plus en plus au spiritisme, à l'astrologie ou à la voyance. Ils associeraient également plus fréquemment la religion à des préoccupations pour la santé, ce qui contribuerait à expliquer le succès de NMR portés sur le bien-être mental et physique (voir par exemple Lambert & Michelat, 1992). Ces croyances paranormales et autres médecines parallèles n'ont pas du tout été évoquées par notre population. Cela va dans le sens de notre sentiment selon lequel ces croyances existent mais restent éloignées du champ religieux et ne sont pas définies comme telles par les étudiants. Seuls les chercheurs les assimilent au religieux actuel et provoquent leur énonciation par l'introduction de questions qui leurs sont relatives dans des questionnaires portant sur la religion et/ou la spiritualité.

Certains chercheurs se sont essayés à catégoriser les Français selon leurs croyances, leurs pratiques et leurs aspirations en matière de religion. Michelat (1990a), par exemple, distingue des croyants convaincus, des croyants par tradition, des croyants incertains, des sceptiques et des incroyants. Cette typologie paraît, de premier abord, pertinente et, effectivement, nous retrouvons les catégories de Michelat dans notre échantillon. Néanmoins, outre le fait que les croyances à la base de la catégorisation ne sont pas spécifiées, il apparaît qu'elles sont trop diversifiées pour être regroupées facilement. En outre, les catégories de Michelat ne sont pas exclusives : un même individu peut se définir comme catholique par tradition tout en doutant des croyances portées par l'Église et un incroyant religieux peut être un croyant spirituel convaincu. De sont côté, Lambert (1994) distingue trois types de populations : des humanistes séculiers, non-croyants et non pratiquants, des chrétiens confessants, qui croient en un dieu personnel et pratiquent, et des chrétiens culturels, aux croyances plus floues et liées à un être transcendant plus vague. Ces derniers assisteraient néanmoins aux grandes cérémonies religieuses. On l'a vu, les choses ne sont pas si simples : des étudiants pratiquent sans croire, d'autres croient sans pratiquer et un nombre croissant d'entre eux se tourne vers d'autres religions qui ne trouvent pas leur place dans cette typologie. Les croyances et non-croyances des jeunes aujourd'hui sont riches, diverses, mouvantes et éphémères. Elles se laissent, par là-même, difficilement mesurées et modélisées.

Les résultats de nos études confirment donc partiellement les données issues de la littérature. Les conclusions que nous en tirons peuvent néanmoins difficilement être généralisables à plusieurs titres. Dans un premier temps, le questionnaire a été proposé à une population spécifique montrant des croyances particulières. Dans un second temps, le choix des items a fortement dépendu des objectifs précis de la recherche et peut être abondamment critiqué au vu des nombreux biais qui accompagnent une quelconque mesure liée à la religion. Enfin, les données issues de la passation du questionnaire ont bénéficié d'analyses particulières telles que l'utilisation du logiciel Alceste dont le choix a, ici aussi, découlé d'objectifs spécifiques. Il nous semble néanmoins que les résultats de cette étude présentent un intérêt certain pour la suite de notre travail.

CONCLUSION

Les résultats des enquêtes et des analyses sociologiques menées sur la religion telle qu'elle est vécue de nos jours vont globalement dans le même sens : si les pratiques déclinent fortement, l'appartenance reste constitutive de l'identité de beaucoup d'individus et, surtout, les croyances perdurent, mais changent et se diversifient pour s'adapter aux nouvelles exigences de la modernité. Notre étude a également montré que les étudiants de psychologie se déclarent majoritairement non-croyants et ont une vision critique de la religion qu'ils assimilent à une secte. Nos résultats confirment la prégnance du catholicisme mais relativisent l'étendue des nouvelles croyances au sein de notre population. Toutes les enquêtes dont il a été question ont appréhendé ces évolutions du religieux via la passation de questionnaires qui supposent le choix d'indicateurs dont on a vu qu'il était délicat. La pertinence de ces indicateurs est d'autant plus discutable que les croyances évoluent rapidement, ce qui peut donner l'impression au chercheur d'avancer dans un brouillard théorique et de devoir continuellement remettre en question les acquis méthodologiques.

Une méthode de recherche en psychologie n'a pas encore été abordée dans cette partie : l'expérimentation. Cette dernière est peu utilisée par les spécialistes de la religion qui craignent d'artificialiser un champ complexe ou d'opérer un réductionnisme des diverses manifestations du phénomène. Selon Deconchy (1987), beaucoup de psychologues considèrent qu'il n'est simplement pas possible de mener des expérimentations sur la religion, la méthode et l'objet seraient profondément incompatibles. Des questions éthiques se posent également. En effet, on ne peut pas et ne doit pas changer les croyances et les non-croyances des gens (Deconchy, 1985). Pourtant, selon Deconchy (1987), « les comportements et (…) les fonctionnements religieux sont des faits sociaux comme les autres. De ce fait, leur approche scientifique n'exige pas un outillage méthodologique *intrinsèquement* différent de celui que demande l'approche des autres faits psycho-sociaux » (p. 32). La mise en place de quasi-expérimentations au sein desquelles les croyances constitueraient une variable invoquée semble être un compromis acceptable dans l'étude de la religion en laboratoire. Ces recherches permettraient en effet de saisir l'influence possible du positionnement croyant ou non de l'individu sur divers comportements psycho-sociaux, mais également sur les processus cognitifs qu'il met en œuvre quotidiennement.

En effet, les croyances, les pratiques et le sentiment d'appartenance religieux sont susceptibles de former un ensemble de connaissances organisées au sein de structures cognitives telles que les schémas (Lau, 1989). Ces derniers seraient utilisés par l'individu dans la perception, la compréhension et la mémorisation de son environnement. Par des processus descendants (top-down), les connaissances et l'appartenance (ou la non-appartenance) religieuses interviendraient ainsi dans la sélection, l'interprétation et l'utilisation des informations issues du milieu environnant, d'autant plus si celles-ci portent plus ou moins directement sur la thématique religieuse. C'est ce qu'énonçaient déjà Festinger et al. (1956) quand ils s'étonnaient du « pouvoir qu'ont nos croyances de gouverner nos choix intellectuels et nos actions véritables » (p. vii). Plus précisément, dans la lignée des travaux de Tajfel (1982), nous pouvons supposer que l'individu croyant ou non traitera préférentiellement les informations s'accordant avec son positionnement dans le but, probablement non conscient, de défendre son identité, son groupe et ses croyances. Pour Blaine et Nguyen (2002), l'individu croyant disposerait de connaissances religieuses plus accessibles que le sujet non-croyant et connaîtrait ainsi un traitement facilité de son environnement si celui-ci est consonant avec ses croyances. Son expertise et la familiarité qu'il ressent à l'égard des informations religieuses rendrait leur traitement plus efficace et plus rapide voire automatique.

L'influence des croyances religieuses sur la cognition n'a pas fait l'objet d'un ensemble homogène de recherches. Un examen de la littérature révèle l'existence d'études éparses, étalées dans le temps et à la portée nécessairement réduite. En effet, chacune porte sur une fonction cognitive spécifique et « manipule » une ou des variables religieuses auprès d'une population particulière. Néanmoins, ces études ont le mérite de montrer que les valeurs, les croyances, les pratiques et l'éducation religieuses influencent la perception et la mémorisation d'informations à connotation religieuse dans le sens attendu. Ainsi, dans une étude ancienne mais classique, Postman, Bruner et McGinnies (1948) ont révélé que des mots correspondant aux valeurs religieuses du participant donnent lieu à une identification plus rapide et plus juste que des mots qui les contredisent. Les auteurs en concluent que ces individus connaîtraient une « sensibilité perceptive » à l'égard d'informations consonantes avec leurs valeurs. À l'inverse, des participants non-croyants commettent des erreurs « contre-valuées » dans l'identification de mots religieux. Ils mettraient en place un mécanisme de « défense perceptive » à l'égard du religieux. Brock et Balloun (1967) ont également observé ce type de mécanisme chez des individus croyants à l'égard d'un message dissonant. En effet, leur étude met en évidence que des Chrétiens pratiquants évitent l'entente d'un message qui

attaque leur confession alors que les sujets peu pratiquants se montrent réceptifs à l'égard d'une communication qui dénonce l'hypocrisie du christianisme. Dans la même lignée, Blaine et Nguyen (2002) ont plus récemment montré que, dans une tâche de décision lexicale, des individus religieux effectuent des jugements plus justes et plus rapides sur des mots religieux que sur des mots non-religieux d'une part, et que les sujets non-religieux d'autre part. En 1983, Lispon teste l'effet de l'appartenance religieuse, en l'occurrence juive ou catholique, sur le traitement d'un texte portant sur des événements typiques des religions juive et catholique auprès d'enfants. Son étude montre que le texte traitant des croyances de l'enfant est lu plus rapidement, mieux rappelé et compris que celui qui porte sur l'autre confession. Une dernière étude que nous souhaitons aborder, celle de Pezdek, Finger et Hodge (1997, expérience 1), a également porté sur des participants juifs et catholiques. Les auteurs ont tenté d'implanter un faux souvenir d'enfance dans la mémoire de ces individus adultes. Les souvenirs supposés portaient sur des événements fictifs liés aux traditions juives et catholiques. Des participants se sont effectivement créé de faux souvenirs de ces événements, mais uniquement quand ils concordaient avec leur appartenance actuelle.

C'est cette influence des croyances religieuses sur les processus mnésiques qui nous intéresse plus particulièrement. La question qui nous préoccupe est de savoir si de faux souvenirs « religieux » ou non peuvent être construits par l'individu croyant ou non dans l'objectif de défendre son identité groupale. Si tel est le cas, la compréhension de nombreuses rumeurs bénéficierait d'un éclairage nouveau quant à l'apparition, au contenu et aux fonctions de ces communications. Mais très peu d'études ont été menées dans le but d'apporter une réponse à notre question alors qu'une forme de mémoire religieuse et surtout son caractère reconstructif ont fait l'objet de l'intérêt d'Halbwachs dès 1925. Avant de consacrer la deuxième partie de ce travail au concept de faux souvenir, à ses liens probables avec les croyances religieuses des étudiants, que nous connaissons maintenant, et à la mise en œuvre d'une quasi-expérimentation sur ce sujet, citons Halbwachs dont les écrits révèlent le caractère précurseur voire « devin » de sa pensée. Le chercheur note ainsi que « la mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais elle le reconstruit, à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'il a laissées, mais aussi à l'aide de données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent » (Halbwachs, 1925, p. 221).

DEUXIÈME PARTIE :

FAUX SOUVENIRS

ET VRAIES CROYANCES

INTRODUCTION

L'intérêt que l'homme porte à sa mémoire semble naître avec lui. Le terme trouve ainsi son origine dans l'Antiquité grecque et apparaît dans les écrits de nombreux philosophes (Lieury, 2005). Cet intérêt a perduré et la mémoire demeure un objet d'étude privilégié en psychologie de nos jours. La manière dont les scientifiques l'ont abordée a néanmoins évolué. Durant la première moitié du XX^{ème} siècle par exemple, les béhavioristes se bornent à examiner les mécanismes observables de l'apprentissage sans prétendre atteindre le contenu de la « boîte noire » qu'est la cognition humaine. Puis, à la suite d'Ebbinghaus (1885) et de ses « mesures » de l'oubli, des chercheurs tentent de comprendre le fonctionnement de la mémoire en adoptant une approche quantitative dans l'étude des « souvenirs »[1]. Des observations, des expérimentations et des études de cas conduisent à la mise au point de modèles théoriques qui présentent la mémoire comme étant un système dont les diverses composantes permettent l'acquisition (ou l'encodage), la rétention (ou le stockage) et la récupération d'informations (Kekenbosch, 1994). Dans cette approche quantitative de la mémoire, les erreurs de rappel sont considérées comme des nuisances expérimentales et n'attirent pas l'attention des scientifiques (Koriat, Goldsmith, & Pansky, 2000). C'est à la suite des travaux de Bartlett (1932), de Bransford et Franks (1971) et de Loftus et Palmer (1974) notamment que l'intérêt des chercheurs se porte progressivement sur l'exactitude des rappels plus que sur leur quantité. L'approche devient qualitative : les études incluent des mesures plus subjectives du souvenir telles que la certitude, la source, la précision ou la vivacité (Koriat et al., 2000). Elles examinent les erreurs de mémoire qui se révèlent variées (simplifications, modifications profondes ou élaborations) et déterminées par des éléments contextuels autant que par les connaissances de l'individu. La mémoire humaine n'est alors plus considérée comme « reproductive » mais comme « reconstructive », selon l'expression de Bartlett. Les stimuli ne sont pas encodés, stockés puis récupérés tels quels. Ils sont sélectionnés, intégrés aux structures de connaissances du sujet, modifiés et complétés. Ces opérations permettent de ne pas surcharger le système mnésique et rendent le traitement

[1] En effet, comme le note Nicolas (2002), la mémoire en tant que telle est inaccessible alors que le souvenir, c'est-à-dire « l'expression consciente [et explicite] de la mémoire », est observable (p. 9).

ultérieur des informations plus rapide, mais elles s'accompagnent de distorsions (Schacter, 2003).

Ces distorsions mnésiques s'avèrent importantes dans le domaine particulier du témoignage qui fera l'objet du premier chapitre théorique de cette partie (chapitre 3). En effet, dès le début du XX^{ème} siècle, Binet (1905), Claparède (1906) et Stern (1910) montrent que les souvenirs rapportés par un témoin de bonne foi ne doivent pas être considérés comme des retranscriptions exactes d'un événement. De nombreuses recherches ont depuis mis en évidence l'influence importante des structures de connaissances de l'individu ainsi que de caractéristiques situationnelles sur le rappel d'un événement ou l'identification d'un accusé (voir Lindsay, Ross, Read, & Toglia, 2007 ; Toglia, Read, Ross, & Lindsay, 2007). Plus récemment, le témoignage d'un grand nombre de femmes prétendant avoir soudainement « retrouvé » le souvenir d'événements traumatisants survenus durant leur enfance a conduit des spécialistes de la mémoire à supposer l'existence d'un type particulier de distorsion mnésique dont il sera question tout au long de cette partie : le faux souvenir. Il se définit comme étant « soit le souvenir d'épisodes n'ayant jamais eu lieu (*illusion de mémoire*), soit le souvenir d'épisodes relativement éloignés de ce qui a été réellement vécu (*distorsion de mémoire*) » (Willems & Van der Linden, 2004, p. 93). Si la véracité des souvenirs rapportés par ces femmes a été sujette à polémique, certains témoignages relatent des événements invraisemblables qui légitiment le concept de faux souvenir. En effet, plusieurs centaines de femmes ont été amenées à se « souvenir » d'abus et de tortures qu'elles auraient subis, enfants, dans le cadre de rituels sataniques. Ces témoignages particuliers semblent trouver leur origine dans des croyances partagées par de nombreux chrétiens fondamentalistes aux États-Unis dans les années 1980 selon lesquelles il existerait une vaste conspiration satanique responsable des divers maux de la société américaine (Richardson, Best, & Bromley, 1991a). Les souvenirs retrouvés de ces femmes ont à leur tour renforcé la foi et le pouvoir des protestants conservateurs dans le pays. Ils indiquent surtout que des croyances religieuses issues d'une forme collective de mémoire sont susceptibles d'influencer la mémoire individuelle (Halbwachs, 1925, 1950).

Parce qu'il remet en cause la compétence des thérapeutes, la bonne foi de leurs patientes et le bien-fondé des croyances fondamentalistes, le concept de faux souvenirs a fait l'objet de vives polémiques. L'appel au bon sens ainsi que les conclusions des études ayant montré la faillibilité de la mémoire du témoin n'ont pas suffi à convaincre les défenseurs de la thèse des souvenirs retrouvés de la possibilité de se trouver face à des faux souvenirs. C'est pour cela, mais également en raison de l'intérêt scientifique présenté par ce phénomène, que

de nombreux chercheurs ont mené des expérimentations et développé des paradigmes d'étude des faux souvenirs. Le plus utilisé d'entre eux est le DRM (acronyme de Deese, 1959b ; Roediger & McDermott, 1995). Il fera l'objet du second chapitre théorique de cette partie (chapitre 4). Son emploi dans un grand nombre de recherches révèle la facilité avec laquelle il est possible de rendre des individus sains convaincus d'avoir entendu un mot qui ne leur a jamais été présenté, autrement dit, de se créer un faux souvenir. Il apparaît en outre que certaines variables liées, notamment, à la procédure, à la personnalité de l'individu ou à la présence d'un tiers, font varier la probabilité de rappeler ou reconnaître un mot non-présenté. Alors qu'elles apparaissent déterminantes dans la création de faux souvenirs d'abus rituels, les croyances religieuses n'ont, à notre connaissance, jamais été associée à l'utilisation du paradigme DRM. Celui-ci présentant certains intérêts tels que la robustesse de ses résultats et la simplicité de sa procédure, nous avons choisi de l'utiliser afin de vérifier la possibilité d'observer des faux souvenirs qualitativement différents selon la croyance ou la non-croyance religieuse du sujet. L'étude que nous avons menée fait l'objet du chapitre 5. Les résultats ne permettent pas de valider les hypothèses que nous formulons, mais ils ouvrent des pistes de réflexion intéressantes quant au lien pouvant exister entre la religion et les faux souvenirs.

CHAPITRE 4 :

FAUX SOUVENIRS INDIVIDUELS ET MÉMOIRE RELIGIEUSE

1. INTRODUCTION : UN TÉMOIN SUSPECT

Le Code Pénal français (2006) stipule que quiconque a connaissance d'un crime commis ou en préparation a *l'obligation* d'en informer la police ou la justice. Le témoin sera convenablement accueilli par les policiers quelles que soient son origine, sa religion et sa condition sociale (Guide pratique de la déontologie dans la police nationale, 1999). Il n'en a toutefois pas toujours été ainsi. Durant l'Empire romain, quelques centaines d'années avant Jésus-Christ, on jugeait de l'innocence d'un accusé par la respectabilité et la position sociale de ses témoins (Badel, 2003). Au Moyen Âge, les dépositions des mineurs, des femmes infidèles, des « fous », des délinquants, des sorciers, des prostituées et des pauvres entre autres, n'étaient pas admises. De plus, l'auteur d'une fausse déclaration était fortement sanctionné. Selon le pays, l'acte jugé et le rang social du témoin, la punition allait de la mutilation à la condamnation à mort en passant par le bannissement (Bazán, 2003). Mais le témoignage était aussi un devoir puisque le refus de témoigner pouvait donner lieu à une amende ou une peine de prison, la preuve testimoniale constituant, à l'époque, le principal indice permettant de juger de la culpabilité d'un prévenu (Briegel & Porret, 2003).

Puis la diffusion de l'écrit et les progrès scientifiques ont amoindri son recours par la justice (Chauraud, 2003 ; Clère, 2003). De plus, les hommes de loi ont dû prendre en considération l'existence de biais liés au rappel d'un événement parfois traumatisant mis en évidence par une partie de la communauté scientifique. Certains chercheurs se sont en effet préoccupés très tôt de la question de la fiabilité des témoignages (Binet, 1905 ; Claparède,

1906, 1928 ; Stern, 1910) et le début du XX^{ème} siècle a été marqué par la découverte du fait qu'un témoin de bonne foi pouvait participer à la condamnation d'un innocent (voir par exemple Monget & Gelma, 1927). En 1958, le congrès de l'Association Internationale de Psychologie Appliquée tenu à Rome a fait de la psychologie judiciaire, et plus particulièrement de la psychologie du témoignage, un thème essentiel auquel la recherche devait s'intéresser (Piéron et al., 1959). Pourtant, depuis 1989, l'utilisation des tests ADN aux États-Unis a montré que « les erreurs d'identification par des témoins oculaires sont à l'origine du plus grand nombre de condamnations injustifiées que toutes les autres causes réunies » (traduit de Yarmey, 2001, p. 98 ; voir également Wells et al., 2000). Les psychologues ont alors repris les méthodes, les résultats et les conclusions des précurseurs dans le domaine de la mémoire ; des chercheurs ont mené de nouvelles études présentant une validité écologique plus ou moins satisfaisante et ont (re)mis en évidence l'influence néfaste de nombreux facteurs sur la qualité des souvenirs des témoins.

Plus récemment, les connaissances acquises dans le domaine du témoignage ont conduit une partie de la communauté scientifique à mettre en doute le bien fondé des déclarations de certaines Américaines (Loftus & Ketcham, 1994). En effet, durant les années 1980 et 1990, aux États-Unis principalement, des centaines de femmes prétendent avoir des souvenirs d'événements traumatisants vécus pendant leur enfance grâce à une psychothérapie. Des chercheurs sceptiques estiment que ces témoignages relatent des « faux souvenirs » de personnes fragiles influencées par des thérapeutes à la compétence discutable. Par ailleurs, certaines de ces femmes affirment avoir retrouvé les souvenirs d'une enfance traumatisante passée au sein d'une vaste conspiration satanique et de ses rituels plus horribles et inhumains les uns que les autres. Ces témoignages invraisemblables ont été validés par des autorités légales, médicales, politiques et, bien sûr, religieuses (Richardson et al., 1991a). Ils révèlent le pouvoir exercé par des croyances religieuses partagées sur les souvenirs d'une personne, l'influence d'une forme collective ou sociale de mémoire religieuse sur la mémoire individuelle (Halbwachs, 1925, 1950).

2. LA MÉMOIRE DU TÉMOIN

Parce qu'elles mettent en jeu plusieurs grandes fonctions cognitives de l'homme telles que la perception, la mémoire ou le langage, les déclarations des témoins ont très tôt intéressé

les psychologues et font, aujourd'hui encore, l'objet de nombreuses recherches (voir par exemple Lindsay et al., 2007 ; Toglia et al., 2007). Bien que ces dernières présentent parfois des conclusions contradictoires, il apparaît que les connaissances du témoin, l'emploi de questions directives ainsi que des phénomènes d'influence sociale ont des effets néfastes sur la mémoire individuelle : oublis, déformations du souvenir voire inventions involontaires.

2.1. La faillibilité du témoin

Dès le début du XX^{ème} siècle, Binet (1905), Claparède (1906) et Stern (1910) ont expérimenté l'effet de différentes variables sur le rappel d'un événement. Leurs études novatrices ont ainsi mis en évidence l'influence déformante des connaissances, des habitudes et de l'esprit logique de l'individu sur son souvenir. D'autres résultats les ont amenés à démentir des idées reçues concernant le témoignage : l'emploi de questions précises ne s'accompagne pas systématiquement d'une meilleure remémoration et l'exactitude d'un rappel n'est liée ni à la certitude du témoin ni à l'uniformité des dépositions de plusieurs individus. Les années 1980 ont vu se multiplier les recherches portant sur la fiabilité des témoignages en justice. Elles ont, pour la plupart, apporté des confirmations empiriques aux observations et interprétations des trois précurseurs.

2.1.1. L'influence des connaissances

Binet (1893) a très tôt examiné le bénéfice représenté par l'expertise et l'entraînement sur l'exécution de tâches impliquant le fonctionnement de la mémoire. En effet, en étudiant la mémoire prodigieuse de grands joueurs d'échecs, ce dernier a montré que les performances dépendaient des stratégies mnésiques mises en place par les spécialistes qui, elles-mêmes, étaient acquises par la pratique. Des études plus récentes ont également indiqué que l'expertise conduit à de meilleures performances dans le domaine concerné (Mélen & Mainguet, 1990). L'entraînement permet aussi de diminuer les erreurs d'identification (Goldstein & Chance, 1985). Toutefois, les connaissances possédées par l'individu peuvent l'amener à effectuer des inférences abusives, à porter des jugements erronés et à fournir des rappels inexacts (Walther, Fiedler, & Nickel, 2003).

En effet, dans son article de 1906, Claparède notait que « l'esprit répugne à admettre ce qui est insolite, contraire à l'usage et à la routine, et qu'il préfère le probable, dont l'assimilation lui coûte évidement moins de peine, et pour le classement duquel il a des cases toutes prêtes » (pp. 380-381). Le lecteur reconnaîtra peut-être là la notion de schéma de Bartlett (1932) pour qui un matériel ambigu est assimilé à des habitudes et des connaissances afin d'être compris et mémorisé, mais subit, par là-même, de profondes modifications. Cette notion de schéma bénéficiera de notre attention dans le chapitre 4. Des études plus récentes se sont attachées à tester l'effet de ces structures de connaissances sur la description d'un événement proche des situations réellement rencontrées par les témoins. Ces recherches ont porté sur une notion plus précise que le schéma de Bartlett et qui en découle : le script. Ce concept désigne un type de connaissances décrivant « les séquences d'événements appropriés dans un contexte particulier » (traduit de Schank & Abelson, 1977, p. 41). Plus précisément, des suites de comportements accomplis fréquemment seraient mémorisées sous une forme globale invariante afin de ne pas surcharger la mémoire de détails. Cela permettrait à l'individu d'adopter une conduite adéquate dans une situation connue de manière automatique donc rapide et économique. Toutefois, certains scripts seraient développés sans avoir été expérimentés et seraient acquis de manière indirecte, par l'intermédiaire des médias par exemple. Holst et Pezdek (1992) ont ainsi mis en évidence l'existence d'un script relatif au cambriolage d'un commerce, partagé par des individus n'ayant jamais été témoins d'un tel événement.

En ce qui concerne la fiabilité des témoignages, le script intervient dans le sens où son utilisation par le témoin peut conduire à l'omission ou l'ajout d'informations. En effet, un script se compose d'actions centrales et périphériques plus ou moins nécessaires à la réalisation de la séquence. Face à un événement présentant des actions « atypiques » ou, à l'inverse, n'incluant pas des actions « typiques » et centrales, le témoin dont les connaissances sont automatiquement activées pourra « oublier » les actions effectuées absentes du script et inclure dans son souvenir les actions attendues mais non expérimentées. C'est effectivement ce qu'ont observé Holst et Pezdek (1992) mais également Tuckey et Brewer (2003) dans des études demandant aux participants de « témoigner » à propos d'un cambriolage fictif : les actions attendues mais non présentées sont rappelées par les participants et conduisent à un faux témoignage.

2.1.2. La réfutation d'idées reçues

Face à un témoin peu bavard ou une déposition incomplète, le policier est autorisé et souvent amené à poser des questions précises visant à faciliter la remémoration de l'individu (Guide pratique de la déontologie dans la police nationale, 1999). Pourtant, Binet (1905), Claparède (1906) et Stern (1910) ont tous trois pointé les limites de l'emploi de questions directives et suggestives. Celles-ci introduiraient « dans l'esprit de la personne interrogée une image précise qui tend à s'imposer et qui nuit aux souvenirs en se superposant à eux et en les inhibant » (Claparède, 1906, p. 364). Le danger représenté par un questionnement biaisé a depuis fait l'objet de recherches qui ont mis en évidence son effet néfaste sur le rappel d'un événement (voir par exemple Clifford & Scott, 1978), mais également sur l'identification d'un suspect dans une parade (Foster, Libkuman, Schooler, & Loftus, 1994). L'effet des questions suggestives sur le rappel et la reconnaissance d'un événement sera abordé en détail dans la troisième partie de ce travail.

En outre, contrairement à l'opinion commune, Claparède (1906) considérait que la certitude affichée par un témoin n'était pas synonyme de véracité. Les recherches menées plus de 70 ans après lui présentent, quant à elles, des résultats contradictoires : certaines données indiquent que la confiance qu'un individu accorde à sa mémoire est un bon prédicteur de la véracité de ses propos (Holst & Pezdek, 1992 ; Warnick & Sanders, 1980) ; d'autres études ont en revanche échoué à mettre en évidence une corrélation entre les deux mesures (Clifford & Scott, 1978 ; Lieppe, Wells, & Ostrom, 1978). La question est importante puisque les jurés se fient à la confiance apparente d'un témoin pour juger de la véracité de son témoignage (Shaw, McClure, & Dykstra, 2007). En réalité, l'existence et la force du lien entre certitude et exactitude semblent dépendre de plusieurs facteurs tels que le temps d'exposition à la scène (Bothwell, Deffenbacher, & Brigham, 1987), l'implication du sujet dans l'événement (Foster et al., 1994), le caractère plus ou moins réaliste de la situation (Murray & Wells, 1982) et la présence d'autres témoins (Luus & Wells, 1994).

A ce sujet, il semble justifié de considérer que l'homogénéité des témoignages de plusieurs personnes, tout en augmentant leur certitude, révèle une description fidèle des faits. Pourtant, peu après Binet (1900), Claparède (1906) notait que, « non seulement la valeur du témoignage n'est pas proportionnelle au nombre de témoins, mais qu'une faible minorité peut avoir raison contre une forte majorité » (p. 358). En effet, par contagion, imitation ou conformité, les témoins peuvent être majoritairement voire unanimement inexacts dans leurs

rappels. La mise en relation des phénomènes d'influence sociale et de distorsion mnésique a fait l'objet de travaux que nous aurons l'occasion de détailler dans la suite de ce travail. Abordons à présent des événements relativement récents qui ont permis la vérification partielle sur le terrain de ces connaissances acquises dans le domaine du témoignage.

2.2. Souvenirs retrouvés et faux souvenirs

A la fin des années 1980, les États-Unis voient paraître des ouvrages auto-biographiques de femmes racontant les abus sexuels qu'elles auraient subis durant leur enfance mais dont le souvenir n'aurait été que récemment retrouvé. Puis de nombreux témoignages de nouvelles victimes dont les souvenirs d'abus ont soudainement (re)fait surface sont rapportés au début des années 1990 dans plusieurs pays anglo-saxons. Ces adultes, souvent des femmes, ont retrouvé la mémoire grâce à un événement déclencheur ou, plus fréquemment, suite au suivi d'une longue thérapie. Dans leur ouvrage polémique, Loftus et Ketcham (1994) expliquent que ces femmes ont été amenées à consulter un thérapeute dans le but d'être aidées et conseillées à propos de désordres relativement courants, plus ou moins graves, mais a priori non liés à un éventuel abus : dépression, angoisses, troubles alimentaires, problèmes conjugaux ou professionnels… Pourtant, au fil des séances, elles ont fini par retrouver des souvenirs d'abus sexuels commis par un proche, un instituteur ou un prêtre et subis pendant leur enfance. Avec l'avancement de la thérapie, les souvenirs retrouvés sont devenus plus clairs et plus nombreux mais aussi plus étranges voire invraisemblables (Schacter, 1999 ; Spanos, 1998). Malgré l'impossibilité de vérifier les dires de la plupart de ces patientes, le public et la justice ont pris le parti de s'y fier, émus par l'horreur des actes supposés avoir été commis et par le jeune âge des victimes (Ceci & Bruck, 1998). Les médias sont également intervenus afin de raconter l'histoire passionnante de ces « braves gens présentant des symptômes très spectaculaires qui, grâce à des thérapeutes dévoués et affables, surmontent de nombreux obstacles pour éventuellement remonter dans leur estime d'eux-mêmes, retrouver leur dignité, la santé, le bonheur » (Spanos, 1998, p. 275). Pourtant, nous l'avons vu, de nombreuses caractéristiques contextuelles ainsi que les connaissances et les attentes des individus exercent une forte influence sur leur mémoire. La question de la véracité de ces souvenirs « retrouvés » s'est donc posée et a donné lieu à une vive polémique opposant deux camps.

2.2.1. La naissance d'une polémique

Parallèlement à la multiplication des cas, des thérapeutes et leurs patients ont créé le « mouvement des souvenirs retrouvés » (recovered memory movement) afin d'aider les femmes « survivantes » à surmonter le traumatisme et de permettre à d'autres victimes de se le remémorer. En effet, selon ces thérapeutes, les abus sexuels concerneraient des millions de Nord-Américains ayant, pour la plupart, « refoulé » les souvenirs du traumatisme (Lindsay & Read, 1995). Partant des premiers principes de la théorie de la séduction freudienne, ces professionnels considèrent que le souvenir d'un événement intolérable peut être refoulé, réprimé, maintenu dans l'inconscient et se manifester sous forme de symptômes (Mulhern, 1991 ; Smith & Gleaves, 2007), ceux-là mêmes qui amènent les femmes à consulter (Loftus & Ketcham, 1994). Dans certains cas, un diagnostic de « désordre de la personnalité multiple » (DPM) est même posé : une personnalité cachée prend en charge les souvenirs afin de permettre à une autre de vivre « normalement », mais se manifeste occasionnellement à travers des rêves ou des angoisses (Spanos, 1998). Il est nécessaire de faire accéder ces souvenirs à la conscience, grâce à une thérapie notamment, afin de « guérir » la personne de ses divers troubles (Loftus & Ketcham, 1994). Dans ce but, on indique à la patiente que ses symptômes prouvent la réalité d'un abus, qu'il est nécessaire de l'accepter et de s'en souvenir et que de nombreuses et diverses techniques de soin l'y aideront : la régression en âge, l'imagerie, l'interprétation des rêves, l'hypnose, les séances de groupe, etc. (Lindsay & Read, 1995 ; Loftus & Ketcham, 1994 ; Spanos, 1998). L'aboutissement de la thérapie nécessite parfois une confrontation entre la victime et son bourreau voire un procès. Des cas ont ainsi conduit des familles à se diviser, ont atteint la sphère publique et ont fait l'objet d'une grande médiatisation (Schacter, 1999).

Alertés par ces histoires au contenu parfois extraordinaire et aux conséquences souvent dramatiques, des chercheurs spécialistes de la mémoire se sont joints à des juristes et des parents accusés pour remettre en question la validité des souvenirs retrouvés. La « fondation du syndrome des faux souvenirs » (false memory syndrome foundation) est créée en 1992 (Brédart, 2004 ; Schacter, 1999). Ce terme de faux souvenir sera à l'origine d'un affrontement parfois violent entre les membres de la fondation et les partisans du « mouvement des souvenirs retrouvés » (Schacter, 1999). L'enjeu est de taille puisque la polémique pose la question de la réalité du refoulement, de la possibilité d'oublier des événements traumatiques et l'hypothèse de la construction de souvenirs émotionnels

complets, forts et vifs (Smith & Gleaves, 2007). En outre, elle s'accompagne d'un dilemme : « En considérant à tort que des souvenirs exacts sont faux nous nions la réalité d'abus. En considérant erronément que des souvenirs soit disant retrouvés sont corrects alors qu'ils sont illusoires, nous participons à une accusation grave d'individus innocents » (Brédart, 2004, p. 13).

La controverse oppose ainsi des universitaires et des professionnels de la santé mentale qui s'attaquent les uns les autres à travers des articles, des ouvrages, des conférences et des interviews. Sur la page d'un site Internet par exemple, Turner et Miyamoto (1998) indiquent que, selon eux, la fondation regroupe des universitaires privilégiés qui harcèlent les professionnels bons et compétents menant un combat juste et éthique. En mettant en doute l'existence du processus de refoulement et, surtout, la véracité des souvenirs retrouvés, ces « riches blancs » se révèlent être des ennemis de la femme et de l'enfant. De leur côté, les « sceptiques », à l'image de Loftus et Ketcham (1994), remettent en cause la compétence et l'honnêteté des thérapeutes. Parfois, « l'accusation de charlatanisme est à peine, ou pas du tout, voilée » (Brédart, 2004, p. 17). Autrement dit, l'« épidémie » de souvenirs retrouvés a mené à la constitution de deux camps : les défenseurs des victimes supposées et les promoteurs des faux souvenirs qui se sont affrontés sur la base d'interprétations contraires des mêmes faits.

2.2.2. Les arguments des deux camps

Le premier point de désaccord entre les deux camps concerne le refoulement. Les « sceptiques » jugent la notion floue et invérifiable et, tout en admettant qu'il soit effectivement possible de réprimer volontairement des souvenirs pénibles, ils estiment que l'oubli total et à long terme de souvenirs émotionnellement forts est improbable (Brédart, 2004). Leurs arguments s'appuient également sur l'œuvre freudienne, mais sur des principes plus récents relatifs à la fantaisie sexuelle de l'enfant (Smith & Gleaves, 2007). En effet, peu après la définition du concept de refoulement, le fondateur de la psychanalyse a noté que certains propos de patientes ne constituaient pas les souvenirs d'événements s'étant réellement produits durant leur enfance, mais révélaient des fantasmes censurés et refoulés (Mulhern, 1991). L'autre camp estime que seule la théorie initiale de Freud est juste et martèle ainsi que le refoulement de souvenirs d'événements traumatisants est possible et fréquent, mais dépend des caractéristiques de l'abus telles que son intensité, sa gravité ou sa

répétition. Ainsi, Terr (1991, citée par Turner & Miyamoto, 1998) distingue deux types de traumatismes. Le type I correspond à une expérience unique qui amène des souvenirs clairs et inaltérables. Le type II, à l'inverse, renvoie à des traumatismes répétés et prolongés, tels que les abus sexuels, et dont le souvenir est réprimé par un mécanisme de défense. Le refoulement y est nécessaire pour permettre à l'individu de vivre malgré la menace constante et le danger perpétuel.

Les critiques les plus importantes formulées à l'encontre des membres du « mouvement des souvenirs retrouvés » concernent l'attitude des thérapeutes et les techniques employées. Ces derniers diagnostiqueraient le traumatisme de l'abus très précocement et seraient ensuite guidés par cette idée fixe dans l'interprétation des propos, des rêves et des symptômes de la patiente (Lindsay & Read, 1995 ; Loftus & Ketcham, 1994). En outre, cette attitude rigide du thérapeute s'exerce sur une patiente particulièrement vulnérable et en demande d'aide, qui est incitée à se conformer aux attentes d'une figure d'autorité compétente, crédible, experte et légitime (Brainerd & Reyna, 2005 ; Spanos, 1998). Selon Lindsay et Read (1995), une relation de grande proximité et de dépendance s'établit entre le thérapeute et sa patiente qui est isolée de son entourage. En ce qui concerne les techniques utilisées lors des séances afin de retrouver des souvenirs, elles seraient trop directives et suggestives, ne présenteraient aucune validité scientifique voire seraient propres à créer des faux souvenirs (Koriat et al., 2000 ; Lindsay & Read, 1995 ; Schacter, 2003). Les thérapies de groupe, par exemple, inciteraient les patientes à ressembler aux autres victimes afin de se faire accepter et les pousseraient à se conformer à leurs souvenirs voire à les intégrer avec le temps et la répétition (Loftus & Ketcham, 1994). La technique la plus critiquée reste l'hypnose dont l'effet néfaste sur la mémoire a été maintes fois mis en évidence (Mazzoni & Lynn, 2007 ; Schacter, 1999 ; Spanos, 1998).

Les thérapeutes incriminés estiment, quant à eux, que les souvenirs évoqués sont réels puisqu'ils sont détaillés, cohérents et surtout homogènes d'une victime à l'autre. La similitude des témoignages serait preuve de leur véracité (Mulhern, 1991). Pour les sceptiques, la médiatisation des cas, la lecture des ouvrages d'autres survivantes, les réseaux de communication créés entre thérapeutes et entre patients ainsi que la participation à des séances de groupes expliquent la similitude des souvenirs qui, ainsi, ne prouve en aucun cas leur véracité (Mulhern, 1991). A cela s'ajoutent d'autres données allant dans le sens de l'existence d'un « syndrome des faux souvenirs ». En effet, le diagnostic de DPM n'a jamais été aussi fréquent qu'en ces années 1990 (Spanos, 1998), mais semble circonscrit aux pays anglo-saxons (Campbell, 1995) alors qu'aucun phénomène ne semble pouvoir expliquer cette

prédominance. En outre, un petit nombre de thérapeutes rencontre la plupart des cas de souvenirs retrouvés alors que de très nombreux cliniciens n'en ont jamais traité. Cela semble indiquer que les croyances du professionnel sont déterminantes dans le contenu des souvenirs des patientes (Spanos, 1998). Enfin, la non-réfutabilité et la tautologie du raisonnement des défenseurs de la thèse de la validité des souvenirs ont régulièrement été critiquées (Ceci & Bruck, 1998 ; Loftus & Ketcham, 1994). En effet, rien ne semble pouvoir infirmer les croyances du thérapeute : le moindre symptôme confirme ses soupçons, l'absence de souvenir chez la patiente, les doutes exprimés par l'entourage ou l'innocence clamée par l'accusé révèlent leur déni de la réalité si difficile à accepter (Loftus & Ketcham, 1994). Mais le meilleur argument en faveur de l'existence de faux souvenirs reste les affaires pour lesquelles l'innocence des accusés à été démontrée et les cas de rétractations de patientes ayant parfois poursuivi leur thérapeute en justice (Brainerd & Reyna, 2005). Le caractère extraordinaire de certains souvenirs retrouvés a, quant à lui, servi les deux camps : les sceptiques y voient une preuve de fausseté alors que les autres y trouvent une confirmation de leurs croyances. C'est ainsi que des cas de souvenirs retrouvés d'abus commis dans le cadre de rituels sataniques ont servi la cause de chrétiens fondamentalistes.

3. LA MÉMOIRE DU CROYANT

Les souvenirs « retrouvés » de certaines patientes illustrent des croyances répandues aux États-Unis à l'époque, croyances en l'existence d'une vaste conspiration satanique responsable des bouleversements sociaux connus par le pays depuis les années 1960. Les témoignages d'abus subis pendant l'enfance au cours de cérémonies occultes vont ainsi valider et répandre une idéologie fondamentaliste. Si certains souvenirs d'abus sont critiquables mais plausibles, les récits de tortures subies lors de rituels sataniques correspondent vraisemblablement à des faux souvenirs. Outre l'emploi de techniques de soin directives et suggestives, se sont surtout les croyances religieuses partagées par la patiente, le thérapeute mais aussi une partie de la population américaine qui semblent pouvoir constituer l'origine de ces histoires. La mémoire individuelle serait ainsi dépendante d'une forme de mémoire religieuse collective ; des croyances seraient à même de créer des souvenirs.

3.1. Les faux souvenirs d'abus « rituels »

Au fil des séances de thérapie, certaines femmes retrouvent des souvenirs plus précis, plus nombreux et, surtout, plus étonnants. Des centaines d'entre elles témoignent ainsi avoir été embrigadées, enfants, dans une secte satanique, par un proche, disciple du diable. Elles auraient assisté à des rituels durant lesquels se pratiquent diverses tortures, des sacrifices humains ou des actes de cannibalisme. Elles-mêmes auraient été victimes de viols, d'avortements et de mutilations (Bottoms et al., 1996 ; Jenkins & Maier-Katkin, 1991 ; Spanos, 1998). Ces « survivantes de l'occulte », victimes d'« abus rituels sataniques » (satanic ritual abuse ou SRA), auraient par ailleurs subi un lavage de cerveau qui explique l'absence prolongée de souvenirs. En effet, les membres de sectes sataniques programmeraient leurs victimes à ne pas se souvenir afin de ne pas être inquiétés (Mulhern, 1994 ; Spanos, 1998). Les nombreux témoignages similaires faisant état de SRA supposent ainsi l'existence d'une vaste secte satanique, responsable de la mort de dizaines de milliers de personnes à travers le monde depuis des décennies et suffisamment puissante pour ne pas être découverte (Jenkins & Maier-Katkin, 1991 ; Spanos, 1998). Les déclarations des patientes ont été validées par les thérapeutes et la croyance en l'existence de la secte s'est largement diffusée dans différentes sphères de la vie américaine. Si, malgré leurs faiblesses, les témoignages ont été légitimés, c'est parce qu'ils ont confirmé des croyances pré existantes, croyances elles-mêmes à l'origine des faux souvenirs.

3.1.1. La conspiration satanique

Durant les années 1980, parallèlement à la multiplication des cas de souvenirs retrouvés d'abus rituels, de nombreux Américains croient en l'existence d'une conspiration satanique cachée, étendue, grandissante et puissante, responsable des pires méfaits dans le but d'acquérir le pouvoir absolu[1]. Mises à part quelques manifestations de ses activités telles que des graffitis sataniques, de la musique « metal » ou des jeux fantastiques destinés à enrôler les adolescents, la conspiration reste très secrète et parvient à dissimuler efficacement ses crimes : enlèvements de milliers d'enfants et sacrifices de 50 000 personnes par an aux États-

[1] Les croyances en l'existence d'une conspiration présentant certaines caractéristiques (étendue, puissance…) constituent ce que les sociologues nomment les « théories du complot » (Campion-Vincent, 2005b ; Taguieff, 2006). Elles seront abordées en détail dans la troisième partie de ce travail.

Unis. Les satanistes seraient impossibles à démasquer, ne laisseraient aucune preuve de leur existence ni aucun témoin de leurs rituels grâce à des lavages de cerveau (Best, 1991 ; Bromley, 1991 ; Stevens, 1991). L'une des raisons de l'infaillibilité de la secte est son infiltration à tous les niveaux de la société américaine, y compris ses plus hautes sphères : des hommes politiques, des chefs d'entreprise fortunés, des fonctionnaires de police, et des juges censés mener les enquêtes sont en réalité des adorateurs de Satan (Best, 1991 ; Hicks, 1991 ; Spanos, 1998 : Stevens, 1991).

Afin de combattre le Mal, un important mouvement « anti-satanisme » se constitue aux États-Unis et propage ses craintes à d'autres pays anglo-saxons : Canada, Royaume-Uni, Australie, Nouvelle Zélande, Pays-Bas, Norvège et Suède (Richardson et al., 1991b ; Victor, 1994, 1998). Les membres de ce mouvement proviennent de milieux divers et apportent ainsi des « expertises » complémentaires : des professionnels de la santé mentale et les défenseurs du « mouvement des souvenirs retrouvés », experts dans le diagnostic de traumatismes refoulés ; des membres de « mouvements anti-sectes », les représentants d'églises fondamentalistes et quelques leaders politiques conservateurs, experts dans la détection de rituels sataniques ; des parents inquiets et des travailleurs sociaux, spécialistes des enlèvements et des abus impliquant des enfants ; des policiers, enfin, appelés « cult cops », très impliqués dans leur mission de lutte contre le crime (Bromley, 1991 ; Crouch & Damphousse, 1991 ; Richardson et al., 1991b ; Victor, 1994). Ces activistes sont décrits comme des « croisés moraux » et poursuivent l'objectif d'alerter le public sur les risques représentés par la secte à travers des conférences, des ouvrages et des formations. Les travailleurs sociaux et les thérapeutes apprennent ainsi à identifier des cas de SRA ou à diagnostiquer un DPM consécutif à une programmation mentale satanique, les policiers sont entraînés à détecter des signes sataniques dans les affaires qu'ils traitent, les survivantes sont incitées à raconter leur calvaire et les pasteurs s'évertuent à prêcher contre le Mal dans leurs églises (Bottoms et al., 1996 ; Crouch & Damphousse, 1991 ; Hicks, 1991 ; Richardson et al., 1991b ; Victor, 1992, 1994). Selon Bromley (1991), la justice américaine elle-même s'est adaptée afin de poursuivre les auteurs de crimes sataniques. L'État de l'Illinois aurait ainsi inscrit dans son code criminel une définition du délit de mutilation rituelle comprenant démembrement et torture d'un individu dans le cadre d'une cérémonie satanique. La propagation des craintes des anti-satanistes emprunte surtout le canal médiatique : des talk show, des émissions religieuses et des documentaires leur donnent la parole, vulgarisent ainsi leurs croyances et informent un large public de l'existence d'une conspiration satanique sur le sol américain. Dans le but de faire de l'audience, des journalistes s'intéressent à des histoires

sensationnelles mais invérifiées. Quelques cas de SRA bénéficient ainsi d'une grande couverture médiatique alors que leurs nombreux démentis passent inaperçus (Mulhern, 1994 ; Richardson, 1991 ; Richardson et al., 1991b ; Rowe & Cavender, 1991 ; Victor, 1992).

Cette propagande satanique se révèle efficace et produit ce que Victor (1998) appelle une « panique morale » : de plus en plus de femmes se souviennent, la peur s'installe, les soupçons se généralisent, les témoignages se multiplient, les accusations, les arrestations, les poursuites et les condamnations aussi. Cette panique a des conséquences diverses : des enfants sont retirés des écoles où ils risquent d'être enlevés, des symboles sataniques sont rapportés aux quatre coins du pays, des disparitions ou des meurtres violents bénéficient d'interprétations nouvelles… Pour les croisés, tout cela démontre la réalité des crimes (Hicks, 1991 ; Richardson, 1991). Pourtant, les nombreuses enquêtes menées, tout en ayant consommé d'importantes ressources financières et humaines, n'ont trouvé aucun corps ni aucune preuve de l'existence de la secte et de ses rituels (Bromley, 1991 ; Richardson et al., 1991b ; Victor, 1991). « De 1983 à 1993, seules treize affaires ont abouti à la condamnation de présumés satanistes » aux États-Unis (Bobineau, 2008, p. 85). De plus, l'augmentation des témoignages ne prouve en aucun cas l'existence de la conspiration, mais plutôt l'efficacité de la propagande anti-sataniste puisque ce sont majoritairement des policiers impliqués dans cette croisade qui arrêtent des satanistes présumés et des thérapeutes luttant contre le Mal qui rencontrent des cas de SRA (Bottoms et al., 1996 ; Crouch & Damphousse, 1991 ; Goodman et al., 1997). Ici encore se pose la question de la fiabilité des témoignages de souvenirs retrouvés faisant suite à l'utilisation de techniques de soin suggestives et directives.

3.1.2. Les limites des témoignages

Au même titre que les souvenirs retrouvés d'abus, les témoignages de SRA ont opposé des chercheurs envisageant les croyances sataniques comme une construction sociale tels que Spanos (1998 ; Spanos, Burgess, & Faith Burgess, 1994) ou Richardson et al. (1991a, 1991b), à des thérapeutes soutenus par une partie de la société américaine ainsi que quelques universitaires affirmant la véracité des souvenirs à l'image de Leavitt et Labott (1998). Les premiers ont fait appel au bon sens pour convaincre les seconds sans grand effet puisque les croisés estiment que l'absence de preuve est une preuve de l'existence de la secte toute puissante. Malgré tout, les arguments des sceptiques contribueront au déclin du nombre de témoignages, d'accusations et donc de croyances en l'existence de la conspiration satanique

au cours des années 1990 (www.religioustolerance.org[1]). En effet, en premier lieu, les SRA étant retrouvés dans les mêmes conditions que les souvenirs d'abus non-rituels, ce sont avant tout les techniques utilisées par les thérapeutes qui ont fait l'objet de nombreuses critiques (Jenkins & Maier-Katkin, 1991 ; Nathan, 1991 ; Spanos et al., 1994). En outre, les témoignages d'abus rituels sont apparus soudainement, dans les années 1980, suite à la publication d'un ouvrage relatant les souvenirs atroces d'une « survivante de l'occulte ». Ce récit a bénéficié d'une large médiatisation et d'un franc succès avant d'être décrédibilisé. Il a, entre temps, conduit à l'apparition et la multiplication de cas similaires. Pour les sceptiques, cette concentration des témoignages sur une dizaine d'années invalide les croyances en une secte intergénérationnelle et très ancienne (Jenkins & Maier-Katkin, 1991 ; Richardson et al., 1991b).

En second lieu, alors que les souvenirs d'abus non-rituels font référence à des événements réalistes et, hélas, possibles, les cas de SRA sont jugés par les sceptiques comme étant particulièrement invraisemblables. C'est pourtant ce caractère incroyable que les croisés mettent en avant pour justifier leur position : les satanistes commettent volontairement des actes inouïs afin que leurs victimes ne soient pas prises au sérieux si, toutefois, malgré leur lavage de cerveau, elles sont amenées à en parler (Bromley, 1991). L'échec des enquêteurs à trouver des preuves de l'existence de la secte sur la base des témoignages des survivantes a également servi les deux camps : l'absence de cicatrices, révélatrices des mutilations dont les femmes auraient été victimes est considérée comme un signe de la fausseté des souvenirs pour les uns, une preuve de l'existence de la secte et de son infiltration dans toute la société pour les autres, certains adeptes de la secte étant chirurgiens plasticiens (Ofshe, 1992). Au fil des recherches policières, les témoignages se modifient : si aucun corps sacrifié n'est retrouvé, c'est que les satanistes les entèrent, au besoin, dans une tombe à double fond, les brûlent sur place ou, après réflexion, dans un crématorium portable introuvable (Best, 1991, Bromley, 1991). Le contenu invraisemblable des SRA a conduit certains scientifiques à les comparer à d'autres témoignages extravagants considérés comme faux tels que les récits d'enlèvements par des OVNIS. En effet, plusieurs milliers de personnes concernées par ces croyances ont aussi retrouvé la mémoire suite au suivi d'une thérapie (Brédart, 2004 ; Holden & French, 2002 ; Loftus & Ketcham, 1994 ; Spanos, 1998). Les patients faisant part de souvenirs

[1] Le site Internet religioustolerance.org s'adresse à quiconque s'intéresse à la religion et vise à promouvoir la tolérance religieuse en délivrant des informations fiables à son sujet et en dénonçant les mensonges, la désinformation ou la propagande haineuse. Il consacre, dans ce cadre, plusieurs de ses pages à la panique satanique américaine et aux faux souvenirs d'abus rituels.

d'enlèvements par des extra-terrestres ainsi que ceux rappelant des abus rituels présentent des caractéristiques psychologiques similaires telles que la susceptibilité hypnotique, la tendance à la dissociation et, surtout, la sensibilité aux faux souvenirs produits en laboratoire (Clancy et al., 2002 ; French, 2003 ; Holden & French, 2002). Il semblerait ainsi que la malléabilité de la mémoire ait des déterminants individuels mais soit également liée à des croyances partagées par une patiente et un thérapeute validant les pseudo-souvenirs retrouvés.

3.2. Des souvenirs religieux

Si la suggestibilité de l'individu et l'emploi de techniques directives par le thérapeute contribuent à la création de SRA, des croyances religieuses particulières, répandues et fortes expliquent leur contenu (Richardson et al., 1991a, 1991b). C'est en effet sur la base d'une idéologie chrétienne fondamentaliste que s'est constituée l'idée d'une conspiration satanique. Rappelons que les extrémistes protestants considèrent la Bible comme l'unique source de vérité. Selon les écrits, les Bons travaillent pour Dieu à travers son Église. À l'opposé, les Mauvais travaillent pour Satan auquel correspond aussi une organisation de fidèles, les satanistes, qui répandent l'immoralité, malmènent les valeurs traditionnelles américaines et souhaitent faire régner leur maître sur le monde. Les chrétiens se doivent de dénoncer et combattre le Mal et ses manifestations rituelles et criminelles. Compte tenu de l'importance des tensions sociales ressenties par la population depuis plusieurs décennies et dont les satanistes seraient responsables, les sectes sont supposées être particulièrement nombreuses et puissantes (Altemeyer & Hunsberger, 2005 ; Richardson et al., 1991b ; Victor, 1992). Le concept de « mémoire collective » d'Halbwachs (1925, 1950) permet de comprendre comment des croyances contribuent à modeler la mémoire de plusieurs centaines de femmes en créant des souvenirs invraisemblables à l'origine d'une panique morale.

3.2.1. La croisade fondamentaliste

A partir des années 1960, les États-Unis connaissent de profonds et rapides changements sociaux : la place des femmes évolue ce qui modifie la structure familiale, les mœurs sexuels se libèrent et tout cela s'accompagne de problématiques nouvelles : homosexualité, SIDA, divorces, avortement ou pornographie. Le système économique

américain semble se détériorer et apparaît de moins en moins compatible avec les valeurs de la famille ou de la religion. La pauvreté, la corruption, l'incompétence du politique face au terrorisme, à la drogue ou aux désastres écologiques seraient révélateurs d'une désorganisation de la société (Bromley, 1991 ; Crouch & Damphousse, 1991 ; Stevens, 1991). Beaucoup d'Américains s'inquiètent du devenir de leur pays et les fondamentalistes, plus particulièrement, s'alarment de la mise en péril des valeurs morales traditionnelles qui leur sont chères (Victor, 1991). Parce qu'il leur est nécessaire de rétablir un certain contrôle de la situation, les Américains les plus conservateurs vont apporter une explication aux désordres sociaux, concrétiser et humaniser la menace, trouver un bouc émissaire confortant leurs croyances : le satanisme, dont la première Église, « The Church of Satan », est fondée en 1966 (Bobineau, 2008 ; Spanos, 1998 ; Victor, 1994). Celui-ci menace les femmes et les enfants qui, sortant du droit chemin, prennent le risque d'être enlevés, torturés, violés voire tués (Spanos, 1998). S'en suit une « croisade » : les fidèles de Satan sont des « déviants » qui doivent être recherchés et punis afin de rétablir l'ordre et la moralité. Leur persécution prouve la réalité de la menace qu'ils représentent (Victor, 1992). Mais l'explication censée calmer les angoisses crée plus d'inquiétude encore, la panique se généralise, aidée par un fondamentalisme puissant politiquement, économiquement et médiatiquement dans les années 1970 et 1980 aux États-Unis (Richardson et al., 1991b).

Dans ce cadre, les SRA sont validés parce qu'ils confirment les croyances fondamentalistes et permettent de les propager (Victor, 1994). Et, à l'inverse, les croyances fondamentalistes sont à l'origine des témoignages. En effet, il apparaît qu'une minorité de thérapeutes rencontre la majorité des cas de SRA et que cette minorité est principalement constituée de membres d'églises chrétiennes fondamentalistes (Bromley, 1991 ; Bottoms et al., 1996 ; Goodman et al., 1997 ; Spanos, 1998 ; Spanos et al., 1994 ; Victor, 1994). Ainsi, le thérapeute et, souvent, la patiente elle-même, croient en l'existence de la secte, des rituels et des lavages de cerveau. Les troubles et les symptômes sont d'abord interprétés comme consécutifs au refoulement de souvenirs d'abus subis pendant l'enfance. Ces derniers ne pouvant qu'être commis par des membres de la conspiration, les abus ont eu lieu au cours de cérémonies sataniques durant lesquelles les pires atrocités sont commises. Le diagnostic du SRA est posé et valorisé par les différents acteurs du mouvement anti-sataniste (Mulhern, 1991). Un cercle vicieux s'installe : les croyances du professionnel influencent la forme des souvenirs retrouvés qui, à leur tour, confirment une idéologie fondamentaliste, la médiatisation et la propagation de cette dernière conduisant à la multiplication des témoignages (Spanos, 1998). Ces derniers apparaissent ainsi dans d'autres pays anglo-saxons à la culture,

aux valeurs et à l'idéologie similaires (Victor, 1998). Les croyances en l'existence d'une conspiration satanique ne traversent pas uniquement les frontières mais également le temps.

En effet, les croyances en un complot maléfique, bouc émissaire responsable de problème sociaux, ou « démonologie », sont récurrentes depuis plusieurs millénaires (Mulhern, 1994 ; Nathan, 1991 ; Sjöberg, 1997, 2003 ; Stevens, 1991 ; Victor, 1998). Ont été accusés d'enlever, de torturer et de manger des enfants les Juifs par les Grecs avant l'ère chrétienne, les Chrétiens par les Romains au II^{ème} siècle après Jésus-Christ, les hérétiques et les sorcières au Moyen Âge, les Francs-Maçons au XIX^{ème} siècle et, plus récemment, les Juifs et les gitans par les nazis, les communistes par les Américains ainsi que les extra-terrestres et les musulmans. Les religions minoritaires mais aussi des organisations fraternelles voire des groupes d'entraide, tels que les Alcooliques Anonymes, sont régulièrement visés et accusés de travailler pour Satan quand les valeurs traditionnelles d'une société sont menacées (Jenkins & Maier-Katkin, 1991, www.religioustolerance.org, Victor, 1998). Ces différentes paniques morales se ressemblent : ce sont des peurs collectives disproportionnées, relativement soudaines, consensuelles au sein d'une tranche de la population qui les juge comme fondées. Elles débouchent sur des comportements hostiles à l'égard d'un autre groupe social, des « chasses aux sorcières », et sont validées par des autorités (Victor, 1998). Enfin, ces paniques se traduisent par des croyances utilisant des éléments typiques de la démonologie suscitant horreur et nécessité d'agir. Les enfants, par exemple, êtres purs, innocents, asexués et vulnérables sont victimes des mêmes atrocités, notamment de cannibalisme (Best, 1991 ; Richardson et al., 1991b ; Stevens, 1991). La récurrence de ces croyances et l'utilisation des mêmes symboles par les différents accusateurs à toutes les époques, dans tous les pays, d'un cabinet de thérapie à un autre, montrent que ce n'est pas uniquement la propagation de l'idéologie fondamentaliste de certains Américains durant les années 1980 qui explique le contenu des faux souvenirs évoqués mais bien une mémoire collective religieuse hors du temps et des frontières. Cela semble également indiquer qu'aucune société ne semble à l'abri de leur réapparition à un moment ou à un autre.

3.2.2. Une mémoire collective religieuse

Le concept de mémoire collective d'Halbwachs (1925, 1950) nous semble particulièrement approprié pour comprendre la panique satanique américaine et les faux souvenirs qui en découlent. Halbwachs considère qu'il n'existe pas de souvenir purement

individuel car l'homme ne peut se souvenir sans utiliser des « cadres sociaux », sans faire référence à une ou des appartenance(s) groupale(s), sans s'inscrire dans la société. En cela, l'individu qui se souvient utilise toujours une forme collective de mémoire, partagée par les membres de son groupe, ou une forme sociale de mémoire, faisant référence à la société dans son ensemble (Namer, 1987). Et, quand il se souvient, l'individu a le devoir de transmettre les souvenirs qu'il partage avec les autres membres de son groupe (Hervieu-Léger, 2008). Halbwachs distingue différents types de mémoire collective, telles que la mémoire familiale ou la mémoire de la nation. La mémoire religieuse, elle, serait particulière. En effet, elle serait à la fois mémoire d'un groupe – mémoire collective – et mémoire de toute la société – mémoire sociale (Namer, 1987). On comprend alors aisément pourquoi les croyances en l'existence de la conspiration satanique ne se soient pas simplement cantonnées aux églises fondamentalistes : la société américaine dans son ensemble partagerait les mêmes souvenirs religieux sans pour autant être également croyante. De plus, contrairement aux autres mémoires collectives, la mémoire religieuse se caractériserait par le conflit, conflit avec les autres mémoires religieuses et les autres mémoires collectives, à cause de sa volonté d'hégémonie (Namer, 1987). Elle « prétend s'être fixée une fois pour toutes et, ou bien oblige les autres à s'adapter à ses représentations dominantes, ou bien ignore les autres systématiquement, et, opposant à sa propre permanence leur instabilité, les relègue à un rang inférieur » (Halbwachs, 1925, pp. 191-192). C'est pourquoi les « méchants » ne peuvent qu'être des ennemis de Dieu.

En outre, comme nous l'avons longuement vu dans la première partie de ce travail, la modernité s'associe à une pluralisation, une diversification et une individualisation des croyances religieuses. Selon Hervieu-Léger (2008), ces changements provoquent une pluralisation des mémoires, un morcèlement des souvenirs qui inquiète les fondamentalistes attachés à leur mémoire religieuse. C'est pourquoi, outre les bouleversements sociaux, ce sont aussi ces évolutions religieuses et spirituelles qui ont suscité la peur, qui ont été associées à une mise en péril des valeurs traditionnelles et ont amené certains Américains à rechercher un responsable. Ce dernier ne pouvait être que Satan et ses disciples, élément fort et central de la mémoire religieuse, explication « toute faite » et maintes fois utilisée (Victor, 1994). Ce sont donc les images, les symboles et les notions constitutifs d'une mémoire collective qui sont rapportés dans les divers témoignages (des bougies, des couteaux sacrificiels, des robes noires…). Cette homogénéité des souvenirs retrouvés a été considérée comme une preuve de la véracité des actes décrits. En réalité, ce sont des motifs intégrés depuis longtemps dans les mémoires collectives et visibles dans la littérature, la cinématographie, la musique et, bien

évidemment, les récits d'autres survivantes de l'occulte (Jenkins & Maier-Katkin, 1991 ; Spanos, 1998 ; Stevens, 1991).

Le concept de mémoire collective explique donc le contenu des témoignages et la (ré)apparition des croyances en une conspiration satanique. Il s'associe également aux faux souvenirs. En effet, un aspect central de la théorie d'Halbwachs (1925, 1950) renvoie au « travail » de la mémoire. Les souvenirs constitutifs de la mémoire collective disparaissent ou sont conservés en fonction de l'intérêt qu'ils représentent pour le groupe ou l'individu au moment présent. Mais, surtout, ces souvenirs sont *reconstruits* (Halbwachs, 1925). Ainsi, la mémoire collective est dynamique, évolutive et adaptative : l'individu reconstruit le passé à partir du présent. La société, ses cadres et ses conventions, changeant au fil du temps, seuls les éléments qui servent le présent sont sélectionnés dans la mémoire collective et modifiés en fonction des besoins, des désirs, des intérêts et des « traits fondamentaux » du groupe (Dargentas, 2002 ; Halbwachs, 1925, 1950 ; Namer, 1987 ; Roussiau & Bonardi, 2002). Le travail de la mémoire collective s'opère dans le sens de la « positivité » : à long terme, les souvenirs sont modifiés afin d'embellir le passé du groupe et, par là-même, le valoriser, le légitimer, en rappeler les normes et l'identité (Deschamps, Paez, & Pennebaker, 2002 ; Laurens, 2002a ; Namer, 1987 ; Rateau & Rouquette, 2002). La mémoire et les faux souvenirs véhiculeraient, renforceraient et constitueraient l'identité d'un groupe et des individus (Brouillet, 2001).

Si la mémoire collective influence l'individu même en l'absence physique d'autres membres du groupe, ces derniers restent centraux dans les processus de remémoration de chacun (Halbwachs, 1950). D'une part, parce que se souvenir pour Halbwachs (1925) c'est nécessairement être incité à le faire par autrui. D'autre part, parce qu'en évoquant son propre passé, l'individu fait inévitablement appel aux souvenirs des autres ce qui, dans certains cas, constitue une forme de « mémoire empruntée » (Halbwachs, 1950, p. 37). Celle-ci correspond à des souvenirs d'événements non vécus personnellement, connus indirectement. Ainsi, selon Halbwachs (1950), « il arrive bien souvent que nous nous attribuions à nous-mêmes, comme s'ils n'avaient leur source nulle part qu'en nous, des idées et des réflexions, ou des sentiments et des passions, qui nous ont été inspirées par notre groupe. Nous sommes alors si bien accordés avec ceux qui nous entourent que nous vibrons à l'unisson, et ne savons plus où est le point de départ des vibrations, en nous ou dans les autres » (p. 28). Les souvenirs retrouvés des « survivantes de l'occulte » seraient en réalité les « souvenirs » du thérapeute issus d'une mémoire collective partagée par les membres d'églises fondamentalistes et commune à la société américaine dans son ensemble. Les souvenirs de ces patientes ne seraient pas

individuels mais communs à toute une population et construits pour défendre des croyances religieuses et des valeurs traditionnelles.

3.3. Le satanisme en France aujourd'hui

La France se distingue nettement des États-Unis en termes de fondamentalisme religieux et de croyances en l'existence de Satan, beaucoup moins répandus, y compris chez les jeunes (Bobineau, 2008 ; Delestre, 1997 ; Victor, 1998). L'Église catholique elle-même montre quelques incertitudes et désaccords quant à l'existence de cet ennemi de Dieu (Delestre, 1997). La démonologie étant utilisée par les défenseurs d'une idéologie conservatrice inquiets de la mise en péril de valeurs traditionnelles, la France semble à l'abri des paniques morales que les États-Unis ont expérimentées récemment. Il n'en a toutefois pas toujours été ainsi. En effet, les famines et les guerres de religion moyenâgeuses ont constitué une période propice à l'apparition et la propagation de témoignages relatifs aux méfaits du Malin en France et dans le reste de l'Europe aux XV^{ème}, XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles. Les sorcières, adeptes de Satan, ont fait l'objet d'une « chasse » sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Aujourd'hui encore, des références au diable font épisodiquement l'objet de polémiques de faible ampleur en France. Elles révèlent la persistance d'un christianisme traditionnel et montrent, surtout, que Satan reste un symbole utilisé pour justifier des craintes sociales, symbole constitutif d'une mémoire religieuse partagée par les habitants d'un pays pourtant attaché à la laïcité, la liberté de croire et la liberté de penser. Ainsi, le 5 avril 2010, le journal *Le Monde* titre ironiquement l'un de ses articles de la rubrique culture : « Le Hellfest[1], aimable festival de metal ou suppôt de Satan ? », les organisateurs de la manifestation ayant reçu des plaintes demandant son interdiction parce qu'elle produirait des groupes satanistes incitant au rejet de la religion catholique (Blanchard,

1 Le festival Hellfest (« fête de l'enfer ») propose des concerts de groupes de musique metal reconnus internationalement. Il se déroule tous les ans depuis plusieurs années dans la région nantaise, à Clisson, et attire plusieurs dizaines de milliers de personnes à chacune de ses éditions (www.hellfest.fr). Outre son nom, c'est surtout le type de musique représenté lors de cette manifestation qui est à l'origine des plaintes. En effet, la musique metal et ses dérivés utilisent fréquemment des symboles liés à Satan (croix inversée, bouc, pentagramme…) sans pour autant déclarer une affiliation à cette forme de croyance ni adopter un comportement criminel. Et, selon Bobineau (2008), de fréquentes confusions sont faites entre l'affiliation sataniste réelle, rare, et, d'une part, l'attrait pour ces symboles satanistes éprouvé par de nombreux jeunes en quête identitaire, et, d'autre part, l'utilisation de ces symboles par des musiciens, des réalisateurs ou des écrivains en guise de métaphore, à visée ludique ou commerciale. C'est pourquoi certains événements (profanation de cimetière, meurtres, suicides…), parce qu'ils présentent des symboles sataniques, sont souvent erronément et trop rapidement attribués à des satanistes. Mais ces confusions alimentent à leur tour les croyances…

2010). De la même manière, la Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires (MIVILUDES) s'est récemment alarmée de l'augmentation supposée très importante du nombre d'adolescents s'affiliant au satanisme et conduits au suicide ou au crime (Le Bars, 2008). Ces craintes semblent injustifiées au regard des résultats des enquêtes menées par Bobineau (2008) et son équipe, mais sont révélatrices du poids exercé par un imaginaire satanique en France.

En effet, si l'Église de Satan compte 5 000 adeptes au États-Unis et pas plus de 10 000 dans le monde, seule une dizaine de Français y adhérent. À cela s'ajoute une centaine de « satanistes indépendants » en France : on est loin de la vaste conspiration internationale et intergénérationnelle proposée par les fondamentalistes américains (Bobineau, 2008). Par ailleurs, les organisations sataniques ne semblent pas inciter au crime, ni même le valider. Elles ne sont pas prosélytes puisque elles prônent l'indépendance de l'individu ainsi que le rejet de toute forme d'autorité et d'obligation (Bobineau, 2008). Plus que la réalité d'une menace satanique, c'est l'influence d'une mémoire collective religieuse et d'un imaginaire satanique constitué de symboles connus de tous qui semblent pouvoir expliquer la persistance des croyances. Cet imaginaire serait utilisé et propagé dans des domaines aussi variés que la politique, la culture et le commerce (Bobineau, 2008). George W. Bush a ainsi combattu l'« axe du Mal » suite aux attentats du 11 septembre ; Elvis Presley a longtemps été considéré comme diaboliquement dangereux pour la société américaine parce qu'il incitait à la débauche sexuelle ; Éric Cantona a eu le privilège de gagner un match de football contre Satan en personne dans une publicité pour une marque de chaussures plus puissante que le Mal lui-même. Les médias participent dans une large mesure à la persistance de cet imaginaire, « le nombre de reportages, d'articles et de livres sur le phénomène étant proportionnellement très supérieur au nombre réel de pratiquants » (Bobineau, 2008, p. 64). Il n'est donc plus nécessaire d'être fondamentaliste pour utiliser la figure du diable, celui-ci a perdu son origine religieuse. C'est pourquoi il reste une « composante essentielle de la culture contemporaine » (Bobineau, 2008, p. 20), susceptible de resurgir en période de crise ou de remise en question de valeurs, y compris en France. De nombreuses thématiques caractéristiques des sociétés modernes peuvent ainsi susciter la crainte de communautés religieuses, extrémistes ou non, aux États-Unis comme ailleurs, dans les années à venir : les droits des homosexuels, l'euthanasie, le clonage, la peine capitale, les mariages interconfessionnels, les thèses évolutionniste et créationniste et leur enseignement, la place de la religion dans l'univers du politique ou celle des femmes dans le clergé, les relations entre la religion et la science ou l'environnement, les désastres écologiques enfin, qui bénéficient déjà

d'interprétations particulières : ils annonceraient la fin du monde due à l'arrivée de l'antéchrist sur terre pour les fondamentalistes (www.religioustolerance.org).

4. CONCLUSION : UN TÉMOIN INÉVITABLE

La panique morale américaine aura duré une dizaine d'années, suffisamment longtemps pour modifier le comportement d'une partie de la population, amener plusieurs centaines de femmes à se créer des souvenirs traumatisants et condamner des innocents à de lourdes peines de prison. L'absence de preuve de la réalité d'une secte satanique, aidée des réflexions de sociologues, a néanmoins conduit au net déclin de ces croyances. En outre, si la polémique opposant les positions pro-refoulement et pro-faux souvenirs a d'abord été forte, tranchée et extrêm(ist)e, « un camp considérant que presque tous ces souvenirs étaient vrais et l'autre les considérant presque toujours faux » (Schacter, 2003, p. 109), elle a depuis été nuancée. La majorité des chercheurs admet aujourd'hui que certains souvenirs retrouvés sont fondés, mais que les techniques directives et suggestives employées par le thérapeute peuvent, dans d'autres cas, conduire une patiente fragile à se créer de faux souvenirs. De la même manière, le témoignage a occupé une place changeante dans les cours de justice au fil des siècles, mais, aujourd'hui, les hommes de science et de loi s'accordent pour considérer qu'un témoin de bonne foi n'est pas toujours fiable. Pourtant, ce mode de preuve reste central dans les enquêtes et peut conduire à de graves erreurs judiciaires. La raison en est que, dans certaines affaires, il constitue l'unique point de départ d'une investigation voire un élément essentiel à la détermination de la culpabilité d'un prévenu (Kebbel & Milne, 1998).

La mise en évidence des erreurs de témoignage et des faux souvenirs d'abus ont conduit la communauté scientifique à publier des avertissements et à énoncer des conseils. L'American Psychological Association, par exemple, incite les candidats à une thérapie à faire preuve de prudence dans le choix de leur soignant, à adopter une position critique vis-à-vis de ses interprétations et à rechercher des corroborations à ses assertions (American Psychological Association, 1995). Des chercheurs ont par ailleurs mis au point des techniques d'interrogatoire censées permettre d'éviter les erreurs de mémoire (Fisher, Geiselman, & Amador, 1989 ; Ginet & Py, 2001) ou ont conçu des guides destinés aux professionnels ayant à recueillir les souvenirs d'un individu (Wells et al., 2000). En outre, des règles relatives à l'audition de témoin, telles que l'emploi de questions ouvertes, sont enseignées aux élèves

gardiens de la paix, mais elles s'avèrent souvent inapplicables dans leur pratique effective qui est soumise à de nombreuses contraintes (Fisher, Geiselman, & Raymond, 1987). Ainsi, malgré les connaissances acquises quant aux limites de la mémoire humaine, les cours de justice françaises sont, aujourd'hui encore, confrontées à des témoignages peu fiables, changeants et lacunaires. En 2007, la description de l'audition des témoins de l'assassinat du préfet Erignac faite par une journaliste du journal *Le Monde* illustre l'ambiguïté qui caractérise encore les témoignages : « Devant la cour d'assise de Paris, du lundi 19 au mercredi 21 novembre, cette poignée de témoins est venue livrer ses souvenirs. Ils ont entendu plusieurs détonations, cinq le plus souvent, aperçu des hommes, deux, plus rarement trois. Grand ou de taille moyenne, brun ou blond, massif ou mince, jeune ou moins jeune. Chacun tient un bout de la scène du meurtre, mais la mémoire convoquée dans le prétoire n'est pas toujours la même que celle sollicitée dans l'instant » (Robert-Diard, 2007).

Pour notre propos, la conséquence heureuse de la controverse a été d'encourager la recherche portant sur les erreurs de mémoire et plus particulièrement sur ce qu'il convient maintenant d'appeler « les faux souvenirs ». En effet, bien que Binet (1905), Claparède (1906), Stern (1910) mais aussi Bartlett (1932/1964) et, plus récemment, Bransford et Franks (1971) aient tous mis en évidence le caractère reconstructif de la mémoire chez des sujets sains, adultes ou enfants, grâce à des procédures et du matériel variés, il aura fallu attendre les années 1990 pour qu'apparaisse une « épidémie » de recherches. Leur objectif est alors moins de prouver l'existence des faux souvenirs que de cerner les mécanismes responsables de leur création et les conditions nécessaires à leur observation et à leur réduction. La panique satanique a en effet indiqué que des facteurs psychosociaux, en l'occurrence des bouleversements sociaux et des croyances religieuses, déterminent dans une large part le nombre et le contenu des faux souvenirs créés dans le cadre de thérapies. Dans l'objectif d'étudier ce phénomène des faux souvenirs, plusieurs paradigmes ont été créés ou développés, les deux principaux étant le « DRM » et la « désinformation ». Le premier fait l'objet du prochain chapitre alors que la désinformation sera abordée dans la troisième partie.

CHAPITRE 5 :
LE PARADIGME DRM

1. INTRODUCTION : LES INVARIANTS DU DRM

Le paradigme DRM (acronyme de Deese, 1959b ; Roediger & McDermott, 1995) consiste à présenter des listes de mots à des participants invités à les mémoriser. Ces listes ont généralement été produites suite à une tâche d'association libre à partir d'un mot inducteur (également appelé mot critique ou leurre) qui, lui, n'est pas présenté[1]. Les mots sont donc liés les uns aux autres et souvent exposés par ordre décroissant de fréquence d'association. Cette phase d'étude est suivie d'une tâche de rappel libre et/ou d'une épreuve de reconnaissance. Dans cette dernière, on propose au participant de décider si des mots présentés, des distracteurs et l'inducteur ont été vus précédemment. Il est alors systématiquement observé, mais dans des proportions variables, un rappel et une reconnaissance de l'inducteur. Autrement dit, un faux souvenir de la présentation de cet item[2] est créé et associé à une grande confiance du participant (voir par exemple Payne, Elie, Blackwell, & Neuschatz, 1996 ; Read, 1996, expérience 1 ; Roediger & McDermott, 1995). Un certain nombre de chercheurs a adapté ce paradigme en en modifiant la procédure ou en le proposant à différentes populations. Mais, avant d'aborder ces variations, arrêtons-nous sur la création du paradigme.

[1] Un exemple de liste souvent cité nous vient de l'étude de Roediger et McDermott (1995) qui ont présenté des mots relatifs à l'inducteur « sleep » (dormir) tels que « bed » (lit), « tired » (fatigué) et « dream » (rêve), sans toutefois présenter l'inducteur.

[2] Ainsi, Read (1996, expérience 1) obtient un pourcentage de rappel libre de l'inducteur « sleep » de près de 66 %.

2. LA CRÉATION DU DRM

Comme son nom le suggère, le DRM correspond à une adaptation de la méthode d'étude des intrusions en rappel de Deese (1959b) par Roediger et McDermott (1995) qui, par ailleurs, y ont ajouté une tâche de reconnaissance inspirée des travaux d'Underwood (1965) sur la « réponse associative implicite » (Implicit Associative Response ou IAR). De par leur caractère précurseur, ces travaux seront abordés en détails : ceux de Deese et, dans une moindre mesure, d'Underwood d'une part, ceux de Roediger et McDermott d'autre part, dont la méthodologie, utilisée à de très nombreuses reprises à leur suite, mérite qu'on s'y attarde.

2.1. Les précurseurs : Deese (1959b) et Underwood (1965)

En 1959, Deese met au point une expérience afin de déterminer la raison pour laquelle, dans une tâche de rappel, certains mots non présentés sont énoncés suite à l'entente d'autres mots. En effet, dès 1894, Kirkpatrick remarque qu'après la présentation de divers termes, des associés sont faussement reconnus par les participants (par exemple, après la présentation du mot « couteau », l'item « fourchette » est désigné comme entendu). Selon Deese, le degré d'association plus ou moins élevé entre l'intrus et les autres mots peut, en partie, expliquer ces erreurs de mémoire.

Dans son expérience, Deese (1959b) a sélectionné 36 listes de mots des normes associatives du Minnesota de Russel et Jenkins (1954, cités par Deese, 1959b). Chaque liste est composée des 12 mots les plus fréquemment énoncés suite à l'entente d'un inducteur dans une tâche d'association libre. Mais la fréquence d'énonciation de ces mots ne constitue qu'une mesure partielle de la force d'association qui les unit à l'inducteur. C'est pourquoi Deese a par ailleurs invité 50 étudiants à fournir un associé à chaque mot de chaque liste afin de mesurer la fréquence d'énonciation de l'inducteur et calculer une force d'association moyenne par liste. Il a ensuite testé le rappel immédiat des 36 listes auprès de 50 autres participants. La présentation des mots se faisait grâce à un enregistrement et le rappel, individuel et oral, s'opérait après l'entente de chaque liste. Les résultats indiquent une fréquence d'intrusion de l'inducteur très variable d'une liste à l'autre. Une corrélation positive et importante de .87 entre ce pourcentage d'intrusion de l'inducteur et sa force d'association aux mots présentés explique cette variabilité. En d'autres termes, grâce à cette expérience,

Deese découvre que la probabilité d'occurrence d'un mot particulier comme intrusion dans le rappel est proportionnelle à la force d'association moyenne que ce mot entretient avec les mots présentés. Ces associations sont, selon l'auteur, le résultat d'« habitudes » acquises au fil du temps, habitudes qui influencent donc la rétention de mots et peuvent conduire au rappel d'autres mots non présentés.

Quelques années plus tard, Underwood (1965) ajoute au concept d'association celui d'activation implicite suite à la mise au point d'une étude utilisant, cette fois, une tâche de reconnaissance. En effet, après la présentation de mots, répétés ou non, il observe que des associés sont reconnus sans toutefois avoir été présentés. Selon lui, les mots entendus ont évoqué ces associés par une activation mentale implicite (non consciente) et ont produit une « réponse associative implicite » (IAR). En outre, comme Deese, Underwood remarque que le pourcentage de fausses reconnaissances varie de 3 à 49 % selon la nature de l'association (la présentation d'exemplaires entraîne, par exemple, la reconnaissance de la catégorie dans de grandes proportions) et que la répétition d'un mot renforce la fausse reconnaissance ultérieure d'un associé.

Cette production parfois importante d'erreurs de rappel et de reconnaissance de mots est intrigante et aurait mérité d'être étudiée plus attentivement. Pourtant, en raison de l'adoption d'une approche quantitative de la mémoire par la communauté scientifique à l'époque, il faudra attendre le milieu des années 1990 pour que des chercheurs s'intéressent enfin à ce que l'on appelle désormais les « faux souvenirs ».

2.2. Les promoteurs : Roediger et McDermott (1995)

En 1995, l'objectif de Roediger et McDermott est de développer le paradigme de Deese (1959b) trop ignoré à leur goût. Mais, en 36 ans, l'étude de la mémoire a progressé et, surtout, les faux souvenirs ont attiré l'attention de la communauté scientifique, des médias et du public avec la polémique entourant les souvenirs retrouvés dans le cadre des thérapies. Ainsi, leurs deux expériences visaient à adapter la méthode d'étude des erreurs de mémoire de Deese afin d'opérationnaliser la possibilité de création de faux souvenirs.

2.2.1. Étude 1

La première expérience est une reproduction de celle de Deese (1959b) à laquelle a été ajoutée une tâche de reconnaissance inspirée de l'étude d'Underwood (1965). Plus précisément, 36 participants entendaient 6 listes de 12 mots associées chacune à un inducteur non présenté. Les listes choisies sont celles qui ont provoqué le plus d'intrusions auprès des participants de l'étude de Deese. Immédiatement après la présentation de chaque liste, les participants disposaient de 2 minutes 30 pour effectuer un rappel écrit. Les résultats confirment ceux de Deese puisque le mot critique, bien qu'apparaissant relativement tard dans les rappels, est énoncé dans 40 % des cas. Il est rappelé dans les mêmes proportions que les mots présentés en milieu de liste ne bénéficiant pas des effets de récence et de primauté[1].

L'un des principaux intérêts de cette première expérience réside dans l'ajout d'une tâche de reconnaissance après un délai de quelques minutes. Pour cela, les auteurs ont présenté 42 mots aux participants qui devaient indiquer s'ils les avaient entendus précédemment et leur degré de confiance grâce à une échelle en 4 points (4 étant « sûr que l'item a été entendu », 3 « l'item a probablement été entendu », 2 « l'item est probablement nouveau » et 1 « sûr que l'item est nouveau »). Douze mots avaient effectivement été étudiés (2 par liste choisis parmi les associés les plus forts), 6 mots correspondaient aux inducteurs non présentés, 12 autres mots étaient faiblement liés aux listes sans avoir été entendus (2 par liste également) et les 12 autres mots étaient des distracteurs (non présentés ni liés aux listes). L'analyse des réponses indique que seuls 2 % des distracteurs sont faussement reconnus (c'est-à-dire ont bénéficié des réponses 3 et 4 sur l'échelle), 21 % des mots liés (non présentés) obtiennent les mêmes appréciations, mais 84 % des mots critiques, c'est-à-dire autant que les mots présentés (86 %), sont évalués comme « entendus ». La certitude des sujets est moins forte pour l'inducteur tout en restant importante (58 % de réponses 4). Ainsi, globalement, les participants sont sujets aux illusions concernant l'inducteur et, surtout, ont confiance en elles : les réponses relatives aux erreurs se rapprochent plus, quantitativement et qualitativement, de celles relatives aux mots présentés que de celles relatives aux autres mots non présentés.

[1] La rétention mnésique d'items varie en fonction de leur ordre de présentation selon deux effets sériels : la récence et la primauté. La première renvoie à une meilleure rétention des items perçus en fin de liste grâce à la persistance de leur trace en mémoire à court terme. La seconde désigne une meilleure rétention des items présentés en début de liste en raison d'un passage de la trace mnésique de la mémoire à court terme à la mémoire à long terme suite, notamment, à la mise en place d'une stratégie d'autorépétition, à l'allocation de plus d'attention ou à l'absence d'interférence.

2.2.2. Étude 2

La deuxième expérience visait plusieurs objectifs. Tout d'abord, il s'agissait de s'assurer que le rappel des mots précédant leur reconnaissance n'affectait par cette dernière, puis de préciser la nature des faux souvenirs créés lors du rappel du leurre. Pour cela, 24 listes de 15 mots ont été créées à partir des normes du Minnesota. Seize d'entre elles ont été présentées à 30 participants qui devaient, après la présentation de chaque liste, soit en effectuer un rappel libre (pour 8 listes), soit résoudre un problème de mathématiques (pour les 8 autres listes). Les résultats[1] indiquent un pourcentage de rappel des leurres plus important que celui de la première expérience[2] (respectivement 55 et 40 %).

Ici aussi, c'est la tâche de reconnaissance la plus informative. Elle avait lieu 5 minutes plus tard et portait sur les 24 listes parmi lesquelles 8 n'avaient pas été présentées, 8 avaient fait l'objet d'un rappel et 8 avaient été entendues mais non rappelées. Les participants devaient décider du caractère « nouveau » ou « ancien » (c'est-à-dire entendu) de 96 items. Parmi ces items, 48 avaient effectivement été étudiés et 48 non. Les items non entendus correspondaient à 24 mots issus des 8 listes non présentées et aux 24 inducteurs. En outre, pour chaque item jugé « ancien », c'est-à-dire étudié, les participants devaient préciser la nature de leur souvenir. Ce jugement, appelé « Remember/Know » (R/K), a été proposé par Tulving (1985) qui distingue deux états de conscience du passé : Remember (R, « se souvenir ») quand la personne peut mentalement revivre l'expérience et que son souvenir s'accompagne d'indices contextuels ; Know (K, « savoir ») quand la personne est confiante sans toutefois être capable de revivre l'expérience et qu'elle ressent un vague sentiment de familiarité face à l'objet du souvenir. En proposant aux participants d'indiquer si leur souvenir est R ou K, l'objectif de Roediger et McDermott était de voir si les fausses reconnaissances s'accompagnent d'expériences R, indiquant ainsi qu'elles sont mentalement réexpérimentées alors qu'elles n'ont pas été expérimentées, ou d'un jugement K montrant qu'elles sont dues à un sentiment de familiarité qui survient suite à une activation implicite. Les résultats indiquent un nombre important de fausses reconnaissances et des erreurs robustes puisque les sujets leur attribuent un jugement R dans les mêmes proportions que pour

[1] Pour 7 des listes présentées et rappelées sur 8.
[2] Les auteurs expliquent cette différence par le nombre plus grand de listes entendues et/ou de mots par liste dans la deuxième étude. Effectivement, des recherches ultérieures mettront en évidence un effet de la taille des listes sur les réponses ce que nous abordons dans les pages suivantes.

les mots présentés et significativement plus que pour les autres mots non présentés. De plus, le rappel du mot critique augmente sa reconnaissance ultérieure (81 % de fausses reconnaissances suite à un rappel contre 72 % suite à la résolution d'un problème de mathématiques) et le nombre de jugements R (respectivement 72 % et 53 %).

Pour résumer, cette étude met en évidence une grande proportion de faux rappels et de fausses reconnaissances des inducteurs, une grande confiance des sujets en leurs erreurs qui, en outre, recevant une majorité de jugements R, constituent des souvenirs circonstanciés, contextualisés, détaillés. Roediger et McDermott (1995) ont également montré que la probabilité de faussement reconnaître un item erronément rappelé antérieurement est forte (.93), le rappel contribuant probablement à « circonstancier » et renforcer le faux souvenir. Cet article a attiré l'attention d'un grand nombre de chercheurs (pour preuve, il est cité 1 013 fois dans la base de données Psycinfo au 1er octobre 2010) qui, dans leur grande majorité, ont retrouvé ces résultats. Certains d'entre eux ont manipulé le matériel et la procédure afin de réduire ou d'augmenter les taux de faux souvenirs. D'autres se sont intéressés à l'impact de différences interindividuelles sur le rappel et la reconnaissance des leurres. Enfin, des études, trop rares, ont testé la possibilité d'exercer une forme d'influence sociale sur les performances dans une tâche DRM.

3. VARIATIONS DANS LE MATÉRIEL ET LA PROCÉDURE

Compte tenu de la simplicité du paradigme DRM ainsi que de la facilité avec laquelle son utilisation produit des faux souvenirs, un nombre important de chercheurs l'a utilisé à la suite de Roediger et McDermott (1995) afin d'étudier l'influence de différentes manipulations expérimentales sur le taux plus ou moins élevé de rappel et de reconnaissance des inducteurs. Ces manipulations concernent aussi bien le matériel (constitution des listes, longueur, nombre…) que la procédure (répétition des listes, délais, consignes…) et souvent plusieurs facteurs à la fois. Ainsi, les nombreuses études utilisant le DRM mettent régulièrement en évidence des résultats contradictoires de par l'utilisation de méthodologies différentes et l'interaction de plusieurs variables. Une revue exhaustive et détaillée de ces travaux n'est pas utile pour notre propos, mais le lecteur intéressé pourra consulter l'excellent ouvrage de Gallo (2006).

Nous nous proposons d'aborder de manière simplifiée les recherches devenues classiques manipulant la force et la nature des associations entre items, la distinctivité des mots, les délais et les temps de présentation ainsi que les consignes, car le résultat de ces manipulations a permis le développement de théories explicatives des faux souvenirs sur lesquelles nous reviendrons. Par ailleurs, nous avons fait le choix de nous centrer sur les résultats relatifs au leurre bien que les études mentionnées révèlent également des variations dans le devenir des mots présentés et des distracteurs.

3.1. Force et nature des associations

L'impact de la force d'association entre les différents items utilisés dans le paradigme DRM sur le taux de faux souvenirs a déjà été mis en évidence par Deese (1959a, 1959b) et a été confirmé et clarifié depuis. Plus précisément, comparée à une association faible, une association forte entre les mots d'une liste et leur inducteur amène des taux plus élevés de rappel et de reconnaissance du leurre (Gallo & Roediger, 2002, expériences 1 et 2). Elle conduit également à un rappel du leurre plus précoce[1] (McEvoy, Nelson, & Komatsu, 1999, expérience 1) ainsi qu'une plus grande confiance des participants en leurs réponses associée à des jugements R plus nombreux (Gallo & Roediger, 2002, expérience 3). De plus, Robinson et Roediger (1997) ont montré que, contrairement à ce que pensait Deese, ce n'est pas la force associative moyenne des listes qui prédit les faux souvenirs, mais la force totale de tous les mots. En 2001, une analyse de régression multiple effectuée par Roediger, Watson, McDermott et Gallo sur 55 listes de 15 mots indique que la force associative entre chaque mot de la liste et le leurre (ou BAS pour « Backward Association Strength ») est l'une des variables les plus prédictives des taux de rappel et de reconnaissance erronés de l'inducteur parmi sept variables[2].

L'association entre les items dont il a été question jusqu'ici est de nature sémantique mais le DRM est également applicable à d'autres types de relations. Ainsi, des listes de mots

1 Au sujet de la position du leurre dans les rappels, les résultats sont contradictoires. Par exemple, Roediger et McDermott (1995) observent un rappel tardif de l'inducteur (en 7ème position en moyenne) alors que Read (1996) note une mention du leurre très précoce (positions 1 à 4).

2 Parmi les variables étudiées par Roediger, Watson, McDermott et Gallo (2001) que sont la longueur, la fréquence et la concrétude de l'inducteur, le taux de rappels corrects, la BAS, la FAS (« Forward Association Strength », c'est-à-dire la force associative liant le leurre et chaque mot de la liste) et la connectivité (force associative entre les mots de la liste), seuls la longueur, le taux de rappels corrects et surtout la BAS prédisent la probabilité d'obtenir un rappel du leurre.

associés phonologiquement amènent un important rappel du leurre (McDermott & Watson, 2001), d'autant plus s'ils partagent une ressemblance orthographique avec ce dernier (Cortese, Khanna, White, Veljkovic, & Drumm, 2008, expérience 3). Enfin, Watson, Balota et Sergent-Marshall (2001) ont montré que c'est la présentation de listes « hybrides », composées d'associés sémantiques et d'associés phonologiques, qui amène le plus de faux souvenirs car, selon eux, ces différents associés activent doublement le leurre en mémoire.

3.2. Présentation des listes

En raison d'une évocation plus importante, on observe généralement une augmentation des rappels et des reconnaissances du leurre à mesure que le nombre d'associés à l'inducteur s'accroît (Dewhurst & Anderson, 1999, expérience 2) et ce, même si la longueur des listes est maintenue constante en y introduisant des mots non-liés à l'inducteur (Robinson & Roediger, 1997). De plus, les faux souvenirs sont plus précis et détaillés suite à la présentation d'une liste longue (Gallo & Roediger, 2003). En outre, quand les mots sont présentés par blocs, c'est-à-dire par listes successives et distinctes plutôt que de manière aléatoire, on observe une augmentation du taux de rappel des leurres (McDermott, 1996, expérience 2) ainsi qu'une plus grande confiance des participants en leurs réponses (Toglia, Neuschatz, & Goodwin, 1999, expérience 2).

En manipulant l'intervalle de temps séparant les mots présentés auditivement de 0,5 à 3 secondes, Gallo et Roediger (2002, expérience 2) ont mis en évidence qu'un temps plus long amène une chute des rappels et des reconnaissances du leurre et une augmentation des rappels et reconnaissances corrects. De leur côté, Seamon et al. (2002) ont fait varier le temps de présentation des mots de 2 à 5 secondes et ont observé une augmentation du taux de rappels corrects, mais une absence de modification du rappel et de la reconnaissance des leurres. En utilisant une Présentation Visuelle Sérielle Rapide (PVSR) des mots, présentation automatique, régulière et rapide (800 millisecondes par mot), Méric (2003) a obtenu des reconnaissances aussi rapides et dans les mêmes proportions des mots étudiés et des mots critiques. En revanche, en Auto-Présentation Segmentée (APS), gérée par le sujet, les leurres sont moins rappelés et bénéficient d'une reconnaissance erronée plus lente et moins fréquente que les mots étudiés (Méric, 2003). Outre des mesures et des méthodologies différentes, une explication de ces résultats sensiblement divergents nous vient de McDermott et Watson (2001) qui, faisant varier les temps de présentation de 20 à 5 000 millisecondes, ont observé

une courbe de rappel de l'inducteur sémantiquement lié aux mots présentés curvilinéaire : alors que les rappels corrects augmentent tout au long de l'accroissement du temps, le rappel du leurre augmente puis atteint un pic à 250 millisecondes avant de descendre au fur et à mesure de l'augmentation des durées de présentation.

3.3. Distinctivité des mots

Globalement, plus les mots, présentés ou non, sont distinctifs[1], moins ils amènent de faux souvenirs. C'est ainsi que la longueur du leurre (en termes de nombre de lettres), donc une forme de distinctivité, est négativement corrélée à son taux de rappel et de reconnaissance (Roediger, Watson, et al., 2001). Le caractère émotionnel d'un leurre partageant une ressemblance simplement orthographique avec les mots présentés conduit à un taux de fausses reconnaissances relativement bas (18 % chez Pesta, Murphy, & Sanders, 2001). Le leurre peut également être rendu distinctif via la modalité de présentation des listes de mots. C'est ainsi qu'il est plus faussement rappelé, reconnu et associé à des jugements R suite à une présentation auditive des listes que suite à une présentation visuelle (Gallo, McDermott, Percer, & Roediger, 2001, expériences 2 et 3 ; Gallo & Roediger, 2003 ; Schacter, Israel, & Racine, 1999 ; Smith & Hunt, 1998). Cette dernière permettrait un meilleur encodage des mots et de leurs caractéristiques.

Les mots peuvent également être rendus distinctifs via des modalités de présentation différentes au sein d'une même liste, rendant ainsi le leurre plus faiblement lié aux items. En effet, dans ce cas, seule l'association sémantique active le leurre qui ne partage pas de caractéristiques perceptives avec les mots rendus saillants. C'est ainsi que Hicks et Marsh (1999, expérience 1) sont parvenus à obtenir une diminution de 50 % du rappel des leurres entre une condition de présentation auditive des mots et une condition dans laquelle les mots étaient, pour la moitié d'entre eux, présentés visuellement, et pour l'autre moitié, générés par les sujets eux-mêmes via la résolution d'anagrammes. Néanmoins, ces variations permettent un encodage plus distinctif uniquement lorsqu'elles font appel à des sources différentes (en l'occurrence, externe et interne au sujet ; Hicks & Marsh, 1999, expériences 2 et 4).

[1] Un item distinctif vis-à-vis d'autres informations se définit par le fait qu'il partage peu de caractéristiques avec ces dernières (voir Kensinger & Corkin, 2004 ; Pesta, Murphy, & Sanders, 2001).

3.4. Délais et répétitions

Contrairement aux mots présentés dont le rappel baisse suite à l'introduction d'un délai, le leurre est rappelé dans les mêmes proportions après un délai de 30 secondes. De plus, alors que le mot critique est énoncé tardivement en rappel immédiat, sa distribution est équilibrée au sein des réponses après un tel délai (McDermott, 1996, expérience 1). Quand la tâche de rappel est réitérée un jour après, on observe cette fois une augmentation du rappel des leurres (McDermott, 1996, expérience 2) et, après 2 jours de délai, la proportion de rappel des leurres excède celle des rappels corrects (McDermott, 1996, expérience 1). Sans réitération de la tâche et avec un délai de 24 heures, Payne et al. (1996, expérience 1) ont également observé une relative stabilité du taux de rappel et de reconnaissance des leurres mais aussi une baisse du nombre de jugements R. De la même manière, en introduisant un délai s'étalant de 1 à 3 semaines, Toglia et al. (1999, expérience 2) n'ont pas noté de baisse du taux de fausses reconnaissances au fil du temps. Pourtant, de leur côté, Thapar et McDermott (2001) ont constaté une chute importante des rappels et des reconnaissances des leurres entre un test immédiat et un test différé de 2 jours, puis une baisse relative après 7 jours. Malgré ces divergences, un point est commun aux résultats de ces recherches : l'évolution des erreurs relatives aux inducteurs n'est en aucun cas comparable à l'oubli subi par les mots présentés, ce qui conduit à un rappel plus important du leurre que des mots présentés après un délai.

Comme nous l'avons vu, une épreuve de rappel a une incidence sur une reconnaissance ultérieure dans le sens où elle augmente les taux de bonnes et de mauvaises réponses, le premier rappel constituant une forme d'encodage additionnel des mots et d'activation supplémentaire du leurre (Roediger & McDermott, 1995, expérience 2 ; voir également Gallo et al., 2001, expérience 1 ; Gallo & Roediger, 2002, expérience 3). D'autres études se sont penchées sur l'effet d'une réitération des phases d'études et/ou de test sur les réponses. Les résultats indiquent que la répétition de la phase d'étude des listes (5 fois) entraîne une baisse du rappel des leurres au fil des essais (McDermott, 1996, expérience 1), mais que la répétition de la phase de test augmente ce rappel (2 tests séparés de 2 jours chez McDermott, 1996, expérience 2 ; 3 rappels successifs chez Payne et al., 1996, expériences 2 et 3). Toutefois, Benjamin (2001, expérience 2) a montré que, même lorsque la phase d'étude est répétée à 3 reprises, quand les sujets doivent effectuer une reconnaissance le plus rapidement possible, les fausses reconnaissances augmentent. Cela est dû au fait que la répétition augmente la familiarité qui, dans le cas d'une tâche de reconnaissance rapide,

devient le critère de décision des participants. Enfin, on notera que répéter les items ne fait qu'accroître les reconnaissances correctes (Dewhurst & Anderson, 1999, expérience 1) alors que répéter les listes a un effet bénéfique en réduisant les reconnaissances du leurre (Benjamin, 2001). Ce n'est donc pas la force d'association moyenne des listes qui détermine l'activation, mais bien la force totale fournie par des associés différents.

3.5. Ajout de consignes et de tâches

La consigne la plus souvent introduite dans l'espoir qu'elle réduise le taux de faux souvenirs dans l'utilisation du DRM est une consigne de mise en garde. Elle consiste à avertir les participants de l'existence d'un inducteur possiblement non présenté en insistant sur l'importance de ne pas faussement le rappeler. Hélas, l'avertissement de McDermott et Roediger (1998) n'a que peu abaissé la reconnaissance ultérieure des leurres, surtout en condition de test différé. La mise en garde de Neuschatz, Benoit et Payne (2003) a permis une diminution importante du taux de fausses reconnaissances, mais uniquement dans le cas de listes pour lesquelles l'inducteur était facilement identifiable. En outre, l'effet d'un avertissement est différent selon le moment de son énonciation : comparé à une passation classique, le fait d'informer les participants de l'existence de fausses reconnaissances de l'inducteur entre les phases de présentation des listes et de test ne modifie pas le taux de fausses reconnaissances, mais amène toutefois une baisse du nombre de jugements R sur les leurres. En revanche, informer les participants avant la présentation et les entraîner à la détection de l'inducteur pour un rejet ultérieur en reconnaissance les conduit à la prudence : on observe moins de jugements R pour tous les mots et surtout moins de bonnes et de mauvaises reconnaissances (Gallo, Roberts, & Seamon, 1997).

Un autre type de consigne introduite dans les études vise à inciter les participants à effectuer un traitement profond des mots (par une évaluation de leur caractère plaisant par exemple). Les résultats indiquent qu'elle conduit à un rappel et une reconnaissance de plus d'items corrects et de leurres qu'une consigne de traitement superficiel (de comptage du nombre de voyelles par exemple ; Read, 1996 ; Thapar & McDermott, 2001 ; Toglia et al., 1999, expérience 1). À l'inverse, des études se sont appliquées à empêcher le traitement profond des items par l'ajout d'une seconde tâche afin de diviser l'attention des participants. L'étude de Dewhurst, Barry, Swannell, Holmes et Bathrust (2007) par exemple, a montré que la division de l'attention pendant la présentation des mots amène une baisse des fausses

reconnaissances du leurre, mais une augmentation de leurs rappels. Ce dernier résultat s'expliquerait par une stratégie de compensation mise en place par les sujets qui se rendent compte de l'effet négatif de la division de l'attention et tentent alors de rappeler plus d'éléments.

D'autres études ont utilisé une consigne demandant aux participants de déterminer la source de leurs (faux) souvenirs. Payne et al. (1996, expérience 3) par exemple, ont accompagné la tâche de reconnaissance des mots d'une question relative au sexe de la personne ayant énoncé les listes. Ils ont observé qu'une source (homme ou femme) est attribuée aux leurres dans 87 % des cas et qu'elle ne correspond à la source de la liste correspondante que dans 53 % des cas. À l'inverse, Gallo et al. (2001) ont observé une attribution de source au leurre, auditive versus visuelle, concordante avec la modalité de présentation de la liste correspondante. Globalement, cette forme particulière d'avertissement n'a pas d'impact sur le rappel des leurres et diminue celui des mots étudiés par l'éveil d'un excès de prudence (Hicks & Marsh, 1999).

4. INFLUENCE DE DIFFÉRENCES INTERINDIVIDUELLES

De nombreuses études, comme celles de Gallo et Roediger (2002) et Stadler, Roediger et McDermott (1999), ont mis en évidence l'existence d'une corrélation positive entre le rappel des leurres et leur reconnaissance chez les individus. Cela suppose que, quelle que soit la tâche, certaines personnes sont plus sensibles aux faux souvenirs que d'autres. Des recherches ont donc été menées afin de déterminer les caractéristiques des participants expliquant les différences interindividuelles dans la sensibilité aux faux souvenirs avec le paradigme DRM. Quelques exemples de variables corrélées aux erreurs de mémoire sont exposés ici : l'âge tout d'abord, aussi bien du point de vue des enfants que des sujets âgés, puis la personnalité et l'humeur, les habitudes comportementales, les stéréotypes et les croyances. Certaines des études menées sur ces variables, telles que les émotions négatives ou les troubles dissociatifs[1], ont visé explicitement des applications dans le domaine du témoignage et la compréhension des cas de souvenirs retrouvés en thérapie.

[1] Les troubles dissociatifs se caractérisent par « la survenue d'une perturbation touchant des fonctions qui sont normalement intégrées, comme la conscience, la mémoire, l'identité ou la perception de l'environnement. La perturbation peut être soudaine ou progressive, transitoire ou chronique » (DSM-IV, 1996, p. 559). Ces troubles

4.1. Développement

Étudier les capacités mnésiques des enfants pose toujours quelques difficultés. En effet, cette population particulière présente, outre un empan plus faible que celui des adultes, peu de familiarité avec les épreuves de mémoire, une maturation cérébrale inachevée et moins d'expérience langagière (Gallo, 2006). De plus, étudier leur sensibilité aux faux souvenirs avec l'utilisation du DRM nécessite, idéalement, une adaptation des listes d'associés à leur vocabulaire, du nombre de mots à leur empan, des consignes à leurs capacités de compréhension ou de la durée de l'épreuve à leur endurance (Ghetti, Qin, & Goodman, 2002). Bien que de nombreuses études n'aient pas effectué ces adaptations, du moins pas entièrement, si l'on en croit la revue de la littérature de Brainerd, Reyna et Ceci (2008), la plupart des recherches montrent une augmentation des faux souvenirs avec l'âge. En effet, Brainerd, Reyna et Forrest (2002) par exemple, ont mis en évidence que les enfants de 5 ans rappellent et, dans une moindre mesure, reconnaissent, moins de mots présentés, mais aussi moins de leurres que les adultes (expériences 1 et 3). De plus, cet avantage des enfants sur les adultes en matière de sensibilité aux leurres perdure jusqu'à l'âge de 11 ans tout en s'amenuisant (expérience 3).

Le fait que les enfants, de 4 à 5 ans notamment, sont moins sensibles aux rappels et aux reconnaissances de leurres semble robuste. Pourtant, après avoir créé et présenté des listes d'associés adaptés à l'âge des participants, aussi bien du point de vue du nombre d'associés que de leur type, Carneiro, Albuquerque, Fernandez et Esteves (2007) n'ont pas observé des résultats aussi tranchés. En prenant en considération la proportion relative de rappels des leurres[1] plus que leur taux comme cela a été fait jusqu'ici, Carneiro et al. ont noté une sensibilité aux faux souvenirs d'enfants de 4, 7 et 12 ans soit légèrement inférieure soit équivalente à celle d'adultes de 24 ans. Le calcul de proportions relatives a également été effectué par Ghetti et al. (2002) qui ont constaté que des enfants de 5 ans étaient plus susceptibles de rappeler des leurres que des enfants de 7 ans et de jeunes adultes de 21 ans. Ainsi, bien que la plupart des études montrent un taux moins important de faux souvenirs

apparaissent souvent suite au vécu d'un événement particulièrement stressant et peuvent être, ou non, pathologiques selon qu'ils s'accompagnent ou pas de souffrance, de soins nécessaires…

[1] Les proportions relatives correspondent à la proportion de rappel des leurres divisée par la proportion de rappel des mots présentés (Carneiro et al., 2007).

chez les enfants que chez les adultes, le fait que ces recherches emploient des méthodologies différentes, dont on sait, par ailleurs, qu'elles influencent les erreurs produites par les adultes, ne peut que nous inciter à relativiser les conclusions qui, enfin, ne s'appliquent qu'à l'emploi du DRM.

4.2. Vieillissement

Le vieillissement de la population a amené les chercheurs à s'intéresser à la mémoire du sujet âgé ainsi qu'aux faux souvenirs produits par cette population (Brouillet & Syssau, 2000). En effet, tout comme les enfants, ces derniers sont de plus en plus amenés à produire des témoignages en justice alors que l'acuité sensorielle, les ressources attentionnelles et certains processus mnésiques sont affectés par le vieillissement (Mueller-Johnson & Ceci, 2007). Néanmoins, contrairement à ceux des enfants, les résultats relatifs aux faux souvenirs suite à l'emploi du DRM chez les sujets âgés sont relativement homogènes : ces derniers ont de moins bons rappels que les jeunes adultes et produisent plus de leurres et de distracteurs, les différences étant moins prononcées en reconnaissance (voir par exemple Watson et al., 2001). De plus, il est fréquent d'observer chez des sujets de 68 à 70 ans des rappels de leurres équivalents à ceux de mots présentés (Norman & Schacter, 1997) voire supérieurs (Kensinger & Corkin, 2004, expérience 1).

En outre, comme le reste de la population, les sujets âgés sont sensibles à l'effet réducteur ou amplificateur de certaines manipulations expérimentales sur les faux souvenirs. Une présentation visuelle des mots par exemple, diminue leur taux de fausses reconnaissances comparée à une présentation auditive (Schacter et al., 1999, expérience 1) et les leurres émotionnels distinctifs sont moins fréquemment victimes de fausses reconnaissances que des leurres non-émotionnels (Kensinger & Corkin, 2004, expérience 2). En revanche, chez des sujets de 75 ans environ, la répétition des listes augmente le taux de fausses reconnaissances (Benjamin, 2001, expérience 1) et l'augmentation du nombre d'associés amène la formation de faux souvenirs plus détaillés (Gallo & Roediger, 2003).

4.3. Personnalité et humeur

Les caractéristiques de personnalité des individus produisant des faux souvenirs ont beaucoup intéressé les chercheurs qui y ont vu un moyen de mettre fin à la polémique des souvenirs retrouvés. C'est ainsi que les troubles dissociatifs sont corrélés au rappel et à la reconnaissance des leurres (voir respectivement Geraerts, Smeets, Jelicic, van Heerden, & Merckelbach, 2005, et Clancy, Schacter, McNally, & Pitman, 2000). L'étude de Winograd, Peluso et Glover (1998) indique que, parmi 10 mesures[1], c'est celle des troubles dissociatifs qui est la plus sensible pour prédire les rappels, les reconnaissances et les jugements R des leurres dans une tâche DRM. De leur côté, Peiffer et Trull (2000) ont obtenu une corrélation positive significative entre les fausses reconnaissances et la tendance à l'acquiescement d'une part et les affects négatifs[2] d'autre part. Mais ils n'ont pas détecté de lien entre la reconnaissance de leurres et la suggestibilité ou l'estime de soi. Clancy, McNally, Schacter, Lenzenweger et Pitman (2002) ont mis en évidence un taux plus important de rappel et de reconnaissance des leurres chez des sujets montrant une grande suggestibilité à l'hypnose, des symptômes dépressifs et des caractéristiques schizophrènes, sujets qui, par ailleurs, pensaient s'être faits enlever par des OVNIS dans le passé.

La dépression a fait l'objet de plusieurs études puisqu'elle s'accompagne habituellement de troubles de la mémoire et notamment d'un biais de rappel et de reconnaissance de matériels liés à la dépression ou à valence négative (Moritz, Gläscher, & Brassen, 2005). Effectivement, Moritz et al. (2005) ont montré que des sujets dépressifs effectuent plus de fausses reconnaissances de leurres émotionnels, surtout pour une liste liée à la dépression, que des sujets non-dépressifs, tout en présentant de mauvaises performances pour une liste neutre. Ces performances sont par ailleurs corrélées à la sévérité de la dépression. S'intéressant plus particulièrement à l'anxiété, Zoellner, Foa, Brigidi et Przeworski (2000) ont montré que des individus ayant vécu un traumatisme (agression physique, vol, agression sexuelle…) suivi d'un stress post-traumatique rappellent et reconnaissent plus de leurres que des sujets sans traumatisme. Ici aussi, le taux de rappels erronés est corrélé à l'anxiété du sujet traumatisé.

[1] L'étude a notamment inclus différentes mesures relatives à la personnalité, comme la désirabilité sociale, et aux compétences verbales, comme un test de vocabulaire.
[2] Un sujet présentant des affects négatifs se sent en détresse, contrarié, se perçoit négativement (Peiffer & Trull, 2000).

L'impact d'affects négatifs sur les performances en DRM a fait l'objet d'un ensemble de recherches s'intéressant à l'influence des humeurs sur les faux souvenirs. En 2005, Storbeck et Clore (expérience 1) ont induit des participants dans un état d'humeur positive ou négative et leur ont présenté des listes à mémoriser avant de leur proposer une tâche de rappel. Les résultats indiquent un taux moins important de mention du leurre par les sujets induits négativement que par les sujets induits positivement ou des sujets contrôles non induits. Cela montre qu'une humeur à valence négative s'accompagne d'une réduction des faux souvenirs. En outre, les auteurs n'ont pas observé d'effet de congruence entre l'humeur et le type de liste, contrairement à Ruci, Tomes et Zelenski (2009) qui ont noté que les leurres issus de listes à valence positive sont plus rappelés, reconnus et jugés R par les sujets induits positivement et que, à l'inverse, les leurres négatifs sont plus rappelés, reconnus et jugés R par les sujets induits négativement. Toutefois, pour Corson et Verrier (2007), ce n'est pas la valence mais l'arousal, c'est-à-dire le niveau d'éveil, de vigilance ou d'excitation physiologique plus ou moins élevé caractérisant l'humeur, qui explique les variations observées. Leur étude indique, effectivement, que, quelle que soit la valence (positive ou négative), une humeur associée à un arousal élevé (comme la colère) s'accompagne d'un taux plus important de rappels et de reconnaissances de leurres qu'une humeur d'arousal faible (comme la tristesse).

4.4. Habitudes comportementales

Deux études ont, à notre connaissance, testé l'influence d'habitudes comportementales sur la rétention de mots liés à ces habitudes. Les listes utilisées dans ces expériences sont composées d'associés plus indirects, donc plus faibles, à l'inducteur et amènent ainsi des taux de faux souvenirs moins élevés que les études « classiques ». Toutefois, ces recherches restent instructives puisqu'elles s'intéressent moins aux taux à proprement parler qu'à leur variation en fonction des caractéristiques des participants.

Ferraro et Olson (2003), tout d'abord, ont sélectionné des listes DRM liées à la nourriture et les ont présentées, avec des listes « neutres », à des sujets présentant des risques de troubles alimentaires et des sujets « contrôles ». Ils ont observé que ces derniers rappellent et reconnaissent plus de leurres liés à l'alimentation que les sujets à risque et autant de leurres issus des listes neutres. Selon les auteurs, les sujets à risque effectuent un traitement plus profond des mots alimentaires, ce qui les amène à mieux discriminer les mots présentés par la

suite, mais ce qui tend à contredire les résultats d'autres recherches ayant montré un effet facilitateur du traitement profond sur l'évocation du leurre (Read, 1996 ; Thapar & McDermott, 2001 ; Toglia et al., 1999). De leur côté, Reich, Goldman et Noll (2004) ont constitué des listes DRM d'adjectifs renvoyant aux effets de la consommation d'alcool (comme « fou », « désinhibé », « sociable », « malade »…), donc des associés indirects au thème non présenté de l'alcool. Ils les ont présentés à des sujets non buveurs, buveurs légers et grands buveurs, soit dans un contexte neutre (salle de conférence), soit dans un contexte lié à l'inducteur à savoir une salle transformée en bar. Les résultats indiquent peu de rappels et de reconnaissances du leurre mais une interaction significative entre le type de buveur et le contexte : les buveurs, et plus particulièrement les grands buveurs, font plus de fausses reconnaissances du leurre « alcool » dans le contexte « bar » que dans le contexte neutre, ce qui ne s'observe pas chez les non buveurs. Selon Reich et al., un contexte lié à l'alcool est propice à activer automatiquement des souvenirs relatifs à l'alcool et à ses effets, et donc l'inducteur « alcool », chez des participants ayant ce type de souvenirs, c'est-à-dire les buveurs.

Autrement dit, cette étude montre qu'un groupe d'individus partageant des connaissances, des attentes et des habitudes sera plus sensible à l'activation d'un leurre lié à ses caractéristiques propres qu'un autre groupe. C'est en tous cas ce qui est confirmé par des recherches portant sur l'influence de stéréotypes[1] et de croyances sur les performances en DRM.

4.5. Stéréotypes et croyances

Lenton, Blair et Hastie (2001) ont adapté le paradigme DRM dans deux études afin de mettre en évidence des faux souvenirs liés à des stéréotypes de genre. En d'autres termes, l'objectif de ces chercheurs était de vérifier la possibilité de création de faux souvenirs par l'activation de stéréotypes. Pour cela, ils ont présenté à des participants des listes de mots correspondant aux rôles stéréotypés des hommes dans une condition (« soldat » par exemple), et des femmes dans une autre (« secrétaire » entre autres), puis ont proposé une tâche de reconnaissance comprenant notamment des leurres c'est-à-dire des mots exprimant des rôles

[1] Un stéréotype est « un ensemble de croyances socialement partagées sur les traits caractéristiques des membres d'une catégorie sociale » (Greenwald & Banaji, 1998, p. 268).

et des traits stéréotypés vis-à-vis des deux genres mais qui n'ont pas été présentés. Les résultats indiquent que, bien que ces leurres soient faussement reconnus dans des proportions bien moindres que les leurres issus de listes « classiques », les participants commettent plus d'erreurs de reconnaissance sur les rôles et les traits consistants avec la liste d'associés qui leur a été exposée que sur ceux de l'autre genre. En outre, seul un faible nombre de participants a affirmé avoir compris que le thème des listes expérimentales était les stéréotypes, ce qui amène les auteurs à penser que l'ensemble du stéréotype a été activé *automatiquement*. Cela va dans le sens d'Underwood (1965) qui prône l'existence de processus associatifs implicites. En revanche, de manière étonnante, le sexe des participants n'a pas eu d'incidence sur les performances liées aux deux types de liste. Ce résultat sera par ailleurs confirmé dans une autre étude : Bauste et Ferraro (2004) ont constitué des listes relatives aux inducteurs « girl » et « man » et n'ont pas constaté d'erreurs différentes en fonction du sexe des participants et de la liste.

Dans une étude originale, Clancy et al. (2002) ont proposé une tâche DRM classique à trois types de populations : des sujets déclarant s'être faits enlever par des OVNIS et s'en souvenant, des sujets sachant s'être faits enlever par des OVNIS sans toutefois s'en souvenir (mais se fiant à des indicateurs tels que des troubles du sommeil ou un goût marqué pour la science fiction pour le croire) et enfin des sujets déclarant ne jamais avoir été enlevés par des OVNIS. Les résultats indiquent que le premier groupe de participants fait plus de rappels et de reconnaissances des leurres que le second qui, à son tour, en effectue plus que le dernier. Les participants des deux premiers groupes connaîtraient une sensibilité particulière aux faux souvenirs dans le cadre du paradigme DRM, sensibilité qui s'accompagnerait de croyances aux OVNIS et, si l'on considère qu'elles sont infondées, de faux souvenirs d'enlèvement pour le premier groupe. Compte tenu du caractère invraisemblable de ces souvenirs et de leur refoulement, ces résultats ont bien évidemment servi le camp des sceptiques après avoir été comparés aux cas de souvenirs d'abus refoulés et retrouvés.

5. PROCESSUS D'INFLUENCE SOCIALE ET DRM

De manière générale, les études portant sur l'influence sociale utilisent un tiers (individu ou groupe, fictif ou réel, naïf ou complice) afin de tester l'effet de sa présence, de ses comportements et/ou de ses réponses sur les performances d'un participant dans diverses

tâches. Elles ont depuis longtemps mis en évidence des résultats robustes, tels que la conformité sur laquelle nous reviendrons. Mais elles présentent également des résultats et des conclusions contradictoires.

5.1. Les effets contradictoires de l'influence sociale

D'un côté, il est admis que le partage d'informations et la discussion entre membres d'un groupe permet la naissance d'idées nouvelles et l'adoption d'une meilleure solution dans une situation de résolution de problème (Hall & Watson, 1970). De la même manière, dans une simulation de témoignage, les groupes, qu'ils soient incités à trouver un consensus ou non, fournissent de meilleures réponses globalement que les individus isolés (Warnick & Sanders, 1980). Selon Reysen (2003), la présence d'un tiers exerce une forme de pression sociale incitant le sujet à se conformer, ce qui, dans une tâche de rappel de mots par exemple, produit un effet bénéfique en augmentant le taux de rappels corrects.

D'un autre côté, dans les situations où le sujet ne dispose pas d'arguments forts pour justifier une réponse, le groupe a tendance à produire une normalisation des réponses des différents individus c'est-à-dire un regroupement des opinions vers la moyenne (Montmollin, 1965). Dans les situations conflictuelles et/ou importantes, on observe généralement un effet de polarisation des opinions c'est à dire que les individus en groupes adoptent des réponses communes extrêmes injustifiées (Moscovici & Zavalloni, 1969). Enfin, à l'inverse de Warnick et Sanders (1980), Andersson et Rönnberg (1996) notent que, comparé à un travail effectué seul, le fait d'exécuter une tâche de mémoire à deux affecte les performances : le taux de réponses correctes produites à deux est inférieur à la somme des réponses correctes de chacun des membres isolés. Selon Basden, Basden, Bryner et Thomas (1997), la présence d'un tiers perturbe les stratégies de récupération de l'individu et produit un phénomène d'« inhibition collaborative ».

Ces divergences de conclusions peuvent s'expliquer par la variabilité des manipulations effectuées. En effet, l'influence d'un tiers est très variable selon son statut, son pouvoir, son expertise ou sa crédibilité et selon la qualité de la mémoire des individus ou la confiance subjective qu'ils lui attribuent (Gabbert, Memon, & Wright, 2007 ; Kapferer, 1990c ; Levine & Moreland, 1990). C'est ainsi que les dyades d'amis sont moins sensibles à l'effet négatif de la collaboration dans une tâche de mémoire car, selon Andersson et Rönnberg (1996), ils partageraient un langage spécifique et communiqueraient plus

efficacement. En ce qui concerne le DRM, plusieurs études ont été menées et ont mis en évidence un effet de la réponse d'autrui sur les rappels et les reconnaissances des leurres de participants : que cet autrui soit un pair, un participant fictif ou un complice, globalement, il améliore les rappels et les reconnaissances des items présentés, mais augmente également ceux des leurres.

5.2. Effets bénéfiques et néfastes d'un tiers en DRM

La première étude que nous évoquerons est celle de Basden, Basden, Thomas et Souphasith (1998, expérience 2) qui ont constitué deux types de groupe de participants : des groupes nominaux dans lesquels le rappel et la reconnaissance des listes s'effectuent individuellement malgré la présence d'autrui, et des groupes collaboratifs dans lesquels les réponses sont données oralement et publiquement. Les résultats montrent que la collaboration a un impact négatif : le rappel, la reconnaissance et le nombre de jugements R sur les leurres sont accrus dans les groupes collaboratifs.

Une autre étude a cette fois utilisé un tiers fictif. En 2002, Basden, Reysen et Basden ont amené leurs sujets à croire qu'ils effectuaient une tâche DRM collective. Pour cela, ils ont créé trois conditions expérimentales. Dans une première condition, après la présentation des listes, les participants entendaient le rappel (fictif) d'autres personnes qui énonçaient, notamment, les leurres. Ils devaient ensuite à leur tour évoquer les mots dont ils se souvenaient. Dans une seconde condition, les mots critiques n'apparaissaient pas dans les évocations d'autrui. Dans une dernière condition (contrôle), la présentation des listes n'était pas suivie de l'entente des réponses d'un tiers. Il se trouve que les participants ont produit peu de rappels immédiats des leurres, quelle que soit la condition. En revanche, lorsqu'ils sont amenés à effectuer un second rappel, individuel cette fois, ainsi qu'une tâche de reconnaissance, le leurre est plus fréquemment rappelé et reconnu suite à la présentation des réponses d'autrui incluant le leurre que suite à la présentation sans leurre qui, elle-même, amène plus de faux souvenirs que la condition contrôle. En outre, l'évocation du rappel d'autrui augmente le taux de rappels corrects, ce qui indique que l'influence sociale exercée augmente à la fois les vrais et les faux souvenirs.

Enfin, une étude de Reysen (2007) a utilisé des complices : la présentation de la réponse d'autrui se faisait par l'intervention d'un ou de deux complices durant une tâche de reconnaissance. Plus précisément, les participants étaient tout d'abord invités à fournir les

réponses seuls ou après avoir eu connaissance des réponses d'un ou de deux complices qui commettaient plusieurs erreurs dont celle de reconnaître faussement le leurre. Cette première tâche a montré une amélioration des rappels corrects suite à l'intervention de deux complices vis-à-vis des deux autres conditions. Mais elle a aussi mis en évidence un accroissement du taux de reconnaissance du leurre entre les conditions individuelle et avec complice(s) et suite à l'augmentation du nombre de complices. En outre, une seconde tâche de reconnaissance, individuelle, a révélé une annulation de l'effet bénéfique des complices sur les rappels corrects et de l'effet néfaste de la présence d'un complice sur la reconnaissance des leurres. En revanche, l'influence défavorable de l'intervention de deux complices perdure. Autrement dit, augmenter le degré d'influence sociale en incitant les sujets à se conformer aux réponses de deux complices les amène à intégrer leurs erreurs et augmente la probabilité d'obtenir des fausses reconnaissances des leurres.

6. CONCLUSION : LE DRM, UN PARADIGME ROBUSTE MAIS LIMITÉ

La revue non exhaustive des études ayant utilisé le DRM à diverses fins que nous avons exposée montre qu'elles concordent toutes sur un point : quelles que soient les manipulations du matériel ou de la procédure, ou encore les caractéristiques de la population, ce paradigme conduit systématiquement à la production plus ou moins importante de faux souvenirs. Ainsi, étudier à cinq reprises les listes (McDermott, 1996) ou bénéficier d'un avertissement détaillé, illustré et précoce accompagné d'un entraînement (Gallo et al., 1997) amenuise cet effet mais ne le supprime pas. Une remarque de Payne et al. (1996) illustre parfaitement la robustesse du phénomène : « nous pouvons noter que ce faux souvenir (…) est très puissant du point de vue de nos participants. Durant les débriefings, nous avons fréquemment rencontré des sujets refusant de croire que les items non présentés n'avaient pas été énoncés (…). Dans certains cas, nous avons repassé l'enregistrement vidéo afin de convaincre les participants que ces items n'avaient pas été présentés et, même ainsi, certains d'entre eux ont pensé que nous avions changé la vidéo » (traduit de Payne et al., 1996, p. 279).

Bien que ce fait soit quelque peu inquiétant, il ne faut pas oublier que les recherches effectuées ont par ailleurs mis à jour la possibilité de réduire les taux de rappel et de reconnaissance des leurres. Quant aux facteurs augmentant les faux souvenirs, ils ont permis au camp des sceptiques d'ajouter des arguments à leurs propos. Il est vrai que certaines études semblent confirmer cette prise de position relative aux souvenirs retrouvés (voir la revue de McNally, 2003) : des femmes déclarant avoir retrouvé des souvenirs d'abus (suite à une thérapie notamment) effectuent plus de faux rappels et de fausses reconnaissances des leurres liés à des listes neutres ou des listes faisant référence à des traumatismes que des femmes prétendant avoir refoulé des souvenirs d'abus sans toutefois s'en souvenir, des femmes ayant été abusées sans jamais l'avoir oublié ou des femmes sans histoire d'abus. En revanche, ces groupes ne se distinguent pas au niveau des rappels et des reconnaissances des items présentés (Clancy et al., 2000 ; Geraerts et al., 2005).

Néanmoins, comme le notent Geraerts et al. (2005), les taux plus importants de faux souvenirs obtenus suite à un DRM chez les personnes déclarant avoir retrouvé des souvenirs d'abus peuvent servir les deux côtés de la polémique. En effet, d'un côté, ils peuvent révéler une sensibilité aux faux souvenirs particulière chez ces personnes, sensibilité visible en thérapie et en DRM, montrant ainsi la probable fausseté des souvenirs retrouvés d'abus. D'un autre côté, ils peuvent être considérés comme la conséquence de troubles mnésiques dus à un traumatisme réel, auquel cas les souvenirs retrouvés ont des chances d'être fondés. En outre, la question de la possibilité de transposition des résultats en DRM à des situations plus naturelles se pose. En effet, compte tenu de la variabilité des conclusions avancées, des populations étudiées et des méthodologies utilisées, il semble délicat de dégager des règles générales en matière de faux souvenirs qui ne soient pas dépendantes des tâches, des consignes ou du matériel (Gallo, 2006).

Enfin, bien que certains chercheurs aient utilisé le paradigme DRM dans des quasi-expérimentations afin d'observer la mise en œuvre de processus d'influence sociale dans la production de faux souvenirs ou l'impact de stéréotypes, aucune n'a, à notre connaissance, testé les effets possibles des croyances religieuses sur le rappel et la reconnaissance de leurres « religieux ». Compte tenu de la nature et du contexte dans lequel les faux souvenirs d'abus rituels sont apparus, cette observation est étonnante. Nous nous proposons de remédier à ce manque dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 6 :
UN DRM « RELIGIEUX »

1. INTRODUCTION

En 1936, le sociologue Halbwachs énonce des critiques à l'égard d'une « vieille » psychologie qui prétend pouvoir comprendre l'individu sans prendre en compte ses appartenances groupales. Selon lui, la psychologie doit nécessairement être « collective » car le groupe influencerait de nombreux aspects du fonctionnement de l'individu. C'est également l'avis de psychologues sociaux pour qui des mécanismes de défense de l'appartenance groupale impactent la mise en œuvre de certains processus cognitifs (Moscovici, 1979 ; Sherman, Judd, & Park, 1989 ; Tajfel, 1982). Les croyances religieuses du sujet influencent ainsi sa perception et sa mémorisation d'informations portant sur l'objet de son appartenance groupale, à savoir la religion. Ces biais se traduisent par une plus grande réceptivité à l'égard d'éléments confirmant des croyances, des valeurs et des attentes et un évitement de ceux qui menacent le prestige, l'unité et l'identité du groupe (voir par exemple Blaine & Nguyen, 2002 ; Brock & Balloun, 1967 ; Postman et al., 1948). C'est ainsi que, dans les années 1980, de nombreuses femmes se sont créé de faux souvenirs d'abus rituels subis dans leur enfance : leur mémoire a servi une idéologie partagée par des thérapeutes et une partie de la société, idéologie particulièrement saillante en période de crise (Richardson et al., 1991a).

La multiplication des témoignages de souvenirs retrouvés d'abus, rituels ou non, a par ailleurs ouvert un nouveau champ de recherche en psychologie cognitive consacré au phénomène de faux souvenir. Dans le but de saisir les conditions de leur création, Roediger et McDermott (1995) ont ainsi développé une méthode proposée par Deese (1959b) pour créer le paradigme DRM. Parmi les nombreuses recherches ayant utilisé ce dernier depuis 1995, certaines s'inscrivent dans une optique psychosociale et testent, par exemple, l'effet des

stéréotypes ou des réponses d'un tiers sur l'énonciation de l'inducteur (voir par exemple Lenton et al., 2001 ; Reysen, 2007). Cependant, aucune n'a, à notre connaissance, inclus de variables religieuses pourtant déterminantes dans la création de faux souvenirs d'abus rituels. Afin de combler ce manque et tester l'effet des croyances sur la création de faux souvenirs, un « DRM religieux » a été mis en place. Le choix de ce paradigme s'explique par les avantages qu'il présente, particulièrement adaptés à notre objectif inédit. En effet, la procédure, tout en étant simple et contrôlée, permet d'obtenir des effets robustes.

Le DRM que nous avons mis en place est religieux dans le sens où les listes d'associés proposées sont relatives à l'inducteur « religion ». L'une des listes comprend des associés à valence majoritairement positive alors que l'autre liste est constituée de termes exprimant, pour la plupart, une critique à l'égard de la religion. Notre objectif est, dans un premier temps, d'observer la création de faux souvenirs de l'entente de l'inducteur « religion ». Dans cette optique, la procédure suivie et le matériel construit pour l'étude présentent des caractéristiques que notre revue de la littérature du chapitre 4 a révélées comme étant facilitatrices de la production de faux souvenirs. Dans un second temps, nous souhaitons vérifier le possible effet différentiel des croyances religieuses des participants sur le rappel et la reconnaissance de l'inducteur « religion ». Nous nous attendons à ce que ce dernier soit significativement plus évoqué par les participants suite à l'entente de la liste qui correspond à leur positionnement religieux. Les résultats de l'étude seront exposés puis discutés dans ce chapitre après la présentation détaillée de la méthodologie suivie.

2. MÉTHODOLOGIE

Après avoir décrit la population ayant participé à cette étude, nous nous attacherons à justifier les choix effectués quant à la construction du matériel, c'est-à-dire les listes d'associés, les items de la tâche de reconnaissance et la mesure des croyances religieuses. Nous exposerons ensuite la procédure détaillée que nous avons suivie et, notamment, les consignes énoncées. Nous aborderons enfin les variables manipulées et mesurées dans cette recherche ainsi que les hypothèses la sous-tendant. De la même manière que dans l'étude exposée dans le chapitre 2, les croyances et non-croyances religieuses constitutives de nos variables seront détaillées dans la partie résultats.

2.1. Population

Les données de cette recherche ont été récoltées auprès de 174 étudiants de Licence 1 de psychologie à l'Université de Nantes. Ces derniers n'ont pas participé à l'étude précédente. Suite aux passations, quatre protocoles incomplets ont été écartés. Les analyses ont donc été effectuées sur les réponses de 170 étudiants. Les participants de cette étude partagent les mêmes caractéristiques que ceux de la précédente : ce sont majoritairement des femmes (151 soit 88,82 % de l'effectif) et des sujets jeunes (19,6 ans en moyenne).

2.2. Matériel

Rappelons que le paradigme DRM consiste, en substance, à présenter une liste de mots associés à un inducteur non présenté et à comptabiliser les mentions de ce dernier dans une tâche mnésique. Dans notre étude, deux listes d'items liés à la notion de « religion » ont été utilisées afin de tester la possibilité d'observer un « faux souvenir » de la présentation de cet inducteur. Comme nous allons le voir, chaque liste expérimentale comprend des termes émis par une population spécifique en termes de croyances religieuses et a été proposée à une partie de l'échantillon. En outre, deux autres listes, de « remplissage », ont été présentées à nos participants afin d'augmenter la probabilité d'observer une évocation du leurre « religion ». Les souvenirs des étudiants ont été testés via une tâche de rappel, mais également une épreuve de reconnaissance puisque, on l'a vu, cette dernière amène généralement plus de distorsions mnésiques (voir par exemple Roediger & McDermott, 1995, expérience 2). Les items choisis pour cette épreuve de reconnaissance seront abordés dans cette partie. Par ailleurs, dans l'objectif de mettre en évidence une relation entre les faux souvenirs de la présentation de l'inducteur « religion » créés suite à l'entente des listes expérimentales et les croyances et non-croyances religieuses des participants, un questionnaire permettant la mesure « discrète » de l'appartenance et du degré de croyance de notre population a été utilisé.

2.2.1. Les listes expérimentales

Les mots constitutifs des listes utilisées dans le cadre du paradigme DRM sont habituellement les items les plus fréquemment associés à l'inducteur par une population

contrôle. Ils sont ensuite proposés aux participants par ordre décroissant de fréquence d'association (Deese, 1959b ; Roediger & McDermott, 1995). Cette méthode d'obtention des listes expérimentales se révèle inadaptée à notre objectif qui vise à observer un rappel et une reconnaissance erronés d'un même inducteur suite à la présentation de listes d'associés aux valences opposées auprès d'une population croyante ou non.

En revanche, l'analyse tri-croisé effectuée par Alceste sur les associés au mot « religion » fournis par nos participants croyants et non-croyants lors de la première étude a permis d'avoir deux classes de formes distinctes en termes de valence mais équilibrées en taille. Elles présentent, en outre, un nombre d'associés suffisamment important pour observer l'évocation de leur inducteur dans une tâche DRM utilisant plusieurs listes (Dewhurst & Anderson, 1999 ; Gallo & Roediger, 2003). Le Chi² d'association de chaque forme à la classe permet enfin une présentation des mots par ordre décroissant de force d'association. Ces classes constituent donc nos deux listes expérimentales ayant pour inducteur « religion » et comprenant des termes qui leurs sont exclusifs. La première liste est fournie par des participants croyants et comprend des items descriptifs de la religion à valence plutôt positive. Nous l'appellerons arbitrairement « Religion + » (R+). La seconde liste est caractéristique d'étudiants non-croyants et comprend des mots majoritairement connotés négativement. Elle sera notée « Religion – » (R-). Ces deux listes sont présentées dans le tableau 6.1.

Tableau 6.1. Mots associés constitutifs des listes expérimentales « Religion + » et « Religion - » présentés par ordre décroissant de force d'association

Religion +	**Religion -**
Prière	Secte
Foi	Athée
Paix	Judaïsme
Personnel	Mensonge
Lieu de culte	Soumission
Dieu	Guerre
Amour	Endoctrinement
Recueillement	Valeur
Messe	Règle

Le lecteur remarquera que les termes constitutifs des deux listes expérimentales sont relativement hétérogènes à plusieurs niveaux (longueur, fréquence lexicale, concrétude…), ce qui limite la pertinence de leur utilisation dans le paradigme DRM. En effet, la distinctivité de

certains mots risque d'influencer fortement leur mémorisation (Hege & Dodson, 2004 ; Israel & Schacter, 1997 ; Pesta et al., 2001 ; Roediger, Watson, et al., 2001). Cependant, seul le devenir de l'inducteur nous intéresse, ce qui minimise les conséquences malheureuses de cette hétérogénéité.

2.2.2. Les listes de remplissage

Les participants ne sont confrontés qu'à une seule liste expérimentale, ce qui signifie qu'ils n'ont que neuf termes à mémoriser. Cela conduit à une faible probabilité d'observer une évocation de l'inducteur non-présenté (voir Dewhurst & Anderson, 1999 ; Gallo & Roediger, 2003 ; Robinson & Roediger, 1997). Il s'est donc avéré nécessaire de proposer d'autres listes de mots aux participants, des listes de remplissage, en nombre suffisant pour compliquer la tâche des sujets et les conduire à se créer des faux souvenirs, mais pas trop important pour ne pas les décourager ni allonger inutilement la durée des passations. Deux listes de remplissage ont donc été présentées aux participants avec une liste expérimentale. Elles ont été choisies parmi les normes d'associations verbales de Ferrand (2001) car ces dernières portent sur des mots abstraits, comme notre inducteur, et ont été obtenues auprès d'une population comparable à la nôtre, des jeunes Français étudiants de psychologie. Le choix des listes de remplissage parmi les normes proposées par Ferrand s'est fait selon plusieurs critères.

En effet, ces listes devaient comprendre des items différents de ceux de nos listes expérimentales et ne pas porter sur la religion, mais elles devaient également être comparables à ces dernières à d'autres niveaux afin de ne pas rendre les listes expérimentales trop distinctives. C'est pourquoi, dans un premier temps, seules les listes comportant au moins neuf associés parmi les normes de Ferrand ont été considérées. Par la suite, les listes ayant un inducteur ou un associé directement ou indirectement lié aux termes des listes expérimentales ont été écartées. C'est par exemple le cas des listes issues des inducteurs « guerre », « catholique » et « diable », ou de celle issue de l'inducteur « création » qui comprend les associés « dieu » et « bible ». En outre, les normes relatives à des termes polysémiques, des inducteurs à valence positive ou négative forte ou des noms propres ont été exclues. Dans les normes restantes, le choix des listes de remplissage s'est basé sur la fréquence lexicale des inducteurs qui devait être comparable à celle du terme « religion » (fréquence de 11 239). Les

listes liées aux inducteurs « justice » (10 125) et « mémoire » (12 129) se sont avérées satisfaisantes[1]. Les mots qui leurs sont associés sont présentés dans le tableau 6.2.

Tableau 6.2. Mots associés constitutifs des listes de remplissage « Justice » et « Mémoire » présentés par ordre décroissant de fréquence d'association (Ferrand, 2001, pp. 706, 709)

Justice	**Mémoire**
Loi	Souvenir
Droit	Cerveau
Tribunal	Courte
Balance	Oubli
Juge	Éléphant
Égalité	Apprentissage
Glaive	Retenir
Injustice	Capacité
Liberté	Tête

2.2.3. Les items de la tâche de reconnaissance

Le choix des items constitutifs de la tâche de reconnaissance s'est basé sur l'expérience princeps de Roediger et McDermott (1995, expérience 1) exposée dans le chapitre précédent. Ce sont donc majoritairement des mots qui n'ont pas été étudiés par les participants qui font l'objet de leur évaluation. En premier lieu, l'inducteur non-présenté de chaque liste a été proposé, ce qui correspond aux mots « religion », « mémoire » et « justice ». En second lieu, la tâche de reconnaissance a porté sur des mots associés aux listes mais non-présentés. Deux d'entre eux sont associés à la liste « mémoire », deux autres à la liste « justice » et deux derniers aux deux listes expérimentales confondues. Les associés faibles des listes de remplissage ont été sélectionnés dans les normes de Ferrand (2001) et correspondent aux termes placés en 10 et 11ème positions dans la liste, respectivement « apprendre » et « cœur » pour l'inducteur « mémoire », « cour » et « palais » pour l'inducteur « justice ». En ce qui concerne les associés faibles non-présentés des listes expérimentales, deux mots peu fréquemment évoqués en réponse à l'inducteur « religion » dans la première étude et peu distinctifs ont été sélectionnés : « conviction » et « institution ».

[1] Les informations relatives aux fréquences lexicales sont issues de la base de données Brulex (Content, Mousty, & Radeau, 1990).

En troisième lieu, six items non-présentés ni liés aux listes, ou distracteurs, ont été proposés. Ils correspondent à des mots utilisés comme inducteurs par Ferrand : « bruit », « commerce », « couleur », « distance », « mélange » et « sommeil ». Ces termes ont une valence neutre, ne présentent aucun lien direct avec les listes étudiées ni une quelconque forme de distinctivité à notre sens.

En dernier lieu, l'épreuve de reconnaissance a porté sur des termes effectivement étudiés au nombre de deux par liste. Les participants ont donc rencontré six mots étudiés, ceux relatifs aux listes « religion » différant d'une condition à l'autre. Ces mots correspondent aux items 1 et 6 de chaque liste, hormis pour la liste « mémoire » pour laquelle le mot « apprentissage » en sixième position se révèle trop proche de l'item lié « apprendre » présenté par ailleurs. Les mots situés en première et en septième positions ont donc été sélectionnés pour cette liste : « souvenir » et « retenir ». Les termes issus de la liste « justice » sont « loi » et « égalité », ceux de la liste R+ sont « prière » et « dieu » et ceux de la liste R- enfin sont « secte » et « guerre ». Les items constitutifs de la tâche de reconnaissance sont présentés de manière synthétique dans le tableau 6.3.

Tableau 6.3. Items proposés lors de la tâche de reconnaissance, liés et non liés aux quatre listes utilisées

	Religion +	**Religion -**	**Mémoire**	**Justice**
Leurre	Religion		Mémoire	Justice
Items présentés	Dieu Prière	Guerre Secte	Retenir Souvenir	Égalité Loi
Items liés non-présentés	Conviction Institution		Apprendre Cœur	Cour Palais
Items non-liés non-présentés	Bruit - Commerce - Couleur - Distance - Mélange - Sommeil			

2.2.4. La mesure des croyances religieuses

Contrairement à la précédente, cette recherche est présentée aux participants comme portant sur la mémoire et non sur la religion. La mesure des croyances se devait donc d'être discrète. Pour cela, un questionnaire construit à l'occasion d'une autre étude (Imbert, 2009) a été adapté (voir annexe B.2.) et présenté aux participants comme indépendant de la recherche. Il demande aux étudiants d'indiquer leur satisfaction à l'égard de différents services proposés

par l'Université de Nantes tels que les sports ou la restauration. La qualité des services offerts par l'aumônerie des étudiants fait également l'objet d'un ensemble de questions dont deux items sont ceux relatifs aux croyances religieuses utilisés lors de la première étude. Seules les réponses données à ces deux items nous intéressent. Rappelons que le premier invite les participants à indiquer s'ils estiment appartenir à une religion et, si oui, à préciser leur confession en cochant une proposition : bouddhisme, catholicisme, judaïsme, islam, orthodoxie, protestantisme ou autre. Le deuxième item consiste en une échelle de croyance. Les participants doivent symboliser leur degré de croyance religieuse à l'aide d'une croix sur une ligne non graduée allant de 0 pour une absence totale de croyance à 100 pour une croyance très forte.

Le positionnement religieux constitue l'une de nos variables indépendantes et est supposé influencer le rappel et la reconnaissance du leurre « religion » suite à la présentation des deux listes expérimentales. Ces dernières, on l'a vu, ont été obtenues grâce à une analyse tri-croisé différenciant les participants selon leurs réponses données à la question de l'appartenance seulement. Il ne nous semble donc pas pertinent de considérer ici le degré de croyance, sensiblement différent de l'appartenance, comme une variable indépendante. Aussi, seules les réponses faites à la première question sur les croyances religieuses seront présentées et utilisées dans ce chapitre. Les degrés de croyance feront l'objet d'une description et de commentaires dans la discussion générale de cette thèse.

2.3. Procédure

Six passations collectives ont eu lieu lors de séances de travaux dirigés de psychologie cognitive de Licence 1 à l'Université de Nantes. Elles ont concerné 25 à 35 étudiants chacune et ont duré environ une demi-heure. Au début de la passation, avec l'accord de l'enseignant, l'expérimentatrice a sollicité la participation des étudiants à une expérience sur la mémoire mise en place dans le cadre d'une thèse. Elle a laissé la possibilité aux étudiants qui le souhaitaient de ne pas y participer mais a demandé aux volontaires de le faire avec sérieux, honnêteté et spontanéité. Elle a par ailleurs garanti leur anonymat puis a présenté le déroulement de l'étude en précisant que les consignes seraient données au fur et à mesure et qu'il était très important de les respecter. En effet, le livret de réponse qui allait être fourni aux participants comporte les items de la tâche de reconnaissance qui ne doivent pas être perçus avant la tâche de rappel effectuée sur une page précédente. Il était donc important que

les participants tournent les pages uniquement après sollicitation de l'expérimentatrice. Les livrets ont ensuite été distribués (voir annexe B.1.). La première page que les étudiants pouvaient consulter résume les consignes données précédemment. Enfin, après le recueil des données, l'expérimentatrice a laissé ses coordonnées pour d'éventuelles questions et a demandé aux participants de rester discrets sur l'étude pour que les groupes suivants restent naïfs. Plusieurs mois après l'étude, la plupart des participants ont bénéficié d'une explication détaillée de l'objectif réel de l'expérience.

Nous allons à présent aborder de façon plus précise les différentes étapes de la recherche dans leur ordre chronologique ainsi que les consignes énoncées lors de chacune d'elles et, pour la plupart, reproduites sur le livret. Globalement, la première étape de l'étude renvoie à la présentation auditive d'une liste expérimentale accompagnée des deux listes de remplissage. Deuxièmement, les participants ont été invités à effectuer une tâche distractive avant de faire le rappel des mots entendus. Par la suite, l'épreuve de reconnaissance a été passée. Enfin, le questionnaire sur l'Université a été proposé.

2.3.1. La présentation des listes

La première étape de l'étude renvoie à la présentation auditive des listes qui constitue un mode de présentation amenant plus de faux souvenirs qu'une modalité visuelle (Gallo, et al., 2001 ; Gallo & Roediger, 2003 ; Schacter et al., 1999 ; Smith & Hunt, 1998). Les mots étaient énoncés par une voix féminine selon un rythme constant d'un mot toutes les secondes et demie à la manière de Roediger et McDermott (1995, expérience 1). Ce temps est court afin d'éviter la baisse du nombre de faux souvenirs parfois observée avec l'augmentation du temps de présentation (Gallo & Roediger, 2002 ; McDermott & Watson, 2001 ; Méric, 2003). Afin de contrôler cette vitesse, la version d'essai gratuite d'un logiciel de reconnaissance et de lecture orale de caractères écrits (« Votre PC parle ») a été utilisée. Cette présentation a en outre nécessité l'utilisation d'un ordinateur portable et d'enceintes durant les passations.

Trois listes ont été proposées lors de chaque séance : les deux listes de remplissage et l'une des deux listes expérimentales. Chaque liste expérimentale a été présentée à trois classes d'étudiants différentes (N=79 pour R+ et N=91 pour R-). En outre, leur ordre de présentation a été contrôlé : la liste expérimentale était toujours présentée en deuxième position afin d'éviter les effets de récence et de primauté sur son rappel. De plus, un contrebalancement de la présentation des deux listes de remplissage a été effectué afin de neutraliser un éventuel

effet d'ordre. Ainsi, au sein des deux conditions expérimentales, certains groupes ont d'abord entendu les mots associés à l'item « mémoire » alors que les autres ont débuté par l'écoute de la liste « justice ».

Les trois listes ont été présentées à la suite les unes des autres car, on l'a vu, la présentation des mots par « blocs » amène plus d'erreurs de mémoire que la présentation de tous les mots de manière aléatoire (McDermott, 1996). Au sein de chaque bloc, les mots ont été énoncés par ordre décroissant de force ou de fréquence d'association. Deux secondes de silence entre chaque liste ont permis aux participants de repérer les blocs. En outre, la présentation des trois listes distinctes était annoncée dans la consigne comme suit :

> Vous allez tout d'abord entendre 3 listes de mots.
> Soyez attentifs et silencieux. Êtes-vous prêts ?

2.3.2. La tâche distractive

L'introduction d'un délai entre les phases de présentation des listes et de test est courante dans l'utilisation du paradigme DRM car elle tend à augmenter la production de faux souvenirs. Toutefois, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'effet d'un délai sur les performances diffère d'une étude à l'autre (McDermott, 1996 ; Payne et al., 1996). Dans notre recherche, nous avons introduit un délai minimum de deux minutes occupé par une tâche distractive afin, notamment, d'annuler l'effet de récence. Cette dernière correspond à la reproduction à main levée et à l'aide d'un modèle de la figure complexe de Rey (1959b). Cette tâche sollicite principalement les processus perceptifs et moteurs du sujet et n'interfère donc pas avec la tâche verbale d'apprentissage qui nous occupe (Colombel, 1998 ; Gaudreau, 2001 ; Rey, 1959a). Ainsi, après l'écoute des listes de mots, les participants ont été invités à consulter la deuxième page de leur livret de réponse sur laquelle apparaît la figure. La consigne énoncée, inspirée de celle de Rey (1959a), est la suivante :

Voici une figure que vous devez reproduire dans l'espace vide de la feuille.
Vous devez la dessiner le plus exactement possible et dans les mêmes proportions.
Vous disposez de 2 minutes pour le faire et vous ne pouvez pas utiliser d'autres instruments qu'un crayon. Vous ne devez pas utiliser de règle par exemple.
Allez-y.

2.3.3. Le rappel libre des mots

Suite à la tâche distractive, les participants ont été invités à effectuer le rappel des mots entendus sur la page suivante en trois minutes. Ils ont ainsi disposé d'un peu plus de temps que les sujets de Roediger et McDermott (1995, expérience 1) afin d'augmenter les chances d'évocation des leurres. La consigne était la suivante :

Maintenant, vous devez inscrire tous les mots
que vous vous rappelez avoir entendus avant.
Vous devez les lister verticalement, un mot par tiret,
dans l'ordre où ils vous viennent à l'esprit.
Rappelez les mots quelque soit la liste à laquelle ils appartiennent
et même si vous n'êtes pas sûrs de leur orthographe.
Vous avez 3 minutes pour effectuer ce rappel.
Êtes-vous prêts ?

2.3.4. La tâche de reconnaissance

La dernière page du livret de réponse demande aux participants de décider si 21 mots ont été entendus et d'indiquer leur degré de certitude grâce à une échelle en quatre points, 1 signifiant qu'ils sont certains de ne pas avoir entendu le mot, 2 qu'ils croient ne pas l'avoir entendu, 3 qu'ils croient l'avoir entendu et 4, enfin, qu'ils sont sûrs de l'avoir entendu (Roediger & McDermott, 1995, expérience 1). La consigne est la suivante :

Voici une série de mots. Certains mots ont été présentés, d'autres non.
Vous devez décider, pour chacun d'entre eux, si vous l'avez entendu ou non,
et si vous êtes sûrs de l'avoir entendu ou non. Pour cela, pour chaque mot,
vous devez entourer le chiffre correspondant à votre réponse sachant que :

1 : *signifie* Je suis certain de ne pas l'avoir entendu
2 : Je crois ne pas l'avoir entendu
3 : Je crois l'avoir entendu
4 : Je suis certain de l'avoir entendu

Même si vous n'avez pas de limite de temps pour cette partie,
essayez de répondre le plus spontanément possible
et veillez à ne pas sauter de ligne. Allez-y.

L'ordre de présentation des items constitutifs de cette épreuve de reconnaissance est le même pour tous les participants. Il est aléatoire tout en ne présentant pas deux mots du même type ou liés à la même liste à la suite.

2.3.5. La mesure des croyances religieuses

En dernier lieu, les participants sont invités à remplir le questionnaire leur demandant leur avis sur la qualité des services proposés par l'Université de Nantes. Ce questionnaire est présenté comme indépendant de l'étude :

Maintenant, pour finir, voici un rapide questionnaire demandant
votre avis sur certains services proposés par l'Université.

2.4. Variables

La première variable indépendante manipulée dans cette étude renvoie aux listes expérimentales (L) relatives à l'inducteur « religion » : l'une comprend des termes majoritairement positifs à l'égard de la religion (R+) alors que l'autre traduit la vision négative que de nombreux sujets non-croyants ont de la religion (R-). La seconde variable indépendante est invoquée et correspond aux croyances religieuses de nos participants (C).

Grâce aux réponses fournies à l'item relatif à l'appartenance religieuse dans le questionnaire sur l'Université, nous distinguerons, a posteriori, deux populations : l'une, croyante, correspond aux participants ayant répondu « oui » et se reconnaissant dans une confession particulière ; l'autre, non-croyante, renvoie aux sujets ayant répondu « non » à la question « Estimez-vous appartenir à une religion ? ». Les participants ne rencontrant qu'une liste expérimentale et étant croyant *ou* non, le plan de l'expérience est le suivant : S < L_2 * C_2 >. Les effectifs des différentes conditions expérimentales seront présentés par la suite.

Les variables dépendantes de cette étude correspondent, globalement, aux réponses fournies à la tâche de rappel libre d'une part, et à celles issues de l'épreuve de reconnaissance d'autre part. Plus précisément, dans les données issues du rappel tout d'abord, seront pris en compte le pourcentage d'énonciation du mot « religion » ainsi que celui des leurres « mémoire » et « justice » bien que ces derniers ne fassent pas l'objet d'hypothèses. Les intrusions bénéficieront d'une analyse qualitative. En ce qui concerne les données issues de la tâche de reconnaissance ensuite, la moyenne des évaluations attribuées au mot « religion » fera l'objet de notre attention. Seront également calculées les moyennes des évaluations attribuées aux différents types d'items liés aux listes expérimentales, présentés ou non, et aux distracteurs. Rappelons qu'une évaluation élevée (3 ou 4 sur l'échelle en 4 points) correspond à une reconnaissance de l'item, correcte dans le cas d'un mot présenté, incorrecte dans le cas d'un leurre par exemple.

2.5. Hypothèses

En supposant que les listes expérimentales suscitent effectivement le rappel libre du leurre « religion » ainsi que sa reconnaissance erronée, nous postulons une hypothèse d'interaction avec le type de liste, R+ et R-, et le positionnement religieux des participants, croyant ou non. Autrement dit, nous nous attendons à ce que le pourcentage de rappel du leurre « religion » d'une part (hypothèse 1a) et l'évaluation moyenne dont il bénéficie en reconnaissance d'autre part (hypothèse 1b) varient selon la liste présentée et la croyance du sujet. Plus précisément, le pourcentage de rappel du leurre issu de la liste R+ et les évaluations dont il bénéficiera en reconnaissance seront plus élevés auprès des sujets croyants que des sujets non-croyants. À l'inverse, le pourcentage de rappel du leurre issu de la liste R- ainsi que ses évaluations en reconnaissance seront plus élevés auprès des participants non-croyants que des croyants. C'est donc une hypothèse d'interaction allant dans le sens d'une

concordance dans la production de faux souvenirs entre le type de liste traité et le positionnement religieux du sujet que nous postulons.

Cette hypothèse se fonde sur les études précédemment évoquées qui montrent que le positionnement croyant de l'individu détermine sa perception et sa mémorisation d'informations portant sur l'objet de son appartenance groupale, à savoir la religion, dans le sens où il se montre plus réceptif à des éléments confirmant ses croyances, ses valeurs et ses attentes et évite ceux qui mettent en péril son groupe (par exemple Blaine & Nguyen, 2002 ; Brock & Balloun, 1967 ; Postman et al., 1948). En ce qui concerne la production de faux souvenirs, à partir de l'utilisation d'un autre paradigme que le DRM, Pezdek et al. (1997, expérience 1) ont mis en évidence des mécanismes similaires : les faux souvenirs d'événements vécus pendant l'enfance créés par leurs participants tendent à concorder avec leur appartenance religieuse. Ces résultats s'expliquent par la mise en œuvre d'un mécanisme de défense de l'appartenance et de l'identité groupale (Halbwachs, 1925, 1950 ; Moscovici, 1979 ; Tajfel, 1982), mais ils peuvent également s'interpréter en termes d'expertise et de familiarité (Blaine & Nguyen, 2002 ; Lau, 1989).

Dans le cadre du DRM, nous pouvons donc nous attendre à ce que chaque groupe soit plus amené à évoquer l'inducteur après l'entente d'une liste d'associés produits par une population parente, liste qui correspond à ses croyances (ou non-croyances) et à ses connaissances, que suite à la présentation de termes contraires à son appartenance et ses schémas. Nous présenterons une théorie explicative de la création des faux souvenirs en DRM dans la partie suivante qui s'accorde également avec cette hypothèse : le traitement des associés « activerait » le leurre au sein du réseau sémantique (Collins & Loftus, 1975). Ce dernier étant dépendant des connaissances et des expériences de chacun, le rappel et/ou la reconnaissance de l'inducteur non-présenté dépendrait des caractéristiques de l'individu.

3. RÉSULTATS

Cette partie résultats présente tout d'abord les données relatives aux croyances et non-croyances religieuses des participants. Celles-ci permettront de préciser les effectifs des différentes conditions expérimentales. Ces derniers se révéleront déséquilibrés et relativement faibles du côté des sujets croyants. Puis seront exposés les résultats des analyses de variance

effectuées sur le rappel des leurres d'une part, leur reconnaissance erronée d'autre part, afin de vérifier les hypothèses.

Nous avons choisi de procéder à des Anova à l'aide de Statistica (version 5) dans le but de tester notre hypothèse d'interaction, ce que ne permettent pas des analyses de type non-paramétriques. Néanmoins, l'utilisation de l'Anova est soumise à plusieurs contraintes. En premier lieu, bien qu'il n'existe pas de règles à ce sujet, nos effectifs de sujets croyants sont faibles et compromettent la pertinence et la portée de nos analyses. En outre, tout en étant homogènes, nos données ne suivent pas la loi normale (seule la reconnaissance des mots présentés présente un d de Kolmogorov-Smirnov au $p > .01$). Nous avons néanmoins procédé à des Anova car de nombreux auteurs estiment que la non-normalité des données, au même titre que leur non-homogénéité, n'interdit pas l'utilisation de l'analyse de variance qui se trouve être particulièrement robuste (Howell, 2008). En outre, la faiblesse de nos effectifs de participants croyants nous semble être un problème couramment rencontré par les chercheurs intéressés par la question religieuse. Nos analyses et les interprétations qui en découlent proposent donc des pistes qui, à notre sens, méritent d'être approfondies.

3.1. Les croyances religieuses

L'une des variables indépendantes de cette étude renvoie au positionnement croyant ou non des participants appréhendé grâce aux réponses fournies à l'item « Estimez-vous appartenir à une religion ? » du questionnaire sur l'Université. Comme attendu, la plupart des participants de l'étude n'estime pas appartenir à une religion quelle qu'elle soit (N=127). Seuls 25,29 % des étudiants ont répondu « oui » à la question de l'appartenance (N=43) soit moins que dans l'expérience 1 (37,34 %). Parmi ces derniers, on compte une nouvelle fois une majorité de catholiques (39 participants soit 79,59 % des croyants). Compte tenu du fait que tous les participants croyants n'ont pas rencontré la même liste expérimentale, les effectifs des différentes conditions sont déséquilibrés et, surtout, parfois faibles. Comme l'illustre le tableau 6.4., sur les 79 participants qui ont rencontré la liste R+, seuls 18 sont croyants et parmi les 91 participants qui ont traité la liste R-, 25 s'estiment appartenir à une religion.

Tableau 6.4. Effectif (et *pourcentage* de l'effectif total) de participants dans chaque condition expérimentale

	Liste R+	**Liste R-**	**Total**
Croyants	18 *(10,59 %)*	25 *(14,71 %)*	43 *(25,29 %)*
Non-croyants	61 *(35,88 %)*	66 *(38,82 %)*	127 *(74,71 %)*
Total	79 *(46,47 %)*	91 *(53,53 %)*	170 *(100 %)*

3.2. Analyse des rappels

Le rappel du leurre « religion » nous intéresse plus particulièrement, c'est d'ailleurs le seul à faire l'objet d'une hypothèse. Dans cette partie, nous allons néanmoins décrire les rappels des autres inducteurs non-présentés afin de nous assurer de la validité de nos listes expérimentales. Par la suite, une analyse de variance à mesures répétées effectuée sur les données relatives au rappel du mot « religion » permettra de tester l'hypothèse d'interaction que nous avons postulée. Enfin, les diverses intrusions observées dans les rappels des participants feront l'objet d'une analyse qualitative.

3.2.1. Le rappel des leurres

Le mot « religion » apparaît dans le rappel de 17,65 % des sujets. Plus précisément, l'inducteur de la liste R+ est rappelé librement par 13,92 % des sujets ayant entendu cette liste et celui issu de la liste R- par 20,88 % des participants concernés. Si les deux listes expérimentales ne se distinguent pas en termes de rappel du leurre, elles diffèrent néanmoins des listes de remplissage : $F(2, 332) = 12{,}87$, $p < .001$. En effet, comme le montre la figure 6.1., la liste relative à l'inducteur « justice », rappelé par 38,82 % des participants, donne lieu a significativement plus d'énonciations du leurre que les listes « mémoire » (terme énoncé par 25,29 % des participants ; $F(1, 166) = 10{,}51$, $p < .002$) et « religion » ($F(1, 166) = 24{,}06$, $p < .001$) qui ne se distinguent pas l'une de l'autre. Plus précisément, le leurre de la liste R+ est moins énoncé que ceux des listes « mémoire » ($F(1, 166) = 4{,}51$, $p < .035$) et « justice » ($F(1,$

166) = 16,78, $p < .001$) alors que celui de la liste R- ne se distingue que de « justice » (F(1, 166) = 7,66, $p < .007$).

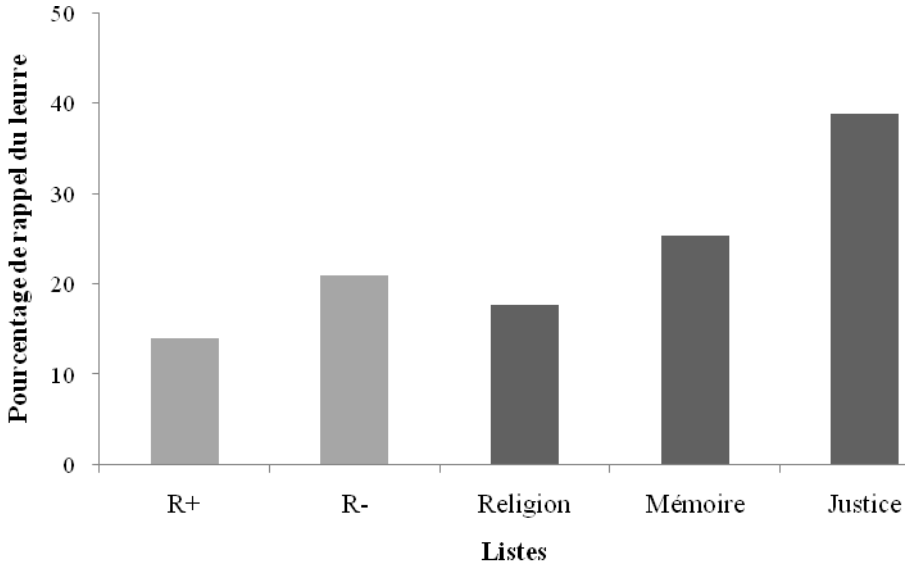


Figure 6.1. Pourcentage de participants rappelant le leurre selon le type de liste

Ainsi, les listes expérimentales provoquent effectivement le rappel du leurre auprès d'un pourcentage non négligeable de participants, mais la liste R- semble plus propice à activer l'inducteur que la liste R+. En outre, les listes expérimentales semblent moins valides que les listes de remplissage, du moins que celle relative à l'inducteur « justice ». Si cela s'explique en partie par l'ordre de présentation des listes, la force associative des listes peut également jouer un rôle puisque la liste « justice » provoque plus de faux souvenirs que la liste « mémoire » malgré le contrebalancement. Ces observations se confirment dans l'analyse des rappels corrects qui diffèrent également selon la liste traitée (F(2, 332) = 10,44, $p < .001$). En effet, la liste « justice » amène, ici aussi, un nombre moyen de mots correctement rappelés plus élevé que la liste « mémoire » (respectivement 3,06 et 2,49 mots en moyenne ; F(1, 166) = 9,17, $p < .003$) et que les deux listes « religion » confondues (2,24 mots en moyenne ; F(1, 166) = 21,34, $p < .001$), ces dernières ne se distinguant pas de la liste « mémoire » ni entre elles.

3.2.2. Effet des listes et des croyances sur le rappel du leurre « religion »

Une analyse de variance effectuée sur les rappels du leurre « religion » ne révèle pas d'interaction significative avec le type de liste, R+ ou R-, et le positionnement religieux des participants, croyants ou non-croyants ($F < 1$). L'hypothèse 1a n'est donc pas validée, ce qui peut s'expliquer par la faiblesse des effectifs. En effet, seuls 2 sujets croyants ont, par exemple, rappelé le leurre suite à l'entente de la liste R-, soit moins de 11,12 % des étudiants de cette condition. Des comparaisons planifiées effectuées sur les données ne révèlent aucune différence dans le rappel du leurre selon la croyance ou le type de liste, selon la croyance pour chaque liste et selon la liste pour chaque type de population.

Si toutefois des effectifs plus importants avaient rendu l'interaction significative, il est probable que cette dernière ait présenté un sens inattendu et contraire à nos hypothèses. En effet, comme le montre la figure 6.2., les sujets croyants rappellent plus le leurre issu de la liste R- que celui de la liste R+ et que les sujets non-croyants. À l'inverse, même s'ils sont plus sensibles à la liste R- qu'à la liste R+, les participants non-croyants rappellent plus le leurre issu de cette dernière que les sujets croyants.

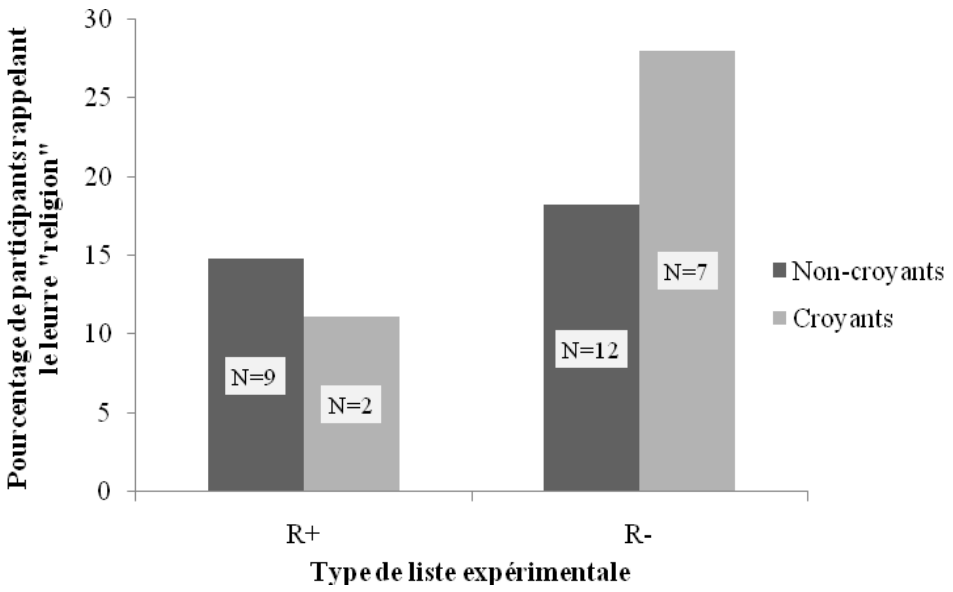


Figure 6.2. Pourcentage de participants rappelant le leurre « religion »
en fonction de la liste expérimentale traitée et de la croyance religieuse

3.2.3. Les intrusions

Les rappels des participants comprennent une proportion non négligeable de leurres, de nombreux mots effectivement présentés (près de 4 en moyenne par participant) mais également des intrusions, c'est-à-dire des erreurs ne correspondant pas aux leurres. Chaque sujet effectue entre 0 et 7 intrusions, 1,5 en moyenne. Au total, 260 intrusions ont été faites, mais certaines erreurs ont été produites par différents étudiants. Ainsi, 153 mots différents ont été erronnément rappelés dont seulement 31 plus d'une fois (voir annexe B.3.). Il est intéressant de décrire ces intrusions dans le sens où la plupart d'entre elles sont liées aux listes présentées. C'est ainsi le cas de l'erreur la plus fréquente, le terme « jugement » énoncé par 17 participants, très probablement activé suite à l'entente de la liste « justice », tout comme les mots « avocat » (4 rappels), « inégalité » (3 rappels) ou « pénal » et « procès » (2 rappels chacun). La liste « mémoire » a également conduit au rappel d'associés non présentés tels qu'« apprendre » ou « court-terme » (3 rappels chacun) pour ne citer qu'eux.

Il nous est plus intéressant de porter notre regard sur les intrusions liées à la thématique religieuse. En effet, parmi les erreurs les plus fréquentes, les mots « église » (11 rappels), « croyance » (10 rappels), « culte » (5 rappels) et « christianisme » (3 rappels) sont des associés au terme « religion » produits fréquemment par les participants de la première étude. Le mot « église », notamment, était le plus souvent cité. En outre, quatre participants, dont deux croyants (catholiques), ayant eu la liste R+ rappellent le mot « guerre », un sujet non-croyant rappelle « règles » et un autre sujet non-croyant ayant eu la liste R- rappelle le mot « prière », soit des termes issus de l'autre liste expérimentale.

Par ailleurs, certaines intrusions semblent provenir d'une mauvaise entente des listes. Ainsi, le terme « valence » (5 rappels) peut correspondre à « balance » et « sept » (4 rappels) à « secte ». D'autres erreurs, correspondent à des mots effectivement énoncés par l'expérimentatrice au sein de diverses consignes et non-présentées dans les listes. C'est par exemple le cas du mot « thèse » (10 rappels). Il reste enfin des instrusions, peu fréquentes, qui s'expliquent plus difficilement telles que « catalyse », « coccinelle » ou « estomac » (1 rappel chacune).

3.3. Analyse des reconnaissances

Dans un premier temps, comme pour le rappel, la reconnaissance des leurres des listes expérimentales et des listes de remplissage sera examinée. Dans un second temps, la reconnaissance des différents types d'items liés aux listes expérimentales et proposés pour la tâche ainsi que la reconnaissance des distracteurs seront comparées. Enfin, dans un dernier temps, l'hypothèse 1b de cette recherche sera testée grâce à une analyse de variance à mesure répétées.

3.3.1. La reconnaissance des leurres

Le leurre « religion » bénéficie d'une évaluation moyenne de 3,02 en reconnaissance, ce qui signifie qu'il est faussement attribué à la présentation des listes. Même si la reconnaissance des leurres diffère selon la liste ($F(2, 332) = 12{,}76$, $p < .001$), les écarts sont moins importants que ceux observés en rappel (voir figure 6.3.). Ainsi, seul l'inducteur de la liste « justice » est significativement plus faussement reconnu que ceux de la liste « mémoire » ($F(1, 166) = 20{,}24$; $p < .002$), des listes « religion » confondues ($F(1, 166) = 21{,}94$; $p < .001$), de R+ ($F(1, 166) = 9, 54$; $p < .003$) et de R- ($F(1, 166) = 12{,}83$; $p < .001$). La reconnaissance des leurres associés aux listes « mémoire » et « religion » ne se différencient pas.

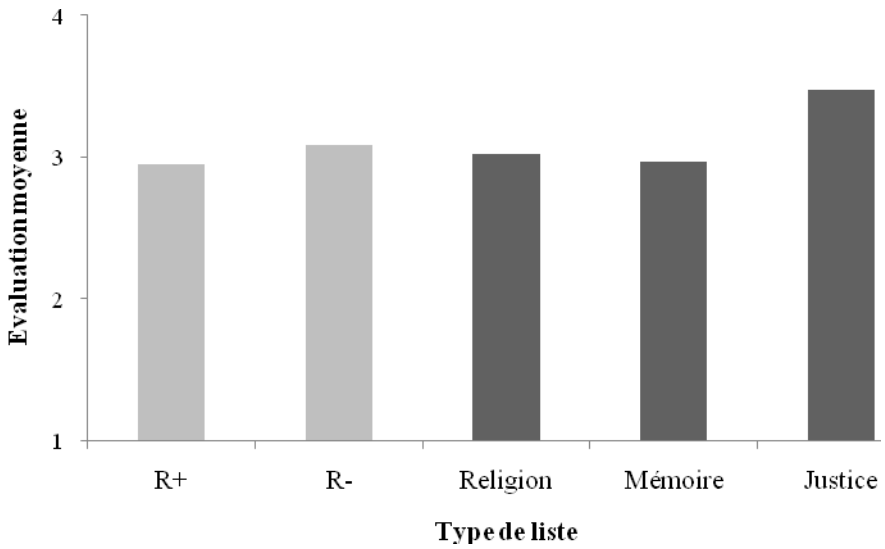


Figure 6.3. Évaluations moyennes en reconnaissance des leurres en fonction de la liste

Le mot « religion » est donc sujet à fausse reconnaissance quelle que soit la liste dont il est l'inducteur. Seul le leurre « justice » suscite plus de faux souvenirs, ce qui confirme les résultats observés en rappel indiquant que la liste d'associés à ce terme est globalement plus propice à créer des faux souvenirs que les autres, y compris que la liste « mémoire ».

3.3.2. La reconnaissance des différents types d'item

Comme nous venons de la voir, si l'évocation du leurre « religion » en rappel libre est relativement faible, sa reconnaissance erronée, en revanche, s'avère fréquente au sein de notre population puisqu'il bénéficie d'une évaluation moyenne de 3,02 sur l'échelle en 4 points. Cette évaluation est significativement plus élevée que celle attribuée aux distracteurs de 1,66 en moyenne ($F(1, 166) = 223{,}68$, $p < .001$) et que celle faite aux autres mots non-présentés mais liés aux listes expérimentales qui est de 2,34 en moyenne ($F(1, 166) = 68{,}91$, $p < .001$). En revanche, les évaluations relatives au leurre « religion » restent plus faibles que celles faites sur les mots effectivement présentés dans les listes expérimentales puisque ces derniers bénéficient d'une moyenne de 3,21 ($F(1, 166) = 4{,}67$, $p < .031$). Néanmoins, des comparaisons planifiées montrent que cette différence ne vaut que pour la liste R+ ($F(1, 166) = 13{,}25$, $p < .001$). Ces comparaisons révèlent, en outre, que les deux listes expérimentales diffèrent en termes de scores de reconnaissance sur les mots non-présentés liés aux listes ($F(1, 166) = 6{,}81$, $p < .01$) mais également sur les mots présentés ($F(1, 166) = 6{,}81$, $p < .01$). Cela conduit à une interaction significative ($F(1, 166) = 14{,}86$, $p < .001$) montrant que la liste R+ amène moins d'erreurs et de meilleures reconnaissances que la liste R- (voir figure 6.4.).

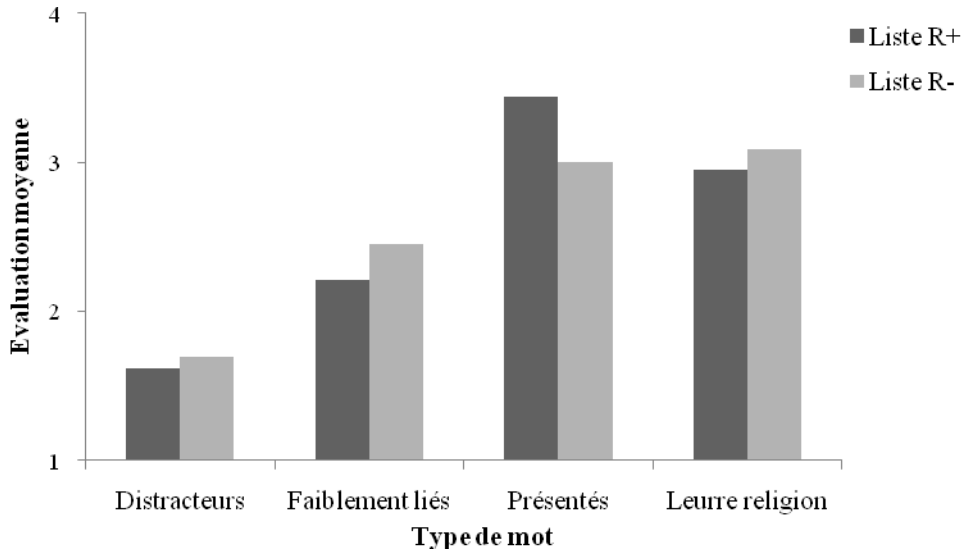


Figure 6.4. Évaluations moyennes en reconnaissance des différents types de mots liés aux listes expérimentales et des distracteurs

3.3.3. Effet des listes et des croyances sur la reconnaissance du leurre « religion »

Bien que les effectifs de participants reconnaissant faussement le leurre soient plus importants que ceux du rappel, l'interaction avec le type de liste, R+ ou R-, et le positionnement religieux des participants, croyant ou non-croyant, n'est pas significative ($F(1,166) = 1,34$, $p < .25$, ns). L'hypothèse 1b n'est donc pas validée. Par ailleurs, des comparaisons planifiées ne révèlent aucune différence dans la reconnaissance du leurre selon la croyance ou le type de liste, selon la croyance pour chaque liste et selon la liste pour chaque type de population.

En outre, comme l'illustre la figure 6.5., le sens des réponses est contraire à nos attentes, mais il confirme l'observation effectuée pour le rappel. En effet, l'évaluation moyenne attribuée au leurre est plus importante chez les sujets croyants suite à la présentation de la liste R- que suite à celle de la liste R+ et que chez les sujets non-croyants. Ces derniers tendent à fournir des évaluations plus élevées du leurre issu de la liste R+ que les croyants.

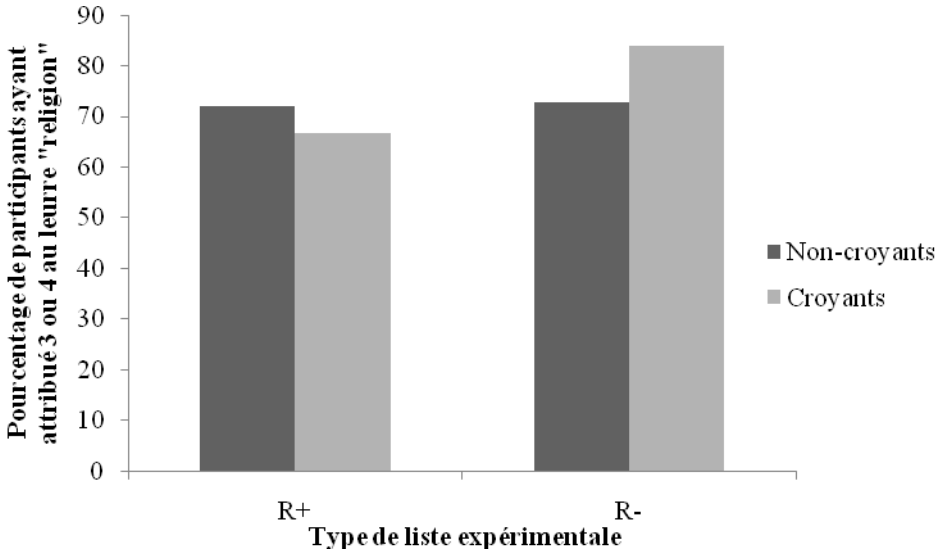


Figure 6.5. Pourcentages de participants prétendant avoir entendu le leurre « religion » selon la liste expérimentale et la croyance

4. DISCUSSION

Rappelons que cette étude poursuivait deux objectifs : observer la création de faux souvenirs de l'entente de l'inducteur « religion » d'une part, constater un effet différentiel des croyances religieuses des participants sur le rappel et la reconnaissance de cet inducteur issu des deux listes expérimentales d'autre part. L'analyse des données nous permet à présent de discuter de l'atteinte de ces objectifs. Dans un premier temps, l'efficacité des listes expérimentales à produire des faux souvenirs sera analysée au vu des taux de rappel et de reconnaissance des différents leurres. Dans un second temps, l'absence d'effet des croyances religieuses sur les distorsions mnésiques sera interprétée et nous amènera, dans un dernier temps, à dégager les perspectives offertes par les limites de notre recherche.

4.1. La pertinence des listes expérimentales

Bien qu'elles n'aient pas été obtenues suite à une tâche d'association libre classique, les listes expérimentales que nous avons utilisées, qui sont, rappelons-le, issues d'une analyse tri-croisé effectuée par le logiciel Alceste, nous semblent adaptées au paradigme DRM. En effet, leur présentation a conduit au rappel de l'inducteur « religion » à hauteur de 17,65 %

ainsi qu'à des intrusions thématiquement liées telles qu'« église » ou « croyance ». L'efficacité des listes construites apparaît d'autant plus en reconnaissance, le mot « religion » y bénéficiant d'une évaluation moyenne de 3,02 sur 4 (3 signifiant que l'individu croit avoir entendu le mot et 4 qu'il en est sûr). Cette évaluation est significativement plus élevée que celle attribuée aux autres mots non-présentés, mais elle reste plus faible que celle faite sur les mots effectivement entendus.

Cependant, les listes relatives à l'inducteur « religion » se révèlent moins propices au rappel du leurre que les listes de remplissage, particulièrement la liste « justice » dont les items sont par ailleurs plus fréquemment rappelés. L'analyse des scores en reconnaissance conduit au même constat : bien que les évaluations effectuées sur les différents leurres montrent des écarts moins importants que dans le cas de leur rappel, la liste « justice » apparaît toujours comme plus sujette à la création d'un faux souvenir. L'évocation plus fréquente des leurres liés aux listes de remplissage peut s'expliquer de deux manières. Tout d'abord, les listes expérimentales comprenant des associés produits par des populations spécifiques et différentes, elles présenteraient une force associative moyenne inférieure à celle des autres listes, ce qui conduirait à une activation moins fréquente du leurre (Lenton et al., 2001 ; Reich et al., 2004). De plus, les listes se sont distinguées selon leur ordre de présentation, la liste expérimentale, toujours présentée en seconde position, étant la seule à ne bénéficier ni d'un effet de récence ni d'un effet de primauté. Or, ces effets facilitent le rappel des mots présentés et contribuent à l'activation du leurre en mémoire sémantique. L'ordre de présentation n'explique cependant pas les résultats relatifs à la seule liste « justice ». En effet, malgré le contrebalancement, elle provoque plus d'erreurs que la liste « mémoire ». Nous pouvons supposer que la force associative moyenne ou totale des mots constituant la liste « justice » est plus importante que celle des items des autres listes utilisées. Or cette force associative est, on le sait, déterminante dans l'évocation du leurre (voir Deese, 1959a, 1959b ; Gallo & Roediger, 2002 ; Robinson & Roediger, 1997 ; Roediger, Watson et al., 2001).

Notons enfin que les deux listes expérimentales manipulées dans cette étude se distinguent également l'une de l'autre : alors que la liste R- semble plus propice à susciter le rappel et la reconnaissance du leurre que la liste R+, cette dernière s'accompagne d'un plus grand nombre de reconnaissances correctes. Outre la force d'association moyenne de chacune de ces listes qui n'est ni connue ni contrôlée, ces différences peuvent trouver une explication au niveau des items les constituant. En effet, la liste R+ comprend des associés relativement distinctifs, par leur longueur notamment (voir « foi, », « lieu de culte » et « recueillement »), ce qui facilite leur mémorisation, leur reconnaissance et, parallèlement, le rejet du leurre

(Hege & Dodson, 2004 ; Israel & Schacter, 1997 ; Pesta et al., 2001 ; Roediger, Watson, et al., 2001).

4.2. L'impact faible des croyances

Au vu des résultats des études montrant un effet des stéréotypes et des croyances sur les performances en DRM (Clancy et al., 2002 ; Lenton et al., 2001) et l'influence de l'appartenance religieuse sur la construction de souvenirs (Pezdek et al., 1997, expérience 1) particulièrement visible dans les cas de SRA (Richardson et al., 1991a), nous avons postulé une hypothèse d'interaction dans le rappel et la reconnaissance des leurres entre le type de liste et le positionnement religieux des participants. Nous nous attendions à observer une plus grande production de faux souvenirs suite à l'entente d'une liste concordante avec le positionnement religieux du sujet. Pourtant, cette hypothèse ne s'est pas confirmée, ni en rappel, ni en reconnaissance. L'absence d'effet des croyances et non-croyances religieuses sur le rappel du leurre, tout d'abord, peut s'expliquer par la faiblesse des effectifs de chaque condition expérimentale. En effet, comme nous l'avons vu, seuls 2 participants croyants sur 18 ont rappelé « religion » suite à la présentation de la liste R+ et 7 participants croyants sur 25 suite à la présentation de la liste R-. Ces effectifs sont trop réduits pour espérer détecter une différence significative. Compte tenu du faible pourcentage de participants croyants parmi les étudiants de psychologie constitutifs des populations de nos deux études, cette difficulté semble délicate à surmonter. Pour ce qui est de la reconnaissance des leurres ensuite, les scores sont globalement élevés et ne permettent pas, ici non plus, d'espérer observer une différence suffisamment importante pour révéler un effet des croyances. Il est probable que la tâche de rappel précédant la reconnaissance soit responsable de ces évaluations globalement importantes et peu différenciées (Roediger & McDermott, 1995, expérience 2).

Malgré l'absence d'effet des croyances, les résultats révèlent des éléments intéressants et étonnants. Ainsi, nous pouvons supposer, avec beaucoup de prudence, qu'avec des effectifs plus importants, l'interaction attendue aurait présenté un sens contraire à nos hypothèses. En effet, les participants se déclarant croyants rappellent et reconnaissent légèrement plus le leurre issu de la liste R- que celui de la liste R+ et que les participants non-croyants. À l'inverse, ces derniers rappellent et reconnaissent légèrement plus le leurre issu de la liste R+ que les participants croyants. Ce constat trouve deux explications, l'une cognitive et l'autre

psychosociale. En premier lieu, chaque population peut être « experte » de ses croyances et les termes composant la liste qui correspond à son positionnement religieux peuvent lui être plus familiers que ceux de l'autre liste. Or, on le sait, l'expertise et les connaissances ont aussi un effet bénéfique sur la mémoire comme l'ont montré les grands joueurs d'échecs étudiés par Binet (1893). Les sujets croyants, par exemple, seraient plus à mêmes que les non-croyants de juger le mot « religion » comme étant non-présenté suite à l'entente de la liste R+. En second lieu, comme nous l'avons postulé, le rappel et la reconnaissance du leurre peuvent servir à défendre l'appartenance religieuse du participant. Mais, plutôt que d'évoquer l'inducteur de la liste qui valorise le positionnement du sujet, ce peut être l'inducteur de la liste qui symbolise une menace à l'égard du groupe qui attirera l'attention du sujet et sera l'objet d'un faux souvenir. C'est en effet ce qu'il s'est produit dans le cas des faux souvenirs d'abus rituels : les croyances en l'existence de la conspiration satanique et leur traduction dans la mémoire de centaines de femmes révèlent des croyances, mais elles symbolisent surtout des peurs face à ce qui menace le groupe. Etant donné que l'observation que nous avons faite n'est en aucun cas appuyée par les résultats des analyses statistiques effectuées sur les données, nous n'aurons pas l'ambition de pousser plus avant ces propositions d'explication. Nous aurons toutefois l'occasion d'y revenir.

4.3. Perspectives

Une réitération de cette étude nécessitera quelques modifications dans la procédure suivie et le matériel utilisé. Dans un premier temps, une mesure plus fine des croyances religieuses des participants sera la bienvenue. En effet, notre première recherche a montré que le positionnement croyant ou non-croyant du participant cachait des attitudes diverses à l'égard de la religion ainsi que de multiples façons de croire ou de ne pas croire. Il n'est toutefois pas possible de proposer une échelle de mesure fiable et complète des croyances religieuses actuelles des étudiants dans le cadre de ce travail. De plus, une mesure plus fine des croyances s'accompagnerait de quelques difficultés : elle allongerait probablement la durée de passation, serait moins discrète que celle que nous avons proposée[1], nécessiterait des

1 Dans le cadre de notre étude, le débriefing a révélé que les participants interrogés à ce sujet n'ont pas deviné l'objectif réel de l'expérience ainsi que sa thématique religieuse. Les listes expérimentales n'ont donc pas attiré l'attention des participants plus que les listes de remplissage et le questionnaire sur l'Université n'a pas suscité

effectifs plus importants et demanderait un nouveau recueil de données et une autre analyse tri-croisé pour constituer d'autres listes expérimentales. En effet, il est indispensable de conserver une correspondance entre les caractéristiques religieuses de la population qui a produit les listes et celles de la population étudiée en DRM. Pourtant, bien qu'elles ne soient pas parfaites, les listes que nous avons proposées nous semblent satisfaisantes.

Dans un second temps, bien que le DRM présente l'avantage de pouvoir faire l'objet de passations collectives, une réitération de l'étude éviterait idéalement ces dernières qui s'associent inévitablement à des biais. En effet, les conditions d'entente des listes se sont révélées relativement différentes d'un groupe à l'autre et d'un participant à l'autre selon la taille de la pièce, l'éloignement des sujets, le volume initial de l'enregistrement, etc. Cependant, l'augmentation des effectifs nécessaire à une nouvelle mise à l'épreuve de nos hypothèses se trouve compromise par le choix d'effectuer des passations individuelles.

de méfiance ni de doute. On notera enfin que les étudiants se sont globalement montrés intéressés et intrigués par l'objectif réel de l'étude.

CONCLUSION

Les années 1990 ont vu naître un nouvel objet d'étude en psychologie : les faux souvenirs. Pour comprendre la multiplication soudaine de témoignages faisant état de souvenirs retrouvés au cours d'une thérapie et peignant des événements traumatisants et peu plausibles vécus pendant l'enfance, un paradigme d'étude de ces distorsions mnésiques est développé, le DRM (Deese, 1959b ; Roediger & McDermott, 1995). De nombreux chercheurs l'ont utilisé et l'utilisent encore dans le but de préciser les conditions sous-tendant la création de souvenirs en laboratoire. Leurs conclusions confirment, pour certaines, des observations effectuées par des précurseurs dans l'étude de la mémoire du témoin au début du XX^{ème} siècle. Il apparaît ainsi que l'élaboration d'un faux souvenir dépend de plusieurs facteurs cognitifs et psychosociaux tels que des traits de personnalité, des processus d'influence sociale ou un ensemble de connaissances partagées.

A un niveau individuel tout d'abord, plusieurs études mettent en évidence l'existence de corrélations positives significatives entre les taux de rappel et de reconnaissance des leurres en DRM et des caractéristiques de personnalité ou des états émotionnels : troubles dissociatifs (Clancy et al., 2000 ; Geraerts et al., 2005 ; Winograd et al., 1998), tendance à l'acquiescement, affects négatifs (Peiffer & Trull, 2000), suggestibilité à l'hypnose, indicateurs de schizophrénie, symptômes dépressifs, (Clancy et al., 2002 ; Moritz et al., 2005) ou anxiété (Zoellner et al., 2000). Or, les patientes ayant « retrouvé » la mémoire présentent certains de ces traits et états qui les ont d'ailleurs conduites en thérapie. Ces caractéristiques les rendraient ainsi plus sensibles aux faux souvenirs en milieu « naturel » comme en laboratoire (Clancy et al., 2000 ; Geraerts et al., 2005 ; McNally, 2003). S'il est probable que certains individus se montrent plus sensibles aux faux souvenirs en raison de leurs caractéristiques propres, ces dernières suffisent rarement à les causer. En effet, comme l'indique Halbwachs (1925), l'acte de se souvenir implique d'être incité à le faire par autrui. L'attitude et les techniques employées par les thérapeutes amenés à traiter ces femmes semblent ainsi particulièrement déterminantes dans la création de faux souvenirs.

L'une des méthodes de soin fréquemment utilisée par ces professionnels de la santé mentale est l'imagerie qui consiste à inciter le patient à imaginer de manière répétée et détaillée un événement passé censé expliquer les troubles actuels. Les images suscitées

peuvent être suffisamment réalistes et vives pour se transformer en faux souvenir. En d'autres termes, l'imagerie conduit à la création d'un souvenir quand la source des images produites est erronément attribuée à la remémoration d'un événement passé plutôt qu'à l'imagination. Les études ayant utilisé le DRM montrent que les caractéristiques de cette technique tendent effectivement à distordre la mémoire. Ainsi, un traitement profond des items ou la répétition de la tâche de remémoration augmentent la familiarité du souvenir et l'évocation du leurre (Roediger & McDermott, 1995 ; Gallo et al., 2001 ; Gallo & Roediger, 2002 ; McDermott, 1996 ; Payne et al., 1996 ; Read, 1996 ; Thapar & McDermott, 2001 ; Toglia et al., 1999). De plus, le leurre évoqué peut, sans difficulté, être attribué à une source erronée (Gallo et al., 2001 ; Payne et al., 1996).

Outre l'imagerie, et comme l'ont énoncé précocement Binet (1905), Claparède (1906) et Stern (1910), l'emploi de questions directives ou suggestives participent à la modification voire à la création de souvenirs, en l'occurrence de souvenirs d'abus (Koriat et al., 2000 ; Lindsay & Read, 1995 ; Schacter, 2003) ou d'abus rituels (Jenkins & Maier-Katkin, 1991 ; Nathan, 1991 ; Spanos et al., 1994). En effet, les thérapeutes impliqués dans les affaires de souvenirs retrouvés se montrent convaincus, dès le début de l'analyse, que les symptômes de leurs patientes traduisent le refoulement d'un traumatisme sexuel ou une reprogrammation satanique. Les suggestions utilisées par les professionnels vont ensuite traduire cette conviction qui va s'infiltrer dans l'esprit des patientes. La mémoire de ces dernières est alors « empruntée », selon la formule d'Halbwachs (1950, p. 37), dans le sens où leurs souvenirs sont produits par contagion, imitation ou conformité aux idées de leur thérapeute (Basden et al., 1998 ; Loftus & Ketcham, 1994). Les faux souvenirs trouvent ainsi partiellement leur origine à un niveau interindividuel dans des processus d'influence sociale, ce qui avait été noté par Binet (1900) et Claparède (1906) au début du siècle dernier et ce qui a été confirmé depuis par des recherches étudiant l'effet d'un tiers sur les rappels et les reconnaissances de leurres en DRM (Basden et al., 2002 ; Reysen, 2007).

La forme des souvenirs retrouvés peut enfin être analysée à un niveau groupal. En effet, comme nous l'avons dit, l'origine traumatique ou satanique des troubles constitue une conviction partagée par les thérapeutes concernés, par certaines de leurs patientes et par une partie de la société (Lindsay & Read, 1995 ; Loftus & Ketcham, 1994 ; Richardson et al., 1991a ; Spanos, 1998 ; Victor, 1994). Or, il est maintenant admis que les schémas de pensée, les stéréotypes et les attentes des individus déterminent en partie le contenu des souvenirs dont ils témoignent (Bartlett, 1932 ; Binet, 1893 ; Claparède, 1906 ; Walther et al., 2003). Les connaissances et les croyances des sujets ont également un impact sur leurs performances en

DRM (Clancy et al., 2002 ; Lenton et al., 2001). Ainsi, bien que ce soit l'individu qui se souvient, éventuellement influencé par un tiers, les faux souvenirs sont en partie « collectifs » ou « sociaux » dans le sens où ils sont déterminés par des croyances partagées par les membres d'un groupe voire la société. Les témoignages relatifs à des abus subis dans le cadre de rituels sataniques illustrent explicitement le poids exercé par ces croyances. Comme nous l'avons déjà longuement évoqué, les SRA trouvent leur source dans un ensemble de peurs et de croyances partagées et véhiculées par les membres d'Églises fondamentalistes aux États-Unis dans les années 1980 (Richardson et al., 1991a). La conviction qu'il existe une conspiration du Mal responsable des problèmes sociaux surgissant de façon récurrente, nous considérons ces croyances comme étant révélatrices d'une forme collective et sociale de mémoire religieuse telle que définie par Halbwachs (1925, 1950). Selon Namer (1987), cette dernière se caractérise par une volonté d'hégémonie et, par là-même, des conflits avec les autres mémoires. En outre, comme toute mémoire collective, elle « travaille » les souvenirs afin de valoriser le groupe (Deschamps et al., 2002 ; Laurens, 2002a ; Halbwachs, 1925, 1950 ; Namer, 1987 ; Rateau & Rouquette, 2002). Dans ce cadre, les faux souvenirs d'abus rituels assureraient une fonction de légitimation des croyances religieuses et de valorisation du groupe.

Dans l'objectif de vérifier l'hypothèse d'un lien entre religion et faux souvenirs, nous avons mené une étude utilisant le paradigme DRM avec des listes d'items favorables ou non à l'inducteur « religion » auprès de participants croyants ou non. Les listes expérimentales manipulées se sont révélées à mêmes de provoquer le rappel et la reconnaissance du leurre évoquant ainsi l'existence d'un ensemble de connaissances partagées par les individus à propos de la religion (Halbwachs, 1925, 1950). En revanche, le type de liste et les croyances et non-croyances des participants ne s'accompagnent pas de différences significatives dans la production de faux souvenirs. Un éventuel effet irait dans le sens inverse de nos hypothèses : la liste comprenant des termes contraires au positionnement religieux du participant évoquerait plus le leurre que la liste qui lui est favorable. La troisième expérience de cette thèse permettra de mettre à l'épreuve une nouvelle hypothèse issue de cette observation et selon laquelle les faux souvenirs religieux assureraient une fonction de défense de l'appartenance groupale en traitant de ce qui la menace. En outre, cette expérience utilisera un autre paradigme d'étude des faux souvenirs qui offrira l'occasion d'étudier l'effet d'un autre facteur sur les distorsions mnésiques : l'influence sociale. C'est une forme particulière d'influence sociale qui nous intéressera à présent : la rumeur.

TROISIÈME PARTIE :

MYSTÉRIEUSES ET INSAISISSABLES

RUMEURS

INTRODUCTION

Au début du mois de mars 2010, Internet se fait le relai de rumeurs évoquant des infidélités au sein du couple présidentiel Sarkozy-Bruni. Rapidement, la presse écrite y va de ses commentaires et de ses interprétations à l'image du très sérieux journal *Le Monde* qui consacre plusieurs articles à l'affaire sans sembler s'apercevoir qu'il relaie ainsi l'information. Les principaux intéressés et leur entourage politique ne parlent toutefois pas d'information mais bien de rumeur ou d'« élucubrations » et de « commérages » (Leparmentier, 2010, p. 13), d'un « déballage » « indigne » et « pathétique » (Roger, 2010, p. 13). Certains y voient l'intervention d'un « complot organisé », l'utilisation d'un moyen des « plus vils » pour détruire le président (Roger, 2010, p. 13). L'affaire inquiète suffisamment ses protagonistes pour qu'une enquête soit menée, avec succès, afin de déterminer l'origine de l'information. Ce fait divers est révélateur de la manière dont la rumeur est généralement considérée : « un médium primitif », « le reliquat de pratiques archaïques dont la civilisation peine à se débarrasser » (Lebreton, 2009, p. 45), une histoire fausse par définition créée par des individus envieux et méprisables. Pourtant, la rumeur se propage – seule ? – et inquiète ceux-là mêmes qui la dévalorisent. En effet, insaisissable, puissante et destructrice, la rumeur se révèle également ajustable à la modernité qui, pourtant, devait la vaincre. Elle utilise ainsi les nouveaux moyens de communication et s'infiltre aisément dans les nouvelles officielles.

Ce regard réprobateur sur les rumeurs a longtemps été partagé par les penseurs et les chercheurs qui ont d'abord associé cette forme de communication aux foules. Rappelons que ces dernières sont irresponsables, intolérantes, puissantes, impulsives, irritables et destructrices (Le Bon, 1895). L'individu inscrit dans une foule connaît une régression affective, intellectuelle voire morale. Il y prend ses désirs pour la réalité, ne tolère pas la contradiction, la complexité et l'incertitude (Le Bon, 1895 ; Moscovici, 1981 ; Tarde, 1895). La foule fonctionne donc par automatismes, simplification, exagération et conformisme (Moscovici, 1981). Puis elle propage aisément ses idées stéréotypées par contagion ou imitation car les individus y sont particulièrement suggestibles et parce que « penser spontanément est toujours plus fatigant que penser par autrui » (Tarde, 1895, p. 91). La propagation des opinions et des sentiments des foules passe préférentiellement par les mots et

leur influence est accentuée par les médias et les nouveaux moyens de communication qui touchent, à distance et de manière invisible, une masse plus importante et plus anonyme d'individus (Moscovici, 1981 ; Tarde, 1895, 1901). Pour toutes ces raisons, la rumeur serait un mode de communication privilégié par les foules qui, crédules, y accorderaient une grande foi sans le moindre souci de vérification (Houdremont, 1999 ; Lebreton, 2009 ; Moscovici, 1981). De ce rapprochement entre foules et rumeurs subsiste l'idée que ces informations atteignent le groupe par l'intermédiaire d'un leader ou meneur prestigieux dont la puissance se serait accentuée aujourd'hui (Le Bon, 1895 ; Moscovici, 1981 ; Rouquette, 1975, 1998). Nous tenterons de montrer que le point de vue des chercheurs sur les rumeurs a évolué pour devenir plus neutre et objectif. Néanmoins, si évolution il y a eu, elle a été progressive.

C'est en effet en vue de les contrôler que l'intérêt des scientifiques pour les rumeurs renaît durant la seconde guerre mondiale. Allport et Postman (1945, 1947) font néanmoins partie des qui ont tenté de comprendre le phénomène. C'est dans ce but qu'ils analysent des rumeurs réelles et, surtout, mettent au point des expériences de laboratoire. En raison de leur artificialité, la portée de ces dernières sera vivement et régulièrement remise en question (Froissart, 2002a). Ces travaux précurseurs bénéficieront toutefois d'une attention particulière dans le premier chapitre de cette partie (chapitre 7). Ils présentent en effet le mérite d'avoir souligné la complexité du phénomène tout en en proposant des éléments de compréhension. Nous verrons par la suite que l'attention suscitée par les rumeurs de la seconde guerre mondiale s'est affaiblie à mesure que les troubles se sont éloignés. Cependant, force est de constater, aujourd'hui, qu'une crise majeure n'est pas nécessaire à l'apparition de ce genre d'information qui, de plus, s'est adapté à la modernité contre toute attente. Un regain d'intérêt pour les rumeurs s'observe ainsi depuis les années 1980. Il s'accompagne du souhait d'adopter un regard plus neutre sur le phénomène. En effet, « les rumeurs ne sont pas aberration pathologique ou exception temporaire, crise ou déchirure, mais mode d'expression privilégié de la pensée sociale » (Rouquette, 1975, p. 8). Les recherches et réflexions plus récentes effectuées à propos des rumeurs feront l'objet d'une synthèse dans le chapitre 8. Nous constaterons que ce type d'information reste complexe et difficile à appréhender théoriquement et empiriquement. Les mêmes questions préoccupent les chercheurs d'aujourd'hui et ceux d'hier, y compris la question du contrôle de l'information.

Le chapitre 8 sera également consacré à des rumeurs que nous appelons « religieuses » dans le sens où elles émanent de et/ou visent une communauté, usent de valeurs et de symboles religieux et, surtout, assurent la fonction de défendre les croyances et l'homogénéité d'un groupe au détriment d'un autre (Simon, 2008). Deux exemples de telles rumeurs seront

détaillés : celles liées aux croyances aux sorcières moyenâgeuses et celles ayant découlé des croyances en l'existence d'un complot satanique au États-Unis dans les années 1980. Ces illustrations nous permettront de proposer un rapprochement entre les concepts de rumeurs, de faux souvenirs et de croyances religieuses.

CHAPITRE 7 :

PREMIÈRES RUMEURS DE TERRAIN ET DE LABORATOIRE

1. INTRODUCTION : DES RUMEURS PROBLÉMATIQUES

De l'avis de Moscovici (1988), « les sciences de l'homme sont nostalgiques pour le passé, optimistes pour l'avenir, pessimistes quant au présent. Inspirées en temps de malaise et de crise (…) elles nous dépeignent sous les pires couleurs le temps dans lequel nous nous débattons » (p. 87). Le point de vue des sciences sur les rumeurs fait partie de cette palette de couleurs qui brosse un portrait peu flatteur de l'homme. En effet, les premiers chercheurs à s'y être intéressés ont d'abord considéré leur rôle néfaste « en temps de malaise et de crise ». Dès 1921, au sortir de la première guerre mondiale, l'historien et ancien soldat Marc Bloch s'inquiète ainsi des effets dévastateurs des fausses nouvelles, mais pointe par là-même la nécessité de les étudier :

> « (…) voici qu'il s'est produit dans ces dernières années une sorte de vaste expérience naturelle. On a le droit en effet de considérer comme telle la guerre européenne : une immense expérience de psychologie sociale, d'une richesse inouïe (…). Or, parmi toutes les questions de psychologie sociale que les événements de ces derniers temps peuvent aider à élucider, celles qui se rattachent à la fausse nouvelle sont au premier plan. Les fausses nouvelles ! pendant quatre ans et plus, partout, dans tous les pays, au front comme à l'arrière, on les vît naître et pulluler ; elles troublaient les esprits, tantôt surexcitants et tantôt abattant les courages : leur variété, leur bizarrerie, leur force étonnent encore quiconque sait se souvenir et se souvient d'avoir cru » (Bloch, 1921, pp. 19-20).

Il faudra pourtant attendre la seconde guerre mondiale pour que les rumeurs intéressent ouvertement les psychologues. Mais la plupart des observations effectuées alors tendent à déconsidérer leur objet : les rumeurs sont un mal à combattre plutôt qu'un objet à comprendre. Après quelques tentatives prudentes de théorisation du phénomène, les études de laboratoire effectuées par Allport et Postman (1945, 1947) marqueront un réel changement dans l'approche scientifique des rumeurs. La fameuse méthode des reproductions sérielles amènera ainsi les deux Américains à distinguer plusieurs processus typiques de la transformation de l'information lors de sa circulation : la réduction, l'accentuation et l'assimilation. Leurs études seront néanmoins fortement critiquées en raison, principalement, de leur artificialité. D'autres chercheurs sont alors amenés à quitter le laboratoire pour reconsidérer les rumeurs « de terrain », les observer ou les créer, et ainsi mettre à l'épreuve de la réalité les propositions d'Allport et Postman. Ces études, bien qu'anciennes, présentent le mérite d'avoir souligné la complexité du phénomène et seront succinctement abordées à la fin de chapitre.

2. LA RUMEUR EN PÉRIODE DE CRISE

Selon Knapp (1944), les rumeurs ne surgissent qu'en période de crise et plus particulièrement en temps de guerre, quand le moral de la population est au plus bas, quand les secrets militaires, la censure et la rareté des informations érodent sa confiance et quand ses désirs et ses peurs sont intensifiés. Dans ce contexte, les individus créent l'information nécessaire à l'expression et à l'explication de leurs émotions. Allport et Postman (1947) admettent, quant à eux, que les rumeurs circulent aussi en temps de paix, mais elles représenteraient un danger particulier en période de crise quand elles propagent des craintes inutiles, des espoirs illusoires et de l'hostilité dangereuse. Les rumeurs semblent donc assurer des fonctions particulières en période de crise, ce qui expliquerait – et justifierait – que l'intérêt des chercheurs s'y soit d'abord porté en temps de guerre. Alarmés par les effets dévastateurs de la circulation de ces fausses nouvelles lors du second conflit mondial, ces derniers ont tenté de les contrôler avant de les comprendre.

2.1. Un mal à combattre

Selon Allport et Postman (1947), les rumeurs de guerre sont dangereuses car elles se propagent plus vite que l'information officielle et effraient, excitent ou rassurent déraisonnablement la population. Pourtant, selon eux, « quelles que soient les conditions, [les rumeurs] ne sont jamais un guide valable des croyances ou des conduites » (traduit de Allport & Postman, 1945, p. 81). C'est dans le but de maîtriser la diffusion de ces nouvelles et d'éviter qu'elles ne modifient les attitudes et les comportements des individus qu'un journaliste américain crée les « cliniques des rumeurs » en plein cœur de la seconde guerre mondiale. Les cliniques visent à éveiller une « conscience des rumeurs » en publiant, dans les tribunes des journaux, des démentis clairs de fausses histoires circulant au sein de la population. Les articles sont écrits avec la collaboration de citoyens et de divers experts tels que des psychologues. Ils exposent la rumeur, les faits qui la contredisent mais aussi les raisons pour lesquelles elle est crue et le danger qu'elle représente pour le pays. Afin de ne pas participer à la transmission, le journaliste veille à respecter les consignes du « Comité de Sécurité Publique du Massachusetts » travaillant sur la prévention et le contrôle des rumeurs de guerre. Il présente par exemple la nouvelle de manière très négative, doit sans cesse la condamner, la montrer comme un outil de propagande ennemie et inviter le lecteur patriote à être un rapporteur de rumeurs (Allport & Postman, 1947).

Une enquête d'Allport[1] et Lepkin (1945), que nous aurons l'occasion de détailler, a vérifié l'efficacité de ces cliniques. Les chercheurs ont observé que les individus qui déclarent avoir lu des démentis publiés dans les journaux, particulièrement les lecteurs réguliers, croient moins aux rumeurs que ceux qui n'en n'ont pas eu connaissance. Par contre, la foi que les divers participants prétendent accorder à des rumeurs qui n'ont pas gagné l'intérêt des cliniques est quasiment la même. Selon les auteurs, ces données indiquent que les lecteurs de démentis ne se caractérisent pas par un scepticisme particulier qui les inciterait à se méfier des rumeurs *et* à lire les articles, mais ont réellement bénéficié des informations et des conseils fournis par les cliniques. Ce point de vue flatteur sur les cliniques n'est toutefois pas partagé par tous. Caplow (1947) considère ainsi que les démentis publics s'accompagnent d'une augmentation du nombre de rumeurs circulant au sein de la population. Une fausse nouvelle réfutée serait en effet remplacée par une autre en l'absence d'explication officielle

[1] Neveu de son homonyme.

satisfaisante. Outre le démenti dont l'efficacité semble limitée, d'autres moyens d'actions sur les rumeurs ont été proposés.

Chercheur en charge du contrôle des rumeurs au sein du Comité de Sécurité Publique du Massachusetts, Knapp (1944) a ainsi proposé plusieurs mesures censées réduire la création et la transmission des rumeurs. Tout d'abord, il préconise de garantir la confiance de la population envers les médias classiques de communication et les leaders de groupe. Pour cela, les médias et les meneurs doivent fournir rapidement des informations complètes, exactes et accessibles au public – à la foule ? – qui ne sera ainsi pas incité à chercher ou créer l'information par d'autres moyens. De plus, Knapp recommande de prévenir la paresse et l'ennui des gens, de leur occuper l'esprit afin de décourager les discussions. Enfin, faire des campagnes anti-rumeurs en les désignant comme des outils de la propagande ennemie ou en caricaturant leur transmetteur permettrait de lutter contre leur circulation.

Il semble évident que ces instructions présentent plusieurs limites. En premier lieu, elles suscitent des questions d'ordre moral. En effet, en conseillant une confiance absolue en les médias officiels, en visant la diminution des conversations quotidiennes sur l'actualité et en condamnant les âmes supposées crédules, Knapp (1944) semble vouloir abolir l'esprit critique, la liberté de penser et de parler de la population. En second lieu, des questions d'ordre pratique se posent : est-il réellement possible de fournir toute l'information attendue par la population le moment souhaité et de la rendre accessible à tous ? Est-il envisageable d'empêcher les gens de commérer sur les sujets qui les touchent, même en présence d'informations complètes et claires ? Enfin, est-il concevable que les transmetteurs de rumeurs se reconnaissent sous les traits de traîtres alors même qu'ils pensent révéler une vérité ? En dernier lieu, il apparaît clairement aujourd'hui que, si elles étaient acceptables et réalisables, ces mesures ne seraient toutefois pas efficaces. En effet, le développement des nouveaux médias de communication, celui d'Internet plus particulièrement, montre qu'une grande quantité d'informations facilement et rapidement accessible, parfois supposée provenir de sources fiables, n'empêche en rien la circulation des rumeurs.

La complexité des rumeurs a ainsi incité les chercheurs et des autorités à modifier leur approche et tenter de comprendre le phénomène pour mieux les combattre.

2.2. Un mal à comprendre

Cette nouvelle approche s'est traduite de trois façons. En premier lieu, des classifications du phénomène ont été proposées (Allport & Postman, 1947 ; Knapp, 1944), mais elles présentent l'inconvénient de se limiter à le *décrire*. En second lieu, une enquête d'Allport et Lepkin (1945) a permis de déterminer les caractéristiques de la population qui croit certaines rumeurs de guerre. En dernier lieu, Allport et Postman (1947) ont formulé une loi exprimant les conditions nécessaires à la naissance et à la circulation d'une rumeur ainsi que leurs relations. Cette « loi basique des rumeurs » très citée dans les écrits des spécialistes représente, à notre sens, une esquisse de théorie sur les rumeurs.

2.2.1. La catégorisation des rumeurs

En 1942, avec l'aide du Comité, Knapp (1944) collecte 1 089 rumeurs circulant aux États-Unis et remarque que certaines d'entre elles visent, comme attendu, à fournir de l'information alors que d'autres semblent principalement motivées par l'expression d'une émotion. C'est cette dernière fonction qui l'amène à distinguer trois types de rumeurs selon la motivation du transmetteur à croire et faire circuler l'information. Ces catégories lui permettent de classer plus de 93 % des rumeurs de son échantillon. Les rumeurs de désirs et d'espoir (« pipe-dream » ou « wish rumor ») tout d'abord, représentent 2 % des histoires étudiées. Comme leur nom l'indique, elles permettent l'expression d'attentes de la part de la population. Lors de la seconde guerre mondiale, l'attente la plus souvent énoncée dans les rumeurs est celle de la capitulation des Allemands qui exprime le désir de la population de voir les Alliés victorieux et la guerre terminée (Allport & Postman, 1947). Le second type de rumeurs déterminé par Knapp est opposé au premier puisqu'il renvoie aux rumeurs de peurs ou rumeurs anxieuses (« bogie rumor »). Plus fréquentes que les premières (25,4 % de l'échantillon), elles sont sombres, pessimistes et visent, en exprimant une peur et en lui attribuant une source, à rassurer en donnant une illusion de savoir et de contrôle sur le danger. La rumeur de Pearl Harbor, selon laquelle les pertes humaines et matérielles seraient plus importantes que ce que les autorités en disent, fait partie de ces rumeurs qui comblent le manque d'information anxiogène en exprimant une crainte partagée et en donnant l'illusion de « savoir » (Allport & Postman, 1947). Enfin, le troisième type de rumeurs correspond aux rumeurs agressives ou hostiles (« wedge-driving » ou « aggression rumor ») motivées par un

désir de division ou d'expression d'une haine. Dans l'échantillon de rumeurs collectées par Knapp, ces histoires sont principalement tournées contre l'administration, les Anglais et les Juifs. Leur fréquence importante (près de 65,9 %) s'expliquerait, selon le chercheur, par le besoin accru de désigner des boucs émissaires en cette période de grands malheurs. Une rumeur selon laquelle les Catholiques américains esquiveraient le service militaire illustre ce processus de désignation d'un responsable des échecs des Alliés au sein d'une population principalement protestante.

Plus de 30 ans plus tard, cette classification trouve une confirmation à l'occasion d'une autre guerre, au Nigéria, qui donne lieu à des rumeurs étudiées par Nkpa (1975). Ce dernier y retrouve les rumeurs de désir, les rumeurs de peur et les rumeurs agressives définies par Knapp (1944), mais dans des proportions différentes : respectivement 63 %, 12 % et 18 %. Autrement dit, de manière surprenante, durant cette guerre, la majorité des rumeurs collectées exprime un espoir. Selon Rouquette (2009a), une prédominance de rumeurs positives est logique en temps de crise *extrême* car le besoin de bonnes nouvelles y est plus fort que la nécessité d'être informé de ce que fait l'ennemi. En outre, la population pense vivre le pire et ne s'attend donc pas à entendre ni ne souhaite entendre des prédictions catastrophiques.

Cependant, la classification de Knapp (1944) est très rapidement critiquée, par Allport et Postman (1947) notamment, qui lui reprochent d'être trop simple et rigide pour un phénomène si complexe. Afin de catégoriser les rumeurs, ils proposent plusieurs autres critères plus exclusifs les uns des autres. Le chercheur pourra ainsi distinguer les rumeurs en fonction de leurs caractéristiques temporelles : selon leur vitesse de propagation, leur durée de vie et leur périodicité. Il pourra également se concentrer sur le sujet abordé (politique, maladie, sexe, minorités, relations extérieures…) ou les effets de la rumeur, plus ou moins délétères, bénéfiques ou anodins. En multipliant les critères possibles (rumeurs locales ou étendues, plausibles ou improbables…), Allport et Postman semblent signifier qu'il n'est ni utile, ni souhaitable, ni faisable de catégoriser les rumeurs.

2.2.2. L'étude d'Allport et Lepkin (1945)

En 1943, Allport et Lepkin (1945) réalisent une enquête très instructive sur les facteurs déterminant la croyance en la rumeur. À l'époque, en plein cœur de la guerre, les États-Unis mettent en place un programme sévère de rationnement qui oblige la population à modifier

son mode de vie et de consommation et conduit à la naissance et la propagation de rumeurs. Ces dernières sont rapportées par les « gardiens » des cliniques et dénoncent le caractère arbitraire, ridicule ou futile des rationnements en exposant des exemples de gaspillage ou d'accès privilégié à du beurre, de la viande ou du bois par des hauts fonctionnaires ou des grands patrons. Malgré leurs démentis dans les journaux, les rumeurs persistent et inquiètent car elles auraient des effets néfastes sur la solidarité dans l'effort de guerre. C'est donc, ici encore, dans l'objectif de contrôler la circulation de l'information qu'Allport et Lepkin réalisent une étude portant sur les processus psychologiques sous-jacents à la croyance en la rumeur. Autrement dit, qui croit et pourquoi ?

Pour répondre à ces questions, ils proposent un questionnaire à 537 participants portant sur 12 rumeurs circulant à l'époque. L'analyse des réponses révèle des résultats intéressants. Tout d'abord, l'entente répétée d'une rumeur conduit à une croyance accrue, mais la foi est aussi liée à des variables individuelles puisque les populations les plus crédules sont les hommes et les personnes d'âge moyen (45-60 ans). Selon les chercheurs, ces individus seraient plus concernés par le rationnement que les femmes ou les jeunes. En outre, certaines professions accordent plus de foi aux rumeurs que d'autres : les femmes au foyer et les vendeurs comparés aux enseignants ou aux cadres par exemple. Ces différentes populations ne seraient pas gênées au même degré par le rationnement. Par ailleurs, une attitude négative envers le programme de rationnement, jugé inutile et frauduleux, est fortement liée à la croyance. Ainsi, une position défavorable inciterait l'individu à accepter plus facilement l'information négative même infondée et invraisemblable. Enfin, les personnes qui ressentent quotidiennement les inconvénients liés au programme de rationnement accordent une foi particulièrement élevée aux rumeurs. Face aux inconvénients liés à la situation de crise, notamment la nécessité de participer à l'effort de guerre, la population ne parvient pas à modifier ses habitudes sans éprouver du ressentiment. Elle a donc besoin de justifier sa colère et ses frustrations, de désigner un responsable à ces privations qu'elle n'a pas personnellement méritées.

Pour résumer, cette enquête montre l'importance de l'*implication* et de l'*attitude* des individus dans la foi accordée à la rumeur et sa retransmission éventuelle. Ces résultats peuvent paraître évidents. Pourtant, cette étude constitue l'une des premières tentatives de définition des conditions nécessaires à l'apparition d'une rumeur par l'interrogation de la première concernée : la population. Elle présente néanmoins l'inconvénient d'être restreinte à une situation, un type d'information et donc une partie seulement des individus impliqués.

Allport et Postman (1947) vont, quant à eux, proposer une loi plus générale portant sur des conditions situationnelles déterminantes dans la naissance d'une rumeur.

2.2.3. La loi d'Allport et Postman (1947)

En étudiant les fausses nouvelles de guerre, Allport et Postman (1947) identifient les principales fonctions assurées par les rumeurs en période de crise. Selon eux, la création et la propagation de ce genre d'information *soulage*, *justifie* et *explique* les émotions négatives ressenties par les individus dans une situation particulière. La détermination des caractéristiques des événements susceptibles de provoquer les émotions négatives à l'origine de la rumeur conduit les chercheurs à formuler une loi dite « loi basique des rumeurs » (basic law of rumor). Celle-ci exprime les conditions nécessaires à l'apparition et à la transmission d'une rumeur. Plus précisément, c'est face à des faits *importants* et *ambigus* que cette dernière naîtrait et apporterait une explication aux événements. L'*importance* renvoie à l'implication des individus dans les faits, à l'impact de ces derniers dans la vie quotidienne d'une population. L'*ambiguïté* correspond au manque d'informations ou à l'existence d'explications concurrentes ou subjectivement insatisfaisantes. En effet, la rumeur peut fournir une information mais également surgir alors que les gens sont informés par des médias auxquels ils n'accordent pas leur confiance. Or, en temps de guerre, les conditions sont optimales pour voir apparaître une rumeur car l'importance et l'ambiguïté des faits sont à leur niveau maximum.

Allport et Postman (1947) se sont inspirés de travaux sur les prédictions de McGregor (1938) pour établir une formule rendant compte de l'impact de l'importance et de l'ambiguïté de la situation sur l'intensité des rumeurs produites. Cette dernière serait fonction de l'importance et de l'ambiguïté de la situation qui entretiennent une relation multiplicative. Ainsi, si l'importance ou l'ambiguïté est nulle, la rumeur ne se propagera pas. Ces relations ont été formalisées par les deux chercheurs de cette manière (Allport & Postman, 1947, p. 33) :

$$R \sim i \times a$$

Cette formule indique donc que l'intensité de la rumeur (R) est fonction de l'importance (i) et de l'ambiguïté (a) de la situation. Si l'importance ou l'ambiguïté est nulle ($i = 0$; $a = 0$), la rumeur ne se transmet pas ($R = 0$). L'avantage de cette nouvelle loi est

qu'elle peut s'appliquer à d'autres situations que celles que les chercheurs ont jusqu'à présent considérées. En effet, une crise majeure n'est pas nécessaire à la création d'une rumeur. De plus, d'autres situations de malaise que celles qui accompagnent une guerre peuvent être suffisamment ambiguës et importantes pour nécessiter la création de l'information.

2.3. La crise au-delà de la guerre

Comme nous venons de l'exposer, les rumeurs de la seconde guerre mondiale ont fait l'objet de réflexions et de travaux devenus classiques. Ces derniers ont par ailleurs permis d'appréhender d'autres situations de crise impliquant la circulation de « fausses » nouvelles telles que les émeutes urbaines (Allport & Postman, 1945, 1947 ; Fine, 2005 ; Rosenthal, 1971). Les catastrophes naturelles sont également un terrain propice à l'apparition de rumeurs. Elles ont bénéficié de l'intérêt de Prasad dès 1935 dont le travail est peu cité par les théoriciens des rumeurs (Bordia & DiFonzo, 2002). Pourtant, ce dernier a adopté une approche intéressante du phénomène en considérant que l'apparition et la circulation des rumeurs s'inscrivent à la fois dans l'individu, le groupe et la culture.

Plus précisément, Prasad (1935) a collecté de nombreuses rumeurs faisant suite à un tremblement de terre ayant eu lieu en janvier 1934 dans une province du nord de l'Inde et a identifié les conditions nécessaires à leur naissance et leur transmission. Selon lui, en premier lieu, la situation doit créer un *désordre émotionnel*. Le tremblement de terre a en effet provoqué une peur intense puis une instabilité émotionnelle persistante qui a entraîné une baisse du sens critique des individus plus prompts à croire des histoires invraisemblables. En second lieu, la situation doit être exceptionnelle et s'accompagner d'*interrogations* : les causes et les conséquences de la catastrophe ne pouvaient être appréhendées par la population pour qui la situation était nouvelle. La nécessité d'obtenir une explication immédiate a ainsi permis la naissance des rumeurs. En troisième lieu, les informations créées et circulant dans la communauté doivent être *invérifiables*, ce qui est souvent le cas suite à une catastrophe naturelle qui détruit les réseaux de communication et isole les individus. En dernier lieu, la situation doit *intéresser le groupe*. Le tremblement de terre a concerné tous les habitants qui ont répondu ensemble à leurs questions par le biais de la rumeur.

La détermination de ces différentes conditions de création et de circulation de l'information a amené Prasad (1935, 1950) à insister sur le caractère multidimensionnel du phénomène. En effet, selon lui, la rumeur présente tout d'abord une dimension *affective* car

elle naît de tensions émotionnelles, de peurs et de frustrations. Elle a ensuite une dimension *cognitive* dans le sens où c'est un processus de création d'information. Sa dimension *sociale* renvoie à son contenu qui traduit les préoccupations du groupe concerné. Les rumeurs présentent, enfin, une dimension *culturelle* de par leur contenu composé de légendes, de mythes et de superstitions. Selon Prasad, la culture et les croyances partagées par les individus étant relativement stables, les rumeurs ne connaîtraient pas d'importantes modifications au fil de leur circulation. Cela contredit les observations effectuées quelques années plus tard par Allport et Postman (1945, 1947), mais également par Sinha (1952) qui a pourtant étudié des rumeurs ayant fait suite à une catastrophe naturelle. Comme nous le verrons dans le chapitre 8, la question de l'évolution de l'information – si évolution il y a – est, encore aujourd'hui, sujette à discussions.

2.4. Les intérêts d'une psychologie de la crise

Des événements récents peuvent être analysés à la lumière des conclusions de Prasad (1935) mais également d'Allport et Postman (1945, 1947) : les rumeurs ayant fait suite à l'épidémie de choléra à Haïti (Caroit, 2010). Rappelons que le 15 novembre 2010, des habitants de la ville de Cap-Haïtien attaquent des casques bleus, ce qui se solde par un violent affrontement, des blessés et des morts. La médiatisation de cet événement révèle que l'origine de ce conflit réside dans la circulation de rumeurs au sein de la population encore fragilisée par le séisme du 12 janvier de la même année. Selon certains Haïtiens, l'épidémie de choléra résulterait du manque d'hygiène des soldats aux conséquences dramatiques dans les camps de fortune des rescapés. Pour d'autres, la maladie a volontairement été introduite dans le pays par ces mêmes individus, ce qui représente une tentative d'explication de l'apparition du choléra. Les habitants cherchent une cause à ce nouveau malheur qui s'ajoute à une situation de crise importante qui perdure. Toutes les conditions définies par Prasad sont réunies pour que surgissent les interprétations : instabilité émotionnelle, situation exceptionnelle, malheur injuste, manque d'informations et intérêt collectif ou, plus simplement, importance et ambiguïté (Allport & Postman, 1947).

Malgré des contraintes liées au contexte particulier dans lequel elles ont pris place, les études et les réflexions effectuées sur les rumeurs par Knapp (1944), Allport et Postman (1945, 1947), Allport et Lepkin (1945) mais également Prasad (1935, 1950), présentent des résultats et des interprétations intéressants. Certaines pistes semblent particulièrement

pertinentes dans le sens où elles permettent de comprendre la manière dont la population gère une situation de crise grâce à la rumeur, y compris de nos jours. Néanmoins, tout un chacun sait qu'un malaise n'est pas nécessaire à l'apparition de commérages et à la circulation d'informations invérifiées. D'autres études et d'autres réflexions sont donc nécessaires pour affiner la compréhension du phénomène. C'est ce qu'ont effectué Allport et Postman en utilisant la « méthode des chaînes » en laboratoire.

3. LA MÉTHODE DES REPRODUCTIONS SÉRIELLES

Les premières études de laboratoire ayant tenté d'opérationnaliser la transmission d'une rumeur ont utilisé la désormais célèbre « méthode des chaînes » également appelée « méthode des reproductions sérielles » (Allport & Postman, 1947) ou « paradigme des communications avec relais » (Tafani, Marfaing, & Guimelli, 2006). La procédure de base consiste tout d'abord à faire voir une image, lire un texte ou entendre un récit à un premier participant. Après un délai plus ou moins long, celui-ci est invité à en effectuer une description ou un rappel à un autre participant oralement ou, plus rarement, par écrit. Puis le second maillon effectue une reproduction à un troisième sujet sans toutefois avoir la possibilité de prendre connaissance du stimulus d'origine. Le troisième maillon en fait de même et ainsi de suite. Les chaînes sont généralement constituées de 5 participants car il est couramment observé qu'à partir du cinquième relai, le message ayant atteint une forme suffisamment courte pour être retenu sans effort, il ne subit plus de modifications importantes. Les rappels successifs et/ou la reproduction finale sont ensuite comparés respectivement les uns aux autres et/ou au stimulus de départ.

Cette procédure a été initiée par Stern (1902, cité par Froissart, 2002a) au début du XX^{ème} siècle, mais elle n'a connu ses heures de gloire qu'en 1932 grâce à Bartlett puis en 1945 avec les travaux d'Allport et Postman sur les rumeurs. Dans leur choix méthodologique, ces derniers sont partis du principe que les rumeurs se transmettant majoritairement par le bouche à oreille, la méthode des reproductions sérielles est adaptée à leur opérationnalisation et leur étude en laboratoire. Les recherches menées par Allport et Postman les ont conduits à distinguer des traits caractéristiques de la transmission de l'information fréquemment cités par les spécialistes aujourd'hui encore. La méthode des chaînes est, elle aussi, régulièrement utilisée pour appréhender l'influence des stéréotypes sur la circulation de l'information. Le

succès de cette procédure s'explique par la simplicité de sa mise en œuvre et le « contrôle » des transmissions qu'elle permet en termes de délais ou de stimulus utilisé entre autres.

3.1. L'apport des précurseurs

Allport et Postman (1945, 1947) se sont explicitement inspirés de l'utilisation que Bartlett (1932) a faite de la méthode des reproductions sérielles pour mettre au point leurs expériences visant à étudier la transmission d'une rumeur. Pourtant, bien qu'il ait mentionné la rumeur afin d'illustrer l'influence de la culture sur les modifications apportées au message au fil de sa transmission, le chercheur anglais n'a pas poursuivi l'objectif spécifique d'étudier cette forme de communication. En revanche, Stern (1902, cité par Froissart, 2002a) et Kirkpatrick (1932) ont respectivement créé et utilisé la méthode des chaînes dans le but explicite d'opérationnaliser la transmission des rumeurs et sont, en cela, des précurseurs dans l'étude du phénomène en laboratoire. L'utilisation de la méthode auprès de participants étudiants les a tous deux amenés à dresser des conclusions semblables : au fil de sa transmission, l'information est fortement « condensée », connaît des modifications rapides plus ou moins profondes et se voit agrémentée d'ajouts afin de combler les oublis. Kirkpatrick a par ailleurs mis en évidence l'inefficacité d'un avertissement annonçant l'information comme étant « un bruit qui court ». Si ces observations ne semblent pas avoir attiré l'attention des chercheurs, le protocole expérimental mis au point par Stern sera fréquemment utilisé par les psychologues sociaux. Selon Froissart (2002a), Stern serait à l'origine de la notion même de rumeur. En effet, le sociologue considère que la manière dont on définit le phénomène aujourd'hui correspond à une « confusion entre le dispositif et le concept » (p. 68), dispositif initié par Stern. La rumeur est effectivement souvent définie comme une forme de communication utilisant le bouche à oreille et se caractérisant principalement par des modifications de contenu au fil de sa diffusion. Or, selon Froissart, l'essence des rumeurs ne se réduit ni à leur circulation qui, par ailleurs, passe par de nombreux canaux plus complexes que le bouche à oreille, ni aux modifications de leur contenu qui ne s'observent pas systématiquement.

Bien qu'il n'ait pas porté sur la rumeur, c'est le travail de Bartlett (1932) qui bénéficiera de l'intérêt des chercheurs, et plus particulièrement de celui d'Allport et Postman (1945, 1947). Bartlett a proposé à ses participants de « reproduire » en chaîne le récit devenu célèbre de « la guerre des fantômes ». Ce récit présente une organisation, un thème et des

termes culturellement inhabituels pour les participants. Le chercheur a été amené à faire les mêmes observations que ses prédécesseurs quant aux modifications apportées au matériel durant sa transmission. Selon lui, les omissions, les transformations et les ajouts visent à rendre le récit culturellement cohérent et compréhensible. Ils indiquent surtout que la mémoire humaine est « reconstructive ». Cette reconstruction du souvenir serait déterminée par les attitudes, les attentes et les connaissances du sujet organisées en mémoire sous forme de « schémas ». Le « schéma » de Bartlett est « une organisation active de réactions ou d'expériences passées, qui est supposée toujours opérer lors d'une réponse adaptée de l'organisme » (traduit de Bartlett, 1932, p. 201). Autrement dit, un schéma est une structure de connaissances qui regroupe les croyances et les opinions d'un individu sur son environnement. Il guide l'attention portée à l'information, sa perception, sa sélection, sa catégorisation, sa compréhension, son interprétation et sa mémorisation (Davis & Loftus, 2007). La notion de schéma a durablement influencé les chercheurs travaillant sur la mémoire, mais également ceux s'intéressant aux rumeurs. Ainsi, bien que Bartlett n'ait pas directement souhaité opérationnaliser la transmission de ce type d'information contrairement à Stern (1902, cité par Froissart, 2002a) ou Kirkpatrick (1932), ses conclusions détaillées ont fortement inspiré Allport et Postman (1947) dont les travaux restent une référence dans l'étude des rumeurs.

3.2. Les études d'Allport et Postman (1945, 1947)

Les études de laboratoire d'Allport et Postman (1945, 1947) sont célèbres pour leur utilisation de la méthode des chaînes et les résultats qu'elle a amenés. Les deux chercheurs américains l'ont employée auprès de plus de 40 groupes de 6 ou 7 participants provenant d'univers variés : des étudiants, des enseignants, de jeunes recrues de l'armée américaine, les patients d'un hôpital militaire, des officiers de police… Dans la procédure « classique » mise au point par Allport et Postman, les participants doivent écouter attentivement la description d'une image effectuée par un tiers, description comportant une vingtaine de détails. Plusieurs images ont été utilisées par les chercheurs et la plus citée montre un échange entre deux personnages dans le métro, un Blanc tenant un couteau et un Noir (voir figure 7.1.). Le sujet est ensuite invité à répéter le plus exactement possible le récit à un second maillon sans toutefois avoir la possibilité de voir l'image. Le rappel se produit ainsi à 5 ou 6 reprises. Dans

une variante de cette procédure, Allport et Postman ont inclus un public composé de 20 à 300 personnes afin d'observer son impact sur les reproductions.

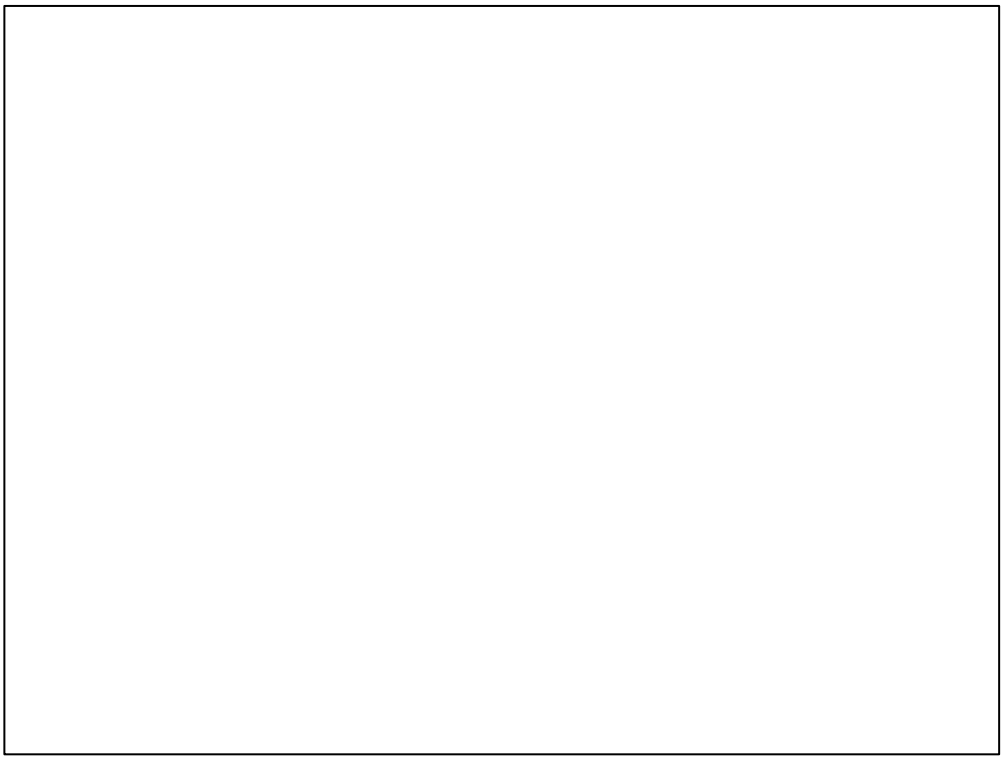


Figure 7.1. Exemple de matériel utilisé par Allport et Postman (1945) dont la description constitue le point de départ des chaînes de reproduction (tiré d'Allport & Postman, 1945, p. 71) (droits d'auteur non acquis)

L'intérêt des auteurs s'est porté sur les derniers rappels effectués dans les chaînes. Leur analyse a mis en évidence des distorsions communes à celles que Bartlett (1932) a obtenues en étudiant la perception et la mémoire. Elles témoignent donc de l'influence néfaste du temps qui passe et des attitudes des individus. En outre, les auteurs ont noté que la présence d'un public conduit à des rappels plus courts et moins précis et semble donc inciter les participants à plus de prudence. Comme Stern (1902, cité par Froissart, 2002a) et Kirkpatrick (1932), Allport et Postman ont identifié plusieurs processus impliqués dans l'écart obtenu entre la première description et la dernière reproduction et supposés fonctionner simultanément : la *réduction* (« leveling »), l'*accentuation* (« sharpening ») et l'*assimilation* (« assimilation »). Globalement, ces trois processus assurent deux grandes fonctions. Dans un premier temps, en raison des capacités limitées de la mémoire humaine, une adaptation du message est nécessaire pour que celui-ci soit retenu. Il est ainsi raccourci, simplifié et rendu plus ou moins cohérent. En outre, les modifications apportées ne se font pas au hasard : elles

expriment les attentes, les habitudes, les opinions et les intérêts de la population, expriment une forme de « pensée sociale ».

3.2.1. La réduction

Le premier processus à l'œuvre lors de la circulation d'une rumeur selon Allport et Postman (1945, 1947) correspond à la « réduction » importante du nombre de détails rappelés au fil des transmissions. Plus précisément, les auteurs ont observé une chute brutale du nombre d'éléments mentionnés en début de chaîne avant une relative stabilisation lors des derniers rappels (voir figure 7.2.). Ainsi, la description initiale d'une vingtaine de détails n'en comprend plus que 5 en moyenne après 3 transmissions et prend la forme d'un slogan parfois dénué de sens mais retenu sans effort. Ce phénomène de réduction est le plus évident et le plus régulier. En effet, Allport et Postman (1945) y reconnaissent la courbe d'oubli déterminée par Ebbinghaus (1885). Ils notent néanmoins que les limites de la mémoire de plusieurs individus conduisent à un oubli plus rapide que celles de la mémoire d'un seul. Selon eux, les processus sélectifs de cette forme collective de mémoire accomplissent en quelques minutes ce que ceux de la mémoire individuelle font en plusieurs semaines.

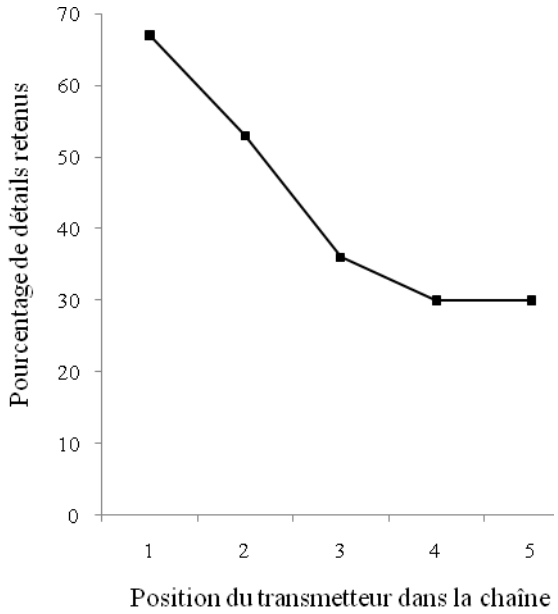


Figure 7.2. Évolution du pourcentage moyen de détails rappelés dans 11 chaînes selon la position du participant dans la chaîne (d'après Allport & Postman, 1945, p. 76)

Ce processus de réduction s'explique donc de manière satisfaisante par la capacité limitée de la mémoire de chaque participant. Néanmoins, Allport et Postman (1947) notent que l'omission de certains détails n'est pas hasardeuse. Des éléments semblent en effet plus sensibles à l'oubli, tels que les titres ou les noms propres peu connus. Surtout, la réduction est déterminée par les intérêts des participants. Ainsi, dans une chaîne de jeunes recrues de l'armée, des éléments fréquemment omis par d'autres professionnels sont conservés, tels que les distances, car ils sont fréquemment utilisés dans le cadre de leur activité.

3.2.2. L'accentuation

Le second processus mis en évidence par Allport et Postman (1945) est un phénomène d'« accentuation » complémentaire de la réduction. En effet, les détails qui ne sont pas omis sont accentués, c'est-à-dire sélectionnés voire modifiés et persistants au fil des transmissions où ils prennent une place plus importante et plus précoce. Tout comme la réduction, l'accentuation est déterminée par certaines caractéristiques invariantes des informations. Ainsi, les termes inusuels, les nombres, les symboles familiers et les marqueurs contextuels de temps et de lieu sont globalement bien retenus. Ils peuvent prendre une saillance plus grande au fil des transmissions que le thème ou des éléments centraux des scènes. L'accentuation s'accompagne aussi de modifications. Des nombres, comme les distances ou les tailles, peuvent être augmentés d'un rappel à l'autre ou un temps passé peut être transformé en temps présent afin de rendre le récit plus actuel, intéressant et impliquant.

Les processus de réduction et d'assimilation dépendent donc en partie de « déterminants primaires » c'est-à-dire des caractéristiques du stimulus qui attirent l'attention des individus quels qu'ils soient, puis guident les processus perceptif et mnésique (Postman et al., 1948). Mais les intérêts et, plus largement, l'attitude, les croyances et les connaissances des sujets semblent également jouer un rôle. Ce que Bartlett (1932) a théorisé en termes d'influence schématique, Allport et Postman (1945, 1947) l'appellent assimilation.

3.2.3. L'assimilation

Le phénomène d'assimilation désigne « la force attractive puissante exercée sur la rumeur par les habitudes, les intérêts et les sentiments existant dans l'esprit du récepteur »

(traduit d'Allport & Postman, 1945, p. 75), force qui détermine les processus quantitatifs de réduction et d'accentuation. Autrement dit, l'assimilation renvoie au fait que les caractéristiques de l'individu déterminent les modifications qu'il apporte au message. Ces caractéristiques étant nombreuses (habitudes, attitudes, intérêts, émotions, préjugés, etc.), l'assimilation prend différentes formes plus ou moins « émotionnelles ». Les formes les plus cognitives expriment le souhait des participants de reproduire un récit court, simple et cohérent. Les formes les plus affectives, plus intéressantes et étonnantes, montrent l'influence des croyances et des opinions des sujets sur le contenu de leurs reproductions. Allport et Postman distinguent par exemple une assimilation aux intérêts : le sexe, la profession et, plus généralement, le groupe d'appartenance déterminent les détails retenus, les éléments oubliés et les modifications qui, ainsi, diffèrent d'une chaîne à une autre et d'un participant à l'autre. Une autre forme émotionnelle d'assimilation correspond à l'influence des préjugés qui a été grandement discutée. En effet, selon Allport et Postman, les modifications apportées au message au fil de ses transmissions laissent apparaître l'influence de stéréotypes négatifs au sujet d'autrui : les détails sont réduits ou accentués de manière à exprimer ou renforcer une attitude hostile des participants à l'égard d'une catégorie sociale. L'exemple le plus connu et le plus frappant de ce processus concerne l'image représentant les deux personnages dans le métro (voir figure 7.1.). En effet, la moitié des *chaînes* constituées par les chercheurs ont, à un moment ou à un autre, modifié le même élément dans le même sens : le rasoir tenu par le personnage blanc change de main pour finalement être brandi par le personnage noir qui se montre parfois menaçant et agressif. À l'inverse, des chaînes de participants noirs minimisent le facteur racial : la couleur de peau est parfois oubliée et il n'y a aucun changement apporté à l'identité de celui qui tient le rasoir. On notera toutefois que cet ensemble de résultats fera l'objet de remises en question empiriques et méthodologiques dans les années 1980 (Boon & Davies, 1987 ; Treadway & McCloskey, 1989).

Un cas particulier d'assimilation renvoie aux inventions et élaborations. Elles concernent les détails apparaissant dans un rappel qui ne peuvent trouver leur origine dans la modification, même profonde, d'un élément présenté. Néanmoins, les élaborations mises en évidence par Allport et Postman correspondent souvent à des erreurs : le rappel d'un participant est mal compris ou mal perçu, ce qui produit des incohérences. Ainsi, pour les auteurs, le fameux « effet boule de neige » censé caractériser l'augmentation des informations contenues dans la rumeur au fil de sa transmission, est une idée fausse. En effet, selon eux, contrairement aux légendes dont la longueur est libre et souvent importante, la rumeur

nécessite d'être concise pour être rapidement et facilement comprise, mémorisée et transmise, ce qui interdit l'ajout d'informations.

3.3. L'utilisation actuelle de la méthode

La méthode des chaînes bénéficie toujours de l'intérêt des chercheurs qui souhaitent offrir de nouvelles interprétations à l'évolution des rumeurs (Rossignol, 1973) ou qui poursuivent le but de mesurer l'influence de différentes variables sur les modifications observées au fil de la circulation de l'information à la lumière des propositions d'Allport et Postman (1945, 1947). Tafani et al. (2006) notent ainsi que l'implication du sujet dans le contenu du message limite le processus de réduction : l'importance représentée par l'information rend les participants plus vigilants quant à son rappel. En revanche, l'implication renforce les processus d'accentuation et d'assimilation : la structure et le contenu de la rumeur sont modifiés dans le sens d'une sous-estimation des éléments susceptibles de remettre en cause le groupe d'appartenance des sujets. La même année, Marques, Páez, Valencia et Vincze (2006) montrent que l'information rumorale est jugée plus crédible quand elle est attribuée à une source du même groupe ethnique que le participant et qu'elle évoque des massacres effectués par un autre groupe que l'inverse. Les processus de réduction, d'accentuation et d'assimilation tendent également à valoriser l'appartenance du sujet. Ce dernier omet plus d'informations défavorables à sa communauté et mémorise plus d'éléments qui lui sont positifs. Enfin, une étude de Simon et Roussiau (2011) révèle que la circulation des informations au sein de chaînes de femmes ou d'hommes traduit une assimilation au genre du participant : chaque groupe effectue des erreurs de rappels donnant une image favorable de son groupe, particulièrement les hommes.

Dans la même veine, un ensemble de travaux a porté sur la transmission de stéréotypes au sein de chaînes sans toutefois viser explicitement et/ou systématiquement l'opérationnalisation de la rumeur. Leurs résultats s'appliquent néanmoins sans difficulté à cette forme de communication puisqu'ils portent sur le bouche à oreille. Il apparaît ainsi qu'une information acquise par ce moyen est plus persuasive qu'une information obtenue via un média plus classique telle que la lecture d'un texte (Herr, Kardes, & Kim, 1991, expérience 1). En outre, des stéréotypes discutés dans le cadre d'une chaîne se révèlent particulièrement consensuels et résistants au démenti (Thompson, Judd, & Park, 2000, expérience 1). Enfin, contrairement à un rappel effectué individuellement, au sein de chaînes,

les informations transmises vont préférentiellement dans le sens des stéréotypes partagés par les sujets (Clark & Kashima, 2007 ; Kashima, 2000). Ce biais est particulièrement important dans une situation où les maillons des chaînes poursuivent le but d'*informer* un tiers et non de *mémoriser* le matériel (Lyons & Kashima, 2006), qui plus est quand ce tiers est présenté comme naïf (Lyons & Kashima, 2003). Et, on le sait, les rumeurs sont justement transmises au sein des groupes dans le but d'informer autrui et non dans l'objectif de se montrer exact et juste.

Une autre utilisation de la méthode des reproductions sérielles, bien qu'ancienne, mérite tout notre intérêt. Elle nous vient de Deese (1961), à l'origine du paradigme d'étude des faux souvenirs DRM. En effet, intéressé par les travaux d'Allport et Postman (1945, 1947), Deese a souhaité tester le rappel des fameuses listes d'associés au sein de chaînes de participants. Autrement dit, l'information transmise d'un maillon à un autre correspond ici aux associés produits en rappel libre par le sujet précédent. L'utilisation de cette adaptation de la méthode des reproductions sérielles a amené Deese à effectuer les mêmes observations que les Américains. Le nombre de mots rappelés est ainsi fortement réduit d'un participant à l'autre et dépend de la force associative de l'item à la liste. Autrement dit, les mots fortement associés à la thématique de la liste sont moins fréquemment victimes d'oublis. De même, les modifications apportées vont dans le sens de l'association. Enfin, des intrusions sont observées dès le premier maillon et sont fréquemment conservées par les autres participants parce qu'elles correspondent à des associés forts. Une étude plus récente de Roediger, Meade, Wong, Olson et Gallo (2003, cités par Gallo, 2006) montre qu'il en est de même si l'intrusion correspond au leurre. Ce dernier étant fortement associé aux mots présentés, sa mention précoce dans le rappel d'une chaîne de sujets est conservée par la suite. Selon Deese, ces résultats impliquent que la transmission d'une information au sein d'un groupe dépend en partie du réseau associatif que partagent ses membres, réseau spécifique à une classe, des occupations, des intérêts…

3.4. Les limites de la méthode

Les chercheurs utilisant la méthode des reproductions sérielles aujourd'hui en connaissent les limites. Les travaux d'Allport et Postman (1945, 1947) ont effectivement fait l'objet de vives critiques principalement portées sur le caractère artificiel de la procédure (voir par exemple Kapferer, 1987 et Froissart, 2002a). Dans leurs écrits, les deux chercheurs

américains eux-mêmes regrettent que le contrôle optimal de la situation permis par leurs études en laboratoire s'accompagne d'une simplification excessive des processus impliqués dans la transmission des rumeurs. Allport et Postman ont ainsi admis que leurs expériences ne permettaient pas de reproduire le caractère habituellement spontané de la transmission d'une rumeur, les motivations des transmetteurs, l'impact des émotions ou les relations que les individus entretiennent dans la réalité. En effet, la situation expérimentale invite le sujet à être précis et prudent, celui-ci ne peut échanger et sent que la véracité et l'exactitude de ses rappels font l'objet du jugement d'un expérimentateur. Toutefois, selon les auteurs, pour ces raisons, les distorsions observées en laboratoire seraient moins importantes que celles observées en situation naturelle, ce qui n'enlèverait rien à la pertinence de leurs conclusions (Allport & Postman, 1947).

D'autres chercheurs ont néanmoins soulevé d'autres limites liées à l'utilisation de la méthode des reproductions sérielles dans l'étude de la rumeur. Peterson et Gist (1951) puis Buckner (1965) et Rouquette (1975) regrettent ainsi l'unilatéralité des communications : celle-ci n'opérationnalise pas la transmission réelle d'un message qui peut être reçu par le même individu de plusieurs personnes et transmis par ce même individu à plusieurs personnes, différemment selon les relations qu'ils entretiennent et les objectifs poursuivis. Les processus de réduction, d'accentuation et d'assimilation peuvent s'en trouver fortement modifiés et un « effet boule de neige » peut alors être observé. Pour Caplow (1947), ce sont les caractéristiques temporelles de la circulation d'une rumeur qui manquent aux études d'Allport et Postman (1945, 1947). Les rumeurs présentent par exemple une durée de vie plus longue que ce qui en est opérationnalisé, ce qui peut, ici aussi, influencer les processus à l'œuvre dans la transformation du message. Froissart (2002a) a énoncé des critiques très dures à propos des travaux ayant utilisé la méthode des chaînes et estime, comme on l'a vu, que cette dernière ne permet d'appréhender qu'un infime aspect du phénomène rumoral, qui ne lui est pas spécifique qui plus est : les distorsions du message durant sa propagation. Cette limite avait déjà été soulevée par Shibutani en 1948 qui, par ailleurs, regrette que l'aspect collectif des rumeurs n'apparaisse pas suffisamment dans les études de laboratoire.

Cependant, Shibutani (1948) a également salué le travail des deux Américains en considérant que leurs écrits constituaient une révolution pour l'intérêt qu'ils montraient à un phénomène passionnant, omniprésent et jusqu'à présent délaissé par les chercheurs. De plus, si la méthode présente des limites indéniables, elle reste, aujourd'hui encore, l'un des rares moyens à la disposition du scientifique qui souhaite mener une étude sur les rumeurs en laboratoire. Cette dernière reste nécessaire puisque, on le verra, le phénomène est loin d'être

théorisé de manière consensuelle. Il s'est toutefois révélé nécessaire de mettre à l'épreuve des faits les propositions théoriques d'Allport et Postman (1945, 1947).

4. DU LABORATOIRE AU TERRAIN

Face aux limites présentées par la méthode des chaînes, des chercheurs ont abandonné le laboratoire au profit du terrain, ce qui les a amené à vérifier ou remettre en question les propositions théoriques d'Allport et Postman (1945, 1947). Dans ce cadre, deux démarches se distinguent. La première renvoie à l'observation de rumeurs « réelles » et la seconde consiste à construire et implanter une rumeur en milieu naturel. Nous illustrerons ces deux méthodes d'étude des rumeurs par des recherches devenues classiques puis nous discuterons des difficultés inhérentes à leur emploi.

4.1. L'observation de rumeurs

La première démarche consiste à « observer » et analyser des rumeurs naturellement apparues et transmises dans un groupe via la passation d'entretiens. Elle constitue la méthode d'étude du phénomène la plus naturelle et la plus précoce. Ainsi, dès 1910, Jung (1935) analyse par ce moyen une rumeur circulant dans un collège et en attribue l'origine aux rêves d'une jeune fille. En psychologie sociale, les recherches de Festinger et al. (1948) et de Peterson et Gist (1951) constituent des illustrations désormais classiques de ce tournant méthodologique.

4.1.1. Festinger et al. (1948)

Festinger et son équipe (1948) ont rencontré les habitants d'un quartier ayant vu apparaître et circuler une rumeur quelques mois auparavant. Une consultante extérieure à la communauté appelée pour y organiser des activités est en effet suspectée de vouloir propager ses idées communistes. Dans leur analyse des entretiens effectués avec certains habitants, Festinger et al. se sont attachés à déterminer les raisons de la création de l'information ainsi

que ses fonctions. Selon eux, la rumeur trouve tout d'abord son origine dans des motivations individuelles : la consultante extérieure a rempli une mission, avec succès, qui était auparavant celle de la présidente et de la secrétaire du comité de locataires. Ces dernières ont perdu leur rôle de leader et ont été décrédibilisées. Elles ont ainsi éprouvé le besoin de faire courir des bruits hostiles sur leur rivale. En outre, le succès de l'action de cette dernière a suscité des interrogations chez certains habitants. En a résulté un « flou cognitif » c'est-à-dire un sentiment d'insécurité face à une situation qui semble incontrôlable et imprévisible. En caractérisant la consultante et en lui attribuant des intentions condamnables, la rumeur permet d'appréhender les raisons des événements et donne l'illusion de pouvoir les contrôler et les prévoir. Enfin, le sentiment d'insécurité éprouvé semble dépendre largement de l'implication des individus dans la situation. Les habitants directement concernés par le travail de la consultante se sont ainsi montrés plus réceptifs à l'information créée car celle-ci s'est révélée particulièrement pertinente et utile pour eux. Si l'étude écologique de Festinger et al. présente des intérêts non négligeables, leurs conclusions peuvent néanmoins sembler familières : leur flou cognitif ressemble à l'ambiguïté d'Allport et Postman (1945, 1947) alors que l'implication se rapproche de l'importance.

4.1.2. Peterson et Gist (1951)

Contrairement à la situation étudiée par Festinger et al. (1948), les rumeurs analysées par Peterson et Gist (1951) visent à expliquer un événement réel, précis et particulièrement anxiogène : le viol et le meurtre d'une adolescente dans une petite ville américaine. Le crime, non résolu, a bénéficié de multiples interprétations sous forme de rumeurs dans les semaines qui ont suivi l'événement. Si ces dernières connaissent diverses variations, elles visent toutes à dresser un portrait du meurtrier afin de réduire le sentiment d'incertitude engendré par la situation. À l'aide d'entretiens, Peterson et Gist se sont attachés à étudier l'évolution des informations au fil de leur circulation dans la ville. Leur première observation s'oppose aux conclusions d'Allport et Postman (1945, 1947) : le message ne subit pas un important processus de réduction. Il semble, à l'inverse, que les individus impliqués rapportent l'information avec précision et justesse. Par contre, de nombreuses additions sont observées : parce qu'ils sont impliqués, les transmetteurs ajoutent des détails à l'information, élaborent et diversifient le message. Selon les auteurs, cet « effet boule de neige » est central dans la circulation de rumeurs réelles et ne vise pas simplement à rétablir de la cohérence comme le

postulent Allport et Postman. La rumeur serait, par définition, un processus d'élaboration de l'information. Elle serait le produit d'un effort collectif d'interprétation d'une situation problématique et importante à propos de laquelle les informations officielles manquent. Et, parce qu'elle dépend des attitudes et des croyances des individus, la rumeur serait une forme d'opinion publique commune aux membres d'un groupe.

4.1.3. Les problèmes posés par la méthode

L'étude de Peterson et Gist (1951) montre que l'observation de rumeurs en milieu naturel permet de saisir des aspects du phénomène absents lors de son opérationnalisation dans un laboratoire tel que l'effet boule de neige. Cette méthode s'accompagne néanmoins de difficultés particulières. En effet, comme le notent Festinger et al. (1948) eux-mêmes, le recueil des transmissions relatives à une rumeur réelle est nécessairement partiel. Il se révèle impossible, pour le chercheur, d'appréhender toutes les communications circulant ou ayant circulé dans un groupe au sujet d'un événement. Les conclusions issues des entretiens sont donc, elles aussi, inévitablement partielles. Le principal problème posé par l'observation et l'analyse de rumeurs réelles est cependant tout autre. En effet, quand elle circule, l'information n'est pas qualifiée de rumeur par les transmetteurs et il est délicat pour le scientifique d'y reconnaître son objet d'étude. Une communication devient éventuellement une rumeur quand elle se révèle fausse et ne circule plus car le concept souffre d'une vision négative de la part du sens commun. Le chercheur prend donc généralement connaissance trop tard du caractère rumoral d'un message et étudie ce que d'anciens transmetteurs considèrent aujourd'hui comme une information fausse, un commérage ou de la médisance. Leur point de vue est donc différent et ce ne sont plus des rumeurs en tant que telles que le chercheur étudie (DiFonzo & Bordia, 2007 ; Fraïssé, 2010 ; Kapferer, 1987 ; Roussiau & Bonardi, 2003). Enfin, s'il se révèle possible d'appréhender le message lors de sa circulation, d'autres problèmes se posent. En effet, comme l'ont mis en évidence Peterson et Gist notamment, la rumeur révèle et se fonde sur les croyances d'un groupe qu'elle vise à défendre. Or, le chercheur appartient rarement au groupe dont il étudie les communications. Les individus interrogés le considèrent comme un observateur extérieur à qui ils ne peuvent transmettre les informations de la même manière qu'aux autres membres du groupe. Ce sont donc toujours des aspects partiels des rumeurs qui sont appréhendés (Fraïssé, 2010).

4.2. La création de rumeurs

La seconde démarche consiste à créer une information et à l'implanter dans un milieu fermé à l'intention d'un groupe restreint dont les membres sont « naïfs ». Les transmissions sont récoltées par l'intermédiaire de complices ou via la passation d'entretiens après-coup. Ces deux modes de recueil des données ont été utilisés respectivement par Back et al. (1950) et Schachter et Burdick (1955) à l'occasion d'étude devenues classiques. Il apparaît néanmoins que cette méthode est rarement mise en œuvre car elle nécessite la maîtrise de nombreux facteurs nécessaire à l'efficacité de l'implantation de l'information.

4.2.1. Back et al. (1950)

Grâce à un petit nombre de salariés complices, Back et al. (1950) ont implanté neuf rumeurs aux différents niveaux hiérarchiques d'une entreprise qui emploie 55 personnes. Les compères des chercheurs devaient noter les transmissions effectuées à propos des rumeurs aux différents niveaux de l'entreprise durant les quatre mois qui ont suivi leur implantation. La question que se sont posés Back et ses collaborateurs porte sur les différents aspects de la transmission d'une rumeur en milieu fermé : qui communique quoi à qui ? Les chercheurs ont donc analysé le type d'information transmise, sa source, son récepteur et la direction de la transmission dans l'entreprise : la rumeur va-t-elle vers des niveaux supérieurs, inférieurs ou se cantonne-t-elle au niveau dans lequel elle a été implantée ? Il se trouve que certaines rumeurs ont circulé considérablement alors que d'autres n'ont pas bénéficié de l'intérêt des salariés. Le succès de l'information semble dépendre de l'implication de l'individu dans la nouvelle et de son utilité pour le groupe. Ainsi, deux des neuf rumeurs introduites se sont révélées pertinentes pour un niveau hiérarchique particulier. Elles y ont été abondamment commentées sans toutefois atteindre d'autres niveaux. À l'inverse, d'autres rumeurs ont largement circulé au sein de l'entreprise, principalement vers des échelons hiérarchiques supérieurs. Plus qu'une meilleure compréhension des rumeurs, l'étude de Back et al. a permis de souligner la complexité du phénomène et les difficultés inhérentes à son étude en milieu naturel.

4.2.2. Schachter et Burdick (1955)

L'étude de Schachter et Burdick (1955) a la particularité de présenter différentes conditions expérimentales. L'objectif des auteurs était de tester, en milieu naturel, l'impact de ce qu'ils nomment le « manque de clarté cognitive » sur la transmission d'une rumeur. Ce facteur renvoie à l'ambiguïté d'Allport et Postman (1945, 1947) ou au flou cognitif de Festinger et al. (1948). Pour cela, trois groupes expérimentaux ont été constitués dans une école de jeunes filles. Deux groupes composés de plusieurs classes ont été mis dans une situation d'incertitude : la principale de l'école est entrée dans les classes et a demandé mystérieusement à une élève de la suivre. L'un des groupes est également confronté à une rumeur censée expliquer la situation : des copies auraient été volées précédemment. Un dernier groupe n'a pas expérimenté le manque de clarté cognitive créé par l'intervention de la principale mais a été informé de la rumeur. Le jour-même, les expérimentateurs ont interrogé les jeunes filles et constaté que l'information était peu transmise quand la situation n'était pas ambiguë. En revanche, les classes qui ont expérimenté un manque de clarté cognitive ont rapporté significativement plus la rumeur étudiée ainsi que d'autres messages non implantés par les chercheurs. L'incertitude connue par des individus impliqués serait donc un élément essentiel à la création et la diffusion d'une rumeur. En outre, contrairement à ce qu'Allport et Postman avaient observé en laboratoire, les informations ont connu peu de distorsions dans l'étude de Schachter et Burdick. Selon ces derniers, comme Peterson et Gist (1951), l'implication limiterait les modifications apportées au message lors de sa circulation.

4.2.3. Les problèmes posés par la méthode

L'intérêt de la création de rumeurs en milieu naturel est de conserver un certain contrôle d'une situation qui reste relativement écologique. Néanmoins, ce double aspect soulève des limites énoncées par Back et al. (1950) : le contrôle s'accompagne nécessairement d'une certaine artificialité comme c'est le cas avec l'intervention de complices. En même temps, l'implantation en milieu naturel interdit un contrôle total. Ici aussi, un recueil complet des transmissions se révèle impossible. Le principal problème posé par la méthode réside néanmoins ailleurs. En effet, le chercheur qui implante une rumeur en milieu naturel souhaite que l'information suscite l'intérêt des participants et circule voire se transforme. Autrement dit, l'utilisation de cette méthode d'étude vise à mieux comprendre un

phénomène complexe, mais nécessite d'en connaître suffisamment les conditions d'apparition et de circulation pour s'avérer efficace. Deutsch (1982) a ainsi expérimenté un échec en tentant d'introduire une rumeur au sein d'une petite entreprise, ce qu'il explique ainsi : « Ne faisant surgir qu'un faible intérêt, ne satisfaisant aucun désir, n'apportant de solution à aucun conflit psychologique, ne répondant à aucune préoccupation latente, ne se référent à aucun mythe actuel ou ancien, [les rumeurs] ont suscité peu de discussions malgré les relances insistantes effectuées par les "informateurs" et sont presque toujours tombées dans le silence au lieu de s'amplifier, de se déformer et de s'intégrer dans des croyances » (pp. 103-104). À l'inverse, une information implantée en milieu naturel peut se révéler très efficace mais incontrôlable. En ne maîtrisant plus ce qu'il crée, le chercheur s'expose à des problèmes éthiques (Froissart, 2002a ; Reumaux, 1998). Villeneuve et Moulène (2007) donnent à se sujet l'exemple d'une rumeur de disparition volontairement mise en circulation en 2000. Cette dernière s'est révélée efficace puisqu'elle a bénéficié de la confiance de la population et a circulé en dehors du contrôle de son créateur, un artiste, jusqu'à ce que la police dresse un portrait-robot de la personne soi-disant disparue.

5. CONCLUSION : LA PROBLÉMATIQUE DES RUMEURS

Chacun à leur manière, Stern (1902, cité par Froissart, 2002a), Bloch (1921), Kirkpatrick (1932) et Prasad (1935) ont été des précurseurs dans l'intérêt qu'ils ont porté à un phénomène délaissé par les scientifiques, dévalorisé par le sens commun et considéré comme nuisible par tous : les rumeurs. Cependant, comme nous l'avons vu, il faudra attendre la seconde guerre mondiale pour que les recherches se multiplient : Knapp (1944), Allport et Postman (1945, 1946, 1947) et Allport et Lepkin (1945) tentent alors de mieux comprendre le phénomène pour mieux le combattre ou, du moins, le contrôler, dans un contexte où la désinformation, la propagande et les fausses nouvelles nuisent à l'effort de guerre et au moral de la population. Si leurs propositions ont fait l'objet de nombreuses critiques, elles n'en restent pas moins pertinentes sous de nombreux aspects. Ainsi, la classification de Knapp restera longtemps utilisée (Nkpa, 1975). La loi basique des rumeurs d'Allport et Postman transparaît dans les travaux de Festinger et al. (1948) et de Schachter et Burdick (1955) : l'ambiguïté devient le flou cognitif ou le manque de clarté cognitive et au concept d'importance correspond celui d'implication. Après avoir été l'objet des expérimentations

d'Allport et Postman, la question des modifications subies par le message au cours de sa diffusion reste centrale dans les travaux de Peterson et Gist (1951), de Deese (1961) ou de Tafani et al. (2006). Enfin, la fonction de défense d'une identité groupale assurée par les rumeurs apparaît dans la plupart des écrits d'hier et d'aujourd'hui (Allport & Postman, 1945, 1947 ; Marques et al., 2006 ; Peterson & Gist, 1951 ; Prasad, 1935, 1950).

L'utilisation plus récente de la méthode des reproductions sérielles dans diverses études montre que les rumeurs intéressent toujours les chercheurs. Il apparaît en effet que ces dernières ne se cantonnent pas à des situations de crise extrême et, de plus, se sont adaptées à la modernité. Les années 1980 ont ainsi connu un regain d'intérêt de la part des scientifiques pour ce phénomène complexe et mystérieux. Une synthèse de ces travaux plus récents sera proposée dans le chapitre suivant et nous permettra d'effectuer plusieurs observations. La première d'entre elle concerne le changement de regard des chercheurs sur les rumeurs : parce qu'elles révèlent les interrogations de la population et assurent des fonctions particulières pour les groupes, il est nécessaire de les comprendre avant de les contrôler et d'adopter un point de vue neutre et objectif à leur égard. La deuxième observation explique que le chapitre 8 accorde une place réduite à un pan de recherche si dense et étendu dans le temps : au fil des années, les mêmes aspects des rumeurs intéressent et intriguent les chercheurs. Il s'agit notamment de leur transmission, leur véracité, leur négativité et leur spécificité. Néanmoins, aujourd'hui encore, aucune théorie ne semble répondre à toutes ces questions de manière satisfaisante. La rumeur reste insaisissable et son étude problématique. En effet, les travaux des années 1940 et 1950 ont fait l'objet de critiques plus ou moins vives : l'observation et la création de rumeurs en milieu naturel se révèlent complexes, contraignantes et nécessairement partielles (Back et al., 1950 ; Festinger et al., 1948). L'appréhension des rumeurs en laboratoire par la méthode des reproductions sérielles est jugée réductrice et artificielle (Froissart, 2002a). Pourtant, aucune alternative satisfaisante ne se fait jour.

CHAPITRE 8 : QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DES RUMEURS

1. INTRODUCTION : VERS UNE COMPRÉHENSION DES RUMEURS

Après avoir été considérées comme risibles et dénuées d'importance, les rumeurs ont ouvertement intéressé les chercheurs durant le second conflit mondial. Alors assimilées à de « fausses nouvelles », elles inquiètent car elles bénéficient de la confiance d'une population anxieuse, impliquée et en demande d'information. Surtout, ces rumeurs de guerre désinforment, exacerbent les tensions voire créent des paniques collectives et doivent ainsi être contrôlées (Allport & Postman, 1945, 1947 ; DiFonzo & Bordia, 2007 ; Prasad, 1935). C'est dans cet objectif que des mesures sont proposées visant à lutter contre ce qui est alors considéré comme un fléau (Knapp, 1944). Néanmoins, le risque représenté par les rumeurs en période de crise suscite également des réflexions et des recherches productives : des catégorisations et une loi sont proposées, des enquêtes sont menées et des expérimentations mises au point (Allport & Lepkin, 1945 ; Allport & Postman, 1945, 1947 ; Knapp, 1944 ; Prasad, 1935, 1950). Les chercheurs estiment alors connaître les conditions d'apparition de ces informations invérifiées, leurs fonctions et les caractéristiques de leur transmission : les rumeurs fournissent une explication à une situation désagréable et inquiétante tout en préservant l'identité du groupe impliqué et, dans ce but, elles subissent différentes transformations au cours de leur circulation (Allport & Postman, 1945, 1947).

Comme le montre la figure 8.1. ci-après, les rumeurs ont fait l'objet d'une trentaine de publications indexées dans la base de données Psycinfo durant les années 1940-1950 alors

qu'elles n'avaient éveillé l'intérêt que de quelques chercheurs auparavant, à l'image de Stern (1902, cité par Froissart, 2002a) ou de Kirkpatrick (1932). Au sortir de la guerre, les rumeurs semblent avoir évité le laboratoire du scientifique : le nombre de publications ayant pour titre « rumeur », « rumour » ou « rumor » chute jusqu'à la fin des « trente glorieuses ». La population semble avoir été épargnée par les informations douteuses caractéristiques des périodes de trouble. En outre, circulant préférentiellement par le moyen du bouche à oreille selon Allport et Postman (1945, 1947), les rumeurs devaient s'éteindre parallèlement au développement de nouveaux moyens de communication. Pourtant, l'intérêt du chercheur pour les rumeurs renaît dans les années 1980 avec, notamment, les études du sociologue américain Rosnow (1988, 1991) et, en France, la publication des ouvrages de Rouquette (1975) et de Kapferer (1987). Les recherches continuent de se multiplier dans les années 1990 grâce à des travaux portant sur les légendes urbaines (Campion-Vincent & Renard, 1992, 2002) et se poursuivent aujourd'hui encore de manière croissante et dispersée. Les rumeurs ont donc persisté, se sont adaptées voire étendues tout en suscitant toujours de nombreuses interrogations.

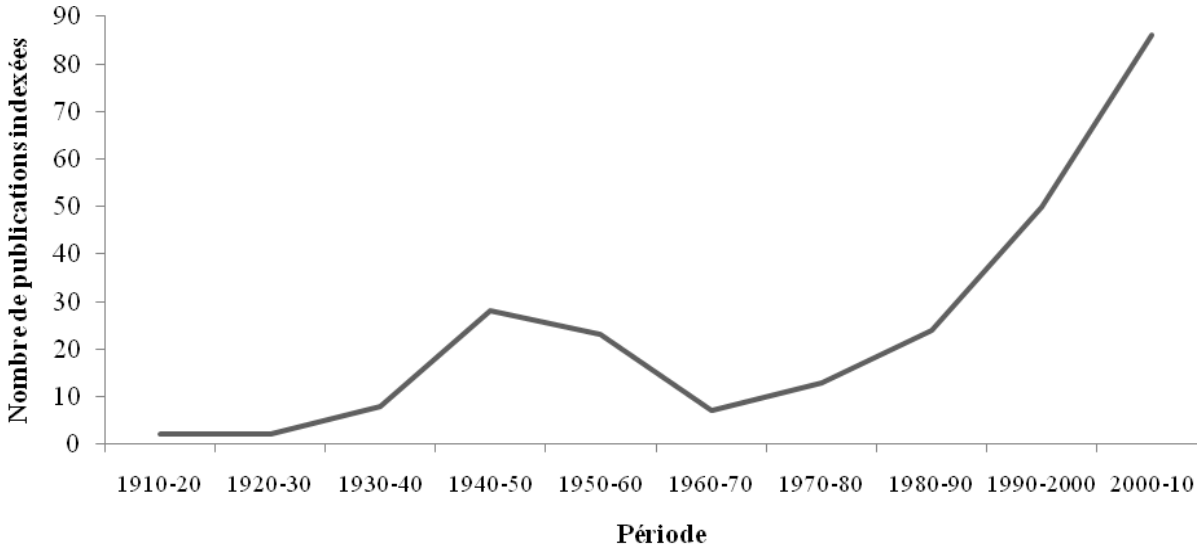


Figure 8.1. Évolution du nombre de publications comportant dans leur titre « rumeur* », « rumour* » ou « rumor* » indexées dans la base de données Psycinfo de 1910 à 2010

Le regard des chercheurs sur les rumeurs a par ailleurs beaucoup évolué. Excepté certaines propositions théoriques qui les qualifient de « schizoïdes », « paranoïdes », « hystériques » ou « perverses » (Reumaux, 1994), les scientifiques se refusent actuellement à considérer les rumeurs comme nécessairement fausses, irrationnelles, pathologiques et dangereuses (Kapferer, 1987 ; Rouquette, 1975). Aujourd'hui, le spécialiste se démarque des

précurseurs dont l'intérêt pour les rumeurs émanait d'un vœu de contrôle de l'information. Il souhaite comprendre son objet d'étude de manière neutre et objective tout en affirmant que les rumeurs ont une raison d'être par leur existence-même et qu'il est illusoire de vouloir les faire disparaître. Il ressort de ce souhait honorable une multitude de points de vue adoptés, des théories plus ou moins abouties mais aucune définition consensuelle du phénomène. Une synthèse des travaux effectués sur les rumeurs depuis Allport et Postman (1945, 1947) nous amène par ailleurs à faire un constat étonnant : les interrogations d'aujourd'hui sont celles d'hier et, malgré les critiques, les conclusions des précurseurs font l'objet de paraphrases et de développements. Nous illustrerons ce propos dans la première partie de ce chapitre avant de nous centrer sur un aspect du concept qui nous intéresse plus particulièrement : en quoi les rumeurs servent les intérêts d'un groupe.

En effet, si une définition du phénomène ne fait pas l'unanimité, ses fonctions sociales sont admises de tous et particulièrement visibles dans le cas de rumeurs à caractère religieux. Ces dernières feront l'objet de la dernière partie de ce chapitre qui tentera de mettre en évidence les liens unissant les croyances religieuses, les rumeurs et les faux souvenirs à travers deux exemples : les chasses aux sorcières moyenâgeuses et le complot sataniste américain.

2. LA COMPLEXITÉ DES RUMEURS

Après s'être cantonnée aux rumeurs de guerre, la recherche a proliféré de manière plus ouverte et dispersée soulignant ainsi une nouvelle fois la complexité du phénomène. En effet, la rumeur a de multiples facettes : elle effraie en période de crise mais amuse quand elle traite d'une célébrité ; elle se transforme de bouche à oreille et perdure indéfiniment sur la toile ; elle est plus qu'un commérage mais moins qu'une légende urbaine ; elle décrédibilise un président, met en faillite une entreprise et affole la Bourse ; elle est condamnée autant que relayée ; elle désinforme ou révèle une vérité (Froissart, 2002a). Cette complexité rend ardue la tâche de quiconque souhaite caractériser la rumeur. Pourtant, de nombreuses définitions du terme ont été proposées par des historiens, des juristes, des psychologues, des psychanalystes, des psychiatres, des sociologues ou encore des ethnologues (Froissart, 2002a ; Shibutani, 1966). Ces définitions scientifiques se révèlent parfois proches de celles du sens commun sans pour autant faire l'unanimité (Aldrin, 2005 ; Houdremont, 1999 ; Roussiau & Bonardi, 2003).

En effet, les rumeurs suscitent, aujourd'hui, les mêmes interrogations, discussions et désaccords qu'au sortir de la seconde guerre mondiale : connaissent-elles toujours des transformations durant leur circulation ? Sont-elles systématiquement fausses ? Une période de crise est-elle nécessaire à leur création ? En quoi se distinguent-elles d'autres formes de communication informelle ?

2.1. La question de la transmission

La transmission des rumeurs constitue sans aucun doute l'aspect le plus étudié du phénomène. En premier lieu, ce sont les éventuelles modifications de l'information durant sa circulation qui ont précocement intéressé les chercheurs. Alors que Prasad (1935, 1950) estime qu'elles sont moindres, les études d'Allport et Postman (1945, 1947) mettent en évidence des transformations profondes du message. Les conclusions des deux Américains ont depuis fait l'objet de développements et de précisions que nous allons rapidement et partiellement aborder (Kapferer, 1987 ; Rouquette, 1975). En second lieu, les canaux empruntés par la rumeur intriguent plus que jamais les chercheurs. En effet, alors qu'Allport et Postman (1947) la définissent comme un objet de croyance « passant de personne à personne, généralement par le bouche à oreille » (p. ix), l'adaptation de la rumeur aux nouveaux moyens de communication et son utilisation fréquente et ambiguë par les médias ont fait naître des questionnements inédits.

2.1.1. L'évolution du message

A la suite de Stern (1902, cité par Froissart, 2002a), Kirkpatrick (1932) et Bartlett (1932), la méthode des reproductions sérielles a amené Allport et Postman (1945, 1947) à identifier des processus typiques de transformation de l'information rumorale. Cette dernière subit une réduction, une accentuation et une assimilation qui traduisent les limites perceptives et mnésiques de l'individu ainsi que son inscription dans un groupe dont il défend les valeurs. Les conclusions des deux chercheurs ont attiré l'attention de la communauté scientifique et leurs études ont fait l'objet d'autant de critiques que de louanges. Pour Peterson et Gist (1951) par exemple, la méthode des reproductions sérielles est trop artificielle pour saisir l'ensemble des modifications subies par le message, notamment le fameux « effet boule de neige ». De la

même manière, selon Shibutani (1966), la rumeur n'est pas destructrice mais constructrice. Plus récemment, les réflexions se sont poursuivies et plusieurs catégorisations des transformations connues par la rumeur lors de sa circulation ont été proposées.

L'une des plus citées émane de Rouquette (1975) pour qui la transmission du message se caractérise notamment par l'attribution d'une source à l'information. Cette source assure plusieurs fonctions. Dans un premier temps, elle peut être vague, se référer à un « on » indéterminé qui permet au transmetteur de ne pas assumer entièrement ses propos. Dans un second temps, la source peut être une institution ou un professionnel supposé compétent dans le domaine abordé par la rumeur. Cette dernière est ainsi crédibilisée. Dans un dernier temps, l'information peut provenir de « l'ami d'un ami » (ADUA) dont l'intérêt est d'être impliqué et relativement proche du récepteur tout en n'autorisant aucune vérification (Campion-Vincent, 1997 ; Fine, 2006 ; Kapferer, 1987 ; Rouquette, 1975). Parmi les modifications de l'information rumorale qui ont intéressé Kapferer (1989), l'actualisation se révèle centrale. En effet, si les mêmes inquiétudes resurgissent et si les rumeurs utilisent de manière récurrente les mêmes motifs, il n'en est pas moins nécessaire de transmettre une information intéressante ici et maintenant. En ce sens, lors de sa circulation à travers le temps et les frontières, la rumeur subit des adaptations visant à la rendre utile pour le groupe concerné. Plus récemment, DiFonzo et Bordia (2007) ont dressé une liste des facteurs cognitifs, motivationnels, situationnels, groupaux et de réseau responsables des modifications de l'information au fil de sa circulation. Parmi eux, on peut distinguer les limites de la mémoire humaine, la motivation du transmetteur à être juste dans son rappel, l'anxiété et la suggestibilité, la possibilité de vérifier la véracité de l'information, la pression à la conformité, le partage de croyances, d'attitudes, d'attentes et de peurs et la répétition. Cette dernière est intéressante. En effet, au sein d'un groupe, une rumeur est fréquemment reçue de plusieurs personnes. Les différentes versions ont subi des modifications particulières et si une forme convient à l'individu, elle perdurera de manière stable. La rumeur atteint une forme définitive car satisfaisante pour le groupe et suffisamment courte pour être retenue sans efforts (Kapferer, 1987 ; Rouquette, 1975). Il est ainsi un stade où la rumeur n'évolue plus. Cependant, tout en admettant que différentes modifications peuvent être apportées au message lors de sa diffusion, Kapferer (1987) estime que ces distorsions ne sont pas systématiques et ne peuvent ainsi pas contribuer à définir le phénomène des rumeurs. Autrement dit, certaines rumeurs ne connaîtraient pas les évolutions si chères à Allport et Postman (1945, 1947).

2.1.2. Les canaux de transmission

La rumeur est souvent assimilée à un message secret transmis oralement via des circuits parallèles à l'information officielle dont elle est concurrente. Il apparaît pourtant que la rumeur se lit autant qu'elle s'écoute, que la toile foisonne d'informations invérifiées et que de « fausses nouvelles » infiltrent fréquemment des médias formels et structurés (Durandin, 1956, 1993 ; Froissart, 2002a ; Gritti, 1999 ; Kapferer, 1990c). En effet, les médias « officiels » entretiennent des relations complexes et ambiguës avec la rumeur. Elle leur sert le plus souvent à dénoncer le caractère faux d'une information, démentir une histoire source d'inquiétude, à décrédibiliser sa source et à s'indigner contre la désinformation et la propagande. Mais, dans leur quête d'informations croustillantes synonymes d'audience et soumis à l'impératif de précéder leurs concurrents, notamment Internet, les journalistes relaient également des histoires invérifiées (Bronner, 2003 ; Campion-Vincent, 1997 ; Froissart, 2002a ; Kapferer, 1989 ; Lacouture, 1982 ; Renard, 1999). La prudence peut les amener à parler d'une rumeur dont ils n'assument pas la relégation, mais, le plus souvent, le caractère sensationnel de l'information prend le dessus. Les médias deviennent alors des transmetteurs de rumeurs dont ils augmentent la portée par un auditoire particulièrement important (Froissart, 2002a ; Kapferer, 1987 ; Lacouture, 1982 ; Paillard, 1990). Gryspeerdt (2008) parle à ce sujet d'« écriture rumorale » : la presse écrite amenée à relayer une information peu fiable utilisera le conditionnel, le « on », le « peut-être » tout en laissant au lecteur le soin d'y croire ou non et de la faire circuler ou pas.

La rumeur s'infiltre partout et s'adapte à tout. En effet, le développement des nouveaux moyens de communication annonçait la fin des commérages et autres ragots. L'information plus accessible et vérifiable de notre ère moderne devait remplacer les rumeurs du passé (Campion-Vincent & Renard, 2002). En réalité, l'homme d'aujourd'hui a accès à plus d'informations plus facilement et rapidement, mais leur vérification reste problématique et fait naître de l'incertitude. La rumeur a ainsi été rendue, elle aussi, plus accessible. Elle s'est adaptée et inonde la toile, les boites e-mail et autres sites de discussion en ligne (Bronner, 2003 ; Durandin, 1993 ; Marc, 1987 ; Villeneuve & Moulène, 2007). Internet lui-même est devenu objet de rumeurs, mais également moyen de lutte contre les rumeurs : des sites spécialisés dans le démenti se sont créés à la manière des cliniques de la seconde guerre mondiale (Campion-Vincent & Renard, 2002 ; Froissart, 2002c, 2003 ; Roussiau & Bonardi, 2003). En effet, les rumeurs sur Internet – ou « hoaxes » – sont plus puissantes que jamais car

elles présentent la particularité de toucher un auditoire très large excessivement rapidement (Kapferer, 1987 ; Roussiau & Bonardi, 2003 ; Villeneuve & Moulène, 2007). Elles présentent des particularités qui intriguent également les chercheurs. En effet, comment une information invérifiée dont la source est peu fiable voire inconnue peut-elle si rapidement toucher un grand nombre d'individus sans que ceux-ci ne se voient, ne se parlent ni même ne se ressemblent (Bordia, DiFonzo, & Chang, 1999) ?

Le succès du hoax tient au fait que la transmission de l'information sur Internet est anonyme, peu coûteuse et incontrôlable (Fine, 2006 ; Roussiau & Bonardi, 2003). En outre, des recherches écologiques menées par Bordia et ses collaborateurs (Bordia & DiFonzo, 2004 ; Bordia, DiFonzo, & Chang, 1999 ; Bordia & Rosnow, 1998) indiquent que la situation de l'internaute présente des caractéristiques propices à l'apparition de rumeurs au même titre que le quotidien d'une population en situation de crise : crédulité, anxiété, incertitude et vœu d'améliorer la situation collectivement, même artificiellement. Les rumeurs modernes présentent donc des traits similaires à ceux des rumeurs d'hier et connaîtraient les mêmes modifications au fil de leur transmission telles que l'« effet boule de neige » (Campion-Vincent & Renard, 2002). Néanmoins, les hoaxes ont des caractéristiques qui limitent la possibilité de modifier l'information. Ce sont principalement des écrits qu'il suffit de copier pour transmettre. Ce sont également des vidéos ou des images c'est-à-dire des formes relativement nouvelles de rumeurs (Pedler, 2000 ; Roussiau & Bonardi, 2003). Les « images rumorales », ainsi appelées par Froissart (2002b, 2004), sont particulièrement intéressantes et révélatrice du caractère adaptatif des rumeurs (Campion-Vincent & Renard, 2002). Elles proviennent d'une source inconnue, introuvable ou peu fiable et visent à amuser, choquer, célébrer ou moraliser. Ce sont des dessins humoristiques ou tragiques, des photographies, truquées ou non et parfois faussement légendées, dont la véracité est invérifiable, mais qui circulent malgré tout à travers le monde (Froissart, 2002b, 2004 ; Villeneuve & Moulène, 2007). Une même image est généralement reçue à plusieurs reprises par un même individu et cette perception répétée caractéristique des rumeurs augmente la croyance accordée à l'information. Les images rumorales ainsi que l'utilisation des rumeurs par les médias et les diverses évolutions du message lors de sa diffusion compliquent l'entreprise du chercheur qui souhaite définir le phénomène. Pourtant, sa principale difficulté réside ailleurs : le critère de véracité permet-il de spécifier les rumeurs ?

2.2. La question de la véracité

La question de la véracité des rumeurs est liée à celle de leur transmission. En effet, selon Allport et Postman (1945, 1947), les rumeurs ont, à l'origine, un « noyau de vérité » c'est-à-dire qu'elles naissent de et portent sur un événement réel. Mais elles s'en éloignent rapidement de par les transformations que leur font subir les transmetteurs au fil de leur circulation. De plus, comme le note Kapferer (1987), certaines rumeurs semblent naître de nulle part et s'assimilent à la création complète d'une information. C'est notamment le cas de la célèbre rumeur d'Orléans étudiée par Morin (1969) selon laquelle des dizaines de femmes sont enlevées dans la ville alors qu'aucune disparition n'est signalée. Ainsi, bien que dans leur définition du phénomène les deux Américains parlent prudemment d'information « invérifiée », les rumeurs sont alors considérées comme nécessairement fausses, partiellement ou entièrement, peu fiables et dangereuses. Si les chercheurs ont changé de regard sur les rumeurs et ne les assimilent plus, aujourd'hui, à des outils de propagande contre lesquels il faut lutter, c'est en partie parce que leur caractère faux a été remis en question. Certaines informations étiquetées rumeurs se sont en effet révélées fondées. Dans son célèbre ouvrage, Kapferer (1987) décrit les bruits qui ont circulé en 1973 selon lesquels la santé du président Pompidou serait fragile. Alors qu'elle circule, l'information présente les caractéristiques d'une rumeur et est considérée comme telle par certains. Pourtant, le décès du président devra confirmer les soupçons. La rumeur n'est plus.

Le critère de véracité ne permet pas de définir le phénomène car, comme nous venons de le voir, une rumeur peut être entièrement fausse, partiellement vraie ou se révéler juste au fil du temps. De plus, selon Kapferer (1987), la question du fondement de l'information est inutile. En effet, la croyance que l'individu alloue à un bruit n'est pas liée à sa véracité ni même à sa vraisemblance mais à son utilité (Rouquette, 1998). En d'autres termes, est vrai ce que l'individu et le groupe croient vrai (Rouquette, 1975). Une information invérifiée remportera l'adhésion si elle explique de manière satisfaisante des événements troublants, si elle semble révéler un secret et si elle se pare d'un caractère non-officiel (Kapferer, 1987 ; Rouquette, 1975). Les auteurs paraissent donc s'accorder pour considérer que la véracité de l'information n'est pas un critère satisfaisant pour définir la rumeur (Fraïssé, 2010 ; Gritti, 1999 ; Rouquette, 1975). Pourtant, de nombreuses définitions insistent sur le caractère invérifié de l'information telle celle de Kapferer (1987) selon laquelle une rumeur correspond à « l'émergence et la circulation dans le corps social d'informations soit non encore

confirmées publiquement par les sources officielles soit démenties par celles-ci » (p. 25). De son côté, Renard (1999) distingue différents types de rumeurs selon leur degré de véracité et la possibilité de vérifier leur bien-fondé. Ainsi, si la foi constitue un critère de définition des rumeurs plus pertinent que la véracité, les chercheurs éprouvent des difficultés à se détacher du sens commun et utilisent encore régulièrement cette dernière pour qualifier une information de rumeur.

2.3. La question de la négativité

Dans leurs catégorisations de rumeurs circulant en temps de guerre, Knapp (1944) et Nkpa (1975) ont identifié des nouvelles exprimant un désir ou un espoir à côté des bruits pessimistes et hostiles. De nos jours, les sociologues distinguent des rumeurs « noires » et « roses » au contenu respectivement négatif et positif (Renard, 2006). Il est néanmoins évident que les rumeurs souffrent d'un biais de négativité : elles « annoncent le plus souvent des trahisons, des compromissions, des catastrophes, des scandales, des défaites » (Rouquette, 1975, p. 55). Ce biais trouve une explication dans les fonctions assurées par la rumeur : expliquer une situation anxiogène d'une part, défendre une appartenance groupale d'autre part.

2.3.1. Anxiété, ambiguïté et incertitude

Le biais de négativité trouve une première explication dans la genèse même des rumeurs. En effet, le contexte d'apparition de ce type d'information tel qu'il a été défini par Allport et Postman (1945, 1947) ou Festinger et al. (1948) est empreint d'une certaine négativité. Les rumeurs viseraient à combler un manque d'information créateur d'incertitude, de flou cognitif ou d'ambiguïté, dans une situation importante, anxiogène et impliquante (Allport & Postman, 1945, 1947 ; Festinger et al., 1948 ; Prasad, 1935 ; Shibutani, 1966). Bien que nécessaires mais non suffisantes, ces circonstances ont bénéficié de développements plus récemment de la part du sociologue Rosnow (1988, 1991) et de ses élèves. Un ensemble d'études quasi-expérimentales a en effet conduit Rosnow à identifier des caractéristiques contextuelles dont la combinaison prédit l'apparition et la circulation d'une rumeur (voir les revues de Rosnow, 1988, 1991). Le premier facteur défini nous est familier puisque qu'il

s'agit de l'*incertitude*, forme d'ambiguïté cognitive. En effet, les rumeurs visent à dissiper un flou cognitif désagréable dû à des événements instables, imprévus et incontrôlables associés à un manque d'informations. Le deuxième facteur correspond à ce que Rosnow nomme l'*importance perçue des conséquences* : une rumeur circulera d'un individu à l'autre si ces derniers se sentent personnellement impliqués et directement concernés par les conséquences éventuellement néfastes des événements. Cette importance serait une variable modératrice dans le sens où c'est en induisant une baisse de l'esprit critique qu'elle agit sur la foi accordée à une rumeur. La *crédulité* est d'ailleurs le troisième facteur défini par Rosnow et prédit la confiance accordée à l'information plus que sa création. Le dernier facteur est l'*anxiété personnelle* c'est-à-dire un état affectif aigu ou chronique associé à l'appréhension d'un vécu désagréable. Une rumeur a d'autant plus de chance d'apparaître, de circuler et de bénéficier d'une grande foi qu'elle répond aux questionnements d'individus anxieux.

2.3.2. Assimilation et différenciation

La menace ressentie par l'individu et le groupe dans une situation incertaine est souvent d'ordre identitaire (DiFonzo & Bordia, 2006). Dans ce cadre, les rumeurs assurent une double fonction : renforcer la cohésion du groupe et accentuer des stéréotypes négatifs à l'égard d'autrui, ce qui explique la négativité de ce type de communication (DiFonzo & Bordia, 2006 ; Fraïssé, 2010 ; Guimelli, 1999 ; Rouquette, 1998). Rouquette (1990, 2009a) parle d'un double processus d'assimilation sociale et de différenciation sociale. En effet, dans un premier temps, la rumeur est une réponse collective à une situation problématique pour le groupe et elle en exprime les opinions, le valorise et le renforce (Guimelli, 1999 ; Rouquette, 2006 ; Shibutani, 1966). C'est le processus d'assimilation sociale. Selon Guérin (2003 ; Guérin & Miyazaki, 2006), l'entretien de bonnes relation sociales serait d'ailleurs la fonction première d'une rumeur. Un membre qui refuse d'y croire met ainsi en danger son appartenance car « participer à la rumeur est aussi un acte de participation au groupe » (Kapferer, 1987, p. 66). Néanmoins, ce qui explique le biais de négativité réside principalement dans le second processus, celui de différenciation sociale.

En effet, le pendant de la valorisation de son groupe d'appartenance est la dévalorisation des autres groupes. À travers la rumeur, l'autre est rendu responsable des problèmes rencontrés, qu'ils soient réels ou fantasmés (Kapferer, 1987). Le sentiment de perdre le contrôle s'accompagne du besoin de désigner un bouc émissaire qui ne peut être que

l'autre, le différent, l'étranger. De la situation sont perçus, retenus et retransmis les éléments cohérents avec les stéréotypes négatifs partagés à l'égard d'autrui et sont validés et renforcés par la rumeur (Campion-Vincent, 2005c ; Kapferer, 1987, 1989 ; Rosnow, 1991). Les attentes, les croyances et les opinions des individus « filtrent » également l'information lors de sa circulation et expliquent les modifications apportées à la rumeur (DiFonzo & Bordia, 2007). Autrement dit, les rumeurs sont construites sur la base de stéréotypes et de préjugés. Elles assurent également la fonction de les révéler, les renforcer, les justifier et les partager sous couvert d'anonymat. Les rumeurs permettent d'exprimer des opinions habituellement censurées sans en assumer la responsabilité ou, du moins, en en partageant la responsabilité (Aldrin, 2005 ; Fine, 2006 ; Kapferer, 1987). Elles autorisent la diffamation, la désinformation et l'intolérance c'est-à-dire l'expression de sentiments refoulés car interdits (Campion-Vincent, 1989 ; Flem, 1982). L'écrivain Hocquard (1982) constate ainsi qu'« à tout autre nom de bruit dans la langue correspond un verbe. C'est pratique. Quand il y a un verbe, il y a un sujet. Mais à rumeur ne correspond pas de verbe. C'est habile. Car quand il n'y a pas de verbe, il n'y a pas de sujet non plus » (p. 94).

2.4. La question de la spécificité

Le phénomène des rumeurs se laisse difficilement définir car, comme nous l'avons vu, une rumeur peut être fondée ou non, « rose » ou « noire » et, empruntant divers canaux pour circuler, elle connaît des modifications variées au fil de sa transmission. Si une définition idéale de la rumeur était formulée malgré ces contraintes, elle serait nécessairement vague et risquerait de s'appliquer à d'autres formes de communication qui, tout en portant d'autres noms, partagent de nombreuses caractéristiques avec les rumeurs. Ce sont les potins ou « gossip », les canulars et autres blagues, les cancans, les commérages et les ragots, divers bruits, histoires et nouvelles mais également la propagande, la désinformation et la diffamation, le mythe, le conte, la légende… (Aldrin, 2005 ; Kapferer, 1987 ; Villeneuve & Moulène, 2007). Des auteurs se sont attachés à spécifier ces différentes formes de communication tels DiFonzo et Bordia (2007) ou Campion-Vincent et Renard (1992). Pour notre propos, nous nous attacherons simplement à aborder deux concepts proches des rumeurs, les légendes urbaines et la théorie du complot, qui se confondent régulièrement avec les rumeurs, plus particulièrement quand ces dernières touchent à la thématique religieuse (Simon, 2008).

2.4.1. Rumeurs et légendes urbaines

Une légende ou « histoire exemplaire » peut être définie comme un récit présentant des faits et des personnages surnaturels et dont la fonction est de traiter d'événements qui préoccupent la société tout en rappelant des normes et en soulevant une morale (Günter, 1954). La société a récemment connu des évolutions rapides et profondes : le monde moderne est principalement urbain et médiatique, les populations sont anonymes, denses et hétérogènes, de nouvelles peurs apparaissent et les légendes s'y sont adaptées. C'est pourquoi les sociologues parlent aujourd'hui de « légendes urbaines », « contemporaines » ou « modernes » (Campion-Vincent, 1989 ; Campion-Vincent & Renard, 1992, 2002 ; Kapferer, 1987 ; Renard, 1999). Ces nouvelles formes de légendes sont des récits détaillés et anonymes présentant des événements surprenants, parfois surnaturels, censés être vrais et récents mais invérifiables et, bien sûr, liés à la modernité. Ils connaissent différentes variantes selon le milieu dans lequel ils sont racontés mais comprennent toujours un message second, une leçon implicite qui dénonce les dérives de la modernité (Campion-Vincent, 1989 ; Campion-Vincent & Renard, 2002 ; Renard, 1999). Les légendes urbaines se révèlent plus longues et structurées que les rumeurs. Leurs motifs sont également sensiblement différents, les légendes utilisant des éléments mythologiques anciens et se montrant relativement stables au fil des siècles malgré quelques modifications visant à s'appliquer à la situation présente. À l'inverse, les rumeurs sont localisées temporellement et géographiquement (Campion-Vincent & Renard, 1990 ; Renard, 1999). Malgré ces spécificités, les légendes urbaines entretiennent des liens évidents mais complexes avec les rumeurs. Ainsi, pour Cornwell et Hobbs (1992), qui prônent un rapprochement des différents spécialistes, l'indépendance des deux concepts et de leurs études n'est qu'historique, terminologique et méthodologique.

On peut en effet considérer qu'un même récit se transforme et apparaît sous une forme ou une autre (Renard, 1999). Une rumeur peut ainsi se développer puis se solidifier et se stabiliser pour devenir une légende (Allport & Postman, 1947 ; Campion-Vincent & Renard, 2002). À l'inverse, une légende peut épisodiquement se simplifier sous la forme d'une rumeur lors de son utilisation active par un groupe (Campion-Vincent & Renard, 2002 ; Renard, 1999). Pour certains, à l'image de Renard (1999), rumeur et légende urbaine seraient deux dimensions d'un même phénomène collectif. Pour d'autres, la seconde serait un type particulier de rumeur (Burgess, 2006 ; Kapferer, 1987). Quoiqu'il en soit, ces deux formes de

communication sociale présentent de nombreux points communs qui amoindrissent la possibilité et l'utilité de les différencier. En effet, toutes deux sont des réponses récurrentes à des problèmes sociaux et donnent aux individus impliqués l'illusion de contrôler la situation (Campion-Vincent & Renard, 2002). Les deux types d'information sont crédibilisées par l'attribution d'une source, utilisent les mêmes canaux de transmission, informels ou non, modernes ou pas, oral et écrit, et connaissent des modifications plus ou moins profondes au fil de leur circulation (Campion-Vincent & Renard, 2002 ; Renard, 1999). Enfin, rumeurs et légendes urbaines assurent les mêmes fonctions collectives : défendre les valeurs, les normes et l'identité du groupe en le différenciant des autres. Elles manifestent les mêmes peurs et les mêmes désirs dont l'expression est interdite : peur des nouvelles technologies, de l'étranger, de l'insécurité, peur pour ses enfants ou sa santé, peur de l'évolution des mœurs, crainte d'un retour à l'état sauvage… (Campion-Vincent & Renard, 1992 ; Guimelli, 1999 ; Kapferer, 1987 ; Renard, 1999). Les croyances liées à la sorcellerie et au satanisme se sont exprimées sous forme de rumeurs et de légendes qu'il nous semble difficile et inutile de distinguer dans la suite de ce travail.

2.4.2. La théorie du complot

Le lien qui existe entre la théorie du complot et la rumeur est également à la fois évident et complexe. En effet, les théories du complot sont, selon Bronner (2003), une catégorie de rumeurs alors que pour Taguieff (2006), l'appel à un complot se fait suite à la circulation de rumeurs qu'il confirme en retour. Le point de vue de Fraïssé (2010) nous semble plus convaincant puisqu'elle considère la théorie du complot comme un mode d'explication utilisé par les rumeurs. En effet, la théorie du complot consiste, grossièrement, à attribuer la cause d'une situation incertaine, anxiogène et préoccupante à l'intervention malintentionnée d'un complot, c'est-à-dire un groupe organisé et étendu d'individus visant le pouvoir absolu (Taguieff, 2006). Cette interprétation particulière sera actualisée, partagée et disséminée au sein de rumeurs. Si l'appel à la conspiration a souvent été utilisée contre les Juifs, les révolutionnaires ou les Francs-Maçons, les suspicions de complots voire de méga-complots se banalisent de nos jours et remportent l'adhésion d'un nombre croissant d'individus (Campion-Vincent, 2005a, 2005b ; Renard, 2006). La mondialisation, les avancées technologiques ou les progrès de la médecine sont sources d'anxiété et la population se sent impuissante, ignorante et exclue (Bronner, 2003 ; Campion-Vincent, 2005b ; Taguieff,

2006). Expliquer l'incertitude par l'intervention cachée et mauvaise d'un complot de la CIA, de Satan, des extra-terrestres ou des élites dirigeantes permet de rétablir un contrôle, donne l'illusion de savoir et semble montrer que l'on n'est pas dupe (Campion-Vincent, 2005a ; Taguieff, 2006). Cela permet par ailleurs de stigmatiser un groupe d'individus considéré comme un ennemi commun et de renforcer l'unité du groupe (Bobineau, 2008 ; Campion-Vincent, 2005a).

L'appel à un complot pour expliquer l'inexplicable obéit à plusieurs principes décrits par Campion-Vincent (2005b) et Taguieff (2006). Tout d'abord, le complot donne sens au hasard et aux coïncidences que l'humain répugne à accepter. Pour le théoricien du complot, tout est lié et tous les événements ont une unique cause : une conspiration. Cette explication a le mérite d'être simple et peu coûteuse tout en attribuant une origine à une situation complexe et inquiétante (Campion-Vincent, 2005a, 2005b). Le complot défini vise le pouvoir tout en étant déjà puissant. En effet, dans le but de rester secret et d'agir dans la discrétion, les membres du complot se sont infiltrés partout. Ils utilisent les médias, savent contrôler les esprits et faire croire qu'ils n'existent pas (Campion-Vincent, 2005b ; Renard, 2006 ; Taguieff, 2006). Les théoriciens du complot conseillent ainsi de se méfier des apparences et suspectent leurs détracteurs d'être des comploteurs (Campion-Vincent, 2005b ; Taguieff, 2006). Ces aspects nous sont familiers puisqu'ils caractérisent les croyances en l'existence d'un complot satanique ayant circulé dans les années 1980 aux États-Unis. Il ne nous semble pas utile, ici aussi, de distinguer ce qui relève de la rumeur pure de ce qui a trait à la théorie du complot plus spécifiquement dans le cadre des rumeurs « religieuses ».

3. RUMEURS « RELIGIEUSES » ET MÉMOIRES

La rumeur est un phénomène complexe, mouvant et surprenant. Si certaines de ses caractéristiques font encore l'objet de discussions, son caractère social est admis de tous. Comme nous l'avons vu, la rumeur est une forme de communication qui répond à un problème qui concerne le groupe. C'est une explication collective ayant notamment pour fonction de valoriser et de renforcer le groupe au détriment des autres (Kapferer, 1987 ; Rouquette, 1975 ; Shibutani, 1966). En cela, les rumeurs constituent un reflet, un outil et un créateur de la pensée sociale et, ajoutons-nous, de la mémoire sociale (Namer, 1987 ; Rouquette, 1975). En effet, les motifs utilisés par la rumeur sont extraits d'une forme

collective de mémoire partagée par les membres du groupe (Halbwachs, 1925, 1950). Les mêmes thèmes, les mêmes boucs émissaires, les mêmes systèmes explicatifs resurgissent lors de périodes troubles (Kapferer, 1987). Les mêmes groupes, les mêmes conflits, les mêmes identités sont mis en jeu (Campion-Vincent, 2005c). En cela, les rumeurs constituent une actualisation de la mémoire collective des groupes et y sont, selon Fine (2006), intégrées une fois stabilisées. Les rumeurs et les légendes urbaines présentant un contenu qui a trait à la *religion* constituent une illustration parfaite du caractère social du phénomène[1]. En effet, comme nous allons le détailler, des rumeurs de *sorcellerie* ou de *satanisme* visent à désigner un responsable à divers maux sociaux afin d'avoir l'illusion de maîtriser le danger tout en renforçant des valeurs et des croyances. Le système explicatif reste le même et les symboles utilisés sont familiers car issus de la mémoire collective du groupe (Günter, 1954). Ainsi, le bouc émissaire défini est un ennemi classique et comploteur : Satan et ses adeptes. Il est accusé des mêmes crimes au fil les siècles : débauche, atteinte à la pureté des enfants, cannibalisme…

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 4 de ce travail, la mémoire collective n'est pas figée : des souvenirs disparaissent, sont conservés et sont reconstruits en fonction de l'intérêt qu'ils représentent pour le groupe au moment présent (Halbwachs, 1925). Ce « travail » de la mémoire vise notamment à valoriser le groupe et son passé (Brouillet, 2001 ; Deschamps et al., 2002 ; Laurens, 2002a ; Namer, 1987 ; Rateau & Rouquette, 2002). Il expliquerait également l'évolution connue par la rumeur au fil de sa transmission ainsi que les variations de son contenu selon les époques. Mais nous avons également vu que la mémoire sociale exerçait une influence forte sur la mémoire individuelle et pouvait expliquer le contenu de certains faux souvenirs. Quelle place occupe l'individu et sa mémoire dans le phénomène des rumeurs ? Une place trop souvent occultée à notre sens. En effet, les rumeurs ne sont pas un phénomène social « pur » puisque ce sont des individus qui transmettent et transforment l'information. En cela, l'approche de Prasad (1935) est exemplaire : selon lui, la rumeur est, rappelons-le, un phénomène cognitif autant que social et culturel. Les processus de réduction, d'accentuation et d'assimilation mis en évidence par Allport et Postman (1945,

1 La rumeur d'Orléans étudiée par Morin (1969) est un exemple parfait de rumeur religieuse sur laquelle nous ne nous étendrons pas. Notons toutefois que l'intervention de la mémoire collective des groupes y est explicitement associée à la nécessité de produire et transmettre une histoire utile pour la population à l'époque. Ainsi, face à des changements importants connus par la ville, notamment l'émancipation féminine, les individus anxieux ont ressenti le besoin de désigner un responsable malintentionné, le Juif. Cet ennemi familier est accusé d'un crime récurrent : participer activement à la traite des Blanches. Les commerçants juifs enlèvent les jeunes femmes de la ville dans les cabines d'essayage de leur magasin avant de les envoyer dans des pays lointains via les souterrains de la ville. Et si aucune disparition n'est signalée, c'est que le Juif est puissant et comploteur : il a acheté la presse et les politiques.

1947) sont affaire de souvenirs individuels. DiFonzo et Bordia (2007) l'ont rappelé plus récemment en insistant sur l'impact des limites mnésiques de chaque transmetteur sur l'évolution du message. Quelques exemples de rumeurs et de légendes urbaines proposés par Campion-Vincent et Renard (1992, voir également Rouquette, 1992) illustrent également l'incidence de la mémoire individuelle sur les communications collectives. Ainsi, des témoignages erronés seraient à l'origine d'un ensemble de rumeurs récurrentes affirmant l'existence d'une dangereuse et mystérieuse bête sauvage dans les campagnes françaises. À l'inverse, une rumeur peut moduler des témoignages ultérieurs : la croyance selon laquelle des écologistes lâchent des vipères depuis le ciel a guidé la perception et la mémorisation de scènes ambiguës telles que le vol d'hélicoptères ou d'avions dans les régions concernées (Campion-Vincent & Renard, 1992). Ces erreurs de mémoires peuvent-elles être qualifiées de faux souvenirs ? A notre sens, oui. Les rumeurs religieuses liées à la sorcellerie et au satanisme illustreront ce point du vue, mais montreront également que les relations que peuvent entretenir les deux phénomènes, rumeurs et faux souvenirs, sont à la fois complexes, nombreuses et peu connues.

3.1. La sorcellerie

Ce que nous appelons sorcellerie renvoie à un ensemble de croyances en l'existence de sorciers s'étant répandu dans de nombreux pays européens du Moyen Âge à la fin du XVII^{ème} siècle en l'absence de faits (Palou, 1957). La sorcellerie est alors considérée comme « le plus détestable de tous les crimes qui se peuvent concevoir » (Boguet, 1602[1], p. 142). En effet, les sorciers ont renoncé à Dieu qu'ils blasphèment pour s'adonner à Satan qu'ils célèbrent. Lors de rassemblements nocturnes secrets, parodies d'offices catholiques, ils se livrent à des actes de cannibalisme et d'inceste, des sacrifices rituels d'enfants et de nouveau-nés, des orgies sexuelles avec les démons. Ils utilisent les organes de leurs victimes pour confectionner des poisons utilisés contre le bétail, les récoltes ou d'honnêtes hommes. Ils sont ainsi responsables, par l'entremise de Satan, des famines, des maladies et des catastrophes naturelles (Boguet, 1602 ; Kieckhefer, 1994 ; Muchembled, 1994c ; Palou, 1957 ; Sallmann, 1989 ; Spanos, 1998). Sont accusés de sorcellerie les marginaux et les malades mentaux mais

1 Boguet est un juge fervent auto-investi de la mission de lutter contre la sorcellerie. C'est dans ce but qu'il publie, avec succès, son « Discours exécrable des sorciers » (1602) dans lequel il décrit les crimes commis par les adeptes de Satan et donne les moyens de les reconnaître et les combattre sans compassion.

aussi certains privilégiés dont les richesses intriguent (Kieckhefer, 1994 ; Sallmann, 1989 ; Villeneuve, 1979). Les principales victimes de ces croyances restent les femmes alors jugées plus vulnérables, changeantes, impressionnables et menteuses (Kieckhefer, 1994 ; Palou, 1957 ; Stewart & Strathern, 2004). Néanmoins, personne n'est à l'abri de suspicions voire de dénonciations. Les accusés sont torturés et emprisonnés, avouent et sont généralement condamnés au bûcher (Stewart & Strathern, 2004). Une première sorcière est brûlée en France à Toulouse en 1275 et, après plusieurs dizaines de milliers de victimes en Europe, une dernière sorcière meurt sur le bûcher à Bordeaux en 1718 (Muchembled, 1994c ; Palou, 1957). Si la prégnance des croyances religieuses dans les affaires de sorcellerie est évidente, l'importance des rumeurs et l'existence de faux souvenirs méritent d'être soulignées.

3.1.1. La prégnance des croyances religieuses

L'apparition, la dissémination, l'amplification et la persistance des croyances en l'existence des sorcières trouvent une première explication dans les bouleversements sociaux, économiques et météorologiques connus par la population à l'époque. Cette dernière subit des guerres civiles, de la pauvreté, des maladies, des catastrophes naturelles aux conséquences désastreuses sur les récoltes ainsi que des malheurs individuels et divers conflits de voisinage (Behringer, 1994 ; Kieckhefer, 1994 ; Russell, 1991). Si les sorcières sont désignées responsables de ces divers troubles c'est en raison de la force de la foi des individus et de la puissance des religions à l'époque (Muchembled, 1994b, 1994c ; Stewart & Strathern, 2004). En effet, l'Église connait aussi des crises internes et externes et doit lutter contre des rivaux et l'hérésie. L'Église catholique aurait ainsi *créé* l'image de la sorcière responsable de tous les maux sociaux. Les ennemis de la religion sont qualifiés de sorciers et rendus responsables des désordres climatiques, des guerres de religion et de la misère. Par là-même, les normes religieuses et la position dominante de l'Église sont renforcés (Behringer, 1994 ; Klaniczay, 1994 ; Muchembled, 1994c ; Palou, 1957, 1972 ; Sallmann, 1989 ; Spanos, 1998). En effet, quiconque met en doute l'existence de la sorcellerie conteste l'existence de Dieu et prend le risque de se faire accuser (Villeneuve, 1979). Le mode explicatif religieux des troubles connus par la population est ainsi accepté parce qu'il renforce des croyances fortes, mais également parce que son rejet est synonyme de condamnation par une Église encore puissante.

3.1.2. Rumeur et sorcellerie

Les rumeurs et la sorcellerie sont considérées comme étant deux thèmes intrinsèquement liés par Stewart et Strathern (2004). En effet, le contexte social et religieux de l'époque, entouré de secrets et d'incertitude, est propice à l'apparition de rumeurs visant à expliquer l'incompréhensible (Stewart & Strathern, 2004). Des événements ambigus et créateurs d'anxiété sont imputés aux intentions diaboliques des sorcières. Les accusations adressées à leur égard ne sont pas nouvelles : leur complot maléfique, étendu, puissant et secret visait à détruire la société et ses fondements (Kieckhefer, 1994). Les rumeurs et les légendes constituées dressent également une morale selon laquelle il ne faut pas s'éloigner de Dieu et se méfier des incitations malsaines de Satan afin de préserver les valeurs et les normes chères à la société (Stewart & Strathern, 2004 ; Villeneuve, 1979). Les rumeurs permettent aux individus d'avoir l'illusion de comprendre et révéler un mystère, d'expliquer l'inexplicable et de se prémunir contre le pire (Stewart & Strathern, 2004). À un niveau plus local, une rumeur permet de neutraliser un rival : il suffit qu'un bruit court selon lequel ce dernier a pactisé avec le diable pour que la machine judiciaire se mette en route. En effet, pour Boguet (1602), la « rumeur publique » est « suffisante » pour douter de l'innocence d'un individu. Elle est même « presque infaillible en fait de sorcellerie » (p. 174). Les rumeurs semblent ainsi avoir joué un grand rôle dans nombre d'accusations voire de condamnations (Muchembled, 1994c ; Sallmann, 1989 ; Stewart & Strathern, 2004 ; Villeneuve, 1979). Elles permettent de neutraliser un ennemi, renforcent les croyances, les valeurs et les normes et justifient la « chasse » aux sorcières. Les rumeurs se sont donc révélées puissantes au point de modeler des opinions et de susciter des comportements menant à la mise à mort d'un grand nombre de femmes. Plus qu'un simple reflet des croyances de l'époque, la rumeur a crée une réalité, a créé la sorcière et l'a combattue (Stewart & Strathern, 2004).

3.1.3. La création de souvenirs

Sur la base de croyances fortement liées à la religion se sont donc construites des rumeurs visant à confirmer l'existence de sorcières responsables de tous les maux. Comme nous l'avons vu, des rumeurs locales ont par ailleurs permis la condamnation de nombreuses femmes suspectées d'adorer Satan. Bien qu'une accusation publique sans autres indices suffisait à accuser une sorcière, des témoignages, effectués de bonne foi pour certains,

renforçaient souvent les suspicions. Ils faisaient état, classiquement et de manière récurrente, d'assemblées nocturnes, d'empoisonnements, d'orgies et autres sacrifices (Mandrou, 1979). En étudiant les archives d'une ville suédoise, Sjöberg (1997, 2003) a repéré ce qui ressemble à la création de souvenirs dans la mémoire d'enfants appelés à témoigner de leur enlèvement par des sorcières. Ce qui s'origine probablement dans l'imagination de quelques jeunes a pris la forme d'accusations suite aux renforcements de parents inquiets pour finalement donner lieu à une multitude de témoignages homogènes aux détails typiques. Les enfants ont probablement été incités à décrire leur soi-disant enlèvement ainsi que leur participation à une réunion secrète de sorcières pour déstabiliser un voisin gênant pour leur entourage ou confirmer des croyances déjà prégnantes. Parce que leur imagination et leurs rêves pouvaient être dictés par Satan lui-même, les jeunes témoins ont été amenés à accorder foi à ce qui ressemble à des souvenirs, souvenirs surréalistes pour le lecteur d'aujourd'hui. Une idée d'origine interne (l'imagination) est attribuée à un événement externe (la réalité d'un enlèvement), ce qui constitue une définition d'un faux souvenir (Johnson & Raye, 1981 ; Sjöberg, 1997).

Les mêmes processus semblent être intervenus dans la célèbre histoire des sorcières de Salem. Vers 1692, deux jeunes filles de la ville déclarent être possédées suite à l'envoutement d'une sorcière. Ces déclarations se transforment rapidement en rumeurs : au sein même du village de Salem se cacherait une conspiration de sorcières. Les accusations se multiplient à des fins plus ou moins louables : lutter contre le malin, se débarrasser d'un marginal, se venger d'un voisin. Les rumeurs incitent également d'autres jeunes habitantes à témoigner de leur possession. L'augmentation des cas semble justifier les craintes et prouver l'existence du complot. La pression sociale fait son œuvre : les jeunes femmes, suggestibles, cèdent aux incitations de leur entourage. Les exorcismes des prêtres les aident à se souvenir et à donner du sens à ce qu'il leur vient à l'esprit. Elles hallucinent, rêvent, se « souviennent ». Dix-neuf personnes seront finalement exécutées (Ceci & Bruck, 1998 ; Picker & Hytner, 2006 ; Spanos, 1998 ; Stewart & Strathern, 2004). Les rumeurs et les faux souvenirs entretiennent ainsi des relations complexes dans le cas de la sorcellerie : des bruits, des convictions et des croyances fortement ancrées dans la mémoire sociale des individus semblent suffire à modeler les souvenirs d'individus suggestibles. Ces derniers ont également confirmé et encourager les rumeurs et les croyances.

De l'avis de plusieurs chercheurs tels Palou (1957, 1972), Julliard (1994), ou Stewart et Strathern (2004), des chasses aux sorcières modernes peuvent surgir pour répondre à des

problèmes sociaux actuels : drogue, terrorisme ou catastrophes naturelles. Il semble pourtant que, de nos jours, la sorcellerie souffre d'une image péjorative. Elle est volontiers associée à la sauvagerie et l'archaïsme, la crédulité, le charlatanisme voire une pathologie (Camus, 1995 ; Favret-Saada, 1977). Néanmoins, certaines croyances persistent et la sorcellerie prend aujourd'hui de nouvelles formes, telle les guérisseurs, et reste liée à des croyances religieuses (Camus, 1988 ; Muchembled, 1994a, 1994b). Plus généralement, c'est un imaginaire satanique qui persiste et resurgit régulièrement sous la forme de rumeurs notamment (Bobineau, 2008 ; Campion-Vincent & Renard, 1992).

3.2. Le satanisme

La dissémination de croyances en l'existence d'un complot satanique aux États-Unis dans les années 1980 et 1990 a été longuement décrite dans le chapitre 4. Il apparaît à présent évident que ces événements présentent des similitudes avec les chasses aux sorcières moyenâgeuses. Dans les deux cas, sur la base de croyances religieuses fortes, une situation de crise est expliquée comme résultant de l'intervention d'une conspiration dont les caractéristiques invariantes sont issues d'une forme sociale de mémoire. En outre, dans les deux cas, des individus se sont constitués de faux souvenirs qui ont renforcé les croyances montrant ainsi les liens existant entre mémoire sociale et mémoire individuelle. Nous verrons enfin que les rumeurs ont joué un rôle aussi important dans la panique américaine que dans les affaires de sorcellerie.

3.2.1. Croyances religieuses et faux souvenirs

Rappelons tout d'abord que, dans les années 1960, les États-Unis connaissent des bouleversements sociaux, des incertitudes économiques et politiques et des désastres écologiques sources d'inquiétude. Les valeurs traditionnelles du pays semblent menacées, la stabilité, la moralité et le bien-être de la population ainsi que la puissance des religions dominantes sont mis en danger (Bromley, 1991 ; Crouch & Damphousse, 1991 ; Stevens, 1991). Les fondamentalistes proposent d'expliquer cette situation de crise en faisant appel à leurs croyances : il existerait une vaste conspiration satanique cachée et puissante responsable des pires atrocités. Cette interprétation permet de trouver un responsable aux maux sociaux

tout en renforçant des valeurs religieuses (Best, 1991 ; Hicks, 1991 ; Richardson et al., 1991a, 1991b ; Spanos, 1998 ; Stevens, 1991 ; Victor, 1991, 1994). S'en suit une « panique morale » tout à fait comparable aux « chasses aux sorcières » moyenâgeuses (Victor, 1998). Malgré des circonstances sensiblement différentes, le même système explicatif est utilisé, la même « démonologie » resurgit et les mêmes symboles issus d'une forme sociale de mémoire apparaissent (Jenkins & Maier-Katkin, 1991 ; Mulhern, 1994 ; Nathan, 1991 ; Sjöberg, 1997, 2003 ; Spanos, 1998 ; Stevens, 1991 ; Victor, 1998). Ces symboles vont notamment transparaître dans les « souvenirs d'abus rituels » (SRA) rapportés par des « survivantes de l'occulte » au même titre qu'ils constituèrent la base des témoignages des jeunes filles de Salem (Ceci & Bruck, 1998 ; Sjöberg, 1997 ; Stewart & Strathern, 2004). Hier, le diable possédait les individus soignés par l'exorcisme d'un prêtre. Aujourd'hui, les victimes souffrent d'un désordre de la personnalité multiple (DPM) traité par un thérapeute (Laurens, 2002b ; Spanos, 1998).

3.2.2. Rumeurs sataniques

Durant les chasses aux sorcières moyenâgeuses, les rumeurs constituaient une expression locale des croyances qu'elles renforçaient, mais elles étaient aussi à même de modifier les comportements (Stewart & Strathern, 2004). La panique satanique américaine a également connu son lot de rumeurs étudiées par Victor (1991, 1992, 1994, 1998). Ces dernières sont comparables aux rumeurs liées à la sorcellerie ayant circulé quelques siècles plus tôt (Loftus & Ketcham, 1994 ; Victor, 1994). Dans le contexte général de crise connu par le pays, certains événements empreints d'ambiguïté bénéficient de toute l'attention d'une population inquiète. Un suicide, une disparition, une agression ou des actes de vandalisme sont ainsi interprétés à la lumière des croyances satanistes : les adeptes du diable enlèvent les enfants dans la ville, les torturent et les sacrifient, poussent au suicide de jeunes adultes ou montrent leur présence à travers des graffitis. L'explication trouvée se transmet sous forme de rumeur à laquelle on ajoute des preuves : on a vu une cérémonie la nuit, on a retrouvé des corps, on a reconnu des symboles sataniques (Bromley, 1991 ; Victor, 1991). À force de circulation et de répétition, l'information créée gagne en crédibilité jusqu'à se transformer en « rumeur-panique » se traduisant pas l'adoption de nouveaux comportements de protection ou d'agression : on enlève les enfants des écoles et on suspecte des adolescents de faire partie de la secte (Victor, 1991).

Un aspect particulier des rumeurs sataniques a intéressé les chercheurs : les caractéristiques des transmetteurs. Il apparaît que les interprétations diaboliques apportées à des événements locaux ambigus ont été principalement diffusées au sein de réseaux fondamentalistes (Mulhern, 1991 ; Victor, 1991). Sous couvert d'expertise, des prêtres, des policiers, des thérapeutes et leurs patients fortement croyants ont validé et transmis les rumeurs. Ces dernières représentent en effet une occasion de renforcer les normes et les valeurs des groupes impliqués (Victor, 1991, 1998). Bien qu'il soit difficile de déterminer la source précise des rumeurs, les protestants fondamentalistes semblent également avoir activement joué un rôle dans la création des histoires (Victor, 1991, 1994). Une étude effectuée par Balch et Gilliam (1991) confirme ces observations. Les chercheurs se sont entretenus avec les habitants d'une ville expérimentant la circulation de rumeurs satanistes typiques à la fin des années 1970. Plus précisément, les rumeurs en question présentaient le meurtre étrange d'une jeune femme comme un sacrifice rituel révélant qu'une secte satanique opère secrètement dans la localité. Balch et Gilliam ont mis en évidence une corrélation positive significative entre la foi accordée aux rumeurs et la croyance déclarée en des principes religieux traditionnalistes. Ils estiment également que les individus les plus conservateurs religieusement seraient la principale source des rumeurs.

Lors de la panique satanique américaine, des rumeurs bénéficiant de la foi de certains thérapeutes ont contribué à la création de faux souvenirs d'abus rituels. À l'inverse, la médiatisation de cas de survivantes a participé à la création et la circulation de rumeurs plus ou moins locales. Rumeurs et faux souvenirs entretiennent ici des relations similaires à ce que l'on a observé dans le cas de la sorcellerie. Néanmoins, malgré leur cooccurrence, aucun spécialiste des paniques sataniques n'a, à notre connaissance, envisagé de liens plus explicites entre ces deux phénomènes. Ainsi, pour Victor (1991), rumeurs et faux souvenirs ne sont que deux formes d'actualisation – indépendantes ? – de croyances particulières.

3.2.3. La récurrence des rumeurs sataniques

Face à des événements troublants qui mettent en péril des valeurs religieuses, l'imaginaire satanique est souvent utilisé pour désigner un responsable, avoir l'illusion de comprendre et de contrôler la situation, renforcer des normes et une identité. Bien que les religions traditionnelles perdent leur monopole actuellement, des rumeurs et des légendes urbaines véhiculent encore cet imaginaire dans les pays occidentaux sans pour autant aboutir à

des paniques morales (Renard, 1999). De nombreux exemples nous sont donnés par Campion-Vincent et Renard (1992, 2002) : les livres Harry Potter blasphèmeraient, Bill Gates serait sataniste, la pyramide du Louvre comprendraient 666 panneaux de verre, la firme McDonald serait dirigée par un adepte de « The Church of Satan », le logo de l'entreprise Procter & Gamble présenterait des symboles sataniques… Les accusations émanent toujours de mouvements religieux fondamentalistes et s'y diffusent rapidement parce qu'elles y assurent la double fonction d'assimilation et de différenciation sociales (Campion-Vincent & Renard, 1992). Un ensemble de rumeurs ayant fait suite à des événements troublants et faisant appel à l'imaginaire satanique mérite notre attention. Il s'agit d'images rumorales ayant circulé sur Internet et visant à expliquer les attentats du 11 septembre. L'attaque imprévue et meurtrière de symboles américains a en effet fortement troublé la population. L'explication officielle des attentats s'est révélée, pour certains, trop simple, trop pauvre et trop « humaine ». Dans un pays aux valeurs religieuses encore très prégnantes, des interprétations plus étonnantes faisant appel à Satan et/ou à un complot devaient surgir (Bronner, 2006 ; Taguieff, 2006 ; Taïeb, 2002). De nombreuses rumeurs ont ainsi circulé et ont préférentiellement utilisé un média moderne : Internet. Certaines d'entre elles se sont présentées sous la forme d'images rumorales (Froissart, 2002b, 2004). Des photographies montrant le visage du diable s'échapper de la fumée des deux tours attaquées ont ainsi abondamment circulé par e-mails quelques jours après les attentats (voir figure 8.2.) (Campion-Vincent & Renard, 2002 ; Taïeb, 2002). Nul besoin de commentaires face à une telle preuve de l'intervention du Malin dans les événements troublants qu'ont connu les États-Unis.

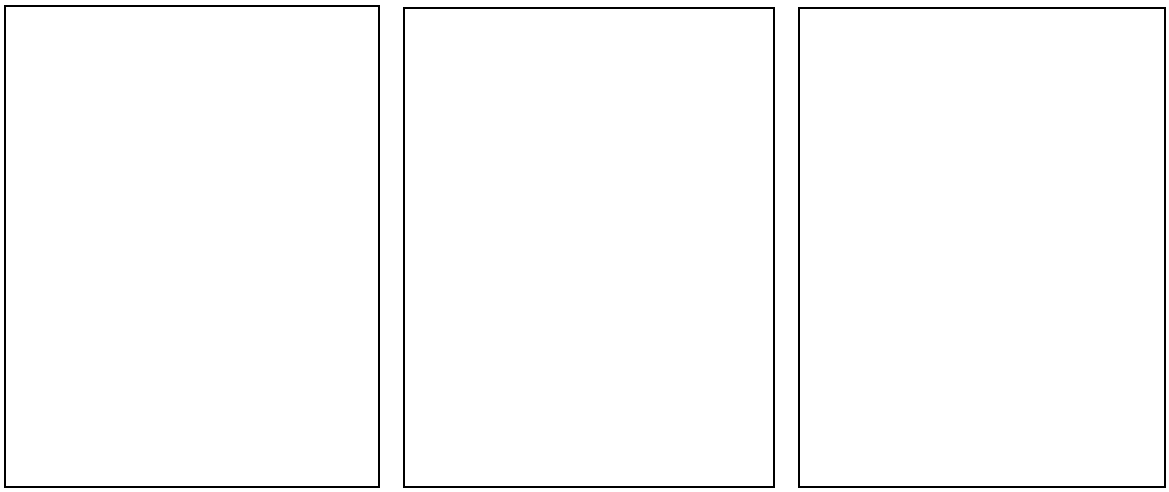


Figure 8.2. Images rumorales sataniques ayant circulé sur Internet suite aux attentats du 11 septembre 2001 (tirées de www.snopes.com/rumors/wtcface.asp) (droits d'auteurs non acquis)

4. CONCLUSION : UNE COMPRÉHENSION DES RUMEURS DIFFICILE

Le regain d'intérêt des chercheurs pour le phénomène des rumeurs dans les années 1980 s'est accompagné d'un impératif d'objectivité. Cette forme de communication révèle un malaise et assure des fonctions qui justifient qu'on ne veuille plus la combattre sans la comprendre. En effet, la rumeur explique une situation troublante de manière satisfaisante pour le groupe. Comme nous l'avons vu, les interprétations proposées ne sont pas nouvelles : un complot maléfique est ainsi souvent utilisé par la rumeur pour protéger une appartenance religieuse. Ces informations s'adaptent néanmoins à la situation-problème ainsi qu'à la modernité. Aujourd'hui, les rumeurs utilisent préférentiellement Internet pour circuler et connaissent, par là-même, moins de modifications lors de leur transmission. La question de l'évolution du message qui a tant préoccupé les précurseurs semble aujourd'hui secondaire au même titre que sa véracité ou sa spécificité. Dans le cas des histoires « religieuses », rumeurs, légendes urbaines et théories du complot semblent en effet inséparables. Adopter un regard objectif et neutre sur les rumeurs se révèle toutefois délicat face à des messages dévalorisant un groupe, évoquant l'indicible, l'interdit, le censuré et modifiant les comportements dans le sens de l'hostilité et de l'agressivité. Le biais de négativité des rumeurs nous amène à constater que le phénomène est loin d'être accepté. La recherche actuelle vise toujours à contrôler la circulation de ces informations.

Face à la complexité de l'objet, de nombreux chercheurs se cantonnent aujourd'hui à l'étude de rumeurs restreintes à un contexte spécifique : l'entreprise, les finances ou la politique. Ces domaines bénéficient de l'intérêt des spécialistes parce que la rumeur y est « dangereuse » : elle influence les ventes, fait baisser la productivité des salariés, détermine des fluctuations boursières, modifie les opinions des clients ou des électeurs et ternit l'image des politiques (Aldrin, 2005 ; Bonardi & Roussiau, 2002 ; Bronner, 2003 ; DiFonzo & Bordia, 1997, 2002, 2007 ; DiFonzo, Bordia, & Rosnow, 1994 ; Gritti, 1978 ; Kapferer, 1987, 1990a ; Marc, 1987 ; Renard, 1999 ; Rosnow, 1988). L'entreprise, la Bourse et l'élite dirigeante sont des milieux favorables aux rumeurs : l'incertitude, l'instabilité, la rareté et la valeur des informations, l'urgence et le secret y sont associés à l'importance et l'implication, ce qui crée de l'anxiété et un besoin de contrôle (Bordia, Jones, Gallois, Collan, & DiFonzo, 2006 ; Herr, Kardes, & Kim, 1991 ; Kapferer, 1990a ; Lai, & Wong, 2002 ; Oberlechner & Hocking,

2004). Il est ainsi un aspect des rumeurs qui préoccupe et occupe de nombreux chercheurs à la suite de Knapp (1944) : la lutte contre les rumeurs et la question de leur démenti. Dans son célèbre ouvrage *Rumeurs, le plus vieux média du monde*, Kapferer (1987, voir aussi Kapferer, 1990b) consacre ainsi une quarantaine de pages à la question du contrôle de la rumeur. Ce dernier se révèle difficile, notamment parce l'information valorise le groupe qui la transmet et que la démentir c'est mettre en danger les valeurs défendues par les individus impliqués et nier l'existence d'un problème (Campion-Vincent & Renard, 2002 ; Kapferer, 1990b ; Roussiau & Bonardi, 2003). Cela montre une nouvelle fois que les rumeurs sont complexes, mouvantes, étonnantes et insaisissables.

CONCLUSION

Si, au sens commun du terme, les rumeurs souffrent toujours d'un regard moqueur ou réprobateur, du côté de la science, elles bénéficient aujourd'hui de l'intérêt certain d'un nombre croissant de chercheurs qui se veulent objectifs et neutres dans leur approche du phénomène. Nous avons néanmoins constaté que la question du contrôle de l'information et de ses effets néfastes reste centrale dans les travaux de nombreux spécialistes. Mais les rumeurs ne se cantonnent pas à des situations de crise extrême, elles s'adaptent à la modernité, révèlent des inquiétudes et assurent des fonctions pour les groupes, ce qui justifie que l'on s'intéresse encore à ce mode de communication particulier. Les recherches effectuées à la suite des précurseurs portent globalement sur les mêmes aspects du phénomène. Bien que les rumeurs fassent l'objet de peu de consensus théorique, plusieurs conclusions peuvent être tirées d'une synthèse de la littérature. Dans un premier temps, les rumeurs souffrent d'un biais de négativité dû à leur contexte d'apparition le plus fréquent, empreint d'anxiété, d'incertitude et d'importance, et à leurs fonctions pour le groupe, valorisation de soi et, surtout, dénigrement de l'autre. La rumeur dit l'indicible et l'indicible est rarement positif, complaisant et indulgent. Dans un second temps, l'information évolue probablement lors de sa circulation. Mais les principales transformations du message, telles que la réduction et l'attribution de source, ont certainement lieu en début de diffusion. En effet, l'information n'est pas créée telle quelle. Elle doit s'adapter aux individus concernés et à la situation particulière qu'ils connaissent, ce qui peut nécessiter l'ajout d'informations. Elle doit également être testée et éventuellement gagner en crédibilité. Mais, à force de répétitions, la rumeur atteint probablement une forme satisfaisante : courte, moralisatrice, valorisante pour le groupe, accusatrice pour l'étranger, surprenante et à la fois actualisée et familière, ce qui est rendu possible par l'intervention de la mémoire collective du groupe.

La rumeur est aussi affaire d'individus et présente ainsi une double inscription : sociale et cognitive. En effet, si ses fonctions concernent essentiellement le groupe, l'information reste transmise d'individu à individu(s), suppose implication, perception, mémoire et paroles individuelles. La place du sujet dans le processus rumoral a principalement été envisagée sous l'angle des distorsions du message (Allport & Postman, 1945, 1947 ; Bartlett, 1932 ; DiFonzo & Bordia, 2007 ; Prasad, 1935). Ces dernières sont en

effet imputables aux limites cognitives de chacun. Cependant, les faux souvenirs d'abus rituels montrent que les erreurs de mémoire d'un individu visent également à valoriser les croyances et les valeurs d'un groupe au détriment d'un autre. Les souvenirs et les faux souvenirs de chacun sont aussi au service du groupe (Rouquette, 2009b). Mémoires sociale et individuelle sont imbriquées comme le sous-entend Deese (1961) quand il définit le réseau associatif de ses participants comme partiellement spécifique à un groupe et partagé par ses membres. Une première relation peut s'établir entre rumeurs et faux souvenirs : la mémoire du transmetteur de l'information connaît des distorsions qui servent le groupe. Ce qu'Allport et Postman (1945, 1947) nomment l'assimilation peut aujourd'hui être rapproché du concept de faux souvenir. Cependant, les croyances liées à la sorcellerie et au satanisme évoquent d'autres types de liens. Bien que ces derniers aient peu fait l'objet de l'intérêt des spécialistes, il apparaît évident que des rumeurs peuvent déterminer le contenu de faux souvenirs crées par des sujets suggestibles, souvenirs qui, à leur tour, confirment, alimentent voire créer des rumeurs (Campion-Vincent & Renard, 1992). La fonction de ces inventions reste la même : défendre des appartenances, des croyances, des valeurs et des normes, religieuses notamment.

Ces observations ne suffisent peut-être pas à convaincre le lecteur de la pertinence qu'il y a à rapprocher les concepts de rumeurs et de faux souvenirs. Il peut se révéler utile de proposer une étude sur les rumeurs visant à mettre en évidence la création de souvenirs. Cependant, comme nous l'avons vu, les difficultés du spécialiste des rumeurs ne sont pas seulement théoriques mais surtout empiriques. Les rumeurs de terrain se laissent difficilement appréhender alors que le laboratoire est trop empreint d'artificialité et de simplification pour un phénomène évolutif et complexe (Verplanck, 1970). De l'avis de Stoetzel (1978), il est toutefois nécessaire de poursuivre les efforts pour tenter d'appréhender les rumeurs en laboratoire malgré les difficultés. Certes, mais selon quelle procédure ? Le seul paradigme d'étude des rumeurs ayant fait ses preuves à notre connaissance correspond à la méthode des reproductions sérielles si critiquée. En outre, l'utilisation de cette dernière par Allport et Postman (1945, 1947) a déjà montré l'existence de distorsions mnésiques individuelles lors de la circulation de l'information par le bouche à oreille. Qu'en est-il des rumeurs modernes se diffusant sur Internet sous forme d'images ?

L'étude des rumeurs modernes en laboratoire étant délicate, notre objectif d'y associer le concept de faux souvenirs paraît amitieux et risqué. Peut-être est-il plus pertinent d'utiliser un paradigme d'étude des faux souvenirs et d'y inclure le phénomène des rumeurs ? En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, le paradigme DRM permet d'observer une influence des stéréotypes sur la création d'un faux souvenir (i.e. le rappel et la reconnaissance

du leurre) (Lenton et al., 2001) alors que la rumeur les propage et les renforce. Néanmoins, comme le montre notre étude du chapitre 6, l'appartenance groupale ne semble pas avoir d'incidence sur les performances (Bauste & Ferraro, 2004 ; Lenton et al., 2001) alors qu'elle joue un grand rôle dans la création et la diffusion des rumeurs. Par ailleurs, l'intervention d'un tiers exerce une influence – sociale – sur le souvenir des mots présentés et des leurres (Basden et al., 1998, expérience 2 ; Basden et al., 2002 ; Reysen, 2007). Cependant, le matériel utilisé dans le paradigme DRM, des listes des mots, n'est en rien comparable aux informations circulant sous forme de rumeurs. En outre, malgré la possibilité de tester l'influence d'un tiers, la procédure ne permet pas d'opérationnaliser le caractère éminemment collectif des rumeurs. En revanche, une autre méthode d'étude des faux souvenirs se révèle intéressante : le paradigme de désinformation (Loftus, Miller, & Burns, 1978). Ce dernier a d'ailleurs été utilisé dans des études de Principe et collaborateurs (2006, 2007, 2008, 2010) visant à vérifier la possibilité de modifier la mémoire de jeunes individus par l'intermédiaire de la diffusion d'une rumeur. Ce sont, à notre connaissance, les seuls travaux portant explicitement sur les rumeurs et les faux souvenirs. Ils seront abordés dans la quatrième partie de ce travail.

QUATRIÈME PARTIE :

LES RUMEURS,

DES FAUX SOUVENIRS

AU SERVICE DES CROYANCES ?

INTRODUCTION

Au début de XXème siècle, Binet (1905), Claparède (1906, 1928) et Stern (1910) remettent en question la fiabilité des témoignages. Ces derniers se révèlent dépendants des connaissances de l'individu et sensibles aux questionnements directifs et à des processus d'influence sociale. En outre, un témoin sûr de lui et/ou de bonne foi n'est pas nécessairement juste. Il est susceptible de connaître des distorsions perceptives et, surtout, mnésiques. Les travaux de ces précurseurs inaugurent une nouvelle psychologie de la mémoire qui verra progressivement le jour après le déclin du courant béhavioriste. La mémoire, si essentielle à l'humain et si problématique parfois, se révèle complexe, dynamique, adaptative, « reconstructive » (Bartlett, 1932). Les chercheurs s'intéressent alors moins à la quantité de rappels dont l'individu est capable ou au nombre d'oublis dont il est victime qu'à la qualité de ses souvenirs et à la nature des distorsions produites (Koriat et al., 2000).

Il apparaît que « la mémoire est certes une fonction de la personne, mais c'est aussi une fonction *pour*[1] la personne » (Stoetzel, 1978, p. 134) : le superflu est oublié, l'utile est sélectionné, le nécessaire est créé. Les écrivains savent depuis longtemps traduire avec sensibilité ce dynamisme de la mémoire humaine. Sous la plume de Françoise Sagan (1984), cette dernière « trie les événements, conservant les heureux et oubliant les malheureux – ou le contraire –, une mémoire à laquelle l'imagination ne dédaigne pas quelquefois de prêter la main » (p. 73). Dans l'air du temps, Frédéric Beigbeder (2007) estime que la mémoire est écologique dans le sens où elle « trie les déchets » et serait « favorable au recyclage des ordures ». On pourra également lire, sous l'excellente plume de Raymond Queneau (1942), une métaphore poétique du « travail » de la mémoire de chacun :

> « Quand tu auras un passé, Vovonne, tu t'apercevras quelle drôle de chose c'est. D'abord y en a des coins entiers d'éboulés : plus rien. Ailleurs, c'est les mauvaises herbes qui ont poussé au hasard, et l'on y reconnaît plus rien non plus. Et puis il y a des endroits qu'on trouve si beaux qu'on les repeint tous les ans, des fois d'une couleur, des fois d'une autre, et ça finit par ne plus ressembler du tout à ce que c'était » (Queneau, 1942, pp. 103-104).

[1] Souligné par nous.

Du côté des scientifiques, il faudra attendre les années 1980 pour que naisse le concept de faux souvenir. L'épidémie de souvenirs retrouvés d'abus qui touche alors les États-Unis a en effet conduit certains chercheurs – Elisabeth Loftus en tête – à mettre au point de nouvelles procédures d'étude de la mémoire dans le but d'apporter des réponses concrètes et utiles à une polémique de grande ampleur. Le paradigme DRM (Deese, 1959b ; Roediger & McDermott, 1995) se fait jour et permet de mieux appréhender les conditions de création d'un faux souvenir. Son utilisation dans de nombreuses recherches a ainsi révélé la facilité avec laquelle un souvenir robuste peut être créé par un individu sain à partir d'un matériel simple. D'autres études ont également mis en évidence l'influence des stéréotypes, de certaines croyances et de la présence d'un tiers sur ces distorsions mnésiques suggérant ainsi que les faux souvenirs ne sont pas seulement le résultat de processus cognitifs purs utiles à l'individu isolé. Avec l'apparition de nombreux cas de SRA, il semble à présent évident que les faux souvenirs assurent également des fonctions sociales.

Rappelons que les États-Unis connaissent alors de profonds bouleversements sociaux qui mettent en péril des valeurs traditionnelles. Cette situation de crise affecte plus particulièrement les fondamentalistes qui y voient le risque de perdre une partie de leur pouvoir mais aussi et surtout de leur identité. En effet, comme nous l'avons vu, la religion est très liée à l'homme (Durkheim, 1912 ; James, 1902). Le positionnement religieux et les croyances de l'individu participent à le définir. Des événements ressentis comme menaçant des croyances remettent en question des appartenances, des valeurs, des normes, une identité et génèrent de l'anxiété et des comportements de défense ou d'agression (Bœspflug et al., 1996). Il se révèle nécessaire de localiser la source du danger qui, dans ce cadre, ne peut être que l'autre groupe. Les faux souvenirs d'abus rituels créés en thérapie concrétisent les craintes, définissent le danger, renforcent l'appartenance. Leur contenu dépend donc des croyances véhiculées par les fondamentalistes américains et d'une forme de mémoire collective.

La panique satanique s'est également manifestée dans les communications sociales sous formes de légendes urbaines et de rumeurs faisant référence à l'existence d'une conspiration satanique cachée, étendue, grandissante et puissante, responsable des pires méfaits dans le but d'acquérir le pouvoir absolu (Richardson et al., 1991a ; Victor, 1998). En effet, l'incertitude, l'anxiété et la crise sont également propices à la création et la circulation d'informations visant à expliquer la situation tout en défendant le groupe. La mémoire collective d'Halbwachs (1925, 1950) détermine aussi le contenu de ces communications qui semblent assurer les mêmes fonctions que les faux souvenirs d'abus rituels : assimilation et

différenciation sociale (Rouquette, 1975). Les rumeurs et les faux souvenirs entretiennent ainsi des liens ignorés et plus complexes qu'il n'y paraît.

Selon nous, au cours de sa circulation, la rumeur « religieuse » s'accompagne de la création de faux souvenirs dont la fonction est de défendre l'appartenance et les croyances du transmetteur. Cependant, comme nous l'avons vu, la mise au point d'une quasi-expérimentation visant à vérifier cette hypothèse se révèle délicate à plusieurs titres. Le paradigme DRM, tout d'abord, ne permet pas d'opérationnaliser le caractère collectif des rumeurs. La religion, nous l'avons vu, est peu sujette à expériences car les chercheurs craignent de la simplifier, de la caricaturer, de la légitimer ou de la dévaloriser (Deconchy, 1987). Cette thématique religieuse est, par ailleurs, tellement sensible qu'il n'est pas envisageable d'implanter une rumeur y ayant trait en milieu naturel sans s'exposer à des questions éthiques. D'un autre côté, l'étude des rumeurs en laboratoire reste empreinte d'un réductionnisme qui atteint principalement ses caractéristiques sociales. Ainsi, tout en admettant que des distorsions mnésiques puissent intervenir dans le phénomène rumoral, Bloch (1921) estime que les études de laboratoire centrées sur cet aspect ne sont pas satisfaisantes car elles occultent le caractère collectif des « fausses nouvelles » :

> « Celles-ci sans doute naissent souvent d'observations individuelles inexactes ou de témoignages imparfaits, mais cet accident originel n'est pas tout ; en vérité, à lui seul il n'explique rien. L'erreur ne se propage, ne s'amplifie, ne vit enfin qu'à une condition : trouver dans la société où elle se répand un bouillon de culture favorable. En elle, inconsciemment, les hommes expriment leurs préjugés, leurs haines, leurs craintes, toutes leurs émotions fortes. Seuls (…) de grands états d'âme collectifs ont le pouvoir de transformer une mauvaise perception en une légende. Comment des expériences, si bien menées qu'on les suppose, sauraient-elles nous rendre ces profonds frémissements sociaux ? » (Bloch, 1921, pp. 16-17).

Un autre paradigme d'étude des faux souvenirs peut se montrer adapté à l'étude des relations entre rumeurs, faux souvenirs et religion : le paradigme de désinformation. En effet, dans l'une de ses variantes, ce dernier implique de suggérer une information fausse par l'intermédiaire d'un tiers. L'information et les caractéristiques du tiers pouvant être variées, cette procédure offre la possibilité d'opérationnaliser une situation de transmission de rumeur, ce qu'ont d'ailleurs mis en place Principe et ses collaborateurs (2006, 2007, 2008, 2010). Ces recherches ainsi que les caractéristiques de base du paradigme de désinformation feront l'objet du chapitre 9. Le chapitre 10 présentera les principales théories explicatives des faux souvenirs et s'attardera sur l'une d'entre elles qui s'avère s'appliquer aux liens éventuels

pouvant exister entre rumeur et faux souvenirs. Enfin, une ultime étude sera présentée dans le dernier chapitre de cette thèse. Elle se propose d'opérationnaliser une situation de transmission de rumeur grâce au paradigme de désinformation et de vérifier la possibilité d'y observer la création de faux souvenirs différentiels selon le positionnement religieux du participant et la valence religieuse de l'information suggérée.

CHAPITRE 9 :

LE PARADIGME DE DÉSINFORMATION

1. INTRODUCTION : LA NAISSANCE DU PARADIGME

La désinformation, ou « misinformation », est un paradigme d'étude des faux souvenirs plus ancien que le DRM puisque ce sont plusieurs études de Loftus et de ses collaborateurs dans les années 1970 qui en constituent l'origine (Loftus 1975, 1977, 1979 ; Loftus et al., 1978). Dans le paradigme classique mis au point par Loftus, une image ou un film est présenté aux participants. Ces derniers sont ensuite invités à répondre à des questions portant sur la scène ou à en lire une description. Au sein des questions ou du récit est insérée une information fausse ou « information trompeuse ». Il est enfin demandé aux participants de déterminer quelle information, réelle ou trompeuse, a été présentée dans l'image ou le film. Les réponses produites correspondent, pour un certain nombre d'entre elles, à une reconnaissance erronée de l'élément trompeur qui a été intégré au souvenir de la présentation (Wright & Loftus, 1998). De plus, cet « effet de désinformation », c'est-à-dire le changement opéré dans le rappel ou la reconnaissance de la scène après la présentation d'une information trompeuse (Loftus 2005), s'accompagne de réponses rapides données avec confiance (Assefi & Garry, 2003 ; Donders, Schooler, & Loftus, 1987, cités par Loftus & Hoffman, 1989 ; Tousignant, Hall, & Loftus, 1986).

Les expériences de Loftus et al. (1978) seront abordées ainsi que les études ayant porté sur les facteurs permettant une baisse ou une augmentation de l'effet de désinformation et les propositions théoriques relatives au devenir du souvenir original. En outre, le paradigme « classique » décrit ci-dessus a été adapté à diverses situations, y compris celles où le souvenir d'origine est inexistant. C'est ainsi que de nombreux chercheurs sont parvenus à implanter des faux souvenirs d'enfance dans la mémoire de sujets sains. Un ensemble de recherche a par ailleurs introduit l'information trompeuse par l'intervention d'un tiers autre

que l'expérimentateur ou par la propagation d'une rumeur entre enfants. Ces adaptations méritent d'être abordées car elles présentent l'avantage d'être proches de situations réelles telles que l'identification de suspects dans des parades, les discussions entre témoins avant un procès ou le suivi de thérapies de groupes (Assefi & Garry, 2003 ; Zaragoza & Mitchell, 1996).

2. LA DÉSINFORMATION CLASSIQUE

En 1975, Loftus, Altman et Geballe ont observé que des questions posées sous forme active à propos des caractéristiques d'une scène présentée auparavant amènent les participants à juger la scène comme plus violente ou plus bruyante que suite à un questionnement sous forme passive. De même, en 1974, Loftus et Palmer ont noté que le vocabulaire employé dans une question influence grandement des estimations de vitesse produites en guise de réponse. Plus précisément, après avoir montré le film court d'un accident de voiture, Loftus et Palmer ont interrogé des participants sur la vitesse à laquelle roulaient les véhicules impliqués en employant différents termes pour exprimer l'accident. Ils ont obtenu des estimations éloignées de la réalité et surtout très variables selon l'adjectif utilisé dans la question : les vitesses attribuées aux véhicules sont moins importantes quand ils sont décrits comme étant « entrés en contact » (« contacted ») que lorsqu'ils sont présentés comme s'étant « heurtés » (« hit »). Les estimations les plus grandes font suite à une question décrivant les voitures comme s'étant « écrasées » (« smashed »). Après un délai d'une semaine, les participants étaient invités à décider s'ils avaient vu ou non des phares brisés dans le film, absents en réalité. Il apparaît que la probabilité de répondre « oui » à cette question est supérieure suite à l'emploi du verbe « écraser » que suite à l'emploi du verbe « heurter ». Ce résultat marque le début de l'intérêt de Loftus pour l'effet de désinformation qui donnera lieu à de nombreuses recherches.

2.1. Les études fondatrices de Loftus et ses collaborateurs

En 1978, Loftus, Miller et Burns ont mené cinq expériences dont la méthodologie a été réutilisée à de nombreuses reprises et fréquemment citée comme illustration de l'effet de

désinformation. Dans leur expérience 2, par exemple, les chercheurs ont tout d'abord présenté à 90 participants des diapositives dépeignant un accident impliquant un piéton et une voiture (une Datsun rouge). À l'intersection empruntée par le véhicule apparaissait un panneau stop pour la moitié des participants et un cédez-le-passage pour l'autre moitié. Les sujets devaient ensuite répondre à plusieurs questions sur l'événement dont une, que l'on appellera question « critique », était l'objet d'une manipulation expérimentale. En effet, à un tiers des sujets de chaque groupe il était demandé : « y avait-il une autre voiture qui dépassait la Datsun rouge pendant qu'elle était arrêtée au *panneau stop* ? ». À un autre tiers des sujets, la question était : « y avait-il une autre voiture qui dépassait la Datsun rouge pendant qu'elle était arrêtée au *panneau cédez-le-passage* ? ». Enfin, le dernier tiers devait répondre à la question : « y avait-il une autre voiture qui dépassait la Datsun rouge pendant qu'elle était arrêtée à *l'intersection* ? ». Les deux premières formulations de la question critique sont « suggestives » dans le sens où elles suggèrent un élément, alors que la dernière est neutre. De plus, pour 10 des participants de chaque groupe ayant vu le panneau stop ou le panneau cédez-le-passage, la question critique comportait un élément faux et était, en cela, une question suggestive trompeuse. Le plan de cette expérience est représenté dans le tableau 9.1. Après une tâche distractrice de 20 minutes, tous les sujets étaient invités à effectuer une épreuve de reconnaissance. À la question « quel panneau apparaissait à l'intersection ? » étaient proposées les réponses « stop » et « cédez-le-passage ». Les résultats indiquent que les participants ayant reçu une question suggestive trompeuse sont près de 57 % à effectuer une reconnaissance erronée du panneau contre 30 % des sujets ayant eu une question suggestive correcte et plus de 36 % des sujets ayant lu la question neutre.

Tableau 9.1. Plan expérimental de l'expérience 2 de Loftus, Miller et Burns (1978)

Diapositive	**Suggestion de la question critique**	**Statut de la question**
Stop	Stop	Suggestive correcte
	Cédez-le-passage	Suggestive trompeuse
	/	Neutre
Cédez-le-passage	Stop	Suggestive trompeuse
	Cédez-le-passage	Suggestive correcte
	/	Neutre

Cette méthodologie a très vite donné lieu à des études présentant d'autres événements et utilisant des techniques de désinformation différentes telles que la lecture d'un récit erroné de l'événement (Loftus, 1977, 1979). Loftus et Greene (1980, expérience 2), par exemple, ont présenté des photographies de visages puis ont introduit l'élément trompeur via la lecture d'une description des individus avec, entre autres, la mention erronée d'une moustache pour l'un d'eux. Le test consistait à reconnaître le personnage dans une parade de 12 photographies alors qu'il en est absent. Il se trouve que, malgré tout, 69 % des participants ont reconnu un personnage intégrant l'information trompeuse (en l'occurrence, un personnage moustachu). De son côté, Loftus (1975, expérience 2) a montré la vidéo de l'irruption de 8 manifestants dans une classe puis a demandé aux participants si le leader des 4 (ou des 12) manifestants était un homme. Les sujets étaient ensuite invités à dire combien de manifestants s'étaient introduits dans la classe. Les moyennes de leurs réponses ont été respectivement de 6,4 et de 8,85 hommes. Enfin, quelques années plus tard, Zaragoza et Lane (1994) ont comparé l'effet de désinformation produit par une question trompeuse ou une narration erronée et ont noté que la première amenait plus de fausses reconnaissances (expérience 1). D'autres travaux se sont également attachés à opérer des transformations plus importantes du paradigme de désinformation afin de mieux appréhender ses effets.

2.2. Variations de l'effet de désinformation

Comme le DRM, la procédure et le matériel du paradigme de désinformation ont fait l'objet de modifications qui ont montré une diminution ou une augmentation de l'effet produit. En outre, des différences dans l'âge des participants se sont révélées liées à des variations dans la création de faux souvenirs suite à l'utilisation d'informations trompeuses. Il est néanmoins délicat d'interpréter les résultats des recherches relatives à la suggestibilité des enfants, ce qui nous amènera par la suite à relativiser la portée des études ayant traité des rumeurs et des faux souvenirs, exclusivement menées auprès de cette population.

2.2.1. Diminution de l'effet

L'utilisation d'un avertissement demandant aux participants de ne pas se fier aux questions ou au récit mais à la présentation de l'événement pour effectuer leur tâche devrait

amoindrir l'effet de désinformation. Pourtant, la plupart des études ayant utilisé ce genre d'avertissement avant la phase de test ont mis en évidence son inefficacité (par exemple Loftus, 1979). Selon Loftus (2005), cette instruction n'a pas d'effet parce que l'information trompeuse a remplacé le souvenir d'origine. Pour Eakin, Schreiber et Sergent-Marshall (2003), le souvenir est simplement inaccessible suite à un phénomène d'« inhibition de la récupération » (retrieval blocking). L'avertissement activerait l'élément trompeur en mémoire ce qui, parallèlement, bloquerait l'accès à l'information originale. En revanche, placer la désinformation avant la présentation de l'événement réduit l'effet de blocage car l'élément trompeur serait moins accessible au moment de l'avertissement (Eakin et al., 2003, expérience 2). Enfin, placer ce dernier immédiatement après la désinformation annule complètement le blocage (Eakin et al., 2003, expérience 3).

Contrairement à l'effet moindre de l'avertissement tardif, certaines manipulations expérimentales amènent très clairement une baisse voire une disparition de l'effet de désinformation. Ce dernier est par exemple annulé quand les éléments trompeurs sont attribués à une source présumée partiale (Dodd & Bradshaw, 1980). En outre, une vitesse de lecture lente entraîne une baisse de l'effet de désinformation en permettant au lecteur de relever plus facilement la contradiction existant entre l'information présentée et l'élément trompeur (Tousignant et al., 1986). En 2007, Campbell, Edwards, Horswill et Helman ont mis en évidence une diminution significative de l'effet en contrôlant les modalités de présentation de l'événement et de l'information trompeuse. En effet, dans la plupart des études utilisant le paradigme de désinformation, la scène est *visionnée*, suivie de la *lecture* de l'élément erroné et de la *lecture* des items du test. Or, en effectuant une reconnaissance *visuelle*, l'information trompeuse est rendue distinctive et est plus facilement rejetée. De la même manière, un élément qui est trompeur de manière trop évidente, trop flagrante, est peu sujet à désinformation (Loftus, 1979). De plus, quand ce dernier est énoncé suffisamment tôt, c'est-à-dire avant d'autres items trompeurs moins évidents, il présente l'avantage de rendre les participants plus prudents et résistants à la suggestion en diminuant l'effet de désinformation sur les autres items trompeurs (Loftus, 1979).

2.2.2. Augmentation de l'effet

La diminution de l'effet de désinformation produite par la présentation d'un élément trompeur flagrant est toutefois annulée quand une connotation émotionnelle négative à

arousal élevé est ajoutée au matériel (Porter, Spencer, & Birt, 2003, notent jusqu'à 80 % de rappels de l'item trompeur flagrant suite à la présentation d'images négatives). De manière générale, que l'item trompeur soit flagrant ou non, il semble qu'un matériel connoté négativement amène une intégration plus importante des éléments trompeurs aux souvenirs qu'un matériel neutre ou positif à arousal élevé (Porter, Bellhouse, McDougall, Ten Brinke, & Wilson, 2010). En revanche, des participants *induits* dans un état d'humeur sont plus sensibles à l'effet quand l'humeur est positive que négative. Les sujets induits positivement sont également plus confiants dans leurs erreurs que les sujets induits négativement ou non induits (Forgas, Laham, & Vargas, 2005). Dans ce cas, même un avertissement demandant de ne pas tenir compte de son humeur et de contrôler son état affectif n'a que peu d'effet (Forgas et al., 2005, expérience 3). Un autre type d'induction, l'hypnose, accentue l'effet de désinformation produit par des questions trompeuses, ce qui pose évidemment question compte tenu de l'emploi fréquent de cette technique en thérapie aux États-Unis (Scoboria, Mazzoni, Kirsch, & Milling, 2002). Sans aller jusqu'à induire des participants dans un état alcoolisé, Assefi et Garry (2003) leur ont fait croire qu'ils avaient consommé de la vodka et ont observé une augmentation de leur sensibilité à la désinformation. En outre, les sujets amenés à s'imaginer être sous l'emprise de l'alcool sont plus confiants que des participants contrôles.

Comme nous l'avons vu avec le DRM, la répétition et l'introduction de délais ont des effets importants sur la mémoire humaine. En désinformation aussi ces variations expérimentales ont fait l'objet de nombreuses études. Tout d'abord, l'introduction d'un délai entre l'événement et la présentation de l'information trompeuse augmente l'effet de désinformation tout en diminuant la confiance des participants (Loftus et al., 1978, expérience 3). Le passage du temps affaiblirait le souvenir de l'événement et le caractère flagrant de l'information trompeuse. On observe également un effet délétère de l'introduction d'un délai de 48 heures entre les phases de désinformation et de test, que la présentation de l'information trompeuse suive immédiatement ou non la présentation de l'événement (Higham, 1998 ; Porter et al., 2010). De la même manière, lorsque les participants doivent identifier la source d'un élément ayant fait l'objet d'une désinformation, les erreurs augmentent au fur et à mesure de l'allongement du délai entre la phase de désinformation et le test (entre 48 heures et une semaine chez Zaragoza & Mitchell, 1996). La répétition de la phase de désinformation a un effet similaire : lors d'une identification de la source du souvenir d'une information trompeuse, les mauvaises attributions augmentent avec le nombre d'expositions à cette information (Mitchell, Johnson, & Mather, 2003 ; Zaragoza & Mitchell, 1996). En d'autres termes, la suggestion est confondue avec la présentation d'autant plus qu'elle est répétée. Cela

s'associe, en outre, à une augmentation de la confiance dans les erreurs ainsi qu'à des jugements R (Zaragoza & Mitchell, 1996).

2.2.3. Variations dues à l'âge des participants

Dans leurs revues relatives à la désinformation, Davis et Loftus (2007) et Loftus (2005) s'accordent pour dire que les enfants et les personnes âgées sont plus sensibles à la désinformation que le jeune adulte en raison de capacités mnésiques et attentionnelles moindres. Les sujets âgés de 76 ans en moyenne incorporent ainsi plus fréquemment la suggestion dans leurs rappels que des adultes de 20 ans en moyenne (Mueller-Johnson & Ceci, 2004). En outre, les premiers sont plus confiants dans leurs erreurs et effectuent plus de confusions dans la détermination de la source de leur souvenir, à savoir l'événement au lieu de la question ultérieure (Mitchell et al., 2003). Enfin, des sujets de 70 ans en moyenne effectuent plus d'identifications erronées d'un suspect dans une parade que des sujets de 24 ans environ suite à une suggestion trompeuse (Searcy, Bartlett, & Memon, 2000).

En ce qui concerne les enfants, une synthèse de la littérature effectuée par Ceci et Bruck en 1993 indique que 83 % des études ayant examiné l'influence de suggestions dans une perspective développementale ont mis en avant une suggestibilité accrue chez les enfants les plus jeunes. Ces derniers se révèlent sensibles aux dires d'un pair sous certaines conditions (Garven, Wood, & Malpass, 2000 ; Principe & Ceci, 2002 ; Pynoos & Nader, 1989), mais aussi et surtout aux suggestions d'un adulte, d'autant plus si celui-ci est étranger à l'enfant et emploie des techniques directives et suggestives (Ceci et al., 1987 ; Garven et al., 2000 ; Jackson & Crockenberg, 1998 ; Lepore & Sesco, 1994 ; Poole & Lindsay, 1995). Ce que Bruck et Ceci (1997, 1999) appellent les « biais de l'interviewer » (interviewer bias) seraient ainsi responsables de nombreuses erreurs dans les témoignages d'enfants. Or, les années 1980 ont vu une augmentation importante du nombre d'affaires d'abus sexuels commis sur des enfants et rapportés par les jeunes victimes parallèlement à l'épidémie de faux souvenirs chez l'adulte (Brainerd, Reyna, & Ceci, 2008 ; Ceci & Bruck, 1993). La question de la sensibilité de la mémoire de l'enfant à la désinformation est donc importante, mais elle n'en est pas moins plus complexe qu'il n'y paraît.

En effet, s'il est admis depuis longtemps que les enfants sont plus « suggestibles » que les adultes (Binet, 1900 ; Binet & Henri, 1894 ; Ceci et Bruck, 1993, 1998 ; Gudjonsson, 1986 ; Stern, 1910), le sens du mot « suggestibilité » ne fait pas l'objet d'un consensus et peut

avoir des acceptions parfois larges (Melnyk, Crossman et Scullin, 2007). Pour Ceci et Bruck (1993) par exemple, la suggestibilité serait « le degré auquel l'encodage, le stockage, la récupération et le compte rendu d'événements chez l'enfant peuvent être influencés par une *variété de facteurs sociaux et psychologiques*[1] » (traduit de Ceci & Bruck, 1993, p. 404). Dans le cadre du paradigme de désinformation, Schooler et Loftus (1993) distinguent deux expressions différentes de la suggestibilité d'un enfant : « l'acceptation immédiate de l'information erronée » (immediate misinformation acceptance) et la « récupération différée de l'information erronée » (delayed misinformation retrieval). L'acceptation immédiate, tout d'abord, renvoie à une réponse affirmative à la question trompeuse, sa reconnaissance immédiate ou l'introduction de l'élément faux suggéré dans le rappel d'un événement sans délai. Cette forme de suggestibilité chez l'enfant est fortement déterminée par sa sensibilité à l'autorité adulte, reflète une forme d'obéissance, mais n'implique pas que l'information ait été intégrée en mémoire et ait modifié ou remplacé le souvenir de l'événement original. Autrement dit, le jeune participant peut reconnaître l'information trompeuse tout en sachant qu'elle ne faisait pas partie de l'événement d'origine afin de répondre aux attentes de l'expérimentateur. Ce biais reste relativement spécifique aux enfants. La récupération différée de l'information erronée, par contre, suppose la création d'un faux souvenir par l'incorporation de la suggestion en mémoire. Elle renvoie au fait que, lors d'un test ultérieur durant lequel l'élément trompeur n'est pas suggéré, l'enfant le reconnait ou l'énonce dans son rappel de l'événement. Cette récupération différée peut ne pas avoir lieu si, en l'absence de suggestion, l'enfant n'éprouve plus le besoin de se conformer ou si, en raison de capacités mnésiques faibles, il a oublié l'information trompeuse (Lamb, Orbach, Warren, Esplin, & Hershokowitz, 2007). Ainsi, la plupart des études ayant porté sur la suggestibilité des enfants montrent que ces derniers manifestent une plus grande propension que l'adulte à accepter l'information erronée lors d'un test immédiat, à acquiescer à la suggestion trompeuse, mais elles ne permettent pas d'affirmer l'existence d'un faux souvenir par la récupération différée de cette l'information et doivent donc être considérées avec prudence (Ceci, Ross et Toglia, 1987).

[1] Souligné par nous.

2.3. Le devenir du souvenir

Dès la publication des résultats des premières études ayant utilisé le paradigme de désinformation, la question du devenir du souvenir de l'information originale s'est posée. Parmi les réponses avancées, deux propositions se distinguent (pour prendre connaissance des autres réponses apportées, voir Ayers & Reder, 1998 ; Campbell et al., 2007 ; Forgas et al., 2005). La première proposition émane de Loftus (1975, 1979) et fait suite aux premières études qu'elle a elle-même menées. Elle postule que la présentation de l'élément trompeur altère voire remplace le souvenir de l'information d'origine (Loftus & Hoffman, 1989). Cette explication est appuyée par l'effet délétère du délai (Loftus et al., 1978) ainsi que par la rapidité avec laquelle les erreurs sont produites (Donders et al., 1987, cités par Loftus & Hoffman, 1989). En 1985, McCloskey et Zaragoza remettent fortement en cause cette interprétation, prématurée selon eux, ce qui marque le début d'une opposition entre ces derniers et les défenseurs du « memory impairment » de Loftus. Cette opposition s'est concrétisée par la publication de nombreux articles dans les années 1980, exprimant les arguments des uns en réponse aux critiques des autres (voir par exemple Tversky & Tuchin, 1989 ; Zaragoza, McCloskey, & Jamis, 1987 ; Zaragoza & Koshmider 1989).

Pour McCloskey et Zaragoza (1985), la reconnaissance erronée de l'item trompeur ne signifie pas que le souvenir de l'information originale et/ou son accessibilité soient perturbés. En effet, ces résultats peuvent être dus au hasard si la personne n'a pas encodé l'information originale ou se souvient des deux informations concurrentes sans toutefois être en mesure de distinguer la bonne. Afin de mettre à l'épreuve les conclusions de Loftus (1975, 1979), McCloskey et Zaragoza ont mené six expériences utilisant le paradigme classique à une exception près : lors de la tâche de reconnaissance, avec l'item correct, ce n'est plus l'élément trompeur qui est proposé mais un nouvel item. Si le souvenir de l'item correct est réellement affecté, les sujets désinformés devraient avoir des performances plus faibles que les sujets contrôles comme cela a toujours été observé. Or, les auteurs remarquent que la procédure de reconnaissance standard amène un effet de désinformation que leur épreuve modifiée n'entraîne pas. Ainsi, l'effet de désinformation serait simplement dû à un biais de *réponse*, mais le souvenir en lui-même ne serait pas modifié (Zaragoza et al., 1987). Des études ont depuis contredit les conclusions de McCloskey et Zaragoza (par exemple, Tversky & Tuchin, 1989) et des chercheurs ont préféré avancer que les deux propositions étaient pertinentes : le souvenir peut être partiellement affecté, préservé ou simplement inaccessible et son devenir

dépend de nombreux facteurs tels que les délais, l'âge ou la tâche (Ceci et al., 1987 ; Hyman & Pentland, 1996).

3. LA CRÉATION DE FAUX SOUVENIRS AUTOBIOGRAPHIQUES

Comme nous l'avons vu, l'utilisation du paradigme de désinformation classique, par question ou narration trompeuse, provoque la création de faux souvenirs, mais ces derniers sont relativement différents des distorsions créées dans le cadre des thérapies (Hyman & Loftus, 1998). Une adaptation judicieuse du paradigme permet d'aller plus loin en conduisant à la création de souvenirs émotionnels d'épisodes personnels censés s'être produits pendant l'enfance : le « lost in the mall » (perdu dans une grande surface). Ce nom fait suite à l'étude princeps de Loftus et Pickrell (1995), mais cette procédure a également une appellation plus générale qui s'applique aux nombreuses recherches qui ont fait suite à celle de Loftus et Pickrell : la « family informant false narrative procedure » (la procédure des faux récits par informateurs familiaux ; Lindsay, Hagen, Read, Wade, & Garry, 2004).

Cette procédure consiste, tout d'abord, à se renseigner auprès de l'entourage sur les événements marquants vécus par le participant durant son enfance (d'où l'appellation « family informant false narrative procedure »). Elle nécessite ensuite l'invention d'un événement détaillé, comme « s'être perdu dans une grande surface », agrémenté de détails réalistes grâce aux informations fournies par l'entourage sur les habitudes de la famille. Le participant est ensuite rencontré et l'expérimentateur lui demande de rappeler différents événements vécus pendant l'enfance. Durant cet entretien, parfois répété, plusieurs histoires vraies et l'événement faux sont suggérés. Une consigne de visualisation et d'imagination de l'épisode inventé est parfois incluse pendant l'entretien et entre les sessions. L'ultime rappel comprend jusqu'à 56 % de faux souvenirs partiels ou complets de l'événement fictif et 31 % des sujets en moyenne admettent s'en souvenir (Lindsay et al., 2004) de manière parfois très confiante (Hyman & Billings, 1998). C'est ainsi que 5 des 24 participants s'étant créé un faux souvenir dans l'étude de Loftus et Pickrell (1995) se trompent au moment de désigner l'événement faux durant le débriefing. Une participante a demandé à obtenir la confirmation de ses deux parents avant d'admettre qu'elle ne s'était, en réalité, jamais perdue dans une

grande surface à l'âge de 5 ans. Suite à ces premiers résultats prometteurs, les chercheurs se sont attachés à vérifier la possibilité d'implanter des faux souvenirs plus improbables afin de montrer que des souvenirs d'abus et d'abus rituels peuvent être sans fondement.

3.1. L'implantation de faux souvenirs d'enfance : possibilités et limites

Des événements divers et parfois invraisemblables ont été implantés dans la mémoire de nombreux participants à l'aide de questions, de narrations ou de photographies truquées ou non (Garry & Wade, 2005 ; Lindsay et al., 2004). Braun, Ellis et Loftus (2002, expérience 2) sont ainsi parvenus à amener des sujets à mentionner le souvenir clair d'un événement impossible : avoir serré la main de Bugs Bunny à Disney World pendant leur enfance. De leur côté, Spanos et al. (1999) ont conduit 58 % de leurs participants à se « souvenir » des premiers jours de leur vie. French, Sutherland et Garry (2006) ont amené simultanément des frères et des sœurs à déclarer se rappeler d'un voyage en ballon qui n'avait jamais eu lieu. Mazzoni et Loftus (1998 ; Mazzoni, Loftus, Seitz, & Lynn, 1999) ont, quant à elles, conduit des individus à se construire de faux souvenirs d'enfance après leur avoir proposé une interprétation de leurs rêves, interprétation qui devait soi-disant leur permettre d'accéder à leur inconscient et à des souvenirs refoulés d'événements vécus avant l'âge de 3 ans[1]. Elles ont, en quelques sortes, reproduit une séance de thérapie en laboratoire. De manière tout aussi surprenante, des chercheurs ont réussi à modifier les comportements de sujets adultes en suggérant un faux événement vécu dans l'enfance. Ainsi, en faisant croire aux participants qu'ils avaient été malades suite à la consommation d'un aliment quand ils étaient enfants, Scoboria, Mazzoni et Jarry (2008) les ont entraînés à réduire leur consommation actuelle du produit ainsi que son attrait. À l'inverse, en leur faisant croire qu'ils avaient aimé un aliment pendant l'enfance, Laney, Morris, Bernstein, Wakefield et Loftus (2008, expérience 1) ont amené leurs participants à effectuer des évaluations plus positives du produit, à estimer qu'ils en consommeraient plus au restaurant et à admettre qu'ils l'achèterait plus cher à l'avenir.

[1] Cet âge est important puisqu'il marque la fin de la période d'« amnésie infantile ». Cette dernière « fait référence à la disparition presque totale des souvenirs des premières années de l'existence » (Ceci & Bruck, 1998, p. 255). Selon Halbwachs (1950), ces souvenirs ne disparaissent pas, ils ne se forment pas car ils « ne peuvent s'attacher à aucun support, tant que nous ne sommes pas encore un être social » (p. 17).

Ces études font état d'un effet de désinformation surprenant, mais l'apparition de ce dernier reste toutefois soumise à certaines conditions. En effet, des recherches montrent qu'une réitération de la phase de rappel est souvent nécessaire pour voir émerger les faux souvenirs (Hyman, Husband, & Billings, 1995 ; Hyman & Pentland, 1996). De plus, ces derniers sont moins vifs, cohérents et détaillés et s'accompagnent d'une moins grande confiance de l'individu que des descriptions d'événements fabriqués volontairement par le participant à la demande de l'expérimentateur (Porter, Yuille, & Lehman, 1999). En outre, l'utilisation de photographies plutôt que de récits comme supports de rappels réduit fortement l'effet de désinformation (Garry & Wade, 2005). Enfin, certaines études ont échoué à produire des faux souvenirs en utilisant des événements improbables pour les participants (Pezdek et al., 1997, expérience 2). Ce dernier résultat a amené des chercheurs à postuler que la création d'un souvenir implique la mise en œuvre de trois processus cognitifs (Hyman, Gilstrap, Decker, & Wilkinson, 1998 ; Hyman & Loftus, 1998 ; Mazzoni, Loftus, & Kirsch, 2001). Le premier processus suppose que le sujet évalue l'événement comme plausible, ce qui n'a probablement pas été le cas dans l'étude de Pezdek et al. (1997). Le second processus intervient si le premier a conduit à l'acceptation de la plausibilité de l'événement et correspond à la construction d'un souvenir à proprement parler. Mais cette étape n'est pas suffisante pour amener le sujet à affirmer qu'il se souvient. Il peut en effet avoir un souvenir qu'il sait faux. Il lui reste donc à effectuer le troisième processus : une confusion de source du souvenir. Cette confusion a lieu quand l'individu juge que le souvenir provient de son vécu alors qu'il découle des suggestions de l'expérimentateur ou de son imagination. À propos de cette dernière, des études indiquent qu'une consigne demandant au participant d'imaginer un événement fictif augmente les erreurs d'attribution de source au souvenir de l'événement (vécu versus imaginé), ce qui a été qualifié d'« inflation de l'imagination » (Garry, Manning, & Loftus, 1996).

3.2. L'inflation de l'imagination

Dans les études incluant une consigne d'imagerie mentale, on invite le participant à imaginer activement un événement ou une scène de manière détaillée et souvent répétée comme c'est le cas dans certaines thérapies. Il se trouve que, utilisée avec le paradigme de désinformation, cette consigne amène des taux plus importants de faux souvenirs (Mazzoni, & Memon, 2003). La consigne produit également des erreurs plus claires dans l'esprit de

l'individu, associées à plus de jugements R et une plus grande confiance qu'en l'absence de consigne, ce qui rend leur distinction de vrais souvenirs particulièrement difficile (Garry et al., 1996 ; Hyman et al., 1998 ; Hyman & Pentland, 1996). Selon Schacter (1999), l'effet de l'imagerie s'explique par le fait qu'elle implique les mêmes régions cérébrales que la perception visuelle.

Cette inflation de l'imagination associée aux faux souvenirs a conduit les chercheurs à supposer l'effet différentiel et médiateur de variables de personnalité. C'est ainsi que Porter, Birt, Yuille et Lehman (2000) ont mis en évidence un lien entre les tendances aux désordres dissociatifs et le taux de faux souvenirs complets ou partiels produit par les participants sur un événement émotionnel fictif soi-disant vécu pendant l'enfance. Selon Porter et al., les sujets présentant de fortes tendances aux troubles dissociatifs écouteraient et intégreraient plus en mémoire les informations provenant d'une source externe ou de leur imagination. En outre, leur recherche a montré que les sujets introvertis construisent plus de faux souvenirs complets que les sujets extravertis et que, plus surprenant, les *interviewers* extravertis parviennent plus facilement à implanter un faux souvenir dans la mémoire de leurs participants que les interviewers introvertis. Les premiers seraient plus persuasifs, motivants et sympathiques que les derniers ce qui, appliqué aux affaires d'abus, confirme l'influence de la personnalité et de l'attitude du thérapeute sur la mémoire des patientes. Une recherche de Hyman et Billings (1998) a montré qu'imaginer un événement faux et s'en constituer un souvenir est facilité si un script[1] à propos de l'événement est détenu par le sujet. En effet, même s'il n'a jamais été expérimenté, l'événement « se perdre dans une grande surface » peut être imaginé par un individu disposant de connaissances schématiques à son propos. Il peut alors être avancé que de telles connaissances ou croyances sur les abus et, surtout, les abus rituels, expliquent l'implantation d'images claires et détaillées dans la mémoire de patientes qui connaîtraient ensuite des confusions de source du souvenir.

3.3. L'implantation de faux souvenirs concernant l'adulte

La possibilité d'implanter des faux souvenirs d'enfance détaillés associée à une grande confiance dans la mémoire de sujets sains est étonnante. Néanmoins, sachant que ce n'est pas

[1] Voir chapitre 4.

avant l'âge de 3 ans en moyenne qu'apparaissent les premiers souvenirs autobiographiques[1] (Hyman & Billings, 1998), l'intégration de l'élément trompeur peut avoir été facilitée parce qu'il fait référence à une période lointaine dont l'oubli est « normal », y compris pour le participant. Il peut paraître plus difficile de créer des faux souvenirs d'événements vécus à l'âge adulte, non sujets à l'amnésie infantile. Il n'en est rien. Dans une étude originale, Kassin et Kiechel (1996) sont parvenus à amener des sujets adultes à confesser un acte qu'ils n'avaient pas commis. Plus précisément, leurs participants devaient effectuer une tâche simple : taper à l'ordinateur des lettres lues par un complice sans toutefois manipuler la touche « Alt » au risque de perdre les données. Dans une condition « forte vulnérabilité », la vitesse de lecture du complice était particulièrement rapide. Après que l'ordinateur se soit éteint sans raison, l'expérimentateur accusait le sujet d'avoir tapé sur la touche et, dans certains cas, le complice affirmait l'avoir vu faire. Suite à ces événements, 69 % des participants ont signé une confession de l'acte et tous les sujets de la condition « forte vulnérabilité » associée au témoignage du complice ont « avoué ». Comme le soulignent les auteurs, cet aveu ne signifie pas que les participants ont « internalisé » leur faute. Afin de le vérifier, les chercheurs ont fait intervenir un second complice qui demandait simplement au sujet de raconter les événements. Dans ce cas, 28 % des participants se sont décrits comme coupables de la faute et 9 % en ont fait un compte rendu comprenant de nouveaux détails.

D'autres chercheurs se sont interrogés sur la possibilité d'altérer des « souvenirs flash » ou « souvenirs éclairs » (flashbulb memory), c'est-à-dire des souvenirs vifs et détaillés portant sur les circonstances dans lesquelles l'individu a vécu ou pris connaissance d'un événement émotionnellement fort et important (Platt, Lacey, Iobst, & Finkelman, 1998). C'est à ce genre de souvenir auquel tout un chacun fait appel quand il tente de se remémorer les conditions spatio-temporelles dans lesquelles il a pris connaissance des attentats du 11 septembre 2001. Ces souvenirs sont souvent considérés comme particulièrement résistants à la distorsion (Nourkova, Bernstein, & Loftus, 2004). Pourtant, plusieurs études ont conduit des participants à affirmer se souvenir d'avoir assisté à la retransmission télévisuelle d'événements qui, en réalité, n'ont jamais fait l'objet d'images : les attentats de Bali de 2002 (Wilson & French, 2006), l'accident mortel de Lady Diana en 1997 à Paris (Ost, Vrij, Costall, & Bull, 2002, cités par Nourkova et al., 2004), le crash d'un Boeing 747 dans un immeuble

[1] Mais, comme le notent Ceci et Bruck (1998), « les scientifiques ne sont pas tout à fait d'accord entre eux quant à l'époque à laquelle remonte l'amnésie infantile. Certains affirment qu'il est impossible de retrouver des souvenirs antécédents à l'âge de 4 ou 5 ans (…), et d'autres fixent la fin de cette période à peu près à 2 ans pour certains types de souvenirs et à 3 ou 4 ans pour d'autres » (p. 255).

d'Amsterdam en octobre 1992 (Crombag, Wagenaar, & van Koppen, 1996, cités par Nourkova et al., 2004) ou le naufrage de l'Estonia en mer Baltique en 1994 (Granhag, Stromwall, & Billings, 2002, cités par Nourkova et al., 2004). L'étude de Wilson et French indique, par ailleurs, que ces faux souvenirs sont positivement associés aux troubles dissociatifs et aux croyances paranormales. En outre, les études citées précédemment montrent que les informations fournies par les médias constituent des indices facilitant les distorsions. Par exemple, dans l'étude de Crombag et al., les détails dont font mention les participants quand ils décrivent leurs souvenirs correspondent aux suppositions effectuées par les médias à propos de l'événement. Enfin, ces faux souvenirs sont sensibles à l'influence sociale puisque la présence d'un complice affirmant se souvenir de l'événement fictif (la retransmission du naufrage de l'Estonia) amène un taux de faux souvenirs de 76 % contre 36 % en présence d'un complice prétendant ne pas s'en souvenir. Ce mécanisme d'influence sociale a fait l'objet d'un ensemble de recherches utilisant le paradigme de désinformation et montrant des résultats toujours aussi intrigants.

4. DÉSINFORMATION ET INFLUENCE SOCIALE

Comme nous l'avons déjà abordé, les recherches portant sur l'influence sociale présentent des conclusions contradictoires. Néanmoins, les études ayant appréhendé l'impact des réponses d'un tiers sur les performances en DRM ont mené à des résultats relativement cohérents : bien que la présence d'autrui augmente les taux de rappel et de reconnaissance corrects sous certaines conditions, elle conduit aussi et surtout à un accroissement du nombre de faux souvenirs des leurres. En utilisant le paradigme de désinformation, il s'agit à présent de mesurer l'effet produit par l'introduction d'une information trompeuse post-événementielle par un tiers autre que l'expérimentateur.

Ces études ont une portée évidente quand on sait que 86 % des témoins admettent discuter de l'objet de leur déposition avec un tiers avant de témoigner (Paterson & Kemp, 2006, cités par Hope, Ost, Gabbert, Healey, & Lenton, 2008). Dans les affaires d'abus, la survivante se souvient rarement seule de son traumatisme, réel ou non. Elle le fait suite aux suggestions d'un thérapeute, au sein d'un groupe de paroles, en écoutant les médias ou son entourage (Roediger, Meade, & Bergman, 2001). Enfin, au quotidien, les individus se rappellent de leur passé en groupe, comparent leurs souvenirs à ceux d'autrui, discutent

d'événements plus ou moins anciens avec des pairs (Roediger, Meade, et al., 2001). Les études que nous allons exposer traitent de l'effet de la présentation d'une information erronée par un tiers naïf ou complice sur le rappel ou la reconnaissance d'un matériel. Les recherches menées par Principe et ses collaborateurs feront l'objet d'une attention particulière puisqu'elles examinent l'effet de désinformation produit par une rumeur.

4.1. L'impact des réponses d'un pair naïf

La désinformation par un pair consiste généralement à présenter des scènes différentes à des participants tout en prétendant qu'ils ont observé le même matériel puis à permettre une discussion afin d'observer un changement dans le souvenir de l'un ou des deux sujets. Cette procédure a été initiée par Wright, Self et Justice en 2000. Dans une première recherche, les participants étaient invités à faire l'étude en binôme. Leur première tâche consistait à visionner 50 images de voitures censées être identiques. En réalité, le contenu de 10 des images présentées différait d'un sujet à l'autre. Après une tâche distractrice de 20 minutes, les deux participants devaient visionner 100 images et reconnaître celles qui leur avaient été présentées auparavant. Pour cela, pour chaque item, chacun devait énoncer sa réponse l'un après l'autre. L'un des participants débutait la reconnaissance pour les 50 premières images puis l'ordre des répondants était inversé. Les résultats ont mis en évidence une influence de la réponse d'autrui : une reconnaissance portant sur une image rencontrée par la paire et énoncée par un sujet améliore les performances de l'autre. En revanche, la reconnaissance d'une image étudiée par l'un d'eux seulement diminue l'exactitude des reconnaissances de l'autre. Dans une seconde étude, Wright et al. ont présenté 21 images dont l'une d'elle montrait un vol avec complice pour un membre de la dyade et sans complice pour l'autre. Après une première tâche de reconnaissance individuelle demandant notamment si un complice était présent dans la scène, les participants étaient autorisés à discuter des questions et de leurs réponses avant d'effectuer une deuxième reconnaissance. Alors que les membres de 19 binômes sur 20 ont fait une reconnaissance initiale correcte, 15 d'entre eux sont parvenus à un accord après la discussion : 8 se sont entendus pour déclarer qu'il n'y avait pas de complice et 7 qu'il y en avait un.

Plus récemment, Skagerberg et Wright (2008) ont montré que cet effet était médiatisé par certains facteurs. Tout d'abord, il apparaît que l'ordre dans lequel les participants répondent a son importance. En effet, un sujet a d'autant plus tendance à se conformer à la

réponse de l'autre que ce dernier est intervenu en premier. De plus, en attribuant un pouvoir plus grand à l'un des membres des dyades, les auteurs ont observé que son influence sur les réponses de l'autre était accentuée. De leur côté, Gabbert, Memon et Wright (2007) ont conduit leurs participants à croire qu'ils avaient bénéficié d'une durée moindre pour retenir le matériel que leur binôme qui, lui, pensait avoir profité d'un gain de temps. Dans ces conditions, la discussion amène les premiers à rappeler plus d'items faux évoqués par leur pair et à effectuer de nombreuses confusions de source. En faisant varier les liens unissant les membres des paires (étrangers, amis ou couple), Hope et al. (2008) ont montré que toutes les dyades produisaient des rappels moins justes que des individus interrogés seuls et que les paires constituées d'individus se connaissant effectuaient plus d'erreurs que les paires d'étrangers. Ainsi, le fait de connaître l'autre et d'en avoir une opinion positive augmente la probabilité d'incorporer ses dires dans le souvenir. Selon les auteurs, la confiance et le partage d'une « interdépendance cognitive » caractérisent les paires d'amis ou les couples et expliquent ces résultats. Enfin, en constituant des dyades de personnes âgées de 69 ans ou de 20 ans en moyenne, Gabbert, Memon et Allan (2003) ont mis en évidence que les sujets âgés avaient plus confiance en leurs erreurs que les jeunes adultes, mais qu'ils n'incorporaient pas plus l'information énoncée par leur pair.

4.2. L'utilisation d'un complice

L'utilisation d'un complice est fréquente en psychologie sociale et des études portant sur l'effet de désinformation ont révélé que son influence variait selon sa crédibilité et l'introduction d'un délai. C'est ainsi qu'Hoffman, Granhag, Kwong See et Loftus (2001) ont montré que l'incorporation d'une information trompeuse via un complice n'est effective que si ce dernier est suffisamment crédible pour les participants. En 2004, Mudd et Govern ont observé que l'introduction d'un délai de 2 semaines avant le rappel d'un événement entraînait une augmentation de la confiance et des erreurs de participants désinformés par l'intervention d'un complice. Ces rappels effectués après un délai s'opèrent généralement en l'absence du compère et mettent ainsi en évidence la robustesse et la persistance de son influence (Shaw, Garven, & Wood, 1996, expérience 2). Cet effet du complice sur les rappels d'un individu a été baptisé « contagion mentale » par Meade et Roediger (2002 ; Roediger, Meade, et al., 2001) et « conformité du souvenir » par Wright et ses collaborateurs (Gabbert, Memon, Allan,

& Wright, 2004 ; Gabbert et al., 2007 ; Wright, Mathews, & Skagerberg, 2005). Comme nous allons le constater, ces deux appellations renvoient au même phénomène.

4.2.1. La contagion mentale

Dans une première expérience, Roediger, Meade et al. (2001) ont invité leurs participants à étudier 6 diapositives représentant des scènes de maison et contenant un certain nombre d'objets plus ou moins typiques de la scène. Une image montrait par exemple le contenu d'une trousse à outils avec des objets « typiques » tels qu'une clé à molette, des pointes et un cutter, mais aussi des items atypiques tels qu'une banane et une barrette à cheveux[1]. Les images étaient présentées pendant 15 secondes pour certaines et pendant 1 minute pour d'autres. En outre, cette phase de visionnage des photographies s'effectuait en présence d'un complice. Par la suite, une tâche de rappel collaborative était proposée : le participant et le complice devaient, chacun, rappeler 6 détails de chaque scène afin d'obtenir 12 objets décrits par scène. Lors de cette phase de rappel, pour 3 scènes, le complice énonçait 2 détails incorrects qui n'étaient pas présentés sur les images, un détail typique (par exemple des pinces) et un détail atypique (comme un stylo). Pour finir, le participant était invité à effectuer un rappel individuel des détails présentés dans les scènes ainsi qu'un jugement R/K sur ses souvenirs. L'analyse des réponses des participants a montré que, pour les 3 scènes dont le rappel du complice était biaisé, des éléments trompeurs typiques ont été énoncés et ce, d'autant plus que la présentation des images était rapide. En revanche, les items erronément rappelés ont été associés à des jugements K, ce qui indique que, pour effectuer leur rappel, les sujets se sont plus fiés à un sentiment de familiarité relativement vague vis-à-vis de l'item qu'à un souvenir précis, détaillé et sûr. Les participants ont également rappelé plus d'items corrects grâce à la collaboration. Ainsi, les faux souvenirs sont « contagieux », surtout en situation de doute (produite par la présentation rapide), mais la collaboration ne produit pas de faux souvenirs clairs et peut avoir un effet bénéfique en facilitant les rappels corrects.

Dans un deuxième travail, Meade et Roediger (2002) se sont attachés à manipuler différentes variables susceptibles de moduler le phénomène de contagion sociale mis à jour. Dans une première étude, la procédure de Roediger, Meade, et al. (2001) a été répliquée et un avertissement a été introduit. On indiquait au participant que l'autre sujet (le complice)

[1] Les diapositives utilisées par Roediger, Meade et al. (2001) et Meade et Roediger (2002) sont disponibles sur www.psych.wustl.edu/memory/stimuli/scs.htm

pouvait avoir fait des erreurs et que, par conséquent, il ne devait se fier qu'à sa propre mémoire. De plus, une tâche de reconnaissance et une consigne d'identification de la source du souvenir ont été ajoutées : après son choix, le participant devait indiquer si l'item avait été vu dans la scène, mentionné par le complice, les deux ou aucun des deux. Les résultats de cette expérience ont montré que l'effet de contagion sur le rappel des items corrects et suggérés est significativement diminué grâce à la consigne qui n'a, en revanche, pas d'effet sur l'exactitude des reconnaissances. Ces dernières s'accompagnent de fréquentes erreurs d'attribution de source. L'expérience 3 de Meade et Roediger a testé l'impact de la répétition de la présentation des informations fausses : 1 ou 4 fois. Pour cela, après le rappel, ils ont proposé aux participants de comparer leurs réponses à celles d'autres personnes comprenant un nombre plus ou moins important d'erreurs, avant d'effectuer un nouveau test. Ici, la contagion est significativement plus élevée après la répétition de la présentation des erreurs. Dans une dernière étude, les auteurs ont fait varier la source de la désinformation : un complice réel énonçait ses réponses ou ces dernières apparaissaient sur un compte rendu écrit. De manière étonnante, cette manipulation n'a pas eu d'effet sur le rappel : le pouvoir de suggestion d'un complice virtuel peut être aussi important que celui d'un vrai complice. En revanche, le complice réel a amené un plus grand nombre de fausses reconnaissances et d'erreurs d'identification de la source.

Ces deux articles ont ainsi mis en évidence le phénomène de contagion des faux souvenirs : un tiers qui se trompe amène l'individu à intégrer les erreurs en mémoire si toutefois celles-ci ne sont pas flagrantes. Cet effet est robuste puisque l'avertissement, bien que diminuant le phénomène, ne le fait pas disparaître. Enfin, la contagion mentale se révèle particulièrement importante lors d'une tâche de reconnaissance et suite à une présentation rapide.

4.2.2. La conformité du souvenir

Selon Wright et al. (2005), le concept de contagion mentale n'est pas adapté à l'effet de désinformation produit par un complice, particulièrement en reconnaissance. Ces auteurs préfèrent parler de « conformité de mémoire » pour exprimer le fait que les souvenirs d'une personne deviennent similaires à ceux d'une autre personne après une discussion (Gabbert et al., 2007). Cette appellation fait explicitement référence au phénomène de « conformité sociale » mis en évidence par Asch (1955). Dans ses études désormais célèbres, Asch

constituait des groupes de 7 à 9 étudiants et leur présentait une ligne d'une certaine longueur. Les participants devaient ensuite identifier le trait étudié parmi 3 lignes de longueurs relativement différentes. Ils étaient invités à fournir leur réponse à voix haute, les uns après les autres. Au sein des groupes, les décisions d'un seul participant étaient étudiées, le dernier à répondre, puisque les autres étudiants avaient été incités à fournir des réponses prédéfinies. Après quelques essais durant lesquels le groupe effectuait un jugement correct, venait le moment où tous les complices se trompaient unanimement. L'analyse des réponses des vrais participants a montré une conformité à la majorité dans 36,8 % des sélections effectuées, certains sujets ayant toujours résisté à l'influence et d'autres s'étant conformé à quasiment toutes les erreurs. Plusieurs variantes de cette étude princeps ont été mises au point par Asch lui-même, mais, quelles qu'elles soient, elles n'indiquent pas que les participants se soient créé de « fausses perceptions » des lignes. Les expériences de Wright et ses collaborateurs, quant à elles, visent à produire une conformité de mémoire, c'est-à-dire la création de faux souvenirs suite à l'influence d'un complice. Dans ces études, après avoir visionné des images ou un film, le participant est invité à en effectuer un rappel et/ou une reconnaissance, puis à en discuter avec un complice qui introduit une information trompeuse. L'influence de ce dernier est mesurée lors d'une seconde tâche mnésique. Le contrôle permis par cette procédure, plus important qu'avec l'utilisation d'un tiers naïf, a apporté quelques connaissances supplémentaires sur l'effet de désinformation.

Les expériences de Wright et al. (2005) ont par exemple montré que le souvenir de mots et d'images était modifié par les erreurs d'un complice qui annonçait sa réponse avant le participant. Néanmoins, les auteurs ont observé que l'information trompeuse était plus facilement acceptée et intégrée au souvenir si l'événement ne faisait pas déjà l'objet d'un souvenir. Autrement dit, les participants ont, dans une certaine mesure, résisté aux erreurs suggérant l'absence d'un événement alors qu'eux-mêmes se souvenaient de sa présentation. En revanche, ils ont accepté les suggestions supposant la présence d'un élément car celui-ci ne faisait pas l'objet d'un souvenir, était probablement « oublié ». Ainsi, une suggestion correcte du compère permet au participant de combler des oublis réels, mais une suggestion trompeuse peut entraîner la création d'un faux souvenir. Les auteurs ont appliqué ces résultats aux affaires d'abus et indiquent qu'il serait plus facile de créer un souvenir d'abus qui n'a pas eu lieu que de refouler celui d'un abus qui a eu lieu. De leur côté, en comparant l'effet de la discussion avec un complice du même âge chez des sujets de 20 ans et de 69 ans en moyenne, Gabbert et al. (2004) ont observé que, contrairement à la procédure utilisant un autre sujet naïf, l'intervention d'un complice amène les jeunes adultes à incorporer de manière plus

importante l'élément de désinformation que les sujets âgés. Les premiers seraient plus sensibles à la pression des pairs. En outre, la discussion permise entre le participant âgé et son complice apparié a un effet bénéfique sur les rappels corrects. Les dires du complice constitueraient un indice de rappel qui, associé à un avertissement, rendrait les sujets âgés plus prudents vis-à-vis de la désinformation et plus réceptifs à la familiarité produite par les informations effectivement présentées.

4.3. Rumeurs et faux souvenirs

Les études de Principe et de ses collaborateurs sont, à notre connaissance, les seules à avoir tenté d'établir un lien explicite entre les rumeurs et les faux souvenirs et elles méritent, à ce titre, une attention particulière. La procédure suivie consiste, globalement, à suggérer une information à des enfants censés la transmettre sous forme de rumeur à leurs camarades. Les suggestions de l'adulte et la rumeur doivent ensuite modifier le souvenir des jeunes sujets à propos d'un événement. L'intérêt de ces recherches réside dans l'utilisation originale qui y est faite du paradigme de désinformation afin d'y inclure la rumeur. Néanmoins, les particularités liées à la population étudiée rendent les conclusions peu généralisables et la procédure difficilement reproductible auprès d'adultes.

4.3.1. L'étude princeps

La première étude ayant explicitement visé à examiner l'influence d'une rumeur sur le souvenir d'enfants est celle de Principe, Kanaya et Ceci (2006). Elle a porté sur 175 enfants de 3 à 5 ans. Ces derniers assistaient à un spectacle de magie durant lequel survenait un événement surprenant, intrigant et donc propice à l'apparition d'une rumeur[1] : le magicien ne parvenait pas à sortir le lapin de son chapeau car l'animal avait disparu. À la suite de cet événement étrange, certains enfants étaient amenés à entendre deux adultes discuter et dire que le lapin s'était perdu dans l'école et avait été vu en train de manger des carottes dans la classe. D'autres enfants, camarades de classe des premiers, n'étaient pas exposés à la

[1] Pour déterminer l'événement, les auteurs se sont basés sur la théorie de Rosnow (1988, 1991) qui postule que la foi accordée à l'information dépend de l'incertitude entourant la situation, de l'importance des conséquences pour l'individu, de son anxiété et de sa crédulité (voir chapitre 8).

discussion des adultes, mais les auteurs s'attendaient à ce qu'ils en soient informés suite à la propagation de l'information par les premiers. Autrement dit, le premier groupe d'enfants est « transmetteur » de la rumeur alors que le second est « récepteur ». Un troisième groupe d'enfants, d'une autre école, n'entendait pas la conversation entre les adultes et constituait ainsi la population « contrôle ». Enfin, un dernier groupe d'enfants, d'une troisième école, expérimentait directement l'événement cible : ils étaient amenés à voir le lapin manger des carottes dans la classe. Cette dernière condition expérimentale devait permettre de voir si les rappels des enfants exposés à la rumeur étaient comparables à ceux d'enfants « témoins » de l'événement cible. Une semaine plus tard, tous les participants étaient invités à faire part de leurs souvenirs lors d'un entretien neutre pour certains et suggestif pour d'autres. Dans ce dernier, l'expérimentateur demandait par exemple si le lapin mangeait des carottes ou de la salade dans la classe. Ces questions sont donc trompeuses pour les enfants n'ayant pas vu l'événement. Lors d'une dernière séance, une semaine après, les élèves devaient effectuer un rappel libre de l'événement et indiquer la source de leur souvenir relatif au lapin. Pour cela, l'expérimentateur leur demandait s'ils avaient vu le lapin dans la classe ou s'ils en avaient entendu parler.

Les résultats montrent que les rappels libres de l'événement cible sont aussi nombreux chez les enfants du groupe « témoin » que chez ceux des groupes « transmetteur » et « récepteur » de la rumeur, mais tous se distinguent des rappels moins importants du groupe contrôle. En outre, les enfants « transmetteurs » et « récepteurs » affirment avoir vu le lapin plus souvent que les sujets « contrôles », mais moins souvent que les « témoins ». En revanche, le type de question, neutre ou suggestif, n'a pas d'incidence sur les erreurs. Ainsi, l'information acquise auprès des adultes a été propagée aux camarades de classe et transformée en faux souvenir de l'événement cible chez la plupart des enfants. De plus, l'exposition à la rumeur semble plus puissante que l'exposition à des questions suggestives. Cependant, une lecture attentive de l'article de Principe et al. (2006) soulève une question : la moitié des enfants « récepteurs » de la rumeur a été désinformée par l'expérimentateur avant d'être testée. Les erreurs des participants de ce groupe peuvent ainsi être imputées à une propagation de l'information trompeuse suggérée par l'adulte autant qu'à la diffusion de la rumeur entre enfants.

4.3.2. Variations de la procédure et constance des résultats

Principe a depuis mené plusieurs études utilisant le même protocole à quelques détails près. En 2007, Principe, Tinguely et Dobkowski ont utilisé la procédure auprès d'enfants de 3 à 6 ans et y ont ajouté une condition expérimentale dans laquelle l'explication fournie par les adultes, selon laquelle le lapin s'est échappé dans l'école, contredit une autre explication donnée par le magicien selon laquelle le lapin est malade. Les auteurs ont observé que les enfants les plus âgés résistent mieux à la rumeur qui entre en conflit avec ce qu'ils ont précédemment appris du magicien. Selon les auteurs, les enfants de 5 et 6 ans, comme les adultes, ne se fieraient à la rumeur pour comprendre un événement ambigu qu'en l'absence d'autre explication valable. Dans une autre variante, Principe, Guiliano et Root (2008) ont remplacé la conversation des adultes par des indices censés amener les enfants à produire une inférence quant au devenir du lapin. Les enfants, âgés de 3 à 6 ans, voyaient une carotte entamée dans l'école, ce qui devait les conduire à en conclure que le lapin s'était échappé. L'objectif des auteurs était de voir si cette inférence était susceptible d'être transmise sous forme de rumeur. Une semaine après, les résultats ont indiqué que les enfants se sont montrés capables d'effectuer les inférences et qu'ils en ont fait part à leurs camarades n'ayant pas vu la carotte. Ces derniers ont intégré la rumeur puisque ils ont prétendu avoir vu la carotte, surtout les enfants de 3 à 4 ans. Enfin, Principe, Daley et Kauth (2010, expérience 2) ont comparé l'effet des conversations entre enfants se connaissant ou non et ont observé que la familiarité entre enfants aboutissait à un plus grand nombre de rappels de l'événement non expérimenté, à plus de confusions de source et à des compte-rendus plus volumineux et homogènes.

Principe a également modifié la procédure afin de s'assurer que la transmission de la rumeur entre les enfants était bien responsable des erreurs et que ces erreurs étaient effectivement des faux souvenirs. Ainsi, en 2010, Principe, Daley, et al. (expérience 1) ont manipulé une nouvelle variable entre l'exposition de l'explication par les adultes et la reprise normale des enseignements : certains enfants bénéficiaient de 30 minutes de récréation pendant laquelle ils pouvaient interagir alors que les autres étaient contraints d'effectuer une activité les empêchant de communiquer entre eux. Avant l'entretien une semaine plus tard, les parents des enfants étaient invités à noter les mentions de la rumeur effectuées par leurs enfants. Les résultats indiquent que les enfants ayant bénéficié de la récréation font significativement plus mention de la rumeur à leurs parents et à l'interviewer que les autres,

effectuent des rappels plus importants et homogènes et déclarent plus fréquemment avoir vu l'événement. De leur côté, dans une étude utilisant le même protocole auprès d'enfants du même âge, Principe, Haines, Adkins et Guiliano (2010) ont introduit un avertissement : les enfants étaient informés que certains éléments entendus après le spectacle de magie étaient faux et qu'ils ne devaient pas les rappeler. Une semaine après, les réponses des enfants indiquent que l'avertissement a légèrement réduit le nombre de faux souvenirs chez ceux ayant obtenu l'information par les adultes. Dans la condition où les enfants ont entendu la rumeur par des camarades, seuls ceux âgés de 5 à 6 ans connaissent une diminution du taux d'erreurs. En outre, l'avertissement n'a pas d'effet sur les confusions de source : les jeunes enfants de 3 à 4 ans et ceux ayant eu connaissance de la rumeur par des pairs sont les plus nombreux à prétendre avoir vu l'événement malgré l'avertissement. Ainsi, certains enfants, notamment les plus âgés, montreraient de la complaisance vis-à-vis des pressions sociales exercées par l'adulte, mais la plupart des enfants semblent connaître une réelle modification du souvenir.

4.3.3. Une généralisation difficile

Les études de Principe sont d'un intérêt indéniable à deux niveaux. En premier lieu, elles montrent que, dans une situation incertaine, des rumeurs contribuent grandement à la création de faux souvenirs. En second lieu, ces recherches utilisent une adaptation du paradigme de désinformation qui paraît appropriée à l'étude des effets des rumeurs sur la mémoire. Cette procédure présente des avantages certains : elle est plus « naturelle » que la méthode des chaînes, plus « contrôlable » que l'observation et plus « éthique » que la création et l'implantation d'une rumeur en milieu naturel. Ces études souffrent néanmoins d'un défaut non négligeable : en portant sur une population exclusivement composée d'enfants, leurs conclusions sont difficilement généralisables et leur reproductibilité limitée. Nous avons effectivement vu que la suggestibilité particulière de jeunes participants oblige le chercheur à rester prudent dans les conclusions qu'il formule en termes de faux souvenirs. Il n'est pas certain que ces études effectuées auprès d'adultes aient donné les mêmes résultats. De plus, il semble difficile d'appliquer telle quelle la procédure mise au point par Principe auprès d'une population plus âgée pour laquelle l'événement devra être anxiogène, ne pas générer d'explication concurrente à la rumeur et pour laquelle l'information trompeuse ne devra pas être trop flagrante tout en leur permettant de défendre leur groupe.

5. CONCLUSION : DÉSINFORMATION ET DRM, LES MÊMES FAUX SOUVENIRS ?

Comme nous l'avons vu, la désinformation, qu'elle soit classique, associée à une consigne d'imagerie ou produite par l'influence d'un tiers, peut conduire des individus sains à croire qu'il ont vu ou vécu des événements qui n'ont été que suggérés et à produire des faux souvenirs parfois riches, complexes, détaillés et sûrs. Cette désinformation produite en laboratoire ressemble à de nombreuses situations réelles telles que les conversations quotidiennes, les interrogatoires de police, l'exposition aux informations médiatiques ou les suggestions d'un thérapeute. Toutefois, s'il présente l'avantage d'être plus « écologique » que le DRM, le paradigme de désinformation amène des taux d'intrusion de l'information trompeuse plus faibles que les taux de rappel et de reconnaissance des leurres observés en DRM. Ces deux paradigmes révèlent-t-ils les mêmes distorsions mnésiques ? Plusieurs indices nous amènent à penser que oui, du moins en partie.

En premier lieu, une étude de Platt et al. (1998) a mis en évidence une corrélation négative (r = -.30, p < .05) entre l'exactitude des souvenirs relatifs à un événement personnel récoltés auprès de participants à deux reprises (le lendemain et plusieurs mois après) et le rappel des leurres en DRM effectué par ces mêmes participants. En outre, l'exactitude des souvenirs autobiographiques a tendance à être négativement corrélée aux fausses reconnaissances des leurres (r = -.23, p = .053). Autrement dit, plus les participants se sont montrés justes dans le rappel de l'événement plusieurs mois après, moins ils ont été sensibles aux faux souvenirs avec l'utilisation du DRM. En second lieu, des variables semblent influencer les faux souvenirs issus du DRM et de la désinformation dans le même sens, ce qui tend à montrer que la sensibilité de certaines personnes ou que des circonstances particulières jouent de la même manière sur les résultats issus des deux procédures. Par exemple, suite à l'utilisation des deux paradigmes, les personnes présentant des troubles dissociatifs connaissent plus de distorsions que les autres (Geraerts et al., 2005 ; Porter et al., 2000), tout comme les sujets âgés (Mueller-Johnson & Ceci, 2004 ; Watson et al., 2001). L'humeur positive affecte de la même manière les performances en DRM et en désinformation (Forgas et al., 2005 ; Storbeck & Clore, 2005). L'introduction d'un délai (Loftus et al., 1978 ;

McDermott, 1996), la répétition du test (Mitchell et al., 2003 ; Payne et al. 1996) et l'influence d'un tiers (Reysen, 2007 ; Wright et al., 2000) amènent une augmentation des erreurs en DRM et en désinformation. Ces erreurs semblent correspondre à des confusions de source (Payne et al., 1996 ; Zaragoza & Mitchell, 1996) diminuées face à un événement peu plausible ou un leurre distinctif (Cortese et al., 2008 ; Loftus, 1979 ; Pezdeck et al., 1997).

CHAPITRE 10 : THÉORIES EXPLICATIVES DES FAUX SOUVENIRS

1. INTRODUCTION : LA DIFFICILE FORMULATION D'UNE THÉORIE

Quiconque souhaite mettre au point une théorie explicative des faux souvenirs doit faire face à des difficultés importantes. En effet, malgré la mise en évidence de liens entre les processus impliqués dans les tâches (Platt et al., 1998), les paradigmes DRM et de désinformation produisent des distorsions relativement différentes : nombreuses, robustes, assurées mais artificielles dans le premier cas, complexes, impliquantes, réalistes mais plus rares et variables dans le second. De plus, pour un même paradigme, les données résultant de la manipulation d'une variable se montrent parfois très divergentes. Les faux souvenirs créés par les enfants comparés à ceux de sujets adultes en sont le meilleur exemple : les jeunes témoins sont-ils plus ou moins sensibles aux faux souvenirs ? Sont-ils simplement plus soumis aux attentes de l'interviewer ? Montrent-ils un fonctionnement mnésique particulier ?

Malgré ces difficultés, plusieurs théories ont été formulées et trois d'entre elles sont régulièrement citées et discutées dans les publications relatives aux faux souvenirs. Comme nous allons le voir, la théorie de la « trace floue » (Brainerd & Reyna, 1998, 2005 ; Reyna & Brainerd, 1995) présente l'avantage de s'appliquer aux résultats issus des deux paradigmes que nous avons abordés, mais elle utilise un nombre important de concepts abstraits et complexes pour expliquer les résultats divergents. La théorie du « contrôle de la source » (Johnson, Hashtroudi, & Lindsay, 1993) postule la mise en œuvre de mécanismes plus simples et concrets, mais elle s'adapte plus difficilement aux données issues du DRM. La

théorie de « l'activation-monitoring » (McDermott & Watson, 2001 ; Roediger, Balota et al., 2001 ; Roediger et McDermott, 2000 ; Roediger, Watson et al., 2001) dépasse cette limite en proposant l'existence de deux processus à l'origine des faux souvenirs.

2. LA « FUZZY-TRACE THEORY »

La théorie de la « trace floue » (fuzzy-trace theory) de Brainerd et Reyna (1998, 2005 ; Reyna & Brainerd, 1995) est née de l'intérêt des chercheurs pour le développement cognitif et, plus particulièrement, les facultés de raisonnement de l'enfant (Reyna & Brainerd, 1995). Elle a ensuite bénéficié d'adaptations et d'élargissements et est à présent connue pour les explications qu'elle avance sur les faux souvenirs créés par l'enfant et par l'adulte (voir notamment Brainerd & Reyna, 2005). Comme nous allons le voir, cette théorie est complexe. C'est pourquoi, afin d'en faciliter la compréhension, ses grands principes apparaîtront sous forme de tableaux récapitulatifs après avoir été exposés dans le texte.

2.1. Caractéristiques des souvenirs

Cette théorie suppose tout d'abord qu'un stimulus, quel qu'il soit, est encodé sous deux formes : le verbatim et le gist. Ces deux types de « traces » sont encodés parallèlement et donnent lieu à des représentations indépendantes et différentes de par leur contenu et leur évolution au fil du temps. Le *verbatim* est une représentation « littérale » de l'information, il contient les caractéristiques de surface, les éléments spécifiques et les détails de l'événement. Cette trace se désagrège rapidement et se montre sensible aux interférences. Le *gist* renvoie à l'« essentiel » de l'information, son sens, sa substance et aux aspects généraux de l'événement. Il comprend les interprétations du sujet et se trouve lié à ses connaissances stockées en mémoire à long terme. Sa qualité et son accessibilité sont donc peu modifiées par le passage du temps.

Lors d'une réminiscence nécessaire à l'exécution d'une tâche mnésique par exemple, le sujet basera ses décisions sur un type de trace en fonction de son accessibilité, du temps disponible et des contraintes liées à la réalisation de l'épreuve. Plus précisément, après un délai rendant le verbatim inaccessible ou lors d'une épreuve demandant une prise de décision

très rapide, l'individu se fiera aux traces gist de son souvenir. Celles-ci s'accompagnent d'un sentiment de « familiarité » et donnent lieu à un souvenir imprécis et lacunaire mais relativement rapide et automatique. Selon Brainerd et Reyna (2005), dans une tâche de reconnaissance incitant le sujet à utiliser le gist, la décision se fera sur la base de la « similarité » de sens entre le souvenir et la réponse choisie alors qu'en rappel, l'usage des traces gist amènera une « reconstruction » du souvenir. À l'inverse, en l'absence d'un long délai et/ou lorsque le test demande une récupération précise et sûre du souvenir, l'individu utilisera les traces verbatim permettant une « recollection consciente » c'est-à-dire la réexpérimentation vive, contrôlée et consciente d'un souvenir précis, complet et fiable. Cette stratégie est plus lente et plus coûteuse cognitivement. Selon Brainerd et Reyna, dans une tâche de reconnaissance, la décision du participant se basera sur l'« identité », c'est-à-dire l'égalité ou la similarité parfaite entre le souvenir verbatim et la réponse proposée alors qu'en rappel, l'usage des traces verbatim amènera un « accès direct » au souvenir (voir tableau 10.1.).

Tableau 10.1. Caractéristiques des traces constituant le souvenir d'un événement et type de jugement associé dans la théorie de Brainerd et Reyna (2005)

	Traces Gist	**Traces Verbatim**
Caractéristiques	Générales, lacunaires, non spécifiques Stockées à long terme, peu coûteuses	Précises, fiables, spécifiques Stockées à court terme, coûteuses
Base de la décision	Familiarité	Recollection consciente
Type de jugement effectué en reconnaissance	Similarité	Identité
Type de récupération effectuée en rappel	Reconstruction	Accès direct

2.2. La création de faux souvenirs

Lorsque l'individu doit se remémorer un événement, il peut donc se fier aux traces gist de son souvenir et fournir un jugement de familiarité ou baser sa décision sur la récupération des traces verbatim et expérimenter une recollection consciente. Les deux jugements doivent mener à la même décision quant au vécu de l'événement. C'est pourquoi l'utilisation rapide et peu coûteuse des représentations gist suffit souvent à émettre un jugement à propos d'un

souvenir. En revanche, dans certaines circonstances, l'utilisation du gist amène des erreurs. En effet, ces traces générales peuvent être communes à plusieurs souvenirs acquis dans des circonstances différentes, y compris des souvenirs d'événements imaginés. Dans ce cas, la familiarité ne permet pas de s'assurer de la véracité d'un souvenir et la décision nécessite alors la récupération du verbatim qui garantit la spécificité du souvenir. Mais, comme nous l'avons vu, celui-ci n'est pas toujours accessible. En d'autres termes, selon la théorie de la trace floue, un faux souvenir provient de l'utilisation des traces gist peu fiables lors d'un jugement nécessitant la récupération des traces verbatim spécifiques. Mais la théorie admet une autre explication : dans certaines circonstances, les erreurs proviennent de la récupération du « mauvais » verbatim c'est-à-dire des détails associés à un autre souvenir proche. De plus, lorsque la récupération du gist est répétée, le sentiment de familiarité à son égard augmente, la souvenir devient plus vif et peut acquérir des informations précises nouvelles, une autre forme de « mauvais » verbatim. C'est ce que les auteurs nomment la « recollection fantôme » (phantom recollection ; Brainerd & Reyna, 2005 ; Brainerd, Wright, Reyna, & Mojardin, 2001) (voir tableau 10.2.).

Tableau 10.2. Types de jugements, de décisions et d'erreurs (jugement/décision ; *erreur*) effectués en reconnaissance selon la nature de l'item et des traces récupérées (d'après Brainerd & Reyna, 1998, pp. 84, 90)

	Utilisation des traces Gist	**Utilisation des traces Verbatim**	
		Traces intactes	**Traces désintégrées ou incorrectes** (ex.: question trompeuse)
Item présenté	Similarité / Acceptation	Identité / Acceptation	Identité / Acceptation OU Non identité / Rejet (*erreur*)
Item critique	Similarité / Acceptation (*fausse alarme*)	Non identité / Rejet	Non identité / Rejet OU Identité / Acceptation (*recollection fantôme*)
Distracteur	Non similarité / Rejet	Non identité / Rejet	Non identité / Rejet

Ces postulats théoriques expliquent les résultats issus de l'utilisation des paradigmes DRM et de désinformation ainsi que les variations dans la création de faux souvenirs observées suite à la manipulation du matériel ou de la procédure.

2.2.1. Explication des résultats en DRM

Rappelons succinctement que le paradigme DRM consiste à présenter une liste de mots fortement liés à un item critique non présenté puis à constater le rappel et/ou la reconnaissance erroné(es) de ce leurre. Brainerd et Reyna (2005) considèrent que le thème d'une liste compose la trace gist du souvenir de la présentation du matériel alors que les détails spécifiques des mots exposés, c'est-à-dire leurs attributs perceptifs, leur position, la modalité de leur présentation, etc., constituent la trace verbatim du souvenir. Durant le test, si le participant se fie au gist afin de fournir sa réponse, il produira une erreur en énonçant le leurre puisque ce dernier partage les mêmes caractéristiques générales que les mots présentés et s'accompagne d'un sentiment de familiarité. À l'inverse, un sujet qui récupère les traces verbatim rejettera le leurre dont les attributs spécifiques ne se recoupent pas avec ceux des mots présentés.

Cette proposition théorique explique les résultats différents obtenus suite à la mise en place de diverses manipulations expérimentales telles que l'effet bénéfique de la distinctivité des mots. En effet, rendre les listes distinctives permet de réduire la saillance du gist, d'augmenter le verbatim, de faciliter les recollections et donc de rejeter le leurre (Hege & Dodson, 2004). À l'inverse, la diminution des réponses correctes après un délai s'explique par la désagrégation des traces verbatim alors que la constance des représentations gist occasionne une stabilité des erreurs dans le temps (Payne et al., 1996, expérience 1). De la même manière, la répétition de la phase test ou le traitement profond du matériel rend le gist plus vif et conduit à une augmentation des faux souvenirs créés avec le paradigme DRM (Payne et al., 1996, expériences 2 et 3). Enfin, la présentation des listes par blocs facilite l'extraction et l'utilisation du gist menant ainsi au rappel et à la reconnaissance des leurres (Toglia, et al., 1999).

2.2.2. Explication de l'effet de désinformation

Dans sa version classique, le paradigme de désinformation consiste à présenter un événement puis une information trompeuse le concernant avant de tester le souvenir de l'événement d'origine. L'effet de désinformation correspond au rappel ou à la reconnaissance de l'information trompeuse lors de cette phase de test. Afin d'expliquer les fausses reconnaissances de l'élément suggéré, la théorie de la trace floue avance plusieurs hypothèses.

Les auteurs postulent tout d'abord que, dans certaines circonstances, l'erreur provient de la récupération du gist qui, étant commun à l'événement original et à l'information trompeuse, suffit à provoquer un sentiment de familiarité et une acceptation de l'élément trompeur. L'intégration de ce dernier s'explique également par la récupération du verbatim de l'information trompeuse. En effet, cette dernière fait l'objet d'un souvenir dont les traces verbatim concernent ses diverses modalités de présentation qui peuvent être semblables à celles de l'événement original. Dans ce cas, la récupération des mauvaises traces verbatim conduit à un jugement d'identité erroné.

Les variations de l'effet de désinformation dues à des modifications apportées à la procédure classique trouvent des explications semblables à celles observées suite à l'utilisation du DRM. L'effet néfaste du délai, par exemple, s'explique par une désintégration rapide des traces verbatim de l'événement parallèlement à une préservation relative du gist commun à l'événement et à l'information trompeuse (Loftus et al., 1978). En ce qui concerne la répétition, Brainerd et Reyna (2005) expliquent l'effet bénéfique de la réitération de la présentation de l'information originale par une amplification de son verbatim. De la même manière, les chercheurs avancent que l'effet néfaste de la répétition de l'information trompeuse est dû à une facilitation de la récupération de son (mauvais) verbatim lors de la tâche de reconnaissance.

Mais, comme nous l'avons évoqué, plus que les faux souvenirs de l'adulte créés suite à l'utilisation du DRM ou du paradigme de désinformation, ce sont les processus de raisonnement et les capacités mnésiques de l'enfant qui ont d'abord intéressé Brainerd et Reyna (1998). C'est pourquoi la plupart des publications relatives à la fuzzy-trace formulent des hypothèses relatives au devenir des faux souvenirs dans une perspective développementale, proposent des prédictions quant aux erreurs de mémoire des plus jeunes et des explications des résultats contradictoires issus des recherches ayant utilisé le DRM auprès d'enfants d'âge préscolaire (i.e. de moins de 6 ans).

2.2.3. Perspective développementale

Dans le cadre de leur théorie, Brainerd et Reyna (1998, 2005) postulent une évolution des traces verbatim et gist avec l'âge. Plus précisément, les deux types de représentations augmenteraient entre l'âge préscolaire et l'âge scolaire puis, dans une moindre mesure,

jusqu'à l'adolescence. Comparé à l'adulte, le jeune enfant encoderait des traces verbatim plus faibles et plus vulnérables à la désintégration et connaîtrait plus de difficulté à extraire le gist en raison d'un nombre moins important de connaissances stockées en mémoire (Ceci & Bruck, 1993). Cet encodage limité des traces mnésiques s'accompagne d'une différenciation entre le verbatim et le gist plus délicate pour l'enfant. Ces propositions permettent d'expliquer les performances moindres du jeune participant dans certaines tâches de mémoire nécessitant la récupération du verbatim, comme c'est le cas dans le DRM, ou dans des circonstances où seul le gist est accessible, suite à un délai par exemple (Brainerd & Reyna, 1998). Mais, comme nous l'avons vu, les études ayant appréhendé les faux souvenirs créés par l'enfant montrent régulièrement une meilleure résistance de ce dernier comparé à l'adulte (Brainerd, Reyna, & Ceci, 2008 ; Reyna & Lloyd, 1997). La théorie de la trace floue l'explique.

En effet, les compétences de l'adulte se basent en partie sur la possibilité d'utiliser des traces verbatim plus complètes que l'enfant. Des situations dans lesquelles ce verbatim est inaccessible, telles qu'un test différé, rendent les performances de l'adulte équivalentes à celles de l'enfant, voire moindres. De plus, comme nous l'avons abordé, la récupération du gist peut mener le participant à considérer un souvenir familier comme étant vrai à tort. Or, l'enfant connaît plus de difficultés que l'adulte à extraire le gist, surtout pour du matériel non familier. Il peut donc, dans des circonstances où le gist serait trompeur, se révéler moins sensible aux faux souvenirs (Brainerd, Reyna, & Forrest, 2002 ; Reyna, Mills, Estrada, & Brainerd, 2007). Des études ayant utilisé le DRM et permis une facilitation de l'extraction du gist par l'enfant vont dans le sens de la théorie en induisant en erreur le jeune sujet. En indiquant aux participants de 7 à 15 ans que les mots présentés étaient reliés entre eux et à un thème, Holliday, Reyna et Brainerd (2008) ont observé une augmentation du rappel des leurres. Le même résultat a été obtenu par Brainerd, Forrest, Karibian et Reyna (2006) auprès d'enfant de 6 à 14 ans suite à l'utilisation d'une consigne de traitement profond des mots.

La proposition théorique de Brainerd et Reyna (1998, 2005 ; Reyna & Brainerd, 1995) convient à de nombreux chercheurs ayant étudié les faux souvenirs. Néanmoins, elle présente l'inconvénient majeur de faire appel à des concepts et des processus nombreux, complexes et abstraits pour expliquer des effets variant selon des « conditions » et des « circonstances » parfois imprécises. C'est pourquoi d'autres chercheurs lui ont préféré une explication plus concrète et simple, la théorie du « source monitoring » de Johnson, Hashtroudi et Lindsay (1993).

3. LA THÉORIE DU « SOURCE MONITORING »

La théorie du « source monitoring » de Johnson et al. (1993) présente des principes compatibles avec la « fuzzy-trace », mais également et surtout des prédictions et des explications des faux souvenirs très différentes et inconciliables. En outre, les deux modèles formulent des hypothèses satisfaisantes quant à l'origine des erreurs de mémoire tout en présentant des limites interprétatives face à certains résultats. Ce sont les raisons pour lesquelles les deux théories ont été et sont encore « en concurrence » et bénéficient chacune du soutien d'une partie de la communauté scientifique (Reyna & Lloyd, 1997). Néanmoins, comme nous allons le voir, le modèle du source monitoring nous apparaît comme étant plus convaincant. Selon ce dernier, à l'origine d'un faux souvenir se trouve une erreur dans la détermination de l'origine d'une information stockée en mémoire ou « confusion de source », que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises.

3.1. L'attribution de source

Dans un article de 1993, Johnson et ses collaborateurs développent un modèle rendant compte des processus impliqués dans le « source monitoring » ou « contrôle de la source », c'est-à-dire l'identification de l'origine d'un souvenir. À la suite de plusieurs travaux (Johnson, Foley, Suengas, & Raye, 1988 ; Johnson & Raye, 1981), les auteurs ont été amenés à distinguer plusieurs types de décisions nécessaires à l'attribution de cette source. Le premier type de décision est le « reality monitoring » ou « contrôle de la réalité » (Johnson & Raye, 1981). Il consiste à attribuer le souvenir à une source externe ou interne. En effet, selon les auteurs, les souvenirs d'événements vécus (externes) se distinguent des souvenirs d'événements imaginés (internes) sur plusieurs dimensions. Les premiers comporteraient plus d'attributs contextuels (informations relatives au temps et à l'espace), de détails sémantiques et perceptifs (sons et couleurs par exemple) que les seconds. Ces derniers seraient associés à plus d'informations relatives aux processus cognitifs engagés dans leur génération (raisonnement, imagination et pensées). Lorsque l'individu doit effectuer un « reality monitoring », c'est-à-dire décider de la nature interne ou externe de l'événement constituant son souvenir, il se fie aux informations relatives à ces différentes dimensions attachées à son souvenir : leur type, leur nombre et leur combinaison. Si la réminiscence est vive et riche en

détails perceptifs, l'événement qui y est associé a probablement été expérimenté et non simplement imaginé. À l'inverse, si le souvenir manque d'attributs précis mais semble lié à des opérations cognitives telles que l'imagination ou le raisonnement, l'événement sur lequel il porte n'a certainement pas eu lieu (Hicks & Marsh, 1999). Selon Johnson et al., l'activité d'identification ne s'arrête pas là puisqu'il est également nécessaire de préciser la source déterminée, qu'elle soit interne ou externe. Il s'agira, par exemple, de spécifier l'identité des individus impliqués dans l'événement vécu, le moment et le lieu de l'exécution d'un acte ou les circonstances dans lesquelles l'événement a été imaginé. Ces deux autres types de décisions, « external monitoring » et « internal monitoring », supposent la mise en œuvre des mêmes processus que le contrôle de la réalité.

L'identification de la source d'un souvenir s'effectue de manière relativement automatique, c'est-à-dire rapide et non délibérée. Cependant, dans certaines circonstances, le source monitoring nécessite la mise en œuvre de processus stratégiques plus coûteux, l'utilisation de critères de décision plus rigoureux. Par exemple, face à un souvenir vif et détaillé mais peu plausible l'individu attribuera consciemment l'information à une origine interne en faisant appel à ses connaissances plutôt qu'aux caractéristiques perceptives et contextuelles de son souvenir. Dans une tâche mnésique nécessitant le rappel de l'origine exacte d'une information et faisant bénéficier au participant du temps nécessaire à la récupération du souvenir, des processus stratégiques seront mis en œuvre et les caractéristiques du souvenir seront finement analysées afin de fournir une réponse juste.

3.2. La confusion de source

Qu'elle soit automatique ou stratégique, l'attribution de source connaît des échecs. En effet, face à un souvenir pauvre en détails, l'individu pourra l'attribuer à son imagination à tort ou, à l'inverse, se fiant à la familiarité ressentie vis-à-vis d'un événement imaginé, il pourra le considérer comme expérimenté et se créer ainsi un faux souvenir. Des confusions de source peuvent également concerner deux souvenirs internes ou externes. Schacter (1999 ; voir également Baddeley, 1993) donne un exemple d'erreur dans l'external monitoring ayant donné lieu à un faux souvenir : une femme victime d'un viol a reconnu son agresseur en la personne d'un célèbre chercheur en psychologie spécialisé dans l'étude de la mémoire. Ce dernier a rapidement été mis hors de cause puisque, peu de temps avant l'agression, il

participait à une émission télévisée que la victime avait suivie. Ainsi, la femme avait erronément attribué son souvenir du chercheur à la situation de viol ultérieure.

L'explication de la production des faux souvenirs par un phénomène de confusion de source est centrale dans la théorie de Johnson et al. (1993). Pour preuve, cette dernière définit le faux souvenir comme étant « une expérience mentale erronément considérée comme la représentation authentique d'un événement du passé de l'individu » (traduit de Johnson, 2001, p. 5254). Ce principe de confusion de source s'ajuste particulièrement bien à l'effet de désinformation dans lequel le souvenir d'une information trompeuse est faussement attribué à la présentation antérieure d'un événement (Ayers & Reder, 1998). De nombreux auteurs ont ainsi utilisé ce modèle afin d'expliquer la création de faux souvenirs dans le cadre du paradigme de désinformation.

3.3. Confusions de source et effet de désinformation

Selon Lindsay (1990 ; Lindsay & Johnson, 1989), la reconnaissance erronée de l'élément trompeur s'explique donc par une confusion de source. En effet, selon lui, lorsque les participants sont invités à reconnaître les détails de la scène d'origine, l'élément trompeur est susceptible d'être récupéré en mémoire. Puis, si la source de ce souvenir est attribuée à la présentation de l'événement plutôt qu'à la narration ou aux questions post-événementielles, l'élément trompeur sera faussement reconnu. C'est déjà ce qu'avaient exprimé Loftus et Palmer en 1974 afin d'expliquer leurs résultats. Ces derniers ont postulé que « deux sortes d'informations parviennent en mémoire (…). La première est issue de la présentation de l'événement original et la seconde est une information externe fournie ultérieurement. Au fil du temps, les informations de ces deux sources peuvent être intégrées d'une manière telle qu'il nous est impossible de dire de quelle source spécifique provient un détail récupéré » (traduit de Loftus & Palmer, 1974, p. 588).

3.3.1. Augmentation et diminution de l'effet de désinformation

Cette explication de l'effet de désinformation en termes de confusion de source s'accommode des changements apportés au paradigme de base par certains chercheurs. En effet, l'élément trompeur peut être faussement attribué à la présentation de l'événement suite

à sa présentation via une question trompeuse, mais également via les propos d'un tiers (Gabbert et al., 2004, 2007 ; Roediger, Meade et al., 2001 ; Wright et al., 2000, 2005). En outre, nous avons vu que l'introduction d'un délai entre l'événement et la présentation de l'information trompeuse augmente l'effet de désinformation. La théorie l'explique par un affaiblissement du souvenir de l'événement original qui encourage des jugements rapides basés sur un sentiment de familiarité et facilite les confusions (Loftus et al., 1978, expérience 3). De la même manière, répéter l'exposition à l'information trompeuse améliore et précise le souvenir de cette dernière et augmente ainsi les mauvaises attributions de source (Mitchell et al., 2003 ; Zaragoza & Mitchell, 1996).

A l'inverse, rendre l'item trompeur distinctif vis-à-vis de l'item présenté permet une meilleure différenciation des souvenirs, facilite la détermination de la source correcte et diminue les confusions (Campbell et al., 2007 ; Lindsay, 1990 ; Loftus, 1979). Enfin, inviter le participant à identifier activement la source de son souvenir amène une baisse de l'effet de désinformation (Lindsay & Johnson, 1989). Pourtant, dans certaines conditions, des confusions de source ont lieu malgré l'introduction d'un avertissement ou d'une consigne de source monitoring (Belli, Lindsay, Gales, & McCarthy, 1994). Selon Lindsay (1990), l'avantage représenté par une récupération contrôlée des caractéristiques des souvenirs dépend des conditions dans lesquelles l'information d'origine a été encodée. En effet, si le souvenir de cette dernière ne comprend pas les attributs qui caractérisent « normalement » un vrai souvenir, une confusion aura probablement lieu malgré l'avertissement.

3.3.2. Source monitoring et inflation de l'imagination

La théorie du source monitoring explique donc de manière satisfaisante l'effet de désinformation produit par l'introduction d'une information trompeuse. Elle présente également l'intérêt de mieux appréhender la facilité avec laquelle certains chercheurs sont parvenus à implanter de faux souvenirs autobiographiques dans la mémoire de leurs participants ou la mesure dans laquelle les thérapeutes utilisant l'imagerie mentale sont susceptibles de conduire leurs patientes à expérimenter de fausses réminiscences. En effet, inciter un individu à imaginer un événement faux l'amène à s'en constituer un souvenir presque aussi détaillé et vif que le serait le souvenir d'un événement vrai, ce qui facilite les confusions ultérieures. Nous avons d'ailleurs évoqué la proposition de certains auteurs concernant les conditions nécessaires à la création d'un faux souvenir autobiographique

(Hyman et al., 1998 ; Hyman & Loftus, 1998 ; Mazzoni, et al., 2001). Rappelons que ces chercheurs postulent l'existence de trois processus responsables de la distorsion mnésique : l'événement faux est jugé comme plausible, un souvenir détaillé en est constitué et une erreur dans la détermination de sa source est commise.

C'est également l'imagination qui serait responsable de l'effet de désinformation plus important produit suite à l'utilisation d'une question trompeuse comparée à une narration trompeuse (Zaragoza & Lane, 1994). En effet, la première nécessiterait une récupération plus complète et active de l'événement d'origine et la mise en œuvre d'opérations cognitives plus nombreuses, ce qui conduirait à une reconstruction imaginative plus importante de l'événement que la seconde. Notons enfin que la théorie du source monitoring explique que l'implantation de faux souvenirs associée à une consigne d'imagerie soit facilitée chez l'individu qui possède des connaissances de type script[1] à propos de l'événement (Hyman & Billings, 1998). En effet, lorsque le sujet encode des informations, il les organise en fonction de ses schémas de pensée. Des éléments faux concordants avec ces schémas bénéficieront des mêmes inférences et connaissances que des événements vécus et feront ainsi l'objet de faux souvenirs suite à une confusion de source (Bayen, Nakamura, Dupuis, & Yang, 2000).

La théorie du source monitoring de Johnson et al. (1993) explique de manière satisfaisante l'effet de désinformation tout en faisant appel à des concepts moins nombreux que la fuzzy-trace. De plus, elle s'adapte à la création de faux souvenirs d'enfance imaginés qui, contrairement à l'incorporation d'une information trompeuse, a lieu en l'absence de souvenir d'origine. Néanmoins, la proposition de Johnson et al. (1993) s'ajuste plus difficilement au rappel et à la reconnaissance des leurres suite à l'utilisation du paradigme DRM. En effet, dans ce cas, un faux souvenir est créé sans consigne d'imagerie ni concurrence entre plusieurs souvenirs. Un développement de la théorie du source monitoring proposé par Roediger et ses collaborateurs (McDermott & Watson, 2001 ; Roediger & McDermott, 2000 ; Roediger, Balota et al., 2001; Roediger, Watson et al., 2001) permet d'expliquer les distorsions mnésiques issues de l'apprentissage de listes.

[1] Voir chapitre 4.

4. L'« ACTIVATION-MONITORING »

Comme nous allons le voir, cette dernière théorie explique les faux souvenirs issus de l'utilisation du paradigme DRM par la mise en œuvre de deux processus : un échec dans le contrôle de la source du souvenir, mais également une activation du leurre dans la mémoire du sujet pendant la phase d'étude. L'idée d'activation nous est familière puisque, nous l'avons vu, Underwood (1965) proposait d'expliquer les fausses reconnaissances de mots liés à des items présentés par une activation mentale implicite responsable d'une « réponse associative implicite » (IAR). C'est d'ailleurs cette IAR que Roediger et McDermott (1995) ont utilisée pour expliquer les résultats de leur étude princeps. Dans la discussion de ce même article, il est également fait mention de la théorie du contrôle de la réalité de Johnson et Raye (1981). Il faudra toutefois attendre l'année 2000 pour qu'une première formulation de la théorie de l'activation-monitoring soit proposée (Roediger & McDermott, 2000).

4.1. Un double processus

Pour expliquer les rappels et les reconnaissances fréquents des leurres suite à l'utilisation du paradigme DRM, la théorie du contrôle de la source paraît insuffisante. En effet, elle permet de comprendre que l'erreur provient d'une décision erronée quant à la source du mot critique : celui-ci est jugé comme présenté au même titre que les autres mots dont il partage les caractéristiques, plutôt qu'auto-généré. Mais la théorie n'énonce pas les processus sous-jacents à cette génération. Un modèle ancien et éprouvé permet pourtant de dépasser ce manque tout en rejoignant les suppositions d'Underwood (1965), celui de la propagation de l'activation au sein du réseau sémantique.

4.1.1. La propagation de l'activation

Dans un article désormais classique, Collins et Loftus (1975) ont énoncé les grands principes du modèle de l'activation et de sa propagation en mémoire sémantique. En premier lieu, les auteurs ont proposé une représentation schématique des concepts stockés et de leurs relations au sein d'un réseau. Les concepts y apparaissent sous forme de nœuds reliés les uns

aux autres de manière plus ou moins importante par des liens à la longueur variable. Plus précisément, un nœud entretiendra des relations de proximité avec certains concepts par le partage d'attributs sémantiques, orthographiques et/ou phonologiques[1], alors qu'il sera très distant d'autres concepts dans le réseau. Cette métaphore de l'organisation des connaissances en mémoire sémantique est représentée dans la figure 10.1. dans laquelle le concept « dormir » apparaît sous la forme d'un nœud et est associé à d'autres concepts comme « lit », « fatigué » et « rêve ». Cette association est représentée par des liens dont la longueur est proportionnelle à la force de l'association unissant les deux nœuds figurée par l'épaisseur du trait. En outre, ce concept « dormir » entretiendra des relations très éloignées voire inexistantes avec d'autres nœuds tels que « paix ».

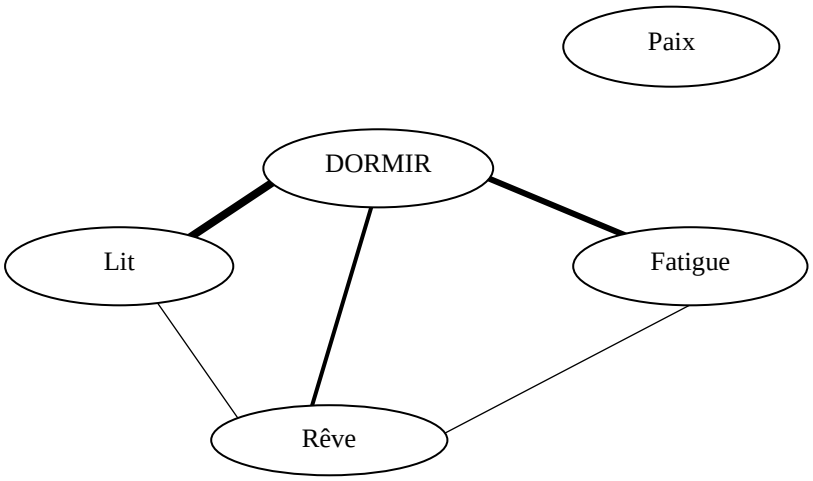


Figure 10.1. Représentation schématique du réseau sémantique du concept « dormir »
(d'après Roediger, Balota, & Watson, 2001, p. 97)

En second lieu, le modèle suppose que, lorsqu'un concept est activé pour la réalisation d'une tâche mnésique ou simplement par la pensée, cette activation va se propager rapidement et automatiquement à d'autres concepts via les liens qui les unissent. Cette propagation sera d'autant plus grande que les concepts sont proches, puis elle baissera au fil de son voyage, du temps et de son éloignement du concept d'origine. Cette théorie suppose qu'un même nœud peut recevoir plusieurs activations sérielles ou parallèles si plusieurs associés sont traités. Ces activations multiples s'additionnent d'une manière telle qu'un concept non traité pourra être plus activé qu'un nœud sollicité par une tâche.

[1] En effet, bien que le réseau dont il est question soit un réseau « sémantique », un concept se caractérise aussi par des attributs plus concrets également associés à son stockage en mémoire. Les études ayant mis en évidence des rappels et des reconnaissances de leurres suite à l'étude de listes d'associés phonologiques le montrent (Watson et al., 2001).

4.1.2. Activation et source monitoring

C'est donc à partir de ce modèle de la propagation de l'activation au sein du réseau sémantique que Roediger et McDermott (2000 ; McDermott & Watson, 2001; Roediger, Balota, et al., 2001; Roediger, Watson, et al., 2001) ont formulé la théorie de l'activation-monitoring pour expliquer la création de faux souvenirs. Cette théorie suppose la mise en place de deux processus : l'activation plus ou moins consciente d'une information non présentée ou d'un événement non expérimenté puis un échec dans la détermination de la source interne de l'élément activé.

Plus précisément, lors de la récupération d'une information stockée en mémoire, des concepts non pertinents peuvent se manifester à la conscience en raison d'une activation importante. Cette dernière est due à l'activation d'autres nœuds proches qui s'est propagée au sein du réseau. En cela, l'activation a surtout lieu durant l'encodage de l'information bien que l'activité de récupération augmente le traitement et donc l'activation des concepts. Par la suite, le sujet effectuera un contrôle de la source sur l'élément activé et récupéré. Roediger, Watson, et al. (2001) parlent de « contrôle du souvenir » (« monitoring of the memory ») ou simplement de « contrôle » (« monitoring ») et situent cette activité lors de la phase de récupération bien que, dès l'encodage, les propriétés du souvenir soient analysées et organisées. Ce monitoring consiste, comme nous l'avons vu, à décider plus ou moins rapidement et stratégiquement de l'origine interne ou externe du souvenir. L'activation du concept pourra être correctement attribuée à une origine interne ou, dans certains cas, être erronément expliquée par une présentation ou une expérimentation antérieure par le sujet. L'intérêt du postulat de l'existence de deux processus est, comme nous l'avons dit, d'expliquer les rappels et les reconnaissances de leurres, ainsi que les variations de cet effet suite à la manipulation de diverses variables.

4.2. Explication du souvenir des leurres

La théorie de l'activation-monitoring postule que, dans le cadre du DRM, la présentation d'une liste d'associés active le mot critique au sein du réseau et que ce dernier est ensuite faussement reconnu et/ou rappelé à cause de l'attribution de sa source à la

présentation de la liste (Langevin, Sauzéon, Taconnat, & N'Kaoua, 2009). En outre, sur la base des principes énoncés par Collins et Loftus (1975), les auteurs avancent qu'une forte association entre les items et/ou un nombre important d'associés produisent une activation plus grande, un souvenir plus vif et donc une confusion de source plus fréquente. Cette dernière est visible à travers l'énonciation du leurre. Enfin, ce faux souvenir obtient des jugements R (Roediger & McDermott, 1995) car il est rendu plus vif et détaillé, il comprend plus d'attributs perceptifs et contextuels qui servent à l'attribution de source. En revanche, contrairement à la proposition de Collins et Loftus (1975), Roediger, Balota, et al. (2001) estiment que l'activation et le monitoring ne sont pas des processus purement automatiques. Pour affirmer cela, ils se fient à l'étude de McDermott et Watson (2001) qui a mis en évidence une relation curvilinéaire entre le temps de présentation des listes et le taux de rappel de l'inducteur. Selon les auteurs, jusqu'à un certain point, l'augmentation du temps de présentation facilite l'activation et sa diffusion et s'accompagne ainsi d'une augmentation des intrusions. Mais une exposition suffisamment lente du matériel produit une baisse des rappels des leurres, ce qui suppose la mise en place de processus stratégiques : le sujet effectue un contrôle de la source plus rigoureux et devient lucide quant à l'activation interne du leurre.

La vérification empirique de la théorie de l'activation-monitoring nécessite l'isolement de chaque processus afin d'en mesurer l'impact respectif sur la création de faux souvenirs. Les auteurs ont ainsi rétrospectivement interprété les résultats de nombreuses recherches à la lumière de leurs principes et ont mis au point de nouvelles études distinguant les facteurs facilitant ou gênant la propagation de l'activation et ceux encourageant ou entravant le source monitoring.

4.2.1. Modulation de l'activation

La théorie de l'activation-monitoring suppose que le rappel et la reconnaissance du leurre découlent en premier lieu de l'activation de ce dernier durant la phase d'étude de la liste d'associés. Ce postulat permet de prédire une *augmentation* des distorsions avec l'amplification de la propagation de l'activation entre les mots présentés et l'inducteur. Selon Collins et Loftus (1975), cette amplification dépend, entre autres, du nombre de concepts activés dans le réseau et de leur proximité avec l'inducteur c'est-à-dire de leurs ressemblances sémantiques, orthographiques et/ou phonologiques ou degré d'association. Nous l'avons vu dans la partie DRM, de nombreux résultats expérimentaux vont effectivement dans ce sens.

Reprenant les conclusions du précurseur Deese (1959b), Roediger, Watson, et al. (2001 ; voir également Gallo & Roediger, 2002 ; McEvoy et al., 1999) ont montré que la force de l'association entre chaque mot de la liste et le leurre (BAS) était le plus fort prédicteur du rappel de ce dernier. Les erreurs augmentent également avec l'accroissement du nombre d'associés présentés (Dewhurst & Anderson, 1999, expérience 2 ; Robinson & Roediger, 1997). En outre, des listes d'associés phonologiques (McDermott & Watson, 2001) amènent la création de faux souvenirs du leurre, mais, nous l'avons vu, ce sont des listes « hybrides » composées d'associés sémantiques et d'associés phonologiques qui produisent le plus de distorsions (Watson et al., 2001) car l'activation sémantique et l'activation phonologique s'additionnent. Notons enfin que l'influence de l'humeur sur le rappel et la reconnaissance des leurres peut également être interprétée en termes d'activation. Plus précisément, l'humeur positive (Corson, 2002a, 2002b ; Storbeck & Clore, 2005) ou une humeur à arousal élevé (Corson, 2006 ; Corson & Verrier, 2007) faciliterait la propagation de l'activation au sein de réseau sémantique. Cette diffusion accrue entraîne l'activation du leurre qui, si elle est suffisante et associée à une confusion de source, amène la création d'un faux souvenir.

A l'inverse, sous certaines conditions, l'activation est entravée, ce qui provoque une *diminution* du nombre de distorsions et confirme ainsi le rôle de la diffusion de l'activation dans la création de faux souvenirs. Un faible nombre d'associés limite naturellement l'activation de l'inducteur (Robinson & Roediger, 1997). La présentation de plusieurs listes mélangées produit le même effet : l'association entre les mots est moins évidente, l'activation se propage plus difficilement dans le réseau et converge plus modérément vers le leurre (McDermott, 1996 ; Toglia et al, 1999). C'est également parce que le lien entre les mots est rendu moins saillant que la division de l'attention des participants pendant la phase d'étude s'accompagne d'une diminution des erreurs (Dewhurst et al., 2007). Selon Roediger, Watson, et al. (2001), la présentation d'items distinctifs diminue la propagation de l'activation aux autres nœuds du réseau qui partagent moins de caractéristiques avec les mots présentés (Gallo et al., 2001 ; Hege & Dodson, 2004 ; Israel & Schacter, 1997 ; Smith & Hunt, 1998). Enfin, c'est parce que les réseaux associatifs des enfants seraient moins développés que, dans certaines conditions, ces derniers effectuent moins de rappels des leurres et se montrent moins sensibles à la force des listes que les adultes (Brainerd et al., 2002).

Un ensemble de recherches que nous n'avons pas encore abordé s'est attaché à supprimer les processus de contrôle de la source des souvenirs afin d'isoler ceux relatifs à l'activation des leurres. Pour cela, des tests de mémoire indirects ont été utilisés. En effet, dans ce cas, après la présentation des listes, les participants sont invités à effectuer une tâche

qui, en apparence, n'a pas de lien avec le matériel mémorisé. Ils ne sont donc pas incités à contrôler la source de leur souvenir et, si le leurre a été activé ou « amorcé », il apparaîtra dans les réponses à une épreuve de complètement de mots ou d'association libre et provoquera des réactions plus rapides dans une tâche de décision lexicale. Plusieurs études ont effectivement mis en évidence un effet d'amorçage des inducteurs non présentés dans divers tests indirects (McDermott, 1997 ; Meade, Hutchison, & Rand, 2010 ; Meade, Watson, Balota, & Roediger 2007 ; Tse et Neely, 2005). Cela confirme les présupposés de la théorie de l'activation-monitoring relatifs à l'activation du leurre. La mise en évidence des processus de source monitoring ont été vus précédemment et ne seront donc pas détaillés ici. Rappelons néanmoins les principaux résultats relatifs aux conditions facilitant ou empêchant la mise en œuvre du contrôle de l'origine du souvenir qui appuient la théorie de l'activation-monitoring.

4.2.2. Modulation du monitoring

Nous l'avons noté, les études ayant introduit une consigne de monitoring afin de *faciliter* la discrimination présentent des résultats contradictoires : l'avertissement améliore ou non les performances (Hicks & Marsh, 1999 ; Payne et al., 1996), mais il n'annule jamais totalement le rappel et/ou la reconnaissance des leurres. Sur la base de la théorie de l'activation-monitoring, ces données trouvent une explication. En effet, la consigne peut, dans une certaine mesure, diminuer les erreurs en incitant l'individu à mettre en place des processus stratégiques et adopter plus de prudence lors de ses réponses. Mais elle n'a aucun effet sur l'activation du leurre en mémoire qui a eu lieu pendant la phase d'étude. Aussi, en cas de propagation importante, ce dernier a acquis les caractéristiques du vrai souvenir d'un mot présenté et sera victime d'une confusion de source malgré l'avertissement. D'autres manipulations expérimentales se sont en revanche avérées plus efficaces pour favoriser un monitoring rigoureux. Rendre l'inducteur distinctif par sa longueur ou la modalité de sa présentation par exemple permet aux sujets de le rejeter plus facilement lors du contrôle de la source (Gallo et al., 2001 ; Roediger, Watson, et al., 2001 ; Smith & Hunt, 1998).

Terminons cette partie en mentionnant des études ayant porté sur les différences interindividuelles en matière de source monitoring. En effet, afin d'isoler l'impact du monitoring sur les performances en DRM, des chercheurs se sont intéressés à des populations présentant des *difficultés* à contrôler la source de leurs souvenirs. Le sujet âgé serait dans ce cas (Norman & Schacter, 1997). Mais, se montrant par ailleurs sensible à la répétition des

listes et au nombre d'associés (Benjamin, 2001 ; Gallo & Roediger, 2003), comme le jeune adulte, l'âgé ne connaîtrait pas de problèmes d'activation. Les résultats relatifs à cette population en DRM s'expliquent donc. Enfin, nous avons vu que les tendances dissociatives étaient liées aux illusions de mémoire. Or, pour Winograd et al. (1998), les individus présentant de tels troubles seraient moins compétents en reality monitoring. Ces interprétations semblent valider la proposition de Roediger et McDermott (2000 ; McDermott & Watson, 2001; Roediger, Balota, et al., 2001; Roediger, Watson, et al., 2001) : le rappel et la reconnaissance des leurres proviennent d'une activation importante de ces derniers dans le réseau sémantique et d'une erreur quant à la détermination de la source de cette activation.

5. CONCLUSION : LE DIFFICILE CHOIX D'UNE THÉORIE

Chacune des théories exposées dans cette partie présente des intérêts et des limites qui servent d'arguments à leurs partisans et leurs détracteurs. La fuzzy-trace, par exemple, offre l'avantage de proposer un cadre explicatif à la reconnaissance des leurres aussi bien qu'à l'effet de désinformation. Elle permet d'appréhender certaines divergences de résultats de manière plus satisfaisante que la théorie du source monitoring, notamment ceux relatifs aux enfants d'âge préscolaire (Brainerd & Reyna, 2005 ; Reyna & Lloyd, 1997). Elle fait néanmoins l'objet de critiques pertinentes et justifiées (Langevin et al., 2009). Ainsi, Ackerman (1998) estime que la fuzzy-trace ne prend pas suffisamment en compte l'incidence de facteurs psycho-sociaux dans la construction de faux souvenirs. Roediger, Watson, et al. (2001) lui reprochent de faire appel à des concepts difficilement opérationnalisables tels que le gist. À la lecture des écrits de Brainerd et Reyna (1998, 2005 ; Reyna & Brainerd, 1995), on remarquera également que la théorie reste vague sur certains aspects et fait appel à des concepts nombreux, complexes et abstraits pour s'adapter à toutes les données disponibles sur le sujet des faux souvenirs.

Selon le principe de parcimonie qui exige qu'à corroboration équivalente avec les faits le chercheur préfère la théorie la plus économique, on optera pour la théorie du source monitoring qui fait appel à des notions plus simples et moins nombreuses. C'est néanmoins son appropriation par d'autres chercheurs dans le cadre de la théorie de l'activation-monitoring qui est la plus satisfaisante. En effet, supposer l'existence de deux processus n'intervenant pas au même moment et dont l'impact varie de manière distincte selon les

circonstances, permet d'expliquer les résultats contradictoires obtenus par certains chercheurs. L'activation est responsable du sentiment de familiarité éprouvé par certains participants face à la présentation du leurre ou d'une information trompeuse et explique la production de faux souvenirs. Mais, dans certaines circonstances, quand l'item est distinctif notamment, le contrôle de la source amoindrit l'effet. Dans d'autres situations demandant une réponse rapide par exemple, un échec dans l'attribution de l'origine du souvenir aura lieu malgré tout. Comme nous l'avons vu, l'activation-monitoring explique le rappel et la reconnaissance de leurres de manière très convaincante. En revanche, l'existence d'une propagation de l'activation semble moins adaptée à l'effet de désinformation. En réalité, les deux processus expliquent également les erreurs produites en désinformation comme l'énoncent Ayers et Reder dès 1998 dans leur modèle de « confusion de la source de l'activation » (source of activation confusion ou SAC). En effet, selon ces derniers, les informations originales et trompeuses *activent* des concepts et, lors de la récupération, l'élément trompeur peut être énoncé parce qu'il aura été activé mais que la source de son activation n'aura pas été correctement déterminée.

Pour finir, le modèle de l'activation-monitoring nous paraît être le plus pertinent car, contrairement à la fuzzy-trace, il permet de prendre en compte l'influence de facteurs psycho-sociaux sur la création de faux souvenirs. Il peut, par exemple, expliquer les résultats relatifs à l'influence des stéréotypes sur les distorsions. En effet, bien que des leurres liés à des stéréotypes de genre donnent lieu à moins de fausses alarmes que des leurres issus de listes « classiques », ils font l'objet de faux souvenirs (Lenton et al., 2001). Comme le supposait Deese en 1961, ces croyances sont possiblement représentées dans les réseaux sémantiques mais, en raison d'une grande variabilité interindividuelle, elles donneraient lieu à une activation plus instable et changeante. Autrement dit, au même titre que les concepts, les stéréotypes seraient représentés en mémoire et susceptibles d'être activés par une propagation de l'activation provenant d'autres nœuds dont les liens seraient socialement acquis. L'activation de stéréotypes semble pouvoir mener à la création de faux souvenirs. Or, lors de la propagation d'une rumeur, des stéréotypes ainsi que des croyances, des valeurs et des normes sont activés. Au même titre que le schéma de Bartlett (1932), ces derniers sont susceptibles d'influencer la manière dont l'information est mémorisée par l'individu. Ainsi, si un faux souvenir est créé par un transmetteur qui souhaite valoriser son appartenance par le biais de la rumeur, il est probable que ce soit suite à un double processus d'activation et de confusion de source. Nous avons vu que les rumeurs et les faux souvenirs entretiennent différents types de relation. Une rumeur peut ainsi déterminer le contenu de faux souvenirs

d'abus rituels : y a-t-il confusion de source ? Des témoignages d'enlèvement pas des sorcières semblent basés sur des confusions de source, comme ceux des enfants étudiés par Sjöberg (1997, 2003). Ces faux souvenirs peuvent, par ailleurs, contribuer à créer des rumeurs. Cela passe-t-il par une confusion de source ? Nous n'avons bien évidemment pas l'ambition de répondre à ces questions. Il nous semble néanmoins évident que si la transmission d'une rumeur induit la création de souvenirs, la théorie de l'activation monitoring l'explique.

CHAPITRE 11 :

UNE DÉSINFORMATION

« RELIGIEUSE »

1. INTRODUCTION

L'objectif général de la recherche présentée est d'utiliser le paradigme de désinformation avec l'intervention d'un complice pour vérifier la possibilité de créer des faux souvenirs dépendants de la valence religieuse de l'information trompeuse et du positionnement religieux du participant. Comme nous allons le voir, cette procédure nous semble opérationnaliser de manière satisfaisante, bien que partielle, une situation de transmission de rumeur. Rappelons que, de l'avis de Stoetzel (1978) notamment, il est nécessaire de poursuivre l'étude des rumeurs en laboratoire malgré les difficultés inhérentes à cette entreprise : artificialité, simplicité, individualité.

Le paradigme de désinformation vise à susciter la création d'un faux souvenir chez un participant suite à la présentation d'une suggestion trompeuse (Loftus et al., 1978). L'introduction de la suggestion par un tiers, notamment un complice, produit une « contagion mentale » de l'erreur (Meade & Roediger 2002 ; Roediger, Meade, et al., 2001) ou une « conformité du souvenir » (Gabbert et al, 2004, 2007 ; Wright et al., 2005). Autrement dit, la suggestion du complice influence le participant qui intègre l'erreur sous la forme d'un faux souvenir. La désinformation fonctionne d'autant plus que le participant est dans une situation de doute (Roediger, Meade, et al., 2001). Plusieurs études de Principe et collaborateurs (Principe et al., 2006, 2007 ; Principe, Daley et al., 2010 ; Principe, Haines et al., 2010) ont regardé l'impact d'une information trompeuse sous forme de rumeur sur la mémoire de jeunes

participants. Les auteurs ont été amenés à dresser des conclusions similaires : dans une situation incertaine, des rumeurs contribuent grandement à la création de faux souvenirs et en déterminent le contenu.

Sur la base des éléments de compréhension dont on dispose sur les rumeurs (voir partie III), le paradigme de désinformation nous semble ainsi satisfaisant pour opérationnaliser une situation de transmission de rumeur : dans un contexte empreint d'incertitude, un individu peut être amené à accepter une information invérifiée et, jusque dans une certaine mesure, invérifiable, si celle-ci provient d'une source crédible et comble l'incertitude. La question que l'on se pose est de savoir si des faux souvenirs à proprement parler sont constitués lors de la circulation de l'information rumorale. En effet, si Allport et Postman (1945, 1947) ont depuis longtemps montré que les transmetteurs connaissent des distorsions mnésiques, il se révèle nécessaire de mettre en place des recherches moins artificielles pour assimiler ces distorsions à des faux souvenirs. En outre, la rumeur étant un phénomène éminemment collectif assurant des fonctions particulières pour l'individu et son groupe, les faux souvenirs créés devraient dépendre d'appartenances sociales et les révéler. Les distorsions observées par les deux chercheurs américains sont en effet le résultat d'un processus d'« assimilation ». Dans notre cadre, si la suggestion d'un complice peut effectivement être assimilée à une rumeur, elle devra être différemment acceptée par le participant selon qu'elle assure ou non, pour lui et son groupe d'appartenance, les fonctions d'assimilation sociale et de différenciation sociale (Rouquette, 1975).

L'étude que nous avons mise au point présente des caractéristiques qui visent à augmenter la similitude pouvant exister entre la désinformation par influence sociale et les rumeurs. Plus précisément, nous avons constitué un groupe expérimental de participants ayant pour tâche de déterminer si des images leur avaient été présentées précédemment ou non. Comme nous le verrons, le choix de ce type de matériel n'est pas anodin mais vise à opérationnaliser le phénomène moderne des images rumorales (Froissart, 2002b, 2004). Après une première phase de reconnaissance individuelle, les sujets ont été invités à effectuer de nouveau la tâche avec l'aide d'un complice. Ce dernier devait faussement suggérer au participant que deux photographies avaient été présentées. L'une est favorable aux sujets croyants (R+) et l'autre favorable aux sujets non-croyants (R-).

Nous avons donc fait le choix de suggérer que des items avaient été perçus alors qu'ils ne l'avaient pas été et non d'insinuer que des items effectivement présentés n'avaient pas été étudiés. Autrement dit, nous avons suggéré la présence fausse des images. Pourtant, nous

avons vu que les rumeurs n'étaient pas systématiquement fausses et que leur véracité ne constituait pas un critère valable de définition du phénomène (Kapferer, 1987). Néanmoins, l'utilisation du paradigme de désinformation nécessite la suggestion d'une information fausse par définition. En outre, Wright et al. (2005) ont montré que l'information trompeuse était plus facilement acceptée et intégrée au souvenir si l'événement ne faisait pas déjà l'objet d'un souvenir. C'est donc dans le but de faciliter la création de faux souvenirs que nous avons opté pour ce type de désinformation. En outre, lors de la phase de désinformation, le complice et le participant étaient autorisés à discuter, se convaincre, s'opposer. Cet aspect de notre étude est important puisqu'il limite l'artificialité de la procédure souvent reprochée aux études ayant porté sur les rumeurs. Les discussions de nos participants ne font toutefois pas l'objet d'analyses puisque seul le changement d'opinion et de souvenir nous intéresse.

L'efficacité de la désinformation doit se traduire par une acceptation de la suggestion du complice par les participants visible dans leur réponse vis-à-vis des deux images, R+ et R-. Néanmoins, dans le but de s'assurer que l'erreur est réellement intégrée par le participant, une dernière épreuve de reconnaissance individuelle effectuée après un délai de 20 minutes s'est avérée nécessaire. Nous l'avons en outre associée à une question sur la source de la réponse : le participant devait déterminer l'origine de sa réponse, à savoir le souvenir d'avoir étudié l'image ou la discussion avec le complice. Cet item vise à vérifier qu'un faux souvenir a été constitué suite à une confusion de source (Hyman et al., 1998 ; Hyman & Loftus, 1998 ; Johnson et al., 1993 ; Mazzoni et al., 2001).

Cette présentation succincte de la procédure suivie dans notre étude peut susciter quelques interrogations. En premier lieu, les sujets étant confrontés à trois reprises aux images « religieuses », l'éventuelle modification de leurs réponses peut résulter d'un sentiment de familiarité ressenti à l'égard des photographies dû à la répétition de leur présentation et non aux suggestions du complice. En effet, plusieurs études ont montré que la réitération de la phase de désinformation ou de la présentation de l'item sujet à suggestion augmente le taux d'erreurs voire est nécessaire pour observer la création de faux souvenirs (Hyman et al., 1995 ; Hyman & Pentland, 1996 ; Meade & Roediger, 2002 ; Mitchell et al., 2003 ; Zaragoza & Mitchell, 1996). Un groupe contrôle a donc été constitué afin de différencier, dans l'évolution des réponses constatée, ce qui relève de l'effet de la répétition de ce qui relève d'un effet de désinformation pur. On notera cependant que cette répétition n'est en rien un biais puisqu'elle opérationnalise, ici aussi, une caractéristique importante des rumeurs

(DiFonzo & Bordia, 2007 ; Kapferer, 1987). Celles-ci sont reçues à plusieurs reprises par le même individu ce qui augmente leur crédibilité et la confiance qui leur est allouée.

En second lieu, l'utilisation d'un complice, bien qu'intéressante et a priori efficace, opérationnalise une situation d'influence sociale dont on a vu qu'elle dépendait de nombreux facteurs tels que le statut, le pouvoir, l'expertise ou la crédibilité des individus (Gabbert et al., 2007 ; Kapferer, 1990c ; Levine & Moreland, 1990 ; Moscovici, 1979 ; Skagerberg & Wright, 2008). Dans le but de neutraliser un éventuel effet de ces facteurs, certaines caractéristiques du complice ont été contrôlées : ce dernier est systématiquement du même sexe que le participant, a un âge comparable au sien et est présenté comme ayant un niveau d'étude équivalent. Cependant, nous avons vu que la désinformation n'est efficace que si l'information trompeuse provient d'une source crédible (Dodd & Bradshaw, 1980 ; Hoffman et al., 2001). C'est pourquoi les complices sollicités pour les passations du groupe expérimental ont toujours été présentés comme des étudiants de psychologie, plus familiers des expériences sur la mémoire que nos participants, étudiants d'autres filières, et dont crédibles.

Indiquons, enfin, qu'une mesure des croyances religieuses des participants a été effectuée dans l'objectif de mettre en relation le positionnement religieux du sujet et sa sensibilité à la désinformation sur les deux images étudiées. Comme nous le verrons, il s'avère délicat de formuler des attentes précises quant à la nature de cette relation : chaque population, croyante et non-croyante, sera-t-elle plus sensible aux suggestions relatives à R+ ou à R- ? En effet, que l'on se fie à la théorie de l'activation-monitoring (Roediger & McDermott, 2000), aux études classiques ayant porté sur la religion (Postman et al., 1948) ou aux résultats de notre DRM religieux, des prédictions contraires peuvent être formulées. Il en est de même si l'on regarde les fonctions des rumeurs : assimilation sociale et différenciation sociale.

Le choix de nos hypothèses sera présenté dans la première partie de ce chapitre, ainsi que les autres aspects méthodologiques de la recherche : la population, le matériel constitué, le détail de la procédure suivie, relativement complexe et longue, et les variables. La seconde partie présentera les résultats relatifs à la désinformation, à l'impact des croyances et non-croyances religieuses ainsi que des images manipulées sur l'effet de désinformation et à la source attribuée aux souvenirs. Dans une dernière partie, l'ensemble des résultats sera discuté au regard de la littérature et des limites de notre recherche.

2. MÉTHODOLOGIE

La méthodologie de cette troisième étude fera l'objet d'une présentation classique : les caractéristiques de la population, le matériel construit, la procédure suivie, les variables manipulées et les hypothèses postulées seront abordés. Cependant, sous plusieurs aspects, tels que la participation de complices, la recherche se révèle relativement complexe. C'est pourquoi la procédure sera longuement détaillée et bénéficiera d'un récapitulatif.

2.1. Population

Contrairement à notre volonté première, cette étude n'a pas pu porter sur des étudiants de psychologie. En effet, dans le cadre du paradigme de désinformation, les participants doivent être naïfs or le thème des faux souvenirs est rapidement abordé dans le cursus de psychologie à Nantes. Pour cette raison, la plupart des étudiants de Licence ont déjà participé à une étude sur les faux souvenirs, notamment à notre DRM religieux. Des étudiants d'autres filières ont ainsi été recrutés pour constituer le groupe expérimental de la recherche. Le recrutement s'est effectué par mails, par voie d'affichage et par l'intervention de l'expérimentatrice au sein de plusieurs cours avec l'aimable accord des enseignants. Les étudiants ont été sollicités pour participer à une étude de psychologie dans le cadre d'une thèse portant sur la mémoire. L'expérimentatrice a ensuite communiqué avec les étudiants intéressés par mails et par téléphone afin de convenir d'un rendez-vous pour la passation, rendez-vous qui devait satisfaire l'expérimentatrice, le participant mais également un complice apparié.

Finalement, 55 étudiants de différents niveaux et de diverses filières de l'Université de Nantes (biologie, géographie, histoire, informatique, langues, lettres modernes, mathématiques et sport) ont constitué le groupe expérimental. Celui-ci est composé de 33 femmes (soit 60 % de l'échantillon) et présente une moyenne d'âge de 20,7 ans. Notons que les complices sont également à 60 % des femmes et ont une moyenne d'âge de 20,8 ans. Les passations ayant eu lieu en fin d'année scolaire, pendant les examens, il s'est révélé délicat de rencontrer d'autres étudiants pour constituer le groupe contrôle. Ce dernier est donc composé de 22 participants, 12 jeunes tous venants (barmaid, éducateur, ingénieur…) et 10 étudiants (géographie, langues, mathématiques…). Ce groupe contrôle comprend légèrement plus de

femmes (14 soit 63,63 % de l'effectif du groupe) et des participants à l'âge moyen supérieur à celui des participants du groupe expérimental (26,5 ans en moyenne).

L'étude a donc porté sur 77 participants au total, présentant une moyenne d'âge légèrement plus élevée que celles des deux études précédentes (22,36 ans en moyenne), mais une répartition des sexes plus équilibrée (47 femmes soit environ 61 % de l'échantillon). Aucun d'entre eux n'a participé aux études précédentes.

2.2. Matériel

La version du paradigme de désinformation que nous utilisons dans cette étude consiste à suggérer au participant par l'intermédiaire d'un complice que des images ont été précédemment présentées et à le conduire à s'en constituer un faux souvenir. Dans le but d'observer un effet des croyances religieuses sur le faux souvenir créé, les deux images sur lesquelles porte la désinformation sont « religieuses » : l'une est associée aux sujets croyants (R+) et l'autre aux sujets non-croyants (R-). Ces deux images, que nous appellerons « images-cibles », constituent ainsi un aspect essentiel du matériel de cette étude. Le choix des autres images proposées lors des phases d'étude et de test est également important et sera longuement justifié. Enfin, de la même manière que lors de l'étude précédente, le questionnaire portant sur la qualité des services proposés par l'Université a été proposé afin d'obtenir une mesure des croyances religieuses des participants. Ce dernier a été légèrement amélioré et adapté (voir annexe C.7.).

2.2.1. Le choix des images

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 9, le matériel sur lequel peut porter une désinformation est varié : des rêves « interprétés », des souvenirs flashs d'événements réels ou, plus simplement, une vidéo, un récit, des mots, etc. Le matériel choisi pour notre étude correspond à des photographies, bien que ces dernières soient moins sujettes à la désinformation qu'un récit (Garry & Wade, 2005). En effet, la plupart des expériences ayant utilisé le paradigme de désinformation par un complice ont employé des images (Hoffman et al., 2001 ; Roediger, Meade et al., 2001 ; Wright et al., 2005). Mais, surtout, l'utilisation d'images nous permet d'étudier un aspect moderne des rumeurs. En effet, comme nous

l'avons vu dans le chapitre 8, les rumeurs se sont adaptées aux nouveaux moyens de communication et principalement Internet. Elles circulent sur la toile sous diverses formes et notamment celle d'images dites « rumorales » (Froissart, 2002b, 2004). De source inconnue, à l'authenticité invérifiable, ces dernières assurent les mêmes fonctions que les rumeurs « classiques » : expliquer l'incertain en valorisant un groupe au détriment d'un autre.

L'étude ne portant pas explicitement sur la religion, seules les images-cibles sont « religieuses ». En effet, la présentation d'un grand nombre d'images liées à cette thématique risque d'inciter les participants à user de processus stratégiques lors de leur traitement, processus biaisant les mécanismes de défense identitaire spontanément et non-consciemment mis en œuvre que nous souhaitons étudier. Toutefois, le caractère abstrait du concept de religion rend le choix des images-cibles délicat. En effet, les représentations de la religion dont nous disposons correspondent à certains aspects du concept tels que des hommes et des femmes d'église, célèbres ou anonymes, des œuvres d'art ou des lieux de culte. Les listes d'associés que nous avons jusqu'à présent utilisé comprennent, elles, des termes majoritairement abstraits (par exemple « foi », « paix », « amour » et « athée », « mensonge », « valeur »). Il n'est donc pas envisageable de faire porter le matériel sur *la* religion dans son ensemble, mais il s'avère nécessaire de présenter des photographies relatives à *un* aspect de la religion et un aspect *imageable*. À cela s'ajoute l'impératif d'exposer un ensemble d'images homogène de manière à ce que les images-cibles ne soient pas distinctives, « flagrantes » et trop facilement rejetables en reconnaissance (Loftus, 1979 ; Pezdek et al., 1997, expérience 2). Enfin, le traitement des images-cibles ne doit pas dépendre des intérêts ou de la culture des participants, ce qui serait le cas avec des reproductions d'œuvres d'art ou des photographies de personnalités. Nous avons donc opté pour 111 images représentant divers *bâtiments* dont deux sont « religieux ».

Toutes les photographies présentent une résolution et des dimensions (27,7 cm / 20,8 cm) équivalentes et suffisantes pour rendre lisibles les inscriptions présentes sur certains bâtiments. Sur les 111 images utilisées, 85 constituent le diaporama de la phase d'étude, ce qui se rapproche du matériel habituellement utilisé dans le cadre de la désinformation par un complice (voir par exemple Hoffman et al., 2001 ; Wright et al, 2005). Les 26 autres photographies ne sont pas étudiées mais proposées durant la phase de reconnaissance avec 24 images présentées. Certaines sont volontairement faciles à discriminer et d'autres moins. En outre, 2 des 26 nouvelles photographies sont « religieuses » et constituent nos images-cibles.

2.2.1.1. Les images cibles

Les bâtiments religieux constituent une représentation imagée satisfaisante de la religion pour notre propos. En effet, rappelons que le terme « E/église » est le mot le plus fréquemment associé à l'inducteur « religion » par les participants de la première étude et que l'expression « lieu de culte » appartient à la liste R+ utilisée dans la seconde étude. Une photographie représentant une *église* a donc été choisie pour constituer l'image-cible R+ (voir figure 11.1.). Parmi les termes constitutifs de la liste R-, celui de « secte » nous a semblé satisfaisant : une photographie d'une *salle de royaume des Témoins de Jéhovah* a été sélectionnée (voir figure 11.2.). En effet, bien que la définition de la notion de secte ne fasse par l'objet d'un consensus entre scientifiques et politiques, et bien que les pratiques des Témoins de Jéhovah évoluent, cette association cultuelle reste considérée comme une secte par certains scientifiques, les politiques et le sens commun (Dericquebourh, 1999 ; Gest & Guyard, 1996 ; Hourmant, 2002). Nous supposons qu'il en sera de même pour nos participants. On notera enfin que les deux images-cibles sélectionnées représentent des bâtiments « religieux » de manière relativement discrète.

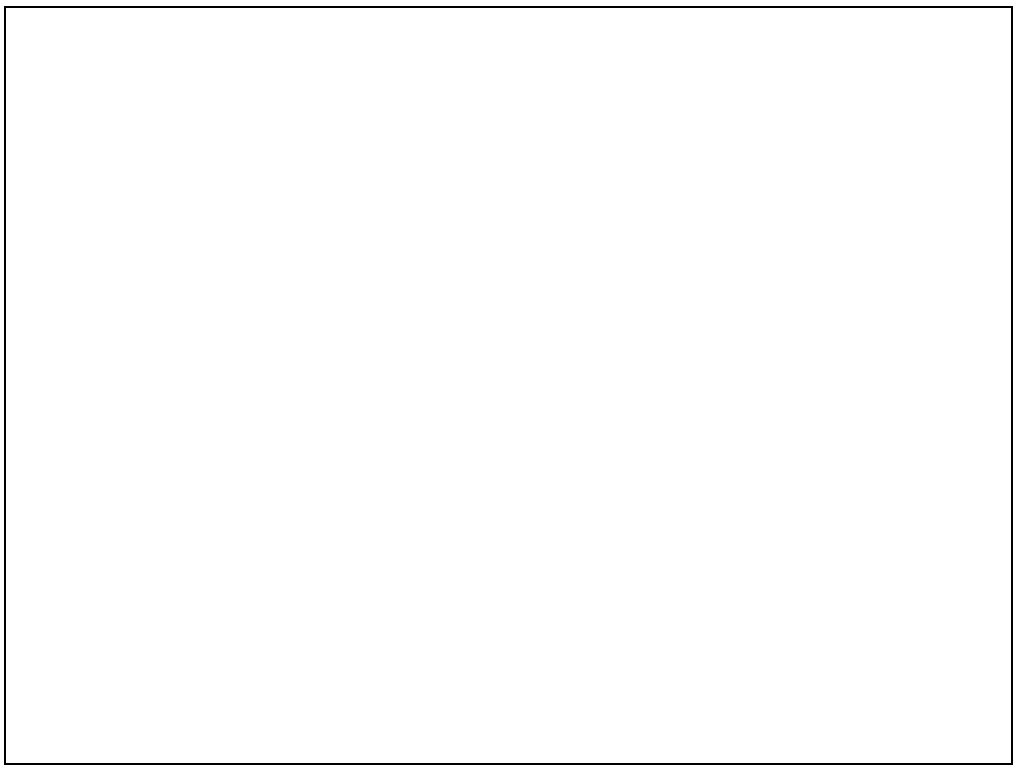


Figure 11.1. Image-cible R+ « église » (tirée de www.festival-idf.fr) (droits d'auteur non acquis)

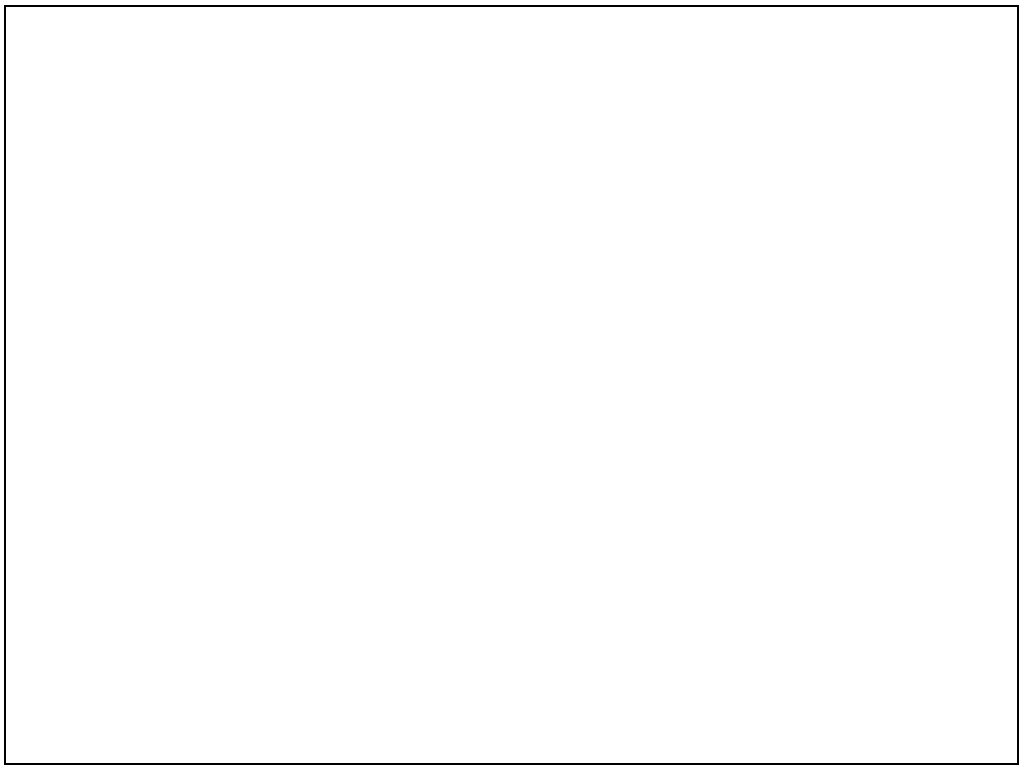


Figure 11.2. Image-cible R- « secte » (tirée de ramoc.blogs.allocine.fr) (droits d'auteur non acquis)

2.2.1.2. Les images de remplissage

Le choix des autres images présentées lors des phases d'étude et de test est également soumis à plusieurs contraintes. Ces dernières doivent ainsi être suffisamment nombreuses et homogènes afin de ne pas rendre les tâches de discrimination et de mémorisation trop faciles. Mais elles doivent également être variées pour éviter que l'exercice ne soit trop difficile, ce qui inciterait les participants à répondre au hasard.

Parmi les 109 photographies de bâtiments non-religieux choisies, certaines représentent des monuments célèbres (voir figure 11.3.) ou des constructions familières pour les participants (voir figure 11.4.). Elles sont donc facilement mémorisables et reconnaissables. D'autres bâtiments, en revanche, ne sont pas connus et rendent la tâche plus délicate, mais sont représentés de manière attractive (voir figure 11.5.). Des images ont également été choisies pour leur ressemblance avec les images-cibles rendant ces dernières peu distinctives : des tours de château évoquant le clocher d'une église, des maisons d'habitation présentant des inscriptions sur leur façade, etc. (voir annexes C.1., C.3.).



Figure 11.3. Exemple d'image de remplissage utilisée, la « Pedrera » de Gaudí à Barcelone



Figure 11.4. Exemple d'image de remplissage utilisée, le bâtiment du Tertre de l'Université de Nantes



Figure 11.5. Exemple d'image de remplissage utilisée, des buildings à Manchester

2.2.2. La mesure des croyances religieuses

De la même manière que pour l'étude précédente, la mesure des croyances religieuses des participants devait être discrète. Le même questionnaire a donc été utilisé et présenté comme indépendant de la recherche. Rappelons qu'il demande aux étudiants d'exprimer leur satisfaction à l'égard de différents services proposés par l'Université de Nantes. Les items relatifs à l'aumônerie des étudiants comprennent les deux questions sur les croyances religieuses : « Estimez-vous appartenir à l'une de ces religions, et si oui, laquelle ? bouddhiste, catholique, juive, musulmane, orthodoxe, protestante ou autre » et « Indiquez, à l'aide d'une croix, votre degré de croyance religieuse sur cette échelle : 0 correspond à l'absence totale de croyance et 100 à une croyance très forte ». Comme lors de l'étude précédente et pour que les résultats soient comparables, seules les réponses faites à la première question seront présentées et utilisées dans ce chapitre. Les degrés de croyance feront l'objet d'une description et de commentaires dans la discussion générale de cette thèse.

2.3. Procédure

Pour l'étude, 77 passations individuelles d'une durée d'environ trois quarts d'heure (débriefing exclus) ont eu lieu dans une salle prévue à cet effet en respectant les règles déontologiques de la recherche en psychologie. Globalement, l'expérience débute par le visionnage de 85 images sur un diaporama minuté. Après une tâche distractive, le participant est invité à effectuer une première épreuve de reconnaissance sur 50 images, nouvelles et anciennes, dont les deux images-cibles. La seconde tâche de reconnaissance porte ensuite sur le même matériel. Seule la position des images est modifiée. Puis, après un délai de 20 minutes, le participant doit effectuer une dernière reconnaissance sur les mêmes photographies avant de compléter le questionnaire sur l'Université. Il bénéficie enfin d'une explication détaillée de l'objectif réel de l'étude.

Lors des 55 passations du groupe expérimental, un complice est présent et effectue les mêmes tâches que le sujet dans un ordre différent. Surtout, le complice intervient lors de la seconde tâche de reconnaissance afin de désinformer le participant. La procédure de l'étude se révèle ainsi sensiblement différente d'une condition à l'autre. Nous allons aborder de façon précise les différentes étapes de la recherche, dans leur ordre chronologique, pour le groupe contrôle et le groupe expérimental, ainsi que les consignes énoncées au fur et à mesure de l'étude. Nous conclurons cette partie par un récapitulatif de la procédure suivie dans les deux conditions. Auparavant, quelques préalables à la recherche méritent d'être précisés.

2.3.1. Préalables

L'intervention d'un complice dans l'une des conditions de l'étude s'accompagne de précautions particulières. Rappelons que le rôle du complice est essentiel puisque ce dernier introduit la désinformation. Une formation des compères et un pré-test de l'étude se sont donc révélés nécessaires.

2.3.1.1. Le recrutement et la formation des complices

Les 55 passations du groupe expérimental ont eu lieu grâce à l'intervention de 26 complices différents, tous volontaires, ne connaissant ni les participants ni leurs croyances

religieuses. Treize étudiants de première année de psychologie ont assuré 36 passations, 7 étudiants sujets de l'étude ont également tenu à jouer le rôle de complice après avoir eu celui de participant naïf, 4 doctorants en psychologie, 1 étudiant en Master1 de psychologie et 1 psychologue ont enfin été compères quand l'âge des participants le nécessitait. C'est en raison de cet impératif d'apparier complice et participant qu'un nombre assez important de compères est intervenu dans l'étude. De plus, les passations étant relativement longues et nombreuses, la participation de plusieurs compères s'est révélée préférable afin de ne pas rendre leur tâche trop laborieuse. Enfin, selon Wright et al. (2005), l'intervention d'un grand nombre de complices réduit l'impact éventuel des particularités de chacun, en termes de gestuelle et d'habitudes langagières par exemple, sur les résultats.

Tous les complices ont bénéficié d'une formation plus ou moins longue inspirée de la recherche de Gabbert et al. (2004). Ainsi, les 13 étudiants de Licence de psychologie ont été rencontrés pendant une heure par groupes quelques jours avant les passations ; les 7 participants ont eu un bref rappel de la procédure et une explicitation du rôle à tenir, rôle qu'ils connaissaient pour avoir participé à l'étude et bénéficié d'un débriefing à cette occasion ; les autres complices ont suivi une formation individuelle.

Durant ces formations, les volontaires ont été instruits en détail des objectifs de l'étude ainsi que de la procédure suivie. Ils ont également pris connaissance du matériel et ont été entraînés à la phase de désinformation. À cette occasion, les complices ont été avertis des comportements à adopter et des réponses à fournir sur les deux images-cibles lors de la seconde tâche de reconnaissance puis mis en situation. L'attitude adoptée par les compères durant cette phase sera décrite par la suite. Pour une question de facilité, il nous a semblé peu souhaitable de codifier de façon aussi importante les comportements des complices durant le reste de la passation. Il leur a simplement été recommandé de se montrer naturels, intéressés, sociables et naïfs. Autrement dit, si le compère est sûr de lui pendant la phase de désinformation très contrôlée, il n'en reste pas moins, aux yeux du participant, un étudiant « naïf » au statut équivalent et doit ainsi se montrer incertain face à certains items. Quelques recommandations ont enfin été émises quant aux sujets de discussion à éviter durant le délai ou une absence éventuelle de l'expérimentatrice. Les complices ont par exemple été incités à ne pas parler de religion avec les participants durant les passations.

2.3.1.2. Les pré-tests

Compte-tenu de la complexité de l'étude et des nombreux contrôles nécessaires à son bon déroulement, deux pré-tests ont été effectués auprès de deux participantes semi-naïves, c'est-à-dire informées des thématiques de la recherche mais ignorant la procédure et les hypothèses la sous-tendant. Ces pré-tests ont plus particulièrement servi à vérifier la clarté des consignes, la facilité du mode de réponse aux tâches de reconnaissance, la non-distinctivité des images-cibles et la discrétion des complices. Deux doctorantes ont donc été formées au rôle de complice et ont rempli leur mission avec succès. En effet, tout en étant semi-naïve, chaque participante a accepté l'information suggérée sur les images-cibles. Et, au même titre que l'identité réelle des compères, la nature et l'importance des images-cibles n'ont pas été repérées.

2.3.2. L'introduction de l'étude

Un soin particulier a été apporté à l'introduction de chacune des passations étant donné que les participants de cette étude ne sont pas des étudiants de psychologie, sont peu familiers des expérimentations et peuvent avoir des a priori voire quelques craintes quant au déroulement d'une recherche en psychologie. Ainsi, l'expérimentatrice a d'abord rappelé que l'étude portait sur la mémoire, durait environ une heure et était anonyme. Elle indiquait ensuite que la recherche se déroulerait en plusieurs étapes pour lesquelles les consignes seraient données au fur et à mesure. Elle a également assuré aux participants que leurs tâches ne seraient pas complexes, qu'ils bénéficieraient d'une pause et qu'ils étaient invités à intervenir à la moindre incompréhension. Il était enfin précisé que l'objectif de l'étude serait expliqué à la fin de la passation.

Des informations particulières ont été données aux participants du groupe expérimental en raison de la présence du complice. À leur arrivée dans la salle d'expérimentation, le sujet et son complice apparié étaient présentés l'un à l'autre. Le compère était toujours annoncé comme étant un participant naïf invité pour les besoins de l'étude. Il était également présenté comme un étudiant de psychologie de niveau équivalent à celui de sujet (i.e. première année, Master1…), niveau connu au préalable et communiqué au complice.

2.3.3. Le visionnage des images

La première étape majeure de l'étude correspond au visionnage des 85 images de bâtiments à la base des tests ultérieurs. Les photographies ont été présentées sur un diaporama minuté à raison de 3 secondes chacune (Wright et al., 2005) car, on l'a vu, une présentation rapide tend à augmenter l'efficacité de la désinformation par un complice (Roediger, Meade et al., 2001). Tous les participants ont visionnées le même diaporama exposant les images dans un ordre unique (voir annexe C.1.). La consigne demandait de regarder attentivement un nombre indéterminé d'images :

> Vous allez tout d'abord voir un certain nombre d'images.
> Vous devez simplement les regarder le plus attentivement possible.
> Êtes-vous prêt ?

Alors que les sujets du groupe contrôle ont effectué cette première étape seuls, ceux du groupe expérimental ont pris connaissance des photographies avec le complice. Dans ce cas, la position de l'ordinateur a été contrôlée de manière à ce que les conditions de visionnage soient les mêmes pour tous.

2.3.4. La tâche distractive

Dans le cadre du paradigme de désinformation classique, l'introduction d'un délai après la présentation de l'événement en affaiblit le souvenir. L'information trompeuse exposée par la suite est alors plus facilement acceptée par l'individu (Loftus et al., 1978, expérience 3). Les études ayant utilisé un complice ont également introduit des délais occupés par diverses tâches distractives à la durée variable : 4 minutes (Meade & Roediger, 2002 ; Roediger, Meade et al., 2001), 5 minutes (Wright et al., 2000, expérience 2 ; Wright et al., 2005), 10 minutes (Gabbert et al., 2004) ou 20 minutes (Wright et al., 2000, expérience 1, Hoffman et al., 2001, expérience 1). La tâche distractive utilisée dans la deuxième étude de ce travail, une reproduction de la figure complexe de Rey (1959b), s'est avérée adaptée ici aussi dans le sens où elle est ludique, interfère peu avec la tâche principale sans allonger inutilement la passation. Nous l'avons donc réutilisé dans la présente recherche en en

modifiant légèrement la consigne afin d'obtenir un délai de plusieurs minutes tel qu'on l'observe dans la littérature. Nous avons ainsi proposé une reproduction de mémoire chronométrée de la figure complexe de Rey (1959b, voir annexe C.2.). Dans un premier temps, le participant a été invité à étudier la figure présentée sur un polycopié pendant une minute :

> Voici une figure que vous devez étudier attentivement et mémoriser puisque vous devrez la reproduire.
> Vous disposez d'une minute. Compris ? Prêt ?

Dans un second temps, le sujet disposait de deux minutes pour reproduire la figure de mémoire le plus exactement possible et dans les mêmes proportions :

> A mon signal, vous disposerez de deux minutes pour reproduire la figure dans l'espace vide, le plus exactement possible et dans les mêmes proportions. Compris ? Prêt ?

Le délai obtenu est ainsi d'au moins 3 minutes auxquelles s'ajoute le temps d'énonciation des consignes.

Tous les participants ont effectué la tâche distractive immédiatement après le visionnage des images. Pendant ce temps, les complices du groupe expérimental réalisaient leur première reconnaissance. Bien que leurs réponses ne fassent pas l'objet d'une quelconque analyse, les complices devaient se comporter comme des participants naïfs. En outre, la disposition du matériel empêchait le participant de voir leurs réponses et les images. Il était enfin amené à penser que cet ordre de passation des différentes tâches était déterminé au hasard.

2.3.5. La tâche de reconnaissance 1

La seconde étape majeure de l'étude renvoie à la première tâche de reconnaissance effectuée par le participant. Ce dernier a été invité à visionner 50 images sur un diaporama et à déterminer si chacune d'elles a été présentée précédemment ou non grâce à une échelle de

certitude (voir annexes C.3., C.4.). Sur les 50 images exposées, 24 avaient été présentées et 26 étaient nouvelles, ce que le participant ignorait. Parmi ces dernières se trouvaient les 2 images-cibles. Afin de faciliter l'analyse des réponses et éviter de les rendre trop distinctives, les photographies de l'église (R+) et de la secte (R-) apparaissaient au milieu du diaporama, en positions 25 et 35. Leur ordre est toutefois contrebalancé : pour certains participants, dans une première version du diaporama, l'image de l'église était en position 25 alors que pour d'autres participants, dans une deuxième version du diaporama, c'est la photographie de la salle du royaume des Témoins de Jéhovah qui était présentée en 25ème position. L'ordre des autres images était aléatoire et maintenu constant. En outre, toutes les images étaient numérotées par ordre croissant afin de faciliter la tâche des participants. En effet, à chaque image numérotée sur le diaporama correspondait une échelle numérotée sur la feuille de réponse donnée au sujet (voir annexes C.3., C.4.). Pour chaque photographie, le participant devait ainsi entourer l'un des quatre chiffres de l'échelle sachant que 1 signifie qu'il était sûr d'avoir vu l'image précédemment, 2 qu'il le croyait, 3 qu'il croyait ne pas l'avoir rencontrée et 4 qu'il était sûr de ne pas l'avoir vue. Le diaporama n'était pas minuté, le sujet était invité à passer d'un item à l'autre de lui-même et à répondre à son rythme mais le plus spontanément possible et sans revenir en arrière. Voici les consignes orales précises fournies au participant pour cette épreuve de reconnaissance :

Une série d'images va vous être présentée. Certaines images ont été vues
lors de l'étape précédente de l'étude, d'autres sont nouvelles.
Pour chacune des images, vous devez décider si vous l'avez vu
lors de l'étape précédente de l'étude ou pas
et à quel point vous êtes sûr de votre décision.

Pour cela, vous allez disposer d'une feuille sur laquelle chaque ligne
renvoie à une image numérotée sur l'ordinateur. Pour chaque image,
vous devez entourer le chiffre qui traduit votre souvenir et un seul chiffre :

1 si vous êtes certain(e) de l'avoir vue,
2 si vous croyez l'avoir vue,
3 si vous croyez ne pas l'avoir vue et
4 si vous êtes certain(e) de ne pas l'avoir vue.

Pour effectuer cette tâche, vous n'avez pas de limite de temps.
Vous pouvez passer d'une image à l'autre en appuyant sur la barre espace
du clavier de l'ordinateur. Je vous demanderais néanmoins de répondre
le plus spontanément possible et de ne pas revenir en arrière.
Vous pouvez commencer quand vous voulez.

Pendant que le participant effectuait cette première tâche de reconnaissance, le complice était invité à passer la tâche distractive.

2.3.6. La tâche de reconnaissance 2

Immédiatement après la première reconnaissance, le participant était invité à effectuer une deuxième fois la tâche sur les mêmes images présentées dans un ordre différent. Les images-cibles occupaient toujours les positions 25 et 35, mais leur ordre différait de celui de l'épreuve précédente. Autrement dit, si l'image de l'église occupait la position 25 lors de la première tâche de reconnaissance, c'est celle de la secte qui était présentée en 25ème position lors de cette seconde reconnaissance. Les consignes étaient les mêmes :

> Vous allez voir les mêmes images que précédemment
> mais dans un ordre différent. Vous devez toujours décider,
> pour chacune d'elles, si vous les avez vues la première fois ou non
> et à quel point vous êtes sûr de votre réponse.
>
> Comme tout à l'heure, vous n'avez pas de limite de temps,
> vous passez vous-même d'une image à l'autre quand vous avez
> donné votre réponse en appuyant sur la barre espace,
> mais vous devez néanmoins répondre le plus spontanément possible.

Les participants du groupe contrôle bénéficiaient en outre d'un rappel du fonctionnement de l'échelle de certitude (voir annexe C.4.) :

> Pour chacune des images, vous devez donc à nouveau décider
> si vous l'avez vu lors de la première l'étape de l'étude
> en entourant le chiffre traduisant votre souvenir :
>
> **1** si vous êtes certain(e) de l'avoir vue,
> **2** si vous croyez l'avoir vue,
> **3** si vous croyez ne pas l'avoir vue et
> **4** si vous êtes certain(e) de ne pas l'avoir vue.
>
> Vous pouvez commencer.

Les participants du groupe expérimental, en revanche, étaient invités à effectuer cette tâche de reconnaissance avec le complice. En effet, un seul feuillet de réponse leur était fourni à tous les deux et, pour chaque image, le participant et le complice étaient invités à se mettre d'accord et à entourer un seul chiffre sur l'échelle (voir annexe C.5.). Autrement dit, ils devaient viser à produire une réponse commune et la plus juste possible. Pour cela, pour chaque image, l'expérimentatrice demandait au complice de donner sa réponse oralement puis au participant d'évoquer son propre sentiment. En cas de différence, ils pouvaient discuter quelques instants pour se mettre d'accord et ainsi cocher un chiffre sur l'échelle. Si toutefois ils ne parvenaient pas à s'accorder, ils pouvaient cocher chacun leur réponse et indiquer, à l'aide d'une lettre qui leur avait été précédemment attribuée, quel chiffre sur l'échelle correspondait à leur réponse individuelle.

Pendant cette épreuve de reconnaissance commune, le complice devait se comporter comme un participant naïf : se montrer incertain face à des items difficiles à juger, sûr et correct pour des images faciles à discriminer afin de rester crédible, mais, surtout, volontairement incorrect vis-à-vis des deux images-cibles. Plus précisément, à la présentation des photographies 25 et 35, le compère devait affirmer les avoir rencontrées précédemment et, si nécessaire, en convaincre le participant. Le complice connaissant les thématiques de la recherche, il savait qu'il devait se comporter comme un transmetteur de rumeur sûr de la fiabilité de son information et fier de sa transmission. Pour cela, les complices pouvaient user de divers arguments comme évoquer un souvenir d'enfance attaché à l'image d'église remémoré durant sa soi-disant présentation. Il était également important que, pour les images-cibles plus particulièrement, le complice intervienne le premier. En effet, comme Skagerberg et Wright (2008) l'ont montré, un sujet a d'autant plus tendance à se conformer à la réponse de l'autre que ce dernier est intervenu en premier. Voici les consignes énoncées lors de la tâche de reconnaissance commune effectuée par les participants du groupe expérimental :

> Vous devez essayer de donner une réponse commune et la plus juste possible, quelle qu'ait été votre réponse précédemment. Pour cela, pour chaque image, vous donnerez votre réponse l'un après l'autre
> (*le complice est désigné comme étant celui qui commence*) :
>
> **1** si vous êtes certain(e) de l'avoir vue,
> **2** si vous croyez l'avoir vue,
> **3** si vous croyez <u>ne pas</u> l'avoir vue et
> **4** si vous êtes certain(e) de <u>ne pas</u> l'avoir vue.

Si vos réponses sont les mêmes, vous cochez le chiffre correspondant.
Si vous n'êtes pas d'accord, vous devez vous concerter,
discuter et chercher à vous mettre d'accord.
Si vous n'y parvenez pas, chacun coche sa réponse et y indique sa lettre.

Vous n'avez pas de limite de temps mais vous devez répondre le plus spontanément possible et ne pas revenir en arrière.

2.3.7. Le délai

Nous avons vu dans le chapitre 9 que l'introduction d'un délai entre la présentation de l'information trompeuse et le test augmente l'effet de désinformation (Higham, 1998 ; Porter et al., 2010) et les confusions de source (Zaragoza & Mitchell, 1996) car le temps affaiblirait le souvenir de l'événement et le souvenir de l'origine de l'information trompeuse (Loftus et al., 1978). Les délais manipulés dans les études mêlant influence sociale et désinformation sont variables : de 1 à 20 minutes (Gabbert et al., 2004 ; Hoffman et al., 2001 ; Wright et al., 2000), de 24 à 48 heures (Hoffman et al., 2001) ou de plusieurs semaines (Mudd & Govern, 2004). Néanmoins, Hoffman et al. (2001) ayant montré que l'influence exercée par un complice ne se révèle pas plus forte après un délai de 24 heures que suite à un délai de 20 minutes, nous avons pris le parti d'introduire un délai relativement court de 20 minutes. Celui-ci évite un allongement inutile du temps de passation et, surtout, un découpage de l'étude sur plusieurs passations.

De tels délais, relativement courts, sont généralement occupés par une tâche distractive. Afin de ne pas compliquer le travail des participants, nous avons préféré effectuer une pause d'une durée de 20 minutes durant laquelle une boisson était offerte au participant et à l'éventuel complice. Le délai était présenté au participant comme nécessaire dans le but de « reposer » sa mémoire durement sollicitée. Durant cette pause, les compères devaient conserver leur rôle tout en évitant certains sujets de discussion liés de près ou de loin à l'étude, tels que la mémoire, la religion ou les rumeurs. Cela a amené certains complices à devoir improviser un jeu d'acteur.

2.3.8. La tâche de reconnaissance 3

Après 20 minutes de pause, le participant était invité à effectuer une dernière tâche de reconnaissance sur les 50 images présentées ou non, dont les deux images-cibles en position 30 et 40 dans un ordre contrebalancé. La position de ces photographies a ainsi été modifiée pour éviter que le participant ne comprenne leur importance. Les indications données étaient les mêmes que précédemment : le sujet était invité à entourer un chiffre sur une échelle pour chaque image, le plus spontanément possible et quelles qu'aient été ses réponses précédentes (voir annexe C.4.).

> Vous allez de nouveau voir les images et décider si vous les avez rencontrées lors du premier visionnage ou non et si vous être sûr de votre décision ou non, quelles qu'aient été vos réponses précédemment :
>
> **1** si vous êtes certain(e) de l'avoir vue,
> **2** si vous croyez l'avoir vue,
> **3** si vous croyez ne pas l'avoir vue et
> **4** si vous êtes certain(e) de ne pas l'avoir vue.
>
> Vous n'avez toujours pas de limite de temps mais devez être spontané et ne pas revenir en arrière.
> Vous pouvez commencer quand vous êtes prêt.

Les participants du groupe expérimental devaient, en plus, pour chaque image, déterminer la source de leur souvenir. En effet, nous l'avons vu dans le chapitre 9, la création d'un souvenir à proprement parler implique, de l'avis de certains spécialistes, la mise en œuvre de trois processus cognitifs : l'information trompeuse est évaluée comme plausible, un faux souvenir en est constitué et une source erronée lui est attribuée (Hyman et al., 1998 ; Hyman & Loftus, 1998 ; Mazzoni et al., 2001). Cela pouvant nécessiter du temps, l'introduction précédente d'un délai se révèle particulièrement utile. Plus précisément, bien qu'il leur ait été demandé de faire le plus possible appel à leurs souvenirs pour répondre, les participants devaient, pour chaque image, indiquer si leur décision venait réellement de leur *mémoire*, et cocher la lettre M, ou, au cas où cette dernière leur aurait fait défaut et qu'ils se seraient consciemment fiés aux *discussions* faites avec le complice, de cocher la lettre D (voir annexe C.6.) :

> Cette fois, pour chaque image, vous devez indiquer, en plus,
> d'où vous vient votre souvenir : de votre mémoire
> ou de la discussion que vous avez eu avec l'autre participant.
>
> Pour cela, pour chaque image, vous devez cocher la lettre M
> si vous faites appel à votre mémoire ou D si vous ne parvenez pas
> à vous souvenir et vous fiez à la discussion. Compris ?

Pendant que les participants du groupe expérimental effectuaient la troisième tâche de reconnaissance et attribuaient une source à chacun de leur souvenir, le complice remplissait le questionnaire sur l'Université.

2.3.9. La mesure des croyances religieuses

En dernier lieu, les participants ont été invités à remplir le questionnaire leur demandant leur avis sur la qualité des services proposés par l'Université de Nantes (voir annexe C.7.) :

> Maintenant, pour finir, voici un rapide questionnaire demandant
> votre avis sur certains services proposés par l'Université.

De leur côté, les complices du groupe expérimental ont effectué leur dernière tâche de reconnaissance.

2.3.10. Le débriefing

Tous les participants ont bénéficié d'un débriefing complet d'une durée variable : entre un quart d'heure et une heure. La première information délivrée concernait l'identité réelle du complice. Cette révélation a surpris tous les participants, sans exception. Un soin particulier a été apporté aux justifications de cette tromperie. Pour cela, les objectifs précis et les thématiques de l'étude ont été présentés et ont souvent amené de longues discussions très instructives révélant un intérêt certain des participants pour la recherche. Comme nous l'avons vu, cela a suscité l'envie, chez certains étudiants, de jouer le rôle de complice à leur

tour. Le débriefing a aussi été l'occasion de demander aux participants de rester discrets sur l'étude et ses objectifs réels avant que les passations ne soient terminées.

2.3.11. Récapitulatif

La procédure de cette dernière expérience est relativement complexe car elle implique des tâches sensiblement différentes pour les participants selon qu'ils appartiennent au groupe contrôle ou au groupe expérimental et, pour ces derniers, la présence d'un complice a nécessité quelques aménagements. C'est pourquoi le tableau 11.1. propose un récapitulatif des différentes étapes de la procédure de l'étude pour les trois types d'individus concernés : sujet contrôle, participant du groupe expérimental et complice.

Tableau 11.1. Récapitulatif des phases de l'expérience 3 des complices et des participants du groupe expérimental et du groupe contrôle

	Groupe expérimental		**Groupe contrôle**
	Participant	*Complice*	Participant
	Présentation du complice		
Stimulus	Visionnage du diaporama		Visionnage du diaporama
Délai 1 (environ 3 minutes)	Tâche distractive (figure de Rey)	*Reconnaissance 1 individuelle*	Tâche distractive (figure de Rey)
Mesure contrôle	Reconnaissance 1 individuelle	*Tâche distractive (figure de Rey)*	Reconnaissance 1 individuelle
Désinformation	Reconnaissance 2 collective		Reconnaissance 2 individuelle
Délai 2 (20 minutes)	Pause de 20 minutes		Pause de 20 minutes
Mesure de l'effet de désinformation	Reconnaissance 3 individuelle et question sur la source	*Questionnaire sur l'Université*	Reconnaissance 3 individuelle
Mesure des croyances	Questionnaire sur l'Université	*Reconnaissance 3 individuelle et question sur la source*	Questionnaire sur l'Université
	Débriefing		Débriefing

2.4. Variables

Trois variables indépendantes sont manipulées dans cette étude. La première d'entre elles correspond à la désinformation, effectuée ou non (D). En effet, le groupe expérimental est soumis à l'influence d'un complice lors de la seconde tâche de reconnaissance alors que les participants du groupe contrôle sont seuls. La constitution de ce dernier est nécessaire car elle vise à s'assurer que, si une modification des réponses des participants du groupe expérimental est observée, celle-ci est due à l'intervention du complice et non à l'influence néfaste du temps et/ou de la répétition de la tâche. La seconde variable renvoie aux croyances religieuses des participants (C). De la même manière que dans l'étude précédente, c'est une variable invoquée et déterminée a posteriori à partir des réponses produites à l'item relatif à l'appartenance religieuse du questionnaire sur l'Université. Comme nous le verrons dans la partie résultats, certains participants constitueront la modalité « croyant » et d'autres la modalité « non-croyant ». La troisième variable indépendante de l'étude correspond aux images-cibles (I) : l'une symbolise un terme fréquemment associé à la religion par les sujets croyants, *l'église*, alors que l'autre figure une association produite par les sujets non-croyants, *la secte*. Cette dernière variable est la seule dont les deux modalités sont présentées aux participants, ce qui aboutit au plan d'expérience suivant : $S < D_2 * C_2 > * I_2$. Les effectifs des différentes conditions expérimentales seront présentés par la suite.

Les variables dépendantes de cette étude correspondent aux évaluations faites sur les deux images cibles lors des trois phases de reconnaissance ainsi qu'à la source attribuée à l'éventuel souvenir associé à ces images lors du dernier test pour les participants du groupe expérimental. Rappelons qu'une évaluation faible (1 ou 2 sur l'échelle en 4 points) correspond à une reconnaissance erronée de l'image. Étant donné que le comportement des complices lors de la reconnaissance commune des autres images n'a pas été contrôlé, les évaluations moyennes attribuées à ces dernières ne peuvent faire l'objet d'analyses.

2.5. Hypothèses

Plusieurs hypothèses sous-tendent cette étude. Un premier ensemble de prédictions renvoie à l'effet de désinformation sans prise en compte des variables religieuses. Puis une hypothèse d'interaction est posée quant aux liens pouvant unir cet effet de désinformation, les

croyances religieuses des participants et le type d'image. Enfin, des attentes peuvent être formulées quant à la source attribuée aux réponses faites sur les deux images-cibles par les participants du groupe expérimental.

2.5.1. L'effet de désinformation

Le paradigme de désinformation tel que nous l'utilisons opérationnalise partiellement une situation de transmission de rumeur. Nous nous attendons donc à observer un phénomène d'influence sociale tel que l'information délivrée par le complice modifie l'opinion du participant. Autrement dit, nous nous attendons à observer un effet de désinformation. Quelle que soit l'image-cible sur laquelle porte la désinformation, un effet des suggestions du complice se traduira par une modification des réponses des participants du groupe expérimental entre les deux premières tâches de reconnaissance, individuelle et collective. Plus précisément, l'effet de désinformation correspond ici à une diminution des valeurs moyennes de l'échelle attribuées aux deux images-cibles confondues entre les deux questionnaires (hypothèse 1a). Si l'effet de désinformation est suffisamment fort, il devra s'observer également dans les réponses faites lors de la troisième tâche de reconnaissance, individuelle et différée : les images-cibles devraient bénéficier d'évaluations plus faibles que pour le premier questionnaire chez les participants du groupe expérimental (hypothèse 1b) et équivalentes à celles du second questionnaire (hypothèse 1c).

Pour que cette modification des réponses soit imputable à l'intervention du complice, elle ne devra pas être observée pour le groupe contrôle. Autrement dit, les réponses des participants des deux groupes sur les images-cibles ne doivent pas différer lors du premier questionnaire (hypothèse 2a), mais celles des sujets du groupe expérimental doivent être significativement plus faibles que celles des sujets du groupe contrôle pour les deux autres questionnaires (hypothèses 2b et 2c). Ainsi, les différentes évaluations du groupe contrôle devraient peu évoluer (hypothèse 3).

2.5.2. L'effet des croyances : hypothèse d'interaction

Si un effet de désinformation est observé pour le groupe expérimental, il différera selon le positionnement religieux du participant et l'image-cible. L'interaction attendue peut

cependant avoir deux sens opposés (Stangor & McMillan, 1992). En effet, selon le raisonnement que nous avons adopté pour la seconde étude de ce travail, nous pouvons espérer observer un effet de désinformation plus important sur l'image concordante avec les croyances religieuses du participant que sur l'autre item. Plus précisément, les sujets croyants accepteront plus l'influence du complice sur l'image R+ que sur l'image R- et que les sujets non-croyants qui, eux, à l'inverse, connaîtront une désinformation plus importante sur l'image R- que sur l'image R+ et que les sujets croyants. Cette hypothèse s'appuie sur les études ayant mis en évidence ce type de biais pour des tâches perceptives ou mnésiques effectuées sur un matériel religieux (Blaine & Nguyen, 2002 ; Brock & Balloun, 1967 ; Pezdek et al., 1997, expérience 1 ; Postman et al., 1948). En outre, nous savons que les rumeurs visent, entre autres, à renforcer la cohésion d'un groupe, réaffirmer et propager des valeurs, des normes et des croyances, religieuses en l'occurrence (Allport & Postman, 1945, 1947 ; Rouquette, 1975). Le récepteur de rumeur perçoit, mémorise et transmet préférentiellement des informations positives pour lui et son groupe et, éventuellement, les transforme dans le sens d'une valorisation (DiFonzo & Bordia, 2007). Selon la théorie de l'activation-monitoring (Roediger & McDermott, 2000), nous pouvons également supposer que l'image qui correspond aux croyances du participant bénéficie d'une plus grande activation au sein du réseau que l'autre item et que, associée à une confusion de source, elle soit plus sujette à faux souvenir.

Cependant, les résultats de notre DRM religieux nous ont permis de discuter de la possibilité d'obtenir l'interaction inverse transposable en désinformation. Nous pouvons donc également nous attendre à ce que l'information trompeuse donnée par le compère soit plus facilement acceptée et intégrée au souvenir du participant si elle s'oppose à ses croyances : R+ pour les sujets non-croyants et R- pour les sujets croyants. En effet, chaque population étant experte de ses croyances, il peut lui être plus évident de résister à l'influence et de discriminer l'image qui y correspond. De plus, Porter et al. (2003, 2010) ont montré une augmentation de l'effet de désinformation sur un élément trompeur connoté négativement comparé à une information positive. En outre, en plus de l'assimilation sociale, les rumeurs assurent aussi et surtout une fonction de différenciation sociale : elles portent majoritairement sur l'autre qu'elles dévalorisent et stigmatisent (Rouquette, 1975). Ainsi, comme l'ont montré Allport et Lepkin (1945), en période d'incertitude et de manque d'information, les individus peuvent se montrer particulièrement réceptifs à des nouvelles négatives même invérifiées voire invraisemblables. Le récepteur de la rumeur perçoit, sélectionne et véhicule préférentiellement les informations renforçant des stéréotypes négatifs partagés par son

groupe à l'égard d'un autre groupe (Campion-Vincent, 1989, 2005c ; DiFonzo & Bordia, 2007 ; Kapferer, 1987, 1989 ; Rosnow, 1991). Cela est rendu possible par l'anonymat et la déresponsabilisation permis par la rumeur qui autorise l'expression d'opinions censurées (Aldrin, 2005 ; Fine, 2006 ; Flem, 1982 ; Kapferer, 1987). Les rumeurs liées aux croyances aux sorcières et aux satanistes expriment toutes une peur de l'autre responsable de tous les maux de la société. Elles sont majoritairement négatives et portent sur ce qui menace le groupe plus que sur ce qui le caractérise. Enfin, la théorie de l'activation-monitoring (Roediger & McDermott, 2000) n'interdit pas la formulation d'une hypothèse opposée à la précédente puisqu'elle suppose simplement que la création d'un faux souvenir dépend du réseau associatif des individus. Or, rien n'indique qu'un réseau constitué de nœuds religieux ne puisse comprendre des items symbolisant des peurs et des menaces par ailleurs constitutives de la mémoire collective des groupes.

Compte tenu de la nature des rumeurs ayant circulé au Moyen Âge et aux États-Unis plus récemment, il nous semble plus pertinent de poser l'hypothèse selon laquelle les sujets croyants accepterons plus l'influence du complice sur l'image R- que sur l'image R+ et que les sujets non-croyants qui, eux, à l'inverse, connaîtront une désinformation plus importante sur l'image R+ que sur l'image R- et que les sujets croyants (hypothèse 4).

2.5.3. La source du souvenir

Les chercheurs ayant mis au point des situations de désinformation par l'intermédiaire d'un tiers se sont rarement préoccupés de la nature de la conformité montrée par la plupart de leurs participants, à savoir une conformité sociale ou une conformité du souvenir, un « changement manifeste » – public – ou un « changement latent » – privé – (Laurens, 2002b, p. 77). Il est pourtant important de distinguer ce que Moscovici (1979) appelle « le consentement externe ou comportemental, et le consentement interne qui implique l'acceptation des valeurs et des croyances » (p. 182). En effet, nous avons eu l'occasion de voir que la suggestibilité de l'enfant était complexe et qu'un acquiescement ne signifiait pas la constitution d'un faux souvenir (Schooler & Loftus, 1993). Si cela est moins vrai chez l'adulte, il est toutefois nécessaire d'être prudent : un changement opéré dans les réponses suite à l'intervention d'un tiers ne signifie pas une intégration de la suggestion en mémoire. « Être influencé, ce n'est pas seulement affirmer, en public, qu'on est d'accord pour faire plaisir ou pour ne pas être puni en pensant, intimement, qu'on n'est pas d'accord. Être

influencé, c'est aussi, et peut-être surtout, croire que les idées qui nous viennent et qui nous semblent justes sont les nôtres alors qu'elles nous ont en fait été suggérées par d'autres » (Laurens, 2002b, pp. 76-77).

À notre connaissance, seuls Meade et Roediger (2002) et Gabbert et al. (2007) ont pris en considération cet aspect des faux souvenirs en demandant à leurs participants d'indiquer la source de leur réponse : leur mémoire ou l'intervention du tiers. Rappelons en effet que, selon la théorie de l'activation-monitoring, un faux souvenir découle notamment mais obligatoirement d'une confusion dans la source du souvenir. Or, Gabbert et al. ont noté que seule la moitié de leurs sujets désinformés attribuent erronément l'origine de leur réponse à leur mémoire. D'un autre côté, Roediger, Meade et al. (2001) ont montré que les faux souvenirs créés suite à l'intervention d'un complice bénéficient de jugements K. En d'autres termes, les participants ressentent un vague sentiment de familiarité avec l'item et non une réminiscence précise, détaillée et vive.

Dans notre étude, si un effet désinformation est observé, il ne pourra être qualifié de faux souvenir que si les participants qui ont modifié durablement leur réponse dans le sens du complice attribuent leurs évaluations sur les images-cibles du dernier questionnaire à leur mémoire (M) et non à la discussion (D). Si tel est le cas, nous pouvons, ici aussi, formuler une hypothèse d'interaction avec le type d'image et le positionnement religieux. En d'autres termes, si des confusions de source sont observées, elles seront plus nombreuses chez les participants croyants pour l'image R- que pour l'image R+ et, à l'inverse, elles seront plus nombreuses chez les participants non-croyants pour l'image R+ que pour l'image R- (hypothèse 5).

3. RÉSULTATS

La présentation des résultats de l'étude correspond aux hypothèses formulées. Ainsi, dans un premier temps, l'efficacité de la désinformation sera testée. Dans un second temps, après avoir présenté les caractéristiques « religieuses » de la population, l'acceptation de l'information trompeuse par les participants du groupe expérimental sera mise en relation avec leurs croyances et le type d'image. Nous verrons que l'analyse des données relatives à notre hypothèse d'interaction nécessitera des comparaisons planifiées et la prise en compte du facteur questionnaire et du groupe contrôle. Un tableau présentant les moyennes des

évaluations faites dans chaque condition expérimentale est disponible en annexe C.8. Dans un dernier temps, les réponses effectuées à la question sur la source du souvenir seront examinées.

L'Anova a également été choisie comme méthode d'analyse des données de cette expérience bien que ces dernières ne suivent pas la loi normale tout en étant homogènes (excepté les réponses effectuées lors du second questionnaire sur l'image R- présentant un $F(3,73)$ de Brown-Forsythe de 2,88, $p < .042$) et que les effectifs de sujets croyants soient faibles. La robustesse de l'analyse de variance a notamment déterminé notre choix, mais une certaine prudence guidera nos interprétations.

3.1. La désinformation

Une première analyse effectuée sur les évaluations moyennes attribuées aux deux images-cibles confondues révèle une interaction significative avec le groupe (contrôle versus expérimental) et le questionnaire (1, 2 ou 3) : $F(1,73) = 25,28$; $p < .001$. Plus précisément, les évaluations se révèlent significativement différentes selon le groupe ($F(1,73) = 28,55$; $p < .001$) et selon le questionnaire ($F(2,146) = 61,99$; $p < .001$) comme le montre la figure 11.6.

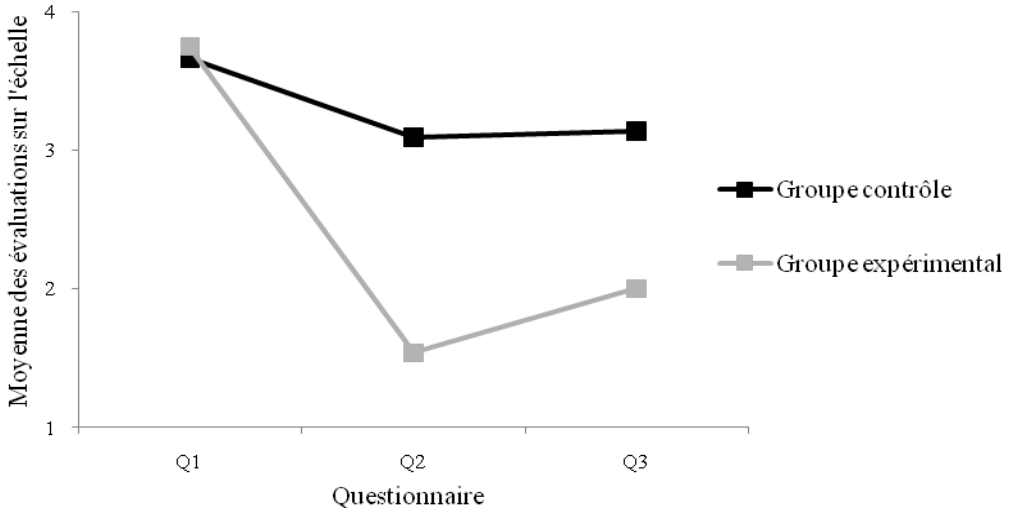


Figure 11.6. Évolution des évaluations effectuées sur les deux images-cibles confondues selon le groupe

Des comparaisons planifiées ont été menées et opposent, dans un premier temps, les évaluations des deux groupes pour chaque questionnaire et, dans un second temps, les évaluations de chaque groupe aux trois questionnaires. Comme attendu, les réponses des

participants des deux groupes ne se distinguent pas pour le premier questionnaire ($F(1,73) = 1,34$; $p < .25$, ns), mais se révèlent significativement différentes pour le second ($F(1,73) = 45,16$; $p < .001$) et cette différence perdure pour le troisième questionnaire ($F(1,73) = 18,63$; $p < .001$). Comme le montre la figure 11.6., les participants du groupe expérimental effectuent des évaluations significativement plus faibles que les sujets de l'autre groupe sur les deux images-cibles aux questionnaires 2 et 3. Les hypothèses 2a, 2b et 2c sont donc validées.

Considérons les réponses du groupe expérimental. Elles se distinguent significativement selon le questionnaire ($F(1,73) = 266,84$; $p < .001$). Plus précisément, les réponses sont significativement plus faibles pour le second que le premier ($F(1,73) = 316,22$; $p < .001$), pour le troisième que le premier ($F(1,73) = 154,96$; $p < .001$), mais également pour le deuxième comparé aux troisième ($F(1,73) = 29,65$; $p = .001$). Autrement dit, la chute des évaluations observée entre les deux premiers questionnaires perdure, mais faiblit pour le troisième. Si l'hypothèse 1a est entièrement validée, l'hypothèse 1b ne l'est que partiellement : la différence des évaluations faites sur les deux derniers questionnaires, bien que faible, n'était pas souhaitée.

En ce qui concerne le groupe contrôle, les réponses se distinguent aussi significativement selon le questionnaire bien que la différence soit moins importante ($F(1,73) = 4,22$; $p < .044$). Comme le montre la figure 11.6., les évaluations des sujets de ce groupe subissent également une chute entre le premier et le second questionnaire, bien que faible ($F(1,73) = 4,05$; $p < .048$). En revanche, les réponses fournies aux questionnaires 2 et 3 ne se distinguent pas ($F < 1$), comme celles fournies aux questionnaires 1 et 3 ($F(1,73) = 3,14$; $p < .09$, ns). L'hypothèse 3 est, elle aussi, partiellement validée : contrairement à nos attentes, les évaluations faites sur les images-cibles par les sujets contrôles évoluent dans le sens d'une baisse significative. Néanmoins, les évaluations de ces participants étant significativement plus élevées que celles du groupe expérimental, nous concluons à l'efficacité de la désinformation.

3.2. L'impact des variables religieuses

Avant de tester l'hypothèse d'interaction selon laquelle les sujets croyants accepteront plus l'influence du complice sur l'image R- et les sujets non-croyants sur l'image R+, les réponses des participants à la question de l'appartenance religieuse seront abordées et nous permettront de préciser les effectifs des différentes conditions expérimentales. En outre, après

avoir mené des comparaisons planifiées visant à affiner nos résultats relatifs à l'interaction, des analyses complémentaires sur l'effet isolé des images se révèleront nécessaires.

3.2.1. Description de l'échantillon

Parmi nos 77 participants, seuls 14 (soit 18,2 % de l'échantillon) ont répondu « oui » à la question « Estimez-vous appartenir à une religion ? » du questionnaire sur l'Université. Parmi eux, 12 s'estiment catholiques et 2 bouddhistes. Ici aussi, les effectifs des différentes conditions expérimentales sont déséquilibrés (voir tableau 11.2.). Néanmoins, parmi les 14 sujets croyants, 11 appartiennent au groupe expérimental faisant l'objet d'une désinformation « religieuse », ce qui nous semble satisfaisant.

Tableau 11.2. Effectif (et *pourcentage* de l'effectif total) de participants dans chaque condition expérimentale

	Groupe expérimental	**Groupe contrôle**	**Total**
Croyants	11 *(14,29 %)*	3 *(3,9 %)*	14 *(18,18 %)*
Non-croyants	44 *(57,14 %)*	19 *(24,68 %)*	63 *(81,82 %)*
Total	55 *(71,43 %)*	22 *(28,57 %)*	77 *(100 %)*

3.2.2. L'interaction images et croyances

Compte tenu du fait que nous ne nous attendons pas à observer un effet des croyances sur les réponses du groupe contrôle, les analyses présentées pas la suite ne se rapportent qu'au groupe expérimental. L'interaction à laquelle nous nous attendons concerne le type d'image, le positionnement religieux et le questionnaire dont les réponses traduisent l'effet de désinformation. Cette interaction se révèle non significative ($F(1,73) = 2,89$; $p < .095$, ns). L'hypothèse 3 n'est donc pas confirmée. Des comparaisons planifiées ont néanmoins été menées dans le but d'observer un effet d'interaction dans les réponses fournies aux questionnaires 2 et 3. En effet, compte tenu de l'évolution des réponses globales de nos participants du groupe expérimental d'un questionnaire à l'autre, il est possible qu'un effet d'interaction spécifique à l'une des tâches de reconnaissance n'apparaisse pas dans le calcul

précédent. En outre, si les réponses du groupe expérimental présentent un tel effet des croyances et de l'image, elles devront être comparées à celles du groupe contrôle avant de conclure à un effet différentiel de la suggestion. Enfin, l'évolution des réponses de chaque population pour les deux images entre les différents questionnaires sera analysée.

3.2.2.1. L'effet des variables religieuses pour chaque questionnaire

L'effet des croyances et du type d'image sur les réponses faite au premier questionnaire n'est, logiquement pas significative (F<1). Cependant, comme le montre la figure 11.7., alors que la désinformation n'a pas eu lieu, les deux populations, croyante et non-croyante, donnent des évaluations significativement plus faibles à l'image de l'église qu'à celle de la secte (respectivement $F(1,73) = 5,49$; $p < .03$, et $F(1,73) = 9,28$; $p < .004$). Ce résultat inattendu bénéficiera de notre attention dans la partie 3.2.3.

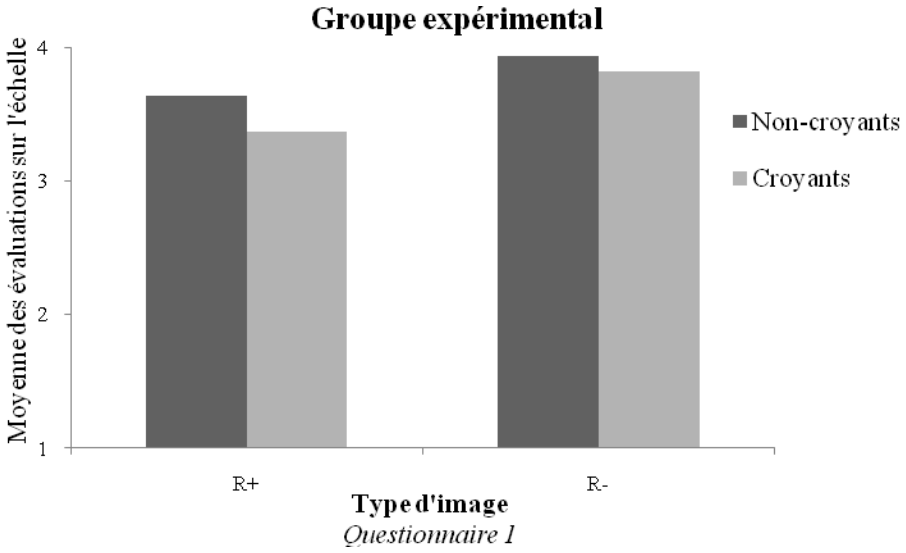


Figure 11.7. Évaluations moyennes attribuées à chacune des images-cibles au questionnaire 1 par les participants du groupe expérimental selon leur positionnement religieux

L'image et la croyance semblent, en revanche, influencer les réponses faites au second questionnaire. En effet, l'interaction est, ici, significative : $F(1,73) = 4,54$; $p < .04$ (voir figure 11.8.). Plus précisément, il apparaît que les sujets croyants et non-croyants se distinguent dans leurs évaluations de R- : $F(1,73) = 4,15$; $p < .05$. Ainsi, pendant la phase de désinformation, les participants croyants attribuent une évaluation plus faible à R- que les participants non-croyants. En outre, les évaluations de ces derniers diffèrent significativement

selon l'image : $F(1,73) = 22,7$; $p < .001$. Elles sont plus faibles pour R+ que pour R-. Ces résultats vont dans le sens de l'hypothèse 3.

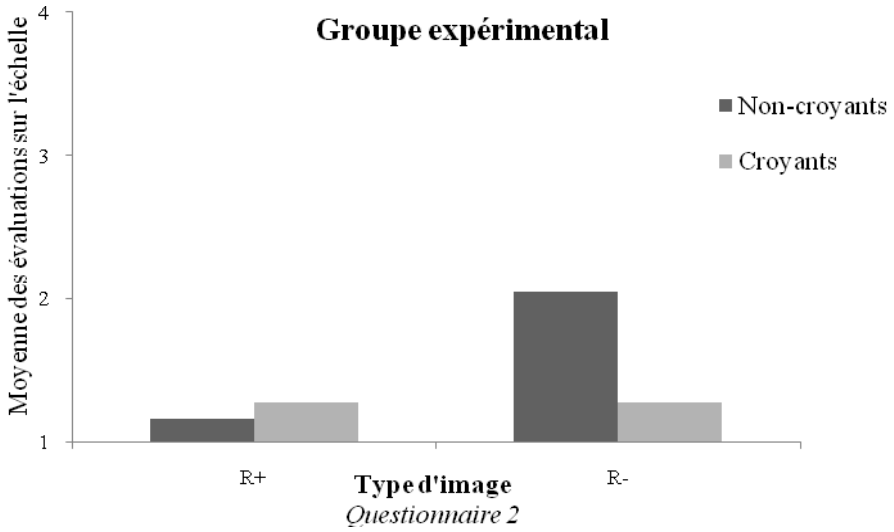


Figure 11.8. Évaluations moyennes attribuées à chacune des images-cibles au questionnaire 2 par les participants du groupe expérimental selon leur positionnement religieux

L'effet significatif de l'image et des croyances ne perdure toutefois pas dans les réponses faites au dernier questionnaire, individuel et différé. Ici, bien que présentant une physionomie semblable (voir figure 11.9.), l'interaction n'est pas signficative ($F<1$).

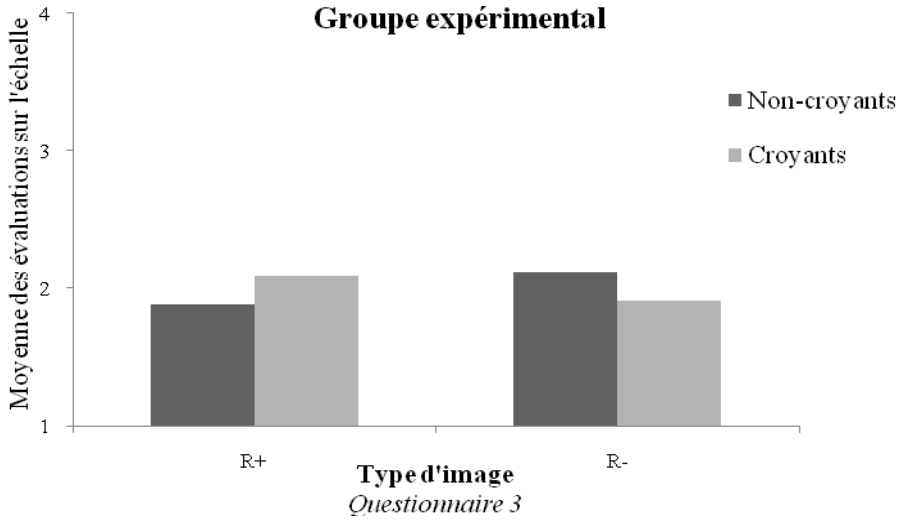


Figure 11.9. Évaluations moyennes attribuées à chacune des images-cibles au questionnaire 3 par les participants du groupe expérimental selon leur positionnement religieux

3.2.2.2. Comparaison des réponses des participants des deux groupes

L'analyse des réponses faite au deuxième questionnaire par les participants du groupe expérimental montre ainsi une interaction significative avec la croyance et l'image qui va dans le sens de nos attentes. Néanmoins, pour que cet effet soit imputable à la désinformation, il ne doit pas être observé dans les réponses des participants du groupe contrôle. Ces derniers n'étant que 3 à s'estimer croyants, des analyses de variance sont impossibles. Regardons néanmoins l'aspect général de leurs réponses aux questionnaires 2 et 3 selon l'image considérée et leur positionnement religieux.

Alors que les évaluations des populations croyante et non-croyante des deux groupes sur les deux images-cibles ne se distinguent pas pour le premier questionnaire, l'aspect des réponses du groupe contrôle pour le second laisse à penser que la désinformation est responsable de l'interaction observée pour le groupe expérimental (voir figure 11.10). En effet, les sujets croyants du groupe contrôle attribuent des évaluations plus élevées à R- qu'à R+ et l'inverse s'observe pour les sujets non-croyants. Ces remarques descriptives ne sont toutefois supportées par aucune analyse statistique. Notons également que les évaluations du groupe contrôle n'évoluent pas entre le second et le troisième questionnaire : le sens des réponses des sujets croyants et non-croyants du groupe expérimental lors de la dernière tâche diffère ainsi toujours de celles des participants du groupe contrôle. Ces derniers attribuent des évaluations plus importantes à l'image qui correspond à leurs croyances alors que l'inverse s'observe pour le groupe expérimental, bien que l'interaction soit non-significative.

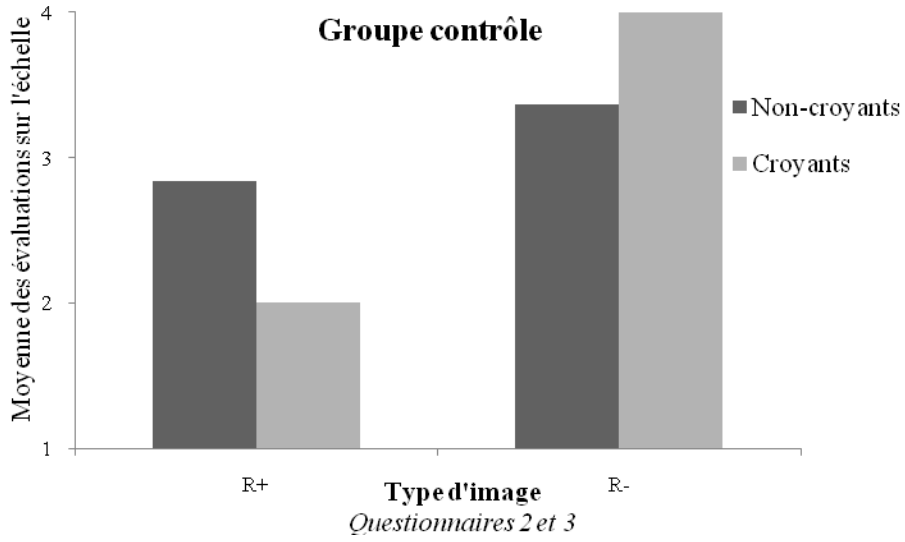


Figure 11.10. Évaluations moyennes attribuées à chacune des images-cibles aux questionnaires 2 et 3 par les participants du groupe contrôle selon leur positionnement religieux

3.2.2.3. L'évolution des évaluations de chaque image

Compte tenu des résultats que nous venons de présenter, il n'est pas étonnant de constater que les évaluations sur R+ effectuées par les participants croyants et non-croyants du groupe expérimental évoluent significativement d'un questionnaire à l'autre (pour les sujets croyants, entre les questionnaires 1 et 2, $F(1,73) = 58,93$; $p < .001$; 2 et 3, $F(1,73) = 13,71$; $p < .001$; et 1 et 3, $F(1,73) = 9,93$; $p < .003$; pour les sujets non-croyants, entre les questionnaires 1 et 2, $F(1,73) = 330,9$; $p < .001$; 2 et 3, $F(1,73) = 103,7$; $p < .001$; et 1 et 3, $F(1,73) = 31,37$; $p < .001$). Il apparaît en outre que les participants non-croyants ont attribué une évaluation supérieure à l'image R+ que les sujets croyants lors du premier questionnaire, mais inférieure lors du second. Néanmoins, l'interaction n'est pas significative. Il est surtout intéressant de noter que les réponses des participants du groupe contrôle ne connaissent pas les mêmes modifications malgré une évolution inattendue imputable à la répétition de la tâche (voir figure 11.11).

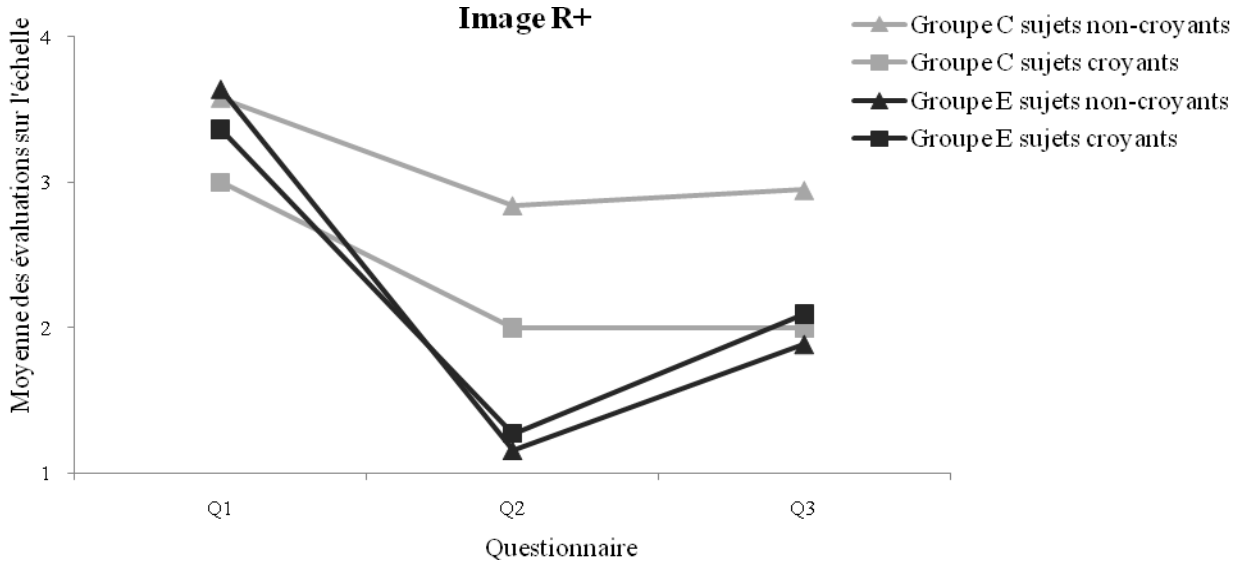


Figure 11.11. Évolution des évaluations effectuées sur R+ par les participants des deux groupes selon leur positionnement religieux

De la même manière, les évaluations sur R- effectuées par les participants croyants du groupe expérimental évoluent significativement d'un questionnaire à l'autre (entre les questionnaires 1 et 2, $F(1,73) = 58,88$; $p < .001$; 2 et 3, $F(1,73) = 32,21$; $p < .001$; et 1 et 3, $F(1,73) = 7,87$; $p < .007$). Les réponses des sujets non-croyants sur R- évoluent

significativement entre les questionnaires 1 et 2 ($F(1,73) = 118,36$; $p < .001$) et 1 et 3 ($F(1,73) = 116,87$; $p < .001$). En outre, on distingue une interaction significative dans les réponses effectuées par les participants du groupe expérimental aux questionnaires 2 et 3 selon la croyance ($F(1,73) = 5,01$; $p < .03$) indiquant que les participants s'estimant appartenir à une religion se distinguent moins des autres lors de la dernière tâche de reconnaissance que lors de la seconde. Autrement dit, s'ils semblent plus sensibles à la l'influence du complice quant à R- que les non-croyants, les sujets croyants n'intègrent pas systématiquement la suggestion après le délai. Le groupe contrôle ne connaît pas la même chute des évaluations et les populations croyantes et non-croyantes montrent, globalement, des réponses à la valence inverse. Rappelons cependant que seuls 3 participants de ce groupe sont croyants, ce qui limite la portée de ces observations (voir figure 11.12.).

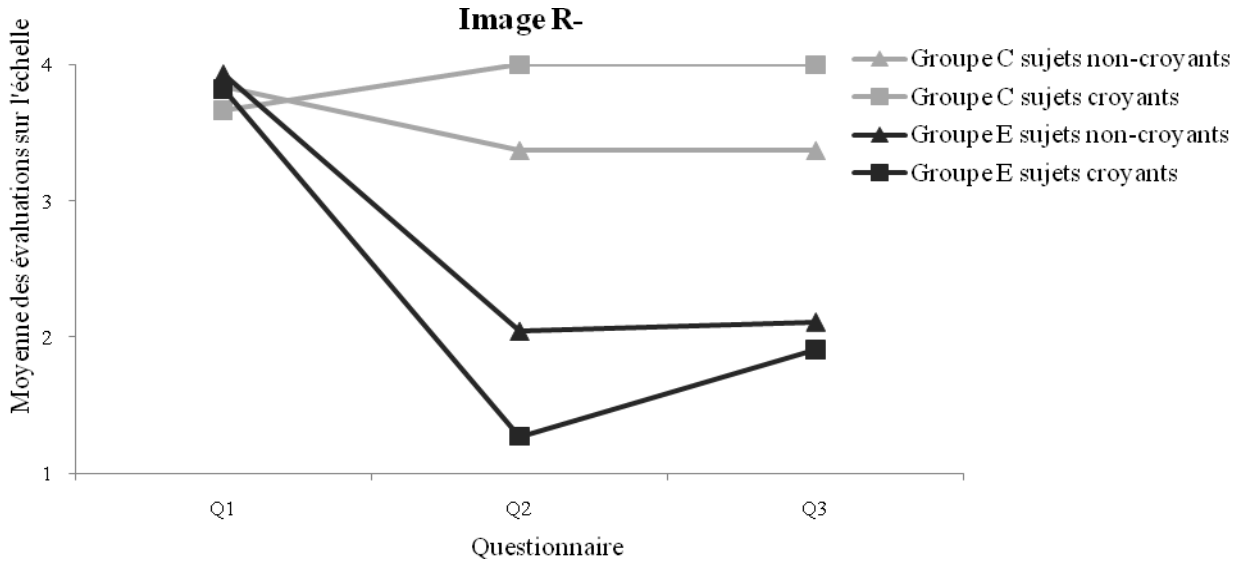


Figure 11.12. Évolution des évaluations effectuées sur R- par les participants des deux groupes selon leur positionnement religieux

Les figures 11.11. et 11.12. confirment par ailleurs un résultat inattendu que nous avons déjà rencontré : globalement, l'image de l'église bénéficie d'évaluations inférieures à celles de la secte ($F(1,73) = 18,53$; $p < .001$). Cette observation mérite notre attention car elle révèle un biais dû aux images-cibles sélectionnées.

3.2.3. L'effet des images

Comme l'illustre la figure 11.13., l'image de l'église bénéficie d'évaluations plus faibles que l'image de la secte de la part des participants du groupe expérimental ($F(1,73) = 4,03$; $p < .049$). La différence est significative dans les réponses faites aux deux premiers questionnaires (respectivement $F(1,73) = 11,95$; $p < .001$ et $F(1,73) = 4,54$; $p <. 04$). Nous ne nous attendions pas à observer un tel écart dû à l'image sans incidence des croyances. Néanmoins, la même observation peut être faite en ce qui concerne les réponses des sujets contrôles : R+ obtient des évaluations inférieures à R- globalement ($F(1,73) = 14,5$; $p < .001$) et pour chaque questionnaire ($F(1,73) = 5,41$; $p < .023$; $F(1,73) = 10,86$; $p < .002$; $F(1,73) = 7,6$; $p < .008$). En outre, pour ces mêmes participants, R+ bénéficie d'une chute significative des évaluations entre les deux premiers questionnaires ($F(1,73) = 9,58$; $p < .003$) qui peut, à elle seule, expliquer la baisse globale inattendue des réponses des sujets du groupe contrôle entre ces mêmes questionnaires que nous avons mise en évidence dans la partie 3.1. Cela tend également à montrer que les différences observées selon l'image manipulée chez les participants du groupe expérimental renvoient à un biais lié au choix du matériel et non à un effet de désinformation lié à l'image indépendamment des croyances. Autrement dit, toute chose étant égale par ailleurs, l'image de l'église serait plus sujette à fausse reconnaissance que l'image de la secte. Étant donné que ce biais n'influence par la désinformation en elle-même, nos résultats conservent tout leur intérêt.

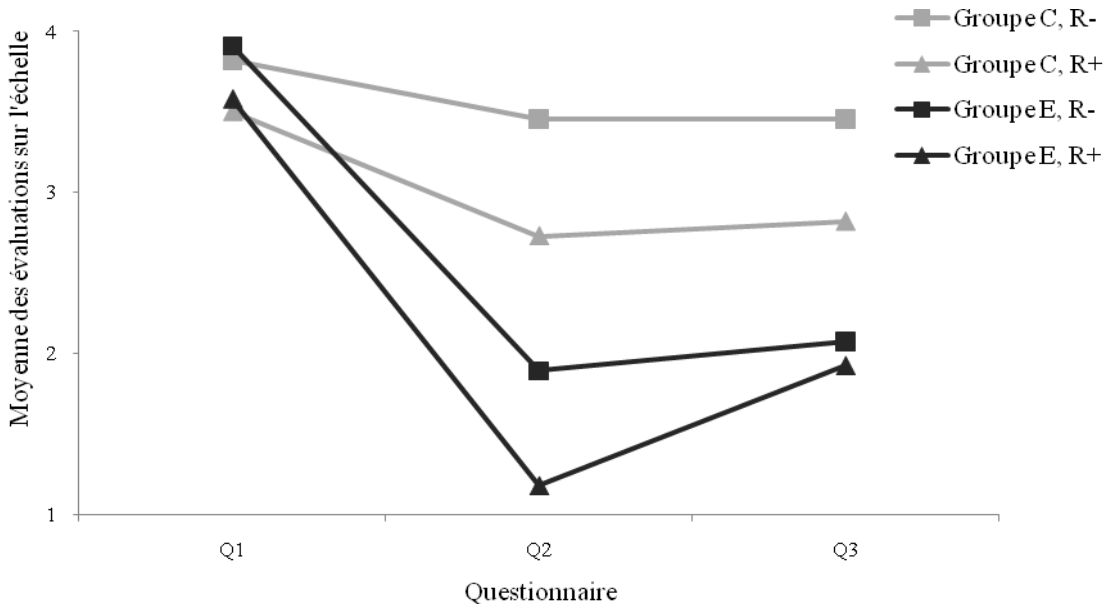


Figure 11.13. Évolution des évaluations effectuées sur chacune des images-cibles par les participants des deux groupes

3.3. La source des souvenirs

Rappelons que, lors de la dernière tâche de reconnaissance, individuelle et différée, les participants du groupe expérimental ont été invités à indiquer la source de leurs réponses : leur mémoire ou la discussion avec le complice. Cet item vise à s'assurer que, s'il y a désinformation, elle conduit effectivement à la création d'un faux souvenir visible à travers une confusion de source. Autrement dit, il s'agit de vérifier que les participants qui ont modifié leur évaluation dans le sens de la suggestion du complice et conservé cette tendance pour le troisième questionnaire ont erronément attribué l'origine de leur réponse à leur mémoire.

Au sein du groupe expérimental, 40 participants (34 non-croyants et 6 croyants) ont accepté la suggestion du complice et conservé son influence jusqu'au bout quant à R+. Ils sont 37 (30 non-croyants et 7 croyants) dans ce cas pour l'image R-. Sur les 40 premiers, 15 (37,5 %) ont coché « mémoire » et, ainsi, montré une confusion de source. Pour R-, ils ne sont que 6 (16,22 %) soit significativement moins ($\chi^2(1) = 4{,}39$; $p < .04$).

Parmi les sujets qui ont montré une confusion de source, certains sont croyants et d'autres non. En ce qui concerne l'image de l'église, 13 non-croyants et 2 croyants ont effectué une confusion de source. Pour l'image de la secte, seuls 5 non-croyants et 1 croyant ont effectué une confusion de source. Les effectifs se révèlent donc trop faibles pour espérer voir une relation entre le type d'image et la croyance dans les confusions de source et nous empêchent de vérifier l'hypothèse d'interaction (hypothèse 5) que nous avons posée. Il apparaît simplement que l'image de l'église est plus sensible aux confusions de source et que les participants croyants sont trop peu nombreux pour espérer observer un effet du positionnement religieux (voir figure 11.14.).

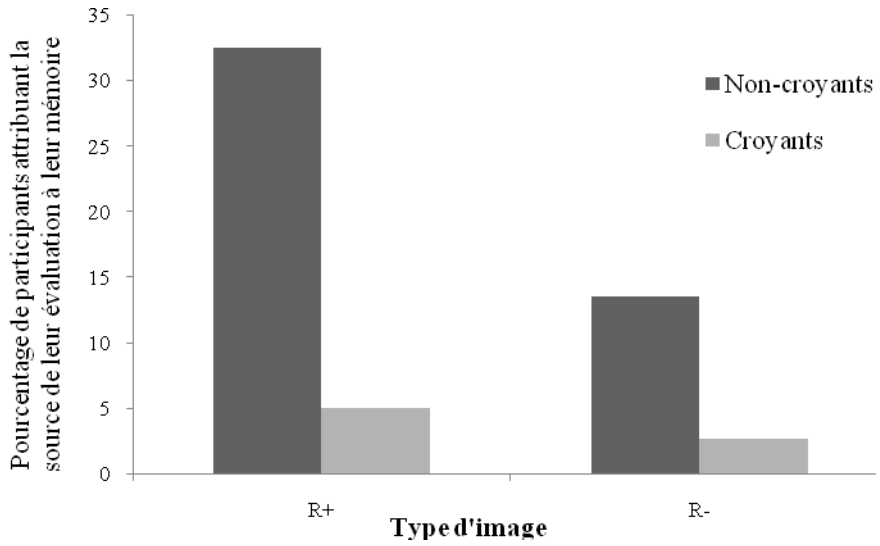


Figure 11.14. Pourcentages de participants effectuant une confusion se source selon l'image et le positionnement religieux

4. DISCUSSION

Cette étude visait à opérationnaliser une situation de transmission de rumeur en utilisant le paradigme de désinformation : un complice devait faussement suggérer aux participants que deux images – l'une favorable aux croyants et l'autre aux non-croyants – avaient été précédemment présentées. La suggestion d'une information invérifiée dans une situation de doute correspond, à notre sens, à une situation de réception d'une rumeur. Le succès de l'influence associé à une confusion de source devait conduire à la création d'un faux souvenir sur l'image représentant une menace pour l'appartenance religieuse – ou non religieuse – du sujet. Un tel résultat montrerait que l'acceptation de l'information trompeuse et le faux souvenir créé dans le cadre de la transmission d'une rumeur assurent une fonction de différenciation sociale. Cette procédure d'étude des rumeurs en laboratoire n'opérationnalise que partiellement le phénomène mais se veut moins artificielle et plus collective que la méthode des reproductions sérielles. Dans cette partie, nous discuterons tout d'abord de l'efficacité de la désinformation et des confusions de source synonymes de faux souvenirs. Puis nous verrons l'effet des croyances et du type d'image sur les réponses afin d'identifier un éventuel processus de différenciation sociale lié aux rumeurs. Enfin, nous présenterons les perceptives offertes par les points forts et les points faibles de la recherche.

4.1. L'effet de désinformation

Le premier constat qui peut être dressé de l'analyse des données de cette recherche renvoie à l'efficacité de la désinformation effectuée par nos complices. En effet, lors de la seconde tâche de reconnaissance, les participants du groupe expérimental ont modifié de manière importante et significative leurs évaluations sur les deux images-cibles dans le sens de la suggestion du complice. Sachant qu'une fausse reconnaissance correspond aux degrés 1 et 2 de l'échelle en quatre points, l'évolution des réponses va, plus précisément, dans le sens d'une baisse. Les évaluations du second questionnaire des participants du groupe expérimental se révèlent ainsi significativement plus faibles que celles des participants du groupe contrôle non-sujets à désinformation. En situation d'incertitude et en l'absence de souvenir concurrent, les individus se sont donc fiés à l'information délivrée par un pair sûr de lui et crédible. Cette conformité permet d'éviter le doute, l'isolement, la déviance voire le conflit (Moscovici, 1979). Cela renvoie à ce que les cognitivistes appellent l'effet de désinformation, à ce que les psychosociologues nomment processus d'influence sociale et à ce que nous souhaitions opérationnaliser, à savoir une situation de transmission de rumeur.

Bien qu'il perdure et s'observe lors de la troisième reconnaissance, l'effet de désinformation s'amenuise significativement. Il s'avère toutefois délicat d'expliquer ce résultat : l'influence exercée précédemment est-elle ici sensible au délai de 20 minutes et/ou à l'absence de pression de la part du complice ? Ces données indiquent par ailleurs que l'acceptation de la suggestion ne conduit pas nécessairement à la constitution d'un faux souvenir. Cela est confirmé par les réponses effectuées à la question sur la source de la troisième évaluation.

4.2. Les confusions de source

En effet, peu de confusions de source sont observées : 37,5 % des sujets désinformés sur l'image de l'église et 16,22 % des sujets désinformés sur l'image de la secte ont attribué leur réponse à leur mémoire. Or, dans le cadre du paradigme de désinformation, de nombreux auteurs affirment qu'une confusion de source est une étape nécessaire à la constitution d'un faux souvenir (Hyman et al., 1998 ; Hyman & Loftus, 1998 ; Johnson et al., 1993 ; Mazzoni et al., 2001 ; Roediger & McDermott, 2000). Pourtant, rares sont les études ayant vérifié cet

aspect car l'expérimentateur estime souvent suffisant de demander aux participants de se fier à leur mémoire pour conclure à la création ou non d'un souvenir. Les recherches ayant utilisé la désinformation par un tiers et inclus une question sur l'origine de la réponse ont ainsi obtenu des résultats comparables aux nôtres : un effet de désinformation ne s'associe pas systématiquement à la création d'un souvenir et si faux souvenir il y a, il se révèle parfois flou et incertain (Gabbert et al., 2007 ; Meade & Roediger, 2002 ; Roediger, Meade et al., 2001). Ainsi, l'influence du complice est réelle mais conduit peu fréquemment à l'intégration de la suggestion en mémoire.

Considérons les quelques participants ayant opéré cette intégration : 15 individus se sont constitués un faux souvenir de la présentation de l'image de l'église, 6 de celle de la secte et 3 d'entre eux de chaque item. Rappelons que ces étudiants ont correctement rejeté les photographies lors de la première tâche de reconnaissance, puis ont accepté la suggestion d'un individu qu'ils ne connaissaient pas et ont erronément attribué leur fausse reconnaissance finale à leur mémoire en l'absence de pression et après un délai de 20 minutes seulement. Vu sous cet angle, il apparaît finalement relativement facile de conduire un individu sain à se constituer un faux souvenir de bonne foi suite à un processus d'influence sociale. Ces distorsions mnésiques sont donc susceptibles de concerner certains transmetteurs de rumeurs, probablement les individus les plus suggestibles, impliqués et/ou anxieux.

4.3. Désinformation et rumeur : l'effet des variables religieuses

Nous nous attendions à observer un effet des croyances et du type d'image sur l'acceptation de l'information trompeuse. L'interaction s'est avérée non-significative globalement mais significative pour le second questionnaire : les sujets croyants et non-croyants du groupe expérimental ont plus fréquemment accepté l'information trompeuse portant sur l'image qui représente une menace pour leur groupe que sur celle qui correspond à leur positionnement religieux. Les données relatives au groupe contrôle présentant l'allure inverse, ce résultat est imputable à l'intervention du complice pourtant identique à l'égard des deux items. Plusieurs explications de cet effet d'interaction peuvent être avancées. En premier lieu, chaque population étant experte de ses croyances ou non-croyances, il peut lui être plus aisé de résister à l'influence portant sur l'objet qui y correspond que sur un objet peu familier. En second lieu, les participants ont pu considérer l'image non-consistante avec leur croyance comme connotée négativement or ce type d'item est plus sujet à désinformation (Porter et al.,

2003, 2010). Enfin, dans une situation d'incertitude, l'individu peut être amené à accepter plus facilement une information qui assure une fonction de différenciation sociale pour son groupe qu'une information qui assure une fonction d'assimilation sociale. En effet, comme nous l'avons vu, les rumeurs souffrent d'un biais de négativité qui s'explique en partie par les fonctions qu'elles assurent pour le groupe. La plupart des rumeurs stigmatisent une population rendue responsable des maux sociaux dans le but de valoriser l'appartenance des transmetteurs (Rouquette, 1975). Autrement dit, elles portent sur ce qui menace le groupe plus que sur ce qui le caractérise. À notre, sens, les processus d'influence étudiés dans le cadre du paradigme de désinformation sont similaires à ceux que l'on observe lors de la circulation d'une rumeur. L'évolution des réponses des participants sont donc comparables à la foi qu'un individu peut accorder à une information invérifiée servant son groupe.

Le paradigme de désinformation visant à étudier le phénomène des faux souvenirs, il nous a semblé adapté pour vérifier la possibilité d'observer de telles distorsions mnésiques lors de la circulation d'une rumeur. Hélas, nous avons vu que peu de confusions de source ont été commises et que, pour cette raison, les faux souvenirs à proprement parler ne peuvent être mis en relation avec les variables religieuses. En outre, l'interaction observée dans les réponses au second questionnaire n'atteint pas la significativité à l'occasion de la dernière tâche de reconnaissance. Le délai et l'absence de pression semblent contrer le processus de différenciation sociale à l'œuvre en présence du complice. Nous ne pouvons donc rien affirmer quant à la création de faux souvenirs « religieux » différentiels lors de la circulation d'une rumeur.

4.4. Perspectives

La présentation des résultats a soulevé les limites de notre étude. En effet, nous avons tout d'abord constaté que les participants du groupe contrôle avaient modifié leurs évaluations entre les deux premiers questionnaires dans le sens d'une baisse en l'absence de suggestion. Comme nous le craignions, la répétition de la phase de reconnaissance a certainement induit un sentiment de familiarité trompeur à l'égard des images-cibles. Il est néanmoins apparu par la suite que cela concernait exclusivement l'image de l'église. Associé au fait que cette même image provoque plus de confusions de source que celle de la secte ainsi que des évaluations globales moyennes inférieures, un biais lié au matériel semble émerger. De l'avis des participants eux-mêmes, le lieu de culte catholique est plus fréquemment rencontré dans la vie

quotidienne, c'est un bâtiment « ordinaire » pour les sujets, y compris les non-croyants. L'image de la salle du royaume des Témoins de Jéhovah, bien que religieusement discrète et familière à la plupart de nos participants[1], s'est révélée être plus « distinctive » donc plus facilement rejetable en reconnaissance. Même si, comme nous l'avons vu, le choix d'images « religieuses » est très délicat, une réitération de cette étude devra prendre en compte ces observations et modifier les images-cibles sur lesquelles porte la désinformation.

Un autre ensemble de données soulève des questions. Il s'agit de celles relatives à la troisième tâche de reconnaissance, individuelle et différée. Nous avons en effet constaté que l'influence du complice s'y révélait moindre et que l'effet d'interaction des croyances et des images n'y était plus significatif. Deux changements peuvent être apportés à la procédure dans le but d'observer un effet de désinformation différentiel significatif à ce niveau. Il est tout d'abord possible d'allonger le délai séparant la suggestion et le test individuel de plusieurs heures ou de plusieurs jours (Hoffman et al., 2001 ; Mudd & Govern, 2004 ; Shaw et al., 1996). Cependant, nous avons évoqué une recherche d'Hoffman et al. (2001) qui a montré l'équivalence d'un délai de 20 minutes et d'un délai de 24 heures en termes d'efficacité de l'influence exercée par un complice. Nous estimons néanmoins qu'un allongement du délai augmenterait le nombre de confusions de source – et donc de faux souvenirs – en affaiblissant le souvenir de la discussion effectuée avec le complice (Higham, 1998 ; Loftus et al., 1978 ; Porter et al., 2010 ; Zaragoza & Mitchell, 1996). La deuxième solution consiste à réitérer la phase de désinformation car cela augmente le taux d'acceptation de l'information trompeuse (Hyman et al., 1995 ; Hyman & Pentland, 1996 ; Meade & Roediger, 2002 ; Mitchell et al., 2003 ; Zaragoza & Mitchell, 1996). Une explication de ce type de résultat nous est donnée par Roediger et McDermott (2000) dans le cadre de la théorie de l'activation-monitoring (voir aussi le modèle SAC d'Ayers & Reder, 1998) : la répétition de l'information trompeuse augmente son activation au sein du réseau sémantique et, si elle s'associe à une confusion de source, facilite la création de faux souvenirs. Cet effet de la répétition sur l'activation peut se révéler d'autant plus profitable dans le cadre de notre étude que les concepts liés à des croyances et non-croyances religieuses bénéficient d'une activation plus instable et changeante selon Deese (1961). Enfin, le fait de réitérer la désinformation permet d'opérationnaliser une caractéristique importante des rumeurs : leur répétition (DiFonzo & Bordia, 2007 ; Kapferer, 1987).

[1] Une autre salle du royaume des Témoins de Jéhovah avoisine les bâtiments de la Faculté de Lettres, Langues et Sciences Humaines de l'Université de Nantes.

La question de l'opérationnalisation d'une situation de transmission de rumeur est centrale dans notre recherche. Nous espérons avoir dépassé certaines limites présentées par la méthode des reproductions sérielles, mais les rumeurs restent un phénomène complexe difficile à appréhender en laboratoire et nous sommes conscients que la procédure que nous avons proposée n'est qu'une approche partielle de l'objet. La prise en compte de certaines caractéristiques de nos participants aurait probablement permis une meilleure appréhension du phénomène. En effet, rappelons que les rumeurs se propagent préférentiellement entre individus anxieux, impliqués, suggestibles et affiliés au même groupe. Il est d'ailleurs possible que les confusions de source observées chez certains participants soient liées à ces caractéristiques et qu'une suggestion amenée par un pair familier eut augmenté la confiance accordée à l'autre, l'influence et, éventuellement, le nombre de faux souvenirs créés (Hope et al., 2008 ; Principe, Daley, et al., 2010). Cependant, la prise en compte de la personnalité du participant, la constitution de paires d'individus familiers et l'induction d'une émotion négative, également susceptible de diminuer l'effet de désinformation (Forgas et al., 2005), compliquent grandement l'entreprise du chercheur qui souhaite réitérer l'étude. Ce dernier devra tirer profit des points forts de notre recherche.

En effet, rappelons que la désinformation a fonctionné ce qui indique que la formation des complices était appropriée. Ces derniers, indispensables à l'étude, se sont montrés disponibles, sérieux, intéressés et impliqués dans les passations. De plus, bien que leur statut puisse être modifié dans le but de s'apparenter à celui d'un leader de groupe, les contrôles liés à l'âge, au sexe et aux études des compères se sont révélés efficaces puisqu'ils ont permis d'observer un effet de désinformation. Ce dernier est également imputable à l'organisation générale de la procédure que nous jugeons satisfaisante. Cependant, comme nous l'avons vu, elle peut être améliorée via l'allongement du délai séparant la désinformation et l'ultime tâche de reconnaissance ainsi que par une réitération de la suggestion. Le chercheur pourra également y associer une consigne d'imagerie mentale qui amène des taux importants de faux souvenirs clairs bénéficiant d'une grande confiance de la part du sujet (Mazzoni, & Memon, 2003 ; Garry et al., 1996 ; Hyman et al., 1998 ; Hyman & Pentland, 1996). Ces modifications devront toutefois se faire dans l'intérêt des participants. En effet, notre étude présente l'avantage d'avoir suscité la curiosité des sujets sans les solliciter trop longuement ni trop souvent.

CONCLUSION

La mémoire humaine est un objet d'étude passionnant pour les psychologues d'aujourd'hui. Il est en effet depuis longtemps admis que ses dysfonctionnements handicapent grandement l'individu mais que ses capacités sont extraordinaires. En revanche, la découverte de son caractère « reconstructif » a été plus progressive et récente. Les nombreuses possibilités offertes par le paradigme de désinformation dans l'exploration de la mémoire permettent d'illustrer ses failles : les souvenirs d'un individu sain peuvent être modifiés voire créés suite à l'emploi d'un verbe particulier dans une question (Loftus & Palmer, 1974), la suggestion d'un expérimentateur, d'un autre participant ou d'un complice (Loftus et al., 1978 ; Wright et al., 2000, 2005), les informations délivrées par les médias (Nourkova et al., 2004 ; Wilson & French, 2006) ou une simple rumeur (Principe et al., 2006, 2007, 2008, 2010). Ces données ont bien évidemment des implications importantes dans le domaine du témoignage, mais elles peuvent également s'appliquer à des situations de la vie quotidienne. En effet, si un individu est rarement amené à faire part de ses souvenirs dans une cour de justice, il est en revanche régulièrement soumis à l'influence des médias, aux suggestions d'un pair et à des rumeurs. La confiance accordée à ces sources d'information et la création de faux souvenirs qui peut en découler assurent des fonctions importantes d'économie, d'adaptation et de défense identitaire. C'est pourquoi les distorsions dont est régulièrement victime notre mémoire passent souvent inaperçues. Il est néanmoins des cas où leurs conséquences sont importantes et graves. Des faux souvenirs ont ainsi justifié les chasses aux sorcières moyenâgeuses et contribué à la naissance d'une panique satanique aux États-Unis plus récemment.

Dans cette thèse, nous nous sommes plus particulièrement intéressés aux faux souvenirs possiblement créés lors de la circulation d'une rumeur « religieuse ». Mais, comme nous l'avons vu dans la première partie, l'étude de la religion souffre de difficultés particulières en termes de définition, de légitimité, de neutralité et de mesure (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975 ; Deconchy, 1970, 1985, 1987 ; Gorsuch, 1988 ; Lambert, 1991 ; Roussiau, 2008 ; Willaime, 1995 ; Wulff, 1997). Les rumeurs sont également délicates à délimiter et à opérationnaliser (Froissart, 2002a ; Kapferer, 1987). En outre, les observations effectuées quant aux croyances aux sorcières moyenâgeuses ou aux satanistes américains sont

difficilement transposables à la population française actuelle, particulièrement les jeunes (Delestre, 1997). En effet, depuis les années 1960, les institutions religieuses perdent de leur emprise, les pratiques faiblissent et les croyances deviennent plus diffuses, incertaines, bricolées et individuelles (Bréchon, 2000a ; Lambert, 1994 ; Michelat et al., 1991). Néanmoins, nous avons vu que la religion était toujours prégnante et restait une composante identitaire importante (Bréchon, 2000a ; Champion, 1993 ; Delestre, 1997 ; Hervieu-Léger, 2001). De plus, de nouvelles formes de rumeurs « religieuses » se diffusent de nos jours, en France et ailleurs, utilisant un imaginaire satanique intemporel (Bobineau, 2008 ; Campion-Vincent & Renard, 2002) telles les images rumorales liées aux attentats du 11 septembre. La question de la possibilité d'observer des faux souvenirs différentiels lors de la circulation d'une information invérifiée ayant trait à la religion nous semble donc d'actualité.

L'étude que nous avons mise au point et présentée dans le chapitre 11 visait à vérifier cette possibilité. Pour cela, un complice a faussement suggéré à un participant que des images « religieuses », favorable et non favorable à ses croyances, avaient été étudiées. Nous nous attendions à ce que l'item représentant une menace pour l'appartenance du participant soit accepté puis fasse l'objet d'un faux souvenir visible par une confusion de source. L'analyse des évaluations faites sur les images-cibles a tout d'abord confirmé le poids des processus d'influence sociale : le participant accepte l'information trompeuse suggérée par le complice dans de grandes proportions. En outre, cette acceptation diffère selon l'image considérée et les croyances du sujet : ce dernier est significativement plus influencé par une suggestion portant sur ce qui menace son appartenance. Cette recherche réaffirme donc l'importance de la fonction de différenciation sociale assurée par la rumeur. Cependant, relativement peu de participants se sont constitués un faux souvenir de la présentation de l'item menaçant. Il nous semble que certaines variables individuelles telles que l'anxiété, l'implication ou la suggestibilité s'avèrent déterminantes dans la production de souvenirs lors de la circulation d'une rumeur. Néanmoins, comparé au paradigme DRM, l'utilisation de la désinformation amène, de manière générale, des faux souvenirs moins nombreux, plus vagues et plus sensibles à diverses manipulations expérimentales. Ainsi, les quelques confusions de source observées dans l'étude suffisent à montrer que la création de faux souvenirs lors de la circulation d'une rumeur est possible bien que non systématique. Ces derniers assurent éventuellement une fonction de différenciation sociale qu'il nous a été impossible de vérifier. Si toutefois cela était le cas, la théorie de l'activation-monitoring (Roediger & McDermott, 2000) contribuerait à l'expliquer. Il serait alors nécessaire de supposer l'existence de nœuds

particuliers au sein du réseau sémantique, des concepts liés aux relations, communications et appartenances sociales de l'individu.

DISCUSSION GÉNÉRALE

Ce travail s'est proposé de rapprocher les concepts de rumeurs, de faux souvenirs et de religion. Plus précisément, il a été avancé que, suite à la réception d'une rumeur portant sur la religion, l'individu est victime de faux souvenirs et que ces distorsions mnésiques dépendent de son positionnement religieux. En effet, une revue de la littérature relative à chaque phénomène indique, tout d'abord, que certains faux souvenirs individuels sont issus de la mémoire collective religieuse du groupe et visent à défendre des valeurs, des normes et des croyances au détriment d'autres groupes. De même, des rumeurs « religieuses » expriment les craintes d'une population, désignent et condamnent un bouc émissaire extérieur au groupe et, par là-même, renforcent la cohésion sociale et accentuent la différenciation inter-groupale. Ensuite, le transmetteur de rumeur connaît des distorsions mnésiques : l'information est « assimilée » à ses intérêts, ses appartenances et ses attentes (Allport & Postman, 1945, 1947). Plus généralement, une rumeur semble pouvoir modifier la mémoire d'un individu et le conduire à effectuer des confusions de source d'un souvenir (Principe et al., 2006).

Dans le but de vérifier empiriquement nos attentes, trois recueils de données ont été effectués. Un premier ensemble de données est issu de la passation de questionnaires portant exclusivement sur la religion telle qu'elle est perçue par 391 étudiants. En effet, la complexité et le dynamisme de l'objet ont rendu nécessaire une précision des croyances et non-croyances de notre population. Mais, comme nous allons le discuter, la mesure du phénomène reste problématique. Le second recueil de données correspond à la mise en place d'une quasi-expérimentation utilisant le paradigme DRM auprès de 170 étudiants. Cette étude a permis de s'assurer de la possibilité de créer, en laboratoire, des faux souvenirs liés à la thématique religieuse. Elle n'a, en revanche, pas permis de vérifier l'impact du positionnement du participant sur le faux souvenir créé. La dernière étude a utilisé un autre paradigme d'étude des faux souvenirs, la désinformation, dans le but d'opérationnaliser une situation de transmission de rumeur auprès de 77 participants dont 22 contrôles (non-désinformés). Si l'acceptation d'une information invérifiée provenant d'un pair crédible est importante et dépendante du positionnement religieux du sujet, elle ne conduit que peu fréquemment à une confusion de source et donc à un faux souvenir. Il s'est en outre révélé impossible de lier les croyances du participant aux distorsions mnésiques observées sur du matériel qui lui est favorable ou non. De ces résultats découlent deux observations qui méritent d'être discutées : d'une part, les processus d'influence sociale à l'œuvre dans le phénomène rumoral semblent opérationnalisables, ce qui autorise un approfondissement des recherches associant les rumeurs à la mémoire individuelle et collective. D'autre part, les liens éventuels pouvant

exister entre les faux souvenirs, les communications, les croyances religieuses et des mécanismes de défense identitaire méritent de faire l'objet de futures recherches.

L'étude de la religion

Comme nous l'avons longuement exposé, la religion est un phénomène à la fois complexe, hétérogène et fondamental. S'il est nécessaire de l'étudier sous ses aspects collectifs et individuels, il se révèle impossible d'établir des vérités à son sujet. En outre, le spécialiste occupe une position inconfortable : il n'est jamais totalement neutre et sa légitimité voire son utilité sont contestées. Surtout, le chercheur qui souhaite appréhender le phénomène religieux doit rester prudent dans l'interprétation qu'il propose de ses données issues de mesures partielles et contestables (Deconchy, 1987 ; Willaime, 1995). Enfin, les conclusions qu'il formulera éventuellement se révèleront inévitablement éphémères car la religion évolue, s'adapte, fait preuve d'un dynamisme étonnant. Dans notre recherche, un premier recueil de données s'est donc avéré nécessaire dans le but de prendre connaissance de la manière dont les jeunes français d'aujourd'hui considèrent et, pour certains, vivent la religion.

Le premier constat résultant de l'analyse des données de cette étude est que la majorité des répondants s'estime non-croyante[1]. Partant du principe que les populations des trois études sont homogènes, cela explique la faiblesse des effectifs de sujets croyants des deux quasi-expérimentations que nous avons menées par la suite, effectifs qui limitent fortement la portée de nos interprétations. Les étudiants interrogés à l'occasion de la première étude ont par ailleurs montré un degré de croyance relativement faible (médiane de 10 sur 100)[2] suggérant l'équivalence des deux mesures. Cela est confirmé à l'occasion des deux autres études. Les degrés choisis par les participants s'y répartissent de manière similaire, présentent la même étendue (de 0 à 100) et, surtout, une médiane comparable (de 9 pour le DRM et de 10 pour la désinformation) (voir figure A.).

[1] En réponse à l'item « estimez-vous appartenir à une religion et, si oui, laquelle : bouddhiste, catholique, juive, musulmane, orthodoxe, protestante ou autre ».
[2] L'item invite le sujet à symboliser son degré de croyance religieuse à l'aide d'une croix sur une ligne non graduée de 0, pour une absence totale de croyance, à 100, pour une croyance très forte.

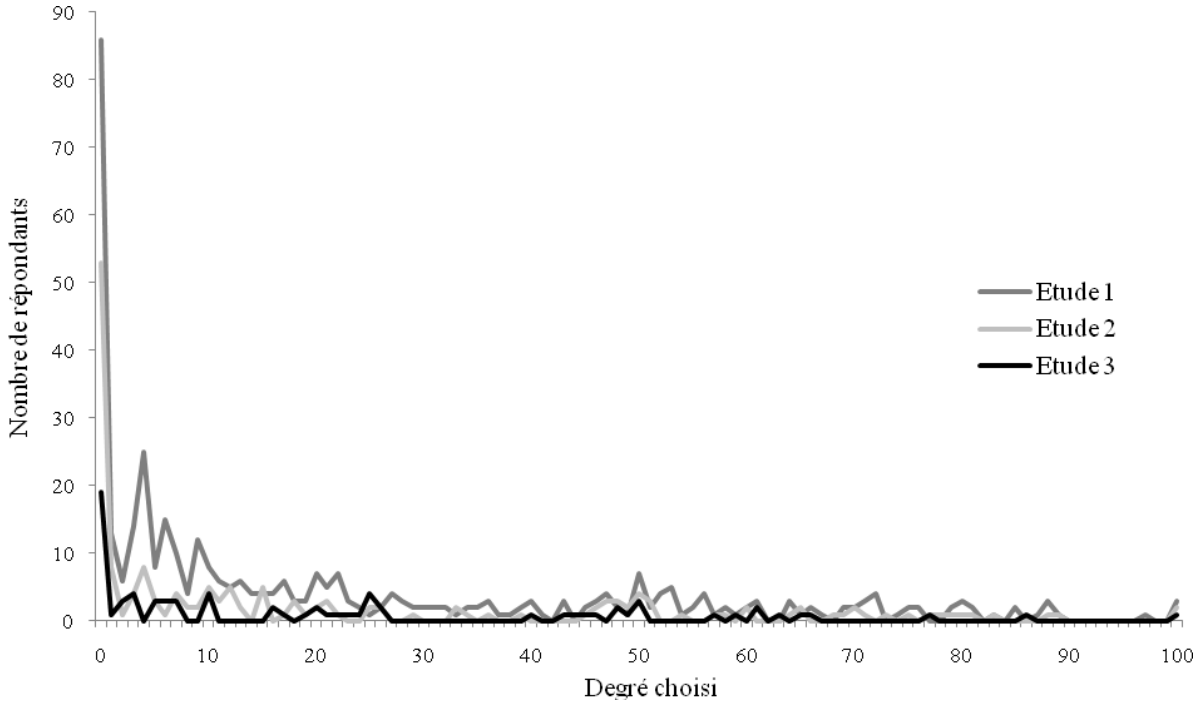


Figure A. : Répartition des réponses relatives au degré de croyance des trois études

L'analyse des réponses faites à la tâche d'association libre du questionnaire suggère pourtant que le catholicisme reste implicitement prégnant au sein de notre population. En outre, des croyances subsistent, y compris chez ceux qui ne se reconnaissent pas dans une religion institutionnelle. Ce sont des croyances floues, incertaines, partielles, probabilistes et « bricolées ». Ce sont aussi des valeurs communes aux sujets croyants et non-croyants. Un même individu semble ainsi à même d'adopter des positions diverses et parfois contradictoires à l'égard de la religion, d'avoir simultanément plusieurs modes de croire et de ne pas croire. Notre choix de catégoriser simplement et grossièrement les sujets en « croyants » et « non-croyants » tout au long de notre travail est donc critiquable. Cela est confirmé par l'analyse du recoupement des réponses effectuées aux deux items relatifs aux croyances religieuses, recoupement partiel. En effet, des participants s'estimant peu ou pas croyants sur l'échelle ont néanmoins coché « oui » à la question relative à l'appartenance. Près de 20 % (N=77) des participants de la première étude sont dans ce cas, un peu plus de 4 % (N=7) dans la seconde et 9 % (N=7) dans la dernière. D'autres sujets, à l'inverse, ont indiqué un degré de croyance supérieur à 50 tout en n'estimant pas appartenir à une confession particulière. Dans la première étude, ils sont près de 2 % (N=7), plus de 17 % (N=18) dans la seconde et près de 8 % (N=6) dans la dernière (voir figure B.).

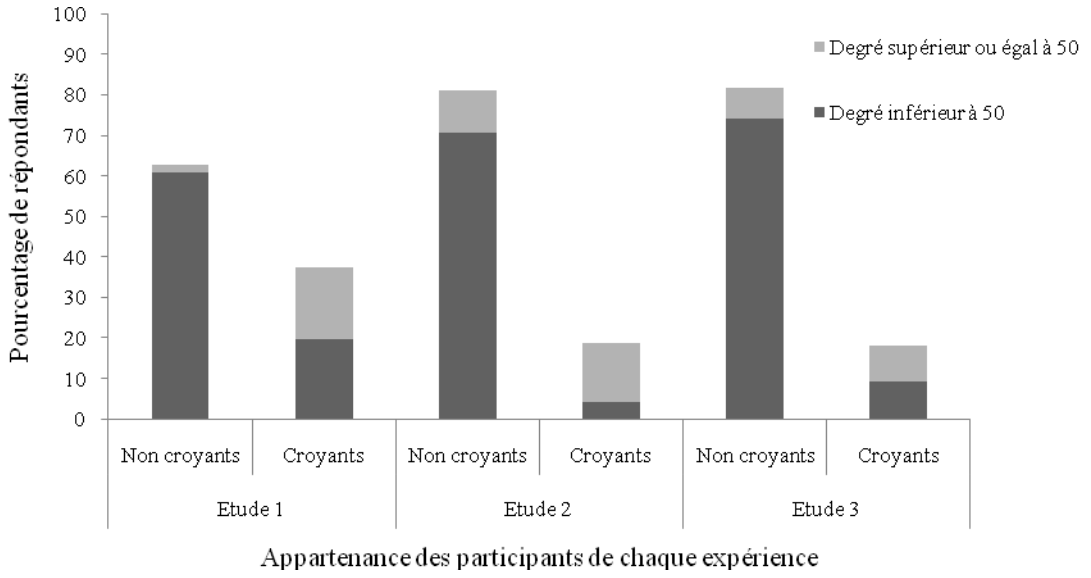


Figure B. : Répartition des participants en fonction de leurs réponses aux deux items relatifs aux croyances religieuses pour les trois études

Nous pouvons donc distinguer quatre populations : des sujets fermement non-croyants à un extrême, des fervents à l'autre, mais aussi des catholiques par tradition et des croyants hors-institution. Si les effectifs l'avaient permis, il eut été intéressant de distinguer les réponses de nos participants des trois études selon ces catégories plus fines. Cependant, une simple observation de la figure B. montre que cette classification n'est pas sans poser l'éternel problème des effectifs. S'il est difficile de rencontrer un grand nombre de participants croyants, il est plus délicat encore de rencontrer suffisamment de sujets fortement croyants qui ne déclarent pas d'appartenance classique pour dresser des conclusions fiables. En outre, le nombre d'individus varie d'une catégorie à l'autre et d'une étude à l'autre. Nous supposons que nos items relatifs à la religion devront être revus pour s'adapter à cette nouvelle catégorisation des croyances et non-croyances et permettre une répartition plus équilibrée des participants.

Un dernier constat issu de l'analyse des données de la première étude mérite d'être discuté. Il s'agit de l'attitude critique d'un nombre non négligeable de répondants à l'égard de la religion. Cette dernière est assimilée à une secte, présente des formes extrêmes jugées dangereuses et serait responsable de conflits meurtriers. Ce dernier point a également été discuté par Vergote (1987) pour qui l'intolérance montrée par des communautés est l'une des raisons pour laquelle la religion doit intéresser la science et, plus particulièrement, les psychologues. Nos recherches vont également dans ce sens puisque les mécanismes de défense identitaire que nous avons souhaité étudier et que nous avons partiellement mis en

évidence peuvent – bien que cela ne soit pas systématique – mener au rejet de l'autre, à la discrimination voire à l'agression du différent et au conflit interindividuel et intergroupal. En effet, dans le cadre des rumeurs, les mécanismes de différenciation sociale semble plus puissants que les processus d'assimilation. Cela vaut pour les groupes croyants mais également pour les groupes non-croyants ou croyants autrement. Cela vaut aussi et enfin pour les groupes non-religieux : la défense de soi, de ses appartenances, de normes, d'habitudes, d'intérêts, d'une société, d'une éthique, d'une sécurité subjective ou encore du Bien, caractérise l'homme nécessairement social (Vergote, 1987).

Rumeurs et faux souvenirs religieux

Les deux chapitres de la troisième partie de ce travail ont souligné la complexité d'un autre objet social : les rumeurs. En effet, ces dernières abordent des thématiques variées, circulent par différents moyens, des plus « archaïques » aux plus modernes, et connaissent ou non des transformations diverses plus ou moins profondes au fil de leur transmission. Les chercheurs les définissent souvent comme étant des informations invérifiées alors que la question de leur véracité n'est pas centrale pour le groupe concerné. En revanche, les fonctions d'assimilation et de différenciation sociales des rumeurs semblent essentielles, notamment dans le cas des rumeurs « religieuses ». Enfin, elles souffrent d'un biais de négativité dû à cette fonction de défense identitaire qui suppose souvent l'attaque d'un autre groupe sous couvert d'anonymat, mais également au contexte de leur création empreint d'incertitude, d'importance et d'anxiété. L'étude des rumeurs se révèle aussi délicate que leur définition. La méthode des reproductions sérielles constitue un paradigme classique d'étude de cette forme de communication, mais elle souffre d'une artificialité et d'un simplisme qui occultent le caractère collectif du phénomène (Froissart, 2002a). Or, dans notre démarche, ce dernier est central. Il se révèle par ailleurs impossible, éthiquement parlant, de créer et d'implanter en milieu naturel une rumeur portant sur un thème aussi sensible que la religion. Enfin, l'occasion d'observer et d'analyser une rumeur « religieuse » réelle ne s'est pas présentée et aurait été accompagnée des difficultés inhérentes aux études de terrain.

Dans le but d'étudier malgré tout les rumeurs en laboratoire et leurs liens avec les faux souvenirs, nous avons pris le parti d'utiliser un paradigme d'étude de ces derniers : la désinformation (Loftus et al., 1978). Il consiste, globalement, à suggérer une information fausse à un participant à propos d'un événement qu'il a expérimenté et d'observer une

modification de son souvenir suite à l'intégration de la suggestion en mémoire. Cependant, afin de s'assurer que la réponse traduit une distorsion mnésique et non une forme d'acquiescement, il est nécessaire, de l'avis de nombreux chercheurs, de s'assurer que le participant fait appel à sa mémoire et connaît une confusion de source (Johnson et al., 1993). La présentation de l'information trompeuse par un tiers nous semble plus particulièrement opérationnaliser une situation de transmission de rumeur. L'étude que nous avons mise au point a donc consisté à faussement suggérer au participant par l'intermédiaire d'un complice, pair crédible, qu'une image – rumorale – favorable ou non à son positionnement religieux avait été rencontrée.

Le premier résultat important de cette étude renvoie à l'efficacité de la suggestion : un effet de désinformation important et immédiat a été observé. De plus, l'influence a perduré après un délai de 20 minutes tout en s'amenuisant. Surtout, l'acceptation de l'information s'est révélée dépendante du positionnement religieux du participant : l'image représentant une menace identitaire pour l'individu a bénéficié d'un effet de désinformation plus important que l'image caractérisant son appartenance. Cette étude nous a ainsi semblé opérationnaliser de manière satisfaisante la circulation d'une rumeur qui assure une fonction essentielle de différenciation sociale. Le second résultat indique que certains individus sont susceptibles d'intégrer l'information trompeuse en mémoire suite à une confusion de source. Il est donc tout à fait envisageable d'observer des faux souvenirs lors de la diffusion d'une rumeur. Néanmoins, peu de participants ont connu une confusion de source du souvenir des images. Des variables individuelles et contextuelles modulent probablement l'effet des rumeurs sur la mémoire des individus, variables que nous n'avons pas prises en compte. En effet, rappelons que, selon Prasad (1935), les rumeurs présentent plusieurs dimensions. La dimension cognitive, tout d'abord, est présente dans notre étude : une situation d'incertitude cognitive est créée puisque la suggestion porte sur une image n'ayant pas été présentée dans un diaporama comptant un grand nombre de photographies. La dimension sociale, ensuite, renvoie à la présence et au comportement du complice. La dimension culturelle des rumeurs imprègne les images relatives à la religion. En revanche, la dimension affective déterminée par Prasad n'a pas fait l'objet d'une quelconque manipulation. Autrement dit, le paradigme de désinformation tel que nous l'avons utilisé ne traduit que partiellement la circulation d'une rumeur.

Une réitération de l'étude devra donc, notamment, faire apparaître la dimension affective des rumeurs. Pour cela, le chercheur pourra opérationnaliser une situation de crise favorable à l'apparition et à la transmission d'une rumeur (Knapp, 1944) ou provoquer des

affects négatifs modérés chez le participant tels que l'anxiété, déterminante dans la foi accordée à l'information (Rosnow, 1988, 1991). Cette manipulation est susceptible d'augmenter le taux de faux souvenirs créés car divers affects négatifs (Moritz et al., 2005 ; Peiffer & Trull, 2000 ; Zoellner et al., 2000) et une humeur à arousal élevé (Corson & Verrier, 2007) augmentent le rappel et la reconnaissance des leurres en DRM. De la même manière, l'effet de désinformation est accentué face à une information négativement connotée ou présentant un arousal élevé (Porter et al., 2003, 2010). Or, les rumeurs surgissent préférentiellement dans une situation de crise qui amène la population à ressentir des affects négatifs et forts.

Une théorie explique de manière satisfaisante, à notre sens, la création de faux souvenirs dans le cadre de la désinformation : l'activation-monitoring (Roediger & McDermott, 2000). Selon ce modèle, l'information trompeuse active des concepts en mémoire, des concepts généralement liés à l'événement d'origine. Ainsi, le souvenir de départ et l'information trompeuse bénéficient d'une activation comparable au sein du réseau sémantique. Au moment de la décision, à l'évocation de la suggestion, le sujet doit effectuer un contrôle de la source de son souvenir c'est-à-dire déterminer l'origine de l'activation. Il peut erronément l'attribuer à l'événement et ainsi connaître une confusion de source, se constituer un faux souvenir. L'activation-monitoring explique également les résultats de la seconde étude. Rappelons qu'elle a visé à vérifier la possibilité d'observer des faux souvenirs individuels liés à la thématique religieuse via l'utilisation du paradigme DRM (Deese, 1959b ; Roediger & McDermott, 1995). Nos participants ont ainsi étudié des listes d'associés au concept de religion sans toutefois rencontrer ce dernier. Pourtant, 17,65 % de nos participants l'ont fait apparaître dans leurs rappels libres et 73,53 % l'ont faussement reconnu[1]. Selon la théorie, le concept a été activé pendant la présentation des listes expérimentales et cette activation, augmentée en reconnaissance, a été faussement attribuée à la phase d'étude. Ces résultats et cette interprétation suggèrent que le concept de religion est représenté dans le réseau sémantique au même titre que d'autres concepts plus neutres et moins sociaux. Cela offre de nombreuses pistes de réflexion quant aux rapports pouvant exister entre les appartenances sociales et la mémoire individuelle.

La théorie de l'activation-monitoring explique aussi, selon nous, la création de faux souvenirs lors de la transmission d'une rumeur. À l'entente de l'information, des concepts liés

[1] Ont coché 3 ou 4 sur l'échelle.

à une identité, des attentes ou des intérêts particuliers sont susceptibles d'être activés. Au fil du temps et de la répétition de l'information, des confusions de source entre le désir du sujet et la réalité de l'information peuvent être observées. De même, la manière dont l'individu a pris connaissance de l'information – autre forme de source – peut être modifiée, gagner en crédibilité, en prestige ou en ressemblance avec l'individu. Ainsi, « la fragilité relative de la mémoire de la source peut avoir des implications sociales importantes dans la vie de tous les jours. Nous vivons dans un environnement ultra-médiatisé dans lequel nous sommes constamment au contact de nouvelles, de commérages et de rumeurs dont les sources varient largement en crédibilité » (Schacter, 1999, p. 143). Cette surabondance d'informations, particulièrement visible dans le cas d'Internet, ne peut que faciliter l'apparition et la circulation de rumeurs, mais également les confusions de source de l'information : qui a dit quoi et qui a simplement désiré que… ?

Conclusion

Cette thèse soulève plus d'interrogations qu'elle ne répond à de questions. Notre approche théorique offre ainsi de multiples pistes de réflexion qu'il nous ne nous a pas été possible d'exploiter. Nos études présentent des limites qui méritent d'être prises en compte lors de futures recherches. En accord avec Deconchy (1989), nous sommes conscients qu'« il règne évidemment, au laboratoire, artificialité et réductionnisme : mais il s'agit d'une artificialité "délibérée" (…) qui, méthodique, n'occulte et ne "dénature" les phénomènes que si elle perd conscience de ses propres artifices » (p. 80). Si nous sommes parvenus à convaincre le lecteur de la pertinence de notre démarche, à l'intéresser aux objets qui nous passionnent et à le faire souhaiter que les recherches se poursuivent, nous estimons que notre objectif est atteint.

Nous espérons également avoir montré la pertinence d'un regard psychosocial porté sur les faux souvenirs et d'une approche sociocognitive des rumeurs et de la religion ou, plus généralement, des croyances qui, de l'avis de certains sociologues, caractérisent l'humain (Bronner, 2003 ; Fursay-Fusswerk, 1986). Des rapprochements entre la psychologie cognitive et la psychologie sociale ont été opérés par d'autres avant nous (Ghiglione, 1990), mais compte tenu de l'augmentation rapide et continuelle des connaissances scientifiques, ces liens doivent être réactualisés. Aujourd'hui encore, il faut « réduire l'opposition objectif/subjectif, individuel/collectif, qui constitue un obstacle au développement des recherches psycho-

logiques » (Dubois, 2001, pp. 197-198). Ces « collaborations interdisciplinaires » nécessitent des « emprunts réciproques » d'approches, de méthodes, de concepts et de modèles ; l'examen d'un même objet sous ses différents aspects et non plus de façon focalisée ; et le « déplacement d'un traitement des problèmes découpé disciplinairement vers un traitement unifié des problèmes » (Ghiglione, 1990, p. XI). De cette démarche découlera peut-être, en psychologie sociale et en psychologie sociale cognitive, un « mariage [réussi] entre une certaine forme de rigueur conceptuelle autant que méthodologique et la pertinence sociale » (Rouquette, 2001).

BIBLIOGRAPHIE

Ababou, M. (1992). Croyance et pratiques religieuses des étudiants maghrébins à Montpellier. In Y. Lambert & G. Michelat (Eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France* (pp. 139-148). Paris : L'Harmattan.

Ackerman, B. (1998). Children's false memories: A test of the dissociation of cognitive and social processes. *Journal of Experimental Child Psychology*, *71*, 178-183.

Alceste (2005). *Manuel d'utilisation d'Alceste version 4.8*. Toulouse, France : Image.

Aldrin, P. (2005). *Sociologie politique des rumeurs*. Paris : Presses Universitaires de France.

Allen, R. O., & Spilka, B. (1967). Committed and consensual religion: A specification of religion-prejudiced relationships. *Journal for the Scientific Study of Religion, 6*(2), 191-206.

Allport, F. H., & Lepkin, M. (1945). Wartime rumors of waste and special privilege: Why some people believe them. *The Journal of Abnormal and Social Psychology, 40*(1), 3-31.

Allport, G. W., & Postman, L. (1945). The basic psychology of rumor. *Transactions of the New-York Academy of Sciences, Série II, 8,* 61-81.

Allport, G. W., & Postman, L. (1946). An analysis of rumor. *The Public Opinion Quarterly, 10*(4), 501-517.

Allport, G. W., & Postman, L. (1947). *The psychology of rumor*. New-York: Henry Holt and Company.

Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, *5*(4), 432-443.

Altemeyer, B., & Hunsberger, B. (2005). Fundamentalism and authoritarism. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 378-393). New-York: Guilford.

American Psychological Association (1995). *Questions and answers about memories of childhood abuse.* Extrait de http://www.apa.org/topics/memories.htlm

Andersson, J., & Rönnberg, J. (1996). Collaboration and memory: Effects of dyadic retrieval on different memory tasks. *Applied Cognitive Psychology*, *10*(2), 171-181.

Appleby, R. S. (2006). Fundamentalism. In P. B. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp. 198-200). London, New-York: Routledge.

Argyle, M. (1985). New directions in the psychology of religion. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 8-17). Oxford, England: Pergamon Press.

Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.

Asch, S. E. (1955). Opinions and social pressure. *Scientific American*, *193*(5), 31-35.

Assefi, S. L., & Garry, M. (2003). Absolut® memory distortions: Alcohol placebos influence misinformation effect. *Psychological Science*, *14*(1), 77-80.

Ayers, M. S., & Reder, L. M. (1998). A theoretical review of the misinformation effect: Predictions from an activation-based memory model. *Psychonomic Bulletin & Review*, *5*(1), 1-21.

Back, K., Festinger, L., Hymovitch, B., Kelley, H., Schachter, S., & Thibaut, J. (1950). The methodology of studying rumor transmission. *Human Relations*, *3*, 307-312.

Baddeley, A. (1993). *La mémoire humaine : Théorie et pratique*. Grenoble, France : Presses Universitaires de Grenoble.

Badel, C. (2003). L'empereur romain, un témoin impossible ? In B. Garnot (Ed.), *Les témoins devant la justice : Une histoire des statuts et des comportements* (pp. 33-42). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Balch, R. W., & Gilliam, M. (1991). Devil worship in Western Montana: A case study in rumor construction. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds), *The Satanism scare* (pp. 249-262). New-York: Aldine de Gruyter.

Bardin, L. (1991). *L'analyse de contenu*. Paris : Presses Universitaires de France.

Bartlett, F. C. (1932/1964). *Remembering: A study in experimental and social psychology*. London: Cambridge University Press.

Basden, B. H., Basden, D. R., Bryner, S., & Thomas III, R. L. (1997). A comparison of group and individual remembering: Does collaboration disrupt retrieval strategies? *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 23*(5), 1176-1189.

Basden, B. H., Basden, D. R., Thomas III, R. L., & Souphasith, S. (1998). Memory distortion in group recall. *Current Psychology: Developmental, Learning, Personality, Social, 16*(3-4), 225-246.

Basden, B. H., Reysen, M. B., & Basden, D. R. (2002). Transmitting false memories in social groups. *American Journal of Psychology*, *115*(2), 211-231.

Bastian, J.-P. (2007). Introduction. In J.-P. Bastian (Ed.), *Pluralisation religieuse et logique de marché* (pp. 1-5). Berne, Suisse : Peter Lang.

Batson, C. D. (1976). Religious as prosocial: Agent or double agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, *15*(1), 29-45.

Batson, C. D., Oleson, K. C., Weeks, J. L., Healy, S. P., Reeves, P. J., Jennings, P., & Brown, T. (1989). Religious prosocial motivation: Is it altruistic or egoistic? *Journal of Personality and Social Psychology*, *57*(5), 873-884.

Batson, C. D., Schoenrade, P. A., & Pych, V. (1985). Brotherly love or self-concern? Behavioural consequences of religion. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 185-208). Oxford, England: Pergamon Press.

Baudérot, J. (2002). Le protestantisme. In *Encyclopédie des religions* (pp. 117-122). Paris : Encyclopædia Universalis.

Bauste, G., & Ferraro, F. R. (2004). Gender differences in false memory production. *Current Psychology: Developmental, Learning, Personality, Social, 23*(3), 238-244.

Bayen, U. J., Nakamura, G. V., Dupuis, S. E., & Yang, C.-L. (2000). The use of schematic knowledge about source in source monitoring. *Memory & Cognition*, *28*(3), 480-500.

Bazán, I. (2003). Les conditions du témoin dans le droit castillan navarrais médiéval. In B. Garnot (Ed.), *Les témoins devant la justice : Une histoire des statuts et des comportements* (pp. 43-53). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Beauvois, J.-L., & Deschamps, J.-C. (1990). Vers la cognition sociale. In R. Ghiglione, C. Bonnet, & J.-F. Richard (Eds.), *Traité de psychologie cognitive 3 : Cognition, représentation, communication* (pp. 1-110). Paris : Dunod.

Behringer, W. (1994). Allemagne, « mère de tant de sorcières » au cœur des persécutions. In R. Muchembled (Ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (pp. 59-98). Paris : Armand Colin.

Beigbeder, F. (2007). *Au secours pardon*. Paris : Grasset et Fasquelle.

Beit-Hallahmi, B. (1985). Religiously based differences in approach to the psychology of religion: Freud, Fromm, Allport and Zilboorg. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 18-33). Oxford, England: Pergamon Press.

Belli, R. F., Lindsay, D. S., Gales, M. S., & McCarthy, T. T. (1994). Memory impairment and source misattribution in postevent misinformation experiments with short retention intervals. *Memory & Cognition, 22*(1), 40-54.

Benjamin, A. S. (2001). On the dual effects of repetition on false recognition. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 27*(4), 941-947.

Béraud, C., & Willaime, J.-P. (Eds.). (2009). *Les jeunes, l'école et la religion*. Montrouge, France : Bayard.

Best, J. (1991). Endangered children in antisatanist rhetoric. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 95-106). New-York: Aldine de Gruyter.

Binet, A. (1893). Les grandes mémoires : Résumé d'une enquête sur les joueurs d'échecs. *Revue des Deux Mondes, 117*, 826-859. In A. Binet (2003), *Psychologie de la mémoire : Œuvres choisies. Tome 1* (pp. 73-108). Paris : l'Harmattan.

Binet, A. (1900/2004). *La suggestibilité*. Paris : L'Harmattan.

Binet, A. (1905). La science du témoignage. *L'Année Psychologique, 11*, 128-136. In A. Binet (2003), *Psychologie de la mémoire : Œuvres choisies. Tome 1* (pp. 221-229). Paris : l'Harmattan.

Binet, A., & Henri, V. (1894). De la suggestibilité naturelle chez les enfants. *Revue Psychologique de la France et de l'Étranger, 38,* 337-347.

Blaine, B. E., & Nguyen, D. B. (2002). Believing is seeing: Religiousness and perceptual expertise. *The International Journal for the Psychology of Religion, 12*(2), 93-107.

Blaine, B. E., Trivedi, P., & Eshleman, A. (1998). Religious belief and the self-concept: Evaluating the implications for psychological adjustment. *Personality and Social Psychology Bulletin, 24*(10), 1040-1052.

Blanchard, C. (5-6 avril 2010). Le Helfest, aimable festival de metal ou suppôt de Satan ? *Le Monde,* p. 18.

Bloch, M. (1921/1999). *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*. Paris : Allia.

Bobineau, O. (Ed.). (2008). *Le satanisme : Quel danger pour la société ?* Paris : Pygmalion.

Bœspflug, F., Dunand, F., & Willaime, J.-P. (1996). *Pour une mémoire des religions*. Paris : La Découverte.

Boguet, H. (1602/1980). *Discours exécrable des sorciers*. Paris : Le Sycomore.

Bonardi, C., & Roussiau, N. (2002). La psychologie sociale appliquée au domaine de la politique. In A. Le Blanc, M. Doraï, N. Roussiau, & C. Bonardi (Eds), *Psychologie sociale appliquée. Éducation, justice et politique* (pp. 167-203). Paris : In Press.

Boon, J. C. W., & Davies, G. M. (1987). Rumours greatly exaggerated: Allport and Postman's apocryphal study. *Canadian Journal of Behavioural Science, 19*(4), 430-440.

Bordia, P., & DiFonzo, N. (2002). When social psychology became less social: Prasad and the history of rumor research. *Asian Journal of Social Psychology, 5*, 49-61.

Bordia, P., & DiFonzo, N. (2004). Problem solving in social interactions on the Internet: Rumor as social cognition. *Social Psychology Quarterly, 67*(1), 33-49.

Bordia, P., & Rosnow, R. L. (1998). Rumor rest stops on the information highway: Transmission patterns in a computer-mediated rumor chain. *Human Communication Research, 25*(2), 163-179.

Bordia, P., DiFonzo, N., & Chang, A. (1999). Rumor as group problem solving: Development patterns in informal computer-mediated groups. *Small Group Research*, *30*, 8-28.

Bordia, P., Jones, E., Gallois, C., Collan, V. J., & DiFonzo, N. (2006). Management are aliens! Rumors and stress during organizational change. *Group and Organization Management*, *31*(5), 601-621.

Bothwell, R. K., Deffenbacher, K. A., & Brigham, J. C. (1987). Correlation of eyewitness accuracy and confidence: Optimality hypothesis revisited. *Journal of Applied Psychology*, *72*(4), 691-695.

Bottoms, B. L., Shaver, P. R., & Goodman, G. S. (1996). An analysis of ritualistic and religion-related child abuse allegations. *Law and Human Behavior*, *20*(1), 1-34.

Brainerd, C. J., & Reyna, V. F. (1998). Fuzzy-trace theory and children's false memories. *Journal of Experimental Child Psychology, 71*, 81-129.

Brainerd, C. J., & Reyna, V. F. (2005). *The science of false memory*. New-York: Oxford University Press.

Brainerd, C. J., Forrest, T. J., Karibian, D., & Reyna, V. F. (2006). Development of the false-memory illusion. *Developmental Psychology*, *42*(5), 962-979.

Brainerd, C. J., Reyna, V. F., & Ceci, S. J. (2008). Developmental reversals in false memory: A review of data and theory. *Psychological Bulletin, 134*(3), 343-382.

Brainerd, C. J., Reyna, V. F., & Forrest, T. J. (2002). Are young children susceptible to the false-memory illusion? *Child Development, 73*(5), 1363-1377.

Brainerd, C. J., Wright, R., Reyna, V. F., & Mojardin, A. H. (2001). Conjoint recognition and phantom recollection. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *27*(2), 307-327.

Bransford, J. D., & Franks, J. J. (1971). The abstraction of linguistic ideas. *Cognitive Psychology, 2*, 3-350.

Braun, K. A., Ellis, R., & Loftus, E. (2002). Make my memory: How advertising can change our memory of the past. *Psychology & Marketing*, *19*(1), 1-23.

Bréchon, P. (2000a). Les attitudes religieuses en France : Quelles recompositions en cours ? [Version électronique]. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, *109*, 1-19.

Bréchon, P. (2000b). Médias et religions : Une question trop occultée, des problématiques en débat. In P. Bréchon & J.-P. Willaime (Eds.), *Médias et religions en mémoire* (pp. 3-16). Paris : Presses Universitaires de France.

Brédart, S. (2004). La récupération de souvenirs d'abus sexuels infantiles chez l'adulte. In S. Brédart & M. Van der Linden (Eds.), *Souvenirs récupérés, souvenirs oubliés et faux souvenirs* (pp. 13-46). Marseille, France : Solal.

Briegel, F., & Porret, M. (2003). Paroles de témoins : Certitude morale ou preuve légale ? Les procédures genevoises au siècle des Lumières. In B. Garnot (Ed.), *Les témoins devant la justice : Une histoire des statuts et des comportements* (pp. 113-127). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Brock, T. C., & Balloun, J. L. (1967). Behavioral receptivity to dissonant information. *Journal of Personality and Social Psychology*, *6*(4), 413-428.

Bromley, D. G. (1991). Satanism: The new cult scare. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 49-72). New-York: Aldine de Gruyter.

Bronner, G. (2003). *L'empire des croyances*. Paris : Presses Universitaires de France.

Bronner, G. (2006). *Vie et mort des croyances collectives*. Paris : Hermann.

Brouillet, D. (2001). Mémoire et identité. In A.-M. Costalat-Founeau (Ed.), *Identité sociale et langage : La construction du sens* (pp. 171-193). Paris : L'Harmattan.

Brouillet, D., & Syssau, A. (2000). *Mémoire et oubli : Apports de la psychologie cognitive au vieillissement*. Grenoble, France : Presses Universitaires de Grenoble.

Brown, L. B. (1985). Introduction. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 1-7). Oxford, England: Pergamon Press.

Bruck, M., & Ceci, S. J. (1997). The suggestibility of young children. *Current Directions in Psychological Science*, *6*(3), 75-79.

Bruck, M., & Ceci, S. J. (1999). The suggestibility of children's memory. *Annual Review of Psychology, 50*, 419-439.

Buckner, H. T. (1965). A theory of rumor transmission. *Public Opinion Quarterly, 29*(1), 54-70.

Burgess, A. (2006). Téléphones portables et stations-service : Rumeur, risque et précaution. *Diogène, 213*, 153-173.

Campbell, J. M., Edwards, M. S., Horswill, M. S., & Helman, S. (2007). Effects of contextual cues in recall and recognition memory: The misinformation effects reconsidered. *British Journal of Psychology, 98*, 485-498.

Campbell, T. W. (1995). Creating repressed memories: A case example. *Institute for Psychological Therapies, 7*(3). Extrait de http://www.ipt-forensics.com/journal/volume7/j7_3_3.htm

Campiche, R. J. (1999). Sectes, médias, fin des temps. In F. Champion & M. Cohen (Eds.), *Sectes et démocratie* (pp. 290-299). Paris : Seuil.

Campiche, R. J. (2000). Médias et régulation socioculturelle du champ religieux. In P. Bréchon & J.-P. Willaime (Eds.), *Médias et religions en mémoire* (pp. 265-280). Paris : Presses Universitaires de France.

Campion-Vincent, V. (1989). Complots et avertissements : Légendes urbaines dans la ville. *Revue Française de Sociologie, 30*, 91-105.

Campion-Vincent, V. (1997). *La légende des vols d'organes*. Paris : Les Belles Lettres.

Campion-Vincent, V. (2005a). From evil others to evil elites, a dominant pattern in conspiracy theories today. In G. A. Fine, V. Campion-Vincent, & C. Heath (Eds.). *Rumor mills: The social impact of rumor and legend* (pp. 103-122). New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.

Campion-Vincent, V. (2005b). *La société parano. Théories du complot, menaces et incertitudes.* Paris : Payot & Rivages.

Campion-Vincent, V. (2005c). The social production of conflict and prejudice. In G. A. Fine, V. Campion-Vincent, & C. Heath (Eds.). *Rumor mills: The social impact of rumor and legend* (pp. 11-14). New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.

Campion-Vincent, V. & Renard, J.-B. (1990). Introduction. *Communications*, *52*, 5-9.

Campion-Vincent, V. & Renard, J.-B. (1992/2002). *Légendes urbaines, rumeurs d'aujourd'hui*. Paris : Payot & Rivages.

Campion-Vincent, V. & Renard, J.-B. (2002/2005) *De source sûre, nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*. Paris : Payot & Rivages.

Camus, D. (1988). *Pouvoirs sorciers : Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*. Paris : Imago.

Camus, D. (1995). *Voyage au pays du magique : Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers…* Paris : Flammarion.

Caplow, T. (1947). Rumor in war. *Social Forces*, *25*(3), 298-302.

Carneiro, P., Albuquerque, P., Fernandez, A., & Esteves, F. (2007). Analyzing false memories in children with associative lists specific for their age. *Child Development*, *78*(4), 1171-1185.

Caroit, J.-M. (17 novembre 2010). La gestion du cholera soulève colère et violences à Haïti. *Le Monde*, p. 4.

Carrier, H. (1961). La religion des étudiants américains. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, *12*, 89-106.

Ceci, S. J., & Bruck, M. (1993). Suggestibility of the child witness: An historical review and synthesis. *Psychological Bulletin*, *113*(3), 403-439.

Ceci, S. J., & Bruck, M. (1998). *L'enfant-témoin. Une analyse scientifique des témoignages d'enfants*. Paris, Bruxelles, Belgique : De Boeck Université.

Ceci, S. J., Ross, D. F., & Toglia, M. P. (1987). Suggestibility of children's memory: Psycholegal implications. *Journal of Experimental Psychology: General*, *116*(1), 38-49.

Champion, F. (1993). Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme. In J. Delumeau (Ed.), *Le fait religieux* (pp. 741-770). Paris : Fayard.

Champion, F., & Cohen, M. (1999). Les sectes : Un problème social passionnel et complexe. In F. Champion & M. Cohen (Eds.), *Sectes et démocratie* (pp. 7-55) Paris : Seuil.

Champion, F., & Hourmant, L. (1999). « Nouveaux mouvements religieux » et sectes. In F. Champion & M. Cohen (Eds.), *Sectes et démocratie* (pp. 59-83). Paris : Seuil.

Champion, F., & Lambert, Y. (1992). Les « 12-15 ans » et la religion. In Y. Lambert & G. Michelat (Eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France* (pp. 65-91). Paris : L'Harmattan.

Chauraud, F. (2003). La preuve testimoniale : L'indispensable clameur de la pâle princesse (XIX^{ème} - 1ère moitié du XX^{ème} siècle). In B. Garnot (Ed.), *Les témoins devant la justice : Une histoire des statuts et des comportements* (pp. 149-159). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

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.

Chouvier, B. (1999). Les avatars de l'idéal : Une approche psychanalytique du « sectaire ». In F. Champion & M. Cohen (Eds.), *Sectes et démocratie* (pp. 224-238). Paris : Seuil.

Clancy, S. A., McNally, R. J., Schacter, D. L., Lenzenweger, M. F., & Pitman, R. K. (2002). Memory distortion in people reporting abduction by aliens. *Journal of Abnormal Psychology, 111*(3), 455-461.

Clancy, S. A., Schacter, D. L., McNally, R. J., & Pitman, R. K. (2000). False recognition in women reporting recovered memories of sexual abuse. *Psychological Science, 11*(1), 26-31.

Claparède, E. (1906). Expériences collectives sur le témoignage. *Archives de Psychologie, 5,* 344-387.

Claparède, E. (1928). Le témoignage. *La Psychologie et la Vie, 2,* 103-105.

Clark, A. E., & Kashima, Y. (2007). Stereotypes help people connect with others in the community: A situated functional analysis of the stereotype consistency bias in communication. *Journal of Personality and Social Psychology*, *93*(6), 1028-1039.

Clarke, P. B. (Ed.). (2006). *Encyclopedia of New Religious Movements*. London, New-York: Routledge.

Clère, J.-J. (2003). Remarques introductives sur la preuve par témoins en droit civil français. In B. Garnot (Ed.), *Les témoins devant la justice : Une histoire des statuts et des comportements* (pp. 11-22). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Clifford, B. R., & Scott, J. (1978). Individual and situational factors in eyewitness testimony. *Journal of Applied Psychology*, *63*(3), 352-359.

Code Pénal (2006, 103ème édition). Paris : Dalloz.

Collins, A. M., & Loftus, E. F. (1975). A spreading-activation theory of semantic processing. *Psychological Review*, *82*(6), 407-428.

Colombel, F. (1998). *Étude des biais mnésiques associés à la dépression en situation de mémorisation explicite et implicite : Une approche de l'interaction entre émotion et cognition*. Thèse de Doctorat de Psychologie non publiée, Université de Nantes, Nantes, France.

Content, A., Mousty, P., & Radeau, M. (1990). BRULEX : Une base de données lexicales informatisée pour le français écrit et parlé. *L'Année Psychologique, 90,* 551-566.

Cornwell, D., & Hobbs, S. (1992). Rumour and legend: Irregular interactions between social psychology and folkloristics. *Canadian Psychology*, *33*(3), 609-613.

Corson, Y. (2002a). Effects of positive, negative, and neutral moods on associative and semantic priming. *Current Psychology of Cognition*, *21*(1), 33-62.

Corson, Y. (2002b). Variations émotionnelles et mémoire : Principaux modèles explicatifs. *L'Année Psychologique, 102,* 109-149.

Corson, Y. (2006). Émotions et propagation de l'activation en mémoire sémantique. *Revue Canadienne de Psychologie Expérimentale*, *60*(2), 127-147.

Corson, Y., & Verrier, N. (2007). Emotions and false memories: Valence or arousal? *Psychological Science*, *18*(3), 208-211.

Cortese, M. J., Khanna, M. M., White, K. K., Veljkovic, I., & Drumm, G. (2008). The activation and monitoring of memories produced by words and pseudohomophones. *Journal of Memory and Language*, *58*, 393-414.

Crombag, H. F. M., Wagenaar, W. A., & van Koppen, P. J. (1996). Crashing memories and the problem of "source monitoring". *Applied Cognitive Psychology*, *10*, 95-104.

Crouch, B. M., & Damphousse, K. (1991). Law enforcement and the Satanism-crime connection: A survey of "cult cops". In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 191-204). New-York: Aldine de Gruyter.

Dargentas, M. (2002). Mémoire sociale et enjeux identitaires : A propos de la représentation sociale de la pratique d'incinération en Grèce. In S. Laurens & N. Roussiau (Eds.), *La mémoire sociale : Identités et représentations sociales* (pp. 151-162). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Davis, D., & Loftus, E. F. (2007). Internal and external sources of misinformation in adult witness memory. In M. P. Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 195-237). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Debarge, L., Deconchy, J.-P., Léger, D., Pagès, R. (1972). *Psychologie sociale et religion.* Paris : Société des Amis du Centre d'Études Sociologiques.

Deconchy, J.-P. (1970). La psychologie des faits religieux. In H. Desroche & J. Séguy (Eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions* (pp. 145-174). Paris : Cujas.

Deconchy, J.-P. (1985). Non-experimental and experimental methods in the psychology of religion: A few thoughts on their implications and limits. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 76-112). Oxford, England: Pergamon Press.

Deconchy, J.-P. (1987). Les méthodes en psychologie de la religion : Leur évolution récente. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, *63*(1), 31-83.

Deconchy, J.-P. (1989). *Psychologie sociale, croyances et idéologies*. Paris : Méridiens Klincksieck.

Deconchy, J.-P. (1991). Religious belief systems: Their ideological representations and practical constraints. *The International Journal for the Psychology of Religion, 1*(1), 5-21.

Deconchy, J.-P. (2010, mars). *Rhétorique et contrôle dans l'explication de l'inexplicable*. Communication orale présentée lors d'un séminaire du Labécd, Université de Nantes, Nantes, France.

Deese, J. (1959a). Influence of inter-item associative strength upon immediate free recall. *Psychological Reports*, *5*, 305-312.

Deese, J. (1959b). On the prediction of occurrence of particular verbal intrusions in immediate recall. *Journal of Experimental Psychology*, *58*(1), 17-22.

Deese, J. (1961). Associative structure and the serial reproduction experiment. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 63*(1), 95-100.

Delestre, A. (1997). *Les religions des étudiants*. Paris : L'Harmattan.

Delestre, A. (2007). La restructuration du marché religieux dans le milieu étudiant : Constats et hypothèses. In J.-P. Bastian (Ed.), *Pluralisation religieuse et logique de marché* (pp. 109-127). Berne, Suisse : Peter Lang.

Denèfle, S. (1992). Croyances et valeurs d'étudiants se déclarant sans religion. In Y. Lambert & G. Michelat (Eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France* (pp. 149-161). Paris : L'Harmattan.

Dericquebourg, R. (1999). Les Témoins de Jéhovah : Vers une sortie de la logique sectaire ? In F. Champion & M. Cohen (Eds.), *Sectes et démocratie* (pp. 105-125). Paris : Seuil.

Deschamps, J.-C., Paez, D., & Pennebaker, J. (2002). Mémoire collective et histoire à la fin du second millénaire. In S. Laurens & N. Roussiau (Eds.), *La mémoire sociale : Identités et représentations sociales* (pp. 245-257). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Deutsch, E. (1982). Anatomie d'une rumeur avortée. *Le Genre Humain*, *5*, 99-114.

Dewhurst, S. A., & Anderson, S. J. (1999). Effects of exact and category repetition in true and false recognition memory. *Memory & Cognition*, *27*(4), 665-673.

Dewhurst, S. A., Barry, C., Swannell, E. R., Holmes, S. J., & Bathrust, G. L. (2007). The effect of divided attention on false memory depends on how memory is tested. *Memory & Cognition*, *35*(4), 660-667.

Dezutter, J, Soenens, B., & Hutsebaut, D. (2006). Religiosity and mental health: A further exploration of the relative importance of religious behaviors versus religious attitudes. *Personality and Individual Differences: Religiosity and Mental Health*, *40*(4), 807-818.

DiFonzo, N., & Bordia, P. (1997). Rumor and prediction: Making sense (but loosing dollars) in the stock market. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, *71*(3), 329-352.

DiFonzo, N., & Bordia, P. (2002). Rumors and stable-cause attribution in prediction and behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, *88*, 785-800.

DiFonzo, N., & Bordia, P. (2006). Rumeurs, ragots et légendes urbaines : Contextes, fonctions et contenus. *Diogène*, *213*, 23-45.

DiFonzo, N., & Bordia, P. (2007). *Rumor psychology: Social and organizational approaches.* Washington, DC: American Psychological Association.

DiFonzo, N., Bordia, P., & Rosnow, R. (1994). Reining in rumors. *Organizational Dynamics*, *23*(1), 47-62.

Digenan, M. A., & Murray, J. B. (1975). Religious belief, religious commitment, and prejudice. *The Journal of Social Psychology*, *97*, 147-148.

Dodd, D. H., & Bradshaw, J. M. (1980). Leading questions and memory: Pragmatic constraints. *Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior*, *19*, 695-704.

Donders, K., Schooler, J. W., & Loftus, E. F. (1987, November). *Troubles with memory*. Paper presented at the annual meeting of the Psychonomic Society, Seattle, Washington, DC.

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, France : Sciences Humaines.

DSM-IV (1996). *Manuel diagnostic et statistique des troubles mentaux*. Paris : Masson.

Dubois, D. (2001). Catégorisation, langage et identité : Représentations individuelles et constructions symboliques partagées. In A.-M. Costalat-Founeau (Ed.), *Identité sociale et langage : La construction du sens* (pp. 195-223). Paris : L'Harmattan.

Dumortier, B. (2002). *Atlas des religions : Croyances, pratiques et territoires*. Paris : Autrement.

Durandin, G. (1956). *Les rumeurs, les camps de déportés, le problème des handicapés*. Paris : Centre de Documentation Universitaire de la Sorbonne.

Durandin, G. (1993). *L'information, la désinformation et la réalité*. Paris : Presses Universitaires de France.

Durkheim, E. (1912/1990). *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris : Presses Universitaires de France.

Eakin, D. K., Schreiber, T. A., & Sergent-Marshall, S. (2003). Misinformation effects in eyewitness memory: The presence and absence of memory impairment as a function of warning and misinformation accessibility. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 29*(5), 813-825.

Ebbinghaus, H. (1885/1964). *Memory: A contribution to experimental psychology*. New-York: Dover publications.

Encyclopédie des religions (2002). Paris : Encyclopædia Universalis.

Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.

Feifel, H., & Branscomb, A. B. (1973). Who's afraid of death? *Journal of Abnormal Psychology, 81*(3), 282-288.

Fenech, G., & Vuilque, P. (2006). *Rapport fait au nom de la commission d'enquête relative à l'influence des mouvements à caractère sectaire et aux conséquences de leurs pratiques sur la santé physique et mentale des mineurs*. France : Assemblée Nationale. Extrait de http://www.assemblee-nationale.fr/12/rap-enq/r3507.asp

Ferrand, L. (2001). Normes d'associations verbales pour 260 mots « abstraits ». *L'Année Psychologique*, *101*(4), 683-721.

Ferraro, F. R., & Olson, L. (2003). False memories in individual at risk for developing an eating disorder. *The Journal of Psychology*, *137*(5), 476-482.

Festinger, L., Cartwright, D., Barber, K., Fleischl, J., Gottsdawker, J., Keysen, A., & Leavitt, G. (1948). A study of a rumor: Its origin and spread. *Human Relations*, *1*, 464-486.

Festinger, L., Riecken, H., & Schachter, S. (1956/1993). *L'échec d'une prophétie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Fine, G. A. (2005). Rumors matters, an introductory essay. In G. A. Fine, V. Campion-Vincent, & C. Heath (Eds.), *Rumor mills: The social impact of rumor and legend* (pp. 1-7). New Brunswick, NJ: Aldine Transaction.

Fine, G. A. (2006). Rumeur, confiance et société civile : Mémoire collective et cultures de jugements. *Diogène*, *213*, 3-22.

Fisher, R. P., Geiselman, R. E., & Amador, M. (1989). Field test of the cognitive interview: Enhancing the recollection of actual victims and witnesses of crime. *Journal of Applied Psychology*, *74*(5), 722-727.

Fisher, R. P., Geiselman, R. E., & Raymond, D. S. (1987). Critical analysis of police interview techniques. *Journal of Police Science and Administration*, *15*(3), 177-185.

Flem, L. (1982). Bouche bavarde et oreille curieuse. *Le Genre Humain*, *5*, 11-18.

Flournoy, T. (1901/2006). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, *72*(280-281), 5-24.

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*(5), 501-518.

Fontaine, J. R. J., Duriez, B., Luyten, P., Corveleyn, J., & Hutsebaut, D. (2005). Consequences of a multidimensional approach to religion for the relationship between religiosity and value priorities. *The International Journal for the Psychology of Religion, 15*(2), 123-143.

Forgas, J. P., Laham, S. M., & Vargas, P. T. (2005). Mood effects on eyewitness memory: Affective influences on susceptibility to misinformation. *Journal of Experimental Social Psychology, 41*, 574-588.

Foster, R. A., Libkuman, T. M., Schooler, J. W., & Loftus, E. F. (1994). Consequentiality and eyewitness person identification. *Applied Cognitive Psychology, 8*(2), 107-121.

Fraïssé, C. (2010). Chercheur de rumeur, rumeur de chercheur. *Bulletin de Psychologie, 63*(1), 29-37.

French, C. C. (2003). Fantastic memories: The relevance of research into eyewitness testimony and false memories for reports of anomalous experiences. *Journal of Consciousness Studies, 10*(6-7), 153-174.

French, L., Sutherland, R., & Garry, M. (2006). Discussion affects memory for true and false childhood events. *Applied Cognitive Psychology, 20*, 671-680.

Freud, S. (1912/1993). *Totem et tabou : Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*. Paris : Gallimard.

Freud, S. (1927/2010). *L'avenir d'une illusion*. Paris : Presses Universitaires de France.

Freud, S. (1939/1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris : Gallimard.

Froissart, P. (2002a). *La rumeur : Histoire et fantasmes*. Paris : Belin.

Froissart, P. (2002b). Les images rumorales. Une nouvelle imagerie populaire sur Internet. *Médiamorphoses, 5*, 27-35.

Froissart, P. (2002c). Rumeurs sur Internet. *Les Cahiers de Médiologie, 13*, 205-208.

Froissart, P. (2003). *La « rumeur sur Internet ». Petite histoire des sites de référence*. Extrait de http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/06/23/93/PDF/sic_00001008.pdf

Froissart, P. (2004). Des images « rumorales » en captivité : Émergence d'une nouvelle catégorie de rumeur sur les sites de référence sur Internet. *Protée*, *32*(3), 47-55.

Fursay-Fusswerk, J. (1986). *La chute des idoles. Les fondements scientifiques du Croire et des croyances*. Toulouse, France : Privat.

Gabbert, F., Memon, A., & Allan, K. (2003). Memory conformity: Can eyewitness influence each other's memories for an event? *Applied Cognitive Psychology*, *17*(5), 533-543.

Gabbert, F., Memon, A., & Wright, D. B. (2007). I saw it for longer than you: The relationship between perceived encoding duration and memory conformity. *Acta Psychologica, 124*(3), 319-331.

Gabbert, F., Memon, A., Allan, K., & Wright, D. B. (2004). Say it to my face: Examining the effects of socially encountered misinformation. *Legal and Criminological Psychology, 9*(2), 215-227.

Galland, O. (1994). Âges et valeurs. In H. Riffault (Ed.), *Les valeurs des Français* (pp. 251-296). Paris : Presses Universitaires de France.

Galland, O., & Roudet, B. (Eds.). (2001). *Les valeurs des jeunes : Tendances en France depuis 20 ans*. Paris : L'Harmattan.

Gallo, D. A. (2006). *Associative illusions of memory: False memory research in DRM and related tasks*. New-York: Psychology Press.

Gallo, D. A., & Roediger III, H. L. (2002). Variability among word lists in eliciting memory illusions: Evidence for associative activation and monitoring. *Journal of Memory and Language*, *47*, 469-497.

Gallo, D. A., & Roediger III, H. L. (2003). The effects of associations and aging on illusory recollection. *Memory & Cognition*, *31*(7), 1036-1044.

Gallo, D. A., McDermott, K. B., Percer, J. M., & Roediger III, H. L. (2001). Modality effects in false recall and false recognition. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *27*(2), 339-353.

Gallo, D. A., Roberts, M. J., & Seamon, J. G. (1997). Remembering words not presented in lists: Can we avoid creating false memories? *Psychonomic Bulletin & Review*, *4*(2), 271-276.

Galton, F. (1879). Psychometric experiments [Version électronique]. *Brain*, *2*, 149-162.

Garry, M., & Wade, K. A. (2005). Actually, a picture is worth less than 45 words: Narratives produce more false memories than photographs do. *Psychonomic Bulletin & Review*, *12*(2), 359-366.

Garry, M., Manning, C. G., & Loftus, E. F. (1996). Imagination inflation: Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred. *Psychonomic Bulletin & Review*, *3*(2), 208-214.

Garven, S., Wood, J. M., & Malpass, R. S. (2000). Allegations of wrongdoing: The effects of reinforcement on children's mundane and fantastic claims. *Journal of Applied Psychology*, *85*(1), 38-49.

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion.* Paris : Gallimard.

Gaudreau, J. (2001). La complexe *figure complexe* de Rey ou pourquoi la figure de Rey est-elle si complexe ? *Revue Québécoise de Psychologie*, *22*(1), 21-31.

Geraerts, E., Smeets, E., Jelicic, M., van Heerden, J., & Merckelbach, H. (2005). Fantasy proneness, but not self-reported trauma is related to DRM performance of women reporting recovered memories of childhood sexual abuse. *Consciousness and Cognition*, *14*, 602-612.

Gest, A., & Guyard, J. (1996). *Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes*. France : Assemblée Nationale. Extrait de http://www.assemblee-nationale.fr/rap-enq/r2468.asp

Ghetti, S., Qin, J., & Goodman, G. S. (2002). False memories in children and adults: Age, distinctiveness, and subjective experience. *Developmental Psychology*, *38*(5), 705-718.

Ghiglione, R. (1990). Avant-propos. In R. Ghiglione, C. Bonnet, & J.-F. Richard (Eds.), *Traité de psychologie cognitive 3 : Cognition, représentation, communication* (pp. XI-XIV). Paris : Dunod.

Ginet, M., & Py, J. (2001). A technique for enhancing memory in eyewitness and judicial officials: The cognitive interview. *Le Travail Humain*, *64*(2), 173-191.

Glock, C. Y. (1961). Y a-t-il un éveil religieux aux États-Unis ? *Archives des Sciences Sociales des Religions*, *12*, 35-52.

Goldstein, A. G., & Chance, J. E. (1985). Effects of training on Japanese face recognition: Reduction of the other-race effect. *Bulletin of the Psychonomic Society*, *23*(3), 211-214.

Goodman, G. S., Quas, J. A., Bottoms, B. L., Qin, J., Shaver, P. R., Orcutt, H., & Shapiro, S. (1997). Children's religious knowledge: Implications for understanding satanic ritual abuse allegations. *Child Abuse & Neglect*, *21*(11), 1111-1130.

Gorsuch, R. L. (1984). Measurement: The boon and bane of investigating religion. *American Psychologist*, *39*(3), 228-236.

Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, *30*, 201-221.

Gorsuch, R. L., & McFarland, S. G. (1972). Single vs. multiple-item scales for measuring religious values. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *11*(1), 53-64.

Granhag, P. A., Stromwall, L. A., & Billings, J. F. (2002, September). *"I'll never forget the sinking ferry!": How social influences makes false memories surface.* Paper presented at the 12th European Conference on Psychology and Law, Leuven, Belgium.

Greenwald, A. G., & Banaji, M. R. (1998). La cognition sociale implicite. In A. Channouf & M.-F. Pichevin (Eds.), *Le pouvoir subliminal : Influences non-conscientes sur le comportement* (pp. 225-297). Lausanne, Suisse : Delachaux & Niestlé.

Gritti, J. (1978). *Elle court, elle court, la rumeur*. Ottawa, Canada : Stanké.

Gritti, J. (1999). Rumeurs et médias : Interférences et débordements. In F. Reumaux (Ed.), *Les oies du Capitole ou les raisons de la rumeur* (pp. 149-156). Paris : CNRS Éditions.

Gryspeerdt, A. (2008). Rumeurs et manipulations. *Cerveau & Psychologie*, *30*, 54-57.

Gudjonsson, G. H. (1986). The relationship between interrogative suggestibility and acquiescence: Empirical findings and theoretical implications. *Personality and Individual Differences*, *7*(2), 195-199.

Günter, H. (1954). *Psychologie de la légende*. Paris : Payot.

Guérin, B. (2001). Replacing catharsis and uncertainty reduction theories with descriptions of historical and social context. *Review of General Psychology*, *5*(1), 44-61.

Guérin, B. (2003). Language use as social strategy: A review and an analytic framework for the social sciences. *Review of General Psychology, 7*(3), 251-298.

Guérin, B., & Miyazaki, Y. (2006). Analyzing rumors, gossip, and urban legends through their conversational properties. *The Psychological Record*, *58*, 23-34.

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, France : Presses Universitaires de Rennes.

Guide pratique de la déontologie dans la police nationale (1999).

Guimelli, C. (1999). *La pensée sociale*. Paris : Presses Universitaires de France.

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

Halbwachs, M. (1936). Individual psychology and collective psychology. *American Sociological Review*, *3*(5), 615-623.

Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Paris : Presses Universitaires de France.

Hall, J., & Watson, W. H. (1970). The effects of normative intervention on group decision-making performance. *Human Relations*, *23*(4), 299-317.

Hege, A. C. G., & Dodson, C. S. (2004). Why distinctive information reduces false memories: Evidence for both impoverished relational-encoding and distinctiveness heuristic accounts. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 30*(4), 787-795.

Herr, P. M., Kardes, F. R., & Kim, J. (1991). Effects of word-of-mouth and product-attribute information on persuasion: An accessibility-diagnosticity perspective. *Journal of Consumer Research*, *17*, 454-462.

Hervieu-Léger, D. (1999). Prolifération américaine, sécheresse française. In F. Champion & M. Cohen (Eds.), *Sectes et démocratie* (pp. 86-102). Paris : Seuil.

Hervieu-Léger, D. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy.

Hervieu-Léger, D. (2002). L'état des religions en France. In *Encyclopédie des religions* (pp. 211-219). Paris : Encyclopædia Universalis.

Hervieu-Léger, D. (2008). *La religion pour mémoire*. Paris : Les Éditions du Cerf.

Hervieu-Léger, D., & Champion, F. (1986). *Vers un nouveau christianisme : Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris : Les Éditions du Cerf.

Hicks, J. L., & Marsh, R. L. (1999). Attempts to reduce the incidence of false recall with source monitoring. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *25*(5), 1195-1209.

Hicks, R. (1991). The police model of satanic crime. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 175-189). New-York: Aldine de Gruyter.

Higham, P. A. (1998). Believing details known to have been suggested. *British Journal of Psychology*, *89*, 265-283.

Hoffman, H. G., Granhag, P. A., Kwong See, S. T., & Loftus, E. F. (2001). Social influences on reality-monitoring decisions. *Memory & Cognition*, *29*(3), 394-404.

Holden, K. J., & French, C. C. (2002). Alien abduction experiences: Some clues from neuropsychology and neuropsychiatry. *Cognitive Neuropsychiatry*, *7*(3), 163-178.

Holliday, R. E., Reyna, V. F., & Brainerd, C. J. (2008). Recall of details never experienced: Effects of age, repetition, and semantic cues. *Cognitive Development*, *23*, 67-78.

Holst, V. F., & Pezdek, K. (1992). Scripts for typical crimes and their effects on memory for eyewitness testimony. *Applied Cognitive Psychology*, *6*(7), 573-587.

Hope, L., Ost, J., Gabbert, F., Healey, S., & Lenton, E. (2008). "With a little help from my friends…": The role of co-witness relationship in susceptibility to misinformation. *Acta Psychologica, 127*, 476-484.

Houdremont, C. (1999). *Rumeur et psychologie des foules : Problèmes définitionnels et analyse comparative des mécanismes de transmission de la rumeur et de la psychologie des foules.* Mémoire de Maîtrise de Communication non publié, Université de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Hourmant, L. (2005). L'attrait du bouddhisme en Occident. In L. Testot & J.-F. Dortier (Eds.), *La religion : Unité et diversité* (pp. 217-223). Auxerre, France : Sciences Humaines.

Howell, D. C. (2008). *Méthodes statistiques en sciences humaines*. Bruxelles, Belgique : De Boeck.

Hyman, I. E., Jr, & Billings, F. J. (1998). Individual differences and the creation of false childhood memories. *Memory, 6*(1), 1-20.

Hyman, I. E., Jr., & Loftus, E. F. (1998). Errors in autobiographical memory. *Clinical Psychology Review, 18*(8), 933-947.

Hyman, I. E., Jr, & Pentland, J. (1996). The role of imagery in the creation of false childhood memories. *Journal of Memory and Language, 35*, 101-117.

Hyman, I. E., Jr, Gilstrap, L. L., Decker, K., & Wilkinson, C. (1998). Manipulating remember and know judgments of autobiographical memories: An investigation of false memory creation. *Applied Cognitive Psychology, 12*, 371-386.

Hyman, I. E., Jr, Husband, T. H., & Billings, F. J. (1995). False memories of childhood experiences. *Applied Cognitive Psychology, 9*, 181-197.

Imbert, M. (2009). *L'influence des croyances religieuses catholiques sur la transmission de la rumeur*. Mémoire de Master 1 de Psychologie non publié, Université de Nantes, Nantes, France.

Israel, L, & Schacter, D. L. (1997). Pictorial encoding reduces false recognition of semantic associates. *Psychonomic Bulletin & Review, 4*(4), 577-581.

James, W. (1902/1931). *L'expérience religieuse : Essai de psychologie descriptive*. Paris : Félix Alcan.

Jenkins, P., & Maier-Katkin, D. (1991). Occult survivors: The making of a myth. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 127-144). New-York: Aldine de Gruyter.

Jodelet, F. (1972). L'association verbale. In P. Fraisse & J. Piaget (Eds.), *Traité de Psychologie Expérimentale : Tome VII. Langage, Communication, Décision* (pp. 97-153). Paris : Presses Universitaires de France.

Johnson, M. K. (2001). Psychology of false memories [Version électronique]. In N. J. Smelser, J. Wright, & P. B. Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (pp. 5254-5259). Oxford, England: Elsevier.

Johnson, M. K., & Raye, C. L. (1981). Reality monitoring. *Psychological Review*, *88*(1), 67-85.

Johnson, M. K., Foley, M. A., Suengas, A. G., & Raye, C. L. (1988). Phenomenal characteristics of memories for perceived and imagined autobiographical events. *Journal of Experimental Psychology: General*, *117*(4), 371-376.

Johnson, M. K., Hashtroudi, S., & Lindsay, D. S. (1993). Source monitoring. *Psychological Bulletin*, *114*(1), 3-28.

Julliard, A. (1994). Le malheur des sorts, sorcellerie d'aujourd'hui en France. In R. Muchembled (Ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (pp. 267-315). Paris : Armand Colin.

Jung, C. G. (1935). *Conflits de l'âme enfantine. La rumeur. L'influence du père*. Paris : Montaigne.

Jung, C. G. (1958). *Psychologie et religion*. Paris : Buchet/Chastel.

Kapferer, J.-N. (1987/1995). *Rumeurs : Le plus vieux média du monde*. Paris : Éditions du Seuil.

Kapferer, J.-N. (1989). Les disparitions de Mourmelon : Origine et interprétation des rumeurs. *Revue Française de Sociologie, 30,* 81-89.

Kapferer, J.-N. (1990a). La rumeur en Bourse. *Communications*, *52*, 61-84.

Kapferer, J.-N. (1990b). Le contrôle des rumeurs : Expériences et réflexions sur le démenti. *Communications*, *52*, 99-118.

Kapferer, J.-N. (1990c). *Les chemins de la persuasion*. Paris : Dunod.

Kashima, Y. (2000). Maintaining cultural stereotypes in the social reproduction of narratives. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *26*(5), 594-604.

Kassin, S. M., & Kiechel, L. (1996). The social psychology of false confessions: Compliance, internalization, and confabulation. *Psychological Science*, *7*(3), 125-128.

Kebbel, M. R., & Milne, R. (1998). Police officers' perceptions of eyewitness performance in forensic investigations. *The Journal of Social Psychology*, *138*(3), 323-330.

Kekenbosch, C. (1994). *La mémoire et le langage*. Paris : Armand Colin.

Kemp, D. (2006). Literature in French on NMRs. In P. B. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp. 313-317). London, New-York: Routledge.

Kensinger, E. A., & Corkin, S. (2004). The effects of emotional content and aging on false memories. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, *4*(1), 1-9.

Kieckhefer, R. (1994). Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge. In R. Muchembled (Ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (pp. 17-44). Paris : Armand Colin.

Kirkpatrick, C. (1932). A tentative study in experimental social psychology. *American Journal of Sociology*, *38,* 194-206.

Kirkpatrick, E. A. (1894). An experimental study of memory. *Psychological Review*, *1*, 602-609.

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.

Klaniczay, G. (1994). Bûchers tardifs en Europe centrale et orientales. In R. Muchembled (Ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (pp. 215-231). Paris : Armand Colin.

Knapp, R. H. (1944). A psychology of rumor. *Public Opinion Quarterly, 8*, 22-37.

Koné-El-Adji, A. (2000). Le Bouddha cathodique : Construction de l'image du bouddhisme à la télévision française. In P. Bréchon & J.-P. Willaime (Eds.), *Médias et religions en mémoire* (pp. 93-119). Paris : Presses Universitaires de France.

Koriat, A., Goldsmith, M., & Pansky, A. (2000). Toward a psychology of memory accuracy. *Annual Review of Psychology, 51*, 481-537.

Lacouture, J. (1982). Bruit et information. *Le Genre Humain, 5*, 19-29.

Lai, G., & Wong, O. (2002). The tie effect on information dissemination: The spread of a commercial rumor in Hong Kong. *Social Networks, 24*, 49-75.

Lamb, M. E., Orbach, Y., Warren, A. R., Esplin, P. W., & Hershokowitz, I. (2007). Enhancing performance: Factors affecting the informativeness of young witnesses. In M. P. Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 429-451). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Lambert, W. E. (1955). Associational fluency as a function of stimulus abstractness. *Canadian Journal of Psychology*, *9*(2), 103-106.

Lambert, Y. (1991). La « Tour de Babel » des définitions de la religion. *Social Compass*, *38*(1), 73-85.

Lambert, Y. (1992). Sortie de la religion, dilution du religieux. In Y. Lambert & G. Michelat (Eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France* (pp. 35-42). Paris : L'Harmattan.

Lambert, Y. (1994). La religion : Un paysage en profonde évolution. In H. Riffault (Ed.), *Les valeurs des Français* (pp. 123-162). Paris : Presses Universitaires de France.

Lambert, Y. (2001). Religion : Croire sans appartenir. In O. Galland & B. Roudet (Eds.), *Les valeurs des jeunes : Tendances en France depuis 20 ans* (pp. 79-97). Paris : L'Harmattan.

Lambert, Y., & Michelat, G. (1992). Un état des lieux. In Y. Lambert & G. Michelat (Eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, (pp. 5-19). Paris : L'Harmattan.

Laney, C., Morris, E. K., Bernstein, D. M., Wakefield, B. M., & Loftus, E. F. (2008). Asparagus, a love story. Healthier eating could be just a false memory away. *Experimental Psychology*, *55*(5), 291-300.

Langevin, S., Sauzéon, H., Taconnat, L., & N'Kaoua, B. (2009). Les fausses reconnaissances induites par les paradigmes DRM, MI et tâches dérivées. *L'Année Psychologique*, *109*, 699-729.

Lau, S. (1989). Religious schema and values. *International Journal of Psychology*, *24*, 137-156.

Laurens, S. (2002a). La nostalgie dans l'élaboration des souvenirs. In S. Laurens & N. Roussiau (Eds.), *La mémoire sociale : Identités et représentations sociales* (pp. 259-267). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Laurens, S. (2002b). *Les conversions du Moi : Essai de psychologie sociale*. Paris : Desclée de Brouwer.

Le Bars, S. (18 mars 2008). Polémique sur l'importance du satanisme en France. *Le Monde*, p. 15.

Le Bon, G. (1895/2003). *L'âge des foules*. Paris : Presses Universitaires de France.

Le Bras, G. (1955). *Études de sociologie religieuse. Tome 1 : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*. Paris : Presses Universitaires de France.

Le Bras, G. (1956). *Études de sociologie religieuse. Tome 2 : De la morphologie à la typologie.* Paris : Presses Universitaires de France.

Leavitt, F., & Labott, S. M. (1998). Revision of the word association test for assessing associations of patients reporting satanic ritual abuse in childhood. *Journal of Clinical Psychology, 54*(7), 933-943.

Lebreton, E. (2009). *Représentation collective de « l'individu méritant ce qui lui arrive » et « mentalité conspiratoire ». Le rôle de l'implication et des émotions dans la naissance et la diffusion des rumeurs causales*. Thèse de Doctorat de Psychologie non publiée, Université de Nantes, Nantes, France.

Lenton, A. P., Blair, I. V., & Hastie, R. (2001). Illusions of gender: Stereotypes evoke false memories. *Journal of Experimental Social Psychology*, *37*, 3-14.

Leparmentier, A. (9 avril 2010). Nicolas Sarkozy et son épouse tentent de clore « l'affaire » des rumeurs. *Le Monde*, p. 13.

Lepore, S. J., & Sesco, B. (1994). Distorting children's reports and interpretations of events through suggestion. *Journal of Applied Psychology*, *79*(1), 108-120.

Lesnes, C. (27 décembre 2007). La religion au cœur de la course à la Maison Blanche. *Le Monde*, p. 4.

Levine, J. M., & Moreland, R. L. (1990). Progress in small research. *Annual Review of Psychology*, *41*, 585-634.

Lévy, J.-D., & Desreumaux, M. (2011). *Rapport relatif au sondage Harris Interactive « Les Français et Dieu »*. Extrait de http://eglise-de-demain.hautetfort.com/media/01/02/3700776681.pdf

Lieppe, M. R., Wells, G. L., & Ostrom, T. M. (1978). Crime seriousness as a determinant of accuracy in eyewitness identification. *Journal of Applied Psychology, 63*(3), 345-351.

Lieury, A. (2005). *Psychologie de la mémoire. Histoire, théories, expériences*. Paris : Dunod.

Lindsay, D. S. (1990). Misleading suggestions can impair eyewitnesses' ability to remember event details. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *16*(6), 1077-1083.

Lindsay, D. S., & Johnson, M. K. (1989). The eyewitness suggestibility effect and memory for source. *Memory & Cognition*, *17*(3), 349-358.

Lindsay, D. S., & Read, J. D. (1995). "Memory work" and recovered memories of childhood sexual abuse: Scientific evidence and public, professional, and personal issues. *Psychology, Pubic Policy, and Law*, *1*(4), 846-908.

Lindsay, D. S., Hagen, L., Read, J. D., Wade, K. A., & Garry, M. (2004). True photographs and false memories. *Psychological Science*, *15*(3), 149-154.

Lindsay, R. C. L., Ross, D. F., Read, J. D., & Toglia, M. P. (Eds.). (2007). *The handbook of eyewitness psychology: Vol. II. Memory for people*. Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Lipson, M. Y. (1983). The influence of religious affiliation on children's memory for text information. *Reading Research Quarterly*, *18*(4), 448-457.

Loftus, E. F. (1975). Leading questions and the eyewitness report. *Cognitive Psychology*, *7*, 560-572.

Loftus, E. F. (1977). Shifting human color memory. *Memory & Cognition*, *5*(6), 696-699.

Loftus, E. F. (1979). Reactions to blatantly contradictory information. *Memory & Cognition*, *7*(5), 368-374.

Loftus, E. F. (2005). Planting misinformation in the human mind: A 30-year investigation of the malleability of memory. *Learning & Memory*, *12*, 361-366.

Loftus, E. F., & Greene, E. (1980). Warning: Even memory of faces may be contagious. *Law and Human Behavior*, *4*(4), 323-334.

Loftus, E. F., & Hoffman, H. G. (1989). Misinformation and memory: The creation of new memory. *Journal of Experimental Psychology: General*, *118*(1), 100-104.

Loftus, E. F., & Ketcham, K. (1994). *Le syndrome des faux souvenirs et le mythe des souvenirs refoulés*. Chambéry, France : Exergue.

Loftus, E. F., & Palmer, J. C. (1974). Reconstruction of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory. *Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior*, *13*(5), 585-589.

Loftus, E. F., & Pickrell, J. E. (1995). The formation of false memories. *Psychiatric Annals*, *25*(12), 720-725.

Loftus, E. F., Altman, D., & Geballe, R. (1975). Effects of questioning upon a witness' later recollections. *Journal of Police Science & Administration*, *3*(2), 162-165.

Loftus, E. F., Miller, D. G., & Burns, H. J. (1978). Semantic integration of verbal information into a visual memory. *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory*, *4*(1), 19-31.

Luca, N. (2008). *Individus et pouvoirs face aux sectes.* Paris : Armand Colin.

Luus, C. A. E., & Wells, G. L. (1994). The malleability of eyewitness confidence: Co-witness and perseverance effects. *Journal of Applied Psychology*, *79*(5), 714-723.

Lyons, A., & Kashima, Y. (2003). How are stereotypes maintained through communication? The influence of stereotype sharedness. *Journal of Personality and Social Psychology*, *85*(6), 989-1005.

Lyons, A., & Kashima, Y. (2006). Maintaining stereotypes in communication: Investigating memory biases and coherence-seeking in storytelling. *Asian Journal of Social Psychology*, *9*, 59-71.

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. Extrait de http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000727/0000.pdf

Mandrou, R. (1979). *Possession et sorcellerie au XVII^{ème} siècle*. Paris : Fayard.

Marc, P. (1987). *De la bouche… à l'oreille : Psychologie sociale de la rumeur*. Cousset, Suisse : DelVal.

Marianne (27 mars 2010).

Marques, J., Páez, D., Valencia, J., & Vincze, O. (2006). Effects of group membership on the transformation of negative historical events. *Psicología Política, 32*, 79-105.

Mathieu, S. (2009). Les adolescents et la religion. In C. Béraud & J.-P. Willaime (Eds.), *Les jeunes, l'école et la religion* (pp. 85-102). Montrouge, France : Bayard.

Mauss, M. (1902). Divisions de la sociologie religieuse. *L'Année Sociologique, 5*. In Mauss M. (1968). *Les fonctions sociales du sacré* (pp. 89-90). Paris : Les Éditions de Minuit.

Mauss, M. (1904). Philosophie religieuse, conceptions générales. *L'Année Sociologique, 7*. In Mauss M. (1968). *Les fonctions sociales du sacré* (p. 93-94). Paris : Les Éditions de Minuit.

Mayer, J.-F. (1999). Les chevaliers de l'Apocalypse : L'Ordre du Temple Solaire et ses adeptes. In F. Champion & M. Cohen (Eds.), *Sectes et démocratie* (pp. 205-223). Paris : Seuil.

Mazzoni, G., & Loftus, E. F. (1998). Dream interpretation can change beliefs about the past. *Psychotherapy, 35*, 177-187.

Mazzoni, G., & Lynn, S. J. (2007). Using hypnosis in eyewitness memory: Past and current issues. In M. P., Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 321-338). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Mazzoni, G., & Memon, A. (2003). Imagination can create autobiographical memories. *Psychological Science*, *14*(2), 186-188.

Mazzoni, G., Loftus, E. F., & Kirsch, I. (2001). Changing beliefs about implausible autobiographical events: A little plausibility goes a long way. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, *7*(1), 51-59.

Mazzoni, G., Loftus, E. F., Seitz, A., & Lynn, S. J. (1999). Changing beliefs and memories through dream interpretation. *Applied Cognitive Psychology, 13,* 125-144.

McCloskey, M. & Zaragoza, M. (1985). Misleading postevent information and memory for events: Arguments and evidence against memory impairment hypotheses. *Journal of Experimental Psychology: General, 114*(1), 1-16.

McDermott, K. B. (1996). The persistence of false memories in list recall. *Journal of Memory and Language, 35,* 212-130.

McDermott, K. B. (1997). Priming on perceptual implicit memory tests can be achieved through presentation of associates. *Psychonomic Bulletin & Review, 4*(4), 582-586.

McDermott, K. B., & Roediger III, H. L. (1998). Attempting to avoid illusory memories: Robust false recognition of associates persists under conditions of explicit warnings and immediate testing. *Journal of Memory and Language, 39,* 508-520.

McDermott, K. B., & Watson, J. M. (2001). The rise and fall of false recall: The impact of presentation duration. *Journal of Memory and Language, 45,* 160-176.

McEvoy, C. L., Nelson, D. L., & Komatsu, T. (1999). What is the connection between true and false memories? The differential roles of interitem associations in recall and recognition. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 25*(5), 1177-1194.

McFarland, S. G. (1989). Religious orientations and the targets of discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion, 28*(3), 324-336.

McFarland, S. G., & Warren, J. C. (1992). Religious orientations and selective exposure among fundamentalist Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion, 31*(2), 163-174.

McGregor, D. (1938). The major determinants of the prediction of social events. *Journal of Abnormal and Social Psychology, 33*(2), 179-204.

McNally, R. J. (2003). Recovering memories of trauma: A view from the laboratory. *Current Directions in Psychological Science, 12*(1), 32-35.

Meade, M. L., & Roediger III, H. L. (2002). Explorations in the social contagion of memory. *Memory & Cognition*, *30*(7), 995-1009.

Meade, M. L., Hutchison, K. A., & Rand, K. M. (2010). Effects of delay and number of related list items on implicit activation for DRM critical items in a speeded naming task. *Journal of Memory and Language*, *62*, 302-310.

Meade, M. L., Watson, J. M., Balota, D. A., & Roediger III, H. L. (2007). The roles of spreading activation and retrieval mode in producing false recognition in the DRM paradigm. *Journal of Memory and Language*, *56*, 305-320.

Mélen, M., & Mainguet, C. (1990). Connaissance commune de facteurs affectant la mémoire dans le contexte du témoignage oculaire. *Psychologica Belgica*, *30*(1-2), 65-87.

Melnyk, L., Crossman, A. M., & Scullin, M. H. (2007). The suggestibility of children's memory. In M. P., Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 401-427). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Méric, J. (2003). *Influence du temps de présentation et de la concordance des traitements sur la production de faux souvenirs*. Thèse de Doctorat de Psychologie non publiée, Université de Montpellier, Montpellier, France.

Michelat, G. (1990a). L'identité catholique des Français. I. : Les dimensions de la religiosité. *Revue Française de Sociologie*, *31*(3), 355-388.

Michelat, G. (1990b). L'identité catholique des Français. II. : Appartenances et socialisation. *Revue Française de Sociologie*, *31*(4), 609-633.

Michelat, G. (1992). Pratiques et croyances religieuses : Détachements et hétérodoxies. In Y. Lambert & G. Michelat (Eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France* (pp. 43-63). Paris : L'Harmattan.

Michelat, G., & Simon, M. (1977). *Classe, religion et comportement politique*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Éditions sociales.

Michelat, G., Potel, J., Sutter, J., & Maître, J. (Eds.). (1991). *Les Français sont-ils encore catholiques ? Analyse d'un sondage d'opinion.* Paris : Les Éditions du Cerf.

Milgram, S. (1974). *Soumission à l'autorité*. Paris : Calmann-Lévy.

Mitchell, K. J., Johnson, M. K., & Mather, M. (2003). Source monitoring and suggestibility to misinformation: Adult age-related differences. *Applied Cognitive Psychology*, *17*, 107-119.

Monget, M., & Gelma, G. (1927). Erreur judiciaire due à une concordance de témoignages erronés. *Annales de Médecine Légale, 7,* 68-72.

Montmollin (de), G. (1965). Influence des réponses d'autrui dans les jugements perceptifs. *L'Année Psychologique, 2*, 377-395.

Morin, E. (1969). *La rumeur d'Orléans*. Paris : Éditions du Seuil.

Moritz, S., Gläscher, J., & Brassen, S. (2005). Investigation of mood-congruent false and true memory recognition in depression. *Depression and Anxiety*, *21*, 9-17.

Moscovici, S. (1979). *Psychologie des minorités actives*. Paris : Presses Universitaires de France.

Moscovici, S. (1981). *L'âge des foules : Un traité historique de psychologie des masses*. Paris : Fayard.

Moscovici, S. (1988). *La machine à faire des dieux*. Paris : Fayard.

Moscovici, S., & Zavalloni, M. (1969). The group as a polarizer of attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology, 12*(2), 125-135.

Muchembled, R. (1994a) Les métamorphoses du sacré. In R. Muchembled (Ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (pp. 317-320). Paris : Armand Colin.

Muchembled, R. (1994b). Magie et sorcellerie, d'hier à aujourd'hui. In R. Muchembled (Ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (pp. 7-14). Paris : Armand Colin.

Muchembled, R. (1994c). Terres de contrastes : France, Pays-Bas, Provinces-Unies. In R. Muchembled (Ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (pp. 99-132). Paris : Armand Colin.

Mudd, K., & Govern, J. M. (2004). Conformity to misinformation and time delay negatively affect eyewitness confidence and accuracy. *North America Journal of Psychology*, *6*(2), 227-238.

Mueller-Johnson, K., & Ceci, S. J. (2004). Memory and suggestibility in older adults: Life event participation and repeated interview. *Applied Cognitive Psychology*, *18*, 1109-1127.

Mueller-Johnson, K., & Ceci, S. J. (2007). The elderly eyewitness: A review and prospectus. In M. P. Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 577-603). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Mulhern, S. (1991). Satanism and psychotherapy: A rumor in search of an inquisition. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 145-172). New-York: Aldine de Gruyter.

Mulhern, S. (1994). Satanism, ritual abuse, and multiple personality disorder: A sociological perspective. *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, *42*(4), 265-288.

Murray, D. M., & Wells, G. L. (1982). Does knowledge that a crime was a staged affect eyewitness performance? *Journal of Applied Social Psychology*, *12*(1), 42-53.

Namer, G. (1987). *Mémoire et société*. Paris : Méridiens Klincksieck.

Nathan, D. (1991). Satanism and child molestation: Constructing the ritual abuse scare. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 75-94). New-York: Aldine de Gruyter.

Neuschatz, J. S., Benoit, G. E., & Payne, D. G. (2003). Effective warnings in the Deese-Roediger-McDermott false-memory paradigm: The role of identifiability. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *29*(1), 35-41.

Nicolas, S. (2002). *La mémoire*. Paris : Dunod.

Nkpa, N. K. U. (1975). Rumor mongering in war time. *Journal of Social Psychology*, *96*(1), 27-35.

Norman, K. A., & Schacter, D. L. (1997). False recognition in younger and older adults: Exploring the characteristics of illusory memories. *Memory & Cognition*, *25*(6), 838-848.

Nourkova, V., Bernstein, D. M., & Loftus, E. F. (2004). Altering traumatic memory. *Cognition and Emotion*, *18*(4), 575-585.

Oberlechner, T., & Hocking, S. (2004). Information sources, news, and rumors in financial markets: Insights into the foreign exchange market. *Journal of Economic Psychology*, *25*(3), 407-424.

Ofshe, R. J. (1992). Inadvertent hypnosis during interrogation: False confession due to dissociative state; Mis-identified multiple personality and the satanic cult hypothesis. *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, *40*(3), 125-156.

Ost, J., Vrij, A., Costall, A., & Bull, R. (2002). Crashing memories and reality monitoring: Distinguishing between perceptions, imaginations and "false memories". *Applied Cognitive Psychology*, *16*, 125-134.

Pace, E. (2002). La typologie des groupes religieux. In *Encyclopédie des religions* (pp. 7-11). Paris : Encyclopædia Universalis.

Paillard, B. (1990). L'écho de la rumeur. *Communications*, *52*, 125-139.

Palou, J. (1957/1995). *La sorcellerie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Palou, J. (1972). *De la sorcellerie, des sorciers et de leurs juges*. Sazeray, France : Presses des Mollets.

Paterson, H. M., & Kemp, R. I. (2006). Co-witnesses talk: A survey of eyewitness discussion. *Psychology Crime & Law*, *12*, 181-191.

Payne, D. G., Elie, C. J., Blackwell, J. M., & Neuschatz, J. S. (1996). Memory illusions: Recalling, recognizing, and recollecting events that never occurred. *Journal of Memory and Language*, *35*, 261-285.

Pedler, E. (2000). *Sociologie de la communication*. Paris : Nathan.

Peiffer, L. C., & Trull, T. J. (2000). Predictors of suggestibility and false-memory production in young adult women. *Journal of Personality Assessment, 74*(3), 384-399.

Pesta, B. J., Murphy, M. D., & Sanders, R. E. (2001). Are emotionally charged lures immune to false memory? *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition, 27*(2), 328-338.

Peterson, W. A., & Gist, N. P. (1951). Rumor and public opinion. *American Journal of Sociology, 57*, 159-167.

Pezdek, K., Finger, K., & Hodge, D. (1997). Planting false childhood memories: The role of event plausibility. *Psychological Science, 8*(6), 437-441.

Picker, D. V. (Producer), & Hytner, N. (Director). (2006). *The Crucible* [Motion picture]. United States: Twentieth Century Fox.

Piéron, H., Bénassy-Chauffard, C., Pelnard, J., Mialaret, G., Lévy-Leboyer, C., Gorphe, F., & Pasquasy, R. (Eds.). (1959). *Traité de psychologie appliquée, Livre 7ème : Les grands domaines d'application de la psychologie (Domaines social, scolaire, industriel, judiciaire, militaire)*. Paris : Presses Universitaires de France.

Platt, R. D., Lacey, S. C., Iobst, A. D., & Finkelman, D. (1998). Absorption, dissociation, and fantasy-proneness as predictors of memory distortion in autobiographical and laboratory-generated memories. *Applied Cognitive Psychology, 12*, 77-89.

Poole, D. A., & Lindsay, D. S. (1995). Interviewing preschoolers: Effects of nonsuggestive techniques, parental coaching, and leading questions on reports of nonexperienced events. *Journal of Experimental Child Psychology, 66*, 129-154.

Porter, S., Bellhouse, S., McDougall, A., Ten Brinke, L., & Wilson, K. (2010). A prospective investigation of the vulnerability of memory for positive and negative emotional scenes to the misinformation effect. *Canadian Journal of Behavioural Science, 42*(1), 55-61.

Porter, S., Birt, A. R., Yuille, J. C., & Lehman, D. R. (2000). Negotiating false memories: Interviewer and rememberer characteristics relate to memory distortion. *Psychological Science, 11*(6), 507-510.

Porter, S., Spencer, L., & Birt, A. R. (2003). Blinded by emotion? Effect of the emotionality of a scene on susceptibility to false memories. *Canadian Journal of Behavioural Science*, *35*(2), 165-175.

Porter, S., Yuille, J. C., & Lehman, D. R. (1999). The nature of real, implanted, and fabricated memories for emotional childhood events: Implications for the recovered memory debate. *Law and Human Behavior*, *23*(5), 517-537.

Postman, L., Bruner, J. S., & McGinnies, E. (1948). Personal values as selective factors in perception. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, *43*(2), 142-154.

Potel, J. (1992). Les représentations de Dieu chez les jeunes catholiques. In Y. Lambert & G. Michelat (Eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France* (pp. 165-177). Paris : L'Harmattan.

Poulat, E. (2002). Le statut véritable et contesté de la religion. In *Encyclopédie des religions* (pp. 2-7). Paris : Encyclopædia Universalis.

Prasad, J. (1935). The psychology of rumour: A study relating to the great Indian earthquake of 1934. *British Journal of Psychology*, *26*(1), 1-15.

Prasad, J. (1950). A comparative study of rumours and reports in earthquakes. *British Journal of Psychology*, *41*, 129-144.

Principe, G. F., & Ceci, S. J. (2002). "I saw it with my own ears": The effects of peer conversations on preschoolers' reports of nonexperienced events. *Journal of Experimental Child Psychology*, *83*(1), 1-25.

Principe, G. F, Daley, L., & Kauth, K. (2010). Social processes affecting the mnemonic consequences of rumors on children's memory. *Journal of Experimental Child Psychology*, *107*, 479-493.

Principe, G. F., Guiliano, S., & Root, C. (2008). Rumor mongering and remembering: How rumors originating in children's inferences can affect memory. *Journal of Experimental Child Psychology*, *99*(2), 135-155.

Principe, G. F., Haines, B., Adkins, A., & Guiliano, S. (2010). False rumors and true belief: Memory processes underlying children's errant reports of rumored events. *Journal of Experimental Child Psychology*, *107*, 407-422.

Principe, G. F., Kanaya, T., Ceci, S. J., & Singh, M. (2006). Believing is seeing: How rumors can engender false memories in preschoolers. *Psychological Science, 17*(3), 243-248.

Principe, G. F., Tinguely, A., & Dobkowski, N. (2007). Mixing memories: The effects of rumors that conflict with children's experiences. *Journal of Experimental Child Psychology*, *98*(1), 1-19.

Puech, H.-C., & Vignaux, P. (1970). La science des religions en France. In H. Desroche & J. Séguy (Eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions* (pp. 9-35). Paris : Cujas.

Py, Y., & Roussiau, N. (2008). Conformisme, radicalisations idéologiques et phénomènes religieux. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la religion* (pp. 137-155). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Pynoos, R. S., & Nader, K. (1989). Children's memory and proximity to violence. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, *28*(2), 236-241.

Queneau, R. (1942). *Pierrot mon ami*. Paris : Gallimard.

Ragan, C., Malony, H. N., & Beit-Hallahmi, B. (1980). Psychologists and religion: Professional factors and personal belief. *Review of Religious Research*, *21*(2), 208-217.

Rateau, P., & Rouquette, M.-L. (2002). Hier est aujourd'hui. Deux exemples d'actualisations des souvenirs. In S. Laurens & N. Roussiau (Eds.), *La mémoire sociale : Identités et représentations sociales* (pp. 97-106). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Read, J. D. (1996). From a passing thought to a false memory in 2 minutes: Confusing real and illusory events. *Psychonomic Bulletin & Review*, *3*(1), 105-111.

Reich, R. R., Goldman, M. S., & Noll, J. A. (2004). Using the false memory paradigm to test two key elements of alcohol expectancy theory. *Experimental and Clinical Psychopharmacology*, *12*(2), 102-110.

Reinert, M. (1990). ALCESTE – Une méthodologie d'analyse des données textuelles et une application : *Aurélia* de G. de Nerval. *Bulletin de Méthodologie Sociologique*, *26*, 24-54.

Rémond, R. (2000). *Le christianisme en accusation*. Paris : Desclée de Brouwer.

Renard, J.-B. (1999). *Rumeurs et légendes urbaines*. Paris : Presses Universitaires de France.

Renard, J.-B. (2006). Les rumeurs négatrices. *Diogène*, *213*, 54-73.

Reumaux, F. (1994). *Toute la ville en parle : Esquisse d'une théorie des rumeurs*. Paris : L'Harmattan.

Reumaux, F. (1998). *La rumeur : Message et transmission*. Paris : Armand Colin.

Rey, A. (1959a). *Test de copie d'une figue complexe. Manuel*. Paris : Les Éditions du Centre de Psychologie Appliquée.

Rey, A. (1959b). *Test de copie et de reproduction de mémoire de figures géométriques complexes. Figure A*. Paris : Les Éditions du Centre de Psychologie Appliquée.

Reyna, V. F., & Brainerd, C. J. (1995). Fuzzy-trace theory: An interim synthesis. *Learning and Individual Differences*, *7*(1), 1-75.

Reyna, V. F., & Lloyd, F. (1997). Theories of false memory in children and adults. *Learning and Individual Differences*, *9*(2), 95-123.

Reyna, V. F., Mills, B., Estrada, S., & Brainerd, C. J. (2007). False memory in children: Data, theory, and legal implications. In M. P. Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 479-507). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Reysen, M. B. (2003). The effects of social pressure on group recall. *Memory & Cognition*, *31*(8), 1163-1168.

Reysen, M. B. (2007). The effects of social pressure on false memories. *Memory & Cognition*, *35*(1), 59-65.

Richardson, J. T. (1991). Satanism in courts: From murder to heavy metal. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 205-217). New-York: Aldine de Gruyter.

Richardson, J. T. (2006). Cult and new religions. In P. B. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp. 129-131). London, New-York: Routledge.

Richardson, J. T., Best, J., & Bromley, D. G. (1991a). *The Satanism scare*. New-York: Aldine de Gruyter.

Richardson, J. T., Best, J., & Bromley, D. G. (1991b). Satanism as a social problem. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 3-17). New-York: Aldine de Gruyter.

Richer, I. (2005). Dieu et les sciences humaines. In L. Testot & J.-F. Dortier (Eds.), *La religion : Unité et diversité* (pp. 177-182). Auxerre, France : Sciences Humaines.

Robert-Diard, P. (23 novembre 2007). Au procès d'Yvan Colonna, récits morcelés d'une nuit sombre. *Le Monde*, p. 13.

Robinson, K. J., & Roediger III, H. L. (1997). Associative processes in false recall and false recognition. *Psychological Science*, *8*(3), 231-237.

Roediger III, H. L., & McDermott, K. B. (1995). Creating false memories: Remembering words not presented in lists. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition 21*(4), 803-814

Roediger III, H. L., & McDermott, K. B. (2000). Tricks of memory. *Current Directions in Psychological Science*, *9*, 123-127.

Roediger III, H. L., Balota, D. A., & Watson, J. M. (2001). Spreading activation and arousal of false memories. In H. L. Roediger III, J. S. Nairne, I. Neath, & A. M. Surprenant (Eds), *The nature of remembering: Essays in honor of Robert G. Crowder* (pp. 95-115). Washington, DC: American Psychological Association.

Roediger III, H. L., Meade, M. L., & Bergman, E. T. (2001). Social contagion of memory. *Psychonomic Bulletin & Review*, *8*(2), 365-371.

Roediger, III, H. L., Meade, M. L., Wong, A., Olson, K. R., & Gallo, D. A. (2003). *The social transmission of false memories: Comparing Bartlett's (1932) repeated and serial reproduction techniques* (Unpublished work).

Roediger III, H. L., Watson, J. M., McDermott, K. B., & Gallo, D. A. (2001). Factors that determine false recall: A multiple regression analysis. *Psychonomic Bulletin & Review*, *8*(3), 385-407.

Roger, P. (9 avril 2010). Les députés UMP « n'avaient pas besoin de ça en ce moment ». *Le Monde*, p. 13.

Rose, S. (2006). Spirituality. In P. B. Clarke (Ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements* (pp. 543-545). London, New-York: Routledge.

Rosenthal, M. (1971). Where rumor raged. *Transformation-action: Social science and modern society*, *8*(4), 34-43.

Rosnow, R. L. (1988). Rumor as communication: A contextualist approach. *Journal of Communication*, *38*, 12-28.

Rosnow, R. L. (1991). Inside rumor: A personal journey. *American Psychologist*, *46*(5), 484-496.

Rossignol, C. (1973). Phénomène de rumeur, processus d'association et étude des représentations sociales. *Psychologie Française*, *18*(1), 23-40.

Roudet, B. (2001). Appréhender les valeurs des jeunes et leurs évolutions depuis vingt ans. In O. Galland & B. Roudet (Eds.), *Les valeurs des jeunes : Tendances en France depuis 20 ans* (pp. 9-27). Paris : L'Harmattan.

Rouquette, M.-L. (1975). *Les rumeurs*. Paris : Presses Universitaires de France.

Rouquette, M.-L. (1990). Le syndrome de rumeur. *Communications*, *52*, 119-123.

Rouquette, M.-L. (1992). *La rumeur et le meurtre : L'affaire Fualdès*. Paris : Presses Universitaires de France.

Rouquette, M.-L. (1998). *La communication sociale*. Paris : Dunod.

Rouquette, M.-L. (2001). *Entretien réalisé avec Sylvain Delouvée*. Extrait de http://www.psychologie-sociale.eu/?p=160

Rouquette, M.-L. (2006). Théorie des rumeurs et théorie des problèmes. *Diogène, 213*, 46-53.

Rouquette, M.-L. (2009a, janvier). Propos recueillis lors de la soutenance de thèse de Lebreton, E. : *Représentation collective de « l'individu méritant ce qui lui arrive » et « mentalité conspiratoire ». Le rôle de l'implication et des émotions dans la naissance et la diffusion des rumeurs causales*, Université de Nantes, Nantes, France.

Rouquette, M.-L. (2009b, avril). *La théorie des représentations sociales. Espoirs et impasses du dernier quart de siècle*. Communication orale présentée lors d'un séminaire du Labécd, Université de Nantes, Nantes, France.

Roussiau, N. (2008). Psychologie sociale et religion : Introduction. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la religion* (pp. 9-14). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Roussiau, N., & Bonardi, C. (2002). Quelle place occupe la mémoire sociale dans le champ des représentations sociales ? In S. Laurens & N. Roussiau (Eds.), *La mémoire sociale : Identités et représentations sociales* (pp. 33-49). Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Roussiau, N., & Bonardi, C. (2003). Rumeurs et phénomènes médiatiques. In C. Bonardi, P. Georget, C. Roland-Lévy, & N. Roussiau (Eds.), *Psychologie sociale appliquée. Économie, médias, nouvelles technologies* (pp. 201-231). Paris : In Press.

Rowe, L., & Cavender, G. (1991). Caldrons bubble, Satan's trouble, but witches are okay: Media constructions of Satanism and witchcraft. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 263-275). New-York: Aldine de Gruyter.

Ruci, L., Tomes, J. L., & Zelenski, J. M. (2009). Mood-congruent false memories in the DRM paradigm. *Cognition and Emotion, 23*(6), 1153-1165.

Russell, J. B. (1991). The historical Satan. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds), *The Satanism scare* (pp. 41-48). New-York: Aldine de Gruyter.

Russel, W. A., & Jenkins, J. J. (1954). *The complete Minnesota Norms for responses to 100 words from the Kent-Rosanoff Association Test*, University of Minnesota, Minneapolis, MN.

Sagan, F. (1983). *Avec mon meilleur souvenir*. Paris : Gallimard.

Sallmann, J.-M. (1989). *Les sorcières, fiancées de Satan*. Paris : Gallimard.

Sanchez, P. (2009). *Les croyances collectives*. Paris : Presses Universitaires de France.

Saroglou, V. (2001). La religion des jeunes et leur personnalité : Études récentes en Belgique francophone. In V. Saroglou & D. Hutsebaut (Eds.), *Religion et développement humain* (pp. 115-140). Paris : L'Harmattan.

Saroglou, V. (2003a). Psychology of religion and culture [Version électronique]. In *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. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values. *Journal for the Scientific Study of Religion, 47*(1), 83-101.

Saroglou, V., & Crommelynck, D. (2011). De la dangerosité sectaire : Perceptions et déterminants. *Bulletin de Psychologie*, *64*, 155-168.

Saroglou, V., Christians, L.-L., Buxant, C., & Casalfiore, S. (2005). *Mouvements religieux contestés : Psychologie, droit et politique de précaution*. Extrait de http://www.uclouvain.be/en-46917.html

Schachter, S. & Burdick, H. (1955). A field experiment on rumor transmission and distortion. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, *50*(3), 363-371.

Schacter, D. L. (1999). *A la recherche de la mémoire : Le passé, l'esprit et le cerveau.* Paris, Bruxelles, Belgique : De Boeck Université.

Schacter, D. L. (2003). *Science de la mémoire : Oublier et se souvenir*. Paris : Odile Jacob.

Schacter, D. L., Israel, L., & Racine, C. (1999). Suppressing false recognition in younger and older adults: The distinctiveness heuristic. *Journal of Memory and Language*, *40*, 1-24.

Schank, R. C., & Abelson, R. (1977). *Scripts, plans, goals and understanding: An inquiry into human knowledge structures*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Schooler, J. W., & Loftus, E. F. (1993). Multiple mechanisms mediate individual differences in eyewitness accuracy and suggestibility. In J. M. Puckett & H. W. Reese (Eds.), *Mechanisms of everyday cognition* (pp. 177-203). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Scoboria, A., Mazzoni, G., & Jarry, J. L. (2008). Suggesting childhood food illness results in reduced eating behavior. *Acta Psychologica*, *128*(2), 304-309.

Scoboria, A., Mazzoni, G., Kirsch, I., & Milling, L. S. (2002). Immediate and persisting effects of misleading questions and hypnosis on memory reports. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, *8*(1), 26-32.

Seamon, J. G., Lee, I. A., Toner, S. K., Wheeler, R. H., Goodkind, M. S., & Birch, A. D. (2002). Thinking of critical words during study is unnecessary for false memory in Deese, Roediger, and McDermott procedure. *Psychological Science*, *13*(6), 526-531.

Searcy, J., Bartlett, J. C., & Memon, A. (2000). Influence of post-event narratives, line-up conditions and individual differences on false identification by young and older eyewitness. *Legal and Criminological Psychology*, *5*, 219-235.

Shaw III, J. S., Garven, S., & Wood, J. M. (1996). Co-witness information can have immediate effects on eyewitness memory reports. *Law and Human Behavior*, *21*(5), 503-523.

Shaw III, J. S., McClure, K. A., & Dykstra, J. A. (2007). Eyewitness confidence from the witness event through trial. In M. P., Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 371-397). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Sherman, S. J., Judd, C. M., & Park, B. (1989). Social cognition. *Annual Review of Psychology*, *40*, 281-326.

Shibutani, T. (1948). Review of the book “The psychology of rumor”. *American Journal of Sociology*, *53*, 319-320.

Shibutani, T. (1966). *Improvised news: A sociological study of rumor*. Oxford, England: Bobbs-Merrill.

Simon, L. (2008). Religion, rumeurs et légendes urbaines. In N. Roussiau (Ed.), *Psychologie sociale de la religion* (pp. 109-119). Rennes, France : Presses Universitaires de Rennes.

Simon, L., & Roussiau, N. (2011). *Gender stereotype in rumor transmission: Effect of the Speaker’s sex*. Manuscrit en préparation.

Sinha, D. (1952). Behaviour in a catastrophic situation: A psychological study of reports and rumours. *British Journal of Psychology*, *43*, 200-209.

Sjöberg, R. L. (1997). False allegations of satanic abuse: Case studies from the witch panic in Rättvik 1670-71. *European Child & Adolescent Psychiatry*, *6*(4), 219-226.

Sjöberg, R. L. (2003). Understanding mass allegations of satanic child abuse in early modern Sweden: Demographic data relevant to the Rättvik outbreak of 1670-1671. *History of Psychology*, *6*(1), 1-13.

Skagerberg, E. M., & Wright, D. B. (2008). Manipulating power can affect memory conformity. *Applied Cognitive Psychology*, *22*, 207-216.

Smith, R. E., & Hunt, R. R., (1998). Presentation modality affects false memory. *Psychonomic Bulletin & Review*, *5*(4), 710-715.

Smith, S. M., & Gleaves, D. H. (2007). Recovered memories. In M. P., Toglia, J. D. Read, D. F. Ross, & R. C. L. Lindsay (Eds.), *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events* (pp. 299-320). Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Spanos, N. P. (1998). *Faux souvenirs et désordre de la personnalité multiple : Une perspective sociocognitive*. Paris : De Boeck.

Spanos, N. P., Burgess, C. A., Burgess, M. F., Samuels, C., & Blois, W. O. (1999). Creating false memories of infancy with hypnotic and non-hypnotic procedures. *Applied Cognitive Psychology*, *13*, 201-218.

Stadler, M. A., Roediger III, H. L., & McDermott, K. B. (1999). Norms for word lists that create false memories. *Memory & Cognition*, *27*(3), 494-500.

Stangor, C., & McMillan, D. (1992). Memory for expectancy-congruent and expectancy-incongruent information: A review of the social and the social developmental literatures. *Psychological Bulletin*, *111*(1), 42-61.

Stern, L. W. (1902). Zur Psychologie der Aussage. Experimentelle Untersuchungen über Erinnerungstreue. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, *22*(2-3), 315-370.

Stern, L. W. (1910). Abstracts of lectures on the psychology of testimony and the study of individuality. *The American Journal of Psychology*, *21*, 270-282.

Stevens, P. (1991). The demonology of Satanism: An anthropological view. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 21-39). New-York: Aldine de Gruyter.

Stewart, P. J., & Strathern, A. (2004). *Witchcraft, sorcery, rumors, and gossips*. New-York: Cambridge University Press.

Stoetzel, J. (1978). *La psychologie sociale*. Paris : Flammarion.

Storbeck, J., & Clore, G. L. (2005). With sadness comes accuracy; With happiness, false memory: Mood and the false memory effect. *Psychological Science*, *16*(10), 785-791.

Tafani, E., Marfaing, B., & Guimelli, C. (2006). Rôles de l'implication et des émotions dans le traitement et la diffusion d'un message : Une approche expérimentale des rumeurs. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, *70*(2), 3-19.

Taguieff, P.-A. (2006). *L'imaginaire du complot mondial : Aspects d'un mythe moderne*. Paris : Mille et une nuits.

Taïeb, E. (2002). Le 11 septembre et ses rumeurs. *Les Dossiers de l'Audiovisuel*, *104*, 48-50.

Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology*, *33*(1), 1-39.

Tapia, N. (2001). La parole de soi dans le discours religieux des adolescents. In V. Saroglou & D. Hutsebaut (Eds.), *Religion et développement humain* (pp. 71-89). Paris : L'Harmattan.

Tarde (de), G. (1895/1979). *Les lois de l'imitation*. Paris, Genève, Suisse : Slatkine.

Tarde (de), G. (1901/1989). *L'opinion et la foule*. Paris : Presses Universitaires de France.

Terr, L. (1991). Childhood trauma: An outline and overview. *American Journal of Psychiatry, 148*(1), 10.

Testot, L., & Dortier, J.-F. (2005). Le retour du religieux, un phénomène mondial. In L. Testot & J.-F. Dortier (Eds.), *La religion : Unité et diversité* (pp. 153-160). Auxerre, France : Sciences Humaines.

Thapar, A., & McDermott, K. B. (2001). False recall and false recognition induced by presentation of associated words: Effects of retention interval and level of processing. *Memory & Cognition, 29*(3), 424-432.

Thérouanne, P., & Denhière, G. (2004). Normes d'association libre et fréquences relatives des acceptions pour 162 mots homonymes. *L'Année Psychologique, 104*, 537-595.

Thompson, M. S., Judd, C. M., & Park, B. (2000). The consequences of communicating social stereotypes. *Journal of Experimental Social Psychology, 36*, 567-599.

Tincq, H. (1993). La montée des extrémismes religieux dans le monde. In J. Delumeau (Ed.), *Le fait religieux* (pp. 715-740). Paris : Fayard.

Toglia, M. P., Neuschatz, J. S., & Goodwin, K. A. (1999). Recall accuracy and illusory memories: When more is less. *Memory, 7*(2), 233-256.

Toglia, M. P., Read, J. D., Ross, D. F., & Lindsay, R. C. L. (Eds.). (2007). *The handbook of eyewitness psychology: Vol. I. Memory for events.* Mahwah, NJ, London: Lawrence Erlbaum Associates.

Tousignant, J. P., Hall, D., & Loftus, E. F. (1986). Discrepancy detection and vulnerability to misleading postevent information. *Memory & Cognition, 14*(4), 329-338.

Treadway, M., & McCloskey, M. (1989). Effects of racial stereotypes on eyewitness performance: Implications of the real and the rumoured Allport and Postman studies. *Applied Cognitive Psychology, 3*, 53-63.

Tse, C.-S., & Neely, J. H. (2005). Assessing activation without source monitoring in the DRM false memory paradigm. *Journal of Memory and Language, 53*, 532-550.

Tuckey, M. R., & Brewer, N. (2003). The influence of schemas, stimulus ambiguity, and interview schedule on eyewitness memory over time. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, *9*(2), 101-118.

Tulving, E. (1985). Memory and consciousness. *Canadian Psychology, 26*(1), 1-12.

Turner, P., & Miyamoto, T. (1998). *The myth of false memories. A cognitive and social overview of traumatic memories lost and found*. Extrait de http://www. astraeasweb.net/politics/fqfmsfii.htlm

Underwood, B. J. (1965). False recognition produced by implicit verbal responses. *Journal of Experimental Psychology, 70*(1), 122-129.

Vergote, A. (1985). Psychology of religion as the study of conflict between belief and unbelief. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 52-61). Oxford, England: Pergamon Press.

Vergote, A. (1987). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles, Belgique : Pierre Mardaga.

Verplanck, W. S. (1970). How do you track down rumors? *American Psychologist*, *25*, 106-107.

Victor, J. S. (1991). The dynamics of rumor-panics about satanic cults. In J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Eds.), *The Satanism scare* (pp. 221-236). New-York: Aldine de Gruyter.

Victor, J. S. (1992). Ritual abuse and the moral crusade against Satanism. *Journal of Psychology and Theology, 20*(3), 248-253.

Victor, J. S. (1994). Fundamentalist religion and the moral crusade against Satanism: The social construction of deviant behavior. *Deviant Behavior: An Interdisciplinary Journal*, *15*(3), 305-334.

Victor, J. S. (1998). Moral panics and the social construction of deviant behavior: A theory and application to the case of ritual child abuse. *Sociological Perspectives*, *41*(3), 541-565.

Villeneuve, M., & Moulène, C. (2007). Gossip, intox, bluff, et autres rumeurs. *O2, Revue d'Art Contemporain, 41*, pp. 11-15.

Villeneuve, R. (1979). *Les procès de sorcellerie*. Paris : Payot.

Voyé, L. (2001). L'institution ecclésiale face aux développements contemporains. In V. Saroglou & D. Hutsebaut (Eds.), *Religion et développement humain* (pp. 275-293). Paris : L'Harmattan.

Walther, E., Fiedler, K., & Nickel, S. (2003). The influence of prior knowledge on constructive biases. *Swiss Journal of Psychology, 62*(4), 219-231.

Warnick, D. H., & Sanders, G. S. (1980). The effects of group discussion on eyewitness accuracy. *Journal of Applied Social Psychology*, *10*(3), 249-259.

Watson, J. M., Balota, D. A., & Sergent-Marshall, S. D. (2001). Semantic, phonological, and hybrid veridical and false memories in healthy older adults and in individuals with dementia of the Alzheimer type. *Neuropsychology*, *15*(2), 254-267.

Weber, M. (1910-1920/1996). *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard.

Wells, G. L., Malpass, R. S., Lindsay, R. C. L., Fisher, R. P., Turtle, J. W., & Fulero, S. M. (2000). From the lab to the police station. *American Psychologist*, 55(6), 581-598.

Willaime, J.-P. (1995/2004). *Sociologie des religions*. Paris : Presses Universitaires de France.

Willaime, J.-P. (2000). Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines. In P. Bréchon & J.-P. Willaime (Eds.), *Médias et religions en mémoire* (pp. 299-329). Paris : Presses Universitaires de France.

Willems, S. & Van der Linden, M. (2004). Différences interindividuelles dans la propension aux faux souvenirs. In S. Brédart & M. Van der Linden (Eds.), *Souvenirs récupérés, souvenirs oubliés et faux souvenirs* (pp. 93-119). Marseille, France : Solal.

Wilson, K., & French, C. C. (2006). The relationship between susceptibility to false memories, dissociativity, and paranormal belief and experiences. *Personality and Individual Differences*, *41*, 1493-1502.

Winograd, E., Peluso, J. P., & Glover, T. A. (1998). Individual differences in susceptibility to memory illusions. *Applied Cognitive Psychology*, *12*, 5-27.

Wright, D. B., & Loftus, E. F. (1998). How misinformation alters memories. *Journal of Experimental Child Psychology*, *71*(2), 155-164.

Wright, D. B., Mathews, S. A., & Skagerberg, E. M. (2005). Social recognition memory: The effect of other people's responses for previously seen and unseen items. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, *11*(3), 200-209.

Wright, D. B., Self, G., & Justice, C. (2000). Memory conformity: Exploring misinformation effects when presented by another person. *British Journal of Psychology*, *91*, 189-202.

Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New-York: John Wiley & Sons.

Yarmey, A. D. (2001). Expert testimony: Does eyewitness memory research have probative value for the courts? *Canadian Psychology*, *42*(2), 92-100.

Yavari-D'Hellendourt, N. (2000). « Diabolisation » et « normalisation » de l'islam. Une analyse du discours télévisuel en France. In P. Bréchon & J.-P. Willaime (Eds.), *Médias et religions en mémoire* (pp. 63-91). Paris : Presses Universitaires de France.

Zaragoza, M. S., & Koshmider III, J. W. (1989). Misled subjects may know more than their performance implies. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *15*(2), 246-255.

Zaragoza, M. S., & Lane, S. M. (1994). Source misattributions and the suggestibility of eyewitness memory. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *20*(4), 934-945.

Zaragoza, M. S., & Mitchell, K. J. (1996). Repeated exposure to suggestion and the creation of false memories. *Psychological Science*, *7*(5), 294-300.

Zaragoza, M. S., McCloskey, M., & Jamis, M. (1987). Misleading postevent information and recall of the original event: Further evidence against the memory impairment hypothesis. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, *13*(1), 36-44.

Zoellner, L. A., Foa, E. B., Brigidi, B. D., & Przeworski, A. (2000). Are trauma victims susceptible to “false memories”? *Journal of Abnormal Psychology*, *109*(3), 517-524.

Webographie

ramoc.blogs.allocine.fr

www.anti-scientologie.ch/crns-nathalie-luca.htm

www.festival-idf.fr

www.hellfest.fr

www.psych.wustl.edu/memory/stimuli/scs.htm

www.religioustolerance.org

www.snopes.com/rumors/wtcface.asp

GLOSSAIRE

ADUA : Ami d'Un ami (Campion-Vincent & Renard, 1992, 2002).

Anova : Analyse Of Variance.

Alceste : Analyse de Lexèmes Co-occurrents dans les Énoncés Simples d'un Texte Écrit (Alceste, 2005).

APS : Auto-Présentation Segmentée (voir Méric, 2003).

BAS : Backward Association Strength ou force associative « en arrière » (Roediger, Watson, McDermott, & Gallo, 2001).

DPM : Désordre de la Personnalité Multiple (Spanos, 1998).

DRM : Paradigme d'étude des faux souvenirs mis au point par Deese (1959b), Roediger et McDermott (1995).

DSM : Diagnostic and Statistical Manual (DSM-IV, 1996).

FAS : Forward Association Strength ou force associative « an avant » (Roediger, Watson, McDermott, & Gallo, 2001).

IAR : Implicit Associative Response ou réponse associative implicite (Underwood, 1965).

Image R+ : Image représentant une église favorable à une population croyante.

Image R- : Image représentant une salle du royaume des Témoins de Jéhovah favorable à une population non-croyante.

Jugement R : Jugement Remember ou « souvenir » (Tulving, 1985).

Jugement K : Jugement Know ou « savoir » (Tulving, 1985).

Liste R- : Liste d'associés au terme religion à connotation majoritairement négative et fournis par des participants non-croyants.

Liste R+ : Liste d'associés au terme religion à connotation majoritairement positive et fournis par des participants croyants.

MIVILUDES : Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires.

MRC : Mouvements Religieux Contestés.

NMR : Nouveaux Mouvements Religieux.

PVSR : Présentation Visuelle Sérielle Rapide (voir Méric, 2003).

ROS : Religious Orientation Scale (Allport & Ross, 1967).

SAC : Source of Activation Confusion ou confusion de la source de l'activation (Ayers & Reder, 1998).

SRA : Satanic Ritual Abuse ou abus rituels sataniques (Richardson, Best, & Bromley, 1991a)/

Uce : Unité de contexte élémentaire (Alceste, 2005).

INDEX DES FIGURES

FIGURE 1.1. SCHÉMATISATION DES ATTITUDES RELIGIEUSES (D'APRÈS WULFF, 1997, P. 635).....38
FIGURE 3.1. RÉPARTITION DES RÉPONSES RELATIVES AU DEGRÉ DE CROYANCE SUR L'ÉCHELLE DE 0 À 100 70
FIGURE 3.2. RÉPARTITION DES PARTICIPANTS EN FONCTION DE LEURS RÉPONSES AUX DEUX ITEMS RELATIFS AUX CROYANCES RELIGIEUSES.....72
FIGURE 3.3. RÉPARTITION DES UCE ANALYSÉES DANS LES CLASSES 75
FIGURE 3.4. CLASSES ISSUES DE LA CLASSIFICATION DESCENDANTE HIÉRARCHIQUE ET RELATIONS D'OPPOSITION ENTRE CLASSES.....85
FIGURE 3.5. ANALYSE FACTORIELLE DES CORRESPONDANCES.....87
FIGURE 6.1. POURCENTAGE DE PARTICIPANTS RAPPELANT LE LEURRE SELON LE TYPE DE LISTE.....171
FIGURE 6.2. POURCENTAGE DE PARTICIPANTS RAPPELANT LE LEURRE « RELIGION » EN FONCTION DE LA LISTE EXPÉRIMENTALE TRAITÉE ET DE LA CROYANCE RELIGIEUSE.....172
FIGURE 6.3. ÉVALUATIONS MOYENNES EN RECONNAISSANCE DES LEURRES EN FONCTION DE LA LISTE 174
FIGURE 6.4. ÉVALUATIONS MOYENNES EN RECONNAISSANCE DES DIFFÉRENTS TYPES DE MOTS LIÉS AUX LISTES EXPÉRIMENTALES ET DES DISTRACTEURS.....176
FIGURE 6.5. POURCENTAGES DE PARTICIPANTS PRÉTENDANT AVOIR ENTENDU LE LEURRE « RELIGION » SELON LA LISTE EXPÉRIMENTALE ET LA CROYANCE 177
FIGURE 7.1. EXEMPLE DE MATÉRIEL UTILISÉ PAR ALLPORT ET POSTMAN (1945) DONT LA DESCRIPTION CONSTITUE LE POINT DE DÉPART DES CHAÎNES DE REPRODUCTION (TIRÉ D'ALLPORT & POSTMAN, 1945, P. 71).....202
FIGURE 7.2. ÉVOLUTION DU POURCENTAGE MOYEN DE DÉTAILS RAPPELÉS DANS 11 CHAÎNES SELON LA POSITION DU PARTICIPANT DANS LA CHAÎNE (D'APRÈS ALLPORT & POSTMAN, 1945, P. 76).....203
FIGURE 8.1. ÉVOLUTION DU NOMBRE DE PUBLICATIONS COMPORTANT DANS LEUR TITRE « RUMEUR* », « RUMOUR* » OU « RUMOR* » INDEXÉES DANS LA BASE DE DONNÉES PSYCINFO DE 1910 À 2010 217
FIGURE 8.2. IMAGES RUMORALES SATANIQUES AYANT CIRCULÉ SUR INTERNET SUITE AUX ATTENTATS DU 11 SEPTEMBRE 2001 (TIRÉES DE WWW.SNOPES.COM/RUMORS/WTCFACE.ASP).....238
FIGURE 10.1. REPRÉSENTATION SCHÉMATIQUE DU RÉSEAU SÉMANTIQUE DU CONCEPT « DORMIR » (D'APRÈS ROEDIGER, BALOTA, & WATSON, 2001, P. 97).....288
FIGURE 11.1. IMAGE-CIBLE R+ « ÉGLISE » (TIRÉE DE WWW.FESTIVAL-IDF.FR).....303
FIGURE 11.2. IMAGE-CIBLE R- « SECTE » (TIRÉE DE RAMOC.BLOGS.ALLOCINE.FR) 304
FIGURE 11.3. EXEMPLE D'IMAGE DE REMPLISSAGE UTILISÉE, LA « PEDRERA » DE GAUDÍ À BARCELONE 305
FIGURE 11.4. EXEMPLE D'IMAGE DE REMPLISSAGE UTILISÉE, LE BÂTIMENT DU TERTRE DE L'UNIVERSITÉ DE NANTES.....305
FIGURE 11.5. EXEMPLE D'IMAGE DE REMPLISSAGE UTILISÉE, DES BUILDINGS À MANCHESTER.....306
FIGURE 11.6. ÉVOLUTION DES ÉVALUATIONS EFFECTUÉES SUR LES DEUX IMAGES-CIBLES CONFONDUES SELON LE GROUPE 324

FIGURE 11.7. ÉVALUATIONS MOYENNES ATTRIBUÉES À CHACUNE DES IMAGES-CIBLES AU QUESTIONNAIRE 1 PAR LES PARTICIPANTS DU GROUPE EXPÉRIMENTAL SELON LEUR POSITIONNEMENT RELIGIEUX 327

FIGURE 11.8. ÉVALUATIONS MOYENNES ATTRIBUÉES À CHACUNE DES IMAGES-CIBLES AU QUESTIONNAIRE 2 PAR LES PARTICIPANTS DU GROUPE EXPÉRIMENTAL SELON LEUR POSITIONNEMENT RELIGIEUX 328

FIGURE 11.9. ÉVALUATIONS MOYENNES ATTRIBUÉES À CHACUNE DES IMAGES-CIBLES AU QUESTIONNAIRE 3 PAR LES PARTICIPANTS DU GROUPE EXPÉRIMENTAL SELON LEUR POSITIONNEMENT RELIGIEUX 328

FIGURE 11.10. ÉVALUATIONS MOYENNES ATTRIBUÉES À CHACUNE DES IMAGES-CIBLES AUX QUESTIONNAIRES 2 ET 3 PAR LES PARTICIPANTS DU GROUPE CONTRÔLE SELON LEUR POSITIONNEMENT RELIGIEUX 329

FIGURE 11.11. ÉVOLUTION DES ÉVALUATIONS EFFECTUÉES SUR R+ PAR LES PARTICIPANTS DES DEUX GROUPES SELON LEUR POSITIONNEMENT RELIGIEUX 330

FIGURE 11.12. ÉVOLUTION DES ÉVALUATIONS EFFECTUÉES SUR R- PAR LES PARTICIPANTS DES DEUX GROUPES SELON LEUR POSITIONNEMENT RELIGIEUX 331

FIGURE 11.13. ÉVOLUTION DES ÉVALUATIONS EFFECTUÉES SUR CHACUNE DES IMAGES-CIBLES PAR LES PARTICIPANTS DES DEUX GROUPES 332

FIGURE 11.14. POURCENTAGES DE PARTICIPANTS EFFECTUANT UNE CONFUSION SE SOURCE SELON L'IMAGE ET LE POSITIONNEMENT RELIGIEUX 334

FIGURE A. : RÉPARTITION DES RÉPONSES RELATIVES AU DEGRÉ DE CROYANCE DES TROIS ÉTUDES 346

FIGURE B. : RÉPARTITION DES PARTICIPANTS EN FONCTION DE LEURS RÉPONSES AUX DEUX ITEMS RELATIFS AUX CROYANCES RELIGIEUSES POUR LES TROIS ÉTUDES 347

INDEX DES TABLEAUX

TABLEAU 3.1. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 1 ISSUE DE L'ANALYSE STANDARD 76
TABLEAU 3.2. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 2 ISSUE DE L'ANALYSE STANDARD 78
TABLEAU 3.3. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 3 ISSUE DE L'ANALYSE STANDARD 79
TABLEAU 3.4. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 4 ISSUE DE L'ANALYSE STANDARD 80
TABLEAU 3.5. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 5 ISSUE DE L'ANALYSE STANDARD 82
TABLEAU 3.6. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 6 ISSUE DE L'ANALYSE STANDARD 83
TABLEAU 3.7. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 1 ASSOCIÉE À LA MODALITÉ « APPARTENANCE NON » ISSUE DE L'ANALYSE TRI-CROISÉ 89
TABLEAU 3.8. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 2 ASSOCIÉE À LA MODALITÉ « APPARTENANCE OUI » ISSUE DE L'ANALYSE TRI-CROISÉ.....90
TABLEAU 6.1. MOTS ASSOCIÉS CONSTITUTIFS DES LISTES EXPÉRIMENTALES « RELIGION + » ET « RELIGION - » PRÉSENTÉS PAR ORDRE DÉCROISSANT DE FORCE D'ASSOCIATION.....158
TABLEAU 6.2. MOTS ASSOCIÉS CONSTITUTIFS DES LISTES DE REMPLISSAGE « JUSTICE » ET « MÉMOIRE » PRÉSENTÉS PAR ORDRE DÉCROISSANT DE FRÉQUENCE D'ASSOCIATION (FERRAND, 2001, PP. 706, 709).....160
TABLEAU 6.3. ITEMS PROPOSÉS LORS DE LA TÂCHE DE RECONNAISSANCE, LIÉS ET NON LIÉS AUX QUATRE LISTES UTILISÉES.....161
TABLEAU 6.4. EFFECTIF (ET *POURCENTAGE* DE L'EFFECTIF TOTAL) DE PARTICIPANTS DANS CHAQUE CONDITION EXPÉRIMENTALE 170
TABLEAU 9.1. PLAN EXPÉRIMENTAL DE L'EXPÉRIENCE 2 DE LOFTUS, MILLER ET BURNS (1978) 251
TABLEAU 10.1. CARACTÉRISTIQUES DES TRACES CONSTITUANT LE SOUVENIR D'UN ÉVÉNEMENT ET TYPE DE JUGEMENT ASSOCIÉ DANS LA THÉORIE DE BRAINERD ET REYNA (2005) 277
TABLEAU 10.2. TYPES DE JUGEMENTS, DE DÉCISIONS ET D'ERREURS (JUGEMENT/DÉCISION ; *ERREUR*) EFFECTUÉS EN RECONNAISSANCE SELON LA NATURE DE L'ITEM ET DES TRACES RÉCUPÉRÉES (D'APRÈS BRAINERD & REYNA, 1998, PP. 84, 90).....278
TABLEAU 11.1. RÉCAPITULATIF DES PHASES DE L'EXPÉRIENCE 3 DES COMPLICES ET DES PARTICIPANTS DU GROUPE EXPÉRIMENTAL ET DU GROUPE CONTRÔLE.....318
TABLEAU 11.2. EFFECTIF (ET *POURCENTAGE* DE L'EFFECTIF TOTAL) DE PARTICIPANTS DANS CHAQUE CONDITION EXPÉRIMENTALE 326
TABLEAU A.1. MOTS PRODUITS LORS DE LA TÂCHE D'ASSOCIATION LIBRE SUR L'INDUCTEUR « RELIGION » (APRÈS « NETTOYAGE » DU CORPUS) PRÉSENTÉS PAR ORDRE DÉCROISSANT DU NOMBRE D'OCCURRENCES 417
TABLEAU A.2. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 1 ASSOCIÉE À LA MODALITÉ « DEGRÉ INFÉRIEUR À 50 » ISSUE DE L'ANALYSE TRI-CROISÉ ALCESTE 421
TABLEAU A.3. FORMES CONSTITUTIVES DE LA CLASSE 2 ASSOCIÉE À LA MODALITÉ « DEGRÉ SUPÉRIEUR OU ÉGAL À 50 » ISSUE DE L'ANALYSE TRI-CROISÉ ALCESTE.....421
TABLEAU A.4. RÉPONSES BRUTES EFFECTUÉES À LA QUESTION OUVERTE (APRÈS « NETTOYAGE » DU CORPUS) SELON LE DEGRÉ DE CROYANCE DU PARTICIPANT PRÉSENTÉ PAR ORDRE CROISSANT 422
TABLEAU B.1. TYPE ET NOMBRE D'INTRUSIONS OBSERVÉES EN RAPPEL PAR ORDRE DÉCROISSANT DU NOMBRE D'OCCURRENCES 445
TABLEAU C.1. MOYENNES ET *ÉCARTS-TYPES* DES ÉVALUATIONS EFFECTUÉES DANS CHAQUE CONDITION 471

ANNEXES

TABLE DES ANNEXES

ANNEXES A : ÉTUDE 1 415

A.1. : QUESTIONNAIRE 415
A.2. : ASSOCIÉS PRODUITS 417
A.3. : CLASSES SELON LE DEGRÉ DE CROYANCE 421
A.4. : RÉPONSES PRODUITES À LA QUESTION OUVERTE 422

ANNEXES B : ÉTUDE 2 439

B.1. : LIVRET DE RÉPONSE (CONDITION R-) 439
B.2. : QUESTIONNAIRE SUR L'UNIVERSITÉ 443
B.3. : INTRUSIONS EFFECTUÉES EN RAPPEL 445

ANNEXES C : ÉTUDE 3 447

C.1. : DIAPORAMA DE LA PHASE D'ÉTUDE 447
C.2. : FIGURE DE REY 458
C.3. : EXEMPLE DE DIAPORAMA UTILISE EN RECONNAISSANCE 459
C.4. : FEUILLE DE RÉPONSE EN RECONNAISSANCE 1 466
C.5. : FEUILLE DE RÉPONSE EN RECONNAISSANCE 2 467
C.6. : FEUILLE DE RÉPONSE EN RECONNAISSANCE 3 468
C.7. : QUESTIONNAIRE SUR L'UNIVERSITÉ 469
C.8. : DESCRIPTION DES DONNÉES 471

ANNEXES A : ÉTUDE 1

A.1. : QUESTIONNAIRE

Ce questionnaire est anonyme. Merci d'y répondre de manière spontanée et honnête. Vos réponses resteront confidentielles.

Age :

Sexe :

Profession / Formation :

1. Donnez 5 à 8 mots qui vous viennent à l'esprit quand on vous évoque le mot « religion ».

……
……
……
……
……
……
……
……

2. Indiquez à l'aide d'une croix votre degré de croyance religieuse sur cette échelle.

0 correspond à l'absence totale de croyance et 100 à une croyance très forte

0 100

3. Estimez vous appartenir à l'une des religions qui suivent, si oui laquelle :

☐ oui
- ☐ bouddhiste
- ☐ catholique
- ☐ juive
- ☐ musulmane
- ☐ orthodoxe
- ☐ protestante
- ☐ autre (précisez) :

☐ non

4. En quelques mots, décrivez la manière dont vous vivez ou non la religion.

……
……
……
……

Nous vous remercions d'avoir répondu à ces questions.

A.2. : ASSOCIÉS PRODUITS

Tableau A.1. Mots produits lors de la tâche d'association libre sur l'inducteur « religion » (après « nettoyage » du corpus) présentés par ordre décroissant du nombre d'occurrences

Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences
église	208	tradition	9	valeur	5
dieu	205	bouddhiste	8	bonne sœur	4
croyance	197	catholicisme	8	chant	4
prière	82	lieu de culte	8	crucifix	4
guerre	75	paradis	8	diable	4
foi	71	sacré	8	divinité	4
prêtre	60	tolérance	8	esprit	4
jésus-christ	53	croyant	7	inquisition	4
croix	51	extrémisme	7	interdits	4
catholique	50	intolérance	7	inutile	4
secte	50	judaïsme	7	jerusalem	4
musulman	42	respect	7	noël	4
messe	39	voile	7	obligation	4
culte	38	coutume	6	paix	4
bible	36	culture	6	pardon	4
mariage	32	enfer	6	partage	4
conflit	29	histoire	6	pasteur	4
mosquée	29	illusion	6	plusieurs	4
islam	27	morale	6	société	4
baptême	26	mort	6	adepte	3
christianisme	26	orthodoxe	6	aide	3
chrétien	25	personnel	6	appartenance	3
spiritualité	20	pouvoir	6	athéisme	3
pape	19	soumission	6	bougie	3
athée	17	superstition	6	choix	3
curé	17	vierge marie	6	cierge	3
communion	14	argent	5	communauté	3
dogme	13	bouddha	5	contrainte	3
rituel	13	confession	5	croisade	3
coran	12	endoctrinement	5	dépendance	3
pratiquant	12	espoir	5	doctrine	3
pratique	12	fanatisme	5	engagement	3
bouddhisme	11	fidèle	5	espérance	3
mensonge	11	irrationnel	5	fête	3
amour	10	mythe	5	hostie	3
catéchisme	10	rassemblement	5	hypocrisie	3
protestant	10	recueillement	5	intégrisme	3
rite	10	règle	5	laïcité	3
cérémonie	9	sacrifice	5	livre sacré	3
différence	9	saint	5	manipulation	3
juif	9	temple	5	moine	3

Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences
monothéiste	3	lumière divine	2	béatitude	1
opinion	3	mecque	2	bénédiction	1
pêcher	3	monastère	2	béquille	1
peur	3	monothéisme	2	besoin	1
principe	3	multiple	2	bêtise	1
protestantisme	3	offrande	2	bien-être	1
rassurant	3	opium du peuple	2	blanc	1
sectarisme	3	pays	2	blasphème	1
soutien	3	pêché	2	bleu marine	1
spirituel	3	pensée	2	bonheur	1
symbole	3	polythéiste	2	cadre	1
synagogue	3	prier	2	carcan	1
vatican	3	propagande	2	cathédrale	1
agnostique	2	quête	2	cercle	1
allah	2	restriction	2	cercle fermé	1
âme	2	résurrection	2	cercueil	1
ange	2	réveillez-vous	2	chaleur	1
anglican	2	rigidité	2	chapelet	1
apôtre	2	sacre	2	chef spirituel	1
art	2	sacrement	2	chorale	1
autel	2	sectaire	2	civilisation	1
autorité	2	soutane	2	clergé	1
bien	2	tabou	2	cliché	1
célébration	2	torah	2	clivage	1
chapelle	2	variées	2	cloche	1
chemin	2	abbaye	1	code	1
chrétienté	2	aberration	1	col blanc	1
ciel	2	absurdité	1	commémoration	1
croire	2	actualité	1	communautarisme	1
dérive	2	adam	1	confessionnal	1
discrimination	2	addiction	1	confiance	1
éducation	2	adhésion	1	conscience	1
enterrement	2	adulé	1	contrôle	1
entreaide	2	affabulation	1	controverse	1
extrême	2	affiliation	1	conversion	1
extrémiste	2	aliénation	1	conviction	1
famille	2	alliance	1	création de l'esprit humain	1
fanatique	2	altruisme	1	crédulité	1
fermé	2	amen	1	croit	1
ferveur	2	apaisement	1	danger	1
groupe	2	appel de dieu	1	dangereux	1
humanité	2	arbitraire	1	débile	1
icône	2	architecture	1	démon	1
idéologie	2	arriéré	1	démotivation	1
imagination	2	aspiration	1	déresponsabilisation	1
imam	2	asservissement	1	despote	1
incompréhension	2	attachement	1	destinée	1
interdiction	2	auréole	1	diacre	1
islamisme	2	austère	1	dichotomie bien-mal	1
laïque	2	autre	1	différente	1
lumière	2	banc	1	dimanche	1

Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences
disciple	1	généreux	1	moïse	1
discipline	1	génocide	1	monument	1
discorde	1	gourou	1	mouvement	1
discussion	1	grand	1	mouvement de groupe	1
diverse	1	groupement d'individus	1	musique	1
diversité	1	guérison	1	mysticisme	1
division	1	guider	1	naïveté	1
dogmatique	1	guide spirituel	1	nécessité	1
dogmatisme	1	habit	1	nombre	1
don	1	hallal	1	non-crédible	1
don de soi	1	hérétique	1	non-foi	1
doute	1	hitler	1	nonne	1
école coranique	1	idéalisation	1	norme	1
écrit	1	idéaux	1	obscurantisme	1
écriture	1	identification	1	occulte	1
enchaînement	1	identité	1	opium	1
énervement	1	idiotie	1	opposition	1
enfance	1	ignorance	1	ordre	1
enfant	1	individuel	1	orgue	1
enfant de cœur	1	indulgence	1	origine	1
enfermement	1	injustice	1	oussama ben laden	1
engrenage	1	institution	1	paganisme	1
enrichissement	1	interculturel	1	païen	1
enrôlement	1	intime	1	pâques	1
ensemble	1	invention	1	parabole	1
épanouissement	1	investissement	1	paradoxe	1
érudit	1	irréel	1	pauvre	1
eschatologie	1	jean-paul II	1	pèlerinage	1
estime de soi	1	joie	1	pensée commune	1
étape	1	judée	1	pensée unique	1
étoile	1	liberté	1	philosophie de vie	1
évangile	1	liberté de culte	1	piété	1
évolution	1	lieu	1	pluralité	1
excès	1	lieu de prière	1	polémique	1
exorcisme	1	lieu de recueil	1	polythéisme	1
exploitation	1	lieu de recueillement	1	porc	1
facilité	1	livre	1	privée	1
façon de vivre	1	lourdes	1	profession de foi	1
faible	1	machisme	1	promesse	1
fatalisme	1	mahomet	1	prospérité	1
faux	1	mal	1	prudence	1
fermeture	1	malheur	1	quelque chose après la mort	1
fermeture d'esprit	1	manipulation de l'esprit	1	question	1
fidélité	1	marié	1	rabbin	1
folie	1	marx	1	radical	1
fondement	1	massacre	1	ramadan	1
force	1	méditation	1	rameau	1
formatage	1	menteur	1	rassure	1
foule	1	minaret	1	réductionnisme	1
foutaise	1	mode de vie	1	réflexion	1
frontière	1	moins de liberté	1	refus de la réalité	1

Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences	Associés	Nombre d'occurrences
relation	1	signe	1	témoin de jéhovah	1
relier	1	signe distinctif	1	terrorisme	1
religieux	1	sociabilité	1	texte	1
relique	1	sœur	1	transmission	1
réunion	1	sœur marie thérèse	1	union	1
rigide	1	solidarité	1	unité	1
rigueur	1	solution	1	universalité	1
riz	1	sorcellerie	1	utopie	1
s'abandonner à	1	souffle	1	vénération	1
sagesse	1	soumis	1	vibration	1
sanctuaire	1	stéréotype	1	vide	1
sang	1	structure	1	vie de l'esprit	1
satan	1	style de vie	1	vin	1
scientologie	1	subjectif	1	voilé	1
secret	1	subjectivité	1	wicca	1
sérieux	1	supercherie	1	yahvé	1
service	1	supérieur	1	zen	1
sexe	1				

A.3. : CLASSES SELON LE DEGRÉ DE CROYANCE

Tableau A.2. Formes constitutives de la Classe 1 associée à la modalité « degré inférieur à 50 » issue de l'analyse tri-croisé Alceste

Forme	Chi2	Nombre d'uce classe 1	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 1
guerre+	7,83	57	75	76
voile+	4,39	7	7	100
illusion<	3,75	6	6	100
soumission+	3,75	6	6	100
endoctrin+er	3,12	5	5	100
regle+	3,12	5	5	100

Tableau A.3. Formes constitutives de la Classe 2 associée à la modalité « degré supérieur ou égal à 50 » issue de l'analyse tri-croisé Alceste

Forme	Chi2	Nombre d'uce classe 2	Nombre total d'uce classées	Pourcentage d'uce classe 2
amour+	16,67	10	10	100
priere+	14,24	46	82	56,1
pratiqu+er	7,14	9	12	75
respect+	6,85	6	7	85,71
paix	6,56	4	4	100
personnel+	5,28	5	6	83,33
lieudeculte	4,71	6	8	75
tolerance	4,71	6	8	75
foi	4,6	35	71	49,3
rassemblement+	3,77	4	5	80
sacrifice+	3,77	4	5	80
espoir+	3,77	4	5	80
jui+f	3,19	6	9	66,67

A.4. : RÉPONSES PRODUITES À LA QUESTION OUVERTE

Tableau A.4. Réponses brutes effectuées à la question ouverte (après « nettoyage » du corpus) selon le degré de croyance du participant présenté par ordre croissant

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
0	non	Non ouverture d'esprit, sujet de discorde, de guerre, manière de se rassurer pour certains, culpabilité, affligeant, enfermement…
0	non	Je vis très bien sans. Je pense que je suis assez réaliste pour ne pas me fournir de faux espoirs d'aide spirituelle. On peut vivre sans et on peut faire des choses bien sans. La bienveillance n'est pas le monopole de la religion.
0	non	Pour moi la seule croyance est celle de la nature et ce n'est pas une religion mais une philosophie.
0	non	/
0	non	Je le vis très bien.
0	non	Je ne la vis pas car je n'ai besoin de personne pour avoir ma propre opinion sur la vie ni pour me dicter une conduite.
0	non	Je trouve que la religion est beaucoup trop présente surtout dans les écoles privées où il y a un véritable endoctrinement des enfants. De plus, si un élément scientifique vient contredire la bible, cette nouveauté est d'emblée rejetée.
0	non	Je suis athée, antidogmatique et je pense que les croyances doivent rester personnelles et n'ont pas besoin d'être affichées, ni faire l'objet de règles imposées par une minorité.
0	non	Je ne la vis pas.
0	non	Je n'adhère à aucune religion. Je crois en des valeurs, mais qui ne sont pas prônées par une religion en particulier.
0	non	Je n'ai aucune croyance religieuse, je n'en vois pas l'intérêt et ne ressens pas le besoin d'appartenir à une religion. Pour moi la religion est abstraite. Cependant je ne suis pas contre ceux qui vivent que par leur religion.
0	non	Je respecte les personnes ayant des croyances religieuses tout en pensant que ça vient de leur éducation et en imaginant que ça leur permet de gérer leur peur face à ce qu'ils ne connaissent pas ou ce dont ils ont peur.
0	non	Je ne vis pas avec mais plutôt à côté quand par exemple certaines personnes que je côtois sont croyantes, j'ai du mal à comprendre pourquoi, et ça donne lieu à des débats bizarres.
0	non	Je vis très bien sans. Mais je suis ouverte à discussion.
0	non	Je ne me sens pas impliqué dans une religion, j'ai néanmoins des choses en lesquelles je crois, on peut dire une certaine forme de croyance.
0	non	Je respecte toutes formes de religion, même si je ressens de l'incompréhension vis à vis des personnes qui la pratiquent sur certains points comme la vie après la mort…
0	non	Je conçois que l'on puisse avoir le besoin ou envie de croire en quelque chose pour ressentir une espèce de "soutien" mais moi je n'en ai pas besoin et la religion me laisse indifférente malgré certains de ses principes qui me semblent souvent extrémistes.
0	non	Pour moi toutes les religions sont irrationnelles du coup je n'arrive pas à y croire cependant il me semble important de les connaître un peu, cela peut nous faire comprendre certaines choses de l'histoire de l'Humanité.
0	non	Je ne la vis pas, je l'ai en horreur.
0	non	Je ne la vis pas mais la tolère.
0	non	Religion enferme les gens dans une croyance qui cache parfois la réalité.
0	non	/

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
0	non	Dans l'ensemble je le vis bien, mais regrette de ne pas avoir reçu de culture religieuse en particulier concernant l'Histoire.
0	non	Je vis bien ma non croyance, je n'ai pas besoin de l'aide d'une religion pour avoir une ligne de conduite.
0	non	Je fais mes choix personnels en fonction de mes propres règles et je suis consciente que les effets et conséquences de mes paroles et actions ne sont dus qu'à mes propres choix, sans intervention supérieure d'aucune façon.
0	non	Je me demande pourquoi les gens se rattachent à des idéaux, et à des dogmes, traditions qui n'ont de fondements que dans la croyance de masse, et "faire comme les autres", si ils n'y croient pas, il se passera quoi ?
0	non	Je ne la vis pas.
0	non	Pour moi la religion est sectaire. Je n'adhère pas.
0	non	Je ne suis pas croyante depuis très longtemps, même si je respecte les gens croyants, je trouve que la religion divise trop les peuples.
0	non	Je ne suis pas du tout croyante, pour moi la religion ressemble fortement à une secte.
0	non	Ca ne m'intéresse pas beaucoup, mais je respecte les croyances des autres.
0	non	/
0	non	Pas intéressée. Je comprends peu la dominance du catholicisme en France et l'intolérance envers les autres religions. J'ai l'impression que les personnes fréquentant les églises sont souvent les moins tolérantes, alors que ne c'est pas le message qu'ils veulent faire passer. Un peu trop conservateur.
0	non	Une religion est un espoir en une vie au-delà de ce monde pour des gens qui n'ont pas eu la chance d'en avoir une belle ici-bas. Ce n'est pas mon cas…
0	non	Je suis athée et pour moi la religion est une bêtise car elle ne provoque que des guerres entre peuples ayant des appartenances religieuses différentes. Mais je respecte tout à fait les gens qui croient si cela ne va pas à l'extrême.
0	non	Je respecte les croyances religieuses des personnes qui m'entourent.
0	non	Je peux comprendre pourquoi un individu croit en une divinité mais pas comment.
0	non	Je conçois que l'on puisse croire en un ou plusieurs dieu(x), cela permet d'avoir aide, soutien et de trouver des causes (à son malheur?). Je trouve par contre que la religion est beaucoup trop politique et a beaucoup trop d'enjeux économiques et politiques et qu'elle peut être source de divisions (guerres, discrimination, génocide...). Je ne crois cependant en rien, je crois en la Science, qui, pour l'instant, me satisfait.
0	non	Personnellement, je ne la vis pas, si elle peut aider certaines personnes tant mieux tant que ça ne leur met pas des œillères et que ça ne les empêche pas de penser par eux-mêmes. Je pense qu'elle constitue une béquille sur laquelle les gens se reposent par faute de ne pas avoir de réponse à leurs questions.
0	non	Je ne vis pas la religion, je crois en l'humanité, je respecte ceux qui pratiquent une religion quelle qu'elle soit. La religion ne m'intéresse absolument pas.
0	non	Étant athée je me sens plus libre de mes décisions et de mes actions. Je respecte néanmoins les personnes croyantes même si pour moi le fait de croire en un Dieu est une façon de se rassurer, d'avoir de l'espoir, de vivre en communauté.
0	non	C'est quelque chose de relativement abstrait pour moi car je n'ai pas de croyances religieuses. Mais j'aimerais apprendre à connaître certaines religions car aujourd'hui certaines sont "reconstruites" par l'homme.
0	non	La religion est une chose à laquelle l'homme a besoin de se raccrocher. Il a souvent besoin de croire en quelque chose, ça le rassure. Personnellement, je suis très rationnelle et vis très bien sans aucune croyance.
0	non	Je ne la vis pas.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
0	non	Je respecte les personnes croyantes en telle ou telle religion, chacun est libre de vivre comme il le souhaite. Cependant, je trouve révoltant les guerres et les conflits dus aux religions.
0	non	N'y croyant pas, je ne peux pas dire que je la vis. Je m'y intéresse un peu, mais c'est plus pour acquérir de la culture G ou comprendre les différents conflits qui y sont associés.
0	non	Je suis athée mais je m'intéresse au fait religieux car ceci me permet d'avoir une manière de comprendre l'évolution du Monde autrement que par l'aspect économique.
0	non	Je ne me sens pas concernée (quelque soit la religion).
0	non	Je suis athée, je ne crois en aucun Dieu. Je pense même que croire à une religion est malsain; d'ailleurs les religions quelles qu'elles soient me font peur. J'y vois un caractère sectaire.
0	non	Je respecte ceux qui croient en un dieu. Les religions permettent aux gens de se rassurer, donnent des réponses à certaines questions. Mais, pour moi, je n'ai pas besoin de croire en un dieu pour me sentir bien.
0	non	Pour moi, la religion n'influence pas ma vie. Ce n'est pas quelque chose d'important ni de déterminant. J'aurais même tendance à m'en éloigner autant que possible.
0	non	Cela ne me gêne pas de voir les autres croire en une religion, chacun est libre de croire ce qu'il veut. Cela ne me pose aucun problème de côtoyer des gens croyants et/ou pratiquants.
0	non	Je vis très bien ma "non-religiosité". Je me sens maîtresse de ma vie, je n'ai de compte à rendre qu'à ma conscience. Je comprends les croyants mais je ne partage pas leurs sentiments. Je revendique ce statut.
0	non	La religion permet de n'avoir plus peur de ce qui va nous arriver demain. La foi peut être aveuglante et dangereuse. C'est un truc d'être humain.
0	non	/
0	non	Je ne conçois pas le fait qu'une "force suprême" nous guide à travers les différentes épreuves rencontrées au cours de la vie, mais je conçois le fait que cela puisse aider certaines personnes à affronter ces épreuves.
0	non	Je ne pratique aucune religion donc ne fréquente aucun lieu de culte, excepté lorsqu'il s'agit d'aller à un mariage, un baptême ou un enterrement.
0	non	Pour moi, la religion, étant non croyante, est une façon pour les croyants de trouver du sens à ce qui leur arrive et c'est un support pour les aider à appréhender la mort plus facilement. C'est une solution de facilité.
0	non	Aucun intérêt personnel sans pour autant avoir des préjugés ou être intolérante. Chacun fait comme il l'entend.
0	non	Je n'en ai pas car je ne pense pas qu'un Dieu existe. De plus je n'ai pas envie qu'on dirige ma vie et surtout pas par une personne qui n'existe pas. Mais que les autres croient en un Dieu, cela ne me dérange pas.
0	non	Je ne vis pas du tout dans la religion et mes proches non plus. Je n'y connais pas grand chose. La religion est très éloignée de moi. Elle ne me concerne pas du tout.
0	non	J'ai du mal à supporter les individus qui sont convaincus "d'être dans la bonne voie", ceux qui cherchent à persuader autrui qu'il ne peut être bien uniquement parce qu'il a trouvé une réponse dans les croyances.
0	non	Elle empêche le discernement, entrave la liberté de penser.
0	non	Je peux comprendre que l'on croit à dieu mais je trouve ça absurde. Avec tous les malheurs qui existent dans ce monde, je trouve ça très naïf et très lâche de les associer à dieu.
0	non	Je ne la vis pas car je ne suis pas croyante, mais je pense que la religion fait beaucoup de dégâts partout dans le monde.
0	non	Selon moi on ne vit pas la religion, on la subit c'est pour ça que je ne la vis pas. La religion est synonyme d'être suprême et ça n'existe pas.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
0	non	Je ne crois en aucune religion et je n'en éprouve pas le besoin.
0	non	Je suis totalement non-croyante, je trouve que ça n'apporte rien de positif à part la division des populations et l'intolérance à ceux qui ne croient pas aux mêmes choses. Les plus grands massacres étaient liés à la religion donc je déteste ces croyances sans preuve de l'existence d'un quelconque dieu.
0	non	Je la vis très très occasionnellement lors de mariages, baptêmes ou enterrements. Je me rends dans une église parce que je n'ai pas le choix.
0	non	Je respecte totalement le fait que les gens aient la foi en une religion, je trouve ça enrichissant culturellement même si je ne suis pas croyante en une religion.
0	non	Je me réserve mon libre arbitre, je ne mets pas de "dieu" sur les choses de la vie qui nous sont inconnues. Je le vis plutôt très bien.
0	non	Je n'y crois pas du tout, pour moi, les gens y croient car ils ne sont pas assez forts en eux donc ils ne trouvent que ce soutien. La religion ne va qu'à sens unique.
0	non	Elle est présente par des évènements comme les enterrements ou mariages. Je la ressens par l'ancienne génération (grands-parents) et par son emprise culturelle dans notre société mais elle n'a pas de place réelle dans ma vie.
0	non	Je ne me sens pas du tout impliquée dans une religion. Le monde religieux est pour moi inconnu, mais je pense que certains vivent grâce à cela.
0	non	Je ne suis pas du tout croyant, la seule religion que je côtoie dans ma vie c'est celle des autres que je respecte et cela ne va pas plus loin.
0	non	Je ne la vis pas. Ca ne m'intéresse pas du tout.
0	non	Je ne crois en aucun Dieu, aucune religion et cela ne me fait rien, je vis très bien les expériences de la vie comme ça. Je suis cependant très tolérante.
0	non	Je ne crois en aucun dieu ni aucune religion. Je ne pense pas être plus malheureux qu'un croyant. Cependant, je pense comprendre pourquoi certaines personnes ont besoin de croire en quelque chose.
0	non	Je ne suis pas croyante car rien ne prouve que Dieu existe.
0	non	Je ne la vis pas.
0	non	Elle m'est indifférente, puisque je ne crois en aucune religion. Je n'en vois pas l'intérêt puisque je n'ai pas besoin "d'espérer", ce qui était nécessaire à un moment de l'histoire, comme pendant les guerres.
0	philosophie du cœur	Je vois la religion comme un guide de vie de mouton. Cela révèle la fâcheuse tendance humaine de vouloir tout expliquer objectallement (sic).
0	catholique	Je ne m'y intéresse pas, c'est une perte de temps. Hormis la prouesse architecturale, je ne vais pas me rendre volontairement pour une messe.
0	catholique	/
1	non	Je respecte ceux qui ont une religion mais ce n'est pas pour autant que je m'y intéresse.
1	non	J'espère une vie après la mort mais pas de dieu ni de paradis ou d'enfer.
1	non	Je respecte les croyances des autres personnes et tente même de m'y intéresser pour mieux les comprendre. Cependant, j'ai fait le choix de ne pratiquer aucune religion et j'assume ce choix tout comme ceux qui choisissent une religion. Je ne cherche pas à rallier les autres personnes à mon opinion.
1	non	Je respecte chaque opinion mais n'adhère à aucune croyance.
1	non	J'ai tenté de faire résilier mon baptême mais c'est impossible même si c'est le choix de mes parents je ne peux m'y soustraire en conséquence je n'ai pas fait baptiser mes enfants car la religion quelle qu'elle soit doit être un choix individuel et non familial.
1	non	Je me sens bien, je n'ai pas recours à des prières ou actes pour invoquer ou remercier quelque chose.
1	non	En incompréhension et en conflit par rapport à la religion.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
1	non	Je n'ai fait partie d'aucune religion et je ne me suis jamais assez renseigné pour savoir quelle religion me conviendrait le mieux. Je ne suis pas croyant.
1	non	Elle est extérieure pour moi, chacun pense ce qu'il veut, la religion est une croyance comme une autre, parmi d'autres … Je n'y attache pas d'importance.
1	non	/
1	catholique	La religion est une croyance, un espoir pour ceux qui ont peur de la mort. Je n'y vois que supercherie, mensonge, manipulation et guerre. Mais respecte les croyants de toutes les religions.
1	catholique	Je ne vis pas la religion, je ne suis pas croyante.
2	non	Je ne vois pas de nécessité de croire en quelque chose de supérieur. S'il est possible de vivre sans une superstition qui n'engendre que guerre et intolérance alors autant s'en passer. Cependant je peux comprendre que les personnes aient besoin d'y croire et n'avance pas qu'un jour je ne ressentirais pas ce besoin.
2	non	La religion ne m'apporte rien dans la vie.
2	non	Je suis athée, je ne suis pas croyante.
2	non	Je pense qu'il n'existe aucun dieu mais que les différentes religions qui existent servent d'unités entre les personnes vivant dans la société.
2	non	Je n'aime pas spécialement la religion. Ca aide les personnes à trouver "un chemin" mais cela entraine plus de conflits qu'autre chose dans l'histoire de l'humanité.
2	non	Je ne me sens pas concernée. Sauf par la misère dans laquelle certaines religions plongent des pays et des individus.
3	non	Difficile de décrire la manière dont on ne vit pas la religion.
3	non	/
3	non	Je ne suis pas croyante mais j'essaye de comprendre l'histoire de la religion.
3	non	Agnostique respectant les croyants et non croyants.
3	non	Je ne suis pas quelqu'un de croyant. Mes parents m'ont baptisée et je regrette de ne pas avoir pu choisir mais je ne pratique pas. De plus la religion est pour moi seulement une manière différente d'appréhender des faits comme la mort.
3	non	Je respecte les croyances des autres mais cela ne m'intéresse pas d'appartenir à telle ou telle religion. Je n'en vois pas l'utilité.
3	non	Ca ne me dérange pas de ne pas me référer en quelque sorte à quelque chose de supérieur. Pour moi, on est les seuls responsables de ses actes, pensées.
3	non	Je ne suis pas croyant j'ai été baptisé mais c'est tout. Pour moi il n'existe pas de Dieu.
3	non	Je n'ai pas été éduquée avec une croyance quelconque et cela ne me gêne aucunement aujourd'hui. Au contraire, je trouve cela très bien, je n'ai aucune excuse pour ne pas aller à l'église le dimanche.
3	non	Je pense que la religion est nécessaire pour certaines personnes mais pas pour moi car je trouve un but ailleurs.
3	non	Pas un choix, je ne suis pas croyante.
3	non	Je me porte très bien sans religion, je n'ai pas la sensation qu'il me manque quelque chose.
3	non	J'ai eu une éducation catholique mais pas vraiment pratiquante. J'ai fait du catéchisme quand j'étais jeune. À cette période, je me posais pas énormément de questions, j'y croyais, mais à l'âge du lycée j'ai vite compris que la religion était juste une création pour rassurer l'homme. Donc je suis devenue athée.
3	non	/
4	non	Je ne vais pas à l'église (ou autre), je ne prie pas de dieu particulier, je ne suis pas de rythme de vie particulier que peuvent imposer certaines religions …
4	non	Chacun est libre de croire en ce qu'il veut. Mais il est très malheureux de voir que cela provoque beaucoup de mal.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
4	non	Je pense qu'on n'a pas besoin d'adhérer à une religion pour être croyant que c'est à nous de nous poser les questions et d'y répondre alors que les religions nous donnent un modèle à suivre.
4	non	Je trouve "beau" que certaines personnes aient foi et fondent leur vie là-dessus, ils ne perdent jamais espoir, personnellement, je n'y arrive pas.
4	non	Je ne suis croyante en aucune religion, pour moi ce n'est qu'une sorte de superstition, un moyen de se rassurer et de tout rattacher, bonnes ou mauvaises choses sur son Dieu.
4	non	Je respecte le choix des personnes qui pratiquent une religion mais j'ai fait le choix de ne pas m'engager dans un parcours religieux, car selon moi, ça me permet de garder une liberté d'esprit.
4	non	Ne m'a jamais rien apporté…
4	non	Je ne partage pas l'avis des croyants, je trouve cela sans intérêt.
4	non	Je ne sais pas !
4	non	R.A.S.
4	non	Tant que rien n'est réellement fondé, je n'y crois pas, mais ce n'est pas pour autant que j'empêche les autres de cultiver leurs croyances, et si un jour on peut m'expliquer l'existence de "Dieu" alors je serais forcé d'y croire.
4	non	Je trouve ça ridicule, je suis athée et j'ai du mal à respecter certaines idées.
4	non	Je suis Athée voir Agnostique. Je ne peux avoir la prétention de dire ou non qu'il existe un être transcendantal mais pour moi je ne crois pas à un être omniscient à qui on peut se référer en cas de problème. Par contre, je respecte les croyances lorsqu'elles sont positives pour l'individu.
4	non	La religion m'est extérieure, je la vois comme un élément du monde. Je respecte les croyants tant que leur foi n'empiète ni sur l'espace public, ni sur les droits universels de l'Homme et du Citoyen. Je m'autorise de fait à pouvoir critiquer librement les croyances-mêmes.
4	non	Je suis tolérante mais non croyante du moins je ne crois en aucun Dieu ou autres formes de spiritualité. Disons que je crois en des choses plus "concrètes" même si le fait que je sois en psychologie crée un paradoxe.
4	non	Je ne la vis plus du tout et je ne sens bien sans. Ayant un esprit très scientifique, les "hypothèses" religieuses n'ont aucune valeur pour moi quand elles concernent le monde, sa signification, sa compréhension.
4	non	Je n'appartiens à aucune religion, car je n'adhère pas à ce genre de croyance. Par contre, j'admets totalement que certains puissent y trouver un quelconque apport, puissent avoir besoin de croire en quelque chose.
4	non	Je ne ressens pas le besoin de ma raccrocher à une religion quelconque, pour l'instant, pour moi la Religion créer des dégâts et rapporte que très peu de solutions dans nos sociétés, au contraire !
4	non	Je ne suis pas croyante d'un point de vue religieux, je ne crois pas en la bible et à ce qu'on apprend au catéchisme. Mais je crois à quelque chose, mais pas de la même manière que les personnes religieuses.
4	non	Je suis sensible aux églises, monuments et croyances religieuses par curiosité et désir de compréhension mais je suis complètement athée.
4	non	Je ne crois pas en l'existence d'un Dieu quel qu'il soit, ni en la réincarnation (ou autres croyances irrationnelles) mais je respecte toute croyance, estimant qu'on ne peut pas prouver que Dieu existe, ni qu'il n'existe pas.
4	non	Je ne pratique ni ne crois en une religion particulière.
4	non	Je ne crois en aucun dieu mais j'aurais peut-être ma propre religion qui serait basée sur l'ordre et la puissance de la nature. Aucun code, aucune règle mais un sentiment quant à la force de l'ordre de la nature qui ordonnerait le vivant et le non vivant.
4	non	N'étant pas croyante, je ne vis pas la religion.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
4	catholique	Baptisée mais non croyante, la religion n'intervient pas dans ma vie, et je vis cela très bien.
5	non	Je considère la religion comme une sorte de mythologie. Pour moi la religion n'est pas croire en Dieu mais en nous-mêmes.
5	non	Je crois en la spiritualité de l'Être Humain, pas en un Dieu qui laverait nos fautes, trop facile!!
5	non	R.A.S.
5	non	Je ne m'intéresse pas du tout à cela. Pour moi les gens croyants le sont car ça leur procure sans doute un sentiment de sécurité. Je suis plus en accord avec le bouddhisme qui n'est pas une religion!
5	non	Je le vis bien.
5	non	Je ne crois pas à la religion mais je ne critique pas ceux qui y croient du moment qu'on n'essaie pas de me faire changer d'avis.
5	non	Chacun est libre de croire à ce qu'il veut, cependant je ne comprends pas les attitudes extrémistes de certains groupes.
5	catholique	J'ai suivi la religion du baptême à la confirmation. Dès que j'ai eu le choix j'ai choisi de ne plus pratiquer.
6	non	La religion est la recherche d'aide et une manière de donner un sens à la réalité.
6	non	Pour moi, la religion n'a pas d'importance, mais je respecte les croyants et toute forme de religion.
6	non	Je ne suis pas pratiquante et peu croyante, la religion ne compte donc pas vraiment dans ma vie.
6	non	La religion, pour moi, est quelque chose qui peut aider mais qui peut aussi détruire.
6	non	La religion sert de guide et sert au pouvoir.
6	non	Je vis en fonction de ce que je crois être bien pour moi et aussi pour les gens qui m'entourent. Croire en soi est déjà bien.
6	non	Je m'intéresse peu à la religion, mais je n'ai rien contre.
6	non	Je ne vis pas la religion.
6	non	La religion est libre pour chacun, et ne devrait en aucun cas interférer dans les rapports avec les autres, or elle peut dériver parfois, aller jusqu'au fanatisme ce qui a provoqué, provoque et provoquera beaucoup de morts.
6	non	Je ne ressens pas le besoin de croire en quelque chose. Je suis baptisée catholique mais ne pratique absolument pas. Je pense qu'appartenir à une religion est un signe de faiblesse (croire en quelque chose ou quelqu'un pour vivre mieux). Mais je respecte l'opinion de chacun ainsi que les différentes religions possibles.
6	non	Je considère qu'il faut respecter la libre opinion de chacun, ce n'est pas parce que je n'y crois pas que je ne tolère pas ceux qui croient en une religion. Je ne suis pas baptisée, je ne vais jamais à la messe.
6	non	La religion n'est pas importante pour moi mais je comprends qu'elle puisse l'être pour d'autres. Je la respecte.
6	non	Je vis bien en état agnostique, il n'y a pas de contraintes.
6	non	Je ne pratique aucune religion.
6	catholique	Je ne vais pas à l'église car je ne suis pas croyante.
7	non	Je ne crois en aucun dieu mais quand même.
7	non	Avec respect. À l'origine de multiples guerres, espoir. C'est pour moi quelque chose de très complexe mais d'incontournable.
7	non	Appartient à chacun de vivre ou non sa propre religion. Ne doit pas entrer dans les critères de personnalité de quelqu'un.
7	non	Je ne crois pas en un dieu mais je crois qu'il eut y avoir des choses qui dépassent l'homme. La religion a été trop manipulée pour que je puisse en avoir une image positive.
7	non	/

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
7	non	Je vis très bien sans religion. Je ne crois qu'en ce que je vois et je n'ai pas besoin de me rattacher à une croyance pour pouvoir être heureuse, ma seule croyance est ma famille.
7	non	Je ne suis pas croyante. Néanmoins, je m'interroge beaucoup sur les croyances des autres tout en les respectant. Par contre, je dois la "subir" notamment en faisant acte de présence, par politesse, aux différentes cérémonies.
7	non	Je vis très bien le fait d'appartenir à aucune religion et respecte les croyances des autres.
7	non	J'accepte la croyance des personnes et n'importe quelle croyance, je veux dire quelque soit la religion. Je respecte ces croyances. Par contre, je n'y crois pas et je n'aime pas que l'on me convainc d'y croire.
8	non	Pour moi il existe quelque chose mais quoi je ne sais pas.
8	non	Je pense qu'il existe une puissance supérieure qu'on ne peut pas qualifier de Dieu.
8	non	Elle peut être dogmatique et être cultivée à des fins politiques et dictatoriales. Mais aussi elle peut sauver les gens en situation difficile voire extrême… Elle apporte un but et une règle de vie. Il existe toutes formes de croyances (peut être très large: la science, un domaine qu'on aime, les tarots, la littérature,..) et donc de religion.
8	catholique	Je suis catholique par rapport à ma famille mais non pratiquante. Je n'adhère pas réellement aux principes de celle-ci.
9	non	/
9	non	Je côtois une famille très croyante et très fermée d'esprit alors je me sens athée et ouverte à leurs propos.
9	non	Croire en "quelque chose" qui peut être Dieu n'a pas la nécessité d'avoir une religion.
9	non	Je suis athée, pas agnostique, je crois en des choses abstraites, mais je ne les attribue à aucune religion; ce qui ne m'empêche pas d'apprendre à les connaître, sinon, comment saurais-je que je ne m'y rattache en aucune manière?
9	non	Je ne la vis pas mais je l'observe et je note qu'elle est source de conflits alors que ce n'est pas son but. Chacun peut croire en ce qu'il veut et ne doit pas critiquer les croyances des autres.
9	non	Je suis athée, cependant j'aime croire que chaque personne possède quelque chose de l'ordre du "divin". Je respecte et m'intéresse aux différentes religions dans le monde. Celles-ci font partie intégrante d'une culture.
9	non	Je ne vis pas la religion car je ne crois pas en Dieu. Cela ne me dérange pas par contre de parler de croyances avec d'autres et de débattre sur l'existence ou non de Dieu.
9	non	Ai été élevée dans la religion catholique. Me suis détachée à l'adolescence. Depuis je ne vais plus à l'église et ne crois plus en Dieu.
9	non	Je ne pratique pas de religion, j'ai des croyances personnelles sur toutes les questions existentielles mais ne je souhaite pas les relier avec telle ou telle religion.
9	non	Je ne vis pas la religion comme je ne suis pas croyante, pour moi elle n'occupe pas une place importante dans ma vie.
9	catholique	Je suis catholique par tradition, pas par conviction.
9	catholique	Quelque chose qui peut différencier les personnes. C'est une tradition. quelque chose qui perdure de moins en moins, en effet de plus en plus de personnes se disent sans religion. Pour ma part, la religion est loin d'être contraignante.
10	non	Je ne suis pas du tout croyante, je ne m'intéresse pas vraiment aux religions et ne suis pas beaucoup renseignée quant à leur pratique. Tout ce qui est religion me fait vite penser à une sorte de secte plus libérée et plus acceptée.
10	non	Je ne suis pas croyante mais je respecte les croyants cependant je pense qu'il y a beaucoup d'abus et que bien souvent la religion devient une excuse à de nombreux actes barbares. Les hommes ne sont pas honnêtes et ont besoin de se justifier en permanence. La religion a été salie par les Hommes tout au long de l'histoire.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
10	non	Je ne la vis pas au quotidien mais je ne fais aucune différence entre toutes les religions qui existent, toutes reposent sur une série d'histoires et de coutumes sans intérêt ou improuvables.
10	animisme	Je ne la vis pas je la subis par le biais des médias.
10	bouddhiste	Le bouddhisme représente pour moi une façon de vivre et une ouverture d'esprit.
10	catholique	Je ne vais pas à l'église ni me recueillir dans un endroit religieux mais je participe aux fêtes religieuses qui réunissent la famille (Noël, Pâques…).
10	catholique	Semi croyante - non pratiquante
10	catholique	J'ai été élevée dans la religion catholique, mes parents sont croyants et pratiquants. Aujourd'hui, je ne me sens pas croyante, mais je garde malgré tout une culture religieuse.
11	non	Je ne pense pas appartenir à une religion quelle qu'elle soit. Ce n'est pas, pour moi, un thème de la vie très important, en tous cas pour le moment.
11	non	Je vis la religion de l'extérieur. J'écoute ceux qui me parlent de leur croyance mais je n'y adhère pas. Je ne crois que ce que je vois mais je n'ai rien contre les croyances.
11	non	Je pense que certaines valeurs de différentes religions sont bonnes, j'espère qu'il y a quelque chose après la mort, mais quoi ???
11	non	Je ne la vis pas mais la perçois comme un moyen qu'ont trouvé les Hommes pour mieux vivre une réalité parfois difficilement supportable. Je l'associe à une "béquille" sur laquelle les gens s'appuient pour ne pas aller trop mal.
11	non	Je ne la vis pas car mes parents ne sont pas trop "religion", mais j'ai quand même été baptisée. Jamais personne ne m'a obligé à être croyante (c'est bien). C'est bien et juste de laisser chacun choisir sa religion ou pas.
11	catholique	/
12	non	Pour moi la religion, c'est une croyance qui aide les gens à mieux accepter l'idée de mort et à expliquer ce que la science n'explique pas.
12	non	C'est pratique d'avoir "quelqu'un" envers qui se tourner lorsqu'on a perdu espoir, c'est pour cela que je ne veux pas croire en Dieu, je sais que ce n'est qu'une création de l'Homme qui lui est utile pour mieux accepter la réalité.
12	non	Je ne la vis pas: ni église, ni prière ni autre.
12	non	La religion, pour moi, n'est pas essentielle pour se sentir bien, heureux. Elle peut peut-être aider certaines personnes mais n'est, je pense, pas nécessaire.
12	catholique	Je ne pratique pas, mais par ma famille je me sens quand même chrétienne.
13	non	Je ne suis pas une religion particulière, mais plutôt une philosophie de vie. J'utilise la prière en cas d'urgence, lors de situations difficiles où je ne sais pas quoi faire ou quand j'ai besoin d'aide.
13	non	/
13	non	Pas croyante. Ne suis pas baptisée. Trouve ça plus aspect surnaturel. Cela peut aider des gens, je ne pense pas en avoir besoin. Pour moi, après la mort: Rien.
13	non	J'ai eu une éducation catholique plus ou moins pratiquante, fais plusieurs communions. Depuis, j'ai perdu la foi. Je ne crois pas en l'existence d'un Dieu. Je vais parfois à l'église pour faire plaisir à ma grand-mère très croyante.
13	catholique	Fabrication d'une crèche lors des fêtes de Noël.
13	catholique	Par des échanges, accompagnement de personnes handicapées. Par tous les petits moments de la vie partagés.
14	non	Je me considère comme athée, la religion qui m'intéresse le plus est le bouddhisme, car c'est une recherche sur soi, une recherche de paix intérieure.
14	non	Je ne la vis pas. Mais je peux comprendre ceux qui la vivent.
14	catholique	Je ne suis pas croyante mais des personnes dans ma famille le sont et donc je participe à certaines cérémonies (baptêmes…).
14	chamanique	Davantage une sorte de croyance en des choses nous dépassant, imprégnant toute chose vivante, ne pouvant pas toujours être perçues, faute de savoir ou de le vouloir.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
15	non	Je ne vais plus à l'église depuis plusieurs années sauf pour de grandes occasions.
15	non	Je ne la vis pas, je n'y crois pas, la religion ne fait pas partie de ma vie.
15	non	Je respecte les personnes appartenant à ces religions mais je n'en prends pas parti.
15	catholique	Issue d'une famille catholique j'ai été baptisée mais j'ai été libre de pratiquer ou non la religion. Je ne suis donc pas pratiquante mais je ne suis pas hostile à ceux qui pratiquent.
16	non	J'ai été élevée dans la religion catholique mais je ne crois pas en dieu ni toutes autres formes de représentation mais j'ai tout de même été baptisée, fait ma première communion et été à l'église chaque dimanche lorsque j'étais chez mes grands-parents.
16	non	Pour moi le fait d'appartenir à une religion en particulier est réducteur car s'il y a bien un "Dieu" alors il est le même pour tous. Donc je peux croire en quelque chose mais je ne me positionne pas sur une religion. Peut être le bouddhisme...
16	catholique	Je n'ai aucune pratique ni pensée religieuse en dehors des évènements "familiaux": décès, mariages, messes du souvenir, baptêmes…
16	croyante en une religion les regroupant toutes	Je ne vis pas en étant pratiquante (aller à la messe, réciter des prières …) je la vis plutôt intérieurement, dans un rapport plus spirituel que religieux je dirais. Pour moi, ça n'est pas la même chose, ça vient plus d'un sentiment profond plutôt que de simples récitations de prières.
17	non	J'ai été catholique (baptême, communion…) mais aujourd'hui je ne le suis plus (après réflexion).
17	non	Je respecte celle des autres, j'aime en parler, avoir les points de vue de chacun mais sans croire moi-même en une certaine religion.
17	non	Je ne crois pas à la religion, ni à Dieu mais il m'arrive de dire "s'il vous plait faites que…" comme si il y avait une personne supérieure mais sans vraiment y croire.
17	non	Je n'ai pas l'impression d'avoir une manière de vivre la religion. J'ai certaines tendances, certaines préférences pour telle ou telle religion ou manière de voir les choses, mais, je n'effectue pas de positionnement particulier.
17	catholique	Je suis quasiment Athée. Je suis juste catholique dans le sens où j'ai été baptisée. Je ne suis pas pratiquante.
17	protestante	Respecte les gens qui sont croyants mais ne participe pas aux événements religieux.
18	catholique	J'estime appartenir à une religion par le seul fait d'avoir été baptisée à la naissance, sinon je n'estime pas être croyante, je ne vais jamais à l'église sauf exception, mariage, baptême. La religion amène trop de conflit et de guerre.
18	catholique	J'appartiens à une religion car petite j'ai été baptisée et j'ai également fait ma communion, mais les choses se perdent avec le temps et je ne pratique plus. Cependant j'ai beaucoup de respect.
18	protestante	Je n'y appartiens qu'officieusement.
19	non	Je n'ai aucune religion. Je ne crois pas en un "Dieu" supérieur. Je n'agirais pas en fonction d'une croyance quelconque.
19	non	/
19	catholique	Je me considère comme issue d'un milieu catholique, mais je ne pratique pas et je ne suis pas vraiment croyante.
20	non	Pour vivre, certaines personnes disent qu'il faut avoir la foi. Mais cela ne veut pas dire obligatoirement la foi en un Dieu. Moi j'ai foi en des valeurs comme l'amour, le respect, le travail et la paix.
20	non	Je respecte la religion des autres mais j'ai un esprit critique contre les religions que je considère pour certaines comme des "sectes".
20	non	Je ne suis ni croyante, ni pratiquante mais je respecte le choix d'autrui dans sa pratique religieuse (sauf extrémisme).
20	catholique	La religion n'a pas beaucoup d'importance pour moi, je ne pratique pas. Elle reste importante dans ma famille, surtout pour mes grands-parents.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
20	catholique	Je ne pratique pas les rituels catholiques mais je me définis comme catholique. Si je ne le faisais pas, je ne souhaiterais pas me marier à l'église et que mes futurs enfants soient baptisés.
20	catholique	Je suis catholique car baptisée et j'ai fait ma communion mais quotidiennement je n'estime pas y appartenir. La religion catholique ne reflète en rien mes idées.
20	musulmane	En fait, je suis née dans un pays où 98% des gens sont musulmans, donc si on me demande ma religion je dis que je suis musulmane, puisqu'on me l'a enseigné depuis toute petite. Sinon, moi je prends les choses avec distance. Je crois qu'il y a un Dieu, mais je ne suis pas à fond dedans. Je vois d'abord ce qui est bien ou mal pour mon entourage et pour moi aussi. Je ne mets pas tout ce qui m'arrive sur la responsabilité de Dieu. Pour moi c'est le hasard ou sinon ma destinée.
21	non	Je ne suis pour ainsi dire pas croyante je n'ai pas été élevée dans un milieu religieux, je n'ai eu aucune éducation religieuse. Je suis plutôt agnostique, je crois ce que je voie.
21	non	Le mot religion ne veut pas dire grand chose si vous parlez de spiritualité dans la religion, OK, elle peut être absolument inexistante dans les religions, d'où le dogmatisme.
21	non	Je l'ai vécue dans mon éducation et aujourd'hui je m'en suis détachée. Je trouve ça intéressant comme sujet à étudier mais au niveau de ma vie j'en suis indifférente.
21	catholique	Je suis baptisée, j'ai fait du catéchisme ainsi que la petite communion et la profession de foi mais je ne me sens pas concernée par ce qui touche à la religion. Je ne suis absolument pas pratiquante.
21	catholique	Je ne pratique pas, j'assiste à la messe régulièrement mais seulement dans le cadre de mon harmonie. Il peut m'arriver de prier lorsque j'ai "des idées noires".
22	non	Issue d'une famille catholique et baptisée je ne me sens néanmoins pas en appartenance à cette religion ni à aucune autre. La religion ne devrait pas être imposée, ce doit être un choix!
22	non	Pour moi, la religion est une question d'environnement, ceux qui sont croyants le sont parce que leur entourage l'est. La religion est une manière pour l'homme de se persuader qu'il n'est pas en ce monde pour rien et que ce n'est pas par hasard. C'est une manière de se rassurer sur la mort de se dire que ce n'est pas la fin.
22	non	Je ne suis pas croyante, et je le vis bien, cela ne me pose aucun problème dans la vie quotidienne.
22	non	La religion m'intéresse du point de vue des cultures. De l'antiquité à nos jours, les religions polythéistes m'intéressent juste pour ma culture personnelle. Je suis athée, non baptisée; dans ma famille, la religion n'a pas sa place.
22	bouddhiste	Respect, tolérance, non-violence envers les autres.
22	catholique	La religion est présente dans le domaine éducatif, dans la transmission de valeurs. Mais elle peut être source de conflit aujourd'hui avec les couples mixtes par exemple.
22	catholique	Croyance en un Dieu. Aucune attraction de la pratique.
23	non	Je pense qu'elle est loin d'être essentielle et pourtant je trouve qu'elle a une place trop grande dans le monde actuel.
23	non	Pour moi la religion de type catholique, protestante ou autres sont différentes du bouddhisme qui est plus une philosophie de vie, une manière différente de penser et c'est plus vers cela que je me rapproche. Je vois plutôt que religion, le terme "philosophie de vie".
23	non	Il s'agit plus d'idées et d'une philosophie de vie qui me parlent et de valeurs dont je me sens proche (tolérance, amour, respect). Je n'adhère pas beaucoup aux croyances surnaturelles.
24	catholique	Je fais partie d'un groupe MRJC (Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne) toutefois je ne pratique aucunement. Nous faisons simplement des actions d'aide humanitaire.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
24	paganisme	La religion devrait être une question d'harmonie, de bien-être avec soi-même; pas une question de devoir et d'obligation mais d'état d'esprit.
25	croyance libre	Vivre notre vie tout simplement en faisant ce qui nous paraît juste. Je ne crois pas aux pêchés. Je ne crois pas aux religions qui dictent nos conduites. Je crois que notre esprit perdure après la mort.
26	non	Je ne pratique aucune religion. Je ne connais pas bien d'ailleurs tout ce qui touche à la religion mais je n'ai pas non plus envie de m'y intéresser.
26	catholique	Ce n'est pas vécu comme un choix, mais comme un modèle d'éducation. On m'a simplement inculqué les bases du catholicisme. Je ne suis pas, ou très peu pratiquante.
27	non	Ce n'est pas important pour moi.
27	non	Je ne suis ni croyante, ni pratiquante, mais j'aime à penser qu'il y a quelque chose (quelqu'un) au dessus de tout ce qu'on a pu découvrir sur le monde. Je suis curieuse et ouverte sur ce sujet qui m'intrigue.
27	non	Je n'appartiens pas à une religion en particulier, mais je me sens proche de la pensée bouddhiste et hindouiste.
27	catholique	Je suis croyante mais cependant pas pratiquante. Je ne crois pas non plus à la création du monde par Dieu. N'étant pas pratiquante, la religion n'est pas dans l'acte mais dans la pensée.
28	non	Le plus sincèrement possible.
28	catholique	La religion ne réside pas dans le fait d'aller par exemple dans un lieu de culte, tels jours. Pour moi le simple fait d'avoir une croyance religieuse suffit, mais cela va bien au-delà, c'est une question de valeur, d'agir, d'être tolérant...
28	catholique	Je ne suis pas très croyante et par conséquent pas très pratiquante.
29	catholique	J'ai été baptisée, mais je suis non pratiquante.
29	catholique	Je pense qu'on n'a pas besoin d'aller tous les dimanches à la messe ou bien de se recueillir dans un endroit en particulier pour croire en Dieu (ou autre). Je pense aussi que chacun vit sa religion à sa manière et que même, dans une même religion, tout le monde ne voit pas les choses de la même manière.
30	catholique	Je crois qu'il y a quelque chose mais je ne sais pas quoi, j'ai une éducation catholique donc j'ai forcement intégré des principes, elle me semble une bonne manière de vivre avec les autres pour moi c'est ça la religion mais je ne suis pas pratiquante.
30	catholique	Pas de pratique de la religion, mais petite croyance quand même.
31	catholique	Je vis la religion dans le sens où je suis issue d'une famille très pratiquante et imprégnée de ce milieu bien que moi-même ne sois pas croyante.
31	catholique	Je crois que Dieu est en nous c'est à dire que nous choisissons de faire le bien ou le mal dans notre vie. Je suis de culture catholique mais je ne suis pas pratiquante car je rejette le clergé pour des raisons idéologiques.
32	catholique	Je n'aime pas le mot religion, pour moi ça s'associe à une dictature où l'on est obligé de faire certaines choses. Je crois en certaines choses mais je suis libre.
32	catholique	C'est une valeur familiale, je suis catholique non pratiquante, j'y crois et n'y crois pas, si cela me plait d'y croire, mais dans le fond c'est pour que l'homme ne soit pas seul, s'explique les phénomènes dont il a peur.
33	non	Je ne la vis pas, je la regarde et essaye de comprendre toutes les religions, mais sans véritablement approfondir.
34	catholique	Je suis catholique cependant je ne suis pas du tout pratiquante. Trop d'événements négatifs, je n'y crois plus.
34	catholique	Lorsque j'étais petite j'ai fait ma communion, maintenant en étant un peu plus grande, j'estime avoir une croyance mais je ne suis en quelque sorte pas pratiquante c'est à dire que je vais peu à l'église.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
35	agnostique	Ayant eu une éducation religieuse (catéchisme, baptême, communion, profession de foi) dont je ne garde pas spécialement un souvenir "génialissime", je ne me suis pas encore positionnée personnellement; mais je la trouve rassurante et utile.
35	catholique	L'appartenance à la religion catholique se manifeste surtout par le respect des fêtes telles que Noël, Pâques. Mais je considère que la croyance en Dieu dépasse les différences entre religions et donc au niveau de la foi je ne me sens affiliée à aucune d'entre elles.
36	non	La religion = moyen pour l'homme de croire à son existence; elle permet de donner une raison de vivre.
36	catholique	J'ai fait baptême, première communion, profession de foi et confirmation suite à quatre ans d'aumônerie, mais avec le recul je ne sais plus si je crois vraiment à tout ça ou si j'ai fait ça pour "suivre le groupe", c'est pourquoi je me place aujourd'hui en tant que non pratiquante mais ouverte à toutes les religions, car cela reste intéressant.
36	catholique	Je suis croyante mais en partie, c'est-à-dire que je sélectionne et je ne pratique pas.
37	catholique	Je vis la religion en priant certains soirs seule, en allant pour les fêtes de Noël à l'église en famille.
38	oui	J'ai été très pratiquante il y a quelques années mais ça n'est plus le cas. La religion était pour moi une façon de s'accrocher à un espoir et une croyance pour "vivre mieux".
39	non	Je pense que la religion est avant tout personnelle, elle se pratique de façon plus ou moins importante selon les gens mais cela n'a pas de rapport avec la force de la croyance. Il n'y a pas besoin de grands "fondements" pour croire en quelque chose.
39	catholique	Je crois en un dieu. Je suis chrétienne mais je ne pratique pas la religion. Pour moi, la religion n'est pas indispensable.
40	catholique	Je suis baptisée, j'ai effectué ma profession de foi, me marierais sans doute à l'église mais je ne suis pas pratiquante. Je vais à l'église pour les grandes occasions.
40	catholique	On peut le vivre au jour le jour sans pour autant suivre toutes les sortes de rituels qu'elle implique.
40	catholique	Je ne suis pas pratiquante. C'est plus une "tradition" familiale. Mes parents le sont un peu plus et cela m'influence forcément.
41	catholique	Je ne pratique pas mais j'ai une croyance en quelque chose que je ne saurais expliquer. Sensation qu'il y a peut être quelque chose après la mort, que l'humain n'est pas seul.
43	non	Je crois plus ou moins en dieu mais je n'adhère à aucune religion. Ce que j'éprouve est une conviction personnelle. Je crois en quelque chose sans trop savoir en quoi mais je ne suis pas associée à une religion en particulier, malgré que je sois baptisée et que je vive avec un musulman. La religion n'a que très peu d'impact dans ma vie.
43	catholique	Je pense que j'y crois, je ne sais pas trop en fait, c'est assez ambigu. Je ne pratique pas.
43	catholique	Je ne la vis pas, c'est plutôt une éducation religieuse et une tolérance envers l'autre.
45	non	Je ne prie pas souvent, je ne vais jamais à l'église mais je crois en quelque chose à ma façon surtout dans les passes difficiles.
45	catholique	Je la vis en famille: messe le dimanche et messes plus importantes pour Noël, Pâques, la Toussaint. Mais je m'en éloigne. Parfois prières, tout particulièrement dans des moments de la vie particulièrement difficiles. En dehors de la pratique, c'est aussi une façon de vivre avec les autres, de voir le monde.
46	non	Je suis baptisée, et j'ai fait ma communion, malgré ça, les épreuves de la vie ont fait que je suis devenue athée. Mais j'aimerais me marier à l'église quand même.
46	catholique	Je ne suis pas pratiquante, je ne sais pas si je dois y croire ou non. Mais cela ne m'empêche pas d'espérer qu'il existe "autre chose". Mais la religion ne fait pas du tout partie intégrante de ma vie.
46	catholique	Je me pose des questions sans avoir à ce jour des réponses.
47	non	Pour moi la religion est dans mon cœur. Je crois en Dieu mais n'appartiens à aucune religion bien que je les respecte car il y a du "bon" dans chacune.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
47	catholique	J'aime croire en quelque chose, mais je ne pratique pas. Je n'ai pas de pression particulière.
47	catholique	La religion pour moi me permet de me rappeler d'un être cher disparu.
47	catholique	Je la vis comme une semi-croyance, une foi en quelque chose de mal défini que chacun a au fond de lui et qui lui apporte une certaine force.
48	non	Je pense que chacun a ses croyances et celles-ci ne se rattachent pas forcément aux grandes religions comme la religion catholique ou musulmane. Tout le monde croit en quelque chose même si on ne l'appelle pas tous Dieu.
48	catholique	Je suis catholique non pratiquante. Je suis seulement baptisée par rapport aux traditions familiales.
49	catholique	Je suis baptisée et j'ai été en école privée (cours de catéchisme) mais je ne suis pas pratiquante. C'est seulement dans les mauvaises périodes de la vie que j'espère qu'il existe un Dieu.
50	non	Aucune éducation religieuse du fait que mes parents ne voulaient en aucun cas nous imposer cela. Ils estiment que c'est à nous de nous faire nos propres opinions.
50	bouddhiste	J'adhère à la plupart de leurs idées. Cette religion me semble la plus proche de ma façon de voir les choses. En revanche, je ne pratique pas.
50	catholique	Je n'ai pas de problème avec la manière de vivre ma religion.
50	catholique	Je suis tolérante envers les gens qui pratiquent toute religion. Moi-même, je ne suis pas pratiquante. Je ne renie pas toute croyance.
50	catholique	Questionnement.
50	catholique	Croyante plus que pratiquante. Avec les années, tendance à s'inscrire un peu plus dans la pratique et à y rechercher "un soutien".
50	catholique	Je crois en Dieu mais je suis très peu pratiquante.
51	catholique	Je ne suis pas pratiquante mais me considère catholique.
51	catholique	Par certaines choses je crois en un dieu qui pourrait me venir en aide, mais je ne pense pas être une croyante très forte du fait de tous les "détails" qui sont incohérents avec le monde actuel et la science en l'occurrence.
52	la religion du cœur	La religion du cœur!
52	catholique	J'ai fait mes deux communions. Maintenant, je ne m'occupe pas spécialement de la religion c'est-à-dire que je ne vais quasiment jamais à l'église sauf pour des exceptions comme baptême ou autre.
52	catholique	Je suis non pratiquante, parfois croyante. La religion permet parfois de garder espoir.
52	catholique	/
53	catholique	Je pense être croyante mais peu pratiquante.
53	catholique	Je ne vais plus à l'église, juste pour les grandes occasions. Je crois en Dieu tout simplement.
53	catholique	Je ne suis que modérément pratiquante car je pense que l'Église ne représente pas les valeurs qu'elle prône.
53	catholique	Quelquefois pratiquante, ça dépend des moments et des situations…
53	catholique	La messe de temps en temps, des lectures, des réflexions personnelles.
54	non	La religion peut être un modèle de conduite à suivre alors je comprends que l'on puisse suivre ses "règles" comme mode de référence.
55	non	Croyance en plusieurs choses = réincarnation, sensation de mal-être lors de "pêchés" (prière) rare, esprit des personnes mortes autour de nous. Pas de croyance spécifique en un Dieu.
55	catholique	J'y crois mais je ne suis pas pratiquante. Cela m'aide, me rassure. C'est tout.
56	non	J'ai des croyances religieuses qui sont de différentes religions (catho, bouddhiste, juive…) mais je n'adhère à aucune d'elles à 100%. Je crois dans le sacré et c'est cela qui est important pour moi. Je pratique des rituels sacrés qui ne sont pas religieux.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
56	catholique	C'est plus spirituel que dogmatique. Je l'adapte à la vie de tous les jours plutôt que d'être fermée sur les textes bibliques.
56	catholique	Je ne suis pas pratiquante. J'y crois quand ça m'arrange. C'est une manière de se rassurer et de sentir qu'on n'est pas seule, qu'il y a quelqu'un là haut qui nous guide et nous protège.
56	catholique	Je la vis sans pratiquer mais reste attachée à mes croyances. C'est un coup de pouce dans ma vie, un certain soutien.
57	catholique	Respect du carême, prière sur les tombes, fêtes Noël, Pâques.
58	catholique	/
58	catholique	Je suis croyante, mais non pratiquante. Il m'arrive d'aller à la messe pour Pâques ou Noël, mais guerre plus.
59	catholique	Je crois en quelque chose mais je ne sais pas exactement ce que c'est. Je ne pratique pas mais j'estime beaucoup les gens qui pratiquent. J'ai besoin de cette croyance pour me rassurer.
60	catholique	Je suis baptisée, communiée, confirmée ! … J'ai suivi ma scolarité à l'école primaire, au collège et au lycée dans des établissements privés. Je respecte la religion catholique mais ne la pratique pas en dehors des fêtes de famille, communions, mariages ... Cependant, je ne vais plus communier car la religion catholique est de plus en plus synonyme de doute et de réticence pour moi, même si je déclare en faire partie.
60	catholique	Je vis plutôt la religion en tant que spiritualité. Je ne vais que très rarement à l'église (je ne prie pas) mais lorsque j'y vais, j'y crois et je me sens croyante. Je crois en Dieu.
61	catholique	Je crois en Dieu, mais je ne vais pas souvent à l'église.
61	catholique	Je suis catholique non pratiquant, je crois en Dieu, mais je ne m'investis pas dans la religion.
61	catholique	Je crois en la religion catholique mais je ne la pratique pas vraiment à fond. Mais je crois en ses valeurs et à l'existence d'un Dieu.
64	catholique	Croyante mais pas pratiquante, c'est à dire je ne me rends pas régulièrement dans une église, ceci est très occasionnel mais ça ne m'empêche pas de prier de temps en temps.
64	catholique	Croyance en un Dieu. Cérémonie lors des évènements importants liés à la religion (Pâques, Noël …). Rassemblement au moment fort d'une vie (baptême, mariage, décès). Guide sur lequel on peut s'appuyer pour avancer.
64	catholique	Catholique croyante non pratiquante
65	paganisme	C'est ma croyance personnelle en une puissance primordiale dont tout est issu, ni bonne ni mauvaise. Vénérer la Nature car elle en est une forte et belle expression.
66	catholique	La religion est importante dans la famille, j'y crois mais ne pratique pas.
66	catholique	Je crois en la religion, mais je ne pratique pas du tout. Ma manière à moi de vivre la religion est de respecter les autres, les écouter.
67	catholique	Je crois en l'histoire de Jésus mais je ne suis pas pratiquante. La religion n'a pas une grande place dans ma vie.
69	bouddhiste	Ma religion se réfère davantage à une philosophie de vie, ce ne sont pas les rituels ou les coutumes qui prouvent notre foi, ce sont nos actes de la vie quotidienne (c'est-à-dire respecter la vie d'autrui, aider son prochain). le dieu étant représenté pas diverses choses (un culte, la nature, l'homme lui-même).
69	catholique	Pas franchement pratiquante, foi fluctuante, j'en prends et j'en laisse dans les différentes approches religieuses (principalement catho, puisque c'est celle de mon éducation, mais sans tout accepter et sans pour autant rejeter les autres).
70	catholique	Je ne suis pas pratiquante mais je crois en l'existence d'un Dieu.
70	catholique	Par la pensée, En pensant aux personnes disparues et aimées.
71	catholique	Les principales étapes: baptême, communions, le respect des Fêtes, le respect au quotidien envers autrui, etc.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
71	catholique	Je ne suis pas pratiquante, je ne vais pas régulièrement à l'église mais je considère que la religion ça se passe entre moi et dieu, je ne ressens pas le besoin de le partager avec d'autres en allant à la messe par exemple.
71	catholique	Je suis pratiquante mais doute de plus en plus. Le fait que la religion catholique n'évolue pas en même temps que la société me pousse de moins en moins à pratiquer.
72	catholique	Je ne la pratique pas; je la vis à ma façon et je fais mon propre enseignement.
72	catholique	Je ne vais pas à la messe tous les dimanches mais j'y vais pendant les grandes fêtes religieuses. Cependant, je pense mettre en pratique dans la vie de tous les jours ce qu'on nous y enseigne: aider l'autre, respecter les autres.
72	musulmane	La religion m'accompagne et n'est en aucun cas une entrave. Je suis croyante et disons semi-pratiquante. Je fais ce dont j'ai envie tout en essayant de respecter mes parents et ma religion.
72	musulmane	Non pratiquante, croyante mais pas engagée vraiment dans la religion.
74	catholique	La religion, je la vis comme un guide spirituel, comme une aide dans ma vie de tous les jours, une force, comme un don d'amour à transmettre.
75	catholique	C'est une relation à une personne vivante qui prend soin de vous et vous aime infiniment, inconditionnellement. C'est apprendre la confiance en la vie.
75	catholique	Je suis croyante et non pratiquante.
76	non	J'ai la foi, mais je ne veux pas la placer dans un dogme, trop restrictif. Je crois que Dieu n'est pas au-dessus de nous, mais est la somme de nos croyances, de nos interactions: Dieu se fait par la connexion entre les êtres. Je vis donc la religion comme un moyen de relier les gens, mais pas comme une fin en soi; l'homme crée Dieu.
76	catholique	Je vais très peu à l'église et estime que je n'en ai pas besoin pour vivre ma religion et ma foi. Je crois plus en ma foi en Dieu qu'en la religion catholique et revendique une manière très libre d'intégrer Dieu dans ma vie. Je suis pudique à ce sujet.
79	hindouiste	Je me sens bien dans ma religion.
79	protestante	Je vis mon engagement spirituel avec beaucoup de recul aujourd'hui, mais j'ai été très active et impliquée durant de nombreuses années auparavant. Je cherche à intégrer mes croyances dans le monde actuel sans trop me démarquer.
80	non	Je vis ma propre religion, je crois en la vie, ou la force de l'amour humain qui me permet d'avancer chaque jour et de croire en un jour meilleur.
80	catholique	Je ne suis pas très pratiquant mais je crois en Dieu
80	catholique	Je crois à Dieu, je fais souvent des prières, par contre je suis peu pratiquante, je vais tout de même quelques fois à la messe.
81	nature	Pratique quotidienne, attitude de non-jugement dans la mesure du possible.
81	catholique	La religion m'a permis de me retrouver parmi mes origines. Je ne la connais que depuis peu et je trouve cette religion très intéressante.
83	catholique	La religion me permet de croire quelque chose dans un monde tel que le nôtre. Je crois mais je ne pratique pas car je pense que je ne suis pas obligée de faire des choses pour prouver mon appartenance à une religion et pour montrer que je crois en Dieu. Toutefois, je porte régulièrement une croix car elle a une forte valeur symbolique pour moi.
85	non	Au sens strict du terme, je ne vis pas la religion au sens où je ne suis pas croyante. Néanmoins, cela ne m'empêche pas de m'y intéresser et de respecter celles et ceux qui pratiquent telle ou telle religion.
85	catholique	Je ne pratique plus ma religion mais étant jeune j'allais régulièrement à la messe. J'ai la foi sans pour autant être sûre de quoi que ce soit. Je suis baptisée et ma religion relève plus d'un héritage familial.

Degré de croyance/ Appartenance		Réponse effectuée à la question ouverte
87	catholique	Je suis croyante et catholique, je vais à la messe tous les dimanches et je sens que j'appartiens à une grande famille.
88	bouddhiste	La religion est un art de vivre, des principes de type spirituel à mettre en œuvre chaque jour pour être une meilleure personne et avoir des relations saines avec autrui.
88	catholique	Je vis ma religion très personnellement, je m'ouvre à toutes les religions en lisant leurs livres et doctrines afin d'échanger. Je suis catholique mais pratique plusieurs pratiques des autres religions. Je vis ma religion en lisant, parlant et priant.
88	catholique	Je suis catholique pratiquante, je vais à la messe à peu près toutes les semaines (du moins j'essaye).
89	catholique	Foi au Dieu de Jésus-Christ, qui est un Dieu d'Amour, présent à chacun. Je crois en la résurrection. Je crois à l'amour incarné dans la vie quotidienne dans les relations humaines.
97	catholique	Je suis croyante, mais non pratiquante. Elle peut être une source d'espoir.
100	autre	Très belle expérience, le plus important c'est de trouver l'amour dans son cœur.
100	adventiste du 7ème jour	C'est grâce à la religion que je retrouve confiance en moi. Je me conforte en elle parce qu'elle me trace mes conduites, mes pensées, mes dires. C'est pour moi un havre de paix, de consolation.
100	catholique	C'est une vie de don, de beauté, de découverte de l'inconnu, d'ouverture à ce qui est étranger. Quand je me lève, je parle à la source de ma vie, je lui dis merci de m'avoir donné l'existence, je lui demande de me donner la force de son amour, de sa paix et de sa joie pour les porter à mes frères et sœurs quand je me couche, je lui dis merci de m'aimer avec toutes les bêtises que je fais, il me remontre ma journée sous le regard de son amour et me donne la paix pour dormir.

ANNEXES B : ÉTUDE 2

B.1. : LIVRET DE RÉPONSE (CONDITION R-)





Laboratoire de Psychologie
« Éducation, Cognition,
Développement »

Bonjour,

Je sollicite votre participation à une expérience de psychologie que j'effectue dans le cadre de ma thèse. Cette expérience est simple, anonyme et rapide. Toutefois, si vous le désirez, vous pouvez refuser d'y participer.

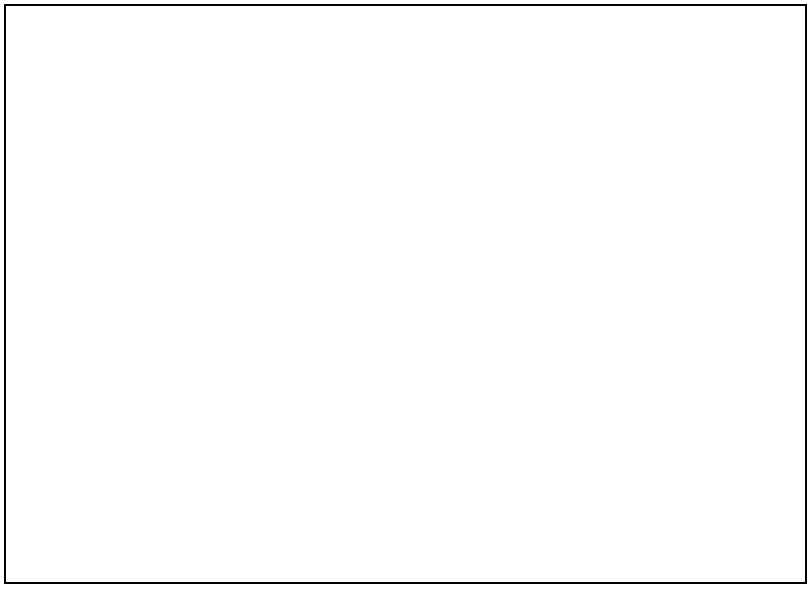
Si vous acceptez, essayez de répondre le plus honnêtement, sérieusement et spontanément possible.

Il est très important de respecter les consignes qui vous seront données au fur et à mesure de l'expérience, et de ne pas tourner les pages de ce livret avant que cela ne vous soit indiqué.

Vous serez informés des résultats et objectifs de cette expérience dès que possible. Vous pouvez toutefois me contacter si vous le souhaitez :

Linda Simon
Bureau 241
02 40 14 14 01
linda.simon@univ-nantes.fr

Je vous remercie !



(droits d'auteur non acquis)

Vous disposez de 2 minutes pour faire une reproduction la plus exacte possible de cette figure. Vous ne pouvez pas utiliser d'autres instruments qu'un crayon.

Reproduisez la figure ci-dessous.

Inscrivez tous les mots que vous vous rappelez avoir entendus.

Vous devez les lister verticalement, dans l'ordre où ils vous viennent à l'esprit, peu importe la liste à laquelle ils appartiennent.

Vous avez 3 minutes pour effectuer ce rappel.

-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-
-	-

Voici une série de mots. Certains mots ont été présentés, d'autres non. Vous devez décider, pour chacun d'entre eux, si vous l'avez entendu ou non, et si vous êtes sûr de l'avoir entendu ou non.
Pour cela, vous devez entourer le chiffre correspondant à votre réponse sachant que :

1 : Je suis certain(e) de ne pas l'avoir entendu
2 : Je crois ne pas l'avoir entendu
3 : Je crois l'avoir entendu
4 : Je suis certain(e) de l'avoir entendu

Commerce	1	2	3	4
Conviction	1	2	3	4
Mémoire	1	2	3	4
Bruit	1	2	3	4
Cœur	1	2	3	4
Guerre[1]	1	2	3	4
Palais	1	2	3	4
Sommeil	1	2	3	4
Justice	1	2	3	4
Institution	1	2	3	4
Souvenir	1	2	3	4
Cour	1	2	3	4
Retenir	1	2	3	4
Distance	1	2	3	4
Égalité	1	2	3	4
Mélange	1	2	3	4
Apprendre	1	2	3	4
Religion	1	2	3	4
Loi	1	2	3	4
Couleur	1	2	3	4
Secte[1]	1	2	3	4

[1] Aux mots « guerre » et « secte » de la condition R- correspondent les termes « dieu » et « prière » dans la condition R+.

B.2. : QUESTIONNAIRE SUR L'UNIVERSITÉ

QUALITÉ DES SERVICES PROPOSÉS PAR L'UNIVERSITÉ DE NANTES

Ce questionnaire s'intéresse à l'avis des étudiants sur certains services proposés par l'Université de Nantes.
Pour chacun de ces services, plusieurs questions vous sont posées.
Il est important de répondre à toutes les questions, le plus honnêtement et le plus spontanément possible.
Ce questionnaire est anonyme. Veuillez seulement indiquer :

Votre discipline : _____
Votre niveau d'étude : _____
Votre âge : _____
Votre sexe : _____

Le SUAPS (Service Universitaire des Activités Physiques et Sportives)

1. Êtes-vous sportif(ve) ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON

2. Êtes-vous inscrit(e) au SUAPS ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON

Si oui, quel(s) sport(s) y pratiquez-vous ?

_____

_____

3. Êtes-vous satisfait(e) des sports proposés par l'Université de Nantes ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI ❍ NON

Si non, quelle(s) amélioration(s) proposez-vous ?

_____

_____

L'AUMÔNERIE

4. Estimez-vous appartenir à l'une de ces religions, et si oui, laquelle ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI

- ☐ Bouddhiste
- ☐ Catholique
- ☐ Juive
- ☐ Musulmane
- ☐ Orthodoxe
- ☐ Protestante
- ☐ autre (*précisez*) : _____

❍ NON

5. Quelle que soit votre réponse à la question précédente, indiquez, à l'aide d'une croix, votre degré de croyance religieuse sur cette échelle.

0 correspond à l'absence totale de croyance et 100 à une croyance très forte

0 100

6. Avez-vous contacté l'Aumônerie des étudiants de l'Université de Nantes ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI ❍ NON

Si oui, en avez-vous été satisfait(e) ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON

Les TRANSPORTS

7. Quel transport utilisez-vous le plus souvent pour venir à l'Université ?

_____

8. Êtes-vous satisfait(e) de la façon dont l'Université de Nantes est desservie ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI ❍ NON

Si non, quelle(s) amélioration(s) proposez-vous ?

_____

_____

La RESTAURATION

9. De manière générale, à quelle fréquence vous restaurez-vous sur le campus de l'Université de Nantes ? (*cochez votre réponse*)

❍ au moins une fois par semaine ❍ moins d'une fois par semaine ❍ jamais

10. Quel lieu de restauration fréquentez-vous le plus souvent ? (*cochez votre réponse*)

❍ cafétéria ❍ pôle étudiant

❍ restaurant universitaire ❍ autre (*précisez*) : _____

11. En êtes-vous satisfait(e) ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON

Merci de votre participation

UNIVERSITÉ DE NANTES

B.3. : INTRUSIONS EFFECTUÉES EN RAPPEL

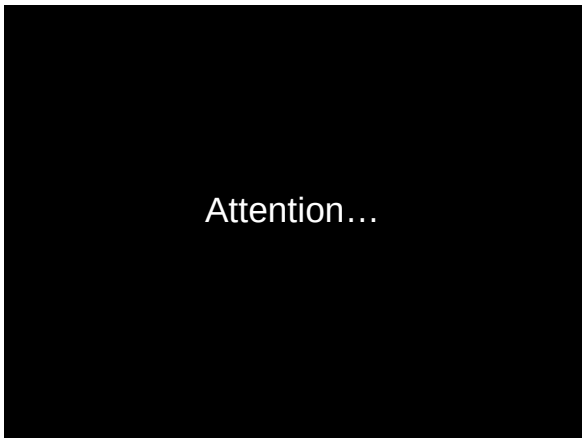
Tableau B.1. Type et nombre d'intrusions observées en rappel par ordre décroissant du nombre d'occurrences

Mot	Nombre	Mot	Nombre	Mot	Nombre
Jugement	17	Aumône	1	Ethnie	1
Église	11	Bleuet	1	Étude	1
Court	10	Bruyère	1	Famille	1
Croyance	10	Caractéristique	1	Fois	1
Thèse	10	Catalyse	1	Gourde	1
Culte	5	Catholique	1	Gref (sic)	1
Test	5	Catholicisme	1	Grève	1
Valence	5	Cercle	1	Incarcération	1
Avocat	4	Chose	1	Inconscient	1
Doigt	4	Coccinelle	1	Insécurité	1
Guerre	4	Cœur	1	Jésus-Christ	1
Porte	4	Colon	1	Journalisme	1
Sept	4	Compréhension	1	Judiciaire	1
Apprendre	3	Conception	1	Jurisprudence	1
Christianisme	3	Confiance	1	Juste	1
Court terme	3	Conflit	1	Laïcité	1
Devoir	3	Conscience	1	Laïque	1
Éducation	3	Corde	1	Leçon	1
Inégalité	3	Coupable	1	Lecture	1
Intelligence	3	Cour	1	Légal	1
Nef	3	Course	1	Lèvre	1
Pénal	3	Crime	1	Livre	1
Autel	2	Croire	1	Magistrat	1
Autorité	2	Culte religieux	1	Massacre	1
Endoctrine	2	Curé	1	Master	1
Fraternité	2	Délit	1	Mémorisation	1
Langage	2	Discrimination	1	Mentale	1
Ordre	2	Doctorat	1	Mer	1
Procès	2	Doctrine	1	Métier	1
Savoir	2	Doit	1	Militaire	1
Violence	2	École	1	Milice	1
Abbé	1	Elfe	1	Morale	1
Aimer	1	Émotion	1	Mort	1
Albanisme (sic)	1	Endoctriner	1	Mowgli	1
Année	1	Enseigner	1	Musulman	1
Aptitude	1	Esprit	1	Noir	1
Audible	1	Estomac	1	Non-dit ou on-dit	1

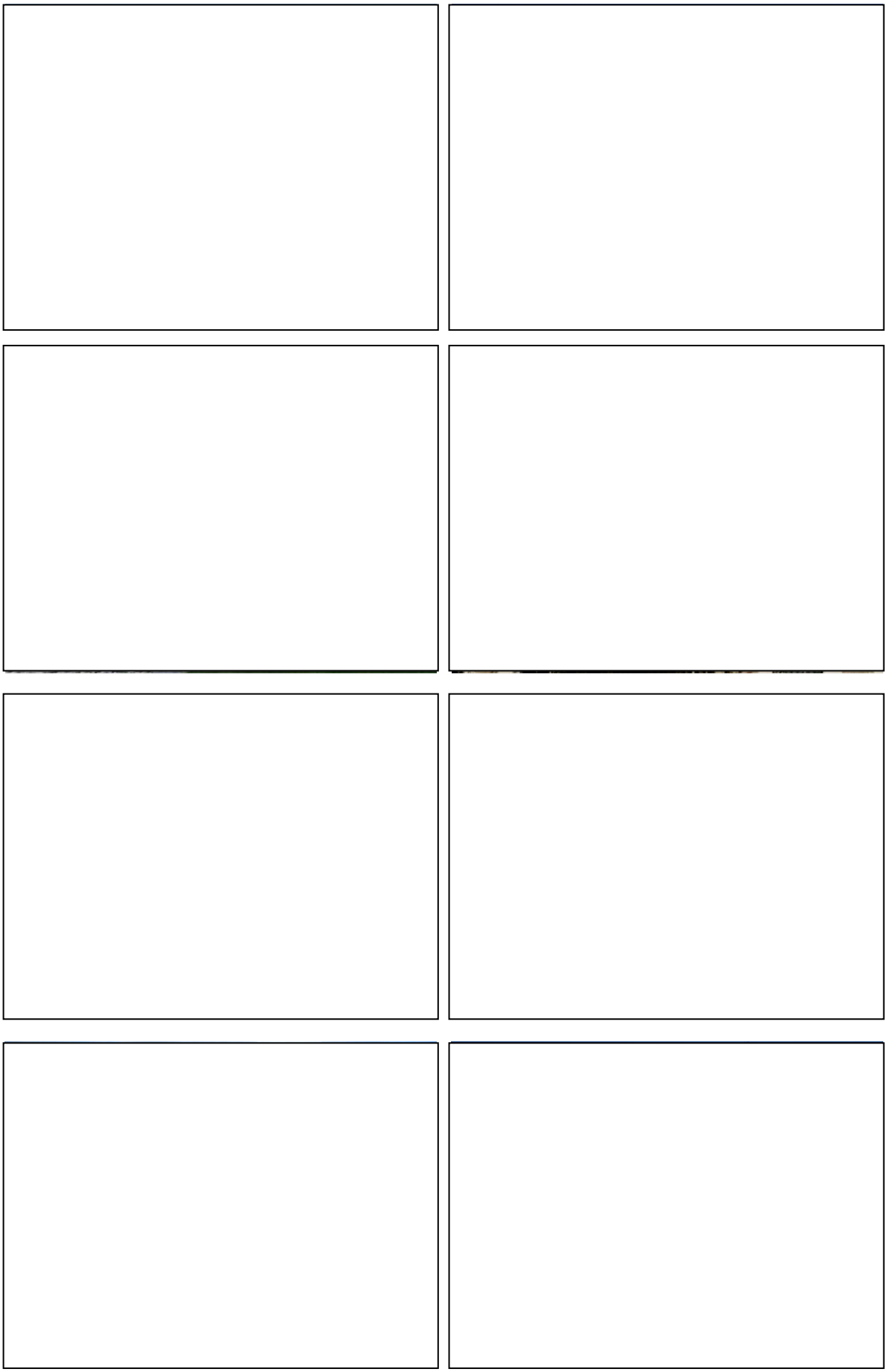
Mot	Nombre	Mot	Nombre	Mot	Nombre
Norme	1	Prison	1	Science	1
Notes	1	Puberté	1	Se rappeler	1
Œil	1	Punition	1	Sélective	1
Oublier	1	Quête	1	Sermon	1
Ouvert	1	Ralentir	1	Servitude	1
Pêche	1	Rappel	1	Silence	1
Peine	1	Rappeler	1	Sourire (ou souris)	1
Pendule	1	Règles	1	Trahison	1
Perception	1	Religieux	1	Tribunaux	1
Poids	1	Respect	1	Valencienne	1
Pomme	1	Retenu	1	Vérité	1
Pouvoir	1	Rêve	1	Vert	1
Première	1	Revenir	1	Vertu	1
Prière	1	Roi	1	Vote	1

ANNEXES C : ÉTUDE 3

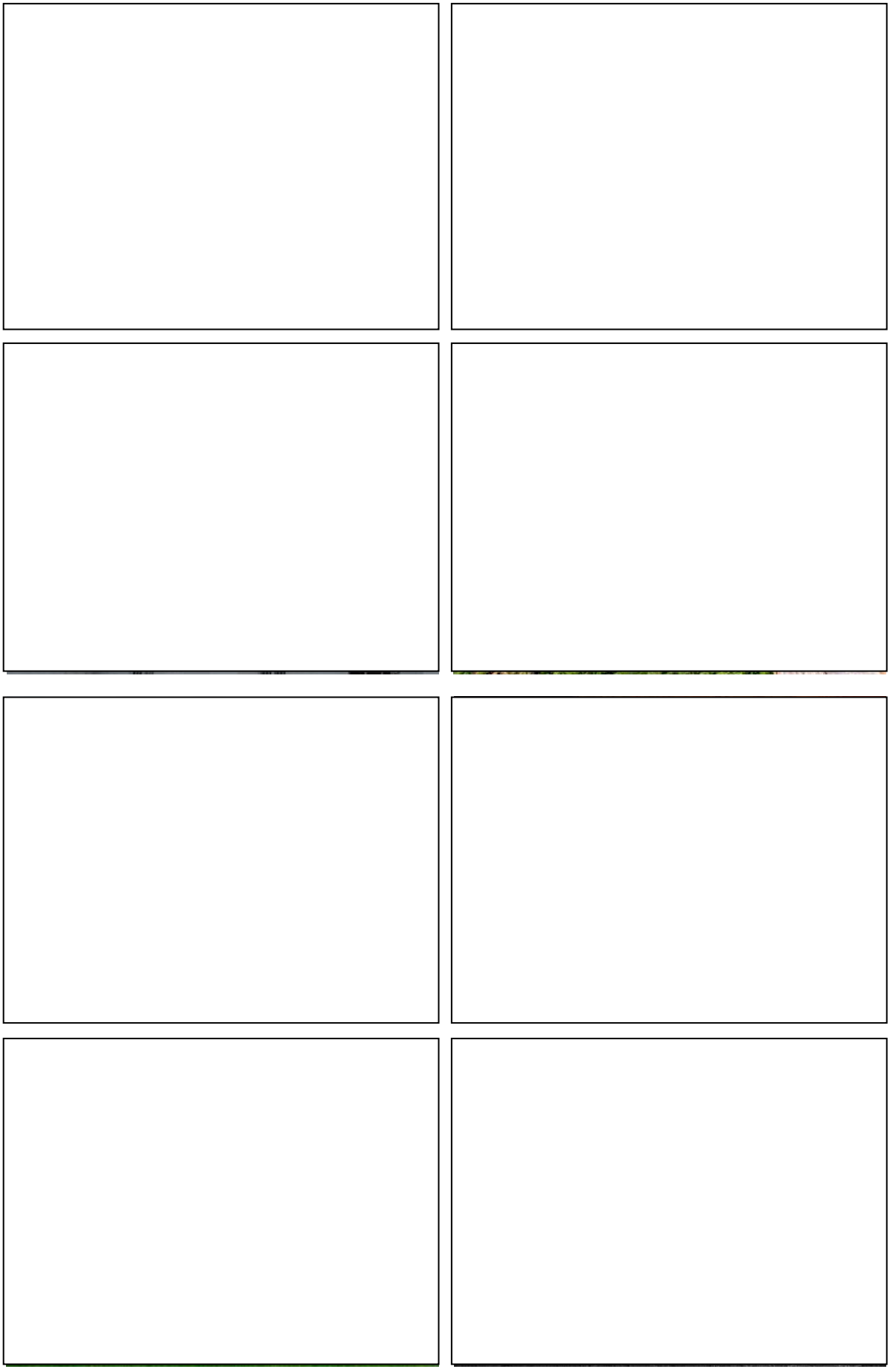
C.1. : DIAPORAMA DE LA PHASE D'ÉTUDE (droits d'auteur non acquis)

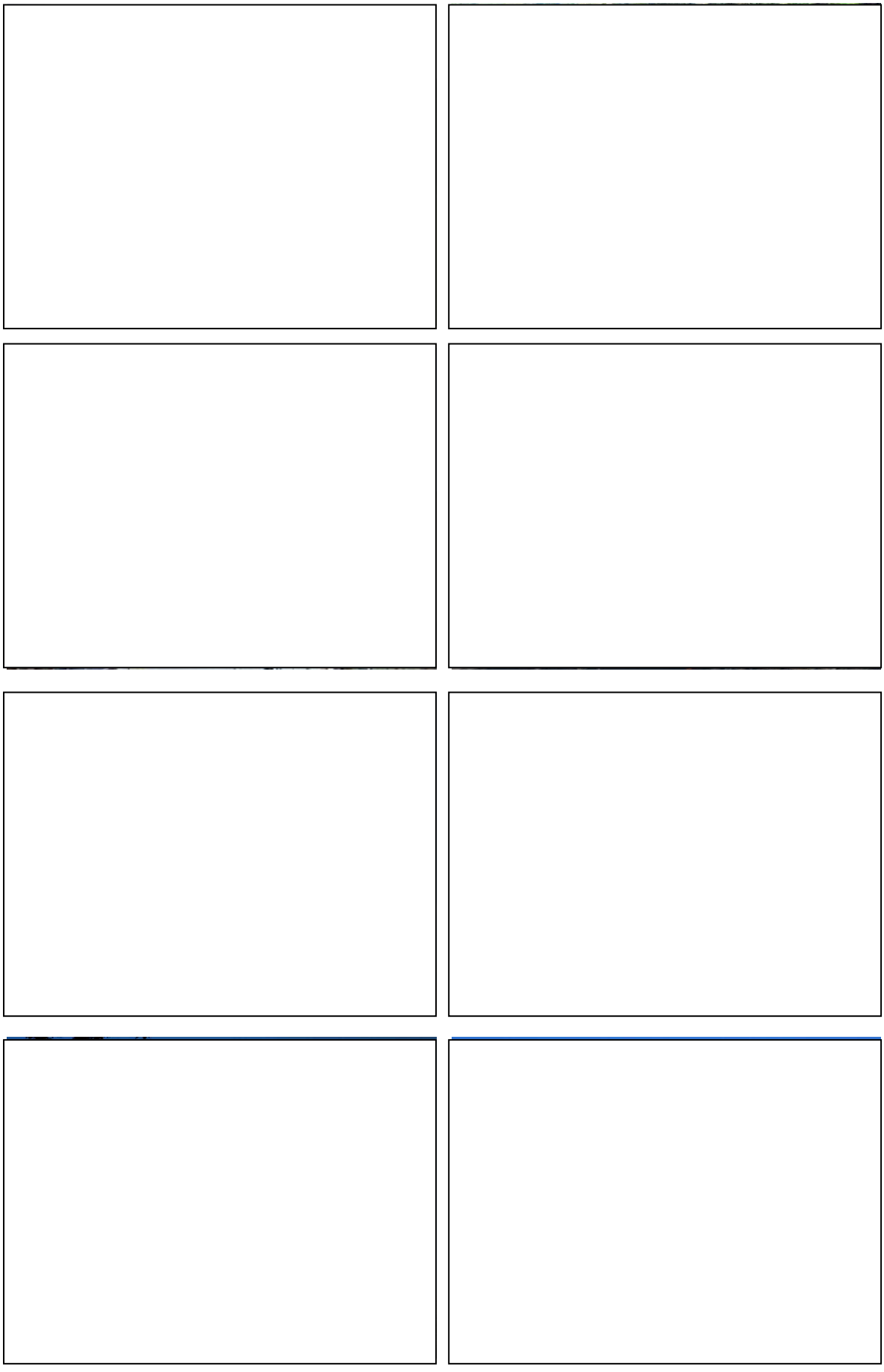


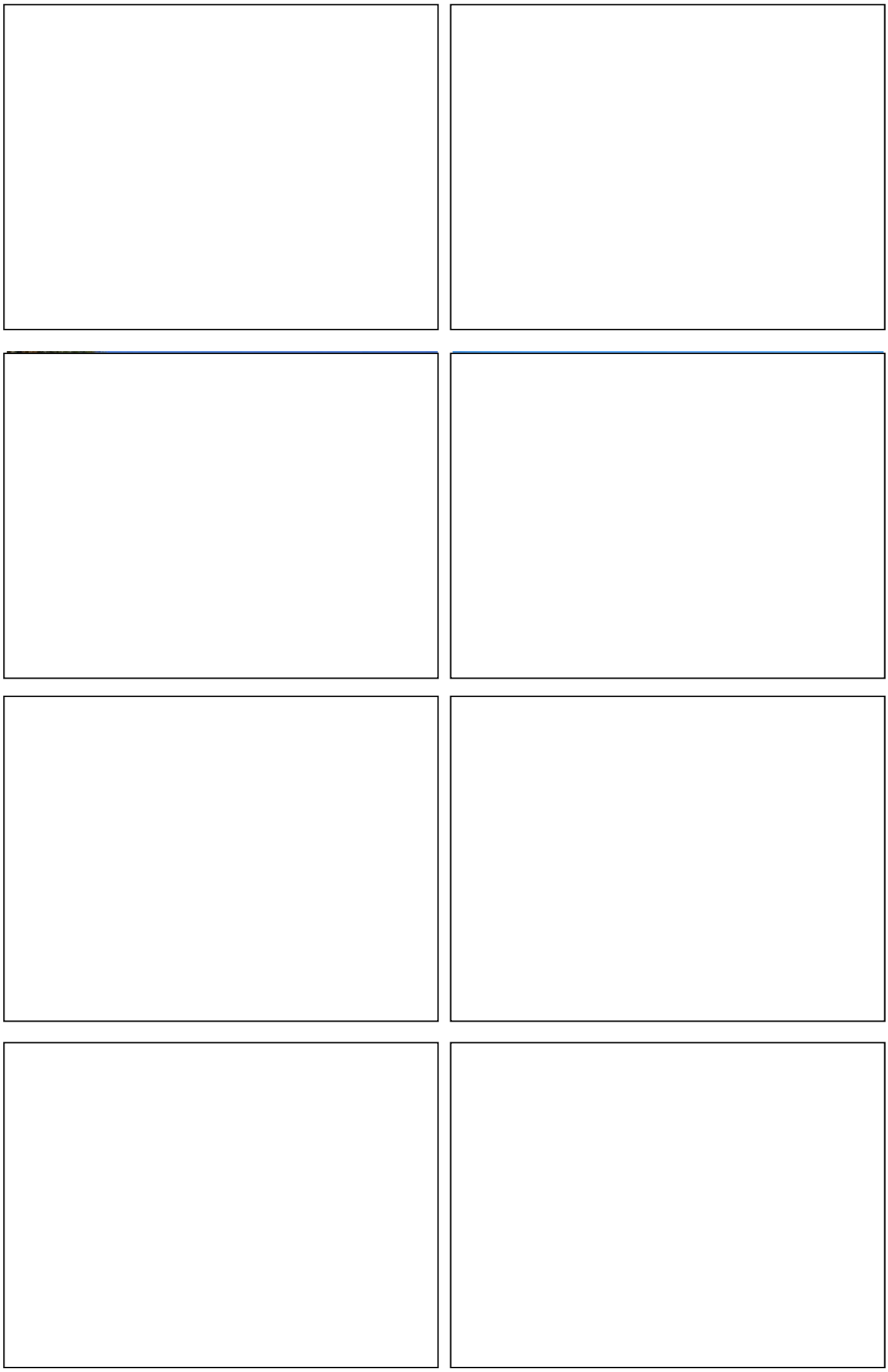


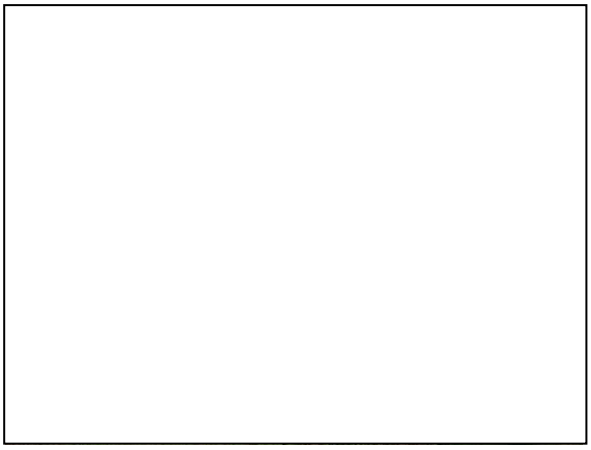


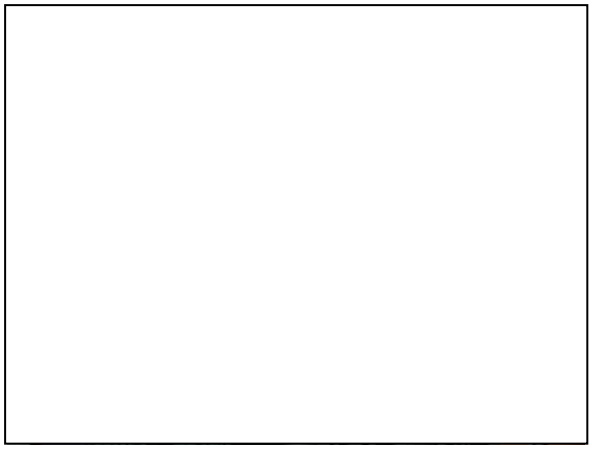

LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
BATIMENT TERTRE

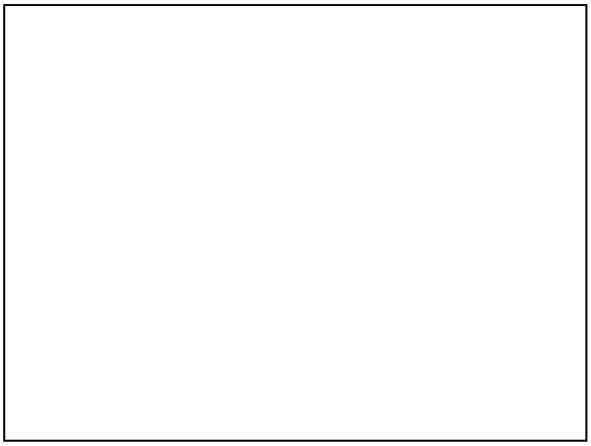


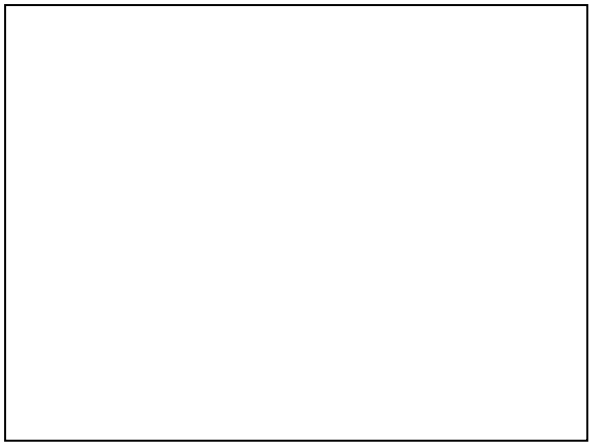






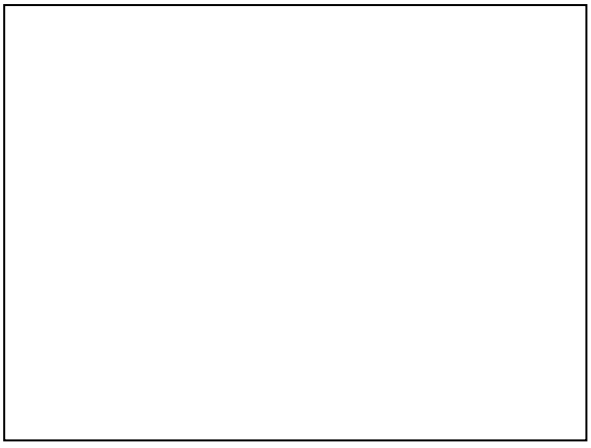


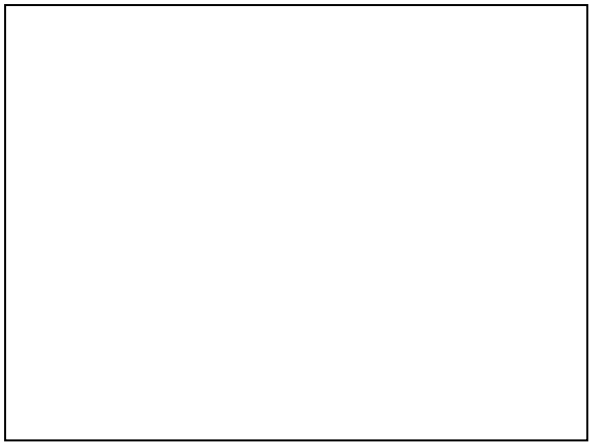


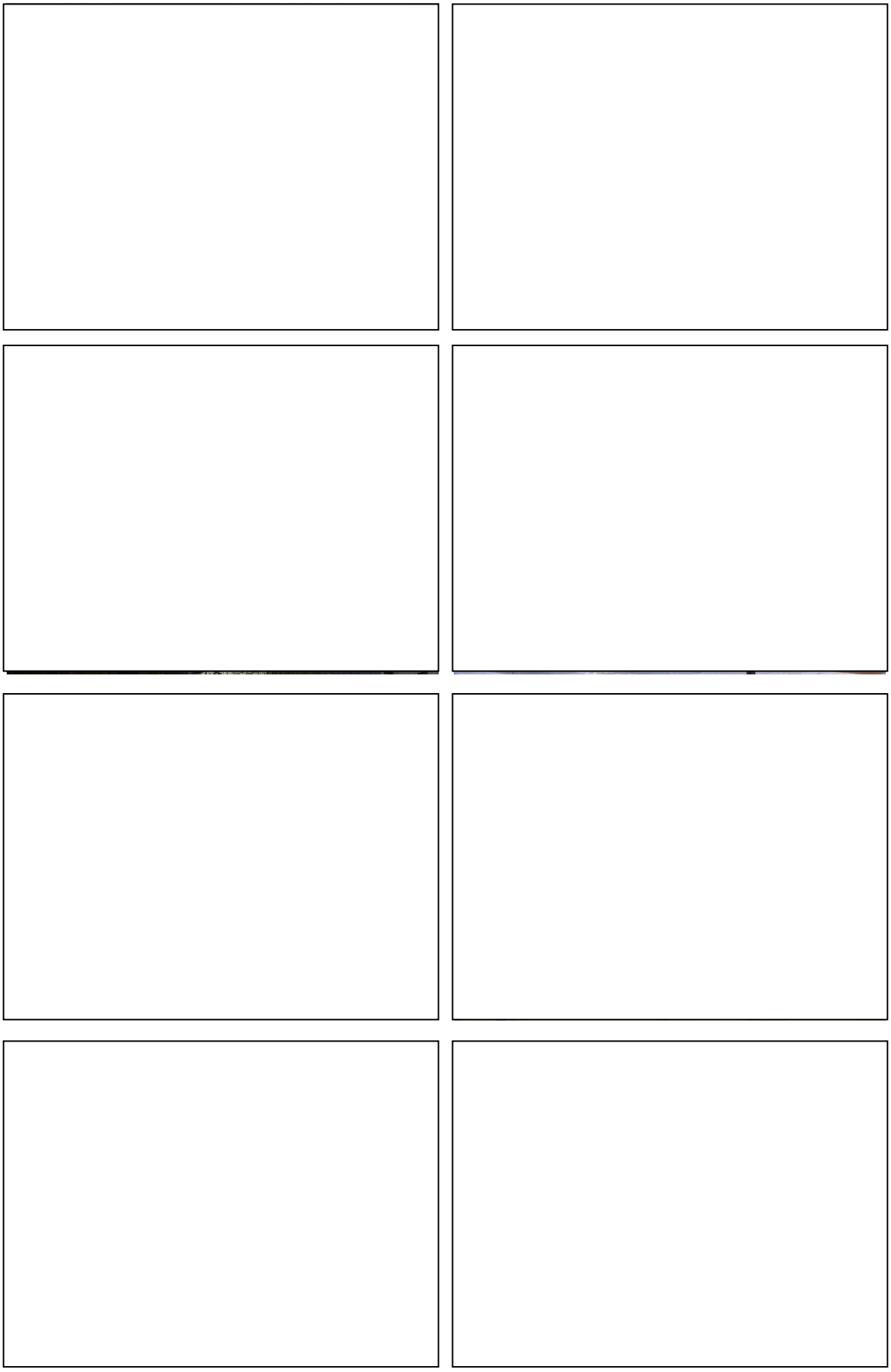


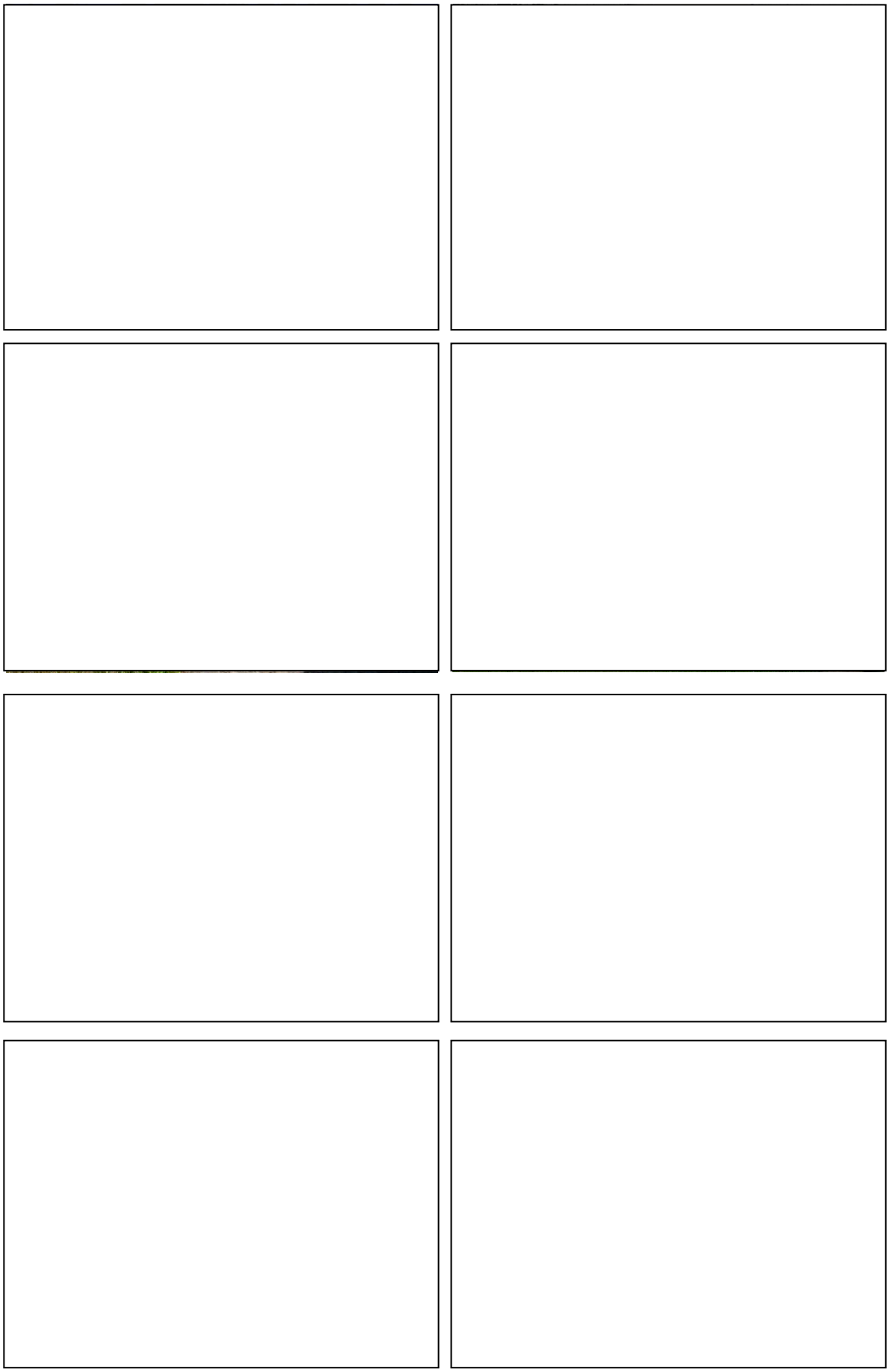


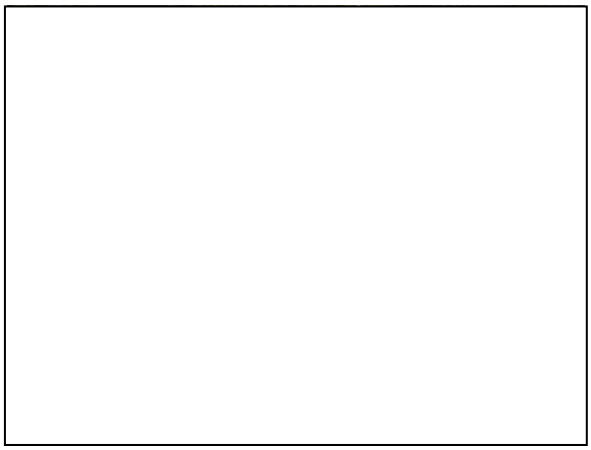




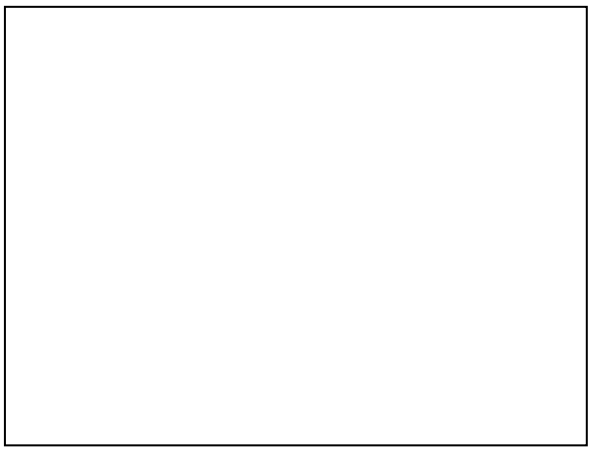


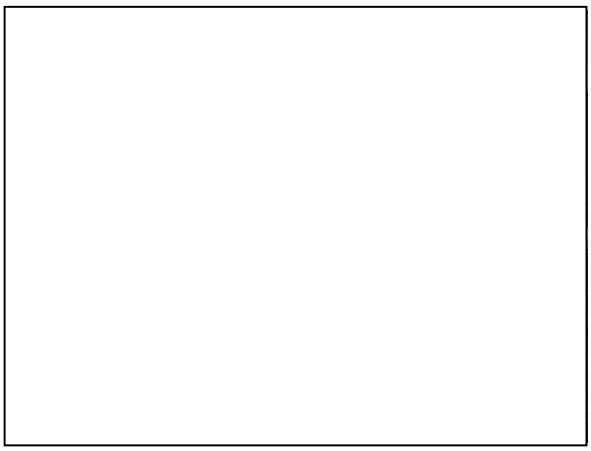


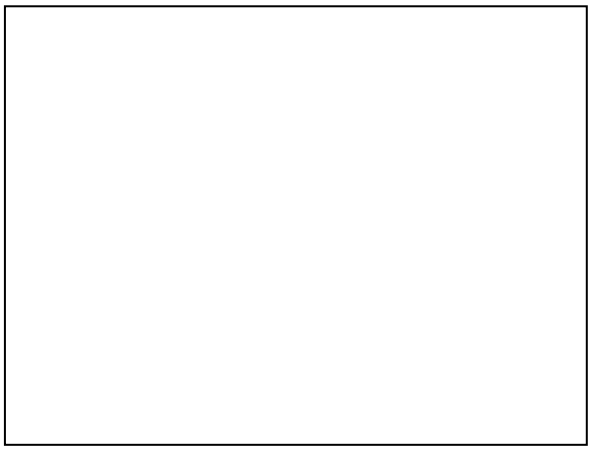


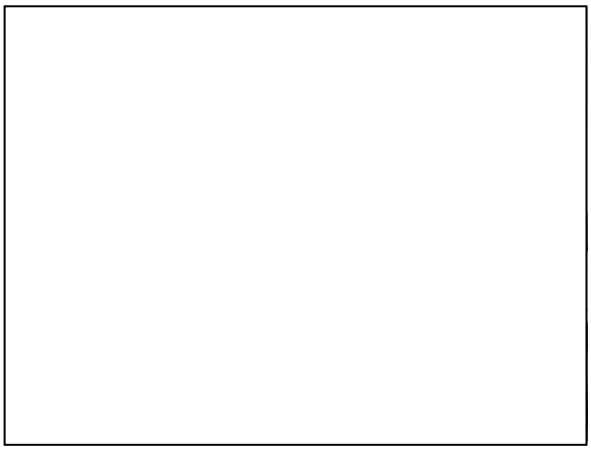


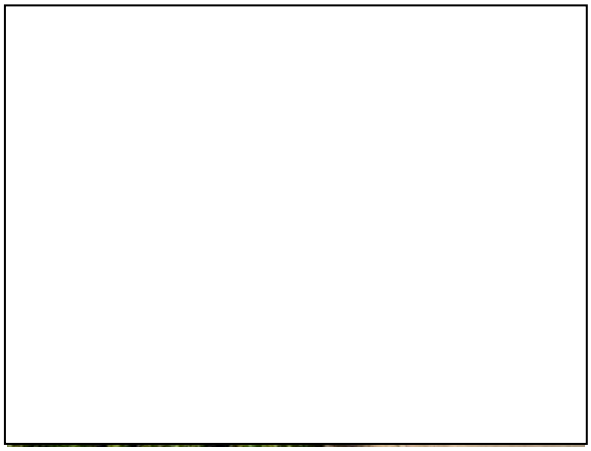


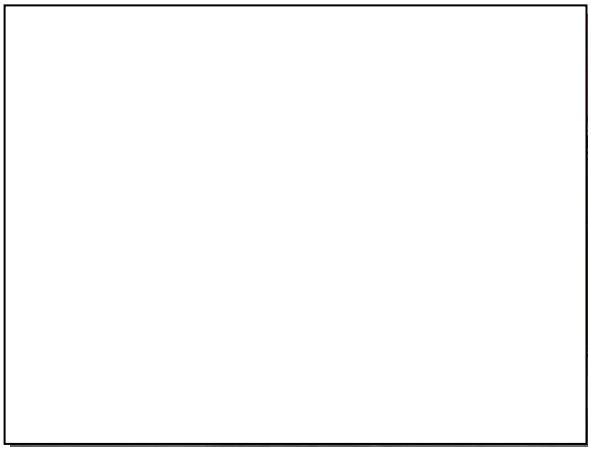


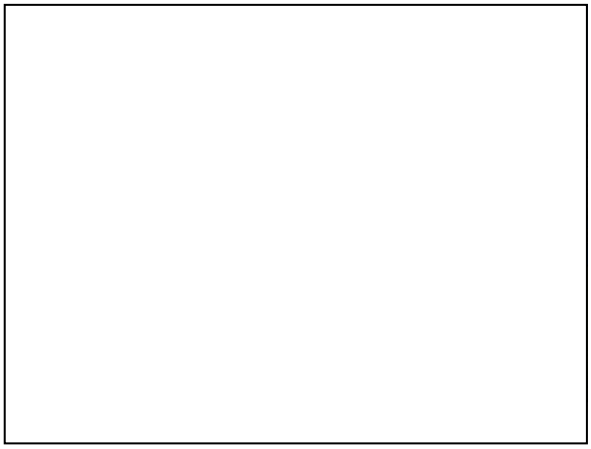


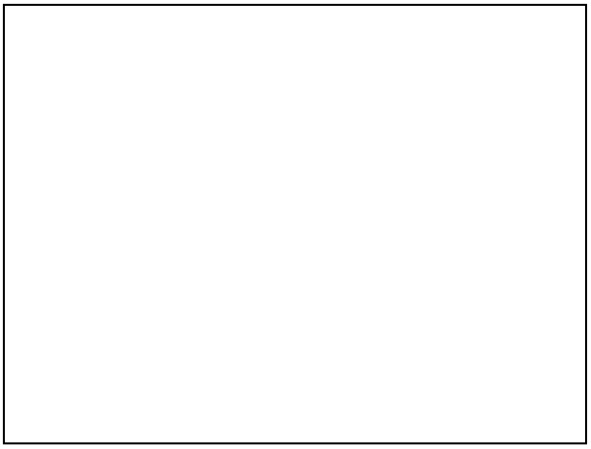


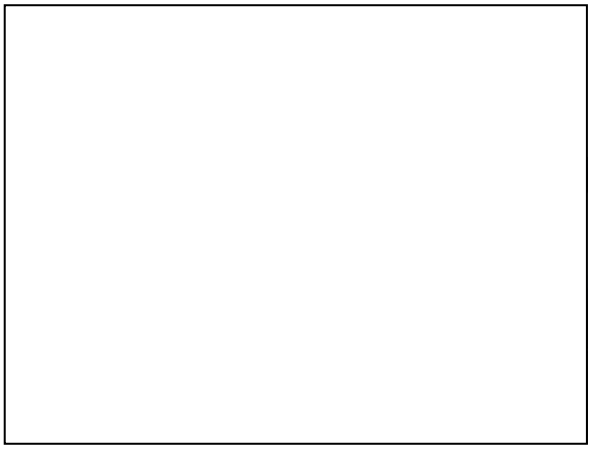


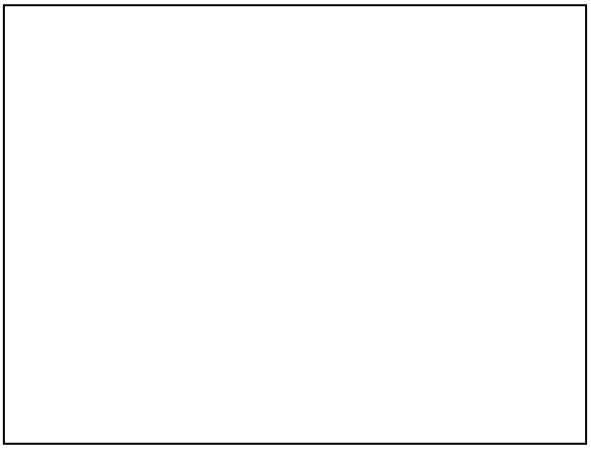


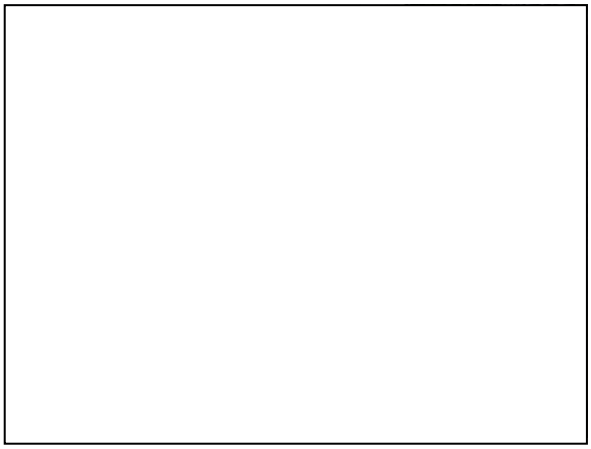


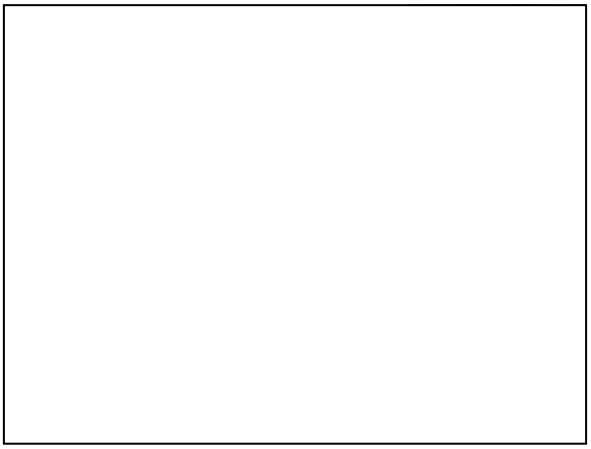










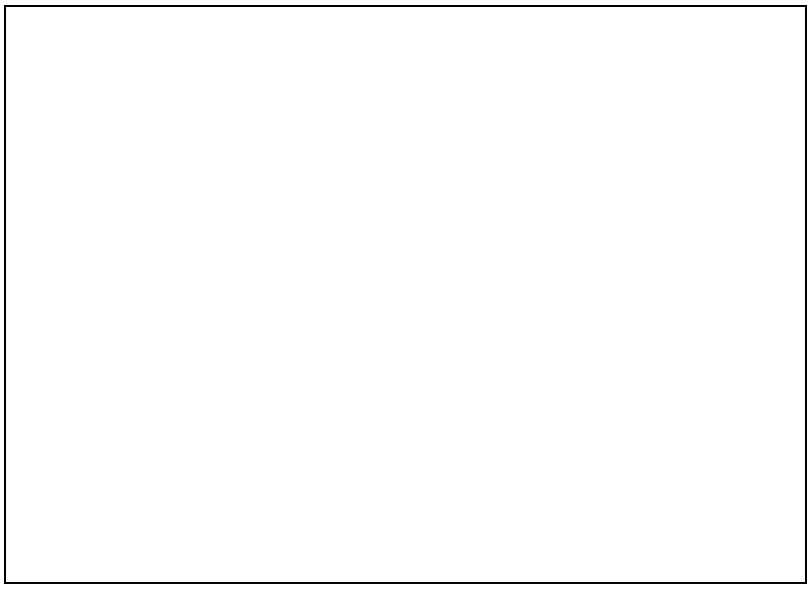






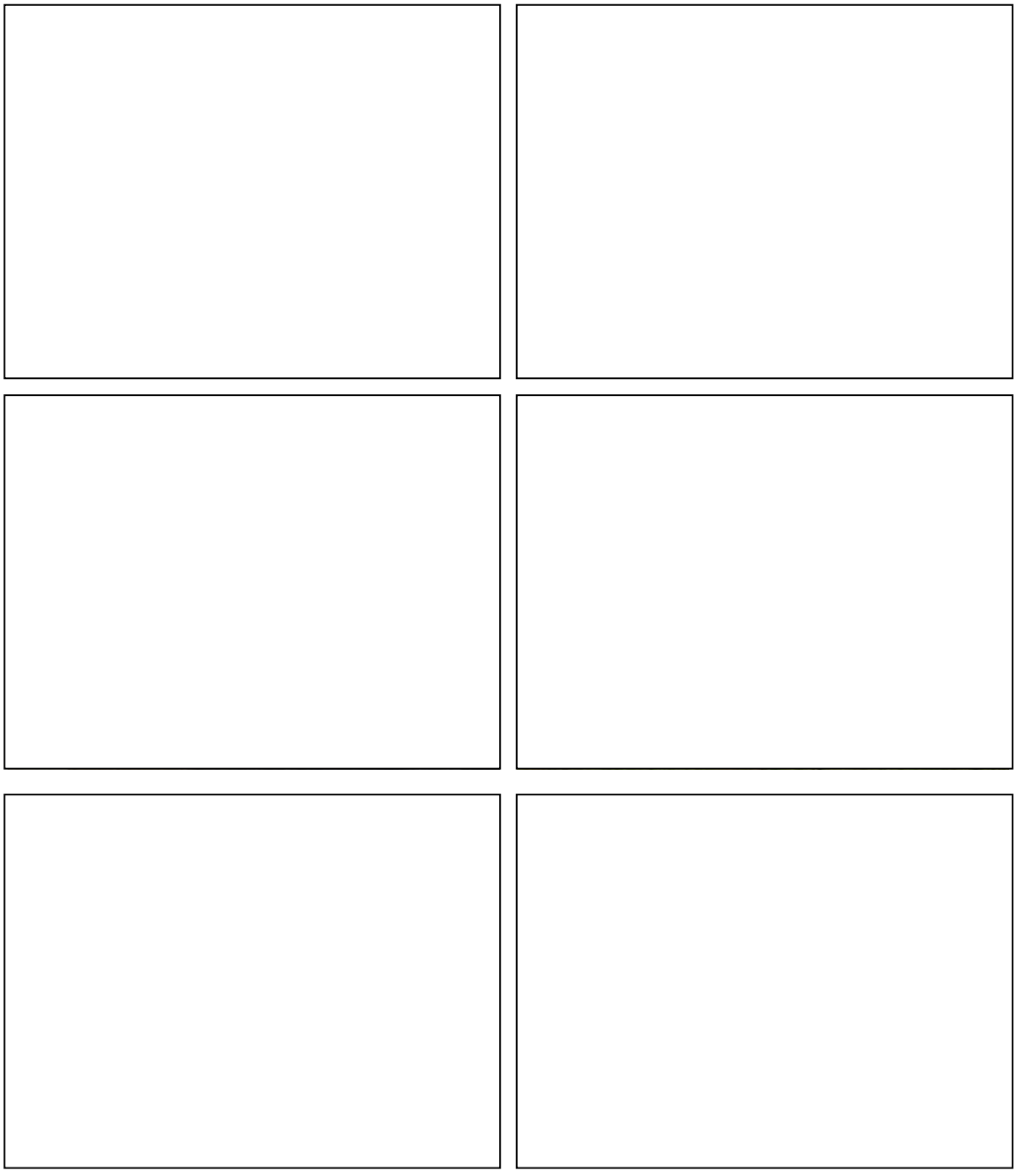
C.2. : FIGURE DE REY

Vous disposez d'une minute pour étudier attentivement et mémoriser la figure ci-dessous.



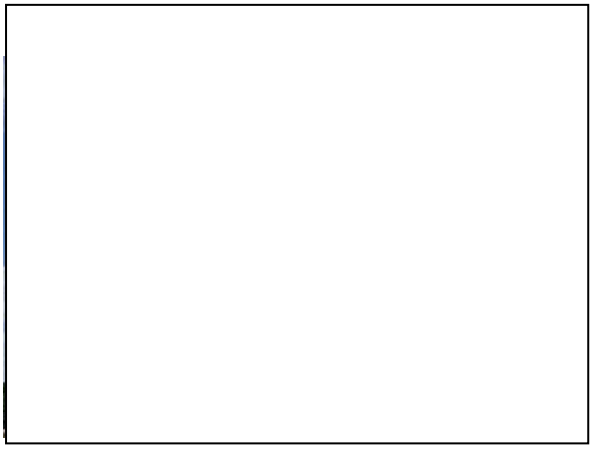
(droits d'auteur non acquis)

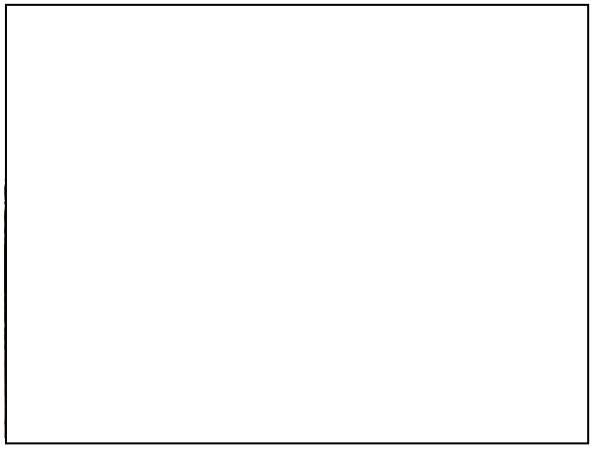
C.3. : EXEMPLE DE DIAPORAMA UTILISE EN RECONNAISSANCE (droits d'auteur non acquis)

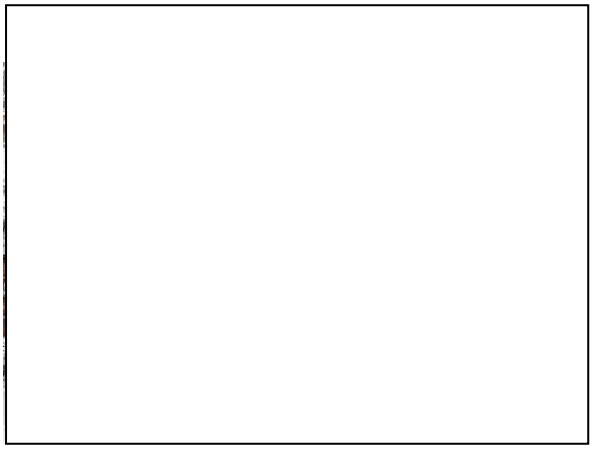


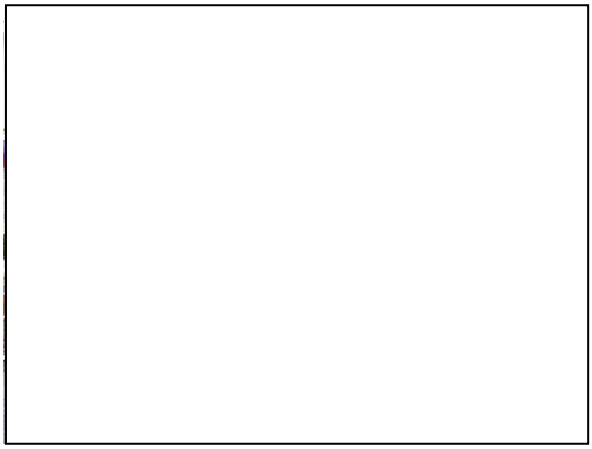
9

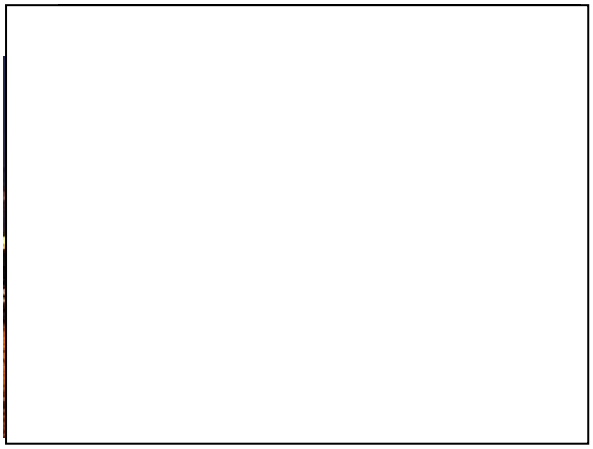


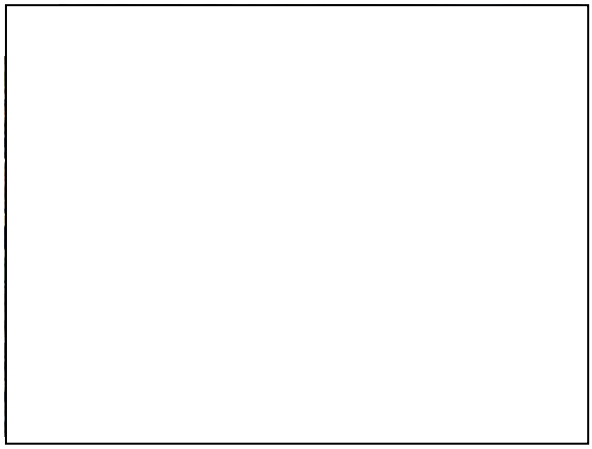


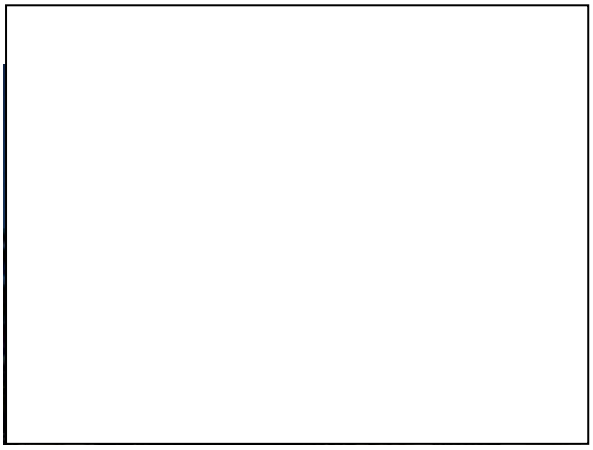


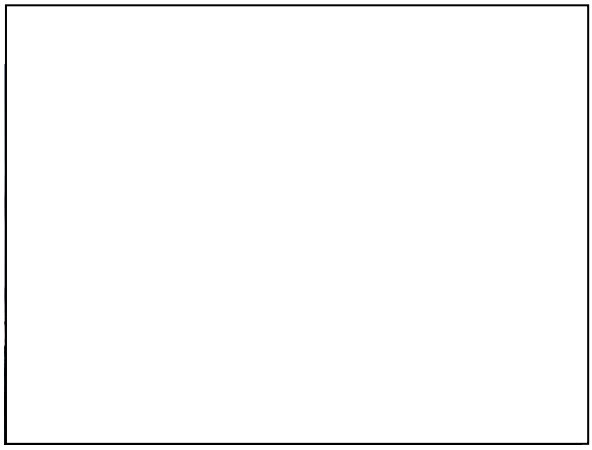


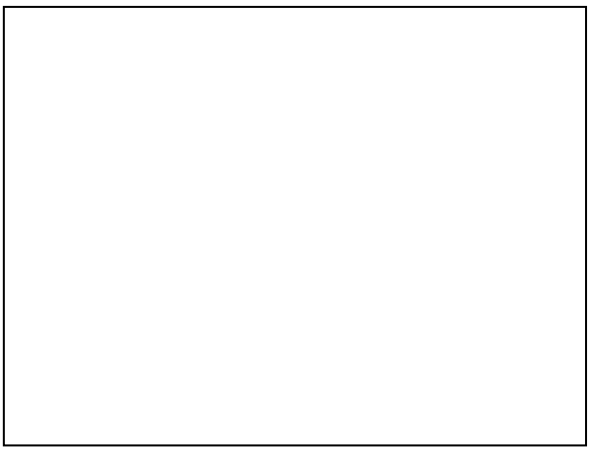


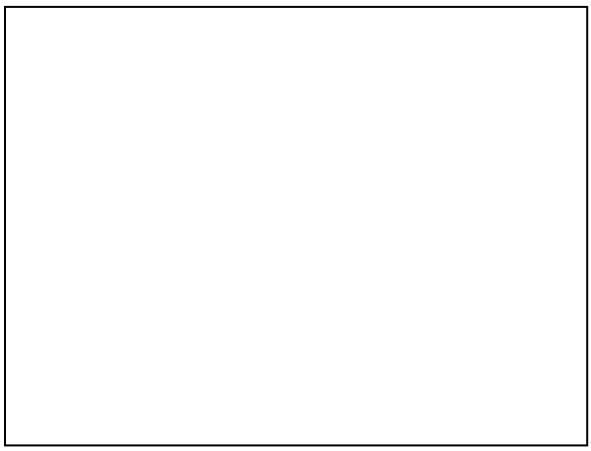


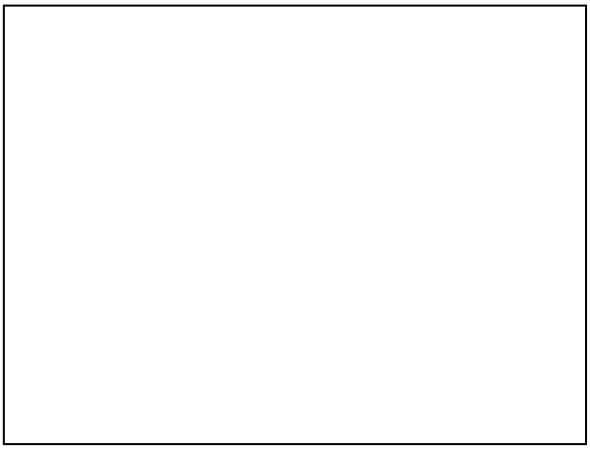


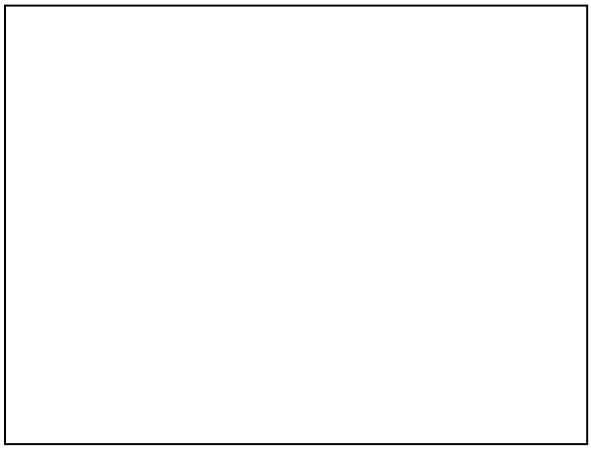


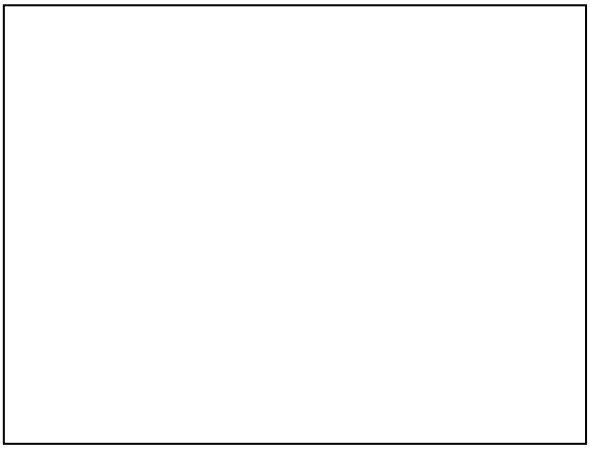


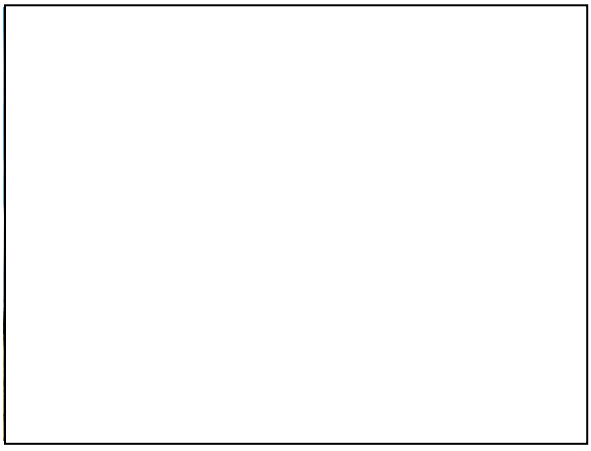


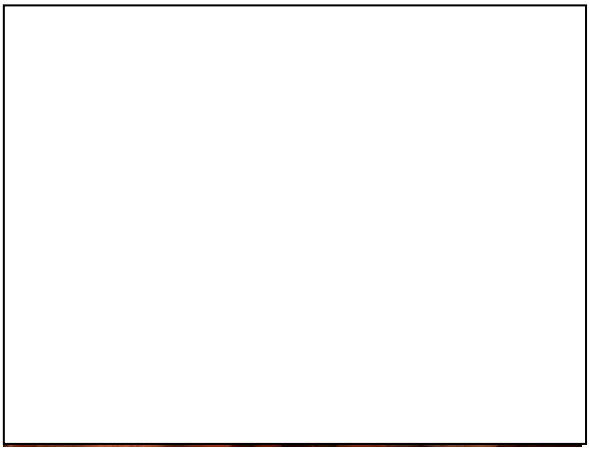


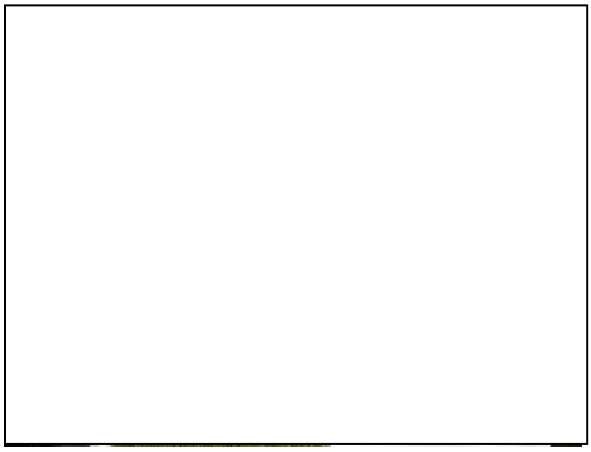


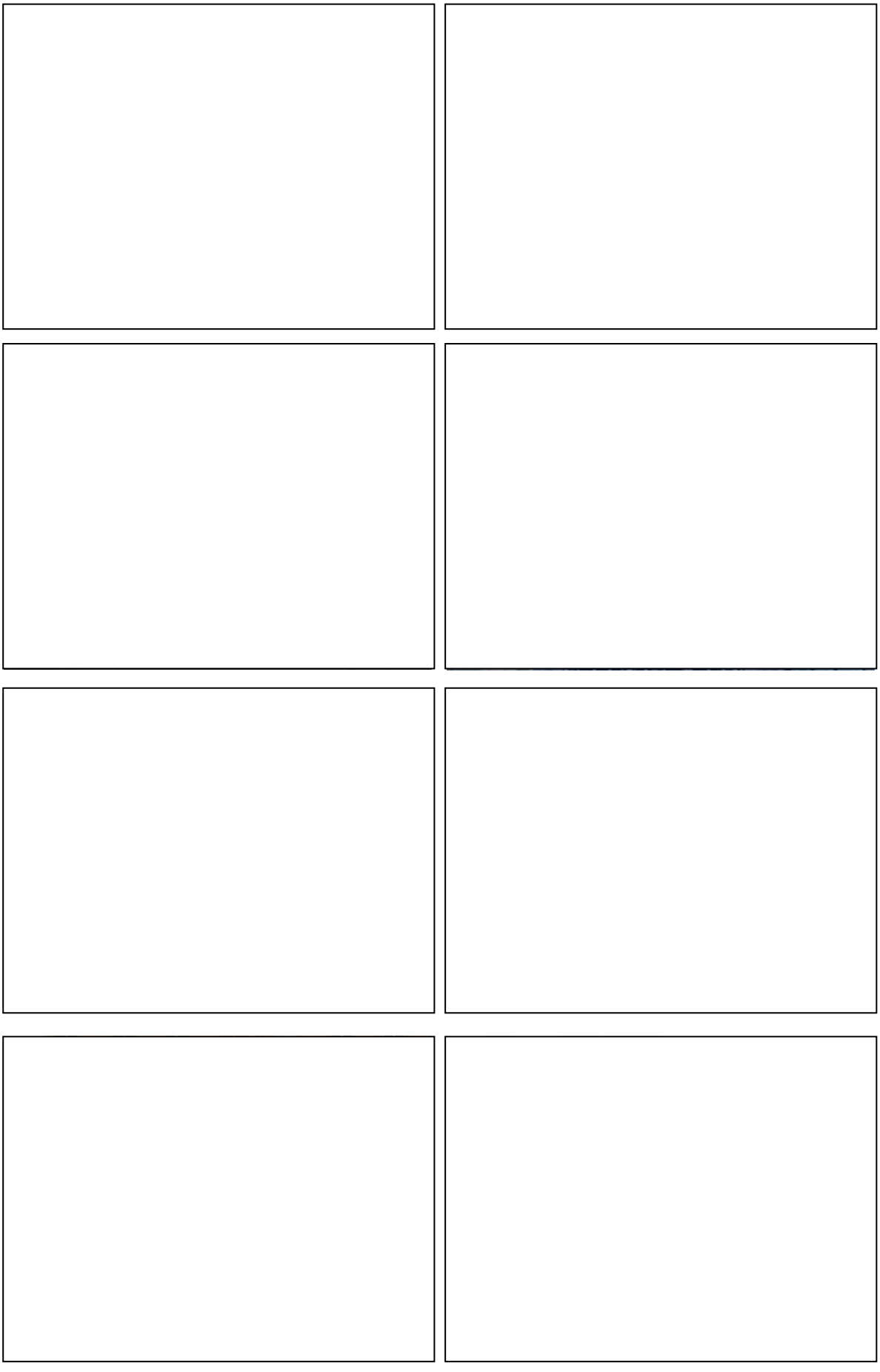


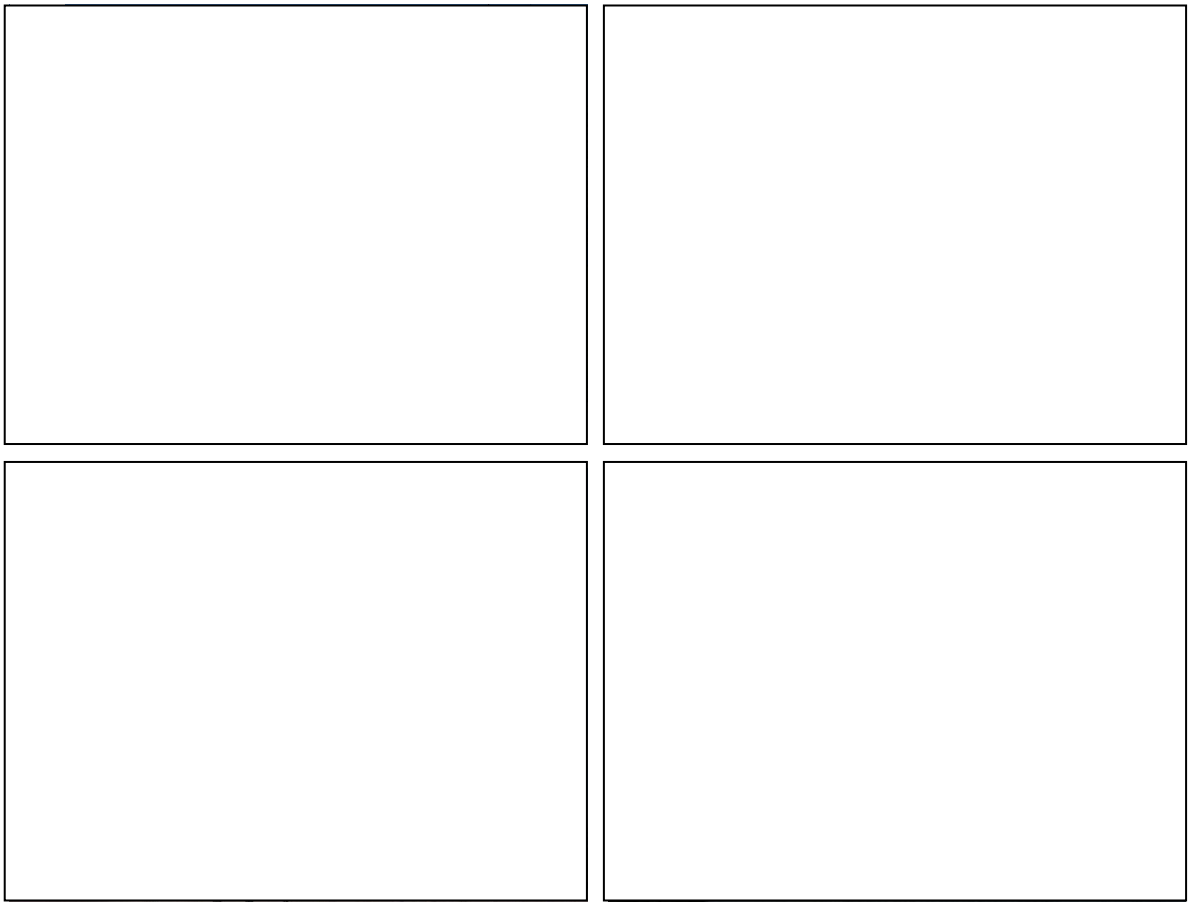












C.4. : FEUILLE DE RÉPONSE EN RECONNAISSANCE 1[1]

Avez-vous vu les images suivantes ?
(entourez le chiffre qui correspond à votre réponse)

1 : je suis certain(e) de l'avoir vue
2 : je crois l'avoir vue
3 : je crois ne pas l'avoir vue
4 : je suis certain(e) de ne pas l'avoir vue

Image 1	1	2	3	4	Image 26	1	2	3	4
Image 2	1	2	3	4	Image 27	1	2	3	4
Image 3	1	2	3	4	Image 28	1	2	3	4
Image 4	1	2	3	4	Image 29	1	2	3	4
Image 5	1	2	3	4	Image 30	1	2	3	4
Image 6	1	2	3	4	Image 31	1	2	3	4
Image 7	1	2	3	4	Image 32	1	2	3	4
Image 8	1	2	3	4	Image 33	1	2	3	4
Image 9	1	2	3	4	Image 34	1	2	3	4
Image 10	1	2	3	4	Image 35	1	2	3	4
Image 11	1	2	3	4	Image 36	1	2	3	4
Image 12	1	2	3	4	Image 37	1	2	3	4
Image 13	1	2	3	4	Image 38	1	2	3	4
Image 14	1	2	3	4	Image 39	1	2	3	4
Image 15	1	2	3	4	Image 40	1	2	3	4
Image 16	1	2	3	4	Image 41	1	2	3	4
Image 17	1	2	3	4	Image 42	1	2	3	4
Image 18	1	2	3	4	Image 43	1	2	3	4
Image 19	1	2	3	4	Image 44	1	2	3	4
Image 20	1	2	3	4	Image 45	1	2	3	4
Image 21	1	2	3	4	Image 46	1	2	3	4
Image 22	1	2	3	4	Image 47	1	2	3	4
Image 23	1	2	3	4	Image 48	1	2	3	4
Image 24	1	2	3	4	Image 49	1	2	3	4
Image 25	1	2	3	4	Image 50	1	2	3	4

[1] Cette feuille de réponse concerne la première phase de reconnaissance du groupe expérimental mais toutes les tâches de reconnaissance du groupe contrôle.

C.5. : FEUILLE DE RÉPONSE EN RECONNAISSANCE 2

Avez-vous vu les images suivantes ?
(entourez le chiffre qui correspond à votre réponse commune)

1 : nous sommes certain(e)s de l'avoir vue
2 : nous croyons l'avoir vue
3 : nous croyons ne pas l'avoir vue
4 : nous sommes certain(e)s de ne pas l'avoir vue

En cas de désaccord, vous cocherez les deux cases et indiquerez votre lettre sous votre réponse.

Image 1	1	2	3	4	Image 26	1	2	3	4
Image 2	1	2	3	4	Image 27	1	2	3	4
Image 3	1	2	3	4	Image 28	1	2	3	4
Image 4	1	2	3	4	Image 29	1	2	3	4
Image 5	1	2	3	4	Image 30	1	2	3	4
Image 6	1	2	3	4	Image 31	1	2	3	4
Image 7	1	2	3	4	Image 32	1	2	3	4
Image 8	1	2	3	4	Image 33	1	2	3	4
Image 9	1	2	3	4	Image 34	1	2	3	4
Image 10	1	2	3	4	Image 35	1	2	3	4
Image 11	1	2	3	4	Image 36	1	2	3	4
Image 12	1	2	3	4	Image 37	1	2	3	4
Image 13	1	2	3	4	Image 38	1	2	3	4
Image 14	1	2	3	4	Image 39	1	2	3	4
Image 15	1	2	3	4	Image 40	1	2	3	4
Image 16	1	2	3	4	Image 41	1	2	3	4
Image 17	1	2	3	4	Image 42	1	2	3	4
Image 18	1	2	3	4	Image 43	1	2	3	4
Image 19	1	2	3	4	Image 44	1	2	3	4
Image 20	1	2	3	4	Image 45	1	2	3	4
Image 21	1	2	3	4	Image 46	1	2	3	4
Image 22	1	2	3	4	Image 47	1	2	3	4
Image 23	1	2	3	4	Image 48	1	2	3	4
Image 24	1	2	3	4	Image 49	1	2	3	4
Image 25	1	2	3	4	Image 50	1	2	3	4

C.6. : FEUILLE DE RÉPONSE EN RECONNAISSANCE 3

Avez-vous vu les images suivantes ?
(entourez le chiffre qui correspond à votre réponse)
1 : je suis certain(e) de l'avoir vue
2 : je crois l'avoir vue
3 : je crois ne pas l'avoir vue
4 : je suis certain(e) de ne pas l'avoir vue
D'où vous vient votre souvenir ?
(cochez la case qui correspond à votre réponse)

M : de votre mémoire
D : de la discussion

		M	D			M	D
Image 1	1 2 3 4	☐	☐	Image 26	1 2 3 4	☐	☐
Image 2	1 2 3 4	☐	☐	Image 27	1 2 3 4	☐	☐
Image 3	1 2 3 4	☐	☐	Image 28	1 2 3 4	☐	☐
Image 4	1 2 3 4	☐	☐	Image 29	1 2 3 4	☐	☐
Image 5	1 2 3 4	☐	☐	Image 30	1 2 3 4	☐	☐
Image 6	1 2 3 4	☐	☐	Image 31	1 2 3 4	☐	☐
Image 7	1 2 3 4	☐	☐	Image 32	1 2 3 4	☐	☐
Image 8	1 2 3 4	☐	☐	Image 33	1 2 3 4	☐	☐
Image 9	1 2 3 4	☐	☐	Image 34	1 2 3 4	☐	☐
Image 10	1 2 3 4	☐	☐	Image 35	1 2 3 4	☐	☐
Image 11	1 2 3 4	☐	☐	Image 36	1 2 3 4	☐	☐
Image 12	1 2 3 4	☐	☐	Image 37	1 2 3 4	☐	☐
Image 13	1 2 3 4	☐	☐	Image 38	1 2 3 4	☐	☐
Image 14	1 2 3 4	☐	☐	Image 39	1 2 3 4	☐	☐
Image 15	1 2 3 4	☐	☐	Image 40	1 2 3 4	☐	☐
Image 16	1 2 3 4	☐	☐	Image 41	1 2 3 4	☐	☐
Image 17	1 2 3 4	☐	☐	Image 42	1 2 3 4	☐	☐
Image 18	1 2 3 4	☐	☐	Image 43	1 2 3 4	☐	☐
Image 19	1 2 3 4	☐	☐	Image 44	1 2 3 4	☐	☐
Image 20	1 2 3 4	☐	☐	Image 45	1 2 3 4	☐	☐
Image 21	1 2 3 4	☐	☐	Image 46	1 2 3 4	☐	☐
Image 22	1 2 3 4	☐	☐	Image 47	1 2 3 4	☐	☐
Image 23	1 2 3 4	☐	☐	Image 48	1 2 3 4	☐	☐
Image 24	1 2 3 4	☐	☐	Image 49	1 2 3 4	☐	☐
Image 25	1 2 3 4	☐	☐	Image 50	1 2 3 4	☐	☐

C.7. : QUESTIONNAIRE SUR L'UNIVERSITÉ

QUALITÉ DES SERVICES PROPOSÉS PAR L'UNIVERSITÉ DE NANTES

Ce questionnaire s'intéresse à l'avis des étudiants sur certains services proposés par l'Université de Nantes. Pour chacun de ces services, plusieurs questions vous sont posées.
Il est important de répondre à toutes les questions, le plus honnêtement et le plus spontanément possible.
Ce questionnaire est anonyme. Veuillez seulement indiquer :

Votre campus (*ex.* : Tertre, Sciences…) : _____
Votre discipline : _____
Votre niveau d'étude : _____
Votre âge : _____
Votre sexe : _____

Le SUAPS (Service Universitaire des Activités Physiques et Sportives)

1. Êtes-vous sportif(ve) ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON
2. Êtes-vous inscrit(e) au SUAPS ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON

Si oui, quel(s) sport(s) y pratiquez-vous ?

_____

_____

3. Êtes-vous satisfait(e) des sports proposés par l'Université de Nantes ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI ❍ NON ❍ SANS AVIS

Si non, quelle(s) amélioration(s) proposez-vous ?

_____

_____

L'AUMONERIE

4. Estimez-vous appartenir à l'une de ces religions, et si oui, laquelle ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI

- ☐ Bouddhiste
- ☐ Catholique
- ☐ Juive
- ☐ Musulmane
- ☐ Orthodoxe
- ☐ Protestante
- ☐ autre (*précisez*) : _____

❍ NON

5. Quelle que soit votre réponse à la question précédente, indiquez, à l'aide d'une croix, votre degré de croyance religieuse sur cette échelle.

0 correspond à l'absence totale de croyance et 100 à une croyance très forte

0 100

6. Avez-vous contacté l'Aumônerie des étudiants de l'Université de Nantes ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI ❍ NON

Si oui, en avez-vous été satisfait(e) ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON

Si non, quelle(s) amélioration(s) proposez-vous ?

_____ _____

_____

Les TRANSPORTS

7. Quel transport utilisez-vous le plus souvent pour venir à l'Université ?

_____

8. Êtes-vous satisfait(e) de la façon dont l'Université de Nantes est desservie ? (*cochez votre réponse*)

❍ OUI ❍ NON

Si non, quelle(s) amélioration(s) proposez-vous ?

_____

_____

La RESTAURATION

9. De manière générale, à quelle fréquence vous restaurez-vous sur le campus de l'Université de Nantes ? (*cochez votre réponse*)

❍ au moins une fois par semaine ❍ moins d'une fois par semaine ❍ jamais

10. Quel lieu de restauration fréquentez-vous le plus souvent ? (*cochez votre réponse*)

❍ cafétéria ❍ pôle étudiant

❍ RU (*précisez*) : _____ ❍ autre (*précisez*) : _____

11. En êtes-vous satisfait(e) ? (*cochez votre réponse*) ❍ OUI ❍ NON

Si non, quelle(s) amélioration(s) proposez-vous ?

_____

_____

Merci de votre participation

UNIVERSITÉ DE NANTES

C.8. : DESCRIPTION DES DONNÉES

Tableau C.1. Moyennes et *écarts-types* des évaluations effectuées dans chaque condition

		Q1		**Q2**		**Q3**	
		R+	R-	R+	R-	R+	R-
Groupe expérimental		3,75		1,54		2,00	
		0,51		*0,98*		*1,00*	
		3,58	1,89	1,18	1,89	1,93	2,07
		0,63	*0,29*	*0,55*	*1,18*	*0,92*	*1,09*
	Croyants	3,59		1,27		2,00	
		0,67		*0,55*		*0,98*	
		3,36	3,82	1,27	1,27	2,09	1,91
		0,81	*0,40*	*0,47*	*0,65*	*1,04*	*0,94*
	Non-croyants	3,78		1,60		2,00	
		0,47		*1,06*		*1,02*	
		3,64	3,93	1,16	2,05	1,89	2,11
		0,57	*0,25*	*0,57*	*1,24*	*0,89*	*1,13*
Groupe contrôle		3,66		3,09		3,14	
		0,61		*1,03*		*1,03*	
		3,50	3,82	2,73	3,45	2,82	3,45
		0,74	*0,39*	*0,88*	*1,06*	*1,01*	*0,96*
	Croyants	3,33		3,00		3,00	
		0,82		*1,26*		*1,26*	
		3,00	3,67	2,00	4,00	2,00	4,00
		1,00	*0,58*	*1,00*	*0,00*	*1,00*	*0,00*
	Non-croyants	3,71		3,11		3,16	
		0,57		*1,01*		*1,00*	
		3,58	3,84	2,84	3,37	2,95	3,37
		0,69	*0,37*	*0,83*	*1,12*	*0,97*	*1,01*

RÉSUMÉ

Rumeurs, faux souvenirs et croyances religieuses : Une approche cognitive et sociale des liens possibles

Cette recherche vise à rapprocher les concepts de rumeurs, de faux souvenirs et de croyances religieuses. Plus précisément, il est postulé que, lors de la transmission d'une rumeur ayant trait à la religion, des faux souvenirs sont créés et visent à défendre l'appartenance groupale et les croyances de l'individu. Une première étude qualitative a été menée auprès de 391 étudiants et a permis de préciser les croyances et non-croyances religieuses de notre population. La possibilité d'observer des faux souvenirs liés à la thématique religieuse a fait l'objet d'une seconde étude utilisant le paradigme DRM auprès de 170 étudiants. Des distorsions mnésiques liées au concept de religion ont effectivement été observées, mais elles ne semblent toutefois pas liées aux croyances ou non-croyances des participants. Une dernière étude a utilisé la méthode de la désinformation dans le but d'opérationnaliser une situation de transmission de rumeur auprès de 77 étudiants dont 22 contrôles. Si une information invérifiée est proposée par un tiers, son acceptation par le sujet s'avère particulièrement importante lorsqu'elle représente une menace pour son appartenance religieuse. La création de faux souvenirs et de faux souvenirs différentiels s'avère, en revanche, soumise à conditions.

Mots-clés : rumeur, faux souvenir, religion, croyance

ABSTRACT

Rumors, false memories, and religious beliefs: A cognitive and social approach to possible links

This research aims to link the concepts of rumors, false memories and religious beliefs. Specifically, it is postulated that, during the transmission of a rumor related to religion, false memories are created to defend the individual's membership and beliefs. An initial qualitative study has been conducted among 391 students and allows us to clarify subjects' religious beliefs and non-beliefs. The possibility of observing false memories associated with religion has been the subject of a second study using the DRM paradigm among 170 students. Actually, memory distortions related to religion concept have been observed, but they do not seem to be related to participants' beliefs or non-beliefs. A final study used the misinformation method in order to convey a situation of rumor transmission among 77 students including 22 controls. If unverified information is provided by another person, its acceptance appears to be particularly important when this information represents a threat to the subject's religious membership. However, the creation of false memories and differential false memories is subject to conditions.

Keywords: rumor, false memory, religion, belief

Laboratoire « Éducation, Cognition, Développement » (EA 3259)
Chemin de la Censive du Tertre – BP 81227 – 44 312 Nantes, Cedex 3